

Sakarya Üniversitesi
Sakarya University

Sosyal Bilimler Enstitüsü
Institute of Social Sciences

AKADEMİK İNCELEMELER DERGİSİ
JOURNAL OF ACADEMIC INQUIRIES

Derginin Sahibi

Sosyal Bilimler Enstitüsü adına,
Doç. Dr. Mustafa Kemal Şan
Owner of the Journal
Assoc. Prof. Mustafa Kemal San

Editör

Doç. Dr. Mustafa Kemal Şan
Editor
Assoc. Prof. Mustafa Kemal San

Yardımcı Editör

Öğrt. Gör. Dr. Aydın Aktay
Arş. Gör. İsmail Numan Telci
Assistant Editor
Lecturer. Dr. Aydın Aktay
Rsc. Assist. İsmail Numan Telci

Kitap Tanıtım Editörü

Arş. Gör. Handan Akyiğit
Book Review Editor
Rsc. Assist. Handan Akyigit

Sekreteryä

Arş. Gör. Handan Akyiğit
Arş. Gör. Zana Baykal
Arş. Gör. Ali Öztürk
Secretariat
Rsc. Assist. Handan Akyigit
Rsc. Assist. Zana Baykal
Rsc. Assist. Ali Öztürk

Yayın Kurulu Doç. Dr. Mustafa Kemal Şan, Sakarya Üniversitesi
Editorial Board Prof. Dr. Arif Bilgin, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Burhanettin Duran, İstanbul Şehir Üniversitesi
Doç. Dr. Ertan Özensel, Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Yılmaz Daşcıoğlu, Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Kenan Çağan, Afyon Kocatepe Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa Kemal Aydın, Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Yücel Bulut, İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Fuat Sekmen, Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. İsmail Hira, Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Fahri Çakı, Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Bünyamin Bezci, Sakarya Üniversitesi

Bilim Danışma Kurulu

Scientific Advisory Board Prof. Dr. Ali Rıza Abay, Yalova Üniversitesi
Prof. Dr. Fatih Andi, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi
Dr. Ömer Avcı, Afyon Kocatepe Üniversitesi
Prof. Dr. Ednan Aslan, Viyana Üniversitesi
Prof. Dr. Jurgen Bellers, Siegen Üniversitesi
Prof. Dr. Berch Berberoglu, Nevada Üniversitesi - Reno
Yrd. Doç. Dr. Fevzi Bilgin, St. Marys College of Maryland
Prof. Dr. İsmail Coşkun, İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Cenap Çakmak, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Bilal Eryılmaz, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Faysal Gökalg, Uşak Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Raymond Hinnebusch, St. Andrews Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Karakaş, Afyon Kocatepe Üniversitesi
Prof. Dr. Michael Kimmel, State University of New York
Prof. Dr. Talip Küçükcan, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Markus Porsche-Ludwig, National Dong-Hwa Üniversitesi
Doç. Dr. Hakan Sarıbaş, Zonguldak Karaelmas Üniversitesi
Dr. Anindya Sen, Northern Illinois University
Prof. Dr. Ali Seyyar, Sakarya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Yüksel Sezgin, City University of New York
Prof. Dr. Abdullah Topçuoğlu, Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Bülent Uçar, Osnabrück Üniversitesi
Prof. Dr. William Vélez, Wisconsin-Milwaukee Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan Vergil, Zonguldak Karaelmas Üniversitesi
Doç. Dr. Adem Çaylak, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Taranan İndeksler TUBİTAK-Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi (ULAKBİM)
Indexed by International Political Sciences Abstracts (IPSA)
Worldwide Political Science Abstracts (WPSA)
Public Affairs Information Service (PAIS)
Sociological Abstracts
EBSCO
Columbia International Affairs Online
Index Copernicus
Social Services Abstracts
Linguistics & Language Behavior Abstracts
ASOS Index

ISSN: 1306-7885

Cilt/Volume: 8

Sayı/Number: 2

Yıl/Year: 2013

Baskı/Publication: Kalkan Matbaacılık Büyük Sanayi 1. Cadde
No:99/32 İskitler - Ankara/Türkiye 0312. 341 92 34

Tasarım/Design: Cinas Grafik, 0312. 310 08 60

İletişim/Contact: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
54187 Serdivan /Sakarya.

Tel/Phn: 0264 295 73 20

Web: www.aid.sakarya.edu.tr

Not: Dergiye makale göndermek için mksan@sakarya.edu.tr ya da hakyigit@sakarya.edu.tr adresine mail gönderebilirsiniz. Akademik İncelemeler Dergisi hakemli bir dergidir ve yılda üç sayı olarak yayınlanmaktadır. Dergi konulu olarak çıkar. Her sayı için editörle birlikte bir sayı editörü de görev alır. Bu dergide yayınlanan makalelerin bilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir; fikirlerden editörler sorumlu tutulamazlar. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları Akademik İncelemeler Dergisi'ne aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak bilimsel amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Note: In order to submit manuscripts to the journal you can send email to the editors, mksan@sakarya.edu.tr and hakyigit@sakarya.edu.tr. Journal of Academic Inquiries is a peer-reviewed and refereed journal publishing articles three times a year in various disciplines of social sciences. The journal, however, is published with a specific topic for its each issue. There is an additional 'issue editor' who serves as co-editor for each special issue. Opinions expressed in the Journal belong solely to the authors. Editors are not responsible for ideas. All that is published in this Journal is copyrighted and all rights reserved. Neither as a whole nor in part may the articles published in this Journal be reproduced or distributed in any way or through any digital storage and retrieval system without permission. We allow, however, brief quotations and abstracts for scholarly purposes.

Sayı Hakemleri Prof. Dr. Besim Fatih Dellaloğlu, Sakarya Üniversitesi
Referees for this Issue Prof. Dr. Kemal İnat, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim Kaya, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Günay Göksu Özdoğan, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Erel Tellal, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Tayfun Amman, Arel Üniversitesi
Prof. Dr. Zafer Cirhinlioğlu, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Talip Küçükcan, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Sevinç Güçlü, Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Mimar Türkkahraman, Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Rasim Özgür Dönmez, Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Doç. Dr. Nafiz Tok, Niğe Üniversitesi
Doç. Dr. Fahri Çakı, Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Nuri Tınaz, Fatih Üniversitesi
Doç. Dr. Esmâ Duru Gönül, Akdeniz Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Köksal Şahin, Sakarya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Fulya Akyıldız, Uşak Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Zeynel Abidin Kılıç, Sakarya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Lütfi Sunar, İstanbul Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Elife Kart, Akdeniz Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Yahya Kemal Taştan, Ege Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Turgut Demirtepe, USAK Avrasya Araştırmaları Merkezi
Yrd. Doç. Dr. Yakup Coştu, Hitit Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Okan Ormanlı, İstanbul Kültür Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Yavuz Çobanoğlu, Tunceli Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Anık, Bartın Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mesut Hazır, Dumlupınar Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Yücel Can, Niğe Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. İsmail Güllü, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nurullah Altun, Polis Akademisi
Yrd. Doç. Dr. Fikret Efe, Sakarya Üniversitesi
Dr. Ömer Avcı, Afyon Kocatepe Üniversitesi
Dr. Anindya Sen, Northern Illinois University
Dr. Gamze Güngörmüş Kona, CESRAN (Center For Strategic Research and Analysis)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

- 1** Türkiye'nin Kimlikler Siyaseti ve Sosyolojisi
The Sociology and Politics of Identity in Turkey
Mehmet Karakaş
- 45** Modern Türkiye'de Kimlik: Kürt Kimliğinden Kürt Sorununa
Identity in Modern Turkey: From Kurdish Identity to Kurdish Issue
Nurullah Altun
- 69** Siyasal Kimlikler ve Merkez-Çevre Dikotomisi Bağlamında Türkiye'de Merkez Sağ ve Merkez Sol
In The Context of Political Identities and Central-Periphery Dichotomy, Center Right and Center Left in Turkey
Vahap Göksu
- 95** Kamu Hizmetlerinde Çoğulculuğun Kimlikle İnşası
The Construction of Pluralism with Identity in Public Services
Mehmet Güneş
- 117** Gençlerin Dini ve Etnik Kimlik Algısı: Diyarbakır Örneği
Young People's Perception of Religious and Ethnic Identity: The Case of Diyarbakır
Mehmet Yanmış ve Bayram Kahraman
- 155** Kimliğin İnşasında Kent: Konya Örneği
Urban in the Identity Construction: Case of Konya
Ahmet Koyuncu
- 181** Ortak Kimlik Olarak Vatandaşlık ve İlişkisel Otonomi
Citizenship as Common Identity and Relational Autonomy
Özge Çelik
- 205** Rusya Federasyonu'nda Milli ve Dini Kimliğin Yükselişi
The Rise of National and Religious Identity in Russian Federation
Şir Muhammed Dualı
- 223** Çevrecilikte Yeni Bir Kimlik: Ekolojizm
A New Identity in Environmentalism: Ecologism
Selim Kılıç ve Nafiz Tok

251 Görünmeyen Kimlikler: Öteki Kimliği Bağlamında “Kayıp Şehir” Dizisinin Analizi
Unseen Identities: Analysis of the TV Serial “Kayıp Şehir” in Regard to Other Identities
Ece Ünür

275 İç Göç Terörizm İlişkisinde Mersin Örneği
Effect of Domestic Migration on Terrorism: The Case of Mersin
M. Emin Güneş

303 İntihar Saldırıları: Terör mü Özgürlük Arayışı mı?
Suicide Attacks: Is it Terror or Search for Freedom?
Reşat Açıkgöz

331 Yapısalcılıktan Post-Yapısalcılığa Çoğulculuğun İnşası
Construction of Pluralism From Structuralism to Post-structuralism
Ömer Say

347 Terörle Mücadele Stratejileri Bağlamında “Müzakere”: Türkiye Örneği
Negotiation as a Component Of Combating Terrorism: The Turkish Case
İbrahim Erdoğan

Kitap tanıtımı / *Book Review*

395 Zana Baykal

Yazar: James L. Gelvin, *The Arab Uprisings What Everyone Needs To Know*, Oxford University Press, New York 2012, s. 185.

399 Berkan Ögür

Yazar: Dominique Schnapper, *La France de l'intégration (Fransa'nın Bütünleşmesi)*, Yayınevi: Edition Gallimard, Paris, 1991, s.363.

Türkiye'nin Kimlikler Siyaseti ve Sosyolojisi

The Sociology and Politics of Identity in Turkey

Mehmet Karakaş¹

Özet

Kimlik kurgusu, toplumsal ve bireysel anlam dünyalarının inşasında belirleyici referanslardan biridir. Çünkü kimlikler hem toplumsal hem de bireysel olarak inşa edilmektedir. Kimlikler aynı zamanda, siyasal sınırların çizilmesiyle ötekinin ötekiliği içselleştirilerek tasarlanır ve somut pratikleri olan teorik çerçeveye biçimlendirilir. Bunun yanında daima siyasallaşmış bir toplumu da gerektirir. Türk toplumunda da kimlik inşa süreçleri, daima siyasal değişim dinamiği olarak işlev görmüştür. Kimlikler siyaseti çerçevesinde şekillenen politikalar, esasında Osmanlı'dan günümüze siyasal yapıyı etkileyen ve genel olarak da toplumsal yapı üzerinde belirleyici olan bir faktör olagelmıştır. Toplumların tarihsel süreç içerisinde yaşadıkları temel kırılma dönemleri, kimlik konusunda da değişikliklere yol açmıştır. Batılılaşma tarihi ve 1980 sonrası neo-liberal süreçte meydana gelen gelişmeler, Türk toplumu açısından kimlik kurgusu konusunda farklılaşmaları ifade etmektedir. Bu çalışmada, Osmanlı Türkiye'sinden Cumhuriyet Türkiye'sine kimlikler siyaseti ve sosyolojisi, temel kimlik önerileri ekseninde tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kimlik, Siyaset, Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük, Kürtçülük, Alevilik.

1 Prof. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü
Öğretim Üyesi, mkarakas@aku.edu.tr

Abstract

The construction of identity is one of the determinant factors in constructing a valid individual and social world, for identities are constructed both individually and socially. Identities through the demarcation of political boundaries the internalization of the essential dissimilarity of the other is created and the theoretical underpinning of actual practices is formulated. In addition, it always requires a politicized society. The construction processes of identity in Turkish society have always functioned as a dynamic of political change. In fact, policy formed around identity politics has always been an essential determining factor on political, and in general, on the social structure from Ottoman to modern times. At turning points in the history of societies, changes in the issue of identity also occur. The developments that took place under the partiality for Westernization and in the post-1980 neo-liberal process exhibit variations in the identity construction of the Turkish community. In this study, the politics and sociology of identity will be discussed in relation to the formulations of identity from the time of Ottoman Turkey to the modern Turkish Republic.

Keywords: *Identity, Politics, Ottomanism, Islamism, Turkism, Kurdism, Alevism.*

Giriş

Modernleşme sürecinin yarattığı bireysel ve toplumsal etkileşim unsurlarının en etkili olanlarından biri kimlik kurgusudur. Kimlik kurgusu, toplumsal ve bireysel anlam dünyalarının inşasında belirleyici referanslardan biridir. Çünkü kimlikler hem toplumsal hem de bireysel olarak inşa edilmektedir. Bireye ve topluluğa kategorik düzeyde farklı anlam dünyaları sunan kimlikler, tanımlayıcı referans olarak işlev görürler. Kimlikler, deneyimlerin ve öznel konumun farklı öğelerinden oluşur, ama eklemledikleri zaman, özgün öğelerinin toplamından daha fazla bir şey haline gelirler. Kimlikler asla sabit değildir, kompleks ve değişkenliklerine bağlı olarak sürekli yeniden konumlanırlar. Toplumsal ve tarihsel bir olgu olan kimliğin algılanma biçimi, insanın yaşadığı değişime paralel olarak değişebilmektedir.

Aynılığı ve sürekliliği içeren kimlik kurguları, kişiyi başkalarından ayırt eden duygu, düşünce, değer ve tutumların kaynaşmış yapısı ile belirlenen bütünselliklerdir. Bireyler, kimliklerini çoklu bir çatışma ortamında oluşturur ve bu çatışmaların hem öznesi hem de nesnesi olarak farklı eksenler üzerinde, farklı şekillerde kendini konumlandırır. Farklı kimlikler birbirleriyle etkileşim içinde bulunurlar. Ancak söz konusu etkileşimler, uzlaşmaya değil farklılaşmaya yol açar. Çünkü “kimliği tanımlama aşamasında zorunlu olarak farklılık stratejisi üzerinden hareket etmek gerekmekte ve bu şekilde kurulan her kimlik öteki karşısında sınırlar çizmeye zorlanır.” (Laclau, 2000: 28). Kendini tanımlamak için farklılığa vurgu yapan kimlik, bir yandan farklılığı ötekileştirirken, öte yandan temelde bir benzerlik havuzunu, bir aidiyeti ve mensubiyeti ifade ederek, bu benzerlik üzerinden homojen bütünselliği olan bizlik kategorisini oluşturmaktadır. Ancak farklılıklarıyla var olabilen, öteki olmadan kurulamayan, benzeşenlerden oluşan bir kategori olan kimlikler, hem dışlayıcı hem kapsayıcı karakteri içinde barındırmaktadır.

Kimlik inşa etmeye ilişkin çözümleyici soru; “ben kimim, benim dışındakiler kimler?” sorusudur. Bu soruya verilen cevaplar, bireyleri ve toplulukları sınıflandıran, farklılıklarını vurgulayan ve aralarındaki sınırları sabitleyen bir tanımlamayı ifade etmektedir. Çünkü birey böyle bir tanımlama çerçevesinde kimlik edindiğinde duruşunu ve bakışını da belirtmiş olur; yani katıldığı veya üyesi olduğu toplum-

sal ilişkiler ağında bir toplumsal özne olarak şekillenir. Aynı zamanda, içinde yaşanılan toplumsal, kültürel ve ekonomik ilişkilerle geçmişin konjonktürünü ortaya çıkarır. Kimlikler, çoğu zaman görüngülü imgeler üretimi sürecinde ortaya çıkar ve yeniden üretilir. Kimliklerin sosyolojik ve psikolojik yapılanmaları, her tür özcü ya da durağan belirleyici etkenlere karşı çıkan devamlı bir süreçtir. Kimlikler, siyasal sınırların çizilmesiyle ötekinin ötekiliği içselleştirilerek inşa edilir ve somut pratikleri olan teorik çerçeveye biçimlendirilir. Bunun yanında daima siyasallaşmış bir toplumu da gerektirir. Toplumla kimlik arasındaki bu ilişki, toplumların gelecek yönelimini belirlemedeki gücünü ve toplumsal yapının temel dinamiklerinden birini oluşturduğunu göstermektedir.

Topluluk halinde yaşamının bir özelliği olarak her insanlık durumunda, benzeşme ve farklılaşma referansı olma adına kimlik kurgusu gerçekleştirilmiştir. Ancak modernlik paradigmasının bir parametresi olarak beliren kimlik kurgusu, kimlikle ilgili tanımlamaların yeniden yapılmasına neden olmuştur. Toplumların tarihsel süreç içerisinde yaşadıkları temel kırılma dönemleri, kimlik konusunda da değişikliklere yol açmıştır. Önemli bir kırılmayı ve dönüşümü ifade eden modernlik paradigması da kimlik konusunda yeni açıklamalar yapılmasına zemin hazırlamıştır. Ancak yeni dönemde “modern dünya tek tipleşmeden çekinmekte ve bu yüzden de kimlikle ilgili genel bir kaygı duymaktadır” (Bayart, 1999: 22).

Tarihsel gelişim sürecinde yaşadığı kırılma noktalarıyla birlikte Türk toplum kimliği de her yenilenme sürecinde kendini yeniden tanımlamıştır. Bunu yaparken de siyasi bir topluluğa dayanmayı ihmal etmemiştir. Batılılaşma tercihi, Cumhuriyetin inşası ve 1980 sonrası süreçte meydana gelen gelişmeler, son iki yüzyıllık süreçte Türk toplumu açısından kimlik kurgusu konusunda yenilenmeyi ifade etmektedir. Söz konusu süreçlerin bir olgusu olarak kendini yenileyen kimlik kurguları ise, dayandıkları siyasi topluluklar üzerinden siyaseten mensubiyeti ifade eder hale geldiler. Bir sonraki aşamada ise bizzat siyasetin kendisi durumuna geldiler. Diğer bir ifadeyle kimlikler, siyaseti üretmenin araçları haline dönüştüler. Günümüzde kimliğe endeksli siyasal arayışlar ve ayrışmalar, bütün dünyada kendini gösteren ve siyasal tartışmaların odağında olan bir konudur. Bu çalışmada, Osmanlı Türkiye’sinden

Cumhuriyet Türkiye'sine kimlikler siyaseti ve sosyolojisi, temel kimlik önerileri ekseninde tartışılacaktır.

Osmanlı Türkiyesi'nden Cumhuriyet Türkiyesi'ne Kimlikler Siyaseti

Kimlik inşası, siyasal ve kültürel toplumsallaşma süreçlerinde önemli işlevler üstlenen kimi kurgusalılıklar ve gerçekliklere dayanır. Dolayısıyla bütün siyasal yapılar için önemli bir dinamiktir. Kimlikler siyaseti dünya ölçeğinde ortaya çıkan toplumsal, siyasal hareketleri kapsayacak bir kavram olarak kullanılmaktadır. Batı'da yeni toplumsal hareketler bağlamında tanımlanmakta ve bu nedenle demokratik hak talepleri ile birlikte değerlendirilmektedir.

Kimlik siyaseti üzerine geliştirilen yaklaşımlar, genellikle kimlik ya da tanınma taleplerini dile getiren değişik grupların mağduriyeti üzerine kurulmuştur. Mağduriyet psikolojisinin baskın olduğu söylemler hem kimlik talebinde bulunanlar, hem de bu talepleri haklar temelinde meşrulaştırmaya çalışan aydınlar tarafından sıklıkla kullanılmaktadır. Ancak gerçekte mağdur olan, kimlik siyasetinin kısıncasına girmiş toplumsal düzendir. (Keyman, 1998: 43). İster verili olsun ister kurgusal olsun kimliklerin, siyasal projenin temel enstrümanı haline gelmesi, başka bir ifadeyle siyasetin kimlik kısıncasına girmesi, toplumsal grupların içine kapanması sonucunu doğurmakta ve ötekileştirmeyi kurumsallaştırmak suretiyle şiddeti ve fanatizmi davet etmektedir. İster dini, etnik, ulusçu, isterse cinsiyetçi olsun her türlü fundemantelizm, kimlik siyaseti aracılığı ile keskinleşmekte ve potansiyel bir şiddet kaynağı haline gelmektedir (Giddens, 2002: 245).

Kimlikler siyasetini keskinleştiren ve kimlikleri sınıflandıran faktör, kimlik söylemlerinin ötekini tarih dışı, tek boyutlu, kalıplaşmış bir gerçeklik boyutuna indirgeme anlayışıdır. Çünkü bu yollar birey ve gruplar, hem kimlikler kurgulayabilmekte hem de pozisyon alabilecekleri siyasal alan inşa edebilmektedirler. Böylece kimlikler üzerinden siyaset yapma dinamiği oluşmaktadır. Türk toplumunda da kimlik inşa süreçleri, daima siyasal değişim dinamiği olarak işlev görmüştür. Kimlikler siyaseti çerçevesinde şekillenen politikalar, esasında Osmanlı'dan günümüze siyasal yapıyı etkileyen ve genel olarak da toplumsal yapı üzerinde belirleyici olan bir faktör olagelmiştir.

Batılılaşma/modernleşme politikasının başlangıcından itibaren, Avrupa’da ortaya çıkan “milli kimlik” rüzgârına karşı durabilmek ve milliyetçilik akımının yıkıcı etkilerini bertaraf edebilmek amacıyla “Osmanlı kimliği” kavramı ortaya atılmıştır. Böylece Osmanlılık fikrine paralel olarak daha sonraki dönemleri de etkisi altına alacak şekilde kimlikler siyasetinin zemini oluşturulmuştur. Başka bir ifadeyle Osmanlı kimliğinin siyasal ve toplumsal içerik kazanmasıyla birlikte kimlikler siyasetinin fitili ateşlenmiştir. Akabinde *İslamcılık*, *Batıcılık*, *Türkçülük* ve *Adem-i Merkeziyetçilik* gibi siyasal akımlar ortaya çıkarak; her biri ayrı bir kimlik inşasını beraberinde getirmiştir. Kimlikler ekseninde oluşan politikaların izdüşümü, Osmanlı’dan Cumhuriyete ve Cumhuriyet’ten de günümüze kadar Türk siyasal ve toplumsal yaşamı içerisinde daima kendini hissettirerek karşılığını bulmuştur. Diğer bir ifadeyle kimlikler siyaseti, geçmişte olduğu gibi bugün de, yarın da Türkiye’deki siyasal ve sosyolojik tartışmaları belirlemeye devam edecektir.

Osmanlı Kimliği ve Osmanlılık Siyaseti

Tanzimat’ın ilanıyla ortaya çıkan Osmanlılık siyaseti, Osmanlı’nın kimlik konusundaki klasik ve uzun soluklu siyasetinin eksen değiştirmesi anlamına gelmektedir. Çünkü 1860’lardan sonra bilinçli bir ideolojik projeye dönüşen Osmanlılık, İmparatorluğun uzun süredir takip ettiği “millet sisteminin” yerine ikame edilmeye çalışılan yeni bir kimlik siyasetini ifade etmekteydi. Millet sistemi, Osmanlı toplumunda kimlik sorununun dini bir renk kazanmasını ve etnik boyutu dışlayan bir çerçevede sürdürülmesini sağlayarak İmparatorluğun kimlik politikasının temelini oluşturmuştu (Timur, 2010: 167-168). Aidiyet ve mensubiyet duyguları ise kendine özgü bir form üzere geliştirilmişti. Aidiyet, kurgulanmış mutlak tezlerin inşa ettiği bir kimlik formu üzerinden değil, yaşamın güncel pratikleri üzerinden tabii olmayı ifade ediyordu. Aidiyetin somut yansımaları da yine vergi, askerlik, savaşmak ve hanedana sadakat gibi bireyle hanedanlık arasındaki gündelik ilişki biçimleri üzerinden şekillenmekteydi.

Fransız İhtilali sonrasında ortaya çıkan milliyetçi akımlar Osmanlıyı ziyadesiyle etkilemiş ve buna karşı çeşitli tutumlar geliştirilmiştir. Bu kapsamda Tanzimat döneminin sonlarına doğru bazı Osmanlı aydınları tarafından *Genç Osmanlılar Cemiyeti* ismiyle bir örgüt kurmuşlardır.

Bu örgüt etrafında bir araya gelen Yeni Osmanlılar, milliyetçi kalkışmaları durdurup ülkenin bütünlüğünü korumak amacıyla devletin sınırları içinde yaşayan bütün milletleri Osmanlılık düşüncesi etrafında toplamak istemişlerdir. Söz konusu amacı gerçekleştirmek için dil, din, mezhep ve ırk farkı gözetmeden herkesin aynı hak ve yetkilere sahip olmasını öngörmüşlerdir.

Avrupa’da ortaya çıkan milliyetçiliğin, vatanseverlik işlevi, İmparatorluk’ta Osmanlılık ideolojisiyle karşılanmaya çalışılmıştır. Özellikle Fransız İhtilali’nin yaygınlaştırdığı ideoloji ve kimlik bilincine hem karşıtlık içeren hem de onu karşılayan paralel bir girişim olarak Osmanlılık ve Osmanlılık üzerinden geliştirilecek kimlik politikası, devletin devamını sağlayan bir anlayış olarak da benimsenmiştir. Çünkü Osmanlılık düşüncesi ekseninde oluşturulacak Osmanlı kimliği bilinciyle, İmparatorluğun yüceltilerek, tüm farklılıkların aynı duygu çerçevesinde birleşeceği ve bütün çalkantıların yavaşlayacağı öngörüsünde bulunulmuştur. “Bütün bu amaçlarına rağmen Osmanlılık akımının sistemli bir düşünce olduğu söylenemez. Ancak bu durum, Osmanlılığın yaygın bir taraftar kitlesi olmadığı, İmparatorluk politikalarını etkilemediği ve entelektüel alanda karşılık bulmadığı anlamına gelmemektedir” (Karakaş, 2008: 69). Hedefleri ve sonuçları açısından değerlendirildiğinde ise başarılı bir girişim olduğundan söz edemeyiz. Özellikle İmparatorluğun Gayrimüslim unsurlarının Devlete olan bağlılık duygularını tahkim etme noktasında başarısız bir girişim olduğunu ileri sürebiliriz. Çünkü Osmanlılık politikası kapsamında yapılan reformlar gayrimüslim unsurların Osmanlı’dan uzaklaşıp Batılı güçlere yaklaşmalarına yol açmıştır.

Osmanlılık siyaseti, ulus temeli üzerinde milli-devlet kurma düşüncesine karşı, farklılıkları bir arada tutacak bir “üst kimlik” oluşturma esasına dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle Osmanlılık fikri, “esasen, merkezi hükümetin, hem Müslümanları hem de Gayrimüslimleri kapsayan ve onlara Sultan adına eşit vatandaşlık hakkı başta olmak üzere çeşitli haklar bahşederek birleşmiş bir Osmanlı milleti yaratma isteğinin sonucuydu.” (Karpat, 2009: 43-44). Bu anlamda millet fikrine karşı ancak, modern düşünce ekseninde klasik Osmanlı devlet ideolojisinden radikal bir kopuş denemesi olması açısından da yeni bir durumu ifade etmektedir. Çünkü bu yeni anlayışa göre “tüm Osmanlıların, dinleri ve dilleri ne olursa olsun, Osmanlı Hanedanı’na değil de Osmanlı

vatanına bağlılık borcu vardı” (Ahmad, 2010: 47). Karpat’a (2009: 64) göre “Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan tüm insanların ilk siyasi kimliği Osmanlılıktır. Bu kimliğin kökü devlet vatandaşlığıdır... Böylece kişiler sultanın kulu olmaktan çıkarak devlet vatandaşı sayılmak hakkını kazanmışlardır.”. Bir başka yaklaşıma göre “Osmanlılık, İslami simgelerden yararlanan ve Osmanlı devletinin İslami kimliğini ve savaştaki yenilgilerden sonra Müslüman tebaanın moralini yükselten pragmatik bir siyaset olarak” (Kayalı, 2003: 34) tanımlanmaktadır.

“Osmanlı milleti” üst kimliği ekseninde Osmanlılık duygusu yaratmayı amaçlayan Osmanlılık düşüncesi, zamanın kimi düşünürlerine göre yeni şartlar bakımından başarılı olabilecek çözümleri içermemektedir. Bu nedenle ömrü en kısa olan kimlik siyaseti olmuştur. Milli bağımsızlık hareketlerinin artması, Ali Paşa’nın ölümü, Mithat Paşa ve ekibinin tasfiyesine bağlı olarak etkisini yitiren Osmanlılık, Osmanlı politik ikliminde yerini İslamcılık düşüncesine bırakmıştır. Bu gelişmede, Avrupa içi çatışmalarda dengelerin yeniden düzenlenmesi de etkili olmuştur. Almanya’nın, Fransa’yla yaptığı savaşı kazanması Avrupa’da yeni bir güç haline gelmesini sağlamıştır. Avrupa içi dengelere göre siyaset üreten Osmanlı, İngiltere ve Fransa’yla ilintili siyasetini değiştirerek Almanya’yla ilintili yeni siyasetler üretme çabasına girmiştir. II. Meşrutiyet sonrası gelişmeler neticesinde Osmanlılık siyaseti imkânlarını önemli ölçüde kaybederken, Osmanlılık, resmi politika olarak muhafaza edilmiştir. Ancak siyaseti belirleyen ana akımlar İslamcılık ve Türkçülük olmuştur. Çünkü her iki akım da Batı karşısında kullanılabilecek yeni siyasetler üretme imkân ve kabiliyetine sahipti (Landau, 1981: 47).

Osmanlılık düşüncesi ekseninde geliştirilen Osmanlı kimliği bilinci, Batı Avrupa’dan yayılan milliyetçilik ve romantizm akımlarının farklı unsurlar üzerindeki etkilerini engelleyememiş ve İttihad-ı Anasır’ı sağlayamamıştır. Ancak daha sonraki dönemlerde zaman zaman bir kimlik siyaseti malzemesi olarak gündeme gelmiştir. Çünkü Derrida’nın ifade ettiği üzere, tarihte ne epistemolojik kesin kopuşlar vardır, ne de kumaş has fikirler, akımlar veya kişiler birinin onların üzerini çizmesi, itelemesi ve ötelemesi ile kaybolmaktadır. Öldü denilen şeylerin bir anda her şeyin içine bir şekilde nüfuz edebildiğini veya musallat olduğunu görüp de şaşırılmamak gerekir. Osmanlılık da bir aidiyet bilinci olarak zaman zaman modern Türkiye’de bir hayalet gibi dolaşmaktadır.

dı. Özellikle 1980’li yıllarda Turgut Özal’ın dış politika anlayışı çerçevesinde dillendirilen Neo-Osmanlılık fikri, Adriyatik’ten Çin Seddi’ne ifadesinde karşılığını bulan bir coğrafya üzerinden kimlik siyaseti yapma şekline dönüşerek güncelleştirilmiştir. Ak Parti hükümetleri döneminde oluşturulmaya çalışılan dış politika esasları da, açık bir şekilde ifade edilmese de Neo-Osmanlılık çerçevesinde açıklanabilecek kodlara sahiptir.

İslami Kimlik ve İslamcılık Siyaseti

Kimlik tanımlamada, kurgulamada ve ifade etmede farklı bir özelliğe sahip olan din, daima farklılaşma veya benzeşme referanslarından biri olmuştur. Çünkü din referanslı kimlikler, diğerlerinden oldukça farklı belirlenimlere ve ihtiyaçlara dayanır. Dinsel kimlikler, temel dini esaslar üzerine kurgulanırlar. Dinlerin taleplerine göre de boyutları ve etki alanları belirlenir. Yahudilik ve Kıptilik gibi kültüre ya da coğrafyaya yönelik dinler dar çerçeveli kimlikler kurgularken, İslam ve Hıristiyanlık gibi mesajını yerkürenin her bölgesine ulaştırmak isteyen dinler ise evrensel düzeyde dinsel kimlikler kurgularlar. Dinsel kimlikler, her dönemde salt dinsel temele dayalı bir tanımlamayla yetinmemişlerdir. Zaman zaman milli kimlik gibi başka tür kimliklerle eklemlenme sürecine girerek eksen ve boyutları farklı kimliklere de dönüşebilmektedirler.

Toplumsal yaşam içerisinde toplumsal hareketliliğin temel görüntülerinden biri olan dinler, kendi mensupları arasında sıkı bağlar oluşturarak onlara hem bir toplumsal kimlik hem de bir dünya görüşü temin ederler. Çünkü varlıklarının devamını, ancak bu şekilde teminat altına alabilmektedirler. Kimlik oluşturmada rolü dönemsel olarak farklılaşsa da, bireye verdiği mesajlarıyla ve getirdiği ölçüleriyle din, kimlik bilincinin inşasında önemli bir faktör olmaya günümüzde de devam etmektedir. Bir değerler sistemi olan din, bireyler için geliştirdiği pratikler, ritüeller ve davranış kalıplarıyla topluluk zemininde bir kimliğin şekillenmesinde etkili olmaktadır. Klasik Osmanlı döneminde, politikaların belirlenmesinde farklı şekillerde etkili olan din faktörü, Batılılaşma sürecinin belirli bir aşamasında kimlik siyasetinin aracı haline dönüşmüştür.

“İttihad-ı Anasır”ın gerçekleşmeyeceği anlaşılınca, “İttihad-ı İslam” temelinde geliştirilecek politikalarla İmparatorluğun yaşamını uzatma

gayretleri, İslamcılık adıyla yeni bir kimlik siyasetinin temelini oluşturmuştur. Entelektüel ve siyasi anlamda Mısır ve Hindistan'da ortaya çıkan İslamcılık, Osmanlıda ilk olarak Sultan Abdülaziz ve II. Abdülhamid tarafından desteklenmiş ancak, asıl hüviyetini 1908'den sonra kazanmıştır. Bu kapsamda "İslam'ı, siyasi bir ideolojiye dönüştürme konusundaki ilk sistematik çaba İslami modernistler tarafından başlatılmıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısında Yeni Osmanlılar tarafından temsil edilen İslami modernizm, dini akideye dönüştürülen önemli bir akım olmuştur. Bu akım, paradoksal da gözükse, Sultan II. Abdülhamid'in siyasi uygulamalarına zemin hazırlamıştır" (Gülalp, 2003: 26). Bu konuda İslami anlamdaki Tatar Modernizmiyle Mısır'daki tecdid ve ıslah hareketinin etkisini ve bu etkilerin Osmanlı'daki yansımalarını farklı değerlendirmek gerekir. Konunun, seküler ve modernist bakış açısıyla yapılan değerlendirmelerinde ister liberal, ister diğer yaklaşımlarda olsun eksik kalan bir yan olduğu görülmektedir. Aslında çağdaş Batı gelişmelerini, Osmanlı toplum yapısına zarar vermeden takip etmeyi amaçlayan Yeni Osmanlıların reform çabaları kapsamında ortaya çıkmış bir ideolojidir. Tıpkı Batıcılık ve Türkçülük gibi ilk ortaya çıktığı yıllarda, kültürel ve siyasi karşılıklarını bulmaya başladığında modernleşmeci bir hareket olarak Türk düşünce ve siyaset dünyasındaki yerini almıştır. "İslamcılığı siyasi olarak önemli kılan, geleneksel olarak Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü destekleyen Avrupa devletlerinin siyasi çıkarları karşısında yükselmiş olmasıdır. Gerçekten de İslamcılık, Avrupa'daki değişmekte olan uluslararası ve ekonomik ilişkilerin ve yeni emperyalist statükoda Osmanlı İmparatorluğu'nun elde ettiği konumun bir ürünüydü." (Kayalı, 2003: 35).

Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı eserinde Osmanlı'da İslamcılık akımının ortaya çıkışını şöyle açıklamaktadır. "Osmanlıcılık siyasetinin başarısızlığı üzerine, İslamiyet politikası meydan aldı. Avrupalıların Panislamizm dedikleri bu düşünce, Osmanlı milleti teşkili siyasetine kısmen iştirak eden fırkadan doğdu. Genç Osmanlıların bu grubuna paralel olarak Abdülaziz'in son dönemlerinde, diplomatik konuşmalarında da "Panislamizm" sözü işitilir oldu. Osmanlı milleti ihdası fikrinin hükümetçe büsbütün terk olunmasından sonra Sultan II. Abdülhamid de bu siyaset aracılığıyla, Osmanlı Devleti'nin gücünü İslam dayanışması temeline oturtmak istedi" (Akçura, 1976: 21-22). İmparatorluk içerisindeki gelişim seyri incelendiğinde, İslamcılığın II.

Abdülhamid'in iktidarının son dönemlerinde Almanlarla girilen ilişkinin bir sonucu olarak siyasi karakterde ortaya çıktığı görülmektedir. İslamcılığın düşünsel temelli bir politika olarak biçimlenmesinde Yeni Osmanlıların, özellikle de Namık Kemal'in ciddi katkıları olmuştur (Türköne, 1991). Yeni Osmanlıların İslamcılık düşüncesine yakın durmalarında ve hatta düşünsel temellerini oluşturmalarında İmparatorluk sınırları içerisindeki Hıristiyan milletlerin ayrılmasının etkisini de dikkate almak gerekir. İslamcı akım, İmparatorluğun gerileyişinin en önemli nedeni olarak, şeriatın tamamıyla uygulanmamasını görmektedir. İslamcılık akımının savunucuları Batı taklitçiliğine de karşı çıkmışlar, Batıdan sadece bilimi ve teknik bilgileri almakla yetinmek gerektiğini ileri sürerek, modernleşme sürecinde kültür ve uygarlık ayrımı yaklaşımını benimsemişlerdir.

Osmanlının devamlılığını sağlamak ve yaşanan sorunlara siyasi düzlemde bir çözüm olma anlamında İslamcılık akımı, II. Abdülhamid döneminde biri içe yönelik, diğeri ise dışa yönelik olmak üzere iki ana eksen üzerinde şekillenmiştir. “Bu eksenlerden birincisi Osmanlı Müslüman tebaasını ‘İslam’ bayrağı altında; ikincisi de, dış ülke Müslümanlarını Halifelik makamı etrafında toplamaktır” (Mardin, 1991: 93). Böylece II. Abdülhamid, Halifelik makamının gücüyle içeride ve dışarıda iktidarını sağlamlaştırmak istemiştir. İslamcılık, İttihatçılar tarafından da gerek kadro içerisinde bulunan İslamcıların etkisiyle ve gerekse siyasi konjonktürün buna müsait olmasıyla birlikte, zaman zaman izledikleri bir politikaya dönüşmüştür. İslamcılık akımı, siyasi argümanlarına paralel olarak entelektüel ve düşünsel düzeyde de karşılık bulmuş ve belli konular etrafında bir düşünce akımı olma çabası göstermiştir. II. Meşrutiyet’le birlikte yayınlanmaya başlayan *Sırat-ı Müstakim/ Sebilü’r-Reşad*, *Ceride-i Sufiye*, *Ceride-i İlmiye*, *Beyan-ül Hak*, *Hikmet ve Volkan* gibi dergiler İslamcılık düşüncesinin savunulduğu yayınlar olmuştur. Dergiler etrafında oluşan grubun temel düşüncesi, Müslümanlığın temel kaynaklarına dönmek ve İttihad-ı İslam’ı oluşturmaktı. Bu düşünce, önemli ölçüde Cemaleddin Afganî ve Mısırlı Muhammed Abduh ve Muhammed Reşit Rıza’nın görüşlerinden besleniyordu (Landau, 1994: 74-75). Bu büyük düşünürler İslam’da “tecdit” ve “ıslah” hareketinin öncüleriydiler.

İmparatorluğun kötü gidişatını engellemek amacıyla ortaya atılan İslamcılık siyaseti ve düşüncesi de beklenen sonucu vermemiştir. Bi-

rinci Dünya Savaşı'nda, Osmanlı padişahının halife olarak yayınladığı cihat fetvasına rağmen bazı Araplar, Osmanlı askerine ateş açmaktan çekinmemiştir. Bu gelişme, Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünü korumada, İslamcılık düşüncesinin başarılı olamadığının bir göstergesi olmuştur. Diğer bir ifadeyle Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı Devletinin parçalanması nedeniyle İslâm birliği düşüncesi, dayanaklarını önemli ölçüde kaybetmiştir (Karakaş, 2008: 79). Bu gelişmelere bağlı olarak Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İslamcılığın siyasal karakteri büyük ölçüde zayıflamış, ancak bağımsızlık ve yeni bir devletin kurulması mücadelesi kapsamında İslami kimlik söylemi önemini devam ettirmiştir. Milli kimlik ve milliyetçilik duygularına cevap olması için geliştirilen Türkçülük siyaseti, Milli Mücadele sürecinde İslam'la güçlü bir ilişki kurmak zorunda kalmıştır. Özellikle Mustafa Kemal'in dinsel içerikli nutukları, Men-i Müskirat (içki yasağı), gayri Müslim unsurların seçime katılmasını engelleyici düzenlemeler, düşmanın tutsağı durumundaki halife-sultan'ın kurtarılması söylemi ve Birinci Meclis'teki yerel din adamlarıyla girilen sıkı ilişkiler, milli mücadeleyi güçlendiren bir politika haline gelmiştir. Ancak Türkçülüğün, Milli Mücadele sürecindeki dine karşı takındığı tavırla, Savaş sonrası süreçte takındığı tavır arasında büyük farklar bulunmaktadır.

Cumhuriyet kurulup yeni rejimin temelleri atılmaya başlanınca dine ve "İslami kimliğe" karşı, baskı altına alıcı radikal denilebilecek bir yaklaşım sergilendi. Dolayısıyla İslami kimlik ve İslamcılık siyaseti, uzun süre devam edecek baskı dönemine girmiş ve Türkiye'de kimlik meselesi, ileride geniş çerçevede değerlendireceğimiz Türkçülük siyaseti bağlamında ve "milli kimlik" ekseninde tartışıldı. Türkçülük siyasetinin İslam'la arasına mesafe koyarak dışlayıcı bir sürece girmesi, Kemalizm'le aynı rotada buluşmasıyla başlamıştır. Ne zaman ki, söz konusu iki söylem özdeş hale geldi ve Kemalist Türk Milliyetçiliği inşa edilmeye başlandı, Türkçülükle İslam arasındaki gerilimler de gün yüzüne çıkmaya başladı. Gerilimin en temel nedeni ise Batı medeniyeti ve siyaseti dairesi içerisinde gerçekleştirilmeye çalışılan yeni siyaset ve dünya görüşünün, anti-İslam ve anti-Osmanlı temelinde şekillenmesidir. Benzer bir ilişki ve gerilim, Türkçülükle Anadolu'da yaşayan Türk olmayan unsurlar arasında yaşanmıştır. Örneğin "İngilizceye nation, national ve nationalist olarak çevrilen Türkçe millet, mili ve milliyetçi terimleri, milli mücadele boyunca milliyetçiden çok vatandaş ve vatan-

perver, dışlayıcıdan çok bütünleştirici anlamlarda kullanılmışlardır. Bu terimler Anadolu'nun tüm İslami unsurlarını –Türkler, Kürtler, Çerkezler, Araplar ve Lazlar- kapsıyordu.” (Ahmad, 2010: 98-99). Ancak milli-devletin kurulması sonrasında Türk milli kimliği kurgulanırken, Türk dışındaki farklı unsurlar Türk kimliğine tümleşik hale getirilmeye çalışılmış ve farklılıkların yokluğu üzerine tezler geliştirilmiştir. Bu durum ise Türkçülük söylemiyle özellikle Kürtler arasında ciddi bir gerilime yol açmıştır.

Yeni rejimin kurulmasıyla birlikte İslamcılık, başlangıçta eklemlendiği Türkçülük ve Batıcılıkla önemli ölçüde yollarını ayırarak farklılaşmalar yaşamaya başlamıştır. Çünkü bu dönemden sonra İslamcılık, hukuksal ve siyasal açıdan önemli ölçüde bastırılmış ve dışlanmış bir hareket haline gelmiştir. Bunda, Cumhuriyet kadrolarının Türk kimliğine ilişkin yapmış oldukları temel tercihler belirleyici olmuştur. Çünkü kimlikle ilgili yapılan tercihler, İslami olan unsurları dışarıda bırakacak nitelikler taşımaktaydı. Dolayısıyla İslami taleplerle ortaya çıkan hareketler, Cumhuriyet rejimi ve inşa aşamasında olan milli kimlik açısından öteki konumunda tanımlanmıştır. Öteki olarak tanımlanan İslamcılık düşüncesine karşı ciddi anlamda önlemler alınmış ve adeta hayat alanı bırakılmayacak biçimde bastırılmıştır. Ancak, 1950'lere gelindiğinde bastırılmış ve dışlanmış olan İslamcılık, güçlenmiş bir şekilde geri dönmeyi başarabilmiştir.

İslamcılığın başlangıçtaki modernist karakteri 1950'den sonra yeni bir forma, 1980'den sonra ise tamamen farklı bir form ve içeriğe evrildi. Bu konuda bütüncül yaklaşımın ciddi sorunları bulunmaktaydı. Bu yorumdaki hareketle İslamcılığın tamamen modernizmden farklılaştığı ya da modernizmle hesaplaşarak alternatif bir paradigmaya dönüştüğünü çıkarmak da zordur. Modernleşmeyle Batılılaşma arasında fark olduğu anlayışı İslamcılarının meşruiyet zeminini ifade ediyordu. Teknolojiyle Modernleşme eşdeğer görülüp, teknolojinin Müslüman kaynaklı olduğu, dolayısıyla onları benimsemenin özü bozmayacağı tezine yaslanılmıştır. Hatta 1970'li yıllardan itibaren özellikle Nurculuk hareketinin bazı kollarında teknolojiye Kuran'dan dayanak bulma arayışına gidilmiştir. Bu algılama, günümüzde de farklı bir biçimde devam etmektedir.

1950'lerden sonra İslamcılık siyaseti, kendini siyasal taleplerin yanın-

da alternatif kültürel bir proje biçiminde sunarak etkinlik kazanmıştır. Daha sonraki dönemlerde İslam dünyasındaki dönemsel gelişmeler, İslamcılığı karşıtlığı konusunda daha da keskin hale getirince, buna yönelik olarak resmi ideoloji, şiddeti de içeren önleyici tedbirler almıştır. Örneğin 1950-60 yılları arasında dinin toplumsal yaşamda ve kimlik oluşturmada tekrar etkili bir araç haline gelmesiyle birlikte, bu gelişme karşısında generaller 27 Mayıs 1960 askeri darbesini gerçekleştirdiler. 1980'lerde ise dinin, içerideki gelişmelerin yanında İslam dünyasındaki dönemsel gelişmeler çerçevesinde yeniden canlanması, İslamcılığın tekrardan siyaset sahnesindeki yerini almasına müsait bir ortam hazırlamıştır. Çünkü yeni kimlikler siyaseti ikliminde İslam, artık hem kimlik ifade etmenin bir aracı haline gelme gücünü elde etmiş, hem de toplumun sosyolojisinde ciddi karşılıklar bulmuştur. Bu gelişmeye yönelik tedbirler ise, 28 Şubat 1997'de Milli Güvenlik Kurulu'nda hükümet üyelerine askeri kanat tarafından dayatılan kararlarla alınmaya çalışılmıştır.

Türk Milli Kimliği ve Türkçülük Siyaseti

Batı'da 18. yüzyıldan itibaren esmeye başlayan milliyetçilik rüzgârları, Osmanlı coğrafyasında toplumsal ve siyasal karşılığını 19. yüzyılın sonlarına doğru bulmaya başlamıştır. Farklı etnik temellere dayalı olarak ortaya çıkan milliyetçilik akımları, Osmanlı'nın dağılmasını hızlandıran bir gelişme olmuştur. İmparatorluğun devamlılığını sağlamayı amaçlayan bir kısım aydın ve siyasetçi hem yeni bir birlik duygusu yaratma hem de diğer milliyetçiliklere bir tepki olma adına Türkçülük anlayışını benimseyerek ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Ortaya çıkışından itibaren belirli bir süreklilik gösteren Türkçülük düşüncesi, zamanın koşullarına ve gelişmelerine paralel olarak çeşitli dönemlerde belli değişikliklere uğrayarak günümüze kadar gelmiş ve kimlikler siyasetindeki güçlü yerini almıştır.

Türkçülük de tıpkı Osmanlılık, İslamcılık ve Batıcılık gibi genel tercih olan Batılılaşma siyasetinin bir ürünü olarak ortaya çıkmış, Avrupa'nın çeşitli merkezlerinde yapılan Türkoloji çalışmalarının etkisiyle II. Meşrutiyet sonrasında, kültürel söylem olma yönünde önemli bir mesafe almıştır. Birinci Dünya Savaşı sürecinde ise, kültürel bir söylem olmanın ötesinde; siyaset üretmenin bir aracı haline gelmiş ve siyasal talepleri olan bir düşünce akımına dönüşmüştür. Türkçülüğün

kısa süre içinde yükselişinde ve siyasallaşmasında çok sayıda faktör rol oynamıştır. Özellikle İmparatorluğun sınırlarının yeniden şekillenmesi ve buna bağlı olarak etno-dinsel yapısındaki farklılaşmalar bu faktörlerin başında gelmektedir. 1908 Jön Türk İhtilali sonrasında İttihat ve Terakki'nin etkili bir aktör haline gelmesi, Almanya'nın bu akımı destekleyen politikaları, Balkanlarda ve Arap dünyasında ortaya çıkan milli bağımsızlık hareketleri Türkçülüğün siyasallaşmasında etkili olan diğer gelişmelerdir.

İttihat ve Terakki'nin 1908 İhtilali'yle birlikte Osmanlı siyasasında belirleyici siyasal aktörlerden biri haline gelmesi, Türkçülük anlayışının siyasal özellikler kazanmasını hızlandırmıştır. Bu süreçte İttihat ve Terakki Fırkası'nın izlediği Türkçü politikalar, Türkçülük akımına yeni imkânlar ve alanlar açmıştır. Bu dönemden itibaren Türkçülük akımı, Osmanlı devletindeki Türk halkı ögesine ve Türk Dünyası'na ilgiyi ön planda tutarak, Türklerin tarihteki rolü temelinde Türklüğe vurgu yapmaya başlamıştır. Türkçülüğün bu forma dönüşmesinde ve örgütlenmesinde Orta Asya'dan gelen Türkçü düşünürlerin (Kuzey Türkleri) katkıları ve çabaları göz ardı edilemeyecek derecede önemlidir. Hem Rusya'daki tartışmaların içinde yer alan hem de Batılılarla gerek siyasi, gerekse eğitim formasyonu sayesinde doğrudan temaslarda bulunmuş bu kişiler arasında; *Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali, Sadri Maksudi Arsal, Halim Sabit, Abdurreşid İbrahimov, Ayaz İshaki ve Mehmet Emin Resulzade* gibi önemli düşünürler bulunmaktaydı. Kendisi İstanbul'a yerleşmemiş olsa da, fikirlerinin bu düşünürleri ve Osmanlı'daki Türkçüleri etkilemesi açısından İsmail Gaspıralı ismini de zikretmek gerekir. Azerbaycan'da, Kırım'da, Kafkasya'da Türkçülüğün Batılı anlamda milliyetçilik haline dönüşmesinde, Ruslar'ın Türkler için açtığı "Cedit Okulları" da etkili olmuştur. İttihatçıların iktidarıyla birlikte Türkçüler, dernekler çerçevesinde örgütlenerek görüşlerini hayata geçirmeye çalışmışlardır. Türkçülüğün teşkilatlanma sürecinde söz konusu düşünürlerden Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu ve Hüseyinzade Ali hemen hemen bütün Türkçü yapılanmaların kurucuları arasında yer almışlardır (Tunaya, 1998: 440-474).

Bir politik duruş haline gelmeye başlayan Türkçülük, Osmanlı hükümetlerinin politikalarını yönlendirebilecek yeni misyonlar üstlenmiştir. Birinci Dünya Savaşı arifesinde bütün Türklerin kurtuluş reçetesi olarak Pantürkizm cereyanına doğru evrilen Türkçülük, Turancılık

düşüncesine de bu süreçte yönelmiştir. Pantürkizm ya da Turancılık, Türkçülük hareketinin siyasi yönünü oluşturmuştur. Türkçü akım II. Meşrutiyet döneminde aydınlar ve devlet adamları arasında çok sayıda taraftar bulmuştur. Ayrıca İttihat ve Terakkî Fırkası ileri gelenleri tarafından da desteklenmiştir. Hatta zamanla İttihat ve Terakki Cemiyeti bir siyasal teşkilât olarak Türkçülük akımını temel felsefe olarak kabul etmeye başlamıştır. İttihat ve Terakki Fırkası merkez umum üyelerinden Ziya Gökalp başta olmak üzere önemli bir çekirdek aydın kadro, bu akımın düşünce sistemini yaymaya çalışmıştır. Diğer bir ifadeyle II. Meşrutiyet'ten sonra şekillenmeye başlayan yeni dönemde, Türk unsuruna geçmişten farklı olarak yeni misyon ve roller biçilmiştir. Yeni dönemin ideologu konumunda bulunan Gökalp'in, sosyolojinin de yardımıyla Türkçülük düşüncesini bir doktrin haline getirerek sistemleştirme çabası bu farklılığın temel göstergesidir.

Türkçülük akımı, kültürel ve siyasal argümanlarla güçlenmesine rağmen, henüz ulus-devletin ideolojik bilincini karşılayacak bir anlam kazanamamıştı. Çünkü Türkçülükle hedeflenen, kozmopolit millet sistemine dayalı bir İmparatorluğun kötü gidişatını engellemektir. Şayet bu başarılamazsa Türkçülük, Türklerin İmparatorluk ideolojisinden kaynaklanan ülke ihtiyacını karşılayacak Türk irredantasını tek bir egemenlik altında bir araya getirebilecek bir model olarak da görülmekteydi. 'Pantürkizm' olarak da ifade edilen bu idealin sınırları, biraz daha genişletilerek 'Turan' denilen imgesel bir bölgedeki Türklerin birleştirilerek etnik nitelikli bir dayanışma ruhu oluşturmayı öngörmekteydi. Aslında Pantürkizm, Osmanlı İmparatorluğu'na yalnızca psikolojik düzeyde yeni bir etnik dayanışma ruhu değil, aynı zamanda yeni bir jeopolitik konum kazandırmayı da vaat ediyordu. Bu jeopolitik konum oldukça cürekâr bir bakış açısıyla tanımlanmıştır. Çünkü bu, beyaz Avrupa ile sarı Asya arasında bir tampon, bir 'üçüncü dünya' rolü üstlenen ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yönettiği Türklüğü ifade ediyordu (Georgeon, 1986: 41-42).

Birinci Dünya Savaşı'nın bitimi sürecinde Türkçülüğün ve Pantürkizm'in ideologları olan Gökalp ve Akçura'nın yeni arayışlara girmeleri ve bu kapsamda yaptıkları açıklamalar Türkçülerin, Türk irredantasına dayalı Pantürkizm düşüncesinden vazgeçerek Anadolu teritoryasına dayalı Türkçülük anlayışını geliştirmeye çalıştıklarını

göstermektedir. Savaş sürecinde yaşanan bu farklılaşma, Türkçülüğün ölküsünü sınırlandırmasının bir başlangıcıydı. Bu döneme kadar oluşturulmaya çalışılan Türkçülük anlayışı, İslamlik ve Osmanlılığı da barındıran, kısmen heterojen yapıli bir sentez olarak değerlendirilmiştir. Yaşanan farklılaşma bir değişimi işaret etmesine rağmen, aynı zamanda bir sürekliliğın de ifadesi olmuştur. Savaş'ın sona ermesiyle birlikte Türkçülük, sınırlı ve belirli bir toprak parçası üzerindeki Türklerle odaklanan bir siyaset şeklinde geliştirilmeye çalışılmıştır. Bundan sonra Türkçülük siyaseti açısından temel öncelik, İmparatorluğun kurtarılması ve devam ettirilmesi değil Türklerin varlığını koruyacak bir siyasetin üretilmesi olmuştur. Söz konusu siyaseti geliştirip uygulayabilmek için Anadolu ve Trakya coğrafyası üzerinde yaşayan Türkleri bir arada tutabilecek bir 'milli bilinç' ve 'milli kimlik' kurgusuna ihtiyaç duyulmuştur. Milli kimlik bilincinin oluşumu sürecinde gerekli olan dünya görüşü 'milliyetçilik' olduğu için, sentez yapıli Türkçülük anlayışından homojen karakterli 'Türk milliyetçiliğine' geçiş zorunlu hale gelmiştir. Geçiş döneminin şekillenmesinde, 'milli mücadele' süreci temel zemin olmuştur.

Milli mücadele süreci, Türkçülüğün Türk milliyetçiliğine dönüşümünün yaşandığı bir dönem olmuştur. Bu dönüşüm ise Türkçülük düşüncesinin yaşadığı en köklü farklılaşmasını ifade etmektedir. Türkçülüğün bu dönemden itibaren Pantürkizm ve Turancılık gibi ideallerden vazgeçerek teritoryal karakterli Türk milliyetçiliğine yöneldiği görülmektedir. Cumhuriyetle birlikte kesin tercih haline gelen Türk milliyetçiliği anlayışı, aynı zamanda Türk milletinin yeniden inşasını da ifade etmektedir. Türkiye Cumhuriyeti Ulus Devleti, eski algılamaların tasfiyesi üzerine kurulmasından dolayı yeni açıklamalara ve toplumsal meşruiyet dayanaklarına ihtiyaç duymuştur. İhtiyacı karşılayacak yeni bütüncül yapı, millet temelli Türk Toplumudur. Yeni tahayyül bağlamında milli kimlik, milli kültür temelinde inşa edilmiştir. Milli kimliğin inşası sürecinde, Türklerin geleneklerini ve inançlarını koruyucu bir niteliğin dışında, bunlara karşı cephe alan ve bunlardan mümkün olduğu kadar vazgeçmeye çalışan bir yol izlenmiştir. Çünkü "Cumhuriyet döneminde bir süreliğine uygulanan milliyetçilik, farazi bir Türk ırkına dayandırıldı, kültürün içindeki İslami unsurların temizlenmesi "bilim" olarak adlandırıldı ve yüksek dozda din karşıtlığıyla yüklü bir laiklik benimsendi." (Karpat, 2009: 49). Bu bağlamda gerçekleştiril-

meye çalışılan söz konusu yeni siyaset ve dünya görüşü, anti-İslam ve anti-Osmanlı temelinde yeni bir model olarak ortaya çıktı.

“Siyasi bir seçenek olarak” benimsenen Türkçülük ve Türk milli kimliği, Cumhuriyet’in kesin bir siyasi seçimi olarak resmi ideoloji haline dönüşmüştür. Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu lideri Mustafa Kemal’in de laik ve modernleştirici millet anlayışının temelini oluşturan, “Anadolu-dışı irredentizmi kırpılmış bu Türkçü ideal” (Smith, 1991: 103), millet inşa etmenin yanında yeniden kurulan devletin devamını da sağlamayı amaçlıyordu. Yaşanan süreç, 1920’lerin başından itibaren Türkçülük ve Türk milleti hakkında görüş geliştirme hakkının Türk Ocakları, Türk Yurdu Dergisi ve Türkçü önderlerden Kemalist önderliğe geçişinin de bir göstergesiydi. Yeni dönemde yeniden formüle edilen ve Türk milliyetçiliği olarak isimlendirilen Türkçülük akımı, ulus devleti inşa eden bir ideoloji ve bilinç olmaktan ziyade devlet eliyle kurgulanan bir düşünce sistemi olarak temayüz etmiştir. Dolayısıyla Türk milliyetçiliği, kurulan ulus devletin resmi ideolojisi haline gelmiştir. Bu gelişmede kurucu iradenin ve bizzat Mustafa Kemal’in rolü belirleyici olmuştur. Bu süreçte yeni bakış açısıyla inşa edilen resmi ideoloji, reddi miras politikası gütmüştür. Başından itibaren daha çok elit bir aydın grubun ya da bürokratik kadro tarafından geliştirilen Türkçülük, toplumun sosyolojik dokusunda yer bulma arayışına da yönelmiştir. II. Meşrutiyet’ten sonra geliştirilen “halka doğru” yaklaşımı bunun bir örneğiydi. Ancak bu çabalar Osmanlı Türkiye’sinde de Cumhuriyet Türkiye’sinde de halk nezdinde ciddi bir karşılığı olmamıştır.

Cumhuriyet elitlerinin iradesini yansıtan ve Cumhuriyetin resmi ideolojisinin temel boyutlarından birini oluşturan yeni milliyetçilik anlayışı ‘Resmi Türk Milliyetçiliği’ ya da ‘Atatürk Milliyetçiliği’ olarak anılmıştır. Tekinalp (1937: 7), yeni rejimin ideolojisi olarak gördüğü Kemalizm’i “başarılı ve devrimci bir çeşit milliyetçilik” olarak görmektedir. Özellikle Cumhuriyet’in kuruluşundan 1940’a kadar geçen süreç içerisinde tasarlanan saf Türk milliyetçiliği, gerekli olan kurumsal yapıların da oluşumuna eşlik eden bir inşa süreci yaşamıştır.

Genel anlayış bağlamında, Anadolu Türklüğü’ne dayalı “milli kimlik” için, özellikle 1930’lu yıllarda bir dizi girişimde bulunulmuştur. Bu çerçevede yapılan *Türk Tarih Kongresi* çeşitli tartışmalara sahne olmasına rağmen daha sonra vazgeçilecek olan Türk Tarih ve Dil Tezleri’nin

biçim kazanmasını sağlamıştır. Kongredeki çeşitli tartışmalardan sonra ortaya çıkan sonuç şuydu: Bu görüşe göre Türkler, Orta Asya kökenli beyaz *Arî* bir toplum olarak tanımlanıyor ve Türklerin Asya ve Afrika'ya yayılarak uygarlık götördükleri belirtiliyordu. Bu perspektifle *Hitit* ve *Sümerler* de Türk olarak mütalaa ediliyor ve Türklerin Antik Çağ'dan beri Anadolu'da hüküm sürdükleri kabul ediliyordu. Türklerin tarihinin kökenlerini Anadolu'ya dayandırma tutumu, sonuçta Pantürkizm'in tarih tasarımı da yer alan Moğol ve Cengiz Han dönemlerini ihmal etme noktasına varıyordu (bkz. Birinci Türk Tarih Kongresi, 1932). Bu ise Pantürkizm temelinde oluşturulan tarih anlayışının reddi anlamına geliyordu. Aynı zamanda Anadolu Türklüğü temelinde kurulan yeni devletin ve ideolojisinin, Anadolu toprakları üzerinde varlığının meşruiyetini sağlama amacını taşıyordu. Bunun dışında önemli bir amaç da yeni milli kimliği, İslam'ın dışına taşıyarak, İslam öncesi Türk tarihiyle irtibatlandırmaktı. Ayrıca *Sümer* ve *Hitit* uygarlıklarının, Türk uygarlığı olarak tanımlanması, benimsenen Batı uygarlığının yaratıcıları arasına Türkleri de koyarak, uygarlığın Orta Asya merkezli yayılım tezlerini savunmak amacını taşımaktaydı. Bu, aynı zamanda "medeniyet değişikliği projesinin" (Gökalp, 1990) de meşruiyetini kurma çabasıydı. Çünkü "Türk milli kimliği Batılılaşma projesine endekli tanımlanmış ve içeriği buna göre oluşturulmuştur... Oluşum döneminde tarihsel baskınlığını kurmakta olan ve modernliğin bir parçası olarak görülen milli-devlet modeline uyması için benimsenmiştir." (Akman, 2002: 82,89). Bu türden açıklamalarla nüfusun benzeşliği ve etnik saflığı üzerine inşa edilen Türk milli kimliği projesi, tam anlamıyla top yekûn bir 'medeniyet dönüşümünü' gerektirecek ölçüde radikal bir kültürel değişim projesidir. Dolayısıyla Türk milliyetçiliğinin aidiyet duygusu olarak beliren "Türk milli kimliği", kimlikler siyaseti kapsamında Batılılık kimliğiyle eklemleme sürecine girerek, Türk milliyetçiliğinin kodlarıyla Batılılaşma politikasının etno-seküler kodları bir araya getirilmiştir.

Osmanlı siyasasında Batılılaşma, devleti kurtarmak ve devamlılığını sağlamak için yaşanılması gereken bir süreç olarak görülüyordu. Milliyetçilik ise Batılılaşma yolunda kullanılacak önemli bir araçtı. Ancak Osmanlı'nın bir İmparatorluk olarak bu etkin aracı kullanabilecek imkânı yoktu. Bu araç, etkin bir şekilde 1923'ten sonra kullanılmaya başlanmıştır. Çünkü bu dönemde Kemalist elitler, modernleşmeyi daha

köktenci şekilde tanımlayarak, geçmişin bazı dönemleriyle tüm bağlarını koparmak olarak gördükleri bir medeniyet dönüşümünü amaçlamışlardır. Bu doğrultuda milliyetçilik ve milli kimlik, “Türkiye’de modernleştirme ideolojisi ve pratiği işlevini görmüştür.” (Keyder, 1996: 116). Bu durum, geçmişten radikal bir şekilde kopuşu ve yeni bir geleneğin icadını gerekli kılmıştır. İcat edilen yeni gelenek, “Cumhuriyetçi elit tarafından eskiyle ilişkisinin olmadığı, yeniden doğuş olarak” tanımlanmış ve “yeni Türkiye adeta tarihsiz bir devlet olarak ortaya çıkmıştır.” (Robins, 1996: 68-69). Oysa modern millet inşasının en önemli unsurlarından biri kuşkusuz ortak tarihsel geçmiştir. Yeni Türkiye bu eksikliği tamamlamak amacıyla, Osmanlı öncesi Türk tarihine giderek ortak mirası kısıtlı bir çerçevede tanımlamıştır. Böylece Türk milli kimliği, Osmanlı öğelerini taşıyan temel unsurları öteki olarak belirlemiş ancak, hiçbir zaman da Osmanlı mirasından kendini kurtaramamıştır. Osmanlı mirası, kimlikler siyasetinde çoğu zaman çatışmanın, kimi zaman ayrışmanın, kısmen de uzlaşmanın zemini olmuştur.

Milliyetçilik temelinde inşa edilen milli kimlikler, aynı zamanda bir “ötekileştirme” sürecidir. Türk milli kimliği, Misak-ı Milli sınırları içindeki yurttaşlar temelinde inşa edildiği için öncelikle sınır dışında kalanlar, özellikleriyle tanımlanmış ve buna göre ilişkiler kurulmuştur. Bu doğrultuda gelişen sürecin adı modernleşmedir ve ilişkilerin yönü Batı’ya dönük olarak şekillenmiştir. İçte ise Türkleştirme ve Batılılaştırma politikalarına bağlı olarak ötekiler belirlenmiştir. Ötekiler “dindar (Müslüman) Türkler, Türk olmayan Müslümanlar (özellikle Kürtler) ve Gayri-Müslim azınlıklardan oluşmaktadır.” (Yıldız, 2001: 16). Söz konusu kesimler, bugün de kimlikler siyaseti çerçevesinde varlığını etkin bir şekilde koruyan kimliklere tekabül etmektedir. Kemalist milliyetçiliğin kurucu ötekileri olan toplumsal kesimler, hukuki, siyasi ve etnik olmak üzere üç ayrı boyutta tanımlanmışlardır. Bu tanımlamaların somut sonuçları ortaya çıkınca ötekileştirme süreci karşıtlarını üretmiştir. Bu bağlamda Türk milli kimliği siyasetinin Türkleştirme talebi, karşısında Kürt siyasi hareketlerini bulurken, Batılı değerlere bağlı modernleşmeci-laikçi politikalar ise, karşısında İslamcı hareketleri bulmuştur. Aslında İslamcı siyasalar, hem laikçi-modernleşmeci taleplere hem de homojenleştirme ekseninde kendini yenileyen Türk milliyetçiliğinin taleplerine karşı duruş belirlemiştir. Çünkü Türkçülüğün Türk milliyetçiliğine dönüşmesi ve Kemalizm’le özdeşleşmesiyle

birlikte İslam ve Türkçülük arasındaki ilişkilerde radikal değişiklikler yaşanmıştır. Türk milliyetçiliğinin jakoben özellikler arz etmesi mücadeleyi, modernleşme ile ona karşı direnen dinsel kurum ve çevreler eksenine kaydırmıştır. 1900'lerin başında modernleşmeci karakteriyle temayüz eden İslamcılık, Cumhuriyet döneminde ötekileştirilme sürecine maruz bırakılmasıyla birlikte kendine geleneksel bir mevki oluşturmuştur.

1928-1940 yılları arasında tasarlanan saf Türk milliyetçiliği, gerekli olan kurumsal yapıların da oluşumuna eşlik eden bir inşa süreci yaşamıştır. 1940'lı yıllardan sonraki süreç ise farklılaşmaların yaşanmaya başladığına işaret eden gelişmelerle şekillenmiştir. Çünkü bu dönemden itibaren ortaya çıkan Türk-İslam sentezi, Kemalist milliyetçiliğin dine karşı radikal tavrını derinden sarsmıştır. Yeni gelişmelerin bir sonucu olan MHP (Milliyetçi Hareket Partisi) ve ülkücü hareket, Türk milliyetçiliği içerisinde yeni bir farklılaşmayı göstermesi açısından önemlidir. Bu hareketin sistemleştirilmesinde ideolojik olarak solidarist-korporatist unsurlar etkili olmuştur. Ancak hareketin içinde de Türkçü ve milliyetçi tasarımlar olarak beliren farklı yaklaşımlar ortaya çıkmış ve bu durum, ayrışma çizgisinin temel ifadesi haline gelmiştir.

Dünyada olduğu gibi Türkiye'de de İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, anti-komünist unsurların ağırlık kazanmaya başlamasıyla birlikte anti-komünist hareketler, milliyetçi eğilimlerin kitleselleşmesine yol açmıştır. Çeşitli sınıfsal, siyasal, ideolojik etkenlerin ve değerlerin anti-komünizm potasına akmasını sağlayan bu potansiyel, ırkçı-Turancı gelenekten gelenlerin Alparslan Türkeş önderliğinde partileştikleri CKMP/MHP'nin çizgisi ile kesişmiştir. Bu özgül bileşim, ülkücü hareketin kişiliğinde hem evrensel bakımdan, hem de Türkiye'deki sağcı/milliyetçi akımın geçmişi bakımından 'yeni', özgün olan ve artık kitlesel nitelikli bir sağcı/milliyetçi hareketin oluşumunun önünü açmıştır. MHP, Türkeş'in önderliğinde 1960'lı yılların ortalarına kadar korporatist ve kalkınmacı-modernist bir çizgide Kemalist milliyetçiliğin restorasyon tasarımının ağır bastığı bir söylem geliştirmiştir. Çünkü bu dönemde, seçim programı, propaganda ve konuşmalarında laiklik vurgusu belirgindir. Bu süreçte MHP çizgisi, sağcı/milliyetçi bir söylemle, Türkçü ve fanatik anti-komünist etkenleri öne çıkarmıştır. 1960'ların ortalarında başlayan ve 1970'li yıllardan itibaren de daha somut bir şekilde Türkçülükle Müslümanlık arasındaki bağlar öne çıkarılmaya

başlanmıştır (Bora, 1991: 44-45).

1940'lı yıllarda kurgulanan Etnik milliyetçilik (İrkçı-Turancı) söyleminde İslam ve muhafazakârlık olgularına yer verilmemiştir. Anadoluçuluk olarak ifade edilen Anadolu Türk milliyetçiliğinde İslam'a yer verilmiş olsa da, İslam'la Türklük kavramları esas itibarıyla 1960'lı yıllardan itibaren bir arada zikredilmeye başlanmıştır. Çünkü 1960'lı yıllardan itibaren İslam ve Türk milliyetçiliği yan yana getirilerek sentezci bir milliyetçilik anlayışının yeniden tahayyül edilmesinin imkânı araştırılmıştır. Atatürk milliyetçiliğinden ciddi anlamda bir sapmayı da ifade eden sentezci Türk-İslam milliyetçiliği anlayışı hem MHP bünyesinde hem de özellikle gençlere yönelik kurulmuş sivil toplum kuruluşlarında karşılık bulmuştur. Hareketin lideri olarak temayüz eden Alparslan Türkeş'in, komünizmle mücadelede İslam faktörünün önemini keşfetmesi Türk-İslam milliyetçiliğinin gelişmesinde belirleyici olmuştur. Parti ideolojisinin tabana yayılarak kitlesel bir güç kazanma açısından İslamiyet büyük önem taşımaktaydı. Özellikle Anadolu'da yapılan propagandada dini öğelerin ağırlık kazandığı bir dil kullanılmıştır. Türk-İslam sentezine bağlı bir milliyetçilik anlayışının gelişmesinde *Necip Fazıl Kısakürek*, *Osman Yüksel Serdengeçti* ve *Seyid Ahmet Arvâsi* gibi isimlerin entelektüel faaliyetleri de etkili olmuştur. Ayrıca İslamcılığın 1950'lilerden itibaren Türk düşünce ve siyasal yaşamında tekrar görünür hale gelmesi de Türk milliyetçiliğinin İslam'la ilişki kurmasında etkili olan diğer bir gelişmedir.

Yukarıda yapılan değerlendirmelerden, Osmanlı Türkiye'sinden Cumhuriyet Türkiye'sine kimlik eksenli politikaların daima var olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı kimliğiyle başlayan kimlikler siyaseti arenasında; II Meşrutiyetle birlikte İslami kimlik, Türk kimliği ve Batılı kimliğin güçlü bir şekilde temayüz etmesinin yanında zayıf da olsa liberal ve sosyalist eğilimlerin de yer aldığı görülmektedir. Cumhuriyet döneminde ise resmi düzeyde tekçi kimlik anlayışı dayatılmasına rağmen, farklı kimlik taleplerinin de içsel ve örtülü olarak varlığı dikkat çekmektedir. Cumhuriyetin kuruluşundan 1980'li yıllara kadar dönemsel gelişmelere bağlı olarak bir takım farklılıklar yaşansa da, tekçi kimlik anlayışı kimlikler siyaseti alanındaki egemen yapısını korumuştur. 1980'li yıllar ise dünya ve Türkiye için yeni gelişmeler açısından adeta bir milat oluşturmaktadır. Bu bağlamda iç ve dış dünyada meydana gelen önemli değişiklikler, Türkiye'de kimlikler siyasetinde

yeni değerlendirmeler yapmanın önünü açmıştır. Bu dönemde kimlikler açısından Kemalist Pandora kutusu açılmış ve kutunun içerisinden; *İslamcılık, Kürtçülük, Alevilik* ve Azınlık statüsündeki *Ermeni* kimlikleri gibi resmi söylemin muhalif unsurları çıkmıştır.

1980 Sonrası Türkiye’inde Kimlikler Siyaseti

1980’li yıllarda dünya ve Türkiye ölçeğinde meydana gelen gelişmeler, toplum-kimlik ilişkisini ve etkileşimini tarihte görülmemiş bir düzeyde yoğunlaştırmıştır. Dolayısıyla kimlikler, toplumsal değişme, siyasal toplumsallaşma ve duruş belirleme üzerinde daha belirgin biçimde etkili olmaya başlamıştır. Melezleşme, çoğulculuşma ve hatta parçalanma süreçlerinin birlikte yaşandığı bu dönemde kimlikler; yeni değerler çerçevesinde tanımlanmaktadır. Kimlik politikalarındaki bu değişim, özellikle 1980’li yıllardan sonraki gelişmelerin bir ürünüdür ve bu gelişmeyi tanımlayan temel kavram ise küreselleşmedir. Çünkü küreselleşmeyle evrenselleştirilmeye çalışılan tikellikler, farklılığın yeniden icat edilmesi yoluyla konum sahibi olabilmektedir. Ancak farklılığın yeniden icadı, “kimliklerin parçalanmasını şiddetlendirmektedir.” (Bayart, 1999: 23). Bu durum, küreselleşme sürecinin farklılık ve çeşitlilik ürettiğini, çeşitliliğin farklı açılardan küreselliğin temel bir boyutu olduğunu göstermektedir.

Kimliklerin parçalanması sürecinde aynılık içinde eşsizlik arayışı, çoğulluğu ve mikro düzeyli tasarımları ön plana çıkardığı için “bütünlüklü modern özne” ciddi anlamda bunalım yaşamaktadır. Dolayısıyla evrensel talepleri olan kolektif kimliklerin imkânı, ciddi anlamda sıkıntıya girmiştir. Son dönemlerdeki toplumsal ve hatta kültürel değişim üzerine yapılan analizler, bütünlüklü bireysel ve kolektif kimlik anlamlarının parçalanmasına ve yarattığı farklılaşmalara göndermeler yapmaktadır. Yeni dönemdeki kimlikler siyasetini canlı tutan küresel ölçekli toplumsal değişimler ve hareketler, sosyal bilimcilerin ilgisini kimlik eksenli gruplaşmalara ve etkileşim alanlarına yöneltmektedir (Dunn, 2000: 109). Çünkü yeni gelişmeler, yeni kimlik kurgularının inşasını gerekli kılmaktadır ve yeni çoğul kimliklerin ve toplumsal yaşamda yarattığı etkilerin irdelenmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca yeni kimliklerin kaygan, kırılabilir ve hızlı değişebilen özelliklerinin de açıklanması gerekmektedir. Yeni dönemde yaşanan toplumsal değişimin bir sonucu olarak sınıf, topluluk veya akrabalık bağları gibi

köklü geleneksel aidiyetler ve toplumsal ait olma biçimleri anlamını yitirmektedir. Buna karşın yeni ve çoğul kimliklerin anlamı cinsiyet, yaş, evlilik statüsü, cinsel tercih, tüketim kalıpları, etnik köken, dinsel ve mezhepsel bağları içeren daha sınırlı kaynaklardan çıkarılmaktadır (Bradley, 1996: 23).

Kimlikler açısından girilen bu yeni dönemde, toplumsal boyutlarıyla gündeme gelen kimlik tartışmaları, ideolojik çerçeveli bir yaklaşımı akla getirirse de; daha çok toplumsal alanın farklı boyutlarını içeren bir aidiyet duygusunu güçlendirmiştir. Türkiye toplumunda kimlik denildiğinde pür ideolojik ait olma duygusu öne çıkmaktadır. Türkiye siyasetinde kimliğin ideolojik olanı çağrıştırmasının temel nedeni ise, Batılılaşma sürecinde kimlik konusunun kuramcılardan ziyade ideologlar tarafından tasarlanmış olmasıdır. Bu anlayış, kimlikle ilgili tartışmalarda kısmen etkisini yitirmiş olsa da varlığını halen sürdürdüğü görülmektedir. Zira Türkiye'deki kimlik tartışmaları, ilerici-gerici, cumhuriyetçi-hilafetçi, sağcı-solcu- Alevi-Sünni, Türk-Kürt, laik anti-laik gibi hala çift değişkenli karşıtlıkların ötesine çok fazla da geçebilmiş değildir. Diğer bir ifadeyle, bünyesinde az sayıda sosyolojik olguyu barındıran, buna karşın oldukça siyasal içerik yüklü kimlik kurgusu ve siyaseti yapılmaktadır.

Yeni süreçte Kemalist modernleşme programına yönelen eleştirilerin toplumsal düzeyde geniş halk kesimleri tarafından kabul görmesi, dinsel kimlik talebinde bulunan *İslamcılar* ve etnik kimlik talebinde bulunan Kürtleri, kimlikler siyaseti içerisinde birer aktör haline getirdi. Her iki kimlik talebinin, siyasal karakterinin yanında kendini sosyolojik ve kültürel zeminde inşa etmeye çalışması, hem toplumsal hem de sistemsel düzeyde önemli sonuçlar doğurdu. Bu bağlamda gelişen kültürel kimlik talebi, 1980'lerden günümüze Türkiye'nin görünümünün temel koordinatlarının oluşmasında etkili bir güç haline geldiği söylenebilir. Yeni gelişmelerden gerileme anlamında en fazla etkilenen kimlik kurgusu ise “Türk milli kimliği” olmuştur. Bunda Türkiye'nin yaşadığı gelişmelerin yanında, Batı'da modernliğin eleştirilerle sarsıldığı ve küresel ölçekte milli-devletin dolayısıyla da milli kimliğin yaşadığı krizler de etkili olmuştur. Bunun sonucunda bir kimlikler patlaması yaşanmış ve daha önce resmi, tekçi ve mutlak Türk milli kimliğine yapılandırılmış kimlikler çözülme sürecine girmişlerdir. İlginçtir ki, Türkiye bağlamında resmi ideolojinin/Kemalizm'in daha önce tartışılmayan

yanlarının böylesine yoğun bir biçimde sorgulandığı süreç, ‘Batı’da modernliğin temel prensiplerinin sorgulanması ve sarsılması süreçleriyle eşzamanlı olarak gündeme gelmiştir” (Kadioğlu, 1999: 20).

Yeni dönem Türkiye’inde güç kazanımları, kimlikler siyaseti üzerinden elde edilmeye çalışmıştır ki; bu anlamda Batıcılık ve milliyetçilik siyaseti temelinde *Kemalistler ve Türk milliyetçileri*, İslamcılık siyaseti ekseninde *İslamcılar*, mikro milliyetçilik ekseninde *Kürtler* ve mezhepsel bağlamda ise *Aleviler* bu sahnenin temel aktörleri haline gelmişlerdir. Ana akım denilebilecek siyasal ve toplumsal hareketlerin dışında etkileri ve hacmi daha küçük olan *çevreciler* ve *cinsel kimlikler* temelinde kendini ifade etmek isteyen toplumsal hareketlerden de söz etmek gerekir.

Siyaset arenasının aktörleri pozisyonlarını, aralarındaki karşıtlık, farklılık ve benzerlikler temelinde almaya çalışırken zaman zaman kimlikler siyaseti kapsamında ciddi gerilimleri ve karşıtlıkları da yaşamaktadırlar. Özellikle İslami değerler ekseninde dinsel kimliğin yükselişi ve Kürt sorunu temelinde de etnik kimliğin canlanması, kültürel kimliklerin siyasallaşması kapsamında ortaya çıkan gerilim ve çatışma alanlarını önemli ölçüde beslemiştir.

Kemalizm’in ve Türk Milliyetçiliğinin Gerileyişi

Cumhuriyet kadrolarının kurguladığı ‘Türk ulusu’, oldukça farklı etnik guruba ve farklı mezhepsel inanışlara sahip devletin birleştirici bir kimlik arama çabalarının ürünüdür. 1980’lere kadar dönemsel farklılıklar olsa da çoğu zaman otoriter bir yöntem ve yönetsel mekanizmayla söz konusu ulusal kimlik, güçlü bir şekilde belirleyici olmuş ve hiçbir eleştiriye imkan tanımamıştır. Ancak 1980 sonrası süreçte, Kemalizm eleştirilerine paralel olarak ulusal kimlik politikası da ciddi anlamda eleştirilerin muhatabı olmuştur. Eleştirilerin bulunduğu kitlesel karşılığa bakarak, Kemalizm’in başarılı bir girişim olarak süreklilik kazanmadığı söylenebilir.

Bu dönemde dinsel ve etnik temelde, ama aynı zamanda cinsel, kültürel yaşam alanları içinde oluşan kültürel kimlik talepleri ve çatışmaları, Türkiye’de de sistem-kurucu ve sistem-dönüştürücü bir nitelik içinde etkili olmaya başladı. Yeni gelişmeler, bir toplumsal gerçeklik olarak yaşamın her alanında hissedildi, ciddi kırılmalara, değişim ve dönü-

şümlere yol açtı (Keyman, 2007: 218-219). Türkiye’de bu dönemdeki değişimin kapısını, Kemalist modernleşme programına yönelik ciddi sayılabilecek eleştiriler aralamıştır. Bu eleştiriler; devlet merkezci ve yukarıdan-aşağıya modernleşme modeli, Türk etnik çekirdeğine dayalı milli kimlik kurgusu ve laiklik anlayışı üzerinde yoğunlaşmıştır.

Eleştirilerin yoğunlaşmasına paralel olarak kimlikler siyasetinin çoğulcu ortamda şekillenmesi, Kemalist modernleşme modelini ve Türk milliyetçiliğini ciddi anlamda sıkıntıya sokmuştur. Özellikle İslamcıların demokrasi ve muhafazakârlık bağlamında, Kürt milliyetçilerinin ise sosyalizm ve insan hakları çerçevesinde kendilerini yeniden inşa ederek yaşam alanlarını genişletme talepleri, çağdaş değerlere açık olma ve ilerçilik iddiasıyla ortaya çıkan Kemalizm’in muhafazakâr ve otoriter eğilimler sergilemesine yol açmıştır. Muhafız unsurların değişme ve yenileşmeyi, kendi varlıklarını hissettirme ve çıkarlarını koruma adına istemesi; Kemalistlerin ise değişim ve yenileşmeye, laiklik ve cumhuriyeti koruma adına karşı çıkması, önemli gelişmelerin odağında bulunan Türkiye’yi ciddi gerilimlerle karşı karşıya bırakmıştır.

Çoğulcu kimlikler siyaseti ikliminde dine karşı geliştirilen tavırlardaki liberalleşme, İslam’ın tekrardan sosyal kontrol aracı haline gelmesinde önemli bir rol oynamıştır. Örneğin Turgut Özal’ın başkanlığını yaptığı Anavatan Partisi’nin liberal politikaları, devletin dinle olan ilişkisinde liberalleşme yönünde bir farklılaşmaya yol açmıştır. Bu politikalar, Kemalizm’i kimlik siyasetinin söylemi olarak kabul edenler tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Hatta 28 Şubat 1997’de Milli Güvenlik Kurulu (MGK) aracılığıyla Generallerin Refah-Yol Hükümeti’ne imzalatırdığı “28 Şubat Kararları”, Özal Hükümetleri dönemindeki liberal politikalarla çevre unsurlarına açılan alanların tekrar daraltılması olarak da yorumlanmaktadır. Laiklik ilkesinin tehdit ve tehlikeyle karşı karşıya kaldığı gerekçesiyle söz konusu MGK toplantısında alınan kararlarla, “İslamcı habitusun” daraltılması, hatta ortadan kaldırılması yönünde sivil iktidarlara baskı yapılmıştır.

28 Şubat MGK toplantısında generaller, laikliğin tehlikede olduğu iddiasıyla, dönemin koalisyon iktidarının büyük ortağı olan İslamcı Refah Partisi’ne karşı muhtıra niteliği taşıyan bir dizi önlemler paketi sunmuş ve takibini de bizzat kendileri üstlenmişlerdir. Ancak bu önlemlere rağmen beş yıl gibi kısa bir süre sonra İslamcı gelenekten gelen Ak Parti,

sürpriz bir şekilde büyük bir çoğunlukla iktidara geldi. Bununla da kalmadı sürekli olarak oylarını artırıp ikinci ve üçüncü dönem iktidarını ikame ederek kendi içinden bir cumhurbaşkanı da çıkarabildi. Bu durum Kemalizm açısından birçok çıkmaz ve sıkıntıya işaret etmekteydi. Özellikle resmi ideoloji ile geniş halk kitleleri arasındaki doku uyumsuzluğu, uzaklık ve bunların yol açtığı karşılıklı kuşkular söz konusu çıkmazları besleyen en temel dinamiklerdir. Ak Parti hükümetlerinin içeride ve dışarıda geliştirdiği politikalar; özellikle de Avrupa Birliği politikaları, bir yandan Kemalizm’le arasındaki gerilimleri artırırken, diğer yandan da gerilimleri besleyen dinamiklerin gerilemesine yol açması açısından önem taşımaktadır.

Bu gelişmeler, Kemalizm’in bir yandan siyaset üretme konusunda gerilemesine yol açarken diğer yandan da devrimcilikle yola çıkan Kemalist yaklaşımı katılaştırarak muhafazakâr rotaya yöneltmektedir. Bütün bunlar kimilerine göre içinden çıkılmaz bir sorun olarak görülürken, kimilerine göre de Türkiye’nin önünü açan ve dünyayla entegre olmanın kapısını aralayan gelişmelerdir. Ancak kimlik siyaseti bağlamında yeni çatışma alanlarının oluşmasına ve yeni kutuplaşmalara da yol açmaktadır. Özellikle laikliğin ve üniter yapının tehdit altında olduğu algılaması, çatışma ve kutuplaşmanın odağına oturan tartışmaları yoğunlaştırmıştır.

Laiklik meseline taraf olanlar tartışmayı kostümler üzerinden yapmaya çalıştılar. Buna göre taraflar, üniversite öğrencilerinin başörtüsü takmasını ve takmamasını, genel yaşam biçimlerini sembolik anlamda ifade edebilecek bir durum olarak algıladılar ve tartışmalar bu algılamalar çerçevesinde gerçekleşti. Başörtüsünü Müslüman kadının varlık gerekçesini sembolize eden bir unsur olarak gören İslamcı ve muhafazakâr çevreler, bu konuda ısrarcı olunca; Türkiye’de çağdaşlaşmanın temsilcileri olduklarını söyleyenler, özellikle de kendilerini Kemalist olarak adlandıranlar, buna karşı asker ve yargının gücünü de arkalarına alarak topyekûn bir mücadele başlattılar. Başörtüsünü savunanlar da, karşı olanlar da temelde, dünya görüşleri ve yaşam biçimleri konusunda birbirlerine karşı geliştirdikleri güvensizlik duygusundan hareketle konumlanmışlardı. Aralarındaki güven bunalımı o kadar derindi ki, Demokrasiyi bile karşı tarafı güçlendiren bir anlayış olarak algılayıp, kimliklerini ve dolayısıyla da yaşam biçimlerini zaafa uğratabilecek bir unsur olarak görebiliyorlardı. Bu çerçevede kos-

tümler ve özellikle de başörtüsü, ideolojik anlamda bir yönlendirme aracı olmaktan çıkıp kimlik ifade etmenin en önemli sembollerinden biri haline geldi (Karakaş, 2006: 150). Laiklik meselesinde tartışmanın kostümler üzerinden yürütülmesi, “Türkiye’de modernliğin görüntüsünün daima öncelikli olmasından kaynaklanmaktadır (Kadıoğlu, 1999: 31). Başörtüsü sorunu hakkında yapılan tartışma ve tarafların konuya yaklaşımları bu duruma verilebilecek en tipik örnektir. Çünkü başörtüsü sorunu, modernliğin ideolojik yönünü ilgilendirdiği kadar kimlik ifade etmek amacıyla pratiğini de ilgilendiren bir soruna dönüşmüştür. Kemalizm’in gerilemesi, sadece İslamcılık siyaseti üzerinde geliştirilen İslami kimlik talebiyle açıklanamaz, aynı zamanda mikro milliyetçilik ekseninde geliştirilen Kürt kimliği talebi de özellikle üniter yapı anlayışı üzerinden etkili olmuştur. Bu gelişmelere bağlı olarak Kemalizm’in gerilemesinin yanında Türk milliyetçiliği siyaseti de git-geller yaşayarak bazı açmaz ve sıkıntılarla karşı karşıya kalmıştır.

Türk milliyetçiliği aslında hem resmi ideolojiyle olan ilişkisine hem de yeni gelişmeler bağlamındaki yeni kimlik taleplerine bağlı olarak; bir taraftan bazı dönemsel değişimler yaşarken diğer taraftan da belli bir gerileme sürecine girmiştir. Örneğin Müslümanlık, Türk tarihinin ayrılmaz bir unsuru olarak görülmeye başlanınca Kemalist milliyetçiliğin restorasyonu politikalarından sapılarak, Türk-İslam sentezi ülkücülüğüne varan bir yol açılmıştır. Bu gelişme, Türk milliyetçileri arasında bazı farklılaşmalara yol açarak, farklı grupların oluşmasına neden olmuştur. Ancak yol açtığı sorun sadece Türkçü çevrelerdeki fikir ayrılığı değil, esas olan Kemalizm’in kurguladığı Türk milliyetçiliğiyle taban tabana zıt bir düşüncenin ortaya çıkmış olmasıdır. Çünkü “Kemalizm, Türk milliyetçiliğini toprağa bağlı bir kimlik olarak tanımlar. Bu tanıma göre Türkiye coğrafi bir kavram, Türk halkı da bu toprak üzerinde yaşayan insanlar olarak kabul edilir” (Karal, 1981). Özellikle Türk-İslam sentezi ülküsü, Kemalizm’in anti-tezlerinden biri olarak siyasal arenadaki yerini almıştır (Öğün, 1995: 177-193). Günümüz şartlarında geliştirilen Türk milliyetçiliği siyaseti, küresel nitelikli gelişmeler karşısında konumlanma çabasıyla şekillenmektedir. Küreselleşme söylemiyle birlikte milli-devlet ve milli kimlikler, ideolojik-politik alanda belirli sıkıntılar yaşamaktadırlar. Sıkıntılarının yaşanmasında, mikro milliyetçiliklerin yükselmesi karşısında teritoryal ve irredentist karakterli milliyetçiliklerin gerileme sürecine girmesi etkili olmuştur.

Türk milliyetçiliği ekseninde geliştirilen kimlik siyaseti de söz konusu gelişmelerden etkilenmekte ve kendi varlığını sürdürürebilmek için geçmişte örnekleri olmayan ilişki biçimleri geliştirmektedir. Yeni geliştirilen ilişki biçimleri, içine düşülen sorunlu durumu göstermesi açısından önemlidir. Bu doğrultudaki işbirlikleri, toplumun sosyolojisinde yeterli karşılık bulamadığı için siyasal bir omurgaya dönüşmemiştir.

Dinsel ve Mezhepsel Kimliklerin Yükselişi

Modernliğin laik ve seküler içerikli söylemleri, kimlik tanımlamada din faktörünün etkisini göreceli olarak aşağılara çektiği bilinen bir gerçektir. Ancak 1980’li yıllara gelindiğinde din eksenli kimlik talepleri ve dinlere dayalı siyasal hareketler, gözle görülür bir yükseliş gösterirken, aynı zamanda toplumsal yaşamın temel belirleyici öğelerinden biri haline de dönüşmüştür. Günümüzde meydana gelen toplumsal gelişmelerin ve gerilimlerin önemli bir kısmının, dinsel inanış sistemleriyle ilişkili olması da bunun bir göstergesidir. Bu anlamda din hem karşıtlığın bir aracı, hem de birlik içerisinde sembolik bir iletişim kodu olarak işlev görmektedir. 1980 sonrasında Türkiye’de de dinsel ve mezhepsel temelli kimlik arayış ve taleplerinin yükseldiği görülmektedir. Dinsel kimlik talebiyle kimlikler siyaseti içerisinde yer alan İslamcılık, kısa zaman içerisinde kendi üst ve orta sınıfını ortaya çıkararak diğer kimlik siyasetleri, özellikle de resmi kimlik siyaseti açısından ciddi bir sorun ve tehdit olarak algılanmaktadır.

Dinsel Bir Kimlik Söylemi Olarak İslamcılık

Türkiye’de kimlikler siyaseti kapsamında ortaya çıkan farklılaşmalar, karşıtlığı besleyerek çeşitli alanlarda gerilimlere yol açmaktadır. Gerilimlerin en yoğun yaşandığı alan ise semboller ve de kadınların giyinme tarzını ifade eden kostümler üzerinde yaşanmaktadır. Sembolik alanlardaki mücadele, İslam ve laiklik arasında yaşanan karşıtlığın bir örneği olarak boy göstermektedir. Bu bağlamda ortaya atılan soruların gittikçe inandırıcı bulunması ise İslamcılar gibi anti-Kemalist muhalefet gruplarının siyasal yaşam içindeki etkinliğini artırmıştır. Aslında gelişmeler, “İslam’ın kültür içinde dinamik bir etken olarak tekrar doğması ve gittikçe artan bir şekilde bu özelliğini öne çıkarmaya başlaması anlamına geliyordu” (Robins, 1996: 76). Bu gelişmeler, milliyetçilik meşruiyetine dayalı Kemalizm’in eleştirilme, İslamcılığın ise inandırıcılık zeminini ve yükselme sürecini hazırlamıştır. Çünkü muhalif bir

söylem olarak konumlanan İslamcılık, diğer muhalefet hareketlerinin ulaşamayacağı toplum kesimlerine ulaşma imkânına sahip olarak kitlesel bir destek bulabilmiştir.

Yeni dönemdeki özellikleriyle İslamcılık, milli kimlik açısından da önemli bir sorun haline gelmektedir. Sorun da olmanın ötesinde yıkıcı bir güç olarak uluslaşmaya ve modernleşmeye karşı bir tehdit olarak algılanmaktadır. Kemalizm eksenindeki resmi söylem bu durumdan ciddi anlamda rahatsız olmakta ve kimi zaman baskı yöntemleri kullanarak muhalif kimlikleri sindirme yönünde adımlar atmaktadır. Ancak atılan adımlar ve alınan önlemler, İslami kimlik talebenin kimlikler siyaseti iklimindeki yükselişini engelleyememekte ve onun yerine koyabilecek bir değerler manzumesi inşa edememektedir. Çünkü Tapper'ın (1991: 7) ifade ettiği gibi “Kemalist doktrin, yaşamı organize eden ilkeler ve kimlik sunma konusunda İslam için bir alternatif değildi. Halk düzeyinde Kemalist doktrinler, İslam'ın ilahi kurallarının yerine geçemiyordu; bireysel düzeyde ise etik ve eschatology açısından ihtiyaçları karşılayamıyordu. İdeoloji ve değerler açısından yetersiz, yüzeysel ve zayıftı.” Ayrıca siyasal bir düşünce ve hareket olarak ortaya çıkan İslamcılıkla, Kemalist söylemin inşa etmeye çalıştığı model arasındaki ilişki karşılıklı yetersizlikleri de barındırıyordu. İslamcılığın modernlikle olan ilişkisinde yaşadığı yetersizliklere karşın, yeni dönemde dinsel kimlik taleplerinin güçlü bir şekilde kendini ifade etmeye başlaması, İslamcılığın siyaset sahnesindeki yerini güçlendirmesi anlamına geliyordu.

Bu süreçte İslamcı siyaset güçlenmesine paralel olarak bir dönüşüm de yaşamaktaydı. Modernleşmeci karakteriyle ortaya çıkmasına rağmen, süreç içerisinde meydana gelen konjonktürel gelişmeler, İslamcılığı söylem düzeyinde modern karşıtı bir harekete dönüştürmüştür (Gülalp, 2003: 38-40). Bu dönüşüm, İslamcılık açısından oldukça sancılı bir durumu ortaya çıkarmıştır. Çünkü sözü edilen dönüşümle birlikte modern olanla İslami olan arasında sonu gelmeyen bir etkileşim zemini oluşmuştur. Sosyal hayatın birçok alanında boy gösteren etkileşimler, İslami olana önemli sıkıntılar yaşatmaktadır. Karşıtlığın en yoğun yaşandığı alan, simgeler ve özellikle kadınların giyinme tarzıdır. Söz konusu karşıtlık, 1980'li yıllarda İslamcılık siyasi hareketini tarihinde hiç olmadığı kadar güçlendirmesine rağmen önemli bir paradoksu da eş zamanlı olarak yaşamasına neden olmuştur. Batı ve modernlik eleştiri-

risinde geleneksel radikalizminin dozunu artırmasına rağmen; yine tarihinde hiç olmadığı kadar da Batılı ve modern ögelere yakınlaşmıştır. Yaşanılan paradoks Türkiye’de İslamcı siyasetin geldiği noktayı ifade etmektedir. Bu gelişme aslında İslamcılığı tekrardan Batılılaşma eksenli başlangıç hedeflerine yöneltmiştir. Ancak, Kemalist ulusal bilinç, tarihsel süreklilik açısından İslam mirasını radikal bir biçimde reddettiği için, bu özellikleriyle de olsa İslam, “Kemalist söylemsel formasyonun bilinçdışı” (Yörük, 2002: 321) olmaya devam etmektedir. Bu durum, İslam’la Kemalizm arasında bir döngüsellik bulunduğunu göstermektedir. Bu döngü, bastırılan İslam’ın politik geri dönüşüyle, bastırılmışın yeniden bastırılması döngüsellliği içinde işleyen nevrotik bir yapıda cereyan etmektedir. Örneğin 28 Şubat 1997 tarihindeki MGK toplantısında İslamcı söylemiyle dikkat çeken iktidardaki Refah Partisi’ne karşı generallerin aldığı önlemler, görünürde İslamcılığın gerilemesine yol açan bir gelişme olarak algılanmaktaydı. Ancak beş yıl gibi kısa bir sürede yine aynı gelenekten gelen Ak-Parti, halkın desteğiyle birinci parti konumunu elde ederek iktidar olmuştur.

Sünni İslam anlayışının İslamcı siyaset üzerinden bir kimlik ifade etme biçimi haline gelmesi, Kemalist söylem açısından ciddi bir travma niteliği taşımaktaydı. Bu dönemde İslamcı siyaset anlayışının dinsel ve kültürel temelli kimlik inşa etme sürecindeki canlanmayı ifade eden çok sayıda gelişme mevcuttur. Bunlar arasında hem iç hem de dış gelişme ve etkenler bulunmaktadır. Dış gelişmeler için, İslam coğrafyasında yükselen İslami Hareketler ve bunların entelektüel birikimlerinin Türkçeye tercüme edilmesinden ve soğuk savaş sonrası süreçte Batı’da İslam karşıtlığını ifade eden tutum ve algılamaların oluşmasından söz edilebilir. İç gelişmeler arasında ise 1990’lı yıllardan itibaren Refah Partisi’nin siyaset sahnesindeki yükselişi ve iktidar ortağı konumuna gelmesi, cemaat ve tarikatların güçlenmesi, radikal İslami akımların varlığını hissettirmeye başlamaları, bütün bunlara karşı “28 Şubat Süreci” olarak isimlendirilen karşı önlem alma çabaları ve nihayet Ak Parti iktidarları gibi önemli gelişmeler bulunmaktadır. Bu gelişmeler, kimlikler siyaseti içerisinde İslamcılığın yeni ve etkili bir konum kazanmasına neden olan faktörlerdir.

İslamcılığın yükselmesini etkileyen iç faktörlerden biri olarak sayılan “Ak Parti iktidarı süreci” ile İslamcılık arasındaki ilişki, diğerlerine göre daha tartışılır bir konudur. İslamcıların, Ak Parti iktidarıyla

olan ilişkisini “tevafuk, tenakuz ve paradoks” kavramlarıyla açıklamak mümkündür. Çekirdeğini İslamcı gelenek içerisinde yetişen siyasetçilerin oluşturduğu ve belirli bir koalisyonu da ifade eden Ak Parti’nin icraatlarına bakıldığında, özellikle son yıllardaki açılım politikaları, demokratik arınma süreçleri ve anti-demokratik güçlere yönelik yürütülen mücadeleler, İslamcılarla Ak Parti’nin bir tevafuk halinde olduğunu ve yollarının kesiştiğini göstermektedir. Bu durum tabii ki, İslamcıların Ak Partiye destek vermesini de beraberinde getirmektedir. Çünkü bu tevafuk, İslamcılara hem maddi hem de manevi anlamda çok önemli imkânlar, pozisyonlar ve mevkiler kazandırmaktadır.

Tenakuz boyutunu, İslamcılık akımının Cumhuriyet’in kurucu iradesinin muhalif söylemi olması ve öteki pozisyonu oluşturmaktadır. Oysa İslamcıların Ak Parti’yle iktidarda buluşması, bu muhalif damarı zayıflatan ve bir takım çelişkiler yaşatan bir gelişme olarak değerlendirilebilir. Örneğin Ortodoks İslamcılık açısından NATO emperyalisttir, ancak Ak Parti için reel politika bağlamında ABD ve NATO’yla işbirliği bir gereklilik olarak görülmektedir. Bu ilişki tenakuzun ipuçlarını ortaya çıkarmaktadır ki, somut gelişmelerde de bu durum görülmektedir. Tenakuz, Kürecik’teki NATO füze kalkanı ve neo-kapitalist sisteme yönelik tavırlarda somutlaşmaktadır.

Paradoks ise tenakuzun bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Tenakuzun yarattığı gerilimler, bir paradoksa dönüşerek İslamcı kesimde akıl tutulmaları meydana getirebilmekte, olaylar karşısında tavır alamama veya söylemle uygulamanın uyumlu olmaması gibi durumlar paradoksal bir yapı ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla İslamcıların Ak Parti iktidarıyla olan ilişkisi gerçekten de ilginç ve analiz edilmesi gereken bir süreci ifade etmektedir. Özellikle İslamcılığın muhalif damarını yitirmesi tehlikesi önemli başlıklardan birini oluşturmaktadır. Diğer taraftan bakıldığında yıllarca ötelenmiş, horlanmış, öteki olarak bakılmış ve kıyıda baktırılmış kimselerin irade kullanması, taleplerinin gündeme getirilmesi ve bunun yaşamda karşılığını inşa edebilme imkânını tanınması açısından da, Ak Parti iktidarı İslamcılar açısından çok şey ifade etmektedir. Bütün bu gelişmeler, liberal-muhafazakâr ikilisinin etkisinde çeşitli renkleri bünyesinde barından melez, kaygan ve parçalanmış yeni bir kimlik politikasının ikamesi anlamına mı gelmektedir? Sorusu ayrıca irdelenmeye muhtaçtır. Çünkü Türkiye’de İslamcılığın, muhafazakâr düşünce ile olan ilişkisinden dolayı sağcılığa/

milliyetçiliğe bulaşmış bir damarı bulunmaktadır. Bu damar, İslamcılar zaman zaman milliyetçi ve muhafazakâr söyleme yakınlaştırmaktadır. Bütün bunlar, Ak Parti'nin İslamcılığın siyasal temsilcisi olduğu yönünde güçlü bir tespit yapmaya imkân tanımamaktadır. Ancak parti yöneticilerinin İslami kimliği temsil etmeleri ve kökenleri itibariyle İslamcı siyasetten gelmiş olmalarının yanında İslami kimliklerini kamusal alana taşımaları, öteki algılamasına maruz kalan İslamcılığın ve İslami kimliğin baskıdan kurtulmasına ve siyasette etkili bir pozisyon almasına kapı aralamaktadır.

Mezhepsel Bir Kimlik Söylemi Olarak Alevilik

Toplumsallaşma sürecinde temel kurumsal ilişki ağlarından biri olması dolayısıyla din, sunduğu modellerle bireyler için hazır davranış kalıpları sağlayarak, toplulukla bütünleşmesine önemli katkılarda bulunmaktadır. Özellikle dünya ölçeğinde etkili olmak isteyen dinlerin oluşturduğu dinsel kimlikler, yorum ve mezhep farklılıklarına bağlı olarak alt kimlikleri de ihtiva etmektedir. “Müslüman kimliğinin” bünyesinde, “Sünni kimliği” ve “Alevi kimliğini” taşıması bu durumun tipik örneklerinden biridir. 1980’li yıllardan itibaren kimlikler siyasetinin çoklu taraflarının oluşmasına neden olan Kemalist Pandora kutusunun açılmasıyla, dinsel kimlik bağlamında sadece Sünni Müslüman kimliği (İslamcılık) değil, aynı zamanda Alevi Müslüman kimliği (Alevilik) talebi de çıkmıştır. Esasında Alevilik, farklılıkları içeren yapısıyla Anadolu’da İslam’ın bir alt kültür grubu olarak varlığını sürdüren bir toplumsal kesim idi. 1970’li yıllarda sağ-sol ayrışmasının toplumsal tabanı büyük ölçüde Alevi-Sünni farklılığına da dayandığı için, Alevilik siyasi ortamda bir aktör olarak şekillenmeye başladı ve İslam’ın alt kültürü olmaktan uzaklaştı. Çünkü “bu dönemde özellikle genç Alevilerin ezici çoğunluğu sol örgütleri desteklemekte ve hatta bazı radikal sol örgütlerin üyeleri neredeyse tamamen Alevilerden oluşmaktaydı.” (Bruinessen, 2009: 50). 1980’den sonra Türkiye’nin yaşadığı kimlikler siyasetindeki çoğulculuşma, bir alt kültür grubu olan Aleviliğin yeni talepler bağlamında sesinin daha gür çıkmasına zemin hazırladı.

Alevilik, bir kimlik talebi olarak yaşanan gelişmeler karşısında kendi pozisyonunu almaya çalışarak resmi düzeyde belirlenen din politikalarını zorlamıştır. Zorlamaya da devam etmektedir. Aleviler, geçmişte olduğu gibi yeni dönemin başlarında da kendilerini sol partiler içe-

risinde ifade etmeye çalıştılar ancak, zamanla kendi dernek, parti ve oluşumlarında faaliyette bulunma yönünde eğilimler ortaya çıktı. Bu bağlamda çok sayıda dernek ve vakıf gibi çeşitli oluşumlar içinde örgütlenme sürecine girildi. Hatta siyasal yaşamda önemli bir varlık göstermeseler de daha önce kurulan Türkiye Birlik Partisi'ne benzer bir şekilde Barış Partisi isminde Alevi kimliği üzerinden siyaset yapan bir siyasi parti dahi kuruldu. Bu dönemde Alevilik üzerinden bir kimlik bilinci geliştirme çabalarının daha çok basın yayın alanında yoğunlaştığı görülmektedir. Özellikle 1990'lı yıllardan itibaren "Alevi toplumunun farklı yönlerini, tarihini, devletle ilişkilerini, ayinlerini ve öğretilerini ele alan bir yayın seli ortalığı kaplamıştır. Bunlar arasında yalnızca gazete makaleleri değil, pek çok baskı yapan kitaplar da yer almaktadır. Daha önceki örneklerin tersine, bu kitapların birçoğu bizzat Aleviler tarafından yazılmaktadır." (Shankland, 2010: 21).

Alevi kimliğinin yeni dönemdeki temel talepleri arasında cem evlerinin resmi düzeyde kabul görüp ibadethane statüsünde tanınması, dedelere maaş bağlanması, din ve ahlak kültürü dersinin seçmeli hale getirilerek içeriğinde Alevilik inanç bilgilerine de yer verilmesi gibi istekler bulunmaktadır. Ancak Aleviler, inanç ve kültürel değerler açısından homojen bir grup değildir. Hatta "Alevilik düşüncesi o kadar heterojendir ki, egemen anlatımın yapısına meydan okuyabilen uyumlu bir görüş olarak değerlendirmek oldukça zordur." (Houston, 1999: 88). Buna karşın Alevilik, 1980 sonrası Türkiye'sinin yaşadığı demografik ve sosyolojik hareketliliğinin ve değişiminin sonuçlarından biri olarak, kimlikler siyaseti ikliminde genel bir çerçeveyi de ifade etmektedir.

Kışkırtılmış Mikro Milliyetçilik ya da Kürtçülük

1980'li yıllardan itibaren mikro milliyetçilik hareketlerinin kışkırtılmasına paralel olarak "etnik grup" veya "etnik topluluk" kavramlarıyla azınlıklar ve alt kültür grupları kültürel kimlikler ekseninde tanımlanmaya başlanmıştır. Yugoslavya'nın ve Sovyet-Rusya'nın dağılmasına paralel olarak yaşanan gelişmeler; bir yandan *etnik temizlik*, *etnik ayrımcılık*, *etnikçilik* ve *etnik çatışma* kavramlarının güncellenmesine neden olurken, diğer yandan da bu kavramların olumsuz yönlerini ortaya çıkarmıştır. Ancak Etni tanımlamalarının zamanla aidiyet ifade etmenin veya belli bir mensubiyet duygusu oluşturmanın bir aracı haline gelmesiyle birlikte, etniklik bilinci "etnik kimlik" kavramıyla karşılanmaya başlandı.

Türkiye’de etnik kimlik tartışmalarının odağında ise Kürtler bulunmaktadır. Etnik açıdan farklı, ancak Türklerle uzun süreli tarihsel ve kültürel birlikteliği bulunan Müslüman unsurların en büyüğü olan Kürtler, Cumhuriyet döneminde kurgulanan Türk milli kimliğinin söylemsel formasyonunun bilinçdışı olgularından biri haline gelmiştir. Bu özelliği Kürt kimliği söylemini, İslami kimlik gibi Kemalist söylemin kurucu ötekilerinden biri yapmıştır. 1924’le 1928 arasında gerçekleşen olaylar ve bu olaylar sürecinde Kemalizm’in takındığı tavırlar ve yapılan düzenlemeler, Kürtçü ve İslamcı tehditlerin bağlantılı bir şekilde algılandığını göstermektedir. Şeyh Said olayı ve sonrasındaki gelişmeler bu tutumun en bariz örneğiydi. Aslında PKK’nın Kürt siyasal hareketinin önemli aktörlerinden biri haline gelinceye kadar -1990’lı yıllar- İslamcılık, Kürt muhalefetinin en önemli dinamiğini oluşturuyordu. Kürt muhalefetinin sekülerleşme zemininde siyaset üretmesi ve bunun belirli bir çerçevede de olsa halk nezdinde kabul görmesinde PKK etkili olmuştur. Kemalizm’in Kürt bölgesine yönelik sekülerleştirme politikalarıyla PKK’nın bu yöndeki politikaları karşılaştırıldığında PKK’nın daha başarılı olduğu tespitini yapabiliriz.

Kürt siyasal hareketi ya da Kürt kimliği kurgusu sadece Türkiye sınırları içerisinde değil, aynı zamanda Irak, İran ve Suriye’yi kapsayan coğrafyada ortaya çıkan bir olgudur. Bu coğrafi bağlamda “Kemalizm, pan-Arabizm ve çeşitli sol düşünce akımlarının ideolojik etkileri, sosyo-ekonomik değişikliklerle birlikte laik ve popülist bir Kürt etnisite anlayışının gelişmesini sağladı, bu anlayış aristokratik ve dini yaklaşımların büyük ölçüde yerini aldı.” (Bruinessen, 2009: 34). Türkiye’de Kürt sorunu, Cumhuriyet’in kuruluşundan 1980’li yıllara kadar dönemsel özelliklere göre farklı tepkilerle gündemde kalmaya çalışmış olsa da dikkate değer bir varlık ortaya koyamamıştır. Ancak, 1980 sonrasında Kemalist pandora kutusunun açılmasıyla birlikte sorun, ciddi anlamda niteliksel değişim yaşamaya başlamıştır. “Bu dönemden itibaren Türkiye’de Kürt sorununun doğası sert bir biçimde değişmiştir. Öyle ki, 1900’lü yıllardan tamamen farklı tarzda ideolojik bir biçim kazanarak ortaya çıkmıştır” (Yeğen, 2000: 565). Çünkü Kürtler, kendilerini, Türklükten ve Türk kimliğinden tamamen farklı bir kimlikle ifade etmeye başlamışlardır. Ancak Kürt kimliğinin talepleri konusunda açık bir yaklaşım görülmemektedir. Bundan dolayı taleplere yönelik farklı açıklamalar bulunmaktadır. Bu yaklaşımlar arasında

“Kürt sorunu”nu etnik temelli “kolektif bir kimlik problemi” olarak değerlendiren açıklamalar öne çıkmaktadır. Talebin yoğunlaştığı konular ise kültürel haklar üzerinedir. Diğer bir yaklaşım ise Kürtlerin bir “azınlık kimliğine” sahip olduğu yönündeki Avrupa Birliği referanslı tezlere dayanmaktadır. Kürt kimliği taleplerinin en radikal olanı ise bağımsız bir devlet üzerine inşa edilecek olan “Kürt etnik kimliğidir”. Ancak, PKK da dâhil bütün Kürt gruplar, bağımsızlık (ayrışma) konusunda açık bir söylem geliştirememektedirler. Son dönemlerde bu talep yerini “demokratik özerklik” söylemine bırakmaktadır.

Mikro milliyetçilik anlayışının canlanmasına paralel olarak 1980’li yıllar Kürt kimliği talebinin yeniden yükselişi, resmi söylem açısından yasaklanmış travmanın geri dönüşü anlamına geliyordu. Politik, kültürel ve militarist boyutlarıyla yükselen Kürt kimliği talebi, uzun süre bastırılmış olanın görünür hale gelmesiydi. Çünkü resmi söylem açısından Kürt kimliğinin tanınması popüler hale gelmişti. Ancak, Türk milli kimliği üzerinde yarattığı travma öylesine etkiliydi ki, söylem olarak ifade edilenin pratikte uygulanması o kadar kolay değildi. Konuyla ilgili küçük bir resmi mevzuat değişimi bile büyük gürültü çıkarıyordu (Karakaş, 2006: 163). TRT 6 örneğinde olduğu gibi bu tür değişimler zamanla daha az tepkiyle karşılanırsa da, Ak Parti hükümetinin geliştirdiği “demokratik açılım” politikasına yönelik tepkiler, aslında bu konuda bilinçaltılarının hala sıkıntılı olduğunu ve ajitasyonlara müsait zeminler oluşturabileceğini göstermektedir.

Karşıtlık, çatışma, empoze ve talepler çerçevesinde devam eden ilişkilere rağmen her iki taraf açısından bir arada bulunmayı zorlayan, güncel ve tarihsel unsurlar bulunmaktadır. Dolayısıyla soruna yönelik çözüm önerileri geliştirilmektedir. Ancak değişen koşullara rağmen sorun konusunda geliştirilen çözümlerin doğasında temelli değişiklikler olamamaktadır. Diğer bir ifadeyle sorun konusundaki değişim devam etmekte, yeni evrelere girilmekte fakat çözüm doğrultusunda geleneksel politikaların dışına pek fazla da çıkılamamaktadır. Geleneksel çözüm anlayışının iki açılımı bulunmaktadır. Birincisi, sorunu güvenlik meselesi olarak değerlendirip bu doğrultuda daha çok askeri önlemlerle çözüme bakış açısidir. Türk milliyetçileri ve askeri bürokrasinin şahin kanadı açısından çözüm, bu doğrultuda gerçekleşmelidir. Bu anlayışın temelinde sorunun, “devlete karşı bir başkaldırı ve terör” olarak görülmesi bulunmaktadır. Bu anlamda “Kürt milliyetçiliği söylemi, egemen

anlatı için bir alt-üst olma hali” (Houston, 1999: 89) olarak algılanmaktadır. İkincisi ise, bölgenin ekonomik açıdan geri kalmışlığı gündeme getirilerek, bölgeler arası dengesizliğin giderilmesiyle çözüleceği yaklaşımdır. Genel olarak sol Kemalistlerin ve askeri bürokrasinin bir kısmının benimsediği yaklaşımdır. Ak Parti hükümetleri bu yaklaşımlara üçüncü bir yolun eklenmesini sağladı. Demokratik açılım olarak da isimlendirilen söz konusu üçüncü yola göre sorunun siyasi boyutu daha önemlidir ve demokratik açılımlarla çözümlenmelidir. Son dönemlerde PKK-BDP çizgisi de bu görüş paralelinde hareket etmektedir.

Sorun, analiz edildiğinde gerçekten de önerilen ve uygulanmaya çalışılan ilk iki yaklaşım, sorunun önemli iki boyutunu karşılamaktadır. Yaklaşık otuz yıldır uygulanan bu yaklaşımlar, çözüme ulaşma konusunda başarılı olamamıştır. Bu durum, sorunun siyasi boyutunun çok daha önemli olduğunu göstermektedir. Üçüncü yol bağlamında AB’ye uyum sürecinde çıkarılan kanunlar ve yönetmeliklerle önemli ilerlemeler sağlandı, ancak sorunun tespiti, siyasi irade ve resmi yaklaşım tarafından kapsamlı bir şekilde yapılamadığı için etkili sonuçlar alınmadı. Son dönemdeki “demokratik açılım” yaklaşımının da hayata geçmesi ve olumlu sonuçlar vermesi, sürecin provokasyonlara açık olması nedeniyle ciddi anlamda zorlukları içermektedir. “İmralı süreci” veya “barış süreci” olarak isimlendirilen son girişimin, söz konusu zorlukları göreceli olarak aşma imkânına sahip olduğu görülmektedir. Bu süreçle birlikte Kürt sorununun yeni bir aşamaya geçeceği varsayımında da bulunulabilir.

Görülüyor ki, sorunun öncelikli ayağını siyasal talepler oluşturmaktadır, ancak sorunun siyasal boyutunun yanında sosyal, kültürel ve ekonomik yönleri de bulunmaktadır. Konu bu açılardan da ele alınarak tartışılması gerekmektedir. Ne var ki, bu boyutlarıyla sorun, iç dinamiklerin yönlendirmesiyle bugüne kadar tartışılamamıştır. Sorunun farklı biçimlerde ele alınışı, daha çok dış dinamiklerin devreye girmesiyle sağlanabilmektedir. Özellikle Ak Parti’nin iktidara gelmesiyle estirilen AB rüzgârı, böyle bir tartışmayı başlatarak bu konuda belirli beklentilerin oluşmasını sağlamıştır. Bu beklenti, geniş Kürt kitlelerine de yansımış, hatta bazı seçimlerde bölgede Ak Parti’ye belli bir yönelişe kapı aralamıştır. Ancak, Kuzey Irak’ta Amerika ile işbirliği yapan Kürtlerin bölgeye yönelik politikaları ve Türkiye’deki Kürtleri temsil ettiği iddiasını taşıyan Kürt kökenli politikacıların PKK paralelinde

politika üretmeleri, demokratik açılımları önemli ölçüde kısıtlayarak, Ak Parti'nin çözüm arayışlarını kimi zaman sekteye uğratmaktadır. 2013 yılına gelindiğinde bu konuda daha iyimser bir iklimin oluştuğu da görülmektedir. Hükümetin “İmralı süreci” politikasına yönelik olarak, hem Türk hem de Kürt halkı tabanında önemli bir kredi açıldığı ve iyimser bir beklenti içine girildiği görülmektedir. Önceki girişimlere göre siyasal ve toplumsal desteği oldukça güçlü olan bir süreçtir ancak, yine de başarıya ulaşma noktasında büyük güçlükler bulunmaktadır.

Bütün bu gelişmeler, Kürt sorunu konusunda yeni sonuçlar doğurmaktadır. Bunlardan biri konuyla ilgili eski dengelerin değişmesine bağlı olarak çözüm imkânının ortaya çıkmasıdır. Bir diğer sonuç ise yeni dengeler kapsamında geliştirilen açılım politikasının başarısız olması durumunda, Türk kimliği açısından Kürt sorunun çözümsüzlük sarmalına dönüşmesine bağlı olarak “Türk sorunu”nun ortaya çıkma ihtimalidir. Çözümsüzlük sarmalının güçlenmesi durumunda sorun, dış dinamiklere teslim edilerek, çözümün onlardan beklenmesi gibi bir duruma da neden olabilir. Gelişmeler bütün çıplaklığıyla gösteriyor ki, Kürt sorunu, Türkiye'nin ve kuşatıcı nitelikli bir kimlik politikası imkânının aleyhine bir boyut kazanmaktadır. Böyle bir durumun yaşanmasında resmi ideolojinin çözüm perspektifinin yetersizliği kadar, kimi politikacıların soruna ilişkin samimi olmayan yaklaşımları ve Kürt milliyetçilerinin önde gelenlerinin militarist söylem ve eylemleri de sorumludur. Diğer bir engel ise Kürt sorunuyla, PKK (terör) sorununun aynı şeylermiş gibi algılanmasıdır. Bu algılama, hem Kürt milliyetçileri arasında hem de demokratik açılım çerçevesinde önerilen çözüme karşı çıkanlar arasında yaygın bir kabul görmektedir.

Sonuç

Modernleşme/Batılılaşma sürecinin yarattığı toplumsal değişim ve kimlik kurguları, Osmanlı Türkiye'sinden günümüze yaşanan iç ve dış gelişmeler bağlamında dönemsel farklılıklarla biçimlenmiştir. Osmanlı kimliğiyle başlayan kimlikler siyaset arenasında II Meşrutiyetle birlikte İslami kimlik, Türk kimliği ve Batılı kimliğin güçlü bir şekilde yer almasının yanında zayıf da olsa liberal ve sosyalist eğilimlerin de ortaya çıktığı görülmektedir. Osmanlı Türkiye'sinde kimlikler siyaseti çerçevesinde geliştirilen farklı kimlik politikaları, İmparatorluk ideolojisi ve bu ideolojiyi devamlı kılma adına benimsenen Batılılaşma po-

litikası daima bir üst kimliği zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla kimliklerin oluşumunda farklı siyasalar etkili olsa da ortak noktalar ve hedeflerde birlik söz konusu olabiliyordu. Buna karşın Cumhuriyet Türkiye'sinde kimlik siyaseti, homojen bir yapının resmi ideoloji haline gelmesiyle birlikte ayrışmanın ve hatta çatışmanın aracı haline gelmiştir.

Cumhuriyet döneminde resmi ideoloji referanslı tekçi kimlik anlayışı dayatılmasına rağmen, farklı kimlik taleplerinin de içsel ve örtülü olarak varlığı dikkat çekmektedir. 1923'ten 1940'lı yıllara kadar geçen süreyi kapsayan rejimin kuruluş ve istikrara kavuşma sürecinde değişim, daha çok jakoben bir eğilim gösterirken, topluma benimsemesi için sunulan kimlik de aynı niteliğe sahip olmuştur. Bu dönemde bürokrasi, ideolojik değiştirme modelinin temel aktörü olmuştur. Çok partili süreç başlayınca modernleşme ekseninde yaşanan değişim ve kimlik kurguları, ekonomik süreçler bakımından kapitalizm, siyasal süreçler bakımından demokrasi, toplumsal süreçler bakımından da kır-kent nüfusundaki hareketliliğin neticesi olarak kentleşme ve sınıflaşma olgularını ortaya çıkarmıştır. Bu dönemde kimi zaman bürokratik vesayet devreye girse de sözü edilen olgular, toplumsal değişimin ve kimlik kurgulamanın temel dinamikleri olmaya devam etmiştir. 1980'li yıllar ise dünya ve Türkiye için yeni gelişmeler açısından adeta bir milat oluşturmaktadır. Bu dönemden itibaren egemen kimlik politikalarını baskı altına alan çoğul kimlik talepleri ortaya çıkmaktadır. Çoğul kimlik talepleri, rejimin varlığına kasteden temel tehditler olarak görülmüş ve bunun yarattığı gerilim, Türkiye'de toplumsal değişimin de gerilim alanlarından birini oluşturmuştur. Gerilimler, olumlu olumsuz bir çok yeni gelişmeye yol açarken çoğul kimlik talepleri, dar çerçevede de olsa tartışılır hale gelmektedir. Tartışmalar, Türk modernleşmesinin temel karakteristikleri üzerinde yoğunlaştığı için başta laiklik esasları ve Türk milletinin etnik kökeni olmak üzere milliyetçi tarihin tüm temel mitlerinin sorgulanmasının önünü açmıştır. Günümüz Türkiye'sindeki gelişmeler, bu zemin üzerinde şekillenmeye devam etmektedir. Sorunlar da çözümler de, çatışmalar da uzlaşmalar da söz konusu zemin üzerinde ortaya çıkan toplumsal gerilim alanlarında aranmaktadır.

Kimlikler siyasetini eşgüdümleyecek bir üst kimlik ve ideolojinin oluşturulamaması, Cumhuriyet döneminin en önemli sorunlarından birine dönüşmüştür. Bunun somut görünümünü, çok partili hayata geçiş denemelerindeki vaziyet alışlarda ve çok partili yaşamla birlik-

te girilen liberalleşme sürecindeki siyasal çatışmalarda görmek mümkündür. 1980 sonrası ise, sözünü ettiğimiz vaziyet alışların iyice su yüzüne çıktığı dönem olmuştur. Bu dönem Türkiye’inde konular ve pozisyonlar, kimlikler siyaseti üzerinden elde edilmeye çalışmıştır ki; bu anlamda *Kemalizm*, *İslamcılık*, *Kürtçülük* ve *Alevilik* bu sahnenin temel aktörleri haline gelmişlerdir. Örneğin Türkiye’de 1980’li yıllardan itibaren başlayan çoğul kimlik talepleri ve bu doğrultudaki sosyopolitik gelişmeler, toplumsal yaşamın bütün boyutlarını etkisi altına alarak birçok olumsuz gelişmenin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Postmodern darbe olarak da nitelendirilen “28 Şubat süreci”, Kürt Sorunu temelinde gerçekleşen “düşük yoğunluklu savaş” ve arka arkaya yaşanan “ekonomik krizler” olumsuz sonuçlara verilebilecek belirgin örneklerdir. Buna karşın homojen, tekçi ve katılaşmış milli kimlik anlayışının çözülme sürecine girerek daha kuşatıcı ve dışlayıcı olamayan kolektif kimlik arayışının önünün açılması da, bu sürecin bir diğer sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Son otuz yılda Türkiye’de ve dünyada meydana gelen gelişmeler, Türk toplumu açısından yeni bir siyasal iklimin başladığına işaret etmektedir. Bu iklim, statükocu yaklaşımın eleştirilmesiyle farklılıkların tanınması yönünde yeni açılımlar sunmaktadır. Buna bağlı olarak, dünyadaki gelişmelere de paralel bir biçimde kültürel düzeyde çoğulcu kimlik anlayışı, İslam’ın farklı mezheplerine ve özellikle Kürtler olmak üzere etnik unsurların kimlik taleplerine belli bir kapı aralamıştır. 1990’lı yıllarda iyice şekillenmeye başlayan yeni siyasal iklim, Türkiye’nin Batılılaşma sürecinde yaşadığı ve dışa yansıttığı kimlik ikileminin yarattığı gerilim üzerinde kurgulandığı için, önemli sorunları da beraberinde getirmiştir. Çünkü sözü edilen gerilim, bir yandan ülkenin dinamik güçlerinin iradesini kırarken diğer yandan da resmi politikalarla ilan edilen Batılılaşma hedeflerini başarısızlığa mahkûm eden bir krize yol açmaktadır.

Karşıtlıklar temelinde ortaya çıkan farklı toplumsal kesimler, farklılıklarını koruma ekseninde politika üretmede ısrar ettikleri için, çözümü oldukça zor gerilimler yaşamaya devam etmektedir. Bütün kesimlerde görülen bu politikanın özünde, farklılıkların korunması adına, tek doğruyun kendi doğruları olduğu gibi katılaşmış kutuplaşmaları içeren bir sorun bulunmaktadır ki; bu durum çözümleri geciktirmekte ve hatta imkansız hale getirmektedir. Örneğin *başörtüsü*, *dini eğitim*, *laiklik*,

cumhuriyetçilik, insan hakları, demokratikleşme, Kıbrıs ve Kürt sorunu gibi gerilim dinamiklerine farklı kesimlerin yaklaşımları, sorunları katılaştıran kimlikler siyaseti çerçevesinde şekillenmektedir. Bütün bu etkileşim ve sorunların odağında bulunan Türkiye, geleceğiyle ilgili önemli kararlar vereceği bir yol ayrımıyla ve yeni istikametler belirleme durumuyla karşı karşıya bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu gelişmeler, Türkiye'nin etkili bir gelecek kurgusu oluşturma noktasında önemli değişim sancılılarıyla karşı karşıya bulunduğunu göstermektedir.

Katlaşmış sorunların üstesinden gelinmesi için öncelikle yaşadığımız coğrafyayı çeşitli boyutlarıyla temsil edebilecek bir üst kimliğin yeniden tahayyül edilmesi gerekmektedir. Türkiye ancak böylece içteki ve dıştaki imajını olumluya çevirebilecek sıçramalar yapabilecektir. Bunun için de, Cumhuriyetle birlikte inşa edilen milli kimliğin ötekileştirdiği iç unsurlarla olan sorunlara güçlü bir iradeyle gerçekçi çözümler getirilmesi zorunludur. Devam etmekte olan “Ergenekon soruşturması” ve demokrasiyi güçlendirmek için ileri sürülen “açılım politikaları” bu konuda ön açarak sorunların çözümüne ciddi düzeyde katkıda bulunma şansı sunmaktadır. Ancak, soruşturmanın ve demokratik açılımların bir yönüyle amacından saptırılmaması, diğer yönüyle de çağdaş yaşam karşıtlığı ve TSK düşmanlığı yapıyor söylemiyle çarpıtılmaması hayati önem taşımaktadır. Ayrıca süreçlerin sağlıklı işleyebilmesi için sivil siyaset alanının genişletilmesi ve istikrar kazanması gerekmektedir. Bunda ise, iktidar ve muhalefetteki sivil siyaset aktörlerinin becerisi belirleyici olacaktır. Bütün bu gelişmeler karşısında Türkiye, yaşadığı sorunlara gerçekçi ve uzun vadeli çözümler bulduğu oranda etkili ve kuşatıcı bir kimlik politikasını yeniden tahayyül etme imkânı oluşturabilecektir.

Kaynaklar

AHMAD, F. (2010) *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, (çev.) Sedat Cem Karadereli, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 4. Baskı, İstanbul.

AKÇURA, Y. (1976) *Üç Tarz-ı Siyaset*, (Haz.) Enver Ziya Karal, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

AKMAN, A. (2002) “Milliyetçilik Kuramında Etnik/Sivil Milliyetçi-

lik Karşıtlığı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt 4, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 82, 89.

BAYART, J. François (1999) *Kimlik Yanılsaması*, (çev.) M. Moralı, Metis Yayınları, İstanbul.

BORA, T. (1991) *Devlet, Ocak, Dergah*, İletişim Yayınları, İstanbul.

BRADLEY, H. (1996) *Fractured Identities: Changing Patterns of Inequality*, Polity Press, Cambridge.

BRUINSEN, Martin V. (2009) *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, (çev.) Hakan Yurdakul, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.

DUNN, Robert G. (2000) “Identity, Commodification and Consumer Culture”, J. E. Davis, (ed.), *Identity and Social Change*, Transaction Publishers, New Brunswick, s. 109.

GEORGEON, F. (1986) *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, (çev.) Ali Er, Yurt Yayınları, Ankara.

GIDDENS, A. (2004) *Sağ ve Solun Ötesinde: Radikal Politikaların Geleceği*, Metis Yayınları, İstanbul, 3. Baskı.

GÖKALP, Z.(1990) *Türkçülüğün Esasları*, MEB Yayınları, İstanbul.

GÜLALP, H. (2003) *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul.

HOUSTON, C. (1999) “Civilizing Islam, Islamist Civilizing? Turkey’s Islamist Movement and the Problem of Ethnic Difference” *Thesis Eleven*, Number 58, August, Sage Publications, London, s. 88.

KADIOĞLU, A. (1999) *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, Metis Yayınları, İstanbul.

KARAL, E. Z. (1981) *The Principles of Kemalism*, Derleyenler: Özbudun, Ergun ve A. Kazancıgil, Atatürk: Founder of e Modern State. C Hurst and Co., London

KARAKAŞ, M. (2006) *Küreselleşme ve Türk Kimliği*, Elips Kitap, Ankara.

KARAKAŞ, M. (2008) “II. Meşrutiyet Dönemi Fikir Hareketleri”, *Yüzüncü Yılında II Meşrutiyet*, (ed.) Asım Öz, Pınar Yayınları, İstanbul, s. 69.

KARPAT, H. Kemal (2009) *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, Timaş Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.

KAYALI, H. (2003) *Jön Türkler ve Araplar, Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2. Baskı.

KEYDER, Ç. (1996) *Ulusal Kalkınmacılığının İflası*, Metis Yayınları, Ankara.

KEYMAN, E. Fuat (1998) “Globalleşme ve Türkiye: Radikal Demokrasi Olasılığı”, *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam* içinde, Der: E. Fuat Keyman, A. Yaşar Sarıbay, Vadi Yayınları, Ankara, ss. 34-55.

KEYMAN, E. F. (2007) “Kültürel Kimlik Olgusunu Yeniden Düşünmek”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl 10, Sayı 41, s. 218-219.

LACLAU, E. (2000) *Evensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, Çev: Ertuğrul Başer, Birikim Yayınları, İstanbul.

LANDAU, Jacob M. (1981) *Pan-Turkism in Turkey: A Study of Irredentism*, C. Hurst & Company, London.

LANDAU, Jacob M. (1994) *The Politics Of Pan-Islam Ideology and Organization*, Clarendon Press, Oxford.

MARDİN, Ş. (1991) *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

ÖĞÜN, S. Seyfi (1995) *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.

ROBINS, K. (1996) “Interrupting Identities: Turkey/Europe”, Stuart Hall, Paul Du Gay, (eds), *Questions of Cultural Identity*, Sage Publications, London, s. 68-69.

TAPPER, R. (1991) “Introduction” Richard Tapper, (Ed.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, I.B. Tauris & Co Ltd. London, s.7.

TUNAYA, T. Zafer (1998) *Türkiye’de Siyasal Partiler, İkinci Meşrutiyet Dönemi*, Cilt: 1, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 440-474.

SHANKLAND, D. (2010) “Antropoloji ve Etnisite: Yeni Alevi Hareketinde Etnografyanın Yeri”, Editörler: Olson, T., E. Özdalga ve C. Ra-

udvere, *Alevi Kimliği*, Çeviri: Bilge Kurt Torun ve H. Torun, 3. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, s. 21-33.

SMITH, Anthony D. (1991) *National Identity*, University of Nevada Press, Nevada.

TEKİNALP, (1937) *Le Kemalimse*, Ch. XV, (8), Felix Alcan, Paris.

TİMUR, T. (2010) *Osmanlı Kimliği*, 5. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara.

YEĞEN, M. (1999) “The Kurdish Question in Turkish State Discourse”, *Journal of Contemporary History*, Vol. 34(4), Sage Publications, London, s. 565.

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

YÖRÜK, Z. (2002) “Politik Psişe Olarak Türk Kimliği”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt 4, İletişim Yayınları, İstanbul.

Modern Türkiye’de Kimlik: Kürt Kimliğinden Kürt Sorununa

Identity in Modern Turkey: From Kurdish Identity to Kurdish Issue

Nurullah Altun¹

Özet

Türkiye Cumhuriyeti, dönemin sosyo-politik şartlarının etkisiyle, Osmanlı’nın çok dilli, çok dinli, çok etnili mirası reddedilerek Türklük vurgulu ulus-devlet ideolojisi üzerine inşa edilmiştir. Erken Cumhuriyet döneminde, misak-ı milli sınırları içinde yaşayan tüm kesimlerin, kapsayıcı bir Türk üst kimliği altında yaşamaları öngörülse de dönem dönem uygulanan politikalarla ülkede yaşayan diğer kimlikler göz ardı edilmiş ve bu kimliklerin çeşitli kültürel hak ve talepleri, dönemin siyasi, askeri vb. elitlerinin bölünme korku ve kaygılarıyla yasaklanmıştır. Bu yasaklar kısa zaman içinde tepkisel bir hareketin oluşmasına zemin hazırlamış ve kimlik konusunun, özellikle de Kürt kimliğinin, 20. Yüzyıl Türkiye’sinin en çok tartışılan kavramları arasına girmesine neden olmuştur. Bu noktadan hareketle bu çalışmanın söz konusu kimlik tartışmalarına katkı sunması amaçlanmaktadır. Bu makale kapsamında, Türkiye’de Kürt Kimliği’nin Kürt Sorunu’na dönüşme sürecine neden olan milliyetçilik ve ötekileştirme sorunu üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kavramlar: Kimlik, Kürt kimliği, Milliyetçilik, Ötekileştirme.

¹ Yrd. Doç. Dr., Polis Akademisi, Güvenlik Bilimleri Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi, naltun1979@hotmail.com

Abstract

By means of some socio-politic condition of the time, new Turkish Republic has been founded on nation-state ideology that emphasizes being and coming from a Turkish origin, rejecting a multi-ethnic, multi-religious and multilingual patrimony of Ottomans. In early republican period, it was envisaged that Turkish supra-identity will cover all of the people living within borders of national pact. However, it did not work as it was anticipated. Some identities have been ignored and cultural rights and demands of these particular identities have been restricted and foreclosed because of some fears and anxieties of political and military bourgeoisie on disintegration of newly-formed Turkish Republic. These restrictions have paved the way for some reactionary movements against the politics of the state in a short period and led up to problems with identity politics in the case of Kurdish identity as one of the most debated concepts in Turkey in 20th century. From this point of view, this study is purposed to provide a contribution to the identity debates. In this article, nationalism and othering that gave rise to transform Kurdish identity politics to today's Kurdish issue will be elaborated.

Keywords: *Identity, Kurdish identity, Nationalism, Othering.*

Giriş

Kimlik olgusu modern dönemler ile birlikte belirginleşen, düşünürler ve akademisyenler başta olmak üzere toplumun çeşitli kesimleri tarafından ilgiyle takip edilen konular arasında yerini almıştır. Kimlik kavramı özellikle psikoloji ve sosyoloji bilimleri tarafından ilgi ile izlenmektedir. Kimliğin tanımlanması sürecinde psikoloji bilimi bireysel özelliklere odaklanmakta, benliği ve kişiliği kimliğin merkezine yerleştirmektedir. Sosyoloji ise toplumsal sınıf gibi belirlemelerden hareketle bireyin toplumsal ilişkilerden doğan sosyal yanına ağırlık vermektedir (Aşkın, 2007; Marshall, 2005: 405-408). Sabit ve değişmez bir hakikat olarak kabul edilmeyen kimlik kavramının daha net anlaşılabilmesi için, Edibe Sözen'in de (1999: 24) vurguladığı üzere, birçok çalışma alanında olduğu gibi, kimliğin sosyoloji, sosyal psikoloji, tarih, felsefe gibi farklı disiplinler tarafından, disiplinler arası bir bakış açısıyla ele alınması yerinde olacaktır.

Modern dönemlerde ortaya çıkan etnik temelli sorunların temelinde sosyo-ekonomik ve kültürel yetersizlikler gibi birçok faktörün yattığı ileri sürülmektedir. Bu iddialar tek başına etnik temelli hareketlerin ortaya çıkış nedenlerini açıklamada yeterli olmasa da, etnik tepkilerin sürekliliğinde ve yeniden üretiminde önemli oranda besleyici bir unsur olagelmıştır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, az gelişmiş ülkelerden çok gelişmiş olanlarına kadar, birçok ülkede görülen etnik grupların kendi içinde bir özgünlüklerinin söz konusu olduğu ve yaşanan sorunların nedenlerinin de özgün olabileceğidir (Kurubaş, 2008: 12).

Kimlik çatışmalarının çözümüne ilişkin temel problem yöntem sorunudur. Çoğu zaman ötekinin söylemleri, kutsalları üzerinden çözümler yapmak, odaklanılması gereken özün kaçırılmasına ve çabaların sonuçsuz kalmasına yol açmaktadır. Zira ötekine saygı, yanlış anlamaların ve yorumlamaların kurbanı olabilmekte, bireylerin farklı alanlardaki ilgileri, fikirleri, etkileşimleri ve yaklaşımları göz ardı edilip sadece söylemler ve kesinleş(tiril)miş sınırlar üzerinden tartışmalar yapılagelmektedir. Daha somut bir şekilde ifade etmek gerekirse, diğer insanlara karşı saygı anlayışı, Amartya Sen'in de vurguladığı şekilde bireylerin değişik konulardaki etkileşimleri yerine kutsal kitaplarına övgüler düzmek olarak sınırlı bir şekilde anlaşılmaktadır (Sen, 2010: 32).

Kürt sorununun Cumhuriyet'in kuruluşu aşamasında, bir takım emareleri olsa da, tam olarak belirginleştiğini söylemek zordur. Henüz o dönemde etnik kimlikler üzerinden bir ayrışma ya da farkındalık zihinlerde yerleşmemiştir. Dönemin birçok düşünürünün gözünde Türklük ile Kürtlük ayrı unsurlar olarak değerlendirilmemektedir. Hatta dönemin önemli ideologlarından olan ve önemli bir Türk Milliyetçisi olarak bilinen Ziya Gökalp Türklerle Kürtlerin yüzyıllardan bu yana kader birlikteliği içinde olduklarını vurgulamaktadır. Gökalp Anadolu coğrafyasında Milli Mücadele'den sonra Türk ve Kürt olmak üzere iki ana ırkın kaldığını ancak bunların birbirinden koparılmasının mümkün olmadığını şu şekilde belirtmektedir (Gökalp, 2009: 119-120):

Milli misakımızın Türklerle Kürtlere aynı kıymeti, aynı ehemmiyeti vermesi gösteriyor ki bu iki millet arasında vefa bağları, sadakat bağları her türlü tasavvurun üzerinde bir samimiliğe sahiptir. Hakikaten Meşrutiyetten beri devletimiz Kürtler yüzünden hiçbir haksızlığa uğramadı... Balkan Harbi gibi, Mütareke zamanları gibi en felaketli günlerimizde, bize dostluk elini uzatan, bizimle samimi dert ortaklığı eden bu vefalı millet değil midir? Bugünkü İstiklal Mücadelesi'nde bütün topluluğuyla iştirak edip Türklerle beraber "Hep yahut hiç!" diyen bu sadakatli millet değil midir? Türk nasıl olur da bu kadar samimi bir kardeşin, bu kadar hukuk perver bir arkadaşın emsalsiz vefakarlıklarını, sayısız fedakârlıklarını unutabilir?

Ancak Cumhuriyetin ilk yıllarında var olan birlik ve bütünleşme vurgusu sonraki dönemlerde gelişen koşullardan etkilenecek başka bir hal almıştır. Sonraki dönemlerde Türkiye'de kimlikler, bir yandan yükselen milliyetçiliklerle (aşırı söylemler içeren) öte yandan da küreselleşme ile birlikte dünyanın her yerine hâkim olma amacını taşıyan kapitalist sistemin ulus devlet yapılarını çözücü etkisi arasında sıkışmış bir durumdadır (Kolukırmık, 2008: 123). Enformasyon çağı ile birlikte küreselleşmenin etkileri ülkemizde de etkili bir biçimde ortaya çıkmaya başlamış ve bir şekilde sürekli olarak göz ardı edilen farklı kimlikler kendilerini daha fazla ifade etme imkânına kavuşmuşlardır. Dini olandan etnik olanına, geniş bir yelpazede yer alan kimlikler, özellikle Kürt kimliği, 20. yüzyıl Türkiye'sinin en tartışmalı alanlarından biri haline gelmiştir.

Kürt sorununa nasıl bakılacağı, hangi açılardan ele alınacağı konusun-

da bir ittifak bulunmamaktadır. Kabaca yapılacak bir tasnifte birkaç ana bakış açısı ön plana çıkmaktadır (Yeğen, 1999: 12). Devletin pen-ceserinden görünen çözüm önerisi, geçmişte sıklıkla müracaat edilen geleneksel yöntemler olmuş ve tedip etmeye yönelik askeri çözümler- den umut beklenmiştir. Bu düşüncenin tam zıddı olan ve Osmanlı'nın parçalanışından sonra kendilerinin de bir ulus devlete sahip olması gerektiğine inanan dolayısıyla Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana devlet kurma hak ve hayallerinin gasp edildiğini düşünen diğer görüş ise yeni bir ulus devleti çözüm olarak görmektedir. Öte yandan uzlaş- tırmacı olarak nitelendirilebilecek diğer yaklaşımlarda, Kürt sorununu merkezi otoriteden rahatsız bir grubun istekleri olan görüş milli bütün-leşmeye önem atfetmekte; sorunu dini bütünleşme yerine milli bütün-leşmenin ikamesi olarak gören görüş ise İslami bütünleşmeye dikkat çekmektedir. Diğer bir bakış açısı da sorunu Kürtlerin otantik kültürü- nün engellenmesi ya da milli gelirin ülke genelinde eşit dağıtılmaması ile açıklayan ve çözüm önerilerini bu alandaki eksiklikleri tamamlama üzerine kurgulayan yaklaşımlardır.

Burada belki de dikkat edilmesi gereken husus Heper'in de (2010: 18) vurguladığı üzere Kürt sorununun temelinde sadece belirli kesimleri suçlayıcı yaklaşımların tercih edilmemesidir. Zira çeşitli endişelerin ya da algıların sonucunda gerçekleşen uygulamaların Kürt sorunu üze- rinde etkisi yadsınamaz olsa da Güneydoğu bölgesinin toprak sistemi, coğrafyası, ticari açıdan çok kârlı görülmemesi, yapılan yatırımların korunmasının zorluğu gibi bizzat bölgenin kendi fiziki ve sosyal or- tamından kaynaklanan engeller de sorunun ortaya çıkmasında etken olmuştur.

Bu kadar ciddi bir konu olmasına ve kamuoyunda yoğun olarak tartışıl- masına rağmen Kürt kimliği ve Kürt sorunu konusunda yeterli çalışma- nın yapıldığını söylemek zordur. Bu noktadan hareketle bu çalışma ile Türkiye'de Kürt kimliği özelinde kimlik tartışmalarına dikkat çekmek ve kimlik literatürüne katkı sağlamak amaçlanmaktadır. Zira Kürt kim- liği konusunda günümüzde yapılan tartışmalar birçok ezberi bozmak- tadır. Günümüze kadar kullanılan egemen dilde, var olan ampirik bir olguyu ret anlamında olmasa da bilinçli bir tercih olarak, Kürt kimliği göz ardı edilmiş ve yok sayılmıştır². Genelde Kürt sorunu çoğu zaman

2 Metin Heper'in (2010) burada Cumhuriyet ilk dönem yöneticilerinin yaşayan bir haki-

dış dinamikler tarafından oluşturulan ithal bir sorun olarak görülmüştür³. Oysa günümüzde bu tür yaklaşımlar bütünüyle reddedilemese de bilimsel yazında çok da itibar görmemektedir. Bu çalışma kapsamında, kimlik konusu sosyolojik açıdan ele alınacak ve Kürt kimliğinin Kürt sorununa dönüşmesi sürecinde etkili olan milliyetçilik ve ötekileştirme gibi faktörler irdelenecektir. Kimlik ve değişik isimlendirmelerle üzerinde durulan Kürt sorununun aktüel bir konu olması bu tür çalışmaları önemli kılmaktadır.

Kimlik Kavramı

Henüz genç bir ülke sayılabilecek olan ülkemizde kimlik tartışmaları sürekli kamuoyu gündemini işgal etmektedir. Vatandaşların önemli bir kısmı dini kimliklerden etnik kimliklere kadar kimliklerini en azından belli dönemlerde sergileme imkanı elde edemediklerini, çeşitli ayrımcılıklara maruz kaldıklarını, kendi kimliğini özgürce yaşayamadıklarını düşünmektedir. Uzunca bir dönem dini kimlikler üzerinden yürütülen bu tartışmalar 80'li yıllardan itibaren PKK'nın da ortaya çıkmasıyla daha çok etnik kimliklere odaklanmıştır. Oysa uzun yıllar Anadolu coğrafyasında, Kymlicka'nın da vurguladığı gibi, çok farklı kimliklerden insanlar barış içinde yaşamıştır. Fransız İhtilalı ile hızlanan ulusçu hareketlerin rüzgârıyla uzun bir süre homojen devlet kurma peşinde koşulmuştur. Ancak çok kısa süre içinde bunun toplumsal bütünlüğü sağlama da çok da başarılı olmadığı görülmüştür. Bu nedenle modern dönemlerde de var olan çok sayıdaki dil, din ve etnik yapı, artık modern ulus devletlerin hak talebinde bulunan azınlıkları dikkate alması gerektiğine işaret etmektedir (Kymlicka, 1998).

Kimlik kavramının açıklanmasında, bireyin 'ne olduğu' sorusunu cevaplaması başlangıç aşamasını oluşturmaktadır. Her bir bireyin kendisine has bazı özellikleri olsa da diğerleri ile birçok benzerliklere sahiptir. Bu açıdan kimlik, bireyi, kimi zaman diğerlerinden farklılaştıran kimi zamanda diğerleri ile benzeştiren bir araç işlevi görmektedir. Her

kat ve olgu olan Kürt kimliğini inkar etmediklerini bilinçli olarak göz ardı ettiklerini belirtmektedir. Heper etnik kimliği reddetmenin asimilasyonu ve ikincil kimliğin yok edilmesini beraberinde getireceğini dolayısıyla böyle bir şey gerçekleşmediği için dönemin yöneticilerinin tavrının inkardan ziyade daha olumsuz sonuçlar doğmaması için bilinçli görmezden gelme olduğunu vurgulamaktadır.

3 Bu yaklaşımlara vurgu yapan bir örnek olarak bakınız, Yılmaz Öztuna, 1989, *XX. Yüzyılın Son Çeyreğinde Şark Meselesi*, Azerbaycan Kültür Derneği Yayınları, Ankara.

şeyden önce bireyin, içinde yaşadığı sosyo-kültürel çevrenin ürünü bir değer sistemi taşıdığı varsayıldığında kimlikler daha da önem kazanmaktadır. Yaşam döngüsü içinde birey, taşıdığı değer yargılarının da etkisiyle kendini ve ötekini önce algılamakta, daha sonra bu süreç tanımlama ve kimlik inşası ile devam etmektedir.

Kimlik duygusu çoğu zaman olumlu ve olumsuz anlam dünyaları arasında gelgitlere sahne olmaktadır. Zira kimlik, bir taraftan şiddet ve terör diğer taraftan ise zenginlik ve samimiyete aynı anda kaynaklık edebilmektedir. Bu nedenle kimliği, tek yanlı bir bakışla mutlak bir kötülük ya da mutlak bir iyilik olarak görmek doğru olmayacaktır. Kimlik bilinci bir yandan komşular, hemşeriler, dindaşlarla olan ilişkiler gibi benzerlerimizle ilişkilerimizin samimiyetine ve sıklığına olumlu katkıda bulunmaktadır. Bu tür bir kimlik, bireylere, modern çağın temel problemlerinden biri olan bireyciliğin baskısından kurtulma, dolayısıyla grubun diğer üyeleri içinde kendini tanımlama, onlar için özveride bulunma, onların hak ve özgürlüklerini hesaba katma gibi öteki ile duygudaşlık geliştiren ve hümanist değerlerin önemine vurgu yapan bir anlayış kazandırabilmektedir. Öte yandan ise aynı kimlik, kimi zaman aidiyet duygusunun aşırı uçlarda yaşanması neticesinde yıkıcı bir niteliğe de dönüşebilmektedir. Zira güçlü ve sıkı bir aidiyet duygusu, uygun normlarla beslenmediği takdirde, ötekine karşı bir mesafe koyma ve uzaklaşma, onu tehdit olarak algılama gibi dışlayıcı bir yaklaşıma yol açmaktadır. Bir yönüyle grup içi yüksek dayanışma, gruplar arasında anlaşmazlık ve çatışmalara kaynaklık etmektedir (Sen, 2010: 21-23). Bu nedenle, kimlik inşa sürecinde referans alınan norm ve değerler dikkat çekici biçimde önem kazanmaktadır. İnsan hakları ve demokratik değerleri özümsemenin, aynı dünyada farklılıklarla birlikte yaşama düşüncesine sahip olmanın kimlik inşasında ve kimliklerin zıtlaşmasından kaynaklanan sorunları azaltmada yarar sağlaması olasıdır.

Mehmet Ali Kılıçbay (2003: 161-163) kimlik kavramının aynılışmayı beraberinde getireceğini ve bu durumun kimliğin hem kendi varoluşuna imkân tanıyan hem de onu engelleyen bir kıskaç içinde olduğunu belirtmektedir. Zira Türkçedeki kullanılış biçimiyle kimlik, aslında bilinçli bir tercihten ziyade zorunlu bir bağlılığa, çoklukla aynılışmaya atıfta bulunmaktadır. Bu yönüyle ‘ayrışmadan’ daha çok ‘aynılışma’ ön plana çıkmaktadır. Ancak kimlik, birey ve bireyin tercihleri ile ya-

kindan alakalı bir durumdur ve birey, diğerlerinden farklılaştığı oranda kendi kimliğini oluşturabilmektedir. Bu durum, toplumda sayısız kimliklerin varlığından bahsedebilmemizi mümkün kılmaktadır. Kimliğin kendi içinde ötekileştirme/sınıflandırma ve diğer kimlikleri görmezden gelme/teke indirgeme eğilimi taşıması da bu sayısız farklılıkların neden olduğu temel problemler arasında kabul edilebilir.

Ötekileştiren/sınıflandıran Bir Kavram Olarak Kimlik

Kimlik tartışmalarında, kimliklerin kendine benzemeyen ötekine göre konumlandırılması konunun açmazlarından biridir. Özellikle türdeşlik ve aynılık çeşitli semboller eşliğinde sürekli olarak belirginleştirilmektedir. Bu durum bir taraftan birbirine hiç benzemeyenlerin ötekileştirilmesine aracılık ederken diğer yandan da bireyin ve onun bireysel farklılık ve tercihlerinin bir kavram, bir etnisite, ya da bir sembol altında yok edilerek, türdeş bireylerden oluşan bir kimlik oluşturulmasına aracılık etmektedir. Bu da aynılaştırmış, türdeşleşmiş, tektipleştirmiş üyelerden oluşan ve ötekini toptancı bir biçimde dışlayan yapıları sonuç vermektedir. Dolayısıyla kimlik tartışmaları kendi içinde sorunlu alanlar barındırmaktadır. Bu nedenle Kılıçbay (2003: 161-163), sorunlu alanın kaynağı olarak gördüğü kimlik kavramının yerine 'aidiyet' ve 'mensubiyet' kavramlarının kullanılmasını önermektedir. Aidiyet özdeşliği gerektirmeden bir bütünün parçası olabilmeye işaret ederken mensubiyet de bilinçle bir tercihe işaret etmektedir. Seçilemeyen ve doğumla kazanılan aidiyetlerin kimlik analizinde kullanılması sorunlu bulunmaktadır. Ancak bu aidiyetler insanın ne oranda bireysel seçimlerinin sonucu olarak belirlendiği konusu da başka bir çalışmanın konusudur. Zira kişinin bireysel tercihleri üzerinde yaşamı boyunca elde ettiği tecrübeleri, eğitimleri, sosyalleşme süreçleri önemli rol oynamaktadır. Bilginin sürekli olarak iktidarlar tarafından denetlendiği ve hiyerarşik bir yapısının da olduğu dikkate alınacak olursa bireysel tercihlerin ne ölçüde özgür bir tercih olabileceği ayrı bir tartışma alanı olarak karşımızda durmaktadır.

Kimlik inşa süreci doğal olarak kendisinde birtakım sorunlar bulundurmaktadır. Özellikle kimliğin tek bir değer üzerinden inşası ve tasnifi, toplumsal bütünleşme için sınırlayıcı olması yönüyle çeşitli riskler barındırmaktadır. Şöyle ki, toplumda bireylerin benzeştiği ya da ayrıştığı birçok unsur bulunmaktadır. Siyasal özellikler üzerinden bir siyasi

kimlik, kültürel değerler üzerinden kültürel bir kimlik, dinsel değerler üzerinden dini bir kimlik, etnik yapılar üzerinden de etnik bir kimlik inşa etme çoğu zaman, ‘öteki’ni dışlama, en azından göz ardı etme ile sonuçlanabilmektedir (Anık, 2012: 9-10). Amartya Sen tekil sınıflandırmaların olası olumsuz sonuçlarına şu şekilde işaret etmektedir:

“Günümüz dünyasında çatışma potansiyelinin temel kaynaklarından biri de, insanların din ya da kültür temelinde kendilerine özgü kategorilere ayrılabilmesi varsayımdır. Tekil bir sınıflandırmanın her şeyi kapsayıcı gücüne olan üstü örtülü inanç tüm dünyayı alev almaya hazır hale getirebilir. Kendine özgü bölücü bir bakış açısı sadece insanlar olarak birbirimize çok benzediğimiz biçimindeki eski inanışa ters düşmekle kalmaz, aynı zamanda üzerinde çok daha az konuşulan, ama çok daha akla yatkın olan, birbirimizden çok çeşitli yönlerden farklı olduğumuz biçimindeki anlayışa da ters düşer. Dünya sık sık bir dinler (ya da ‘uygarlıklar’ veya ‘kültürler’) toplamı sayılırken, insanların sahip oldukları ve değer verdikleri sınıf, cinsiyet, meslek, dil, bilim, ahlak ve politik tercihten oluşan kimlikleri görmezden gelinmektedir. Kendine özgü bu bölücülük, içinde yaşadığımız dünyayı biçimlendiren çoğul ve çeşitli sınıflandırmalar evrenine kıyasla çok daha çatışmacıdır” (Sen, 2010:115-116).

Ayrıca sınıflayıcı ve toptancı değerlendirmelerin sonucu olan diğer bir sorun da, bu süreçte kimliklerin zaman ve mekân koşullarından etkilenebileceği, bireylerin ait olduklarını düşündükleri kimliklerin zaman içinde değişebileceği, dönüşebileceği, yeniden yapılandırılabilmesi gerçeğini göz ardı edilebilmesidir. Oysa bir dönem kendisini etnik kimliği ile daha çok ön plana çıkaran birisi daha sonraki bir zamanda dinsel kimliğini ya da politik kimliğini daha belirgin hale getirebilmektedir. Bu durum sadece bireyler için değil daha büyük yapılar olan gruplar, topluluklar için de geçerlidir. Osmanlı’da toplum, *millet sistemi* ile uzun bir dönem dini kimlikler üzerinden bir tasnife tabi tutulmuşken Cumhuriyet Türkiye’si ile dini kimlikler yerine bireyle devlet arasında siyasi ve hukuki bir bağ kuran, vatandaşlığı esas alan ve Türk etnisi vurgulu bir ulus kimliği inşa edilmiştir.⁴ Dolayısıyla dünyanın

4 Bu konu özellikle yeni anayasa çalışmalarının olduğu günümüzde tartışma konusudur. Mevcut Anayasa’da yer alan ‘Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür’ ifadesi ile sosyolojik ve antropolojik bir Türk tanımından ziyade hukuki bir tanım

konjonktürel şartlarının zamanla kimlik algısında farklılık meydana getirebileceği dikkate alınmalıdır. Bu nedenle yapılan değerlendirmelerde sosyo-kültürel ve çevresel faktörlerin etkisinden bağımsız bir açıklama ve anlamlandırma faaliyetine girişilmemesi daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Bunun yanında, mekân da kimliklerin niteliklerinin belirlenmesinde başat rol oynayan etkenler arasındadır. Bu rol, bireyin zaman geçirdiği kahve, lokal, kütüphane, ibadethane gibi daha dar kapsamlı küçük mekanlardan kent ve kırsal alan gibi daha büyük sosyal ve coğrafi alanlara kadar tüm mekansal alanlarda görülebilmektedir. Kırsal bir bölgede büyümüş, yaşadığı yerin çeşitli zorlukları ile mücadele etmiş biri ile tamamen farklı sorunlarla yüz yüze kalmış, farklı düşünce biçimleri ile daha çok karşılaşmış kentli birinin kimlik algısının aynı olması muhtemel görülmemektedir (Anık, 2012: 9-10). Kimliklerin oluşumunda mekânların -din ile birlikte- belirleyici olan rolüne bir diğer örnek de coğrafi anlamda medeniyetin Batı ile özdeşleştirilmesi ve mekânsal olarak Batı'dan uzaklaştıkça ilkelliğin artıyormuş gibi algılanmasıdır. Bu yaklaşımın temelinde, Weberyen düşüncenin vazgeçilmez unsuru olan rasyonelleşme sürecinden geçmemiş ulusların tarihlerinin, iyimser bir yaklaşımla, hâlâ Batı'nın birkaç yüzyıl öncesine sabitlendiği varsayımı yatmaktadır (Yumul, 2003: 20). Bu tür bir yaklaşımın tartışmalı yanları olsa da coğrafyaların, mekânların gerek bireyin kendi kimliğini gerekse başka kimlikleri algılaması üzerinde etkisine işaret etme bakımından çarpıcıdır.

Diğer Kimlikleri Görmezden Gelen/Teke İndirgeyen Bir Kavram Olarak Kimlik

Kimlik tartışmalarında karşılaşılan diğer bir problem de kimlikleri görmezden gelme ya da teke indirme eğilimidir (Sen, 2010: 26, 41). Bu durumun küresel yansımalarından biri Avrupa'nın 18. yüzyılda gerçekleştirdiği aydınlanma ve 19. yüzyılda gerçekleştirdiği sanayileşme ile dünyanın geri kalanından kopuşunu radikallemesidir. Söz konusu

yapılmıştır. Buradan hareketle kendini cumhuriyete ait hisseden herkes Türk olarak adlandırılmıştır. Bir yandan bu tür bir tanımın eşitliğe yapmış olduğu katkı vurgulanırken öte yandan da etnik vurgu'dan ziyade Türkiye vatandaşlığı gibi mekân ve vatan vurgusunun daha ön planda olması gerektiği de ileri sürülmektedir. Tartışmalar için bakınız. Vahit Doğan, 2012, Türk Vatandaşlık Hukuku, Ankara: Seçkin Yayınevi.

kopuş, Avrupa'da dünyanın kalan kısmını ötekileştiren, aşağı, medenileşmemiş gören bir bakış açısını meydana getirmiştir. Dolayısıyla diğerleri ile aynı zihinsel ve kültürel kökenlere ait olduğu fikri Avrupa'yı rahatsız etmiştir. Diğer toplumlarla aynı kategoride değerlendirilmeyi kabullenemeyen Avrupa karşılaştırmalarında ölçüt olarak kendisini merkez kabul etmeye başlamıştır. Bu nedenle öteki kültürlerin varlığını kabul etmede önemli zorluk yaşamıştır (Adanır, 2003:32-33). Oysa birey, yaşamı boyunca birden fazla kimliğe ayrı ayrı ya da aynı anda ait olabilir. Bu kimliklerin bazıları bireyin bir aktör olarak kendi seçimi sonucu, bazıları ise doğasında verili olarak taşınmaktadır. Bireyin coğrafi kökeni, dini, ırkı, cinsiyeti, mesleği, sınıfı, siyasi tercihleri, eğlence biçimleri, diplomaları, kendisine çeşitli gruplara üye olma fırsatı sunmaktadır. Bu nedenlerden ötürü toptancı kimliklere yapılan vurgu hatalı sonuçlara götürebilmektedir. Zira tarihsel tecrübe göstermektedir ki, evrensellik hedefiyle yola çıkan ideolojilerin başarısızlığı ortadadır. Dolayısıyla evrensel bir kimlik oluşturma, çabaları sonuçsuz kalacak gibi gözükmektedir. Bunun en çarpıcı örneklerinden birisi ise farklı kültür alanlarında varlığını devam ettirmiş ve ettirmekte olan ve evrensel bir kimlik inşası peşinde koşan Hıristiyanlığın var olduğu kültür alanlarının kodlarına uygun bir biçim kazanarak bütünlüğünü koruyamayışıdır (Yumul, 2003: 12).

Cumhuriyet Sonrası Kimlik Anlayışı

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinden itibaren, Türkiye'de Durkheim gibi dayanışmacı sosyologların etkisi altında kalan ve aynı zamanda cumhuriyetin ideologları arasında da anılan Ziya Gökalp gibi Türk aydınları, bireyden ziyade topluma odaklanan bir sosyoloji anlayışını benimsemişlerdir. Bunun sonucu olarak, toplum-birey ilişkisinde bireyi özne değil obje olarak gören klasik sosyoloji anlayışı ile uyumlu olarak toplumsal dayanışma ve bütünleşmeye ağırlık veren üst yapı ve kimlik temelli yeni bir devletin inşasına girilmiştir. Ancak son dönemlerde makro bakış açısının çözemediği bazı açmazlara çözüm bulma amacıyla aktörün/bireyin anlamlandırma, düşünme, üretme kabiliyetlerini öne çıkarmayı hedefleyen mikro sosyolojiye ağırlık veren sosyologların alt kimliklere odaklandığı da görülmektedir.

Osmanlı döneminin sonlarında işaretleri görülmeye başlamış olsa da en azından Kürtlerin yaşadığı bölgelerde Kürtlerin etnik temelli bir

devlet kurma talebi ile ortaya çıkmalarını sağlayacak bir etnik bilinç henüz oluşmamıştır. Fevri sayılabilecek birkaç hadisenin dışında genel olarak Kürt halkı kendini Osmanlı ile bütünleşik kabul etmiş, yeni Türk devletinin kuruluşu aşamasında da Anadolu'da Türk vb. birçok etnik unsur ile birlikte hareket etmiştir. Ancak daha sonra milletin hangi temele oturtulacağıyla ilgili tartışmalarda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Sonraki süreçlerde yönetici elitlerin amaçladığı çağdaş devlet ile halkın talebi olan geleneksel yapı arasında çatışmalar yaşanmaya başlamıştır. Özellikle Şeyh Said isyanı gibi isyanları fırsat bilen yöneticiler sonraki süreçte Türk etnisitesine dayanan laik ve çağdaş bir anlayışın hakim olmasını sağlamışlardır (Kirişçi ve Winrow, 2002).

Cumhuriyetle birlikte, Osmanlı ile yeni kurulan devleti birbirinden ayırt edecek, birbirinin devamı olmadığını vurgulayacak bir ulus kimliği oluşturulmaya çalışılmıştır. Özellikle etnisite ve dil açısından tekil bir karakterde kurgulanan yeni sistemde, tarihten gelen çokkültürlü miras toptan reddedilmiştir. Osmanlı gerek etnik, gerek din, gerekse dil yapısı bakımından farklılıkların bir arada yaşadığı bir devlet iken yeni ideoloji ile, pragmatik ve konjonktürel nedenlerle tek millet kimliği öne çıkarılmıştır. Hatta bu tür bir zihni yapının gereği olarak toplumda kökleşmiş bir biçimde yer alan birçok grup çeşitli mağduriyetler yaşamıştır (Neyzi, 2004: 8-9).

Cumhuriyetle birlikte oluşturulan Türk vurgulu yeni kimliğin bir yandan kapsayıcı öte yandan da dışlayıcı bir özelliği bulunduğu ileri sürülebilir. Bu kimlik Türk vatandaşlarının laik, seküler değerleri ve ilkeleri benimsemesi yönüyle (etnik vb. farklılıklar önemsizleştiği için) kapsayıcı; tekil bir dil, din ve etnisite ile oluşturulması yönüyle de dışlayıcı bir nitelik göstermektedir (Neyzi, 2004: 23). Cumhuriyetle inşa edilen Türklük temelli yeni kimliğin kapsayıcı ve bütünleştirici yanına dikkat çekenler Türklüğü, dünyanın çeşitli coğrafyalarında aynı dil, din, duygu, düşünce ve kültür sistemini benimsemiş insan gruplarına işaret eden üst bir kimlik ismi olarak tanımlamaktadır. Bu yaklaşıma göre Cumhuriyet döneminin başlarında Türklük sadece bir etnisitenin temsilcisi olmaktan ziyade Kurtuluş Savaşı'nı birlikte kazanan tüm etnik unsurların da ihtiva edildiği milletin kimliği olarak görülmüştür (Erkal, 1998: 29-30).

Cumhuriyetle birlikte inşa edilmeye çalışılan Türk unsuru vurgulu kim-

lik anlayışı dönemin sosyolojik, tarihi ve siyasi koşullarından bağımsız değerlendirilmemelidir. Her ne kadar başlangıçta kapsayıcı yanı öne çıkartılsa da, 1930'lu yıllarda, modernitenin homojenliği salık veren yaklaşımlarının da etkisiyle, Türklük anlayışının etnisite temelli değerlendirilmeye başlandığı görülmektedir. Ancak bu yaklaşımın sosyolojik açıdan temelsiz oluşu ve neticesinde başarısızlığı nedeniyle etnisite temelli bakış açısından uzaklaşmıştır.

Dönemin konjonktürel yapısı, uluslararası denklem, bölünme kaygı ve evhamları ile birlikte değerlendirildiğinde, makul olmasa da, bu yaklaşımın nedenleri konusunda ipuçları elde edilebilir. Zira erken Cumhuriyet döneminde yeni kurulan bir devletin varlık-yokluk mücadelesi beraberinde birçok gelgitleri meydana getirmiştir. Yüzyıllardan bu yana devam eden çok dilli, çok uluslu, çokkültürlü Osmanlı bakiyesi ve geleneksel yapı ile Fransız İhtilali'nden sonra gelişen ulusçuluk akımlarının etkisi arasında sıkışan yeni devlet elitleri (yöneticileri), Osmanlı'nın yıkılışına şahit olmanın verdiği korku, endişe ve algılarla üniter bir yapıyı benimsemiştir. Bu nedenle, ülke sınırları içinde kalan çeşitli etnik unsurlara karşı bazı siyasi hataları dönemin koşulları ve psikolojisinden bağımsız düşünmemek gerekmektedir. Bu psikolojiyi yansıtan en iyi örneklerden biri Türkiye'ye gelmek isteyen Gagavuzların taleplerinin, Türkçe konuşmalarına rağmen, Hıristiyan oldukları gerekçesiyle kabul edilmemesidir. Bu durum, dönemin yaklaşımını belirleyen paradigmanın sadece etnik açıdan Türk temelli bir ulus inşa etme düşüncesi olmadığını aynı zamanda korku, evham ve psikolojik ortam gibi faktörlerin de süreç üzerinde belirleyici olduğuna işaret etmektedir (Coşkun, 2013).

Her ne kadar söz konusu dönemin söylemleri -özellikle yeni kurulan devletin sınırları içerisinde- Türklük vurgulu kimlik inşasının ayrıştırıcı olmaktan ziyade kapsayıcı ve birleştirici olduğuna vurgu yapsa da sonraki süreçte uygulanan bazı politikalar ve manipülasyonlar, inşa edilen yeni kimliğin toplumun tüm kesimlerini kapsayacak şekilde anılamlandırılmadığını göstermiştir.

Cumhuriyetle birlikte 1950'li yıllara kadar sürecek olan modern, laik, gelişmeci, çağdaş bir Türk kimliği inşası sürecine girilmiştir (Sözen, 1999: 42). Bu sürecin ana aktörü olan ve Cumhuriyetin kuruluşuna öncülük eden siyasi ve askeri elitler, cumhuriyetin üniter bütünlüğüne

yönelik aşırı bir tehdit algıları nedeniyle, misak-ı milli sınırları içinde etnik açıdan Türklere sonra en büyük nüfusa sahip olan Kürtlerin kültürel kimliklerini ifade biçimlerini, Cumhuriyet'in bütünlüğü için potansiyel bir risk olarak görmüş ve çeşitli yasaklarla Kürtlerin kültürel taleplerinin önüne geçilmiştir (Van Bruinessen, 2004: 41).

Cumhuriyet'in kuruluşundan sonraki bazı isyanlar, yeniden varoluşu simgeleyen Kurtuluş Savaşı'nın yol açtığı kimi travmaları henüz atlatamamış olan devlet elitinin aşırı güç kullanımı ile bastırılmıştır. Bu nedenle, her an ayrılıkçı talepleri olabileceği endişesiyle Kürtlere temkinle yaklaşmış ve onların yaşadıkları coğrafyalara sosyal, kültürel ve ekonomik açıdan yeterli yatırım götürülmemiştir. Tek partili dönem bitene kadar bu tarz politikalar devam ettirilmiştir. Tek Parti döneminin son bulmasıyla birlikte belirli eğitim süreçlerinden geçmiş kentli etnik kimlik bilince sahip Kürt gençliği radikalleşerek siyasal alanda boy göstermeye başlamıştır. Çok partili yaşama birlikte, tam anlamıyla Kürtlerin etnik ve kültürel taleplerinin karşılandığı söylenebilir de siyasi bir partide temsil edilme gibi küçük hamleler Kürtlerin siyasi davranış kalıplarını etkilemiştir. Kürtler özellikle 60'lı yıllardan sonra sağ ve sol yelpaze arasında sürekli olarak taleplerinin takipçisi olacak siyasi bir yapılanma arayışı içinde olmuşlardır. Bir dönem Demokrat Parti'nin kendilerine olan ilgisi nedeniyle Demokrat Parti'ye eğilim gösterilmiş daha sonra Türkiye Komünist Partisi kapsamında faaliyetler gösterilmiştir. 60'lı yıllarla birlikte kentli ve eğitilmiş Kürtler arasında sınıf temeline dayanan bir söylem ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu söylemin amacı ülkenin doğusundaki sorunları sömürü ve geri kalmışlıkla açıklamaktı. Daha sonra da Kürtler, CHP, ANAP, DYP, SHP, RP, HADEP, DEHAP ve günümüzde BDP, AK Parti gibi farklı siyasi yapılanmaların içinde yer alarak etnik ve kültürel taleplerinin sürekli gündemde yer almasını sağlamışlardır (Aktürk, 2008: 64-72; Ahmad, 2010: 200-204; Kirişçi ve Winrow, 2002: 112-116).

Kimlik Tartışmaları Arasında Kürt Sorunu

Erken cumhuriyet döneminde kimliklerin farklılaşmasına ve Türk kimliğine karşı açıktan bir meydan okumaya kısmen rastlansa da 50'li yıllardan itibaren kırsal alanlardan kentlere doğru göç dalgaları, mekanik toplum özelliklerinin organik topluma doğru evrilmesi, ulaşım ve iletişim araçlarının gelişmesi, demokratik gelişmeler gibi faktörler, çe-

şitli kimliklerin daha fazla görünür hale gelmesine imkân sağlamıştır. Böylece uzun dönem boyunca göz ardı edilen ve ilgisiz kalınan Kürt kimliğinin Kürt sorunu haline gelmesini kolaylaştıran koşullar oluşmuş, Kürt kimliği, yaşayan bir kimlik problemi haline gelmiştir. Ancak bu kimlik sorunu, kimi politikalarla sosyal, siyasal ve ekonomik alanda var olan diğer sorunlar eklenmiş ve bugün bahsettiğimiz anlamda Kürt sorunu ortaya çıkmıştır.

Bugün Kürt sorunu olarak tanımladığımız ancak salt bir kimlik tanıma problemini çoktan aşan *de facto* durum, temelde Kürtlerin kültürlerini, dillerini öğrenme gibi kimlik talepleri sorunu olarak görülebilir. Artık tek kimlik paradigması temelinde yükselen ve bireylere adeta zorla dayatılan kimlik politikalarının modern demokrasilerde yerini farklılıklar temelinde yükselen çoğulcu politikalara bırakması beklenmektedir. Ayrıca bu anlayışla birlikte bireylerin tercihleri doğrultusunda istedikleri kimliği yaşayabilmeleri ve temel hak ve özgürlüklerini garanti altında hissedebilmeleri önem kazanmaktadır (KONDA, 2011).

Kürt sorununun temelinde, sosyo-kültürel haklar konusunda yeterli hassasiyetin gösterilmemesinin yanında iktisadi yatırımlar ve eğitim faaliyetlerinin yetersizliği, alt yapı yatırımlarının eksikliği, bölgenin jeopolitik ve kültürel durumu, izlenen politikalarda uygulanan kimi hatalar gibi birçok faktörü ele alabiliriz. Neredeyse her biri ayrı bir çalışma konusu olabilecek tüm bu faktörlerin tümü bu çalışmada ele alınmayacak olup sadece milliyetçilik ve ötekileştirme kapsamında Kürt sorunu irdelenmektedir.

Özellikle 80'li yıllardan sonra ekonomik sistemin birçok yönüyle uluslararası sistemle entegre olması ve diğer alanlarda yaşanan bütünleşme çabaları, artan demokratikleşme, bireysel hak ve hürriyetlere daha fazla talep gibi çeşitli toplumsal gelişmeler kimliklerin üzerinde birikmiş tozların temizlenmesine ve iktidar ve mevcut bilgi hiyerarşilerinin tekkellerinin yapıbozuma uğratılarak sorgulanmasına ve yeniden yorumlanmasına yol açmıştır. Geçmişte engellendiğini, asimile edildiğini ve unutturulduğunu ileri süren birçok kimlik, tanınmak ve çeşitli hak ve taleplerinin gerçekleştirilmesi amacıyla çeşitli yollar denemeye başlamıştır (Neyzi, 2004: 25). Bu talepler, kimi zaman hukuki sınırların içinde kalan, meşru yollarla elde edilmek istenen hak ve talepler olarak görünürken kimi zaman da şiddet ve terör eylemleri vasıtasıyla zorla

elde edilmek istenen talepler olarak ortaya çıkmıştır. Vamık Volkan'ın da belirttiği gibi, özellikle şiddeti çözüm yolu olarak görenler büyük grup kimliği oluştururken çeşitli önyargılar geliştirmekte ve böylece kimliği şiddete araç haline getirerek daha tehlikeli bir sürecin hazırlayıcısı olabilmektedirler (Volkan, 2010: 21).

Erol Kurubaş (2012) Kürt sorununun dünyada benzeri yaşanmış problemlerden biri olarak çözülmeyi beklediğini ifade etmekte ve geleneksel olarak bu tür sorunlara karşı başlangıç aşamasında devlet tarafından etnik milliyetçilik esas alınarak 'inkar-baskı-asimilasyon' politikası uygulandığını, sonraki aşamalarda ise mücadele edilen etnik grubun tepkisi ve direnci çerçevesinde 'tanıma-kültürel haklar-statü' elde etme temelinde şekillendiğini belirtmektedir. Türkiye özelinde de benzer süreçlerin yaşandığını ileri süren Kurubaş, bugüne kadar Kürt sorununun belli duyum eşiklerinden geçtiğini ancak Kürt toplumunun, statü ya da etnik temelli bağımsız bir devlet talebi anlamında sosyolojik açıdan güçlü bir temele sahip olmadığını ileri sürmektedir. Zira Kürt entelektüeller, siyasetçiler, sanatçılar ve halk arasında bu tür talepler konusunda bir uzlaşma bulunmamaktadır. Bu duruma, birçok bilimsel verinin yanında seçim sonuçları da açıkça işaret etmektedir (BİLGESAM, 2009).

Kürt sorununun temelinde olmasa da devamında ötekini anla(ya)manın önemli bir faktör olduğunu ileri sürmek abartılı olmaz. Genelde ötekileştirme kavramı, kendi içinde bir benmerkezcilik barındırmaktadır. Yaşamak için benzer ihtiyaçlara olan ancak kendinden daha aşağı bir kategoride olduğu düşünülen, kendisi gibi olmaya layık görülmeyen ötekini kimliklendirme ve tanımlama, kendi değer ve referans çerçevemizi aşırı kutsamamızdan ileri gelmektedir. Bunun tersi bir yaklaşım da doğrudur. 30'lu yıllarda kafatası ölçümü üzerinden siyaset yapan marjinal bir kitlenin olduğu bir gerçek olsa da bu dönem kısa sürmüş ve bu tür bir ulus inşa sürecinin bu coğrafyalarda mümkün olmadığını sosyolojik ve tarihsel gerçekler göstermiştir. Ancak, benzer şekilde, bugün Kürt ulusçuluğu inşası da, ötekileştirerek ve 30'lu yılların arkeolojik verilerinden hareketle dönemi tekrar ederek inşa edilmeye çalışılmaktadır (Coşkun, 2013). Özellikle 90'lı yıllarda yanlış bazı uygulamaları gören veya efsaneleştirilmiş mübalağalı anlatılarla büyüyen yeni Kürt neslinin kimlik taleplerinde zorlayıcı ve şiddet eylemlerini rasyonelleştirici bir nitelik göstermesi şaşırtıcı değildir. Bu durum aynı

zamanda, Karl Manheim'in, aynı yaş grubundaki bireylerin büyük sosyal ve tarihsel olaylara tanıklık ettiklerinde kendilerine ait bir kuşak bilinci geliştirdikleri, dolayısıyla kendilerine has bir kimlik meydana getirdikleri düşüncesini de desteklemektedir (akt. Neyzi, 2004:109).

Her ne kadar Cumhuriyet sonrası kimlik politikalarının sorunlu yönleri olsa da Kürt sorununun ortaya çıkışını salt milliyetçilikle açıklamak problemin tam olarak anlaşılmasına neden olmaktadır. Bu durum, etnik grupların siyasi taleplerle ortaya çıkışında, grubun etnik kimliğinin ulus inşa süreci ve ulus devletin ulusçu yapısı tarafından uyarılması gibi nedenlerin etkisi gerçeğini göz ardı etmek değildir. Zira ulus devletin beraberinde türdeşliği ve ulusal tek bir kimliği getirdiği bilinmektedir (Kurubaş, 2008: 22). Genel olarak milliyetçilik karşıtı düşünceler, milliyetçiliği, yapısı gereği aşırılıklar içermesi, heterojenlik karşıt olarak homojenliğe ve türdeşliğe yaptığı vurgu, azınlıkları ve diğer etnik unsurları dışlama riski, bireysel hak ve özgürlükler konusunda yol açtığı endişe gibi, taşıması muhtemel riskler üzerinden eleştirmektedir. Bu iddiaların kolaylıkla reddedilemeyeceği uygulamada var olan birçok milliyetçilik modelinden hareketle ileri sürülebilir. Ancak var olan bu gerçeklik bizi, toptancı bir bakış yanlılığına düşürmemelidir. Zira milliyetçiliğin her zaman bu tür sorunlara yol açmayacağı ve ılımlı bir seyir takip edebileceğine dair birçok örnek de bulunmaktadır (Smith, 2009: 263-264). Özellikle Gellner'in (2009: 379) dünyada var olan milletlerin sayısı devlet sayısından çok daha fazla olduğu görüşüne katılacak olursak kuşatıcı nitelik gösteren milliyetçilikleri görebiliriz. Veya milliyetçiliğin etnik kimlik odaklı anlaşılmadığı yahut üst kimlikler üzerine kurulduğu yerlerde başarılı örnekler de görmek mümkün olabilmektedir.

Ülkemizde genel olarak söylem alanındaki milliyetçilik anlayışı ile Weber'in millet anlayışı örtüşmektedir. Bu tür millet anlayışı da ortak değerler ve duygudaşlığa vurgu yapmaktadır. Weber millet kavramının değerler âlemine ait bir kavram olduğuna işaret ederek kavramın 'belli bir grup insanda başka gruplara karşı belirli bir dayanışma duygusunu harekete geçirebilecek' bir anlama sahip olduğunu vurgulamaktadır. Yani, 'millet, kendini bağımsız bir devlet biçiminde ifade edebilen bir duygu birliğidir. Diğer bir deyişle millet kendi devletini inşa etme isteği taşıyan bir topluluktur. Dolayısıyla Weberyen bakış açısından millet 'bir devletin halkı' ya da bir siyasal topluluğun üyelerinden ibaret de-

ğildir. Aynı şekilde millet aynı dili konuşan ya da aynı kan bağına dayanan bir toplulukla da özdeş değerlendirilmemektedir (Weber, 2006: 257-263). Bundan dolayı Weberci bir bakış açısıyla, bütün bunların tek başına milleti oluşturmada yeterli olmayacağını ancak milletin manının gerekleri arasında bu unsurların her birinin rol oynayabileceği ileri sürülebilir. Dayanışma duygusunun harekete geçirilmesinde benzerliklerin önemli rol oynadığı dikkate alınacak olursa ülkemizde etnisite üzerinden bir kimlik arayışının toplumsal karşılığının olmadığı görülmektedir. Genel milliyetçilik algılaması Weberyen yaklaşımla kapsayıcı bir nitelik sergilese de bunun bazı devlet elitleri ve Kürtlerin belli bir kesimi tarafından algılanışı bu şekilde olmamıştır. Özellikle PKK terör örgütünün ortaya çıkmasından sonraki süreçte milliyetçilik kavramı istismar edilerek, kavramın insanların zihninde dışlayıcı ve karşıtını üretici bir imge olarak algılanması sağlanmıştır.

Son dönemlere kadar Kürt sorununu ele alan temel yaklaşım, öze inmeyen ve söylemlerden öte geçmeyen bir çerçevede olmuştur. Kürt siyasetinin taleplerinin yok sayan kabuklaşmış devletçi bakış açısı ile Kürt milliyetçiliğinin ayrıştırıcı ve toplumsal bütünlüğü zedelemesi muhtemel bazı aşırı talepleri, problemin çözümünün önündeki engeller arasında yer almaktadır. Zira etnik milliyetçilik, etnik grup açısından ayrı bir devleti çağrıştırırken devlet açısından ise toplumun türdeşliğini ve tektipliğine atıfta bulunmaktadır (Kurubaş, 2012: 16-17).

Farklı Kimliklerin Birlikteliğinin İmkânı

Etnisite temelli kimlik kavramından yola çıkarak ötekine karşı gösterilen tepkiler, aşağılamalar, yok sayma ve dışlamalar yerine, yeme, içme, korku, öfke, tutku gibi insan türüne ait olan evrensel ortaklıklar ve benzerliklere vurgu yapılarak mücadele etme geleneksel bir yöntem olagelmıştır (Sen, 2010:27). Etnisite temelli ayrımcılık, bireyin tercih imkânı olmayan verili doğasına karşı savaş açmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla makuliyeti de tartışmalı olan bu durum ciddi zihinsel yıkımlara da neden olabilmektedir. Belki, dini, mezhebi, ideolojik vb. bireysel tercihlerin sonucu olarak gerçekleşen bağlılıklarla ve hiyerarşilerle belirlenmiş olan kimlikleri dışlamada ve ötekileştirmede egemen yapının varsayım ve ideolojisini kabul etmek, öteki olmanın yükünü kısmen hafifletebilir ancak etnik ötekileştirmede bu kadarı dahi mümkün değildir. Zira kimliğin getirdiği sabitlenmiş, yapışmış, verili

ve değişmez hakikatler vardır (Yumul, 2003). Bu nedenle Türkiye’de kimliğin tek bir etnik unsur üzerine oturtulması sosyolojik açıdan bir temel dayanmamaktadır.

Bu anlamda Kürt sorununun etnik milliyetçilik temeline oturtulması ve bu bağlamda tartışılması kimlik sorunlarının çözümüne katkı sağlama-yacağı açıktır. Zira etnik milliyetçiliğe dayanan problemlerin çözümü kolay olmadığı gibi aynı zamanda toplumun tüm kesimleri arasında bir duygu birliğinin oluşturulması sürecinde de etnik milliyetçilik içeren söylemler negatif etki yapabilmektedir (Kurubaş, 2012: 19).

Etnik milliyetçiliğin aşırı vurgulandığı heterojen toplumlarda fasit bir döngü göze çarpmaktadır. Bu döngü şu şekilde işlemektedir: Devlet toplumu etnik ve kültürel açıdan türdeşleştirmek istediğinde bu durum etno-kültürel yapılarda uyaran etkisi yapmakta ve tepkiye yol açmaktadır. Bu tepki öncelikle kimlik kaybı korkusuyla kendi kimliğine daha fazla vurguyu, sonrasında kimlik ihtiyacı ve hak taleplerini, en son aşamada ise, etnik milliyetçiliği ve statü talebini beraberinde getirmektedir. Bu durumda devlet ise karşı bir pozisyon olarak bölünme korkusuyla güvenlik politikalarına daha fazla ağırlık vermekte ve daha sert tedbirler alabilmektedir. Dolayısıyla her iki cephede de etnik milliyetçi söylemler üzerinden topluluklar arasında ayırım meydana getirilmekte ya da var olan ayırım derinleştirilmektedir (Kurubaş, 2012: 20-21).

Bugün etnik türdeşliği ön plana çıkarmayan Birleşik Krallık ve Amerika’daki sistemler, çok kimlikli ve çok etnikli yapılara başarılı örnekler olarak gösterilebilir. Bu tür devletler, çok sayıda etnik unsur bulunmasına rağmen temel hak ve özgürlükler alanlarını geniş tutarak benzerliklere/farklılıklara saygı çerçevesinde barış içinde varlıklarını sürdürebilmektedirler.

Kürt sorununun çözümünde en önemli noktalardan biri söylemin gücünün dikkate alınmamasıdır. Barış dilinin kullanımı, şiddet söylemlerinin literatürden çıkarılması sorunun çözümüne katkı sağlamaktadır. Ayrıca Kürt siyasetinin ve Kürt aydınlarının son dönemde, demokrasi ve hukuk sınırlarının Kürtlerin meşru taleplerini gerçekleştirmede yeterli olacağına olan vurguları, çözüme katkı sunabilecek diğer bir faktördür (Özeren, 2011: 41).

Kürt sorunu değerlendirilirken dikkat edilmesi gereken noktalardan

biri, Kürtlerin yoğun yaşadığı coğrafyalarda diğer kimliklerle yüzyıllardan bu yana gelişmiş ve kökleşmiş ilişkilerin varlığıdır. Osmanlı bakiyesi coğrafya da farklı etnik, dini vs. kimlikler bulunmasına rağmen bu kimlikler arasında kökleşmiş, derin ilişkiler bulunmaktadır. Etnik kimlik siyaseti bağlamında atılan adımların bu bağları zedeleme ve daha büyük sorunlara yol açma riski taşıdığı gözden kaçırılmamalıdır. Bundan dolayı, etnik kimliğe odaklanan bir siyaset anlayışından ziyade farklılıklarda ortaklıklar kurmayı ilke edinmiş değerleri öne çıkaran, bireysel hak ve özgürlüklerle kültürel hak ve özgürlükleri talep eden bir siyasetin daha kapsayıcı ve kucaklayıcı olacağı düşünülmektedir (Kolukırcık, 2008: 124).

Günümüze kadar, Kürt sorununun çözümünde atılan adımlar provakatif eylemlerle kesintiye uğratılmıştır. Bu noktada sürecin tüm aktörlerinin sorunların çözüm aşamasında azami derecede dikkatli ve tedbirli olmalarında yarar bulunmaktadır. Zira Kürt sorununun çözümünde Türkiye'nin eline geçen çeşitli fırsatlar yeterince iyi değerlendirilememiştir. 1920-1925 arası yılların olağanüstü şartları, tek parti döneminde ise muhalefet eksikliği ve dünyadaki büyük ekonomik bunalım ile yükselen faşizm dalgalarının etkisi çözüm fırsatının kaçmasına neden olmuştur. 1950-1980 arası dönemlerde ise komünizm gibi ideolojilere karşı alınan tedbirler kapsamında Kürt siyasetinin talepleri reddedilmiş ve adeta meselenin daha sonra terör sorununa dönüşmesi için ortam hazırlanmıştır. 80'li yıllardan sonra ise PKK terörünün gölgesi ve himayesi altında kalan Kürt sorununa çözüm bulmak iyice zorlaşmıştır. Sorununun çözümüne yönelik siyasi, yasal, ekonomik ve sosyal adımlar konusunda atılacak adımların önemli olduğu aşikârdır.⁵ Nitekim 2000'li yıllardan bu yana Kürtlerin kültürel kimliklerini tanıma ve hakları konusunda eksikleri gidermeye yönelik birçok adım atılmaktadır.

Sonuç

Yaklaşık 30 yıldan bu yana Türkiye kamuoyunu işgal eden en önemli sorunlardan biri olan Şark sorunu, Kürt sorunu, PKK sorunu, Güneydoğu sorunu gibi farklı isimler altında ele alınan konu aslında

5 Atılması gereken adımlarla ilgili son dönemlerde bir çok rapor yayınlanmıştır. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bakınız. KONDA, 2011, *Kürt Meselesini Yeniden Düşünmek*; TESEV, 2008, *Kürt Sorununun Çözümüne Dair Bir Yol Haritası: Bölgeden Hükümete Öneriler*.

Türkiye’de kimlik krizinin sonucudur. Bu kimlik krizinin derinleşmesinde hem ülke içindeki tarafların hem de dışsal faktörlerin etkisi göz ardı edilemez. Cumhuriyet tarihi bize göstermiştir ki, modern dönemlerin ulus devleti teşvik eden yanı sonucunda tek bir kimlik inşası işine girişim başarılı sonuçlanmamıştır. Uzun süren türdeş bir kimlik inşası denemelerinden sonra sorun üzerine daha etkili siyasi ve sosyolojik değerlendirmeler yapılmaya başlanmış daha kuşatıcı alternatif yollar aranmaya başlanmıştır. Bu sorunun çözümü için de en önemli noktanın çoğulculuğa önem vermek ve toplumun çeşitli kesimlerinin birbirlerinin kimliklerine saygılı davranmak olduğu aşikârdır. Umut edilir ki 21. yüzyılda Türkiye, etnik kimlik gibi önceki yüzyılın siyasi söylemlerinin etkisinden kurtulur ve gelişen demokrasisi, toplumsal barış ortamı ile birlikte ortak değerlere sahip çıkan bir ülke olarak bu kısır kimlik tartışmaları bir yana bırakır.

Kaynakça

ADANIR, O. (2003) “Kültür ile Zihniyet”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl 6, Sayı 23, s. 23-35.

AHMAD, F. (2010) *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

AKTÜRK, Ş. (2008) “Türkiye Siyasetinde Etnik Hareketler: 1920-2007” *Doğu Batı*, Yıl 11, Sayı 44, s. 43-74.

ANIK, M. (2012) *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi*, Açılım Kitap, İstanbul.

AŞKIN, M. (2007) “Kimlik ve Giydirilmiş Kimlikler” *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 10, Sayı 2, s. 213-220.

BİLGESAM (2009) *Güneydoğu Sorununun Sosyolojik Analizi*, Ankara.

COŞKUN, İ. (04-03-2013) “Türklüğe Yapılacak En Büyük Kötülük Etnisiteye İndirmektedir”, *Star Gazetesi*, <http://haber.stargazete.com/yazar/prof-dr-ismail-coskun-turkluge-yapilacak-en-buyuk-kotuluk-etnisiteye-indirmektedir/yazi-732601>

DOĞAN, V. (2012) *Türk Vatandaşlık Hukuku*, Seçkin Yayınevi, Ankara.

- ERKAL, Mustafa E. (1998) *Etnik Tuzak, Genişletilmiş 5. Basım*, Der Yayınevi, İstanbul
- GÖKALP, Z. (2009) *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- GELLNER, E. (2009) “Uluslar ve Milliyetçilik”, *Sosyoloji, Başlangıç Okumaları*, Editör:
- GIDDENS, A., Çev., Günseli Altaylar, Say Yayınları, İstanbul.
- HEPER, M. (2010) *Devlet ve Kürtler*, Çev. Kadriye Göksel, Doğan Kitap, İstanbul.
- KILIÇBAY, Mehmet A. (2003) “Kimlikler Okyanusu”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl 6, Sayı 23, s. 160-165.
- KİRİŐİ ve Winrow (2002) *Kürt Sorunu Kökeni ve Gelişimi*, Çev. Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- KOLUKIRIK, S. (2008) “Türk Modernleşme Sürecinde Merkezin Dönüşümü: Yerelden Küresele Yeni Kimlik Arayışları”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı. 18, s. 121-134.
- KONDA (2011) *Kürt Meselesini Yeniden Düşünmek*, <http://www.konda.com.tr/download.php?tok=0ad6464fcfc7d7c724923a38aad367d4&ln=tr> (Erişim Tarihi: 12.03.2013)
- KURUBAŞ, E. (2008) “Etnik Sorunlar: Ulus-Devlet ve Etnik Gruplar Arasındaki Varoluşsal İlişki”, *Doğu Batı*, Yıl 11, Sayı 44, s. 11-41.
- KURUBAŞ, E. (2012) *Kürt Sorununun Çözüm Mantığını Anlamak*, Ankara Strateji Enstitüsü Yayınları, Ankara.
- KYMLICKA, W. (1998) *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- MARSHALL, G. (2005) *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara
- NEYZİ, L. (2004) “Ben Kimim?” *Türkiye’de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik*, Çev. Hande Özkan, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ÖZEREN, S. (2011) “Türkiye’de Paradigma Değişimi ve Terörle Mücadele”, Editörler: Özeren, S. ve M. Sever, *Terörizm Paradoksu ve Türkiye*, Karınca Yayınları, Ankara.

- ÖZTUNA Y. (1989) *XX. Yüzyılın Son Çeyreğinde Şark Meselesi*, Azerbaycan Kültür Derneği Yayınları, Ankara.
- SEN, A. (2010) *Kimlik ve Şiddet*, Çev. Ahmet Kardam, Optimist Yayınları, İstanbul.
- SMITH, Anthony D. (2009) “Küresel Bir Çağda Uluslar ve Milliyetçilik”, *Sosyoloji (Başlangıç Okumaları)*, Editör: Giddens, A., Çev. Güneli Altaylar, Say Yayınları, İstanbul.
- SÖZEN, E. (1999) *Demir Kafesten Plastiğe Kimliklerimiz*, Birey Yayıncılık, İstanbul.
- TESEV (2008) *Kürt Sorununun Çözümüne Dair Bir Yol Haritası: Bölgeden Hükümete Öneriler*, TESEV Yayınları, İstanbul.
- VAN BRUINESSEN, M. (2004) *Kürtlük, Türklük, Alevilik Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, 5. Baskı, Çev., Hakan Yurdakul, İletişim Yayınları, İstanbul.
- VOLKAN, V. (2010) “Büyük Grup Kimliği ve Şiddet”, *Terörün Sosyal Psikolojisi*, Editörler: Sever, M.; H. Cinoğlu ve O. Başıbüyük, Polis Akademisi Yayınları, Ankara.
- WEBER, M. (2006) *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul.
- YEĞEN, M. (1999) *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- YUMUL, A. (2003) “Ârafta Kalanlar”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl 6, Sayı 23, s. 11-21.

Siyasal Kimlikler ve Merkez-Çevre Dikotomisi Bağlamında Türkiye’de Merkez Sağ ve Merkez Sol¹

In The Context of Political Identities and Central-Periphery Dichotomy, Center Right and Center Left in Turkey

Vahap Gökso²

Özet

Bir ülkenin siyaset analizinin doğru yapılmasında orada var olan siyasal kimliklerin niteliğinin bilinmesi önemli rol oynamaktadır. Çünkü siyasal kimlikler günümüz siyasi oluşumlarını açıklamada hatta yönlendirmede önemli bir işlev görmektedirler. Siyasal kimliklerin oluşması toplumların siyasi, kültürel ve ekonomik gelenekleri doğrultusunda birbirinden farklı süreçler sonunda gerçekleşebilir. Nitekim Türkiye ve Avrupa siyasal kimliklerin oluşumu açısından oldukça farklı özellikler göstermektedir. Türk siyasetinin yapısal analizi için herkesçe kabul edilmiş bir kavramlaştırma olan merkez-çevre dikotomisi, Türkiye’de siyasal kimliklerin oluşmasında ve daha sonra diyalektik bir süreçle bu dikotominin pekiştirilmesinde ciddi pay sahibidir. İşte bu makalede Türkiye’de siyasal kimliklerin oluşumu merkez-çevre karşıtlığı çerçevesinde açıklanmaya çalışılmış, merkezin ve çevrenin sahip olduğu değerlerin siyasal kimliklere yansımaları toplum ve siyaset ilişkisi içerisinde incelenmiştir. Ancak özellikle 1950’lerden itibaren, merkez-çevre kavramlaştırmasının Türk siyasal yaşamını açıklamada tek başına yeterli olmayacağı varsayıldığından bu klasik ayrıma sağ ve sol temel eksenleri üzerinde gelişen ideolojik çatışmaların da eklenmesi bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Makalede sınırlılık, günümüzde parlamentoda temsil kabiliyeti daha yüksek görünen muhafazakâr demokrat, siyasal İslamcı ve milliyetçi-muhafazakâr vb. siyasal kimliklerden beslenen merkez sağ ile Kemalist, modernleşmeci ve laik vb. kimliklerden beslenen merkez-sol çerçevesinde belirlenmiştir. Bu bağlamda kimlik ve siyasal kimlik kavramlarının Batı’da ve Türkiye’de oluşum süreçleri ortaya konulduktan sonra Türkiye’de etkin olan merkez sağ ve merkez sol siyasetleri besleyen siyasal kimlikler incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kimlik, Siyasal Kimlik, Merkez-Çevre, Muhafazakârlık, Sol, Milliyetçilik, İslamcılık.

1 Bu çalışma Vahap Gökso tarafından Doç. Dr. Gülise Gökçe danışmanlığında hazırlanan ve Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nce kabul edilen “1980 Sonrası Türkiye’de Siyasal Kimlikler ve Konya Örneği” konulu yüksek lisans tezinden yararlanılarak yazılmıştır.

2 Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, İİBF, Kamu Yönetimi Bölümü, vahapgokso@gmail.com

Abstract

In making true the political analysis of a country, knowing the quality of political identities existing there plays important role, because political identities function importantly in describing the political formations of today. The formation of political identities can become fact in the direction of the political, economic, and political traditions of societies as a result of the processes, different from each other. As a matter of fact, Turkey and Europe exhibit different characteristics in terms of the formation of their political identities. Central-periphery dichotomy, generally acceptable conceptualism for structural analysis of Turkish politics, has a serious share in forming of political identity in Turkey and later, in reinforcing this dichotomy with a dialectic process. Thus, in this article, the formation of political identities in Turkey was attempted to be described in the frame of the contrast central- periphery and the reflection of the values the central and periphery have on the political identities was examined in the relationship between society –politics. In this context, after the formation processes of the concepts of identity and political identity in West and Turkey, the political identities feeding central right and central left politics that is effective in Turkey were examined. However, particularly beginning from 1950s, it is assumed that the conceptualism central-environment will not be enough alone in describing Turkish political life. Hence, also adding the ideological conflictions developing on the right and left axes to this classical distinction revealed as an obligation. In the article, limitation was identified in the frame of central right, fed from political identities such as conservative, democrat, political Islamist, nationalist-conservative etc. whose ability to be represented in parliament today seemed to be higher, and central left, fed from the identities Kemalist, modernist, and secularist .

Keywords: *Identity, Political Identity, Central-Periphery, Conservatism, The Left, Nationalism, Islamism.*

Giriş

Kimlik, özellikle de siyasal kimlik, günümüzde neredeyse sınıf kavramının yerine kullanılmakla birlikte ondan daha değişken, daha çok boyutlu ve belirleyici güce sahip ve siyasal önemde (Gürses, 2000: 221) bir kavram olarak işlev görmektedir. Hiçbir toplumsal/siyasal kavramın kendi başına bir şeyi betimlemediği, bir gerçeğe karşılık gelmediği, toplumsal/siyasal süreçler içinde kendiliğinden oluştuğu ya da biz-zat oluşturulduğu iddia edilmektedir (Mert, 2008: 6). Bu düşünceden hareketle kavramların aslında işlevsel olarak kurgulandığı sonucuna varılabilir. Örneğin, kimlik kavramının, ulus yaratma sürecinde önemli rol oynadığı düşünen Anderson, kimliklerin aslında kurgusal olduğunu belirterek onları toplumsal iletişimin bir ürünü olarak görmüştür (Anderson, 1993: 21). Bu sebeple yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren popülerlik kazanan kavramlardan biri olarak kimlik, sosyal bilimler alanında, pek çok düşünür tarafından sınıf kavramının bir zamanlar oynadığı role benzer bir şekilde, temel bir analiz aracı olarak kullanılmıştır. Siyasal kimlik hakkında psiko-analizci değerlendirmelerden bilgi sosyolojisine kadar uzanan çizgide pek çok farklı teori ileri sürülmüş ve sosyal bilimler araştırmalarının milliyetçilik, etnisite, göç, cinsiyet ve din gibi konularında neredeyse vazgeçilmez bir kavram haline gelmiştir.

Bu çalışmada siyasal kimlik kavramı, tanımı ve kapsamı bakımından irdelendikten sonra Türkiye’de siyasal kimlikler özellikle 1980 sonrası dönem açısından analiz edilmeye çalışılacaktır. Bu analizde genel kabul görmüş bir anahtar kavramlaştırma olan merkez-çevre dikotomisi temel alınmıştır. Ancak özellikle 1950’lerden itibaren, yani çok partili siyasal düzene geçilmesi ile merkez-çevre kavramlaştırmasının Türk siyasal yaşamını açıklamada tek başına yeterli olmayacağı varsayılmaktadır. Dolayısıyla bu klasik ayrımı sağ ve sol temel eksenleri üzerinde gelişen ideolojik çatışmaların da eklenmesi bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Siyasal kimliklerin de paralel doğrultuda bir konumlanma hatta çeşitlenme gösterdiği düşünülmektedir. Yani Tanzimat’tan 1950’lere kadar merkez-çevre eksenini üzerinde kutuplaşan Türk siyasetinin ve siyasal kimliklerin, daha sonra yine merkez-çevre karşıtlığı üzerine fakat bu kez daha detaylı ve alt çatışmaları da içinde barındıran bir yapıda gelişim gösterdiği ortaya konmaya çalışılmıştır. Makalede 1980’li yıllarda yıldızı parlayan ancak günümüzde hem dünyada hem

Türkiye’de saf haliyle fazla teveccüh görmeyen “pür liberal” siyasetler ile marjinal sol ve sağ siyasal kimlikler başka bir çalışmanın konusu yapılmak üzere kapsam dışı bırakılmış; sınırlılık, günümüzde parlamentoda temsil kabiliyeti daha yüksek görünen muhafazakâr demokrat, siyasal İslamcı ve milliyetçi-muhafazakar vb. siyasal kimliklerden beslenen merkez sağ ile Kemalist, modernleşmeci ve laik vb. kimliklerden beslenen merkez-sol çerçevesinde belirlenmiştir.

Kimlik Kavramı

Aynılığı, birbirine benzerliği içeren ve Latince “idem” kökünden gelen kimlik kavramı, uzun bir tarihi olmasına rağmen yirmi birinci yüzyıla kadar popüler olarak kullanılmamıştır (Marshall, 2003: 405). Antik ve skolastik dönem bir tarafa, geleneksel aydınlanma düşüncesi dahi insanın kamusal, aktif ve rasyonel oluşunun altını çizirken onları birer “aktör” olarak değerlendirmiştir. Oysa günümüzde bireyler artık bir aktör olarak değil, kimlikleriyle tanınma (Sözen, 1999: 11) sürecine girmişlerdir.

TDK sözlüğünde “*toplumsal bir varlık olarak insana özgü olan belirti, nitelik ve özelliklerle, birinin belirli bir kimse olmasını sağlayan şartların bütünü*” olarak açıklanan kimlik, hem bireysel hem de toplumsal anlamda bireyin ne ve nerede olduğunu açıklayan referanslar toplamıdır. “Ben kimim?” sorusunun cevabı olan bu referansların, bir özneyi tanımlamak için gerekli olan öğelere ve aynılıkla ilgili birlik, bağlantı, benzerlik veya diğerlerinden özerkliğe işaret ederek en temel anlamıyla bireye kişisel statü duygusu verdiği (Vatandaş, 2002: 55) düşünülmektedir.

Dünyada hiçbir canlı birbirinin aynı değildir. Kültürlü bir varlık olan insanda bu durum daha açık gözlemlenebilir. Yani farklılıkların ifadesinden ortaya çıkan kimliğe insan bir anlamda muhtaçtır (Sezen, 2002: 66). Dolayısıyla kimlik, bir kişi veya grubun kendisini diğerleri arasında tanımlaması ve kendini diğer kişi veya gruplar arasında bir konuma yerleştirmesi olarak tanımlanabilir. Ancak bu tanımlama dışarıdan çekilmiş bir fotoğraf kadar objektif ya da aynaya bakarak kendi hakkımızda oluşturduğumuz bir imaj kadar bireysel olamaz. Kimlik, bir yandan bizim olduğumuza inandığımız kişiye (veya gruba), diğer yandan diğerlerinin bize yüklediği kişiye (veya gruba) ait imajlar arası (Bilgin, 2007: 11) diyalektiğin bir ürünü olarak diğeriyle bir etkileşim

çerçevesinde doğar. Kimlik; toplumsal, kültürel, siyasal ekonomik ve psikolojik bir yapılanma süreci olduğu için asla sabit bir yapı arz etmez; karmaşık ve değişken olduğundan sürekli yeniden konumlanır (Parmar, 1998: 19-20). Dolayısıyla, deneyimlerin ve öznel konumun farklı öğelerinden oluşsa da, içinde yaşanılan toplumsal, kültürel ve ekonomik ilişkilerle, geçmişin konjonktürünü ortaya çıkardığı için bir bütün olarak kendini oluşturan özgün öğelerin toplamından daha fazla bir şey haline gelir. Yani geçmişin bir özeti olan kimliğin oluşması geçmişin bağlamı ve günlük yaşamın ekonomik, sosyal ve siyasi ilişkilerle kesişmesi içinde anlaşılır. Bu kesişimde kimlik oluşurken hâkim olacak ve belirleyecek nihai bir karar verici yoktur (Rutherford, 1998: 20). Ancak bir kimlik bağlamı içinde doğan bireye, sosyal olarak yüklenen anlamlar, kişi tarafından kabul edilmedikçe ve özdeşim kurulmadıkça, kendi başına bireyi tanımlamadığı için kimliği tanımlayan bireyin kendisidir (Tok, 2003: 124) denilebilir.

Bireyin kimlik ihtiyacı bazı boyutlarıyla diğerlerine benzeme, bazı boyutlarıyla ise diğerlerinden farklılaşma isteğinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla kimlik kavramı, benzerlik ile farklılık uçları arasında diyalektik bir tarzda kendini göstermektedir. Bu anlamda her ne kadar genellikle farklılık arayışını çağırırsa da, benzerlik arayışı da kimlik kavramıyla ilişkilendirilebilir (Bilgin, 2007: 19-26). “*Kimlik aynılıktan başka bir şey değildir*” diyen ve bireysel kimlikleri kolektif kimliğin hiyerarşik anlamda bir alt ürünü olarak gören Voltaire ile “*kimliğim kimseye benzememdir*” iddiasında bulunan Maalouf (Maalouf, 2008: 28), aslında birbirinin zıddı gibi görünen ve olabildiğince karmaşık algılanan bu durumu özetlemekte iyi birer örnek sayılabilir.

Geleneksel toplumlar açısından tanımlanması bu kadar kompleks olmayan ya da en azından bir tartışma alanı yaratmamış bir kavram olan kimlik, sosyal-kültürel değişmelerin yayılıp hızlanmasıyla bir sorun olarak baş göstermeye başlamış, bireyin kimlik seçimi, tarihsel süreç içerisinde yaşanan değişmelerle önem kazandığından, bireyler, gruplar hatta toplumlar kimliklerini aramaya başlamışlardır. Toplumdan sosyal sisteme geçiş, küreselleşmenin etkileri, komünizmin çöküşü ve modernleşmenin başarısızlığı nedeniyle sistem dışı kalanların temel bazı ihtiyaçları gibi sosyolojik nedenler kimliğin toplumsal yaşam içerisinde artan bu öneminde rol oynamıştır (Güvenç, 1993: 5). Zamanla muhtelif disiplinlerce odağa alınan kimlik “katı sahiplikler”(Gökçe,

1995: 108) şeklinde değil; bağlama göre değişen, sürekliliği olan, nesne durumundan çıkartılarak semboller (en başta dil), ilişki ve iletişim biçimleriyle ortaya çıkan oluşumlarla tanımlanmaya başlandığı iddia edilmiştir (Sözen, 1999: 11).

Siyasal Kimlik ve Siyasal Kimliğin Oluşum Süreci

Kaçınılamaz bir biçimde kolektif ve kültürel, etnik ve siyasal boyutlarıyla tanımlanan kimlik; bir toplumsal yapıda cinsiyet ve yaş takımlarına, uluslardan birine, ailede ve meslekte bir role ve ideolojik bir katılıma bağlı olmak gibi geniş bir alanı kapsar (Ergun, 2000: 80). Bireysel kimlikler, isteğe göre seçilip değiştirilebildiklerinden toplumsal yaşam açısından önemli sorunlar yaratmamaktadırlar. Ancak bir kimlik, bireyi öteki bireylerle tek şemsiye altında toplama iddiasıyla ortaya çıktığında yani toplumsal/siyasal bir niteliğe büründüğünde probleme dönüşerek, tanımlanması zor bir kavram haline gelmektedir. Çünkü toplumsal/siyasal kimlik, kimliğin kişiler arası düzeydeki ifadesidir. Benliğin, belirli bir sosyal gruba ait olduğu hakkındaki bilgi veya bilincine dayanır. Bu bilinç veya bilgiler, söz konusu gruba aidiyete ilişkin bir takım duygular ve değer atıflarıyla birlikte bulunur (Bilgin, 2007: 13). Dolayısıyla siyasal kimlik, bireylerin kendilerini bir grubun üyesi olarak kategorilendirmesiyle doğrudan ilişkilendirilmektedir.

Kökene ne olursa olsun, bir mekânsal ve toplumsal konumun varlığına, kişinin doğduğu ve çocukluğunu geçirdiği bir yer ve aile ocağı olarak vatana, bütün yurttaşların dâhil olduğu bir siyasal katılıma, ahlaki, ekonomik ve hukuki bir yurttaşlığa ve bütün nüfusun okur-yazar olmasını içeren bir sivil eğitim vurgusu gibi oluşturuculara ihtiyaç duyan (Smith, 1999: 182-184) siyasal kimliğin, tarafsız bir kavram olmadığı söylenebilir. Tanımlandığı ve kabul edildiği anda, bireyin kim ve ne olduğunu, neye inandığını ve ne istediğini anlattığı (Weeks, 1998: 86) düşünülmektedir.

Bireyin sonradan edindiği bir tanımlama aracı olan siyasal kimliğin, geniş çapta aydınlar sınıfı tarafından yaratıldığı (Karpat, 2006: 61) iddia edilmiştir. Batı Avrupa'da yaşanan ekonomik ve siyasi gelişmelerin yeni tip-te bir orta sınıfı (burjuvazi) ortaya çıkarması, kimlik kavramının çok yönlü gelişmesini sağlamış ve ona daha önce benzeri görülmemiş bir siyasi boyut kazandırmıştır. Avam kültürünün ve kimliğinin burjuvazi üzerinden devlet ve hükümet çevrelerini etkilemesi ve üst kültürün birçok şeklini ve ifade

tarzını benimseyerek bu siyasal kimliğin topluma yayılmasını sağlaması hem devletin yapısını hem de kimliğini revize etmiştir. Bu bağlamda siyasi kimliğin oluşmasında ve kitlelerce kabul edilmesinde devletin rolü büyüktür. Devlet, geleneksel kimlikler içinde bunalmış bireye/yurttaşına yeni kimliklerini benimsetmek için tarihi de kendi açısından yeniden yorumlamış, bir kişinin sahip olabileceği temel kimlikleri yeni bir sınıflandırmaya tabi tutarak yeni bir siyasi insan ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla günümüzde tartışılan kimlik sorunu daha ziyade siyasi kimliktir ve ulus-devletlerin ortaya çıkmasından itibaren (Karpat, 2006: 67-69) daha fazla önem kazanmıştır.

Siyasal kimliklerin oluşumunun Batı’da ve Türkiye’de aynı aşamalardan geçerek tamamlandıkları söylenemez. Şerif Mardin’e (1990: 32) göre, Avrupa modern siyasasının bükülgenliğine büyük ölçüde katkıda bulunan siyasal kimliklerin ortaya çıkması bir takım çapraz bölünmeler etkisiyle gerçekleşmiştir. Lipset ve Rokkan’a göre de Avrupa’da siyasal kimlikler ve tercihler toplumun çatışmalara dökülmüş biçimleri olarak sosyal yapıya yerleşmişlerdir ve sosyal bölünmüşlüğü yansıtmaktadırlar. Sanayileşme ya da uluslaşma sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkan sosyal yapıdaki bölünmeler ya da değer çatışmaları günümüz dünyasında Batı’daki siyasal kimlikleri şekillendirmiştir (Lipset ve Rokkan, 1967: 5-6). Yani toplumda var olan çıkar ve değer çatışmaları bireylerin siyasal kimliklerini yansıtmaktadır. Lipset ve Rokkan’ın savunduğu bu teze göre; uluslaşmanın ilk aşamalarında siyasal gruplaşmalar, yerel ve kültürel çatışmalara kaynaklık etmektedir. Merkez-kenar çatışmaları ulus-devletin merkezîyetçi eğilimlerine veya ulusal birliği güçlendirme çabalarına karşı bir tepki olarak doğmuştur (Lipset ve Rokkan, 1967: 10).

Lipset ve Rokkan toplumu “merkez-çevre” eksenini ve “işlevsel” eksen olmak üzere iki ana eksene bölmüş, toplumun bu karşıtlıklar üzerinden kutuplaşarak, siyasal konumunu aldığı savunmuşlardır. Ancak aynı zamanda merkez, çevresel öğelerle bir bağlantılar sistemi içerisinde bulunmaktadır. Örneğin; ortaçağın büyük zümreleri (estates) parlamentolarda yer almış, alt sınıflara haklar tanınmıştır (Mardin, 1990: 32).

Dolayısıyla modern devleti yaratan merkezileşme süreci, dayandığı feodal temeller sebebiyle, merkezin çevre ile uzlaşmalar yapmasını zorunlu kılacak çatışmaları içermektedir. Ulusal elitlerle yerel güçler, üretim faktörlerine sahip olanlarla olamayanlar, devletle kilise gibi un-

surlar arasındaki gerçekleşen bu karşı karşıya gelmeler, ortaya çıkan ulus devletin iyi eklemlenmiş bir yapıya sahip olmasını olanaklı kılmıştır. Güçler arasındaki çatışmalar ne zaman bir uzlaşma ile sonuçlanırsa çevrenin bir bölümünün merkeze eklenmesi sağlanmış olmaktadır (Mardin, 1990: 31). Dolayısıyla Avrupa’da siyasal kimliklerin ortaya çıkmasında etkili olan sosyal çatışmalar (kültürel-ideolojik ve ekonomik) şu alanlarda belirginleşmiştir (Lipset ve Rokkan, 1967: 10-14):

- i) Merkez-Çevre çatışması,
- ii) Devlet-Kilise çatışması (laiklik ve eğitim sisteminin kontrolü),
- iii) Şehirli-Köylü çatışması (ekonominin birincil ve ikincil fertleri arasında),
- iv) İşçi-İşveren çatışması (üretim faktörleri arasında, emek- kapital).

19. yüzyıldan önce Osmanlı İmparatorluğu’ndaki çapraz bölünmelerse Batı’daki örneğinden oldukça farklı olduğu iddia edilmektedir. Yani esas karşı karşıya gelmenin tek boyutlu ve her zaman merkez ile çevre arasındaki bir çatışma olarak ortaya çıktığı düşünülmektedir. Dolayısıyla Osmanlı’daki bu toplumsal bölünmenin, Batı’nın tersine işlevsel değil, belirleyici unsurun merkez-çevre ayrımına dayalı olduğu, yerel/kültürel/ideolojik bir bölünme olduğu söylenebilir. Bu bağlamda merkez ile çevrenin karşı karşıya gelişi yakın zamanlara kadar Türk siyasal yapısının temelinde yatan en önemli toplumsal bölünmedir ve uzun yıllar süren Türk modernleşmesinden sonra da varlığını sürdürmüştür (Mardin, 1990: 32). 19. Yüzyılda Osmanlı imparatorluğunda girilen modernleşme çabaları, ülkenin sosyo-kültürel yapısı gereği, merkeziyetçi, reform yanlısı asker-sivil bürokrasi ve elitlerle (merkez), kanaat önderliğini geleneksel Osmanlı uleması ve ayanların yaptığı toplumun geri kalan kesimleri (çevre) arasında derin bir sosyo-kültürel ayrılık doğurmuştur. Meşrutî monarşiye geçiş ve siyasî rekabetin mümkün olmasıyla, merkezin temsilcileri sayabileceğimiz asker-sivil bürokrasinin İttihat ve Terakki Fırkası’nda, çevrenin ise o dönemin muhalif politikaları etrafında toplanan ancak aslında yine siyasal elitlerden çok da ayrı olmayan Ahrar Fırkası’na teveccüh gösterdiği; bu durumun ülkedeki merkez ile çevre arasındaki sosyo-kültürel ve siyasal bölün-

menin kalıcı olmasına (Gökçe vd, 2002: 10) neden olduğu sıkça dile getirilmektedir.

Cumhuriyet Öncesi İdeolojiler ve Siyasal Kimlik

Şüphesiz ki siyaset felsefesi Avrupa’da olgunluk devrini yaşarken, Türkiye bu yeni felsefe ve akımlardan haberdar değildir. Çünkü bu akımların ortaya çıkmasına kaynaklık eden gelişmeler Türkiye’de yaşanmamıştır. Ancak Osmanlı İmparatorluğu’nun gerileme dönemine girmesiyle devlet adamları değişimin gerekliliğini kavramışlar; bu değişim hareketleriyle birlikte Osmanlıya Batı’dan gelen fikir akımları da yerleşmeye başlamıştır. Bu anlamda Türkiye’de siyasal kimliğin oluşumunu açıklamak için Tanzimat sonrası döneme gitme zorunluluğu bulunmaktadır.

Bu dönemi karakterize eden en önemli özellik Türkçülük, İslamcılık, Osmanlıcılık ve Batıcılık gibi ideolojik tartışmaların belirgin biçimde ortaya çıkmış olmasıdır. Bu siyasi kimlikler arasında birçok bakımdan iç içe geçen birbiriyle kesişen yönler vardır. Zürcher’in (1995: 187) de belirttiği gibi, *“Osmanlılığı akılcı şekilde savunan birçok Jön Türk, aynı zamanda da romantik bir Pantürkist, milliyetçiliğine güçlü duygularla bağlanmış olup dindar Müslüman’dı”*. Yani aslında birbirinden farklı imiş gibi görünen ya da farklı siyasal amaçlara yönelmiş kimlikler arasında birbiriyle sıkı bir ilişki hatta bir geçişlilik durumu söz konusudur.

Tanzimat’tan Cumhuriyet’e modern kurumlar ile geleneksel değerlerin bir arada yürütülmesini ve zamanla geleneksel yapıların modern kurumlara dönüşmesini amaçlayan projenin ayakları olan bu söylemler, Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında da oldukça etkili olmuştur. Bu nedenle cumhuriyet devrimleri, düşünsel ve kurumsal olarak Tanzimat döneminde mayalanmaya başlamıştır (Alkan, 2001: 20) denilebilir. Dolayısıyla Cumhuriyet’le ivme kazanan modernleşme hareketi, bir anda oluşan bir hareket değil, Tanzimat’tan bu yana süregelen batılılaşma-medenîleşme-modernleşme ve üniter bir yapılanmayı öngören bir bilinç tarzıdır. Bu bilinç, Kemalizm’de *“yeni bir vatan, yeni bir toplum, yeni bir kimlik ve yaratılmış ulus için yeni bir tarih”* (Çelik, 2001: 75) oluşturmaya yönelik eylemler bütünü olarak kendini göstermiştir.

Bu bağlamda, Türk siyasi hayatını çözümlenmede anahtar bir kavram

olan ve yenileşme hareketlerinin başladığı Tanzimat'tan günümüze ulaşan merkez-çevre dikotomisinde, Batılılaşmayı hedefleyen, radikal devrimci projelerle reform çabalarına girişen, İttihat ve Terakki Fırkası'ndan CHP'ye uzanan çizgi genelde merkez olarak kabul edilmiştir. Çevrenin ise merkezin tepeden inme ve otoriter bulduğu tavrına karşı çıkarak, başlangıçta teşebbüs-ü şahsî ve adem-i merkeziyet gibi liberal tezlerle, daha sonra muhafazakâr tonlarda muhalefet yaptığı (Kor, 2004: 17) ileri sürülmüştür. Dolayısıyla Merkez ile çevre arasındaki kimlik paylaşımında merkez; her zaman ilerçilik ve çağdaşlıkla, çevre ve sağ partiler; daha çok gerçilik ve irtica ile ilişkilendirilmiş, ayrıca çevre, kültür bakımından ikincil bir statüye sahip olarak görülmüştür (Mardin, 1990: 37).

Cumhuriyetsonrası merkez, en azından modernleşme ile muhafazakârlık arasında kurduğu karşıtlık nedeniyle, çevreye karşı ulus devletin ve yeni siyasal kimliğin inşası döneminde bu ideolojinin taşıyıcılığını yapan Tek-Parti'nin (CHP) “radikalizmi”ni, “inkılâpçılığı”nı, “ilerlemeci ve gelişmeciliği”ni, ve “modernistliği”ni kutsayıp ön plana çıkarmış (Gökmen, 2006: 133) dolayısıyla siyasal kimliğini bu çerçevede belirlemiştir. İlerleyen dönemlerde bu bölünmeye, dünyada yaşanan gelişmeler ve siyasal konjonktür gereği sağ ve sol öğeler eklenmiş ve dikotomi sol-sağ ayrımı üzerinden işlemeye başlanmıştır. Sol kanatta devlet seçkinleri, sağ kanatta da devleti ele geçirmeyi hedefleyen halk seçkinleri bulunmaktadır. Dolayısıyla merkez-çevre karşıtlığı üzerine kurulan Türk siyasal yaşamının, bir yandan devletçi-seçkinçi anlayış ile öte yandan gelenekçi-İslamcı anlayış ekseninde örgütlendiği kabul edilebilir.

Modernist, Laik, Kemalist Siyasal Kimlikler ve Merkez Sol

Türk solunun fikri temelleri, Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya çıkan Batıcılık akımının içinde aranmalıdır. 1920'li yılların Türkiye'sinin fiziksel ve sosyal çevresinin, hedefleri ve sosyo-kültürel mirasının böyle bir gelişime imkân vermeyecek ölçüde olması gibi nedenlerle sosyalizm bu dönemde Türk siyasal hayatında kendine önemli bir yer edinmemiş, dolayısıyla Türk solu varlığını elitist bir temelde yapılandırmak zorunda kalmıştır (Güneş, 1996: 98).

Kuruluş döneminde cumhuriyetin kurucu ideolojisinin ve iktidar elitlerinin siyasal adresi, yani siyasal kimliklerini temsil ettikleri yer, Cum-

huriyet Halk Partisi olmuştur. CHP'nin toplumsal kökenlerine bakıldığında, yönetenler sınıfının ya da bürokratik elitin partisi olduğu fikri ağırlık kazanmaktadır. Parti ile devletin birbirinden ayırt edilemediği bu dönemde bürokrasi, CHP'ye eklenmiştir ki zaten güç, otorite ve iktidar ilişkisine bağlı olarak oluşan siyasal sistem ile bürokrasi arasında yakın bir ilişki söz konusudur (Gökçe vd, 2002: 46). Cumhuriyetin ilk yıllarında toplumdaki egemen siyasal kimlik olan CHP kimliği, halka yepyeni ve kalıplaşmış bir kimlik dayatmıştır. Buna göre sorunlara bilimsel ve objektif açıdan yaklaşacak olan yeni insan; rasyonalist, geleceğe ve medreseye karşı pozitivist yöntemleri benimsemiş bir insan tipidir. (Adivar, 1961: 127-129).

Toplumunu dönüştürücü misyonu, “*Halka rağmen, halk için*” devrimleri gerçekleştirmesi, Batı toplum modeli ile başlayan çağdaşlaşmanın siyasal ve kültürel yapısı, genel irade ve ulusal egemenlik kavramlarına paralel bir biçimde ortaya çıkan laiklik olgusu, ekonomik kalkınmada devletçilik (Kahraman, 2005: 70) gibi parametreler Türkiye’de sol kimliğin ilk temsilcisi olarak kabul edilen, ancak esasında sol bir parti olmaktan çok devletçi merkezîyetçi bir parti olan CHP’nin, sivil ve asker bürokrasisiyle özdeşleştirilmesine ve Cumhuriyet’in baş aktörü olan partide sivil-asker bürokratlarla büyük toplum kesimleri arasında zıtlasmaya neden olduğu iddia edilmektedir. Ayrıca yirmi beş yıllık Kemalist yönetim süresince modern devlet, çevre unsurlarınca, merkezin çevre üzerindeki etkin denetim aracı olarak tanınmıştır. Devlet daha etkinleşmiş ve hissedilir hale gelmiş, laik politikalar ve özellikle de popüler dinin ifade şekillerinin bastırılmış olması, devlet ve uyrukları ya da merkez ve çevre arasındaki en önemli ideolojik bağı kopardığı için (Zürcher, 1995: 300) siyasal kimliklerdeki bölünme perçinlenmiştir. Bu durum CHP’nin kitlelerden kopuk bir aydınlar partisi olarak görülmesi eğilimlerini güçlendirmiş; devlet-parti özdeşliğini arttırıcı bir etki yapmıştır (Erder, 2007). Bu dayatmalarla ve kuruluşunu iktidarda tamamlamış olması nedeniyle CHP’nin 1950’lilere kadar gerçek anlamda topluma kök salmış bir özelliği bulunmamaktadır (Karpat, 1996: 328). Kendini böyle bir durumda bulan CHP, 1950’lerden sonra muhalefete düştüğünde kitleleri tekrar kazanmak için değişim arayacak ve aradığı değişimi sol kimliğe sahip çıkmakta bulacaktır.

Çok partili siyasal sistemin kabul edilmesiyle de Türk siyasetini şekillendiren ana çatışma eksenini olan “merkez-çevre” dikotomisini de

memiştir. Kökleri İttihat ve Terakki ile Ahrâr Fırkası çatışmasına de-
ğin uzanan Türkiye siyasetinin çok partili yapısı; sivil-asker bürokrasi
ve sermayedar elitin temsil ettiği, jakobenist bir yaklaşımla toplumu
yukarıdan aşağı bir değişime tabi tutmayı amaçladığı söylenebilecek
olan ve tekdüze bir modernleşme projesinin temsilcisi olarak görü-
len merkez (CHP) karşısında; toplumsal, siyasal ve iktisadi bakımdan
ötekileştirilmiş taşralıların ve devletin zora dayanan araçlarıyla baskı
altında tutulan dinî cemaat ve tarikatlarla, etnik kimliklerin talepleri-
nin temsilciliğini üstlenmiş görünen bir çevre hareketi (DP) ikileminde
teşekkül etmiştir.

Ancak 60'lı yıllarda dünyada meydana gelen öğrenci hareketleri ve
yükselen sol değerler, ideolojik anlamda marjinal kalan küçük Marksist
grupların ses getiren eylemleri, entelektüeller ve genç kuşaklar üzerin-
de etkili olunca CHP, başka pek çok nedenle de hissettiği ideolojik bir
açılım ihtiyacını gerçekleştirmiş ve kimliğini siyasi yelpazede merkez-
den sola doğru kaydırmıştır. Sırf bu gerekçeyle 1965 seçimleri öncesi
“Ortanın Solu” kavramı, daha Türk sol düşünce dünyasında yeterince
tartışılmadan ve anlaşılmadan, devletçilik ilkesiyle de ilişkilendirile-
rek genel başkan İsmet İnönü tarafından bir slogan olarak söylenmiştir.
Daha sonra hem parti içinde hem parti dışında tartışılarak, sol kimliğin
parçalanmasına neden olsa da, ortanın solu hareketi CHP’de seçkin
yapıdan sıyrılıp halka yönelmenin bir başlangıcı olmuş, halka yönel-
mek uğraşısı halk bürokrat çelişkisine ve dolayısıyla devrim anlayı-
şına, CHP’nin geçmişine yeniden ve değişik açıdan eğilmeyi zorunlu
kılmıştır (Cem, 2000: 31-35). Dolayısıyla CHP ve halk kitleleri arasın-
da bir iletişim kurulmasının da önünün açıldığı söylenebilir.

Ortanın Solu Hareketi, merkez sol siyasetin terminolojisinde, “Sos-
yal Demokrat” ya da “Demokratik Sol” gibi deyimlerle, sol kimliğin
ideolojik çizgisini belirleyen ana damar olarak 1980'lere kadar devam
etmiştir. 12 Eylül Darbesi sonrasında ortaya çıkan baskı ortamında
koyulan yasak ve kısıtlamalarla sol kimliğin bir ütopyaya, eşitlik ve
özgürlüğün ulaşılabilirliğine ve devrime olan inancını yitirmesi ile
CHP’nin elinde kalan en temel kimliğin “laiklik veya “laikçilik”ğin
olduğu ve solun önemli bir kısmının siyasal konjonktür gereği darbe
ortamının kaldırayabileceği, daha merkezde bir sol bakış açısında karar
kıldığı (Gürpınar, 2012) söylenebilir.

1980’den bu yana sol siyasetin, var olan koşullar içinde kendisine bir taban ve dayanak aramakla meşgul olduğu için Türkiye’de, önderlik yaparak, bir model ve zihniyet oluşturduğunu, herhangi bir tartışmalı sorun hakkında bir tasavvur ve tahayyül süreci yarattığını söylemek olanaksız görünmektedir. Türk solunun ve CHP’nin kendisini yenileyememesin nedeni olarak; kurucu zihniyetinin geçmişten getirdiği korporatist yapı, milliyetçi anlayış, cemaatçi tavır, popülist pratik ve nihayet bütün bunlarla oluşmuş “tarihsel ilerici” rol gösterilebilir (Kahraman, 2002). Bu açıdan bakıldığında sol kimliğin son dönemlerdeki etkisizliğinin temel sebepleri; tek parti döneminden kalma merkezîyetçi, modernist yapısını çok partili dönemde etkin bir içeriğe kavuşturma konusunda başarısız kalması ve geçmişin eleştirel bir muhasebesini yaparak hatta geçmişten ders çıkararak ideolojik bir yenilenmeye gidememesidir.

Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren Türk solunun Kemalizm’i, “*tesanütçü ideolojisiyle ve tek partili şef sistemiyle sosyal demokrasinin değil otoriter ve sınıflar üstücü devletçiliğin türevi*” (Parla, 2004: 147) olarak görmesi ve uygulaması zamanla halktan kopmasına da neden olduğu tespitinde bulunulabilir. Sol ya da sosyal demokrat değerler ve ilkeler çerçevesinde bir siyasal ve ekonomik programa ve parti politikasına sahip olduğu iddia edilebilecek CHP’nin, paradoksal olarak, Türkiye’nin üst sınıfının partisi olarak ortaya çıkmasını yukarıda bahsedilen laiklik politikası çerçevesinde muhafazakâr bir iktidarın yaratılabileceği rejim tehlikesinden çekinen asker-sivil bürokratik elitlerin, ideolojiden bağımsız desteği ile açıklamak mümkündür. Dolayısıyla uzun yıllardır, Türkiye özelinde, merkez-solun tek başına iktidar olma hedefiyle ilgili ciddi bir umudu kalmamıştır. En iyimser beklentiler merkez sağın ekonomik, toplumsal ya da siyasal bir kriz durumuyla karşılaşp zayıf düştüğü bir seçimde koalisyon hükümeti olabilme ümidi üzerine kurulmuştur.

Muhafazakâr Demokrasi, Siyasal İslamcılık ve Merkez Sağ

Daha öncede değinildiği üzere, Cumhuriyet devrimi büyük bir siyasal dönüşüm olmanın yanında topyekûn Batılılaşma ve sekülerleşmeyi de öngören radikal kültürel bir devrim ile birlikte yaşanmıştır. Ancak Tanzimat’la başlayan bu Batılılaşma eğiliminin kök saldığı şehirli elitler dışında kalan toplumun geniş kesimleri bu kültür devrimine ba-

şından itibaren uzak kalmış ve soğuk bakmışlardır (Mert, 2007: 19). Bu durum, 1950'lerden yani demokratik siyasete ve çok partili siyasal yaşama geçişin başından itibaren, çevrenin merkez sağ siyasete yönelmesine neden olmuştur. Zira sadece merkez-sağ siyaset, sanayi toplumuna geçişin dayattığı değişimin ancak geleneksel-kültürel değerlerle birlikte sunulursa kabul görebilir olduğunu fark etmiş ve bu denklemle toplumun duygu haritasında karşılık bulan bir söylem kurgulayabilmiştir (Mert, 2007: 10). Merkez sağın siyasal kimliği iki ideolojik gelenekten beslenmektedir: Muhafazakâr demokrat gelenek ve siyasal İslamcı gelenek.

Muhafazakârlık; geleneğe önem veren, tecrübeleri, yerleşmiş adet ve kurumları sürdürmeyi isteyen hatta geleneğe kutsal bir özellik atfederek onun tarihi bilgelik ve tecrübeyi temsil ettiğini iddia eden bir ideolojidir. Muhafazakârlar geleneğin insanlara kimlik duygusu verdiğini ve geçmişle bağını kurarak önemli bir fonksiyon gördüğünü vurgularlar (Yılmaz, 2001: 93). Dünya görüşü itibarıyla Türk insanının, muhafazakâr düşünce modeline daha yakın durduğu söylenebilir. Çünkü genel itibarıyla Türk insanında dünya görüşü, akıl, mantık ve nedensellik kategorileri üzerine değil; değer ve inanç kategorileri üzerine oturmuştur. İnanç ve ideolojik değerler geçmişi korumaya yönelik olduğu için, Türk insanı muhafazakâr bir dünya görüşüne sahip olduğu (Erkan, 2000: 132) ileri sürülebilir.

Genel kabul gören anlayışa göre, 12 Eylül 1980 askeri müdahalesi sonrasında Türkiye'de siyasal dengeler çok ciddi şekilde alt üst olmuş ve bu süreç, sağ ideoloji ve kimliklerin önünü açmıştır. Sağın bir parçası olan muhafazakârlık ve muhafazakâr kimlik yükselişe geçmiştir. 1980'lerden 1990'lara uzanan dönemde sermaye yapısında ve toplumsal tabakalaşmada değişim dalgasının yaşanması, etnik ve dinsel nitelikli aidiyet gruplarının birer aktör olarak görünürlüğünün artması, çevre ile merkez güçlerinin merkezde karşı karşıya gelmeleri (Bayramoğlu, 2001: 33) muhafazakâr kimliğin etki alanının genişlemesine de neden olmuştur.

Ancak sivil toplumu sermaye ve İslami-muhafazakâr kesimlerden oluşan sivil güçler lehine tesis etme isteği, merkez sağı geleneksel olarak ideolojik kimliği ile örtüşen "devletçilik-liberalizm-muhafazakârlık" sentezine yöneltmiştir (Sarıbay, 1998: 112). Zamanla ekonomi alanının

da liberal bir söylem ile uyum sağlayan modern bir merkez sağ kimliğini sahiplenmek istemekle birlikte, Türkiye merkez sağ, başlıca özelliği olan devletçi-muhafazakâr gelenekten kopamamış dolayısıyla da siyasal liberalizmi yasakçı ve otoriter bir siyaset anlayışı ile yürütmeyi benimsemiştir (Sakallıoğlu, 1995: 68). Merkez sağın bu kimliği aslında bir ikilem olup, liberalizmle koyu muhafazakârlık arasında sürekli yalpaladığı için iktisat pratiği dışına çıkılınca, iktidarın meşruiyetinin de sınırına gelinmektedir (İnsel, 1989: 52). Merkez sağda ekonomik liberalizmin öne çıkarılması, ideolojik kimliğe yenilikçi bir görünüm verdiği gibi, sivil bir içerik de kazandırmıştır. Fakat bu ekonomist-yenilikçi-sivil görünümün ekonomi alanı dışında, siyasal anlamda liberal, sivil demokrat olduğunu söylemek güçtür.

Merkez sağın beslendiği bir diğer ideolojik kaynak, siyasal İslamcılıktır. Türkiye’de İslamcılık özellikle çok partili hayata geçildiği dönemde yükselişe geçmiştir. Köyden kente göçün artması ve katılımcı demokrasi kültürünün yükselişi ile siyasal İslam, Türk siyasi yaşamının o zamana kadar süren sekülerist yapısına bir öge olarak eklenmeye başlamıştır (Salmoni, 2004).

Bunlara ek olarak post-modern eleştiri akımının modernleşme projesini akamete uğratması da İslamcı kimlik siyasetine yol açmıştır. Batıcılık karşıtlığı, merkeze karşı çevrenin savunulması ve İslam kültürünün tikelliğinin vurgulanması gibi söylemler, postmodern duyarlılığa sahip yeni kuşak öğrenci ve aydınların ilgisini çekmeye başlamış; bu durum modernleşme projesinin tartışılmaz kabul edilen doğrularının sorgulanmasına neden olarak o güne kadar çok fazla destek bulamamış bir hareketin yaygın kabul görmesine katkıda bulunmuştur (Gülalp, 2003: 56). Ayrıca, alt kültürlerle kimlik sunması, kentleşme ve sosyal sorunların etkisi, demokratikleşme gibi faktörlerin de siyasal kimlik olarak İslamcılığın yükselmesinde rol oynadığı (Akdoğan, 2004: 9) iddia edilebilir.

Müslüman kitlenin bilincinde muhafazakârlığın siyasal ve maddi olmaktan çokkültürel ve ahlaki bir içeriğe sahip olduğu söylenebileceğinden, dindar kesimin aşırı İslamcı akımlara da belirli bir noktadan sonra gereğinden fazla prim vermeyerek muhafazakâr çizgiye daha yakın durduğu düşünülmektedir (Bulaç, 1993: 184). Bunun sonucu olarak çok partili yaşama geçilen tarihten beri İslamcı hareketin ve

İslamcı ideolojinin, genelde yelpazenin sağında olarak nitelenebilen siyasi partilerin destekçisi olduğu görülmektedir. İslamcı hareket içinde yer alan grup ya da tarikatlar, aralarında çeşitli görüş ayrılıkları ve çatışmalar olmasına rağmen çoğunlukla sağcı olarak nitelenen partileri destekleme yoluna gitmişlerdir (Duman, 1996: 50). Bu sebeple Türk siyasal yaşamında sağ kimliklerin hâkimiyetinin özünde yatan ve muhafazakâr değer ve sembollerin devamlılığını sağlayan en önemli unsur, bu dini reflekslerdir denilebilir.

Yukarıda anlatılan bütün bu etkilerin sonucu olarak, başta İstanbul olmak üzere, büyük kentlerin varoşlarında İslam artık kozmopolit kültüre eklenmekte güçlük çekenler için cazip ve kolay sahiplenilebilir bir kimlik haline gelmiş, kentsel değerler yeniden kavramsallaştırılarak, modernleşip, başkalaşan bir değerler sistemine dönüşmüştür. Bu bağlamda, geleneksel değerlerin yeniden şekillenmesi İslam'ın politik bir ideolojiye dönüşmesinde ve kent varoşlarının düzene olan tepkilerini aktarabilmelerinde de etkili olmuştur (Çakır, 1994: 94). Yani siyasal İslamcı hareket hem idari hem de etik düzeyde yaşanan sistem krizinden doğan söylem boşluğunu ahlaki bir kod olarak İslam ile doldurduğu için başarılı olmuştur (Keyman, 1997). Somut düzeyde de refah devletinin bazı işlevlerini cemaatler ve vakıflar eliyle sosyal yardımlar adı altında üstlenen hareketin, İslamcı siyasal kimliğin kitleselleşmesine katkıda bulunduğu (Gülalp, 2003: 55) söylenebilir.

Dolayısıyla doksanlı yıllardan itibaren ekonomik liberal politikalarla geniş seçmen kitlesini buluşturan ideolojik söylemler denklemi yıpranmış, bu alanda bir boşluk oluşmuştur. Bu boşluğu, seksenli yıllardan beri yükselişte olan ve yükselirken seyir değiştiren İslamcılık doldurmuştur. 28 Şubat müdahalesi ile siyasal İslamcı muhafazakar partilerin kapatılması ve kadrolarının tasfiye edilmesi, ekonomik liberalizmle barışan siyasal İslamcılığın özellikle genç kadroları için bulunmaz bir fırsat olmuştur (Mert, 2007: 38). Bu genç kadro 2002 yılında Adalet ve Kalkınma Partisi'ni (AK Parti) kurmuş ve ekonomik kriz ortamının yarattığı siyasal boşluktan da yararlanarak ilk seçimde iktidara gelmiştir. Merkez sağın şemsiyesi altında hem muhafazakâr demokrat geleneğin hem de siyasal İslamcı geleneğin değerlerini sahiplenerek seçmen tabanını geniş tutan AK Parti, bu denklem ve söylem üzerinden politika yapan ve program yürüten bir partidir. Klasik merkez-çevre dikotomisinde çevrenin temsilcisi olma iddiasıyla ortaya çıkan ve son se-

çimlerde seçmenin yaklaşık yarısının oyunu alarak Türkiye’de on yılı aşkın süredir iktidarda olan AK Parti, siyasal İslamcı bir kimliğe sahip olmadığını iddia ederek, liberallerin de desteğiyle önemli anayasal reformlar yapmıştır. Ancak çevrenin partisi olduğunu ve çevrenin değerleri üzerinden siyaset yaptığını iddia eden AK Parti, son zamanlarda kendi merkezini oluşturduğu hatta artık çevreden koptuğu yönündeki eleştirilerle sıkça karşılaşmaya başlamıştır.

Milliyetçi Siyasal Kimlik ve Merkez Sağ

Batı’daki örnekleriyle karşılaştırıldığında “genç bir milliyetçilik” olarak tanımlanabilecek Türk milliyetçiliği, Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş harcının önemli unsurlarından biridir. İmparatorluğun son döneminde yoğun bir biçimde muhatap olduğu, “karşı milliyetçiliklerden” büyük ölçüde etkilenen Türk milliyetçiliğinin aynı sebeple reaksiyoner ve savunmacı yönü daha baskındır. İslam öğretisinden beslenen yönü ise eskinin ihyası perspektifini pek aşamamıştır. Cumhuriyet ile birlikte oluşturulmaya çalışılan “milli kimlik” inşa etme sürecinde de en önemli referansı milliyetçilik vermiştir (Can, 1999: 62). Çok partili siyasal yaşama geçildikten sonra, Türkiye siyasetinin merkez-çevre ikiliğine dayanan politik yelpazesi sağ ve sol eksenlerde tanımlanmaya başlanınca, Türk sağının en önemli bileşenlerinden biri de yine milliyetçi kimlik olmuştur.

Türkiye’de milliyetçi söylemin kendine özgü yönleri vardır. Cumhuriyet kurulurken Osmanlı geçmişini reddettiği için, reddedilen bu geçmiş, Cumhuriyetin seçkinlerine ve onun tanımladığı seküler-Batılı değerlere tepkinin bir referansı olarak varlığını devam ettirmiştir. Dolayısıyla yetmişli yıllarda, bir siyasal hareket olarak yükselen milliyetçilik, özellikle, taşralı ve büyük şehirlere yeni göç etmiş gençlik arasında bir siyasal kimlik ve iktidar arayışı olarak güç kazanmıştır. İktidarın milletin gerçek temsilcilerine devredilmesi düşüncesini vurgulayan merkez sağ siyaset, geleneksel bağlarından tamamıyla kopmamış ve kendilerini merkezin dışında gören bu gençler için (Mert, 2007: 68), iktidar mücadelesinde yer alabilmek adına muhkem bir kalkış noktası oluşturacaktır.

O yıllarda milliyetçiliği kendisine siyasal kimlik olarak benimsemiş olanlar için şu tespitler yapılabilir (Çalık, 1995: 127-150):

- i. Bu çevrenin asli ve hâkim unsuru öğrenci gençlik ve öğretmenlerden oluşur.
- ii. Bu harekete katıldıkları dönemlerde geneli köyünden henüz çıkmış bu kitle içinde mahallin ölçütlerine göre zengin sayılabilecek ailelere mensup olanlar azınlıktadır. Kitlenin çoğu orta halli çiftçi ailelerine mensupken, bir kısmı da küçük esnaf ve zanaatkâr çocuğudur.
- iii. Milliyetçi siyasal kimliği benimseme nedenlerinin en belirgin yönü anti-komünist olmalarıdır.
- iv. Menşei itibarıyla büyük çoğunluğunun paylaştığı karakter köylülüktür.
- v. Milli ve İslami nitelikte bir düzenin ancak milliyetçi siyasal kimliğe sahip bir partiyle mümkün olacağına inanmaktadırlar.
- vi. Genel olarak liderlerine aşırı bağlıdırlar ve karizmasına inanmaktadırlar.

Bu bağlamda milliyetçi kimliği ve onu temsil eden siyasal partileri, sadece “komünizme karşı ortaya çıkmış olma” hali ile açıklamak oldukça basit kalmaktadır. Bu kimlik, daha çok önu alınamayan Batılılaşma hareketine, merkezden çevreye yöneltilen “anti-İslami” ve “anti-millî” siyasi-kültürel zoraki uygulamalara ve toplumu güdülmesi gereken bir sürü olarak gören siyasal yaklaşımlara, merkezce dışlanmış ‘çevrenin çocukları’nın duygusal bir reaksiyonudur (Galip, 1985: 2) olarak da ifade edilebilir.

Altmışlarda ve yetmişlerde koyu milliyetçilik, merkez sağ siyasetin bir tür gençlik kolu gibi faaliyet göstermektedir (Zeybek, 2007: 195). Merkez sağ ile koyu milliyetçi ve muhafazakâr siyasetler organik ve ideolojik olarak sıkı bağlar içinde olduklarından, bu çevreler arasındaki sınırlar çoğunlukla muğlak kalmaktadır. Ancak sağ milliyetçiliği kuranlaştıran, daha sonra koyu milliyetçi bir siyasal kimliğe sahip Milliyetçi Hareket Partisi’ni (MHP) kuran, 27 Mayıs 1960 darbesi içinde yer almış bir asker olan Alparslan Türkeş’tir (Mert, 2007: 68).

Kurulmasından kısa bir süre sonra Türk siyasi hayatında İslami öğelerin ne kadar önemli olduğunu sosyolojik olarak kavrayan parti, 1969 kongresi ile ırkçı Türkçülerle yollarını ayırmıştır. Söylemine İslami

unsurları da ekleyerek, taşra merkezli olarak hızlı bir kitleselleşme atağına başlayan parti, 70’li ve 80’li yılların sıcak çatışma ortamında kontrolündeki ülkücü gençlik ile ciddi bir sokak gücünü marjinal sol gruplara karşı devreye sokmuştur (Can, 1999: 63). MHP’deki bu değişimin, yani İslam’ın vurgulanmaya başlanmasının -İslami öğelerin Türklüğü güçlendirici, milli kimliği pekiştirici yönünü kullanırken aslında dini arka plana attığı ve asıl olanın gene Türklük olduğu gerekçeyle- ideolojik içeriği açısından araçsal olduğu iddia edilmiştir (Bora ve Can, 2001: 54).

Ancak parti içerisinde İslami yönden yapılan atılımların kitle desteğinin sağlanması amacıyla gerçekleştirildiğinin farkında olan genç bir kadro, İslam ekseninde daha tutarlı ve samimi bir ideolojik arayışa yönelmişlerdir. Seyyid Ahmed Arvasi, İbrahim Kafesoğlu gibi aydınların uzun yıllardır savundukları ve parti içinde de büyük teveccüh gören “Türk-İslam ülküsü” ideolojisini benimseyen ve “nizam-ı âlem” sloganıyla hareket eden bu kadro “ülkücü kimliğini yitirmeden İslamlaşma” ilkesini parti tabana yaymaya girişmiştir. Muhsin Yazıcıoğlu liderliğindeki bu grubun söz konusu yönelişi parti içindeki diğer hususlardaki uyuşmazlıkların su yüzüne çıkmasıyla derinleşmiş, Yazıcıoğlu ve arkadaşları 1993’te MHP’den geniş bir gençlik tabanı ile (Nizam-ı Alem Ülkücüleri) koparak Büyük Birlik Partisi’ni (BBP) kurmuşlardır (Sarıbay, 2001: 78).

BBP, 1995 seçimlerine Anavatan Partisi (ANAP) ile ittifak yaparak girmiş ve ANAP listesinden 7 milletvekili çıkarmıştır. MHP ise 1995 seçimlerinde oylarını artırsa bile belki bu ideolojik ayrılığın bir sonucu olarak milliyetçi oyların İslamcı kanadının başka bir partiye kayması sebebiyle seçim barajını aşamamış ve parlamentoya girememiştir. 1996’da Türkeş’in vefatından sonra genel başkanlığa Devlet Bahçeli’nin seçilmesiyle “teşkilat” ve “gelenek” kültürü tekrar canlandırılmaya çalışılarak partinin eski siyasal kimliğini geri kazanması yönünde adımlar atılmıştır. Bu gelenek 70’li yılların milliyetçi kimliğine sahip Orta-Doğu Anadolu’da kökleşmiş kitleyi temsil etmektedir (Can, 1999: 63). 90’lı yılların sonunda Refahyol döneminde başlayan pek çok gerilimde taraf olmamaya özen gösteren MHP, 1999 seçimlerinden iktidar ortağı olarak çıkmıştır. 2001’de yaşanan kriz, diğer ortakları gibi MHP’nin de 2002 seçimlerinde baraj altında kalmasına açtıysa da, MHP, 2007 ve 2011 seçimlerinde meclise girmeyi başarmıştır.

Milliyetçi siyasal kimliğin merkez-sağ siyasetin önemli bir parçası olduğunu ve seçmen üzerindeki etkisini kavramış görünen MHP, son zamanlarda söylemini daha muhafazakâr değerler ve dini öğeler çerçevesinde belirlemeye çalışmaktadır. Başörtüsü meselesi, imam hatip okulları sorunu gibi meselelerde eskiye oranla daha İslamcı ve muhafazakâr bir politika izleyerek dini hassasiyeti ağır basan mukaddesatçı seçmenle iletişim kurmayı amaçladığı, terör sorunu konusundaki sert tavrını koruyarak ise kendi tabanının desteğini pekiştirmeyi hedeflediği söylenebilir.

Sonuç

Tanzimat'tan bu yana Türk siyasal yaşamını açıklamada anahtar kavram olan merkez-çevre dikotomisinin, bugün geldiğimiz süreçte de toplumsal ve siyasal bölünmeyi tasvir etme kabiliyetini kaybetmediği anlaşılmaktadır. Batılılaşma yanlısı, yenilikçi, devletçi elitlerin ve asker-sivil bürokrasinin temsilcisi konumundaki merkez, iktidarda olmasa bile her dönem politika belirleme noktasında iktidarı etkileyebilecek konumunu korumuş, çevre ise merkeze eklenme ve hatta onu ele geçirme amacıyla geniş kitlelere hitap edebilecek bir söylemle, geleneksel değerlerin muhafaza edilmesi, serbest piyasa ekonomisi ve siyasal İslamcılık gibi politikaların savunucusu olmuştur. Ancak merkez-çevre kavramlaştırmasının bir analiz aracı olarak günümüz siyasetinin heterojen yapısını açıklamada eksiksiz olduğu söylenemez. Daha önce de belirtildiği üzere değişen toplumsal değer ve semboller, sahip olunan ideoloji, ait olunan kültür, etnik köken ve toplumsal statü gibi pek çok unsurdan etkilenen siyasal kimliklerin değişen yapısının, merkez-çevre dikotomisinden daha detaylı bir ayrıma tabi tutularak incelenmesi ve bu karmaşık yapıyı ortaya koyan bir kavramlaştırmaya gidilmesi doğru olacaktır. Zira Cumhuriyetin kuruluş yıllarında en azından kamusal alanda görünür olmayan heterojen siyasal yapı, çok partili hayata geçişle su yüzüne çıkmaya başlamıştır.

Cumhuriyetin kuruluş yıllarından çok partili hayata geçiş sürecine kadar parti-devlet sisteminin yaşandığı Türkiye'de modernleşme ve uluslaşma sürecinin baş aktörü konumunda bulunan CHP, uyguladığı politikalarla, sahip olduğu ilkelerin jakoben nitelikler taşıması ve tepeden modernleşme yönteminin halka dayatılması sebebiyle çevrenin marjinalleşmesine, hatta merkezden soğumasına neden olmuş, çevre-

nin siyasal örgütlenmesi uzun yıllar boyunca merkez ve marjinal sağın çeşitli partileri üzerinden gerçekleşmiştir.

Türkiye’de çevrenin siyasal yelpazede marjinal sol veya marjinal sağ partilere yönelmek yerine daha çok merkez sağ partilere teveccüh göstermesi başlangıçta bir çelişki olarak algılanabilir. Ancak çevrenin bu tercihinde merkez sağ siyasi geleneğin yaslandığı siyasal değerler yatmaktadır. Zira Türkiye’de merkez sağ, liberal değerlerden çok muhafazakâr demokrat, siyasal İslamcı ve milliyetçi değer ve ilkeler üzerinden politika ve söylem üretmektedir. Bu da çevrenin dışlanmışlık hissini bastırılması ve merkezi ele geçirme arzusunun yerine getirilmesi açısından tercih ettiği ve destek verdiği ya da kendisini ait hissettiği siyasal kimlikleri belirlemesinde etkili olmaktadır.

Geldiğimiz süreçte bir merkez sağ parti olan AK Parti, on yılı aşkın bir süredir iktidarını korumaktadır. Bununla birlikte sosyal demokrat değerler üzerinden laiklik vurgulu politikalar üreten CHP ve ülkenin doğusunda artan etnik kökenli teröre karşı milliyetçi bir söylem üzerinden politika geliştiren MHP de hatırı sayılır bir ideolojik tabana ve seçmen kitlesine hitap etmektedir.

Kaynakça

ADIVAR, A. A. (1961) “Interaction of Islamic and Western Thought in Turkey” Near Eastern Culture and Society, Princeton.

AKDOĞAN, Y. (2004) *AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*, İstanbul, Alfa Yayınları.

ALKAN, Mehmet, Ö. (2001) “Resmî İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi-*, ed. Mehmet Ö. Alkan, Cilt: 1, İletişim Yay., İstanbul.

ANDERSON, B. (1993) *Hayali Cemaatler -Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması-*, (Çev: İskender Başarır), İstanbul, Metis Yayınları.

BAYRAMOĞLU, A. (2001) *Türkiye’de İslami Hareket*, Patika Yayınları, İstanbul.

BİLGİN, N. (2007) *Kimlik İnşası*, Aşina Kitaplar, İzmir.

- BORA, T. ve Kemal Can (2001) *Devlet, Ocak, Dergâh 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001
- BULAÇ, A. (1993) *Bir Aydın Sapması-Sağ ve Sol Akımlar-*, Beyan Yayınları, İstanbul.
- CAN, K. (1999) “Milliyetçilik ve MHP'nin Yükselişi”, *Görüş Dergisi*, Sayı 39, Mayıs-Haziran.
- CEM, İ. (2000) *Soldaki Arayış*, Can Yayınları, İstanbul.
- ÇAKIR, R. (1994) “Türkiye Bağımsız Bir Politik İslamcı Harekete Hiç Tanık Oldu Mu?”, *İslam ve Demokrasi*, TÜSES, İstanbul.
- ÇALIK, M. (1995) *Siyasi Kültür ve Sosyolojinin Bazı Kavramları Açısından MHP Hareketi'nin Kaynakları ve Gelişimi (1965–1980)*, Cedit Yayınları, Ankara.
- ÇELİK, Nur B. (2001) “Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Kemalizm-*, ed. Ahmet İnel, Cilt: 2, İletişim Yayınları, İstanbul.
- DUMAN, D. (1996) *Çok Partili Dönemde Türkiye’de İslamcılık*, Dokuz Eylül Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Doktora Tezi, İzmir.
- ERDER, N. “Türkiye’de Sosyal Demokrasi’nin İdeoloji Sorunsalı”, www.sdd.org.tr (Erişim tarihi:01.08.2007)
- ERGUN, D. (2000) *Kimlikler Kısacasında Ulusal Kişilik*, İmge Yayınları, Ankara,
- ERKAN, H. (2000) *Yeniden Yapılanma*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- GALİP, H. ‘Okuyucu Mektupları’ *Yeni Gündem Dergisi*, Aralık.
- GÖKÇE, Gülise, A. Şahin ve E. Örselli (2002) “Türkiye’de Siyasetin Bürokrasi Üzerindeki Etkisi: Siyasallaşma”, *S.Ü. Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, Yıl:2, Sayı: 4, Ekim.
- GÖKÇE, O. (1995) “Avrupa’da Türk Kimliği”, “Tarih Boyunca Anadolu’da Türk Nüfus ve Kültür Yapısı (Tebliğler)”, Yayına Hazırlayan; Yücel Hacaloğlu, *Milliyetçilik ve Milliyetçilik Tarihi Araştırmaları V. İlmî Kongresi*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara, 26-27 Mayıs,1995, ss. 108-114.

GÖKÇE, O., B. Akgün ve S. Karaçor (2002) “3 Kasım Seçimlerinin Anatomisi: Türk Siyasetinde Süreklilik ve Değişim”, *S. Ü. Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, Yıl:2, Sayı: 4, Ekim.

GÖKMEN, Ö. (2006) “Tek Parti Dönemi Cumhuriyet Halk Partisi’nde Muhafazakâr Yönelimler”, (Yay. Haz. Tanıl Bora, Murat Gültekingil) *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, İstanbul, İletişim Yayınları.

GÜLALP, H. (2003) *Kimlikler Siyaseti Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul.

GÜNEŞ, T. (1996) *Türk Demokrasinin Analizi*, (hazırlayan: Hurşit Güneş), Ümit Yayıncılık, Ankara,

GÜRPINAR, D. “Türk Solundan Elde Kalan II: 12 Eylül Sonrasında Laikçiliğin İmalatı ve Sol”, http://www.tpe.org.tr/index.php?option=com_content&task=view&id=149&Itemid=58, (Erişim Tarihi: 10.10.2012)

GÜRSES, H. (2000) “Kimlik Kavramı Üzerine Düşünceler”, *Yeni Bir Sol Tahayyül İçin*, (Der: Tanıl Bora), Birikim Yayınları, İstanbul.

GÜVENÇ, B. (1993) *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

İNSEL, A. (1989) “Liberalizm, Muhafazakârlık ve Türkiye’de Toplumsal Tahayyül”, *Birikim Dergisi*, S: 1, Mayıs.

KAHRAMAN, Hasan B. (2005) “CHP, Türk Sosyal Demokrasisi; Kavramlar, Kökenler ve Gelecek”, *Sosyal Demokrasi Platformu 1. Kitap*, Sosyal Demokrasi Derneği Yayınları (Yay. Haz: Erol Tuncer, Doç. Dr. Cavit Sıdal, Hanife Yurtseven), Ankara.

KAHRAMAN, Hasan B., “Sol Kopuş ve Türk Solu”, *Radikal Gazetesi*, 25 Ocak 2002

KARPAT, K. (2006) “Aydınlar ve Kimlik: Tarihsel Bir Bakış”, *Doğu Batı Dergisi*, Doğu Batı Yayınları, Yıl 9, Sayı 35, Ankara.

KARPAT, K. (1996) *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, Afa Yayınları, İstanbul.

KEYMAN, F. (1997) “Batı Roma’nın Çöküşü, RP ve Demokratik Ah-

lak,” Yeni Yüzyıl, 11 Şubat.

KOR, Z. T. (2004) “Terakkiperver’den AKP’ye Çevrenin Hamleleri”, Anlayış, İstanbul, Ekim.

LİPSET, Seymour M. (1967) Stein Rokkan, ‘Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments: An Introduction’, Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives (Edit: Seymour M. Lipset, Stein Rokkan), The Free Pres, New York.

MAALOUF, A. (2008) *Ölümçül Kimlikler* (Çev: Aysel Bora), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

MARDİN, Ş. (1990) Türkiye’de Toplum ve Siyaset Makaleler 1, İletişim Yayınları, İstanbul.

MARSHALL, G. (2003) Sosyoloji Sözlüğü (Çev: Osman Akınhay, Derya Kömürçü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

MERT, N. “Hayali Kimlikler”, Radikal Gazetesi, 16 Ekim 2008.

MERT, N. (2007) *Merkez Sağın Kısa Tarihi*, Selis Kitaplar, İstanbul.

PARLA, T. (2004) *Türkiye’nin Siyasal Rejimi 1980-1989*, İletişim Yayınları, İstanbul,

PARMAR, P. (1998) “Temsil Stratejileri”, Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık, (Edit: Jonathan Rutherford), (Çev. İrem Sağlamer), Sarmal Yayınları, İstanbul.

RUTHERFORD, J. (1998) “Yuva Denilen Yer: Kimlik ve Farklılığın Kültürel Politikaları”, *Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık*, (Edit: Jonathan Rutherford), (Çev. İrem Sağlamer), Sarmal Yayınları, İstanbul.

SAKALLIOĞLU, Ümit C. (1995) “Türkiye’de Yeni Sağ, Siyasallaşma, Meşruyet ve Sivil Toplum İlişkisi: Hayaller ve Gerçekler”, *Toplum ve Bilim*, S:68, Kış.

SALMONİ, Barak A. “İslamic Political Identity in Turkey”, Strategic Insights, Volume III, Issue 1 (January 2004), <http://www.ccc.nps.navy.mil/si/2004/jan/salmoniRvJan04.asp> (Erişim Tarihi: 20.05.2008)

SARIBAY, Ali Y. (1998) “Türkiye’de Demokrasi ve Sivil Toplum”, Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam, (Der. Keyman, Fuat – Ali Yaşar Sarıbay), Vadi Yayınları, Ankara.

- SARIBAY, Ali Y. (2001) *Türkiye’de Demokrasi ve Politik Partiler*, Alfa Yayınları, İstanbul.
- SEZEN, Y. (2002) *Çağdaşlaşma-Yabancılaşma ve Kimlik*, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- SMİTH, Anthony D. (1999) *Milli Kimlik*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, İstanbul.
- SÖZEN, E. (1999) *Demir Kafesten Plastiğe Kimliklerimiz Sekülerleşme Sürecinde Kimliklerin İnşası*, Birey Yayıncılık, İstanbul.
- TOK, N. (2003) *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- VATANDAŞ, C. (2002) *Küreselleşme Sürecinde Toplumsal Kimlikler ve Çokkültürlülük*, Değişim Yayınları, İstanbul.
- WEEKS, J. (1998) “Farklılığın Değeri”, *Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık*, (Edit. Jonothan Rutherford), (Çev. İremSağlam), Sarmal Yayınları, İstanbul.
- YILMAZ, A. (2001) *Çağdaş Siyasal Akımlar Modern Demokraside Yeni Arayışlar*, Vadi Yayınları, Ankara.
- ZEYBEK, N. (2007) *Türk Olmak*, Işık Eğitim Kültür Hizmetleri Yayınları.
- ZÜRCHER, Eric J. (1995) *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Kamu Hizmetlerinde Çoğulculuğun Kimlikle İnşası

The Construction of Pluralism with Identity in Public Services

Mehmet Güneş¹

Özet

Toplumda çoğulculuk; kültürel kimliklerin eşdeğer saygı esasına göre değerlendirilmesi ve bunun için kültürel kimliklerin toplumda doğrudan varlığının kabul edilmesidir. Temel görevleri arasında bireyleri kamu otoritesi karşısında korumak olan devlet, çeşitlilik ile bütünleşen çoğulculuğu korumak zorundadır. Çünkü çoğulcu anlayış; demokrasinin içinde olup çoğunluk yönetiminin zorbalaşması tehlikesini önleme kaygısından üretilmiştir. Aynı şekilde toplumun kolektif nitelikteki ihtiyaçlarını karşılamak, kamusal faaliyetleri yerine getirmede sürekli ve planlı şekilde devlet veya kamu tüzel kişilerin kamuya sunulan kamu hizmetleri, toplumsal yapıdaki çeşitliliğe duyarlı olmalıdır. Bireyin toplumda edindiği kimliğinin, kamu hizmetleri ihtiyaçlarının belirlenmesi, bunların planlanıp yerine getirilmesinde göz önünde tutulabilmesi için kamu otoritesinin özellikle kimliğe dayalı farklılıkları meşru ve geçerli saymasını gerektirmektedir. Bu farklılıklar modernlik sonrası dönemde sıkça tartışılan konular arasında yer almaktadır. Bu çalışma, kimliğin çoğulcu bir toplumda farklı kamu hizmeti talepleri ile yeniden inşa edilmesini tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kamu Hizmetleri, Çoğulculuk, Kimlik.

1 Yrd. Doç. Dr. Kara Harp Okulu, Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi, megunes@kho.edu.tr

Abstract

Pluralism in society is evaluation for basis of equivalent respect of cultural identities and the acceptance of the existence of cultural identities. One of the basic tasks of State is to protect the individuals against the public authority. At the same time state must protect pluralism with integrated variety in society. Pluralist approach in democracy is accepted to avoid the majority of people to overbearing. The identity of individual in society at planning of public services is belong to acceptance of public authorities. These differences are the most discussed topics in Postmodernism.

Keywords: *Public Services, Pluralism, Identity.*

Giriş

Kararlarını uygulatmada meşru güç kullanma tekeline sahip olan kamu yönetimi, yönettiği toplumun ve onun fertlerinin ihtiyaçlarını daima gözetme ve bu ihtiyaçların karşılanmasında kamu hizmetlerini tesis etme yeteneğine sahiptir. Kamu yönetimi bunu tasarlarken çoğu zaman yönettiği toplumu tek ve bütüncül olarak algılayan ve kişiler yerine toplumu önceliğe alan bir yaklaşıma sahiptir. Bu nedenle devamlı şekilde kamu yararı gözetilerek alınmış kamusal kararlar, çoğunluğa yani toplumun geneline yönelik alınmakta ve toplumdaki bireylerin tutum ve tercihlerinden ziyade çoğunluğu ilgilendiren nitelik taşımaktadır. Ancak hizmet bekleyen tüm toplumsal grupları tek ve türdeş gören ulus devlet yapısının ana bakışını yansıtan yukarıdaki kamu hizmeti görme yaklaşımı, küreselleşme ile beraber değişime uğramaktadır. Bu değişimi hızlandıran toplumdaki çoğulcu dağılımın fark edilmesidir. Toplum sadece kültür araştırmacıları için değil kamu yönetimleri için de tek parça bir insan yığını şeklinde görülmemektedir. Toplumdaki farklılık ve çeşitlilikle oluşan bir çoğulculuk ve parçalılık göze çarpmaktadır. Bireyin kendi kimliğini inşa etmesi süreci ile değişen bu çoğulculuk, artık kamu yönetimlerine yönelen kamu hizmeti taleplerinden de anlaşılmaktadır. Özellikle kültürel kimliğinin farkına varan bireylerin toplumsal kamu hizmetlerinin yerine getirilmesinde çoğulculuk üzerinden taleplerinin değişebileceğini varsayan bu çalışma, toplumda hızlanan kimlik talepleri ile toplumun çoğulcu yapısının kamu karşısındaki birlikteliğini hizmet alma açısından değerlendirmektedir. Farklı kimlik algılarının yoğunlaştığı bir toplumda demokrasi ve çoğulculuğu yaşatarak kamu yönetimlerinin bu değişim taleplerine uygun kamu hizmetlerini çeşitlendirmesi ve sunmasının mümkün olup olamayacağını inceleyen bu çalışma; Devletin klasik konumundaki değişimle bireyin toplum karşısında artan önemine vurgu yaparak, kimliğin yükselen değerine dikkat çekecektir. Ayrıca mevcut uygulamalara karşıtlık getirerek kimliğin kamu hizmetlerindeki olası belirleyeceğine işaret etmeyi amaçlamaktadır. Bunun için ilk olarak kimliğin ve bu konudaki farklılıkların toplumdaki çoğulculuğu nasıl oluşturabileceğini incelemek gerekir.

Toplumsal Hayatta ve Yönetimde Çoğulculuğun Görünümü

Bireylerin toplumda farklı yaşam biçimlerini içinde barındıran kültürel

ve sosyal farklılıkların tanınması ve saygı görmesinin mümkün olduğu çoğulculuğun yaşandığı toplumlar aynı zamanda çokkültürlüdür. Dolayısıyla toplumdaki çoğulculuktan genelde kültürel çoğulculuk anlaşılmaktadır. Dünyayı algılama, hayata ilişkin geçerli bir ahlak anlayışı geliştirme ve sosyal düzene dair değer sistemi inşa etme biçimlerini belirleyen kültürel çoğulculukta, tek bir iyiyi hedefleyen monist ahlak ve düzen savunuculuğundan farklı olarak, toplumda birden çok iyi ve değerler manzumesinin bulunduğu, özellikle bir tek iyinin ve doğrunun peşinden gitmek yerine birçok iyi ve doğrunun takip edilebileceği savunulmaktadır (Gündoğan, 2002).

Çokkültürlü bir toplum, bireylerin birbirlerinden farklı kültürel kalıplarda yetişip kendi kimliklerini oluşturdukları bir toplumu temsil etmektedir. Böylesi bir toplumda bireyler, kendi toplumsal kimliklerine ve bu kimliklerin oluşmasını sağlayan kültürel kalıplardaki değer yargılarına göre davranmak, bunu diğer kimlik ve kültürel yapıları dikkate alarak sürdürmek isteyebilirler. Bu tür talepler dikkate alındığında toplumda çoğulculuk; kültürel kimliklerin eşdeğer saygı esasına göre değerlendirilmesi ve bunun için kültürel kimliklerin toplumda doğrudan varlığının kabul edilmesine dönüşmektedir (Taylor, 1996).

Kültürel bir temele dayanmakla birlikte siyasal düşüncede çoğulculuk; temel insani değerlere ait çoğulluğun objektif bir durum olduğundan bireyler veya gruplar tarafından izlenen ahlaki amaçların çeşitliliğinin kabul edilmesi anlamında ahlaki veya değer çoğulculuğunu ifade etmektedir (Erdoğan, 2005). Siyasal sistem olarak liberalizmin savundukları ile benzerlikler içeren çoğulculuk, klasik liberalizmin kurucu unsurlarından biridir ve Gerald Gaus'un ifadesiyle; "insanların izleyebilecekleri değerler hakkında, liberalizmin temel dayanağıdır". Benzeri şekilde Chandran Kukathas'a göre; herkesin dünyayı aynı şekilde görmeyeceği, aynı kanaatleri paylaşmayacağı veya aynı idealler ile yaşamayacağını kabul eden liberalizm, insanların bir arada yaşamaya çalıştıklarında ortaya çıkan çeşitlilik, farklılık ve uyumsuzlukların ortaya çıkardığı probleme cevap teşkil eden bir siyasal yaklaşım olarak çoğulculukla yakından ilişkilidir (Kukathas, 2003).

Toplumdaki farklılıkların doğurduğu çeşitlilik, tüm yönetimlerin dikkate alması gerekli bir gerçekliğe dönüşmüştür. Bu gerçeklik özgürlük ortamında daha net anlaşılmaktadır. Çoğu zaman özgürlükle çeşitlilik

birlikte anılmaktadır. Temel görevleri arasında bireyleri kamu otoritesi karşısında korumak olan devlet, çeşitlilik ile bütünleşen çoğulculuğu korumak zorundadır. Çünkü çoğulculuk; toplumdaki farklı grupların siyasal iktidarı elde etmek için serbestçe yarışabilmelerini ve özellikle azınlık sayılabilecek grupların dahi haklarının korunmasını gerektirir. Bu açıdan tarihten insanlığın öğrendiği; her daim çoğunluğa dair tercihlerin iyi, azınlıktakilerin ise kötü olmadığıdır. Zaten demokrasi de salt çoğunluğun iktidarını belirlemekten öte, çoğunluk olanlar ile azınlıkta kalanların uzlaşmasını sağlayan bir sistemdir. Hatta demokrasi; azınlığın haklarını güvence altına alan ve çoğunluğun iktidarını sınırlandırıp dizginleyen sistemin adıdır (Bracher, 1999).

Yönetilenlerin farklılıklar taşıdığına ve çeşitliliğine inanmak, bunlar arasındaki çatışmaya inanmanın aslında zıddıdır. Demokrasi teorisinin ısrarla çeşitliliği ve farklılığı savunması, çatışmayı övmeyip eleştiri hakkını ve muhalefet etmeyi ileri sürmesi sayesinde geçerlilik ve meşruiyetini daha da güçlendirmiştir. Demokraside çoğulcu bir onayın iyi bir sistemde bağdaştığı ve onun yararına olduğu 19ncü yüzyılda çok partili sistemin gelişmesiyle anlaşılmış ve diğerleri anlamında karşı oy, muhalefet, karşı politika ile karşı çıkma kavramları pozitif bir role kavuşmuştur (Sartori, 1996).

Siyasal iktidarlar için yönetimde istikrarı elde etmek ve yönetebilirliği sürdürmek için demokrasilerde çoğunluk kararlarının geçerliliğine razı olunmaktadır. Bu kabul özellikle devlet yönetiminde kanunların yapılması ve kamuoyunu ilgilendiren kararların alınmasında halkın veya halk temsilcilerinin sayıca çoğunluğunun zorunlu ve yeterli olması şeklinde tanımlanmaktadır (Dahl, 1993). Çoğulculuktan farklı olan çoğunlukçu yaklaşıma göre; halkın ortak iyiliğini sağlamaya yönelik çoğunluğun iradesinin, toplumun ortak çıkarı ile çatışması veya yanılması beklenemez. Tekçi yani monist bir özellik taşıyan bu çıkarım, kamusal ortak fayda anlayışı ile birlikte tavizsiz bir şekilde uygulandığında, çoğunluk yönetiminin otoriterleşmesi söz konusudur. Tüm toplumun tek ve ortak bir amaçta birleşik grup olarak değerlendirilmesine yola açacak olan bu anlayış, hatta toplumu şekillendirme ve ona yön verme aracı olarak kullanılabilir. Çoğunluk ile azınlığın zaman içerisinde yer değiştirebilme ihtimalini ve çoğunluk karşısında bazı grupların azınlıkta kalabilme hakkını tehlikeye sokacak olan bu

uygulamaya karşı çoğulcu anlayış; çoğunluk yönetiminin zorbalanması tehlikesini önleme kaygısından üretilmiştir (Yavuz, 2009).

İçeriği ile ideal demokrasiye katkı sağlayan çoğulcu anlayışta; çoğunluğun yönetme hakkı ve yönetenlerin otoritesi ile yönetilenlerin hak ve hürriyetlerinin dengelenmesi gerekmektedir. Bu açıdan çoğunluğun mutlak değil ancak sınırlı olan egemenliği ideal demokrasiyi temsil etmektedir (Sartori, 1996). Sonuç olarak en çok sayıda bireye en geniş özgürlüğü veren, toplumda doğal olarak var olan renkli çeşitliliği ve farklılıkları tanıyan ve bunların yaşaması için koruyucu tedbirler alan demokrasi, özü itibarıyla çoğulculuğu içinde barındırmaktadır.

Kamu Hizmetleri ve Toplumdaki Çoğulculuk

Bir kamu tüzel kişisi tarafından çoğunlukla üstlenilen ve doğrudan doğruya onun tarafından veya onun görevlendirmesi ve denetimi altında bir özel kişi tarafından yürütülen kamu yararı amacına yönelik faaliyetlere kamu hizmetleri denilmektedir (Gözler, 2012). Bu hizmetlerin planlayıcısı ve yürütücüsü kamu olurken, kullanıcısı ise vatandaş olarak toplumu oluşturan bireyler gösterilmektedir. Bireylerin hem grup halinde ve hem de toplum genelinde ihtiyaç hissettiği tüm hizmetler kamunun dikkate alması gereken kamu hizmetlerine dönüştürülebilir. Kamu hizmetleri; öğretilde idari, iktisadi, sosyal ve bilimsel-teknik kamu hizmetleri olarak dört başlıkta incelenmektedir. Çeşitli ayrımlara rağmen toplumun kolektif nitelikteki ihtiyaçlarını karşılamak, kamusal faaliyetleri yerine getirmede sürekli ve planlı şekilde devlet veya kamu tüzel kişilerinca kamuya sunulan kamu hizmetleri, sorumlu makamlarca kamuya yararlı olma veya kamusal görev bilinciyle hareket etme idealinin, insanın varoluşunun toplumsal yönüyle soylu bir özelliği olarak kabul edilmiştir (O'Toole, 2006). Bu idealin özünü; ister siyasetçi ister idareci olsun, kamuya karşı yükümlülük duyanların kendi çıkarlarını bir tarafa bırakarak kamuya hizmet etme anlayışı oluşturmaktadır.

Kamu hizmetlerinin içeriğine ilişkin sürekli farklı yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Önceleri Fransa'da kamu hizmeti teorisinin kurucusu Leon Duguit, kamu hizmetini devlet müdahalesinin veya faaliyetinin siyasi meşruluk kriteri olarak görerek bu hizmetin yöneticiler tarafından yürütülmesi, düzenlenmesi ve denetlenmesi gereken zorunlu faaliyetler olarak kabul etmiştir. Çeşitlilik arttıkça ve kamu alanının genişleme-

siyle daha sonraları, herhangi bir faaliyetin özel teşebbüs faaliyetlerinden farklı olarak ayrıcalıklı bir hukuki statüye dâhil edildiğinde, bu faaliyeti kamu hizmeti olarak kabul etmek gerektiği ileri sürülmüştür. Ancak bu maximalist kamu hizmeti anlayışının bireysel özgürlüklere zarar verebileceği ihtimali ile kamu hizmetleri alanının mutlaka sınırlandırılması gerektiği de tartışılmıştır (Delvolve, 1985). Özellikle refah devleti anlayışı ile birlikte çoğalan hizmet alanları karşısında devletin kamusal faaliyet olarak ne yapmaması değil, ne yapması gerektiği sorgulanmıştır (Eryılmaz, 1999). Son dönemlerde ise kamu hizmetlerinin devlet tarafından gerekli olmadıkça yerine getirilmemesi, sadece düzenleyici ve denetleyici olarak bu faaliyetleri izlemesi, devletin kamuda kuralları belirleyip uyulmasını sağlamasının yeterli olduğu zira “aynı anda hem hakem hem oyuncu olamayacağı” dile getirilmiştir (Dubouis, 1995).

Devletin veya kamu tüzel kişilerinin kamu politikalarına uygun hizmetlerin yürütülmesinde halka karşı sorumlulukları bulunmaktadır. Bunun sonucu olarak kamu hizmetleri ile halkın yönetimi olan demokrasi kavramları birbirinin tamamlayıcısıdır, çünkü demokrasiler teknik açıdan yetkin, etkin, verimli ve duyarlı kamu hizmeti olmaksızın yaşayamaz (Hamilton, 2006). Özellikle merkezi yönetimlerden ayrı tüzel kişiliğine sahip olan yerinden yönetim kuruluşlarınca, yerel nitelikteki kamusal hizmetlerin, en başta halk katılımının yaygınlaştırılarak sunulması, modern demokrasilerin de benimsediği hedefler arasındadır. Toplumsal hayatı etkileyecek kararların alınmasında halkın tercihlerine göre hareket edilmesi ve bu şekilde katılımın sağlanması demokrasinin temel bir gereğidir. Toplumda kamu kurumları ve kamu görevlileri yanında aynı zamanda özel ve resmi olmayan gruplar da kamusal politika yapım süreçlerinde önemli roller oynamaktadır. Özellikle özel işletmecilik yani müşteri odaklı kamu yönetimi anlayışında; toplumdaki farklı grup ve toplulukların ihtiyaç ve beklentileri tek taraflı bir kamu politikası anlayışıyla karşılanamamaktadır. Müşteri odaklılık, bilgi çağında kamu hizmeti anlayışının bir anlamda felsefi özünü oluşturmaktadır. Küreselleşme ile ortaya çıkan, bireycilik, girişimcilik, rekabetçilik gibi piyasa temelli değerler çerçevesinde gelişen yeniden yapılanma arayışlarının bir sonucudur. Bu açıdan toplumsal yapıdaki çeşitliliğe duyarlı kamu hizmet ve politikaları sürekli geliştirilmektedir. Özellikle Yeni Kamu yönetimi anlayışı ile birlikte ortaya çıkan hizmet anlayışı

üç yaklaşımı içermektedir (Denhardt, 2000): (a) demokratik vatandaşlık (b) topluluk ve sivil toplum modelinin benimsemesi (c) örgütsel hümanizm. Dolayısıyla artık kamu hizmetleri tek bir hukuki rejime ve icra biçimine dayanılarak tesis edilemezler. Çünkü kamu hizmetlerini yerine getirme ilkeleri arasında yer alan “değişebilirlik” ilkesine göre kamunun değişen koşullara uyum sağlaması, kullanıcıların nitelik ve ihtiyaç taleplerini takip edebilmesi gerekir.

Öte yandan kamu hizmetlerinde en çok ileri sürülen “eşitlik” ilkesine göre kullanıcıların kural olarak kamu hizmetlerinden eşit yararlanmaları, aralarındaki farklılıkların dikkate alınmaksızın hizmetlerin yürütülmesi ve eşit şekilde paylaşılması hedeflenmiştir. Buna göre toplumdaki çoğulculuk, kamu hizmetlerinin eşitlik ilkesi gereğince göz ardı edilmelidir ve çoğulculuk kamu hizmetleri planlanırken eşitliğe aykırı kabul edilmektedir. Kamu hizmetlerini toplumdaki çoğulculuğa uyumlaştırmayı zorlaştıran bu yaklaşım, içeriğinde eksik ve katı bir anlayışı barındırmaktadır. İlk olarak bilinmesi gereken kamu hizmetlerindeki eşitliğin “mutlak eşitliği” hedeflemediğidir. Kamusal alanda farklı durumlarda bulunan kullanıcılar arasında farklı kamu hizmeti uygulamaları (örneğin farklı tarifeler) yapılabilmektedir. Bu duruma nisbi eşitlik, pozitif ayrımcılık ve meşru ayrımcılık isimleri verilmektedir. İkinci olarak toplumdaki çeşitliliği dikkate alan ve çoğulculuğa olumlu yaklaşımın kaynağı, artan sosyal katmanlar, hızlanan toplumsal hareketlilik ve bu hareketliliğin doğurduğu önemli durum farklılıklarıdır. Bu farklılıklara kayıtsız kalan kamunun, kamu hizmetini etkin ve verimli sürdürmesi beklenemez. Örneğin mahalli kamu hizmetlerinin bu tür farklılıkları dikkate alacağına ilişkin hukuki norm Anayasa’nın 127nci maddesinde görülmektedir. Buna göre; “mahalli idareler; il, belediye, köy halkının mahalli müşterek ihtiyaçlarını karşılamak üzere” özel olarak kurulduklarından dolayı, o bölge halkının ihtiyaç farklılıklarını gözetmek ve bunları gidermek adına yetkilendirilmişlerdir.

Çoğu ülkelerde kamu hizmet sunumunda genellikle iktisadi ölçütlerden hareket edilmektedir. Bu ölçütler genellikle; etkinlik, hizmetin bölünebilirliği, ölçek ekonomileri, hizmetin faydasının yayıldığı alan, fayda maliyet taşmaları, azalan verimlerden yola çıkarak belirlenen hizmetlere olan talebin optimal şekilde belirlenmesi ve bunun sonucu olarak üretim ünitelerinin en uygun ölçekle kurulabilmesidir (Ulusoy, Akdemir, 2013). Kamu hizmetlerinin ekonomik bir bakış açısıyla ele

alınmasının sonucu olarak ulusal savunma, adalet, dış temsil gibi yararları tüm ülke düzeyine yansıyan çeşitli hizmetlerin “bölünemezliği” sebebiyle merkezi yönetim tarafından üstlenilmesi gerektiği ve bu tür hizmetlerin toplumu oluşturan bireylerin var olan kimliklerinden bağımsız şekilde sürdürüldüğü görülmektedir. Toplumdaki çoğulculuğu dikkate almayan sadece vatandaşlığı öne çıkaran bu tür hizmet icrasına ilişkin klasik yaklaşımların istisnalarla yumuşatıldığına ilişkin çeşitli örnekler çalışmanın diğer bölümünde tartışılacaktır.

Kamu Hizmetlerinde Çoğulculuk ve Vatandaşlık

Kamu hizmetlerinden faydalanan kullanıcıların çoğulculuğuna ve buna dayalı taleplerine karşılık “vatandaşlık” unsuru ileri sürülmekte ve bu tür hizmetlerde birey sayılmanın yerine vatandaşlığın dikkate alınacağı, toplumdaki farklılıklar çeşitlendiğinde çoğulculuğun kabul edilemeyeceği belirtilmektedir. Aslında vatandaşlık, bireyi devlete bağlayan hukuki bir bağlıdır. Bireyin bir devleti oluşturan insan unsuruna olan hukuki bağlılığını ifade etmektedir (Aybay, 1991). Modernizmin bir ürünü olan ulus-devletler, feodal sistemin parçalı, eşitsizlikçi ve imtiyazlı toplum modelini tasfiye edip bunun yerine bütünleşmiş, farklılıkları azaltılmış bir toplum modeli oluşturulması sürecinde milliyetçiliğin de yardımıyla homojenleşmeyi hedeflemiştir. Bunun bir sonucu olarak yasal bir sisteme bağlanmış haklar ve ödevlerle tanımlanan “vatandaşlık”, ulus-devletlerin bireyin öncelikle tanımlandığı bir konumda yer almaktadır. Vatandaşlık, bu anlamda bireylerin yasal statüsü olarak içinde yer aldığı siyasal sistemi etkileme kapasitesini içermekte ve bu statü üzerinden siyasal hayata doğrudan katılmayı ve kamu karşısında hak talep etmeyi içermektedir.

Vatandaşlığı tanımlayan ulus devletin güçlü yanı, hem kültürel bütünlük hem de siyasal birlik ümidi sunmasındadır. Ortak bir kültürel veya etnik kimliği paylaşan halk, kendi yönetme hakkını kazandığında “topluluk” ve “vatandaşlık” birbiriyle çatışacaktır. Özellikle etnik ayrışmaya artan ilgi ve beraberinde kültürel farklılıkların keşfedilmesi, ekonomik ve kültürel küreselleşme bağlamında, ulus-devletlerin artık anlamlı bir kimlik veya sosyal aidiyet kazandırmada etkili olmadığını göstermiştir (Heywood, 2012).

Kamu hizmetlerinin yürütülmesinde devlet veya kamu tüzel kişilerinin dikkate aldığı vatandaşlık, bireyin devlete olan mensubiyetini ortaya

koyan ve devlet karşısındaki statü ve konumunu belirleyen siyasi bir kimliktir. Siyasi bir kimlik olarak vatandaşlık, bireyin toplumda edinebildiği kimliklerden sadece birini oluşturmaktadır. Vatandaşlık, bireyin devlet karşısındaki hukuki statüsünü gösterirken aynı zamanda sahip olduğu hak ve sorumlulukların normatif çerçevesini çizen tek form olarak kabul edilmektedir. Ancak vatandaşlık kazanıldığında kamu hizmetinin hak edilebileceğini ileri süren bu anlayış eksik ve yetersizdir. Çünkü bireyi devlet gücü karşısında koruyan anayasalarda esas vurgu vatandaşa değil insan olmaya yani bireye yapılmıştır. Ayrıca bireyin devlet dışında sahip olduğu diğer kimlikleri de bulunmaktadır. Devletin, bireyin vatandaşlık dışındaki diğer kimlikleriyle olan ilişkisinin de incelenmesi gerekir. Çünkü bireyin toplum içerisinde etnik, dini, cinsel, kültürel, mesleki kimlikleri de bulunmaktadır. Devlet kamu hizmetlerini yürütürken vatandaşlık kimliği dışında bu tür kimlikleri de dikkate alacağını başta Anayasalar olmak üzere kendisini bağlayan farklı normlarda kabul etmektedir.

Dolayısıyla birey için vatandaşlık kimliği kamu hizmetlerinin planlanıp uygulanmasında ilk ve tek geçerli kimlik olarak belirlenmediği ileri sürülebilir. Örneğin benzeri tartışmalardan sonra kabul edilen “anayasal vatandaşlık” kavramı, bireyin sahip olduğu farklı kimliklerin ayrıcalık ya da ayrımcılık aracı olarak kullanılmadan, kamu gücünün bu kimliklerden herhangi birinden yana tutum içerisinde bulunmadan, kimliklerin birbirlerini bastırıp asimile etmesine izin vermeden bütün kimlikleri eşitleyerek demokratik bir toplumda siyasi kimliği tanımlamaya çalışmaktadır. İlk olarak 1970’li yıllarda siyaset bilimci Dolf Sternberger tarafından Almanya için kullanılan bu kavramla vurgulanan husus, “farklılıkları eş düzeyli olarak barış içerisinde birlikte yaşatma” iradesidir (Aktaran Kaya, 2005). Özellikle bastırılmış diğer kimlikleri de içine alacak şekilde “eşit vatandaşlık” anlayışını hedefleyen anayasal vatandaşlık, toplumun çoğulcu yapısını ortadan kaldırmadan ve onu homojenleştirmeden farklılıkların korunması için hukuki bir kalkan görevini üstlenmekte (Erdem, 2012) ve vatandaşlık kimliğini çoğul hale getirmektedir.

Kamu Hizmetlerinde Çoğulculuğa Engel Kamu Yararı Yaklaşımı

Kamu yararı, kamusal tüm faaliyet ve hizmetlerin amacı ve dikkate alınması gerekli ilk şartı niteliğindedir. Kamu yararı, toplumun genel

ve ortak çıkarının nasıl belirleneceği hangi yöntemlerle gerçekleştirilebileceği sorularının yanıtıdır (Erdoğan, 2009). Dolayısıyla bireylerin bir araya gelmeksizin ortak nitelikteki bir kararına dönüşmüş soyut bir kavrama karşılık gelmektedir. Toplumsal her somut olaya ilişkin verilecek kararda kamu yararının aranacağı belirtilmiştir. Özellikle kamu yararının sabit ve belirli olmadığı, güncel olay ve durumlarda farklı şekillerde oluşabileceği kabul edilmiştir.

İnsanların bir arada yaşamalarını sağlayan ortak hedefleri formülleş-tiren kamu yararı iki temel unsurdan oluşmaktadır. Bunlar düzen ve adalettir (Tunaya, 1980: 167). Yürütülen kamu hizmetlerinde kamu yararının aranacağı ve bu yararın takdirinin kanun koyucunun yetki-si dâhilinde olduğu yargı kararlarında da gösterilmektedir. Konu ile ilgili bir Anayasa Mahkemesi kararında; kamu yararının gerektirdiği düzenlemeleri yapmanın, kamu gücünü kullanan otoritenin elinde olduğu, “yeter ki düzenlemeler yapılırken doğrudan doğruya amaçlanan hizmetin gereklerinin göz önünde tutulmuş, istenen nitelik ve kısıtlama-larla hizmet arasında gerçeklere uygun nesnel ve zorunlu bir neden - sonuç bağı kurulmuş olsun”² denilmektedir.

Değişmezliği, sürekliliği ve tekliği ile kamu yararı, toplum içerisinde-ki önlenemez yarar çatışmalarında, çoğunluğun azınlığa, sayıca çok olan grubun çıkarlarının sayıca az olan kişilerin çıkarlarına üstün tutul-masını ifade etmektedir. Ayrıca bazen çatışan yararlar arasında nitelik dengesi bulunmayacağından sayıca az olan topluluğun ya da tek bir kişinin çıkarı, çoğunluğun çıkarından, çağdaş değer ölçülerine göre daha üstün olabilecektir. Ama aynı nitelikte çıkar ve haklar çatışırsa, gene sayısal çokluk ağır basacak, kamu yararı o yönde belirlenecektir (Yayla, 1990: 74).

Kamu hizmeti ile çoğulculuğu bağdaştırmaya engel görülen kamu yararı genelleştirmesi, genel yarar, kamu menfaati, kamu iyiliği gibi adlarla da anılan çok işlevli bir kavram olup, halkı oluşturan kişi ve grupların çıkarlarından ayrı bağımsız olamayan, toplum içerisindeki grupların yararları arasındaki doğal ya da olması gerekli denge ola-rak düşünülmektedir. Kamu yararı, toplumu tekleştirmeye yönelik modernleşme ile anlam farklılaşmasına uğramıştır. Özellikle mülkiyet hakkına yapılabilecek bir müdahaleyi meşrulaştıran 1789 Fransız İn-

2 Anayasa Mahkemesi Kararı, E.1992/40, Resmi Gazete 24. 4. 1993, s.14

san ve Vatandaşlık Hakları Bildirgesiyle, kamu yararı çoğulculuğun temeli olan bireysel hakları sınırlandırmanın bir aracı haline getirilmiştir. Özellikle monist yaklaşıma göre; kamu yararı, her bireye kılavuzluk etmesi gereken tek bir sistem olarak sunulmuştur. Toplumdaki çeşitliliği önemsemeyen böyle bir önerme de artık bireylerin birbirleriyle çelişen yararlarının olmayacağına dair bir kabule dönüşmüştür (Keleş, 1993). Kamu hizmetlerindeki çoğulculuğu, kamu yararı kavramı ile değil insanı önceleyen “toplum yararı” kavramıyla bağdaştırmak gerekir. Çünkü toplum yararı, kamu yararının daha geniş anlamını içermekte ve devletin yararı şeklinde değil halkın yararı olarak anlaşılmaktadır. Toplum yararı, bireysel yararlardan bağımsız, toplumun yalnız belirli bir kesiminin amaçlarına hitap etmemektedir. Ayrıca bu kavram hukuk normlarında da kendine yer bulmaktadır. Örneğin Anayasanın 43ncü maddesinde mülkiyet hakkının kamu yararına değil “toplum yararına” aykırı olarak kullanılmayacağı belirtilmiştir. Dolayısıyla kamu yararı, toplumda kurulu düzenin korunmasındaki çıkara işaret ederken esnek değildir ve daha dar bir içeriğe sahip iken toplum yararı ise toplumdaki farklılıkları da dikkate alan, toplumda çatışan yararlar hakkında üst politik organlar tarafından karar verilmesinde geniş ve farklı halk, grup ve toplulukların benimsediği, onların gereksinim ve yaşam koşullarını kolaylaştıran girişimlerle oluşan yarar olduğundan (Ekinci, 1992) daha çoğulcu bir özellik taşımaktadır.

Öte yandan kamu hizmetlerinde çoğulcu düşünceyle uyumlu olmayan kamu yararı veya toplumun ortak çıkarı diye bir kavramın aslında olmadığı ve toplum için ortak iyiye hizmet etmek diye bir görevin olamayacağı düşüncesi Amerikalı siyaset bilimci Arthur Bentley tarafından ileri sürülmüştür. Bentley’in “Hükümet Süreci” adlı eserinde; toplumsal bütünün bulunmadığını, aslında ulusların birçok alt gruptan oluştuğu ve her bir grubun farklı çıkara sahip olduğunu, bu çıkarların kendiliğinden ulusal veya kamusal çıkarı oluşturamayacağından bu tür bir düşüncenin de doğru olmadığını savunmaktadır. Ayrıca toplumdaki farklılıkları tanıyarak adaletin ancak bu şekilde sağlanabileceğini ileri sürmektedir (Bentley, 1955). Benzeri şekilde Bentley sonrası kamu ortak çıkarına karşı olanların çıkış noktasını da “kamunun etkinsizliği” düşüncesi oluşturmuştur. Bu teorinin temelini oluşturan “kamu tercihi teorisi” de 2. Dünya savaşıdan sonra, kamunun hizmet olarak ürettiği süreçlerin etkin ve verimli olmadığı, siyasal karar mekanizmalarının

süreç içerisinde daima kamu yararını gözetmek durumunda kalması sebebiyle, kamu sektöründeki işlem maliyetlerinin de siyasal karar alma sürecinde cereyan eden rant arama olgusundan kaynaklandığını kabul etmektedir. Özellikle devletin iktisadi temelli kamu hizmetleri üzerindeki hâkimiyeti ile yürüttüğü faaliyetlerde, kamu yararını perdeleyip kimi grup ve kesimler için rant yaratıp rant kollamasının aslında toplumda yasal soygun sisteminin kurumsallaştırılmasına katkı sağladığı ileri sürülmektedir (Aktan, 1993). Diğer bir ifadeyle kamu hizmetlerindeki çoğulculuk arayışına engel olan ve kamunun tek ve ortak bir yararı olmasını kabul eden kamu yararı zorlaması, kamunun etkinsizliğini doğurduğundan geçerli ve makbul görülmemektedir. Zaten yeni kamu yönetimi anlayışı kamu hizmetlerinin sunumunda; kamu yararı-özel yarar, yurttaş odaklılık- müşteri odaklılık, siyasal yarar-ekonomik yarar gibi farklılık ve ayırımlardan ilkler lehine olan duyarlılıkları kabul etmemekte (Yıldırım, 2009), kamu politikalarının önceliklerini, kamu yararının korunmasından daha çok kamu maliyetlerinin azaltılması ve hizmet kurumlarının küçültülmesine indirgemektedir (Ökmen, Demir, 2010).

Çoğulculuk ve Kimlik İnşası

Çoğulculuk demokrasi ile uyumlu ve onu meşrulaştıran bir özelliğe sahiptir. Buna göre demokratik bir toplum homojen yani türdeş olmayan elemanlardan oluşur ve demokrasi bu farklılıkların çıkarlarını barışçı bir ortam ve uzlaşıcı bir zeminde bir arada tutmayı hedefler. Çoğulcu anlayışta toplumdaki farklılıkların temeli ise kimliklerin ayrışmasından oluşmaktadır. Kimlikleri ayrıştıran veya bireye kendine ait bir aidiyet alanı oluşturan bağlılığın temelde kültürel esaslı olduğu ileri sürülmektedir. Aslında kimlik oluşumuyla ilgili olarak iki farklı kuram söz konusudur. Bunlar kimliğin doğumla birlikte kazanılan bir özellik içerdiğini ileri süren “Primordialist” yaklaşımla, bireyin kimliğinin içinde yaşanılan kültürel ve sosyal ortamla şekil alıp inşa edildiğini savunan “Kontrüktivist” yaklaşımdır. Her iki yaklaşım da farklı tez ve görüşlere dayanmaktadır.

Farklı kimliklerin kamusal olarak yaşamasına olanak sağlayan modernlik sonrası dönemde kimlik; ulusal özel alandan çıkarak dil, etniklik, kültür gibi alt özelliklerine bölünmüş ve siyasetin yönlendirdiği değil doğrudan siyaseti etkileyen konuma geçmiştir. Benzer şekilde kimli-

ği tek tipleştiren ulus devletin toplumdaki farklılıkları homojenleştirip uyumlaştıran yapısı, daha sonraları uluslararası ve toplumlararası iletişim ve etkileşimin artması sebebiyle gittikçe zayıflamıştır. Diğer bir ifadeyle, ulus devleti diğer sosyal organizasyonlardan ayıran siyasal uyum kaynağı olarak farklı ulusal kültürler ve gelenekler, ulus aşırı ve hatta küresel bir kültürün ortaya çıkışı ile zayıflamıştır (Heywood, 2012). Bu durum kimliğin de çeşitlenmesine yol açmıştır.

Postmodernizmle beraber kimlik siyasetinin devlet içinde olamasa da, sivil toplumda sürdürülmesi gerektiği ve sivil toplumun doğal çoğulculuğu ile bu tür farklılıkları kapsaması gerektiği savunulmuştur (Türköne, 2005). Postmodernizmle beraber toplumu bir arada tutan ve toplumsal kimliği ortaya koyan ortak bilinç ya da devletin kurumsal altyapısının değil, değerler ve söylemler arasındaki ilişkilerden doğan çapraz bağlar olduğu ifade edilmiştir. Özellikle Postmodernizmin bunlardan iki şeyi birden değiştirdiği, bunlardan ilkinin toplumun örgütlenmede dikkate aldığı temel noktayı, ikincisinin ise toplumun yerine toplulukların yani daha küçük grupların yerleştirilmesi olduğu ileri sürülmüştür (Lytard, 1994). Postmodernizmin kimliğin söylemsel inşasına dair sorgulaması, kamu siyasalarının demokratikleşmesine katkıda bulunmakla birlikte, kimliği önceden verili bir şey olarak değil anlatılarda, metinlerde, söylemlerde ve kamu politikalarını analiz ederken ve yaparken gerek duyduğumuz araçlarla inşa etmesi (Özer vd, 2012) olarak görülmüştür.

Bireyin bir grup ya da düşünceye dayanarak kendini tanımlaması, diğerleri ile kıyaslayarak konumlandırması, kendini bir şekilde tasavvur etmesi, hayata ilişkin bir duruş içeren özellikler belirtmesi anlamında kimlik, hem tümüyle toplumsal hem de benzersiz biçimde kişiseldir. Değişen şekillerde kişinin hem kendisinin hem de başkalarının atfederek benzettiği göndermelerden kaynaklanmaktadır (Yıldız, 2007). Bu nedenle herhangi bir kimliğin oluşumu etnik kültüre veya “yerel şartlara” (Eidhem, 2001) ve karşılaştırmalara bağlıdır. Ancak yine de kimlik, yapılan karşılaştırma ve benzetmelere dayalı oluşan bir nesne değil, bir simgeler ve ilişkiler ürünü olarak görülmektedir (Morley, Robins, 1998). Bu açıdan kültürel bir temele dayanmaktadır. Aynı şekilde çokkültürlülük de bir kimlik siyaseti türüdür. Fakat bu türün özelliği daha ziyade kültürel çeşitliliğin boyutu ve birçok modern toplumdaki kimlikler arasındaki farklılıkların altını çizen “farklılık siyaseti” üze-

rindedir. Bu konuda Isaiah Berlin, farklılık siyasetini meşrulaştırmada kullanılmış olan çoğulculuk teorisini geliştirmiştir (Heywood, 2012). Batı’da kültürel çoğulculuğun bir siyasal tercih olarak benimsenmesinin arkasında, uzun dönemler boyunca yaşanan etnik temizlik ve ırkçılık içeren davranışların yok edici bir boyuta ulaşması yer almaktadır (Şan, 2006). Batı’da kültürel çoğulculuğu savunanların temel argümanı, farklı etnik kimliğe sahip bireylerin zaman içerisinde kendi özgül etnik kültürlerinin sürdürülebilmelerinin gerekliliğidir.

Kimlik bireye kazandırdığı ayrışma ile bir değeri içermesi veya bu değere atfen kendini konumlandırması ile anlam kazanır. Değer, bir şeyin arzu edilebilir veya edilemezliği hakkında sahip olunan kanaattir. Dolayısıyla değer, bir subjektivite temeline dayandığı için çokkültürlü ve çoğulcu toplumun yapısına da uygun düşmektedir. Liberalizmin savunucusu Hayek’e göre; toplum çok sayıda farklı değerlerin bulunduğu ve bunların mutlak bir şekilde sıralanamayacağına dair çoğulcu bir anlayışa dayanmalıdır. Hatta farklı iyilerin doğru sırlanması gibi bir hakikati aramak da boşunadır. Çünkü sıralamalar tamamen subjektiftir (Aktaran Crowder, 2002). Kısaca öncelik ve sonralık ilişkisi kurulamayan değerlerin mücadelesi değil uzlaşısı üzerinden toplumun inşa edilmesi gerekir.

Kişinin, kendi kimliğini inşa ederken çevresindekilerle olan diyalogu ve etkileşimi anlamasında diyalojik olmasının en önemli sonucu, çoğulculuğun doğası gereği diyalojik bir etkileşime yatkınlığıdır. Özellikle kamusal bir tanınma, kimliklerin diğerleriyle kamu önünde alışverişe girişebilmesi ile mümkün olduğundan buna olanak sağlayan sosyal ve siyasal bir sistemin varlığını gerektirmektedir. Bireysel kimlikleri tanıyan bir toplum aynı zamanda müzakereci, demokratik bir toplum olacaktır. Çünkü bireysel kimlikler kısmen toplumsal diyaloglarla şekillenecektir (Gutman, 2005).

Kamusal Hizmetlerde Kimliğin Çoğulculuğu

Kamusal otoritenin kullandığı iktidarın sadece kamu politikalarının belirlenmesine ilişkin bir karar verme sürecinden ibaret olmadığı ve Steven Lukes’in belirttiği gibi iktidarın toplum karşısında üç türlü görünürlüğüne bulunduğu, bunların toplumu ilgilendiren kararları alma, toplumun geleceğine ilişkin gündemi belirleme ve toplumun sahip olduğu farklı düşünceleri kendi anlayışı çerçevesinde yönlendirme ol-

duğu ileri sürölmektedir (Oğuz, 2013). oğulculuk tesis edildiğinde paydaşlar sadece iktidarın dağıtıcı mekanizmalarında yer almayı hedeflemeyecek aynı zamanda toplumdaki iktidarın insanlara doğru bir şekilde görünmesine ve adaletli davrandığının anlaşılmasına da olanak sağlayacaktır.

Kamu politikaları yolu ile kamu hizmetlerini düzenleyen ve çıkacak sorunlarda meşru şiddeti kullanma tekelini elinde tutan devlet, iktidar ilişkilerinin kurumsallaşmış bir formu olarak, bölüşümü sağlayan bir fonksiyona sahiptir. Dolayısıyla toplumdaki her türlü birliktelik, bölüşümde daha fazla pay alabilmek için dağıtıcı otoriteyi temsil eden devleti etkilemeyi ve kullanımını ele geçirmek istemektedir (Şaylan, 2003). Kamusal dağıtımı etkileme ve kamu hizmetlerinden azami şekilde faydalanmada toplumsal grupların kendilerini tanımlama biçimi üzerinden, kimlik veya bilinçlenmenin belli bir dönüşüme uğratılması veya ortak değerlere bağlanmadıkları takdirde yalnızlaştırılıp eritileceklerle ilişkin yaklaşımlar, temel demokrasi ve insan hakları ölçülerine uygun düşmeyecektir. Kamu faaliyetlerinde çoğulculuk; farklılıkların değerine inanma, gerekirse onları koruma veya onlara tahammöl etme esasına dayandığından, kamusal görünürölükte yer edinmek isteyen grupların özgürlük esasına ve bir gün çoğunluk olabileceklerine ilişkin bir beklentiye göre, farklı kamu hizmeti taleplerinin dikkate alınması gerekir. Örneğin Türkiye’de çoğulcu bir toplumda kültürel kamu hizmetlerini düzenlemek için kurulan TRT, Devlet Tiyatroları Genel Müdürlüğu, Devlet Opera ve Balesi Genel Müdürlüğu gibi kamu kurumlarının toplumdaki çoğulcu yapıyı dikkate alarak hizmet planlanması ve kültürel çeşitliliğe dayalı eserler icra etmesi beklenebilir. Son yıllardaki gelişmelerde zaten bu yöndedir. Örneğin adalet gibi Devlet tarafından verilen ve bölünemez nitelikteki bir kamu hizmetinde dahi kültürel kimliğin dikkate alındığı görölmektedir. Çeşitli tartışmalardan sonra Türkiye’de vatandaşlar için dahi ana dilde savunma hakkını düzenleyen yasal mevzuat yürürlüğe girdikten sonra bu tür bir kamu hizmeti talebi karşısında mahkemelere tercüman bulundurma zorunluluğu getirilmiştir. Diğer yandan adalet gibi yine bölünemez ve ortak fayda ilkesine göre tesis edildiği kabul edilen güvenlik hizmetinde de yıllardır Türkiye’de kimliği dikkate alan bir iç güvenlik ve terörlle mücadele biçiminin yürütöldüğu izlenmektedir. Geçici köy korucuları olarak bilinen güvenlik güçlerini diğerlerinden ayıran nitelikleri, terörlün

yaşandığı bölgeyi, dili, kültürü bilmeleri ve aynı kültürden gelmeleri ile bu mücadelede bölgenin kimlik algılarının yönetilmesi gerektiğidir. Diğer yandan Türkiye’de konut inşa eden kamu kurumu niteliğindeki TOKİ’nin farklı kültürel kimlikleri ile toplumda yer edinen “Roman” olarak adlandırılan vatandaşlar için özel konut hizmeti çalışmaları da (Toki, 2013) kamu hizmetlerinin yerel veya ulusal ölçekte olsa bile toplumdaki çoğulculuğu ve kimlikleri daha çok dikkate almaya başladığını göstermektedir.

Çoğulcu bakış açısı, karar vermeyi kamu politikası tanımının merkezine yerleştirmiştir. Çoğulcu anlayışa göre, güç toplumda eşit oranda dağıtılmıştır. Ve çok sayıda çıkar grubu tarafından temsil edilmektedir (Hill, 2005: 42). Çoğulcu yaklaşıma göre, kamu yönetimi alanı ve kamu politikalarının planlanması süreci, toplumdaki bireyler ve sosyal birimlerle devlet arasında gelişen siyasal bir süreç üzerinde beliren etkileşim ve ilişkiler ile şekillendirilir. Çoğulcu düşüncede; kamu yönetiminin içeriği ve sunacağı hizmetler belirlenirken devlet ve toplum arasındaki siyasal süreç herkesin önünde açık bir ortamda işlemeli ve farklı siyasal politikalar, değişik siyasal grupların çıkarı ile uyumlaştırılmalıdır. Bu anlayışın sonucu olarak Avrupa Konseyi’nin 1985 yılında kabul ettiği “Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı”nda “Hizmette Yerellik İlkesi” olarak ifade edilen ilkeye göre “kamusal sorumluluklar genellikle ve tercihen yurttaşın en yakın yönetimlerce yerine getirilmelidir.” Devletin gücünü sınırlandırmaya yönelik olarak öne sürülen bu ilke ana amaç; çoğulculuğu yerel yönetimlerle eliyile daha çok yaşatmaktır. Çünkü yerel yönetimler halka ve bireye daha çok yakındır ve bunların ihtiyaçlarındaki değişim ve beklentileri daha hızlı ve kolay şekilde yerine getirebilir.

Yukarıda belirtilen ortamda çoğulculuk, klasik düşüncede Hegel’in devlet anlayışına aykırı olacak şekilde siyasal güce talip olan elitler dâhil toplumdaki tüm sosyal grupların varlığını ifade etmektedir. Ancak buna rağmen çoğulcu yaklaşıma yöneltilen eleştiriler, daha çok devletin kamu politikaları oluşturmada rolünün net olarak ortaya konulmadığı yönündedir. Hatta tarihsel olarak çoğulculuğun bir devlet teorisi olmaktan ziyade bir toplum projesi veya teorisi olduğu ileri sürülmüştür.

Gutmann, vatandaşların gözünde devlet otoritesi tarafından tam olarak

tanınmanın iki farklı biçimi içerdiğini belirtmektedir. Bunlardan ilki bireyin cinsiyet, ırk veya etnik kökenine bakılmaksızın birey olmasından kaynaklı eşsiz durumdaki kimliğine duyulan saygı ile tanınma, diğeri ise toplumdaki tüm bireylerin başta kadın ve dezavantajlı durumdaki gruplara ait kültürel altyapılarının gerektirdiği ihtiyaçları yerine getirme açısından tanınmadır (Gutman, 2005). Çoğulculuk bireylerin kolektif kimliklerine vurgu yaparak bu kimliklerin sürdürülmesini sağlamakta ve bu kimliklerin temsiliyetine karşı çıkmamaktadır. Morley ve Robins'e göre; "kolektif kimlik, bireysel ya da toplumsal aktörlerin belli bir tutarlılık, bütünlük ve süreklilik kazanmalarını içermektedir" (Morley, Davis, 2007). Ayrıca çoğulculukla gelişen kolektif bir kimlik; bir takım semboller, anılar, sanat eserleri, töreler, alışkanlıklar, değerler, inançlar ve bilgilerle yüklü bir gelenekten geçmişin mirasından hareketle inşa edildiğinden (Bilgin, 1994), kamusal görünürlüğü ile kabul edilmesi açısından bir sorun teşkil etmeyecektir.

Sonuç

Kamu faaliyetlerinde çoğulculuk; farklılıkların değerine inanma, gerekirse onları koruma veya onlara tahammül etme esasına dayandığından, kamusal görünürlükte yer edinmek isteyen grupların özgürlük esasına ve bir gün çoğunluk olabileceklerine ilişkin bir beklentiye göre, farklı kamu hizmeti taleplerinin dikkate alınması gerekir. Çoğulcu düşüncede; kamu yönetiminin içeriği ve sunacağı hizmetler belirlenirken devlet ve toplum arasındaki siyasal süreç herkesin önünde açık bir ortamda işlemeli ve farklı siyasal politikalar, değişik siyasal grupların çıkarı ile uyumlaştırılmalıdır.

Kamusal bir tanınma, kimliklerin diğerleriyle kamu önünde alışverişe girişebilmesi ile mümkün olacağından buna olanak sağlayan sosyal ve siyasal bir sistemin varlığını gerektirmektedir. Aynı zamanda çoğulculuk bireylerin kolektif kimliklerine vurgu yaparak bu kimliklerin sürdürülmesini sağlamakta ve bu kimliklerin temsiliyetini kolaylaştırmaktadır.

Kimlik bireye kazandırdığı ayrışma ile bir değeri içermesi veya bu değere atfen kendini konumlandırması ile anlam kazanır. Bireyin bir grup ya da düşünceye dayanarak kendini tanımlaması, diğerleri ile kıyaslayarak konumlandırması, kendini bir şekilde tasavvur etmesi, hayata ilişkin bir duruş içeren özellikler belirtmesi anlamında kimlik,

hem tümüyle toplumsal hem de benzersiz biçimde kişiseldir. Kamusal dağıtımı etkileme ve kamu hizmetlerinden azami şekilde faydalanmada toplumsal grupların kendilerini tanımlama biçimi üzerinden, kimlik veya bilinçlenmenin belli bir dönüşüme uğratılması veya ortak değerlere bağlanmadıkları takdirde eritileceklere ilişkin yaklaşımlar, temel demokrasi ve insan hakları ölçülerine uygun düşmeyecektir.

Kimlik tabanlı kamu hizmeti taleplerinin üniter devletlerde mümkün olamayacağı ilk olarak düşünülse de son yıllarda “hizmette yerellik” ilkesinin de etkisi ve geniş yorumlanmasıyla öncelikle yerel nitelikteki hizmet sunumunda olmak üzere toplumsal grupların kimliklerini gözeten hizmet planlama taleplerinin arttığı görülmekte ve bazı üniter devletlerin de bu taleplere olumlu yanıtlar verdiği izlenmektedir.

Toplumda çoğulculuğa dayalı kamu hizmeti talepleri toplumu tekleştiren kamu yararı veya eşitlikçi hizmet gerekçe gösterilerek yok sayılmamalıdır. Kamu hizmetlerinin toplumdaki çoğulcu değişimi takip ederek yeniden planlanması ve yerine getirilmesi aynı zamanda bireylerin kendi kimliğini yaşamalarına olanak sunan demokrasinin de bir gereğidir. Üniter devlet düzenleri ise ancak demokrasi ile güçlenir ve onunla sürdürülebilir.

Kaynaklar

AKTAN, Coşkun C. (1993) “Politikada Rant Kollama”, *Amme İdaresi Dergisi*, Aralık, s.119-136.

AYBAY, R. (1991) *Yurttaşlık (Vatandaşlık) Hukuku*, Aybay Hukuk Araştırmaları Vakfı Yayını, İstanbul.

BENTLEY, A. (1955) *The Process of Government*, The Principia Press, Evanston.

BİLGİN, N. (1994) *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, Ege Yayınları, İzmir.

BRACHER, Karl D. (1999) “Demokrasi Ahlakı Üzerine Düşünceler” *Siyasal ve Sosyal Teori*, (Der. Atilla Yayla), Siyasal Yayınları, Ankara.

CROWDER, G. (2002) *Liberalism and Value Pluralism*, Continuum Press, London & New York.

- DAHL, R. (1993) *Demokrasi ve Eleştirileri*, (Çev. Levent Köker), Yetkin Yayınevi, Ankara.
- DENHARDT, Robert B. ve Janet V. Denhardt, (2000) “The New Public Service: Serving Rather than Steering”, *Public Administration Review*, Vol. 60, No. 6, pp. 549-559.
- DELVOLVE, Pierre (1999), “*Service Public et Libertes Publiques*”, RFDA.
- DUBOUIS, Lotus (1995) “Presentation”, *In Le Service Public et la Construction Communautaire*, RFDA.
- EIDHEM, H. (2001) “Toplumsal Bir Damga Olarak Etnik Kimlik”, (Ed. Fredrik Barth), *Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu*, (Çev. A. Kaya, S. Gürkan), Bağlam Yayınları, İstanbul, s.41-62.
- EKİNCİ, O. (1992) *İnsan Çevre, Toplum*, İmge Yayınevi, Ankara.
- ERDEM, Fazıl Hüsnü (2012) “Osmanlı-Türkiye Anayasalarında ve Yeni Anayasada Vatandaşlık”, *SETA Analiz*, Sayı.51.
- ERDOĞAN, M. (2005) “Çoğulculuk”, *Liberal Düşünce*, Yıl 10, Sayı: 38-39, Bahar-Yaz.
- ERDOĞAN, M. (1999) *Anayasal Demokrasi*, Siyasal Kitabevi, Ankara.
- ERYILMAZ, B. (1999) *Kamu Yönetimi*, Erkam Matbaası, İstanbul.
- GÖZLER, K. (2012) *İdare Hukuku Dersleri*, Ekin Kitabevi, Bursa.
- GUTMAN, A. (2005) “Giriş”, *Çokkültürcülük; Tanınma Politikası*, (Der. Charles Taylor), (Çev. Özcan Kabakçioğlu), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- GÜNDÖĞAN, Ali O. (2002) “Çoğulculuk ve Değer Bunalımı”, *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi*, Bahar, Sayı 8, s.95-103.
- HAMILTON, Mary (2006) “Democracy and Public Service”, *Democracy and Public Administration*, (Ed. Richard C. Box), M. E. Sharpe Inc, USA, s.3-20.
- HEYWOOD, A. (2012) *Siyaset*, (Çev. Heyet), Liberte Yayınları, Ankara.

- HILL, M. (2005) *The Policy Process*, Pearson Education, England.
- KAYA, A. ve Turgut Tarhanlı (2005) “Türkiye’de Azınlıklar ve Anayasal Yurttaşlık”, *Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*, (Der. Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı), TESEV Yayınları, İstanbul.
- KELEŞ, R. (1993) “Kentleşme ve Kamu Yararı”, *Kent ve Siyaset Üzerine Yazılar*, İmge Yayınevi, İstanbul, s.91-102.
- KUKATHAS, C. (2003) *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford University Press, Oxford.
- LYOTARD, L.F (1994) *Postmodern Durum*, (Çev: Ahmet Çiğdem), Vadi Yayınları, Ankara.
- MORLEY, D. ve Kevin Robins (1997) *Kimlik Mekânları, Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar*, (Çev. E. Zeybekoğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- O’TOOLE, B. (2006) *The Ideal of Public Service*, Routledge, Abingdon, England.
- OĞUZ, Ş. (2013) “Çoğulculuk Yapısal Olarak Mümkün Değildir”, [http:// www. politus. org.tr / Detay 2.aspx?id=156](http://www.politus.org.tr/Detay_2.aspx?id=156), (Erişim Tarihi 05.01.2013).
- ÖKMEN, M. ve Fatih DEMİR (2010) “Kamu Hizmetinin Felsefi Temelleri ve Yeni Kamu Yönetiminde Geçirdiği Dönüşüm”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt 15, Sayı 3, s.19-42.
- ÖZER, B. ve Serhat Baştan, Murat Ortanca (2012), “Kamu Politikası Yapımı ve Kimlik-Tabanlı Siyasa Yapımı Süreçleri: Türk Kamu Yönetimine Dair Genel Değerlendirmeler”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt 17, Sayı 1, s.237-263.
- SARTORI, G. (1996) *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, (Çev. Tunçer Karamustafaoğlu, Mehmet Turhan), Yetkin Yayınları, Ankara.
- ŞAN, Mustafa K. (2006) “Küreselleşme Çağında Farklılık ve Çokkültürlülük Siyaseti”, *Avrupa Günlüğü EURO AGENDA*, Sayı 8, s.213-250.

ŞAYLAN, G. (2003) *Değişim, Küreselleşme ve Devletin Yeni İşlevi*, İmge Kitabevi, Ankara.

TAYLOR, C. (1996) *Çokkültürlülük*, (Yayıma Hazırlayan: Amy Gutmann), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

TOKİ, (2013), <http://www.toki.gov.tr/TR/Genel/BelgeGoster.aspx?F6E10F8892433CFFA AF6AA849816B2EFB3F1BDC60F597ECC>

TUNAYA, Tarık Z. (1980) *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

TÜRKÖNE, M. (2005) *Siyaset*, Lotus Yayınları, Ankara.

ULUSOY, A. ve Tekin Akdemir (2013) *Mahalli İdareler*, Seçkin Yayıncılık, Ankara.

YAVUZ, B. (2009) “Çoğulcu Demokrasi Anlayışı ve İnsan Hakları”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt XIII, Sayı 1-2, s.283-302.

YAYLA, Y. (1990) *İdare Hukuku*, Beta Basım Evi, İstanbul.

YILDIRIM, M. (2009) “Kamu Yönetiminde Yeni Bir İkilem: Yurttaş Odaklılık Ya Da Müşteri Odaklılık”, *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Cilt 10, Sayı 1, s.99-115.

YILDIZ, S. (2007) “Kimlik ve Ulusal Kimlik Kavramlarının Toplumsal Niteliği”, *Milli Folklor Dergisi*, Yıl 19, Sayı 74, s. 9-16.

Gençlerin Dini ve Etnik Kimlik Algısı: Diyarbakır Örneği

Young People's Perception of Religious and Ethnic Identity: The Case of Diyarbakır

Mehmet Yanmış¹

Bayram Kahraman²

Özet

Bu çalışmada öncelikle kimlik kavramının oluşumu, dini ve etnik kimliğin oluşumuna etki eden faktörler, Diyarbakır'ın sosyo-kültürel yapısı ve bu yapıdaki değişim ele alınarak çalışmanın kavramsal çerçevesi ortaya konulmaktadır. Diyarbakırlı gençlerin dini ve etnik kimlik algılarının nasıl şekillendiği ve bu olguların oluşumundaki temel etmenlerin neler olduğu çalışma çerçevesinde ele alınmıştır. Bu kavramsal çerçeve ile desteklenen anket ve katılımlı gözlemler yoluyla veriler toplanmıştır. Araştırmada Diyarbakırlı gençlerin dini ve etnik kimliklerinin nasıl oluştuğu; cinsiyet, ikamet edilen semt/sosyo-ekonomik yapı ve eğitim bağımsız değişkenleriyle ilişkisi tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Birey, Kimlik, Etnisite, Etnik Kimlik, Dini Kimlik.

1 Arş. Gör., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fak. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü, m.yanmis@hotmail.com

2 Arş. Gör. Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, baykahraman@hotmail.com

Abstract

This study presents a conceptual framework which primarily focuses on the formation of the concept of identity, the factors affecting the formation of religious and ethnic identity and the socio-cultural structure in Diyarbakır, by considering changes in this structure. How young people's perceptions of religious and ethnic identity in Diyarbakır are shaped and the main factors in the formation of these phenomena are dealt with within this framework. Data were collected through the survey supported by this conceptual framework and participant observations. This study discusses how young people's religious and ethnic identities are formed and the relationships between independent variables such as gender, place of residence, socio-economic structure and education.

Keywords: *Individual, Identity, Ethnicity, Ethnic Identity, Religious Identity.*

Giriş

Kimlik konusu öncelikle insanın kendi tercihlerini yapan bir birey olarak kabul edilmesini gerektirdiği için bireyselleşmeye ilişkin bazı teorik bilgileri hatırlamakta fayda vardır. Batı’da Yeniçağ ile beraber başlayan özgür, kendi kendine yeten, kendi değerlerinin belirleyicisi birey anlayışı o tarihten itibaren güçlenerek günümüze kadar gelmiştir. Dumont, yaşadığı toplumdaki önemli ölçüde ayrı, atomist bireyin tarihte görülmemiş bir şey olduğu fakat modern zamanlarda ortaya çıkan özelliklerle ahlaki bir kavram olduğu kanaatinde. Öyle ki, bireyin temel hakları toplumun ve doğanın haklarından üstün tutulmuştur (Özcan, 2012: 194).

Gerçek anlamda bireyin ya da kimliğin ortaya çıkması sosyal bilimcilerin ortak kanaatine göre geleneksel toplumsal yapının yerine modern toplumun geçmesiyle mümkün olmuştur. Durkheim’de mekanik dayanışmanın olduğu toplumlarda, bütüncül bir kişiliğin tam anlamıyla oluşamayacağını vurguluyor. Buna sebep olarak da mekanik dayanışmada geleneksel iş bölümünün hâkim olduğu sosyal yapının insanların özgür seçimlerini kısıtladığını ve bilinçlerini oluşturan öğelerin kişinin içinde yaşadığı toplumun ürünü olmasını göstermektedir. Oysa modern işbölümü insanın uzmanlaşmasını ve doğasının karmaşılaşmasını sağlayarak kendisinde ve kendisi aracılığıyla iş gören aile, soy ve toplumun belirleyiciliğinden kurtulur. İşbölümünün organikleşerek artması birey kişiliğinin de kendisini gerçekleştirme olasılığını artıracaktır (Durkheim, 2006: 349-460).

İnsanın çoğunlukla yaşadığı doğal çevre ya da habitustan farklılaşarak birey olduğu düşünülmektedir. Her varlık gibi bir türün doğal üyesi olarak dünyaya gelen insanoğlu yukarıda kısaca özetlenmeye çalışılan tarihi sürecin sonunda artık içerisinde gözlerini açtığı çevreye bağlı kalmadan hayatını devam ettirme eğilimindedir. Hümanizmin etkisi, bilginin toplumsal olmaktan çıkması, artması, rasyonelleşmesi, eğitimin evrenselleşmesi, sosyal rollerin çoğalması, iletişimin hızlanması ve liberal ekonomi gibi faktörlerin bireyselleşmeyi hızlandırdığı söylenebilir. Modern bireyi ortaya çıkaran şartlar, bireyin kalabalıklar içerisinde kendini tanımlaması için kimlik kavramını kendisine sunmuştur. Bu bağlamda kişinin bağlı olduğu sosyal grupların kendisine yeni kimlikler sunduğu, doğal olarak da bireyin birçok kimliğinin olduğu

söylenbilir. Sosyal kimlik, kolektif kimlik, dini kimlik, etnik kimlik, ulusal kimlik, yerel kimlik, kültürel kimlik, dilsel kimlik, politik kimlik, cinsel kimlik, kabile kimliği, bireysel kimlik gibi daha başka isimlendirmelerde yapılabilir. Küreselleşmeyle beraber modern birey bu kimliklerden geleneksel ve kurumsal olanları eleştiriye tabi tutmaktadır. Kişi çoğu durumda, dünyaya yayılan kültürel öğelerin etkisiyle kendi kültüründen uzaklaşarak bir dünya vatandaşı olmaya başlar. Bu noktada bir kısım sosyal-dini hareketlerin küreselleşmeye tepki esasına dayanan yeni kimlikler sunduğu da unutulmamalıdır.

Kimlik temelde iki kaynaktan beslenmektedir. Birincisi doğuştan getirdiğimiz yaş, cinsiyet, fiziksel yapımız, etnik aidiyetimiz gibi öğeler, ikincisi de kendi gayretlerimiz ve sosyal çevre vasıtasıyla edindiğimiz değer, meslek, dindarlık, yaşam çevresi gibi öğelerdir. Bunlara statik ve dinamik unsurlarda denilmektedir. Farklı konumlara ilişkin kimliklerimiz oluşurken elbette kimlik çatışmalarının yaşanması beklenen bir durumdur. Yine bireyselleşmenin ve bireyin yaratıcılığının artmasına paralel kolektif kimliklerin önemini kaybettiği, bireysel kimliklerin öne çıkmaya başladığı görülmektedir. Buna karşın önemli insan ve toplum bilim yaklaşımları bireyin toplum karşısında yaratıcılığını göz ardı etme eğilimindedir (Castells, 2010: 8-10). Marshall bu durumu şu şekilde özetlemiştir; “*Copernicus’la dünyanın evrenin merkezi olmadığı, Darwin’le insanın yaratılışın merkezi değil/evrimin bir ürünü olduğunun, Marx’la insanların toplumsal ilişkileri üreten varlıklar değil, bu ilişkilerin ürünü olduğunun, Freud’la bireylerin tercih yapan bilinçli failer değil, bilinç dışı arzuların ürünü olduğunun farkına varmış oluruz (...) Yapısalcılık da İşlevselcilik gibi bu anlayışın ürünüdür*” (Marshall, 1999: 809). Modernizmin baştan beri bireyciliği savunmasına karşın Marshall’ın ortaya koyduğu durum dikkat çekicidir. Bu bağlamda kimlik konusunun uzun sayılabilecek bir dönem sosyolojide ele alınmaması ya da bireysel kimliklerin öneminin yadsınması da şaşırtıcı bulunmamalıdır. Konu sıklıkla psikoloji ve sosyal psikolojinin çalışma alanı olarak kabul edilmiştir.

Kimlik çalışmalarında dikkat çekici bir eksiklik ise dini kimliğin ihmal edilmesidir. Kimliği oluşturan bireysel-sosyal faktörler arasında din çoğu zaman dışlanma eğilimindedir (Peek, 2005). Oysa yapılan birçok çalışma göç, modernleşme, etnisite gibi konuların dini kimlik-

le beraber düşünülmezsizin ele alınmasının eksiklik olduğunu ortaya koymaktadır (Altuntaş, 2010; Peek, 2005; Akgönül, 2010). Bölgede yaşanan 20 yıllık süreç dini kimliği her ne kadar zayıflatsa da gençlerin zihinlerinde ve kültürlerinde bu kimliğin güçlü bir yere sahip olduğu görülmektedir. Şehirde yükselen etnik kimlik merkezli söylemler de dini kimlikten ayrı ele alınamayacak kadar iç içe geçmiştir. Çalışma, gençlerin dini ve etnik kimlik algısını beraber inceleyerek sıklıkla kullanılan “dindar Kürtler milliyetçilik yapmıyor” retoriğinin de bir anlamda sosyal gerçekliğini görme amacı taşımaktadır. Marksist-Leninist bir örgütün desteği ile yükseldiği gözlenen Kürt milliyetçiliğinin dini kimliği nasıl etkilediği veya dindar gençlerin bu çıkmazı nasıl izah ettiği de Türkiye’de merak uyandıran konulardan biridir. Bu sebeple çalışmada etnik kimlik ve dini kimlik algısı birlikte sorgulanmış ve aralarındaki ilişki tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada öncelikle kimlik kavramının oluşumu, dini ve etnik kimliğin oluşumuna etki eden faktörler, Diyarbakır’ın sosyo-kültürel yapısı ve bu yapıdaki değişim ele alınarak çalışmanın kavramsal çerçevesi ortaya konulmaktadır. Şehrin seçiminde hem etnik milliyetçilik açısından hem de Peygamberler, sahabeler şehri kimliği taşıması ve dindar bir yer şeklinde bilinmesi noktasında Diyarbakır araştırılmaya uygun bulunmuştur. Diyarbakırlı gençlerin dini ve etnik kimlik algılarının nasıl şekillendiği ve bu olguların oluşumundaki temel etmenlerin neler olduğu çalışma çerçevesinde ele alınmıştır. 20 yıla yakın bir dönemde yaşanan terör-şiddet, Hizbullah, PKK, faili meçhuller, göçler ve modernleşme deneyiminin bu dönemde doğup büyüyen gençler üzerindeki yansımaları din-etnisite üzerinden okunmaya çalışılacaktır. Bölge ve hususiyile Diyarbakır üzerine son yıllarda sayısı hızla artan tez, araştırma-incele, rapor ve analizler “Kürt meselesi” ve bağlı konuları inceleme eğilimindedir. Fakat daha spesifik tarzda, nispeten dar çerçeveli ancak derinlemesine çalışmalara ihtiyaç olduğu görülmüştür. Bu amaçla gençlerin genel durumunu görmek için anket çalışması yapılmıştır. Katımlı gözlemler yoluyla da derinlemesine bilgiye ulaşmak hedeflenmiştir. Araştırmada Diyarbakırlı gençlerin dini ve etnik kimliklerinin nasıl oluştuğu; cinsiyet, ikamet edilen semt/sosyo-ekonomik yapı ve eğitim bağımsız değişkenleriyle ilişkisi tespit edilmeye çalışılmıştır.

Dini Kimlik ve Etnik Kimlik

Kimlik doğumla birlikte edinilen özelliklerin yanında sonradan kazandığımız özellikleri de içerisine alan, her daim değişme potansiyeli olan bir kavramdır. Etnik ve dinsel kimlikler dâhil kimliklerin birçoğunun ontolojik gerçekliği yoktur; neredeyse tüm kimlikler kişilerin bireysel tercihleriyle beraber sosyalleşme sürecinde inşa edilirler ve dinamik bir yapıya sahiptirler (Kurt, 2012: 127).

Etnisite, hususiyle 1960'lar sonrasında rahatsız edici bulunan, oryantalistlerce literatüre sokulan “kabile toplumları” kavramının yerine kullanılmaya başlanmıştır (Eriksen, 2002: 11, 24, 150). Marshall'a göre, “*etnisite, ait oldukları ve içinde özgün kültürel davranışlar sergiledikleri bir toplumda kendilerini diğer kollektif yapılardan farklılaştıran ortak özelliklere sahip olduğunu düşünen ya da başkaları tarafından bu gözle bakılan kişileri tanımlar*” (Marshall, 1999: 215). Etnisite ya da etnik kimlik kavramlarının tam bir dil, din, kültür birliğini gerektirip gerektirmediği tartışma konusu yapılmıştır. Ancak konu ile ilgilenen önemli uzmanların böyle bir birlikteliği şart olarak görmediği açıktır.³ Fakat çoğu zaman kişi ya da grupların etnik kimliklerini tanımlarken milletlerini homojen bir bütün şeklinde algıladıklarını görmek de mümkündür. Etnik kimlik bu bağlamda şöyle tanımlanabilir; kişinin ya da bir grubun kendilerini ortak bir ataya, dile, kültüre ve coğrafyaya bağladığı, kendilerini milliyetçilikten önce bilinmeyen ya da ortak kültürün ürünü olan bayramlar, şenlikler ve geleneklerle “ötekilerden” ayıştırdıkları, çoğu zaman tarihi gerçeklere uysa da zaman zaman muhayyel bir topluma ait olma hissidir. Burada esas olan şey bireyin kendisini bu toplumun bir parçası olarak görüp germediğidir. Renan'ın söylediği gibi etnik kimlik, bireyin her gün yeniden tekrar ettiği bir plebisit(sözleşme) şeklinde varlığını devam ettirir (Renan, 2012: 86).

Kimlik oluşumunda referansın cinsiyet, etnisite, millet, ırk, yaş, vatan kaynaklı olması gibi dinden alınması da beklenen bir durumdur. Dini kimlik, bireyin ya da grubun kendilerini tanımlarken dinden referans

3 Etnisite ve milliyetçilik üzerine çalışma yapmış Ernest Renan, Anthony D. Smith, Ernest Gellner, Benedict Anderson, Eric J. Hobsbawn, Edward Hallett Carr, Hans Kohn gibi uzmanların çalışmalarından derlenen Milletler ve Milliyetçilikler isimli çalışma konuyla ilgili geniş bilgi içermektedir. Bkz. (Türküne, 2012)

olarak oluşturdukları kimliğidir. Kişinin yetiştiği kültürde dini kimliğini kazanması genel durumu ifade ederken günümüzde bireyciliğin artmasına paralel dini kimliğin değiştirilmesi ya da reddedilmesi de şaşırtıcı görülmemektedir. Göçmen toplumlarında, hızlı modernleşme yaşanan yerlerde ve etnik sorunların olduğu bölgelerde etnik kimlik gibi dini kimliklerde hızla öne çıkmaktadır. Yer yer dini kimlik etnik kimliğin önüne geçerken bazı örneklerde de etnisitenin dini kimliğin önüne geçerek asli kimlik olduğu gözlenmektedir. Balkan halklarının ve İrlanda'nın milli devletlerini kurmalarında etnik kimliklerinden ziyade dini-mezhepsel kimliklerinin öne çıkması buna örnek olarak gösterilebilir (Kohn, 2012: 140).

Modern toplumda dinin sosyal ve kurumsal etkisinin azalmasına bağlı olarak hususiyle gençlerde kimliğin oluşumunda dinin rolünün azaldığı da bir gerçektir. Birçok genç, aile ya da çevreden aldığı dini kültüre karşın gündelik hayatın yaygın sekülerliği karşısında bir kimlik krizi yaşadığı bilinmektedir (Kula, 2001: 161). Ancak bu kriz ve kimlik arayışı zaman zaman dini kimlikleri öne çıkarmaktadır. Türkiye'de ve Dünyada yapılan çalışmalar dini aidiyetin modernleşme karşısında şekil değişirse de varlığını ve birey için önemini devam ettirdiğini ortaya koymaktadır (Akşit vd. 2012, Davie, 2005).

Dini Kimlik ve Etnik Kimliğin Oluşumuna Etki Eden Faktörler

Kimliğin oluşum süreçlerine bağlı ya da onlardan farklı sebeplerle etnik ve dinsel kimlik oluşumu gerçekleşir. Göçler, geleneksel bağların çözülmesi, “öteki” ile karşılaşma, gazete, roman ve dergilerin yaygınlaşması, yeni bir orta sınıfın doğuşu ve yaşanan ya da icat edilen tarihten ortak düşman üretme dini-etnik kimliğin teşekkülünde başat faktörler kabul edilebilir.

Modernleşme ve büyük göçler yerel kültürlerde önemli ölçüde değişmelere yol açarken aynı zamanda dini ve etnik kimlikleri de belirginleştirmektedir. Kimliğin oluşumunda ötekinin önemi bilinmektedir. Durkheim'in de işaret ettiği gibi gerçek manadaki birey gibi kimlikte, ancak farklılıkların olduğu ve tercihlerin serbestçe yapılabildiği toplumlarda oluşur. Geleneğin, ideolojinin ya da dinin baskın olduğu toplumlarda yetişen bireylerin ve grupların alternatif kimlikler görmedikçe kendi kimlikleri üzerine düşünceleri beklenen bir durum değildir (Renan, 2012: 57; Smith, 2012; Gellner, 2012: 86; Kohn, 2012: 133;

Türköne, 2012: 24). Modernleşme ve göçlerin “ötekiyle” karşılaşmayı zorunlu hale getirmesi bunların kimlik oluşturmadaki rolünü artırmaktadır. Modernitenin insanların uzun yıllar sonucunda oluşan kültürü tevarüs etmelerine mani olması göçlerinde aynı şekilde insanları ataların topraklarından koparması fertlerde ve topluluklarda “yersiz-yurtsuzluk” hissi uyandırmaktadır (Appadurai, 2002: 27-48). Yersiz-yurtsuzluk sadece göçle gelen kimseleri ya da onların kültürlerini değil küreselleşme karşısındaki yerel kültürleri ve geleneğin devam etmesini isteyen insanların durumunu anlatması açısından dikkat çekicidir. İki durumda da birçok insan tepki olarak özgün, kaynak kültürden referansla kendisini yeniden tanımlama gereği hisseder, kültürel, etnik ve dinsel kimliklerini öne çıkarmaya başlarlar (Altuntaş, 2010: 202). Iain Chambers’de benzer bir şekilde göçün yeni kültürel kapasiteler yaratmanın yanında göçerde marjinalite yarattığı kanaatinde. O’na göre, “*Göçerin köksüzlük duygusu, farklı dünyalar arasında, yitirilmiş bir geçmiş ile bütünleşilememiş bir şimdiki zaman arasında kalmışlık duygusu belki de bu (post)modern duruma en uygun metafordur*” (Chambers, 2005: 44).

Modernleşme birçok açıdan da kimlikleri etkilemiştir. Eğitim, sanayileşme, ulaşım, iş imkânlarının çeşitlenmesi-yerel olmaktan çıkması ve basın yayın bireyi üretirken onun kimliğini de yeniden şekillendirmiştir. Eğitim iyi yetişmiş bir orta sınıfı netice vermiş bu da geleneksel otoritelere karşı daha stratejik ve geniş tabanlı başkaldırısı sağlamıştır. İlk önce İngiliz ve Fransızların sonrasında ise Macarlar, Sırlar, Romenler ve Slovenlerin milli devlet kurmalarında en etkili faktörlerden birisi bu eğitilmiş orta sınıf olmuştur (Watson, 2012: 153; Kohn, 2012: 132). Türk milliyetçiliğinin gelişiminde de Yusuf Akçura, Ziya Gökalp, Ömer Seyfeddin, İsmail Hami Danişment gibi kişilerin konumu bu bağlamda düşünülebilir. Eğitim, basın yayın, sağlık gibi farklı alanlarda topluma hizmet veren eğitilmiş genç kuşakların geniş kitlelere ulaşması, toplumların asırlardır süre gelen aile, din ve toprak sistemine bağlı ilişkiler ağını zedelemiştir. Yönetici erk, din adamları ve alt sosyo-ekonomik halka göre geleneklere daha az bağlı olan yeni orta sınıf hususiyle kültürel alandaki çabalarıyla milli kimlik oluşumunda çok kritik bir rol üstlenmiştir. Yine bu kuşağın bir etkisi sayabileceğimiz gazete, roman ve diğer kitapların yaygınlaşması da etnik ve dini kimliklerin oluşumuna katkı sağlamıştır. Milliyetçilik akımının

yaygınlaşması öncesinde halkları birbirine bağlayan daha geniş ağlar mevcuttu. Müslümanlar için Arapça, Batı'da ise Latince ortak bir bağ kurarken hac yerleri ve seyahatler birlikteliği pekiştiriyordu (Anderson, 2012: 97). Ancak hususiyle matbaanın Batı'da yaygın kullanımı bu bağların yerine etnik-yerel dil kardeşliğini koymaya başlamıştır. 1600-1700'lerde Avrupa'da artan matbaa sayısı ve daha geniş kitlelere ulaşma gereği etnik dillerde yayıncılığı hızlandırmış, bunun neticesinde insanlarda yeni bir "hayali cemaat" tasavvuru güçlenmeye başlamıştır (Anderson, 2011). Weber'de gazetelerin "*kitleleri en güçlü biçimde birleştiren bir harç*" olduğu kanaatindedir (Weber, 2012: 67). 19. yy sonlarında başlayan Modern İslam birliği düşüncesinin gelişmesinde de gazetelerin önemli bir rolü vardır. "Müslümanlar kardeşler" ayeti ve benzer hadisler çerçevesinde bir İslam kardeşliği düşüncesi pek tabii olarak Hz. Peygambere kadar gider. Ancak İslam'ın, ortak düşman Batı karşısında dağılık olan Müslümanları birleştirme düşüncesinin "Panislamizm" şeklinde harekete dönüşmesi ancak basın-yayının desteği ile olmuştur (Türköne, 2012: 208).

Modern ekonomi ve sanayileşme kimliğinin oluşumuna etki eden önemli iki faktördür. Büyük fabrikaların ihtiyaç duyduğu insan kaynağı hızla kırsaldan şehirlere akarken bu durum insanların şehirde yeni bir hayat kurmaları anlamına gelmekteydi. Önemli ölçüde kırsalın aile, akrabalık ve otorite ağını terk eden işçi topluluğu içerisinde kendisini daha güvende hissedeceği yeni bir toplum meydana getirmek zorunda kalmıştır. Etnisite konusunda çalışan bazı uzmanlara göre "yeni cemaatlerden biri" ulus devlettir ve bunu inşa edende sıklıkla dini kimlikten destek alan milli kimliktir (Danışment, 2012: 320; Kohn, 2012: 140). Gellner de, sanayileşmenin geleneksel toplumda var olan "iletişim engeli" ve "sosyal ataleti" yıkararak ulus devletin ortaya çıkmasında tetikleyici önemli bir faktör olduğunu belirtir (Gellner, 2012: 93). Sanayileşmenin etkisiyle artan göçler, kapitalizmin gelişmesi, okur-yazarlığın artması ve iletişim ağlarının güçlenmesi geleneksel cemaat yapılarının yokluğunda etrafında kitlelerin birleşebileceği milliyetçiliği netice vermiştir (Türköne, 2012: 24). Sanayileşmenin ilk dönemlerinde artan işçi ihtiyacını karşılamak için şehre gelen-getirilen her renkten, dilden ve dinden insanı bünyesine alan zengin Batı son yıllarda yaşanan ekonomik krizle beraber entegre edemediği bu "yabancılara" çözüm bulmakta zorlanmaktadır. Yunanistan, Almanya, Hollanda, Bulgaristan

ve Fransa gibi ülkelerde yaşanan ekonomik kriz sonucu artan işsizliğinde yerli halklarda etnik ve dini kimlik temelli yabancı düşmanlığını tetiklediği sıklıkla kamuoyunda gündeme gelmektedir (Göle, 2012). Birçok Avrupa ülkesinde krizin ortaya çıkardığı işsizliğin sebebi olarak “ötekiler” görülmektedir. Bu sebeple milliyetçi partilerin oylarında artış göze çarpmaktadır.

Etnik kimlik ve dini kimliğin oluşumunda en etkin faktörlerden biriside kuşkusuz “ortak düşmana” sahip olma ya da bunu yaratmaktır. Gellner grupların-milletlerin oluşumunda pozitif ve negatif iki faktörün etkisini özellikle vurgular. Birincisi gönüllülük, özdeşleşme, irade ve dayanışma gibi olumlu duygular, ikincisi ise mecburiyet, korku ve zorlama gibi olumsuz faktörlerdir. Uzun ömürlü ve sağlam gruplar ancak bu iki faktörü bir araya getirmeyi başaran gruplardır (Gellner, 2012: 86). Renan bunu “birlikte acı çekmiş olmak” şeklinde tanımlar ve müşterek ıstırabın toplumları bir araya getirmede zaferlerden daha etkili olduğu kanaatinde (Renan, 2012: 57). Modern ulusların ve kimliklerin kendilerini tanımlarken sürekli bir “öteki” arama güdüsü, yoksa da bunu icat etme çabası bu eksende yorumlanabilir. Yine çoğulcu toplumlarda ve iletişimin kültürleri geniş coğrafyalara iyi-kötü tanıttığı çağımızda yersiz-yurtsuz kitlelerin kendilerini bir soya, kültüre ve dine atfen tanımlamaları dini-etnik kimliklerin oluşumu ve yaygın kullanımını netice vermiştir.

Diyarbakır’da Sosyo-Kültürel Hayat ve Değişim

Diyarbakır yaklaşık son 30 yıldır Türkiye gündeminin önemli başlıklarından birisini oluşturmaktadır. Köklü bir tarihi geçmişi ve zengin kültürü olduğu bilinen Diyarbakır’ın son yıllarda ismi kamuoyunda sıklıkla terör-şiddet, yasadışı eylemler ve uyuşturucu hadiseleri ile beraber anılmaktadır. Şehirde yaşanan hadiseler, göçler ve modernitenin etkisi eski şehir kimliğinin büyük oranda unutulmasına yol açmıştır.

Şehir 639 yılında İslam ordularının fethi ile beraber İslam’la tanışmış ve bu tarihten sonra büyük oranda Müslüman Arap, Türk ve Kürtler, Hıristiyan Ermeni, Rum, Süryani ve Yezidiler ile Yahudilerin birlikte yaşadığı çokkültürlü bir belde olmuştur. Osmanlı Devletinin son dönemi ve tehcir hadisesine kadar şehirde Müslüman Gayr-i Müslim oranı birbirine çok yakın olmuştur. Ancak bölgedeki Ermeni hadiseleri neticesinde Diyarbakır hızla Müslüman bir göçmen akınına uğramış aynı

şekilde şehrin Ermeni ve Gayr-i Müslim nüfusu da başka yerlere gitmek durumunda kalmıştır (Bozan, 2012). Şehir büyük oranda Müslüman Türk, Kürt ve Araplara kalırken, Türk kültürü ve Hanefi mezhebi 1970'lerin sonuna kadar ağırlığını hissettirmiştir (Tan, 2009, 201- 520; Yanmış, 2012).⁴ 1955–70 arasında ise Türkiye'nin birçok yerinde de yaşanan kırdan şehre göçler Diyarbakır'da da yoğun olarak yaşandı (Tekeli, 2011: 196-224). Bu göçlerin yaşandığı yıllarda aynı şekilde şehrin kültürlü, zengin eski sakinleri Gaziantep, Mersin, Ankara, Bursa, Adana, İzmir ve İstanbul gibi daha büyük, sosyal-ekonomik açıdan rahat ve güvenli şehirlere göç etti. Bu ikili göç hareketleri 80 darbesi öncesinde ve sonrasında artarak devam etti. 90'lı yıllarda OHAL döneminde ise zirveye çıkmıştır. Bugün büyük oranda şehrin sakinleri kırsalda doğmuş, değişik sebeplerle şehre göç etmiş, Türkçeyi sonradan öğrenmiş, Şafii mezhebine bağlı insanlardan oluşmaktadır. Şafilik her ne kadar dini anlamda Hanefilik ile büyük oranda bir ayrılık içermiyorsa da Kürt kimliğinin vurgulanmasında önemli bir etkidir (Kreyenbroek & Allison, 2003: 143, 144).⁵

Diyarbakır'ın yaşadığı bu hızlı nüfus hareketliliği tahmin edileceği gibi dini, kültürel, sosyal ve ekonomik birçok değişimi beraberinde getirmiştir. Nüfus değişiminin yanında yaşanan terör-şiddet olayları, faili meçhul cinayetler, köy boşaltmalar, işsizlik ve son yıllardaki modernleşme kentte değişimin belli başlı parametreleri olmuştur (Bağlı & Binici, 2005: 106-109, Keser, 2011: 59). Önceleri kırsaldaki maki-neleşme, toprağın bölüşümü, yetersizliği ve bazı ailevi anlaşmazlıklar neticesinde yaşanan şehre göçler, zamanla köylerde artan terör-şiddet hadiselerinin tetiklemesiyle yaşanır olmuştur. Özellikle 1990 sonrasında devletin güvenlik sebebiyle bazı mezra ve köyleri boşaltması, yay-

4 “Tarih boyunca Kürt siyasi mücadelesinin merkezi olan Diyarbakır kültürel anlamda bir Kürt şehri olamamıştır” (Tan, 2009, 522). Bunda hususiyile şehire yerleşen Kürt ailelerin iki, üç nesil sonra Türkleşmesi ve ya Araplaşması etkili olmaktadır. Bkz. (Tan, 2009, 56)

5 Çok büyük bir kısmı Müslüman olan Kürtlerin yine tamamına yakını Şafii mezhebine bağlıdır. Ayrıca Nakşiliğin Halidiye kolunun da Kürtlerin dini kimliğini tanımlamada önemli bir unsur olduğu unutulmamalıdır. Bölgenin sosyal ve siyasi hayatında etkin bir rollerinin olduğu düşünülen medreselerin hemen tamamının Şafii mezhebi üzerine eğitim vermesi yine buralardaki seydağın çoğunun Nakşî-Halidi olması Şafilik ve Nakşiliği Kürt dini kimliğinde belirleyici yapmıştır (Tan, 2009: 44; Jwaideh, 2012: 553; Yüksel, 1993: 50-57).

lalara çıkışı yasaklaması, OHAL uygulamaları kitlesel göçlere neden olmuştur. Bunlara ilave olarak PKK ve Hizbullah'ın yarattığı korkuda göçleri tetiklemiştir. Bu dönemde yaşanan kitlesel göçlerde ekonomik durumu biraz iyi olanlar, halkın deyimiyle “3 aylık kira parası olan,” başka şehirlere göç ederken daha çok fakir ve kalifiye olmayan kesim Diyarbakır'da kalmıştır. Bağlar ilçesinin büyük kısmı ile Yenişehir'in bazı semtleri bu göçlerle kurulmuş, altyapısı olmayan derme çatma binalardan oluşmuştur. Tarihi Suriçi bölgesi ise hızla eski sakinlerini yenileriyle değiştirmiştir. Şehrin bu semtleri günümüzde yaşanan terör-şiddet, madde bağımlılığı ve hırsızlık-gasp gibi hadiselerin merkezi konumundadır (Mazlumder, 2004).

Terör-şiddet, faili meçhul cinayetler, güvenlik güçlerinin gözaltı uygulamaları da halkta bir korku meydana getirmiştir. Aradan geçen 10–15 yıla rağmen hala insanlarda çok güçlü bir şekilde ölüm korkusunu gözlemlemek mümkündür (Matur, 2011: 151, 195; Samur, 2011: 64). Bu çalışmanın yapılması esnasında da birçok kişiye ancak sağlam referanslarla ulaşmak mümkün olmuş, görüşmecilerin hemen hiç biri ses kaydına olumlu cevap vermemiştir. Özellikle orta yaş ve üzeri kimselelerde tedirginlik daha çok iken yeni yetişen nesilde bekleneceği üzere daha rahat tavırlar gözlemek mümkündür. Bu durum şehirde yaşlıların ve geleneksel otoritelerin büyük oranda sosyal kontrol etkinliğinin zayıflamasıyla beraber ele alınabilir (Yanmış & Kahraman, 2012).

OHAL şartlarında birçok kanaat önderi konumunda insan öldürülmüş, göç etmiş ya da susmayı tercih etmiştir. Bu durumun son yıllardaki demokratikleşme adımlarına kadar devam ettiği söylenebilir. Şehirde yaygın şekilde gözlenen dini ve geleneksel değerlerdeki yozlaşmanın sebeplerini bir ölçüde sosyal kontrolün olmamasına bağlayabiliriz. Bilindiği gibi, “sosyal kontrol” Durkheim sosyolojisine göre toplumsal olgunun üç özelliğinden birisidir ve geleneğin devamını sağlaması açısından en önemli olanıdır (Durkheim, 2003: 52,53). Modernitenin varlık amaçlarından birisi ise dışarıdan gelen bu kontrolü yok edip yerine insan aklının konulmasıdır (Slattery, 2010: 311). Ancak Diyarbakır'da tehlike arz eden şey, kanaatleri yönlendiren kişilerin büyük oranda pasifize edilmesi, eğitim olanaklarının artması ve teknolojinin yaygınlaşmasıyla geleneksel değer yargılarının tahrip edilmesine karşın yerine yeni bir değer koyucu mekanizmanın konulamamasıdır. Özetle, şehir bir taraftan modernleşip dini, geleneksel ve ailevi baskı unsurla-

rını gevşetirken diğer taraftan hızla normsuzluğun hâkim olduğu bir mekâna dönüşmektedir.

Yukarıda kısaca özetlenen sosyal durum şehir halkının özellikle genç kesimin de değer yargılarını ve kimlik seçimlerini büyük ölçüde etkilemektedir. Yaklaşık 20–25 yıl önce PKK’lıyım demek ve Kürtçe konuşmak Diyarbakır şehir merkezinde yadırganırken şimdilerde bunlar bireylerin kimliğini oluşturan en önemli referans noktaları olmaya başlamıştır. 80 darbesinde Diyarbakır Cezaevinde yaşananlar, Türkçe’nin dışındaki anadillere yapılan baskı, köylerin boşaltılması, OHAL ve gözaltı uygulamaları halkı devlete karşı soğutmuştur. Ulusal Kürt hareketi ise bölgedeki hemen her sosyal hareketten bir şekilde faydalanmayı bilmiş ve bunu etnik bilincin oluşması-güçlenmesi noktasında kullanmıştır. Geçmişte örgütün yaptığı bir kısım terör hadiseleri bile günümüz gençliği tarafından devlete mal edilerek PKK’nın temize çekilmeye çalışıldığı görülmektedir. Hizbullah’ın bölgede yaptığı infazlar halkın camiden ve dinden bir dönem için uzaklaşmasına yol açmıştır. Hususiyile 90’lardan sonra şehirde yetişen genç kuşak “aman çocuklarımız Hizbullahçı olur” korkusu sebebiyle yeterince din eğitimi alamamıştır. Bu dönemde camilerin Hizbullah bağlıları ve din görevlileri arasındaki sürtüşmeler sebebiyle sadece namaz vakitleri açılabilirdi de bilinmelidir. PKK’nın ise bir taraftan kendi solmarksist ideolojisini yayması ve kadınlarla gençleri kendine öncelikli hedef seçmesi, Hizbullah korkusunu kullanıp insanları din eğitiminden uzak tutmaya çalışması şehrin dindar kimliğinde tahribata neden olmuştur (Yanmış & Kahraman, 2012). Kadınlar ve gençlere yönelik sloganların sürekli olarak özgürlük merkezli olması, geleneksel otoritelere başkaldırıcı teşvik etmesi örgüt sempatanlarında bile tepkiye sebep olmaktadır. “Kadın, yaşam, özgürlük”, “kadın kimsenin namusu değildir” tepki alan bazı sloganlardır. Yine Öcalan’ın bir dönem motolarından biri olan “küçük aileyi yıkacağız büyük aileyi (Kürdistan) kuracağız” (Çağlayan, 2011: 97,105, 106) sözü de Kürt kültürüne aykırı bulunmaktadır. Ancak örgütte aktif konumdaki bazı insanların sıkı aile bağlarının Kürt hareketine insan kazandırma açısından hala büyük problem olduğunu, dolayısıyla Öcalan’ın bu söyleminin haklılığını savundukları da gözlemlenmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla geleneksel aile ve sosyal ilişki ağlarının güçlü olduğu çevrelerde etnik kimlik algısının yeterince güçlenememesi örgütün rahatsız olduğu bir konudur.

Bu açıdan bakıldığında yaşanan kontrolsüz göçler, internetin yaygın kullanımı ve yaşlıların susmaya zorlanması hem radikal sol hem de dini grupların insan kaynakları açısından elini güçlendirmiştir (Ergil, 2010: 81). Son yıllarda şehirde El Kaide ve Hizbuttahrir gibi örgütlere katılımın arttığı yönündeki söylentiler bu açıdan ayrı bir çalışmanın gerekliliğini akla getirmektedir.

Diyarbakır şehir merkezi yaşanan onca hadiseden sonra 2000'lerden bugüne yeniden taşların yerine oturtulması sıkıntısını yaşamaktadır. Ancak bugün ya da yakın gelecekte sosyo-kültürel anlamda istikrarlı bir toplumun ortaya çıkması gençlerin hangi yöne meyledeceğiyle büyük oranda ilişkilidir.

Yöntem

Çalışma daha çok betimsel nitelikte bir çalışma olup, teorik ve uygulamalı iki bölümden oluşmuştur. Teorik kısımda kaynak taraması yapılarak, bireyleşme, kimlik, etnik kimlik, dini kimlik kavramları ve bunların oluşumunda etkin olan sosyal faktörler ele alınmıştır. Ayrıca Diyarbakır'da göç, terör ve modernleşme gibi sosyal olguların meydana getirdiği toplumsal ve kentsel değişim süreçleri irdelenmiştir. Uygulamalı kısımda ise meydana gelen bu değişimin gençlerin dini-etnik kimlik algıları üzerine etkisi anket, mülakat ve katılımlı gözlem teknikleri kullanılarak tespit edilmeye çalışılmıştır.

Şehirde 2013 yılının Şubat ve Mart aylarında, haftada 2-3 gün farklı mekânlarda gözlemlerde bulunulmuştur. 35 genç ile bireysel olarak veya gruplar halinde görüşülmüştür. Bu görüşmelerin iki tanesi mini bir odak grup görüşmesi tarzında tasarlanmış; farklı bölüm ve ideolojilerdeki üniversite öğrencileri ile yapılmıştır. Çalışan-işsiz gençlerle sistemli bir grup görüşmesi olmamıştır. Ancak katılımlı gözlemlerle bu gençlerin etnik-dini konulardaki algıları tespit edilme yoluna gidilmiştir. Görüşme ve gözlemler daha çok not tutma tarzında kayda geçirilmiştir. Dini-etnik konuların hassasiyetleri dolayısıyla gençlerin önemli bir kısmı ses kaydı alınmasını istememiştir.

Çalışma göç, terör/şiddet ve modernleşme bağlamında son yıllarda Diyarbakır'da meydana gelen sosyal değişmelerin gençlerin dini-etnik kimlik algıları üzerindeki etkisini araştırmayı amaçlamaktadır. Bu amaç çerçevesinde şu sorulara cevap aranmaya çalışılacaktır: 1-

Diyarbakır'daki gençlerin demografik yapısı nasıldır? 2- Cinsiyet, eğitim ve ikamet edilen semt bağımsız değişkenleri ile dindarlık arasında ilişki var mıdır? 3- Cinsiyet, eğitim ve ikamet edilen semt bağımsız değişkenleri ile dini-etnik kimlik algısı arasında ilişki var mıdır?

Araştırmanın teorik kısmında kitap, dergi, rapor gibi basılı ve internet ortamındaki elektronik kaynaklardan istifade edilmiştir. Alan araştırması için ise anket, mülakat ve katılımlı gözlem teknikleri uygulanmıştır. Anket sorularının oluşturulmasında Diyarbakır ve bölgede yapılan çalışmalardan istifade edilmiştir. Anket soruları ön test yapılarak anlaşılmayan soruların bir kısmı değiştirilmiş, bir kısmı da çıkarılmıştır. Uygulama Eylül-Aralık 2012 tarihleri arasında, eğitim verilen, bölgeyi tanıyan anketörler tarafından yapılmıştır. Elde edilen veriler SPSS programı ile analiz edilmiştir. Gençlerin dindarlık ve kimlik algısı ile cinsiyet, eğitim, ikamet edilen semt değişkenleri arasındaki ilişki kare testi yapılarak bunların bir kısmı çalışma sınırlılıkları dâhilinde verilmiştir.

Bölgenin kendine has özellikleri sebebiyle etnik kimlik ile ilgili soruların anlaşılmasında ya da objektif cevaplanmasında sorunlarla karşılaşmıştır. Hem mülakat hem de anketlerde dini-etnik kimlikle ilgili sorular sorulmakla beraber dini kimlik ile ilgili sorulara daha çok anketlerde cevap bulunurken, etnik kimlikler ilgili sorulara yüz yüze görüşmelerde araştırmacı ile görüşmeci arasında belli bir süre birliktelikten, güven ilişkisi kurulduktan sonra cevap bulunabilmiştir. Kimliklerin melezişmesi birçok gençte kendini tanımlama da ve ifade etme de güçlüğüne yol açmaktadır. Bu bağlamda gelenekten gelen dini kimliğin üzerinde önemle vurgu yapan gençlerin bazen gündelik hayatlarında dinin çok az yer işgal ettiği görülmektedir. Yine milli-etnik kimlik ile ilgili sorulara önce çok mesafeli yaklaşan bazı gençlerin konuşmanın derinleştiği ve güven ortamının oluştuğu durumlarda etnik kimliklerine özenle atıf yaptıkları tespit edilmiştir. Bu sebeple korku psikolojisini içerisinde tam atamamış ve yakın geçmişte dini-etnik konularda ağır travmalar yaşadığı gözlenen Diyarbakır gençliğinden daha çok mülakatlar yoluyla bilgi sağlanacağı fikri ağırlık kazanmıştır. Anket verilerine ise genel durumu görmek açısından yardımcı olacağı düşünülmektedir.

Bulguların sunumun da öncelikle alan araştırması ile ilgili tablolar verilecektir. Ardından dini hayatla ilgili bulgular dört boyuta ayrılarak inanç esasları, ibadetler, gündelik hayatta dindarlık ve dini bağlılık çerçevesinde sunulacaktır.⁶ Dinin dört boyutu cinsiyet, eğitim ve oturulan semt değişkenleri ile ayrı ayrı analiz edilecektir. Anket çalışmasında dinin bilgi, tecrübe ve ahlak boyutları sorgulanmamıştır. Böyle bir sorgulama bu çalışmanın sınırlılıklarını aşmaktadır. Ayrıca yaş, ekonomik durum, ailedeki çocuk sayısı, ne kadar süreli şehirde yaşanıldığı, iş gibi değişkenler anket soru listesinde bulunmakla beraber bu değişkenler ile dini ve etnik kimlik algısı arasında çok anlamlı ilişkiler bulunamadığından metin içerisinde yer verilmemiştir.

Alan araştırmasının evreni Diyarbakır merkez ilçelerinde (Bağlar, Kayapınar, Sur, Yenişehir) yaşayan 18–30 yaş arasındaki Türkiye İstatistik Kurumu 2012 yılsonu verilerinden tespit ettiğimiz 236.196 kişidir (<http://tuikapp.tuik.gov.tr/adnksdagitapp/adnks.zul> erişim: 21.07.2013). Örneklem için tabakalı örnekleme yöntemiyle %99 güven aralığı, %3,6 hata payı ile 474 kişi seçilmiştir. Anket, mülakat ve gözlemlerde de farklı meslek, sosyo-ekonomik çevre ve eğitim seviyelerinden gençlerle görüşülmüştür. Örneklem grubunun ikamet ettiği semtler üç gruba ayrılmıştır. Fiskaya, Melikahmet, 5 Nisan, Şehitlik gibi daha çok Bağlar ve Suriçi ilçelerine bağlı sosyo-ekonomik durumu kötü ailelerin oturduğu semtler 1. kısımda toplanmıştır. Bunlar araştırmaya katılanların %48,5'lik kesimini oluşturmaktadır. İkinci kısımda Ofis, Huzurevleri, Cezaevi, Bayramoğlu, Toplu Konutlar gibi sosyo-ekonomik durumu orta halli olan ailelerin bulunduğu semtler toplanmıştır. Bunlar araştırmaya katılanların %30,6'lık kesimini oluşturmaktadır. Üçüncü ve son kısımda ise %20,9'luk oranla, Diclekent, Metropol, Kantar, Yeniyol gibi sosyo-ekonomik gelişmişlik düzeyi daha iyi olan Diyarbakırlı ailelerin oturduğu semtler vardır (Tablo 1).

6 Bu ayırım Türkiye'de de dini hayat ile ilgili çalışmalarda sıklıkla referans gösterilen Glock'un tasnifinden yararlanılarak yapılmıştır. Bkz. (Glock, 1998)

Tablo 1: İkamet Edilen Semt

	Sayı	Yüzde %
Düşük sosyo-ekonomik düzeyli semtler	230	48,5
Orta sosyo-ekonomik düzeyli semtler	145	30,6
Yüksek sosyo-ekonomik düzeyli semtler	99	20,9
Toplam	474	100,0

Bulgular

Çalışma yapılan şehir merkezinde katılımcıların cinsiyet ve eğitim durumuna beraber bakıldığında bayanların bütün öğretim türlerinde İlköğretim hariç erkeklerden daha az eğitim aldığı görülmektedir. Özellikle üniversite ve üzeri seviyede erkeklerin genç kızlardan daha fazla okuduğu/okutulduğu açıktır (Tablo 2).

Tablo 2 cinsiyetler arasındaki eğitim farkının azaldığını göstermesi açısından önemlidir. Gözlemlerde bunu doğrular niteliktedir. Şehirdeki birçok eğitimci kızların okuma isteği ve gayretinin erkeklerden daha fazla olduğunu söylemektedir. Kızların sosyo-ekonomik mağduriyetleri aşmak için eğitimi bir çıkış yolu olarak gördüğü öğretmenler ve rehberlik servisleri tarafından sıklıkla dile getirilmektedir. Ayrıca Milli Eğitim Bakanlığı, Kürt ulusalcılar ve bazı dini grupların kızların okuması konusunda yaptıkları çalışmalar bu rakamların kızların lehine değişmesine etki eden faktörler arasında sayılabilir.

Tablo 2: Cinsiyete göre eğitim düzeyi

$\chi^2 = 4,272$ $S.d=3$ $P= ,234$		<i>Eğitim Düzeyi</i>				Toplam	
		Diplomasız	İlköğretim	Lise	Üniversite, Lisans Üstü		
<i>Cinsiyet</i>	Kadın	Sayı	17	64	92	50	223
		<i>Yüzde %</i>	7,6%	28,7%	41,3%	22,4%	100,0%
	Erkek	Sayı	13	58	109	71	251
		<i>Yüzde %</i>	5,2%	23,1%	43,4%	28,3%	100,0%
Toplam	Sayı	30	122	201	121	474	
	<i>Yüzde%</i>	6,3%	25,7%	42,4%	25,5%	100,0%	

Çalışmaya katılan gençlerin kendini tanımlayan ifadeleri sıraladıkları Tablo 3'te etnik olarak Kürtlerin ağırlıkta olduğu, Türk ve Zaza nüfusunun da azımsanmayacak seviyede olduğu anlaşılmaktadır. Az

da olsa Arap olduklarını söyleyenler görülmektedir. “Yurtsever” kimliğini daha çok Kürt milliyetçilerinin kullandığı bilinmektedir. Başka tanımlamalar yanında katılımcıların yaklaşık üçte birinin kendini yurtsever şeklinde tanımlaması gençlerde milliyetçilik duygusunun yüksek olduğunu akla getirmektedir. “Tevhidi Müslüman” ise genel olarak Hizbuttahrir ve bazı selefi grupların kullandıkları bir tanımlamadır. Çalışmaya katılanların %11’inin kendini bu şekilde tanımlaması selef görüşlere yakın insanların tevhidi Müslüman ismini olumlu karşıladıkları anlamına geliyor. Sol görüşlü bir hareket olan PKK ve BDP’nin aldıkları desteğe ve oy oranlarına karşın genç kuşakta hatırı sayılır bir sol tabana sahip olmadıkları düşünülebilir. Ancak Yurtsever, Sol, Marksist ve Sosyal Demokrat gibi görüşler toplandığında bu oran %45’lere kadar çıkmaktadır. Bu sonuçlar bir anlamda yapılan bu çalışmanın açıklaması gereken problemin resmini sunmaktadır.

Tablo 3: Kendini Tanımlama

	<i>Sayı</i>	<i>Yüzde %</i>		<i>Sayı</i>	<i>Yüzde %</i>
<i>Arap</i>	11	2,3	<i>Tevhidi Müslüman</i>	53	11,2
<i>Kürt</i>	300	63,3	<i>Müslüman</i>	418	88,2
<i>Türk</i>	73	15,4	<i>Ateist</i>	12	2,5
<i>Zaza</i>	109	23,0	<i>Mustazaf/Hizbullah</i>	17	3,6
<i>Laik</i>	23	4,9	<i>Sosyal Demokrat</i>	56	11,8
<i>Yurtsever</i>	145	30,6	<i>Liberal</i>	12	2,5
<i>Muhafazakâr</i>	48	10,1	<i>Marksist/Komünist/ Sosyalist</i>	17	3,6

Not: Çoklu tercih yapılmıştır.

Cinsiyet ile Etnik Kimlik ve Dini Kimlik Arasındaki İlişki

Dini hayat ile ilgili çalışmalar genelde kadınların erkeklere göre daha dindar olduklarını göstermektedir (Davie, 2005: 86; Akşit vd. 2012: 492, 500). Bu çalışmada da hem inanç ,esaslarına bağlılık hem ibadet etme sıklıkları açısından bayanların erkeklere göre daha yüksek oranlara sahip olduğu tespit edilmiştir.

Cinsiyete göre bakıldığında erkeklerin özellikle ahirete ve kadere inanç noktalarında kadınlardan daha az inandıkları görülüyor. Bu sorulara katılmam diyenlerin oranı da erkeklerde fazladır. Allah’ın varlığına inançta da katılmam diyenler bir birine yakın gibi görülse de katılmam

diyenlerin tamamının erkek olması dikkat çekicidir (Tablo 4). Çalışmaya katılanların içerisinde ateist olduğunu söyleyenlerin 2'si hariç 10 kişinin erkek olması genel dindarlık çalışmaları açısından şaşırtıcı değildir. Tabloda şaşırtıcı görülen nokta Kur'an'a ve değişmeden günümüze geldiğine inanma sorusuna erkeklerin daha fazla inanıyorum yanıtını vermesidir.

Tablo 4: Cinsiyete Göre İman Esaslarına İnanma

		Katılımcı		Kararsız		Katılmayan		P
		Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	
<i>Allah'ın varlığına ve bizi yarattığına inanırım</i>	Sayı	220	237	3*	4*	0*	10	,010
	%	98,7%	94,4%	1,3%	1,6%	,0%	4,0%	
<i>Kur'an da anlatılanlar doğrudur ve Kur'an günümüze kadar değişikliğe uğramamıştır.</i>	Sayı	190	216	15	19	18	16	,740
	%	85,2%	86,1%	6,7%	7,6%	8,1%	6,4%	
<i>Hz. Muhammet Allah'ın peygamberidir.</i>	Sayı	210	238	10	2*	3*	11	,007
	%	94,2%	94,8%	4,5%	,8%	1,3%	4,4%	
<i>Öldükten sonra yeniden dirilmeye inanırım.</i>	Sayı	183	194	23	15	17	42	,004
	%	82,1%	77,3%	10,3%	6,0%	7,6%	16,7%	
<i>Kadere inanırım</i>	Sayı	182	194	20	24	21	33	,414
	%	81,6%	77,3%	9,0%	9,6%	9,4%	13,1%	
*katılımcı sayısı işaretli hücrelerde 5'den az olmakla birlikte tüm resmin görülebilmesi için tabloya dahil edilmiştir.								

Tablo 5'te açıkça görüleceği üzere kadınlar erkeklere göre daha fazla ibadet yapmaktadır. Bu durum hem kadınların dini meselelere daha fazla ilgi duyuyor olması hem de şehrin kendine has özelliklerine bağlanabilir. Şehrin yaşadığı terör, şiddet ve göç sonrası problemler kadınları daha fazla içine kapamış, birçok kadın bu hadiseler sebebiyle köy ya da kasabadaki hayatına göre daha çok eve bağlı yaşamak zorunda kalmıştır. Eve bağlı yaşamak bayanlarda bazı aile içi sorunlar ve psikolojik hastalıklara kapı aralamakla beraber ibadetleri yapmak için daha fazla imkân sağlamaktadır. Ayrıca birçok kadının sosyalleşmesi mahalle içinde yapılan mevlid-hatim toplantıları ve diğer dini etkinlikler sayesinde olmaktadır. Bir anlamda din, geleneğin ve yaşanan şiddet hadiselerinin eve kapattığı kadının çıkış yolu olmuştur. Son yıllarda

internet, televizyon, ulaşım, memurluk ve eğitim imkânlarının artması kadınlara sosyal hayata katılım noktasında avantaj sağlamaktadır. Bunun ilerleyen süreçte kadınların dindarlığına nasıl bir etki yaptığı ve yapacağı ise ayrıca araştırmaya değerdir.

Tablo 5: Cinsiyete Göre Dini Pratikleri Tatbik Etme

		Kadın		Erkek		P
		Evet	Hayır	Evet	Hayır	
<i>Kur'an okumak</i>	Sayı	122	101	93	158	,000
	Satır	54,7%	45,3%	37,1%	62,9%	
<i>Beş vakit namaz kılmak</i>	Sayı	98	125	92	159	,064
	Satır	43,9%	56,1%	36,7%	63,3%	
<i>Ara sıra namaz kılmak</i>	Sayı	82	141	87	164	,351
	Satır	36,8%	63,2%	34,7%	65,3%	
<i>Oruç tutmak</i>	Sayı	188	35	185	66	,003
	Satır	84,3%	15,7%	73,7%	26,3%	
<i>Kandil geceleri ibadet etmek</i>	Sayı	139	84	110	141	,000
	Satır	62,3%	37,7%	43,8%	56,2%	
<i>Hiçbiri</i>	Sayı	8	215	16	235	,120
	Satır	3,6%	96,4%	6,4%	93,6%	

Cinsiyet ile sosyal hayatta sık sık karşılaşılan “içki, domuz eti gibi dinen haram olan şeylerin satıldığı yerlerden alışveriş yapmak”, “din adamlarının sosyal konulara karışması”, “dinde esas olanın kalbin temizliğidir” ve “kadın ve erkeğin beraber nikâhsız yaşaması” sorularına verilen cevaplarda da erkeklerin genel olarak seküler tarzda tutum sergilediği gözlenmektedir. Erkeklerin sosyal hayatın içerisinde kadınlardan daha aktif olması, eğitim oranlarının yüksekliği, modernleşmenin etkileri ve genç kuşağın büyük çoğunluğunun sistematik olarak bir din eğitimi alamaması bekleneceği gibi dünyevileşme meylini artırmıştır. Dini gruplara bağlılık açısından bakıldığında da erkeklerin (13,1%) kadınlardan (5,8%) daha fazla cemaat ya da tarikata bağlı olduğu görülmektedir. Diyarbakır’da sosyalleşme imkânları nispetinde kadınların daha az oranda dini gruplara bağlı olduğu söylenebilir. Ancak bu oranın düşüklüğünde şehirdeki birçok dini grubun kadınlar için yaygın bir zikir ve sohbet ağının olmaması ve kadının yerinin evi olduğu anlayışının önemli bir etkisinin olduğu da gözlenmektedir.

Cinsiyet ile kendini tanımlama sorusu arasındaki ilişkiye bakıldığında büyük oranda cinsiyet ile dini, etnik ve ideolojik kimlik tercihi arasında anlamlı farklılıkların olmadığı görülmektedir. En belirgin farklılık kendini Müslüman ve ateist olarak görenlerde oluşmuştur. Müslüman'ım diyenlerin oranı kadınlarda %91,5, erkeklerde %85,3, ateist olduğunu belirtenlerin oranı ise kadınlarda %0,4 erkeklerde %4,4'tür. Eğitimin artmasına paralel kendisini ateist olarak tanımlama oranı artarken, dini kimliğini vurgulayanların sayısı azalmaktadır. Bayanların ileri düzeyde daha az eğitim alması yukarıdaki farklılığın bir açıklaması olabilir.

Diyarbakır merkezinde kadın ve erkeklerin dini-etnik kimlik algısı beraber ele alındığında erkeklerin etnik kimliği kadınların ise dini kimliklerini daha çok öne çıkardıkları söylenebilir. Anket çalışmasında hem kendini tanımlama ile ilgili soruda hem de komşuluk tercihi ile ilgili soruda çok anlamlı farklılıkların olmamasına karşın mülakatlarda böyle bir farkın olduğu görülmüştür. Genç erkeklerin özellikle okuyan kesimi ile Bağlar, Fiskaya, Benu Sen gibi sosyo-ekonomik gelişmişlik düzeyi düşük semtlerde yaşayanları etnik konulara daha duyarlıdır. Kadınlar ise etnik konulara erkeklerden kısmen daha az ilgi göstermektedirler. Kendini tanımlama ile ilgili soruda kendini Kürt ve Türk olarak gören kadınların oranı erkeklerden daha düşüktür. Ancak eğitim düzeyi arttıkça kadınlarda da etnik milliyetçiliğin arttığını söylemek mümkündür. Yakın çevresinde terör örgütüne katılım olduğunda, özellikle komşu ya da akrabadan dağdan ölüsü gelen kadınların daha çok duygusal bir tepki olarak milliyetçiliğe yöneldiği görüşmeciler tarafından ifade edilmiştir. Kadınlarda sosyal medya, örgütün propaganda amaçlı kurduğu ajite edici siteler ve yayınladığı kitaplar çok fazla duygusal dönüşüm meydana getirmektedir. Bu yayınları izleyip-okuyup Türklerden nefret ettiğini ya da Kürtlüğü sevmenin bir çeşit zulüm yapan "ötekine" kin beslemek olduğunu düşünen gençlerle karşılaşmıştır. Erkeklerde ise küçük yaşlardan itibaren sokak eylemleri ve taş atma hadiseleri bir "öteki" algısını oluşturmada öncelikli faktördür.

İleri yaşlarda cinsiyet bağlamında etnik farkındalığı tetikleyen faktörlerden birisi evlenme konusudur. Birçok kız başka milletten birisi ile evlenme konusunda çekinceli fikirler beyan ederken erkekler Kürt

olmayan birisi ile evlenmeyi daha az problem etmektedir. Ancak üniversite eğitimi çokkültürlülüğe kapı aralaması hasebiyle gençlerin bu konudaki etnisite merkezli düşüncelerini yıkabilmektedir. Bu değişimi yaşayan bir görüşmeci şunları dile getirmiştir, “(...) Üniversiteden önce hatta bir, ikinci sınıflarda ailem diyordu seni birisi sordu diye. Ben o zamanlar hemen nereli, Kürt mü Türk mü? diye sorardım. Şimdi kendime şaşıyorum. Mesela artık böyle bişey oldu mu kimdir, nasıl birisidir? Diye soruyorum. Eskiden düşünemezdim kendi milletimden başka birisi ile evlenmeyi. Niçin? Yani kültür farklı. Hem ben Kürt misal o Türk bilemiyorum (Kadın, 23).”

Görüşmeci bazı gençlerde de farklı milletten biri ile evlenmenin bir çeşit gurur oluşturduğu hatta yabancı uyruklu bir kadınla evlenmenin tanıdık çevrede şaşkınlıkla beraber takdir edildiği sıklıkla gözlenmiştir. Özellikle turizm bölgelerinde çalışan gençlerin son yıllarda yabancı uyruklu kadınlarla evlenme oranları artış göstermektedir. Ancak özellikle Kürt erkeklerin talip oldukları Türk kızları alamadıkları durumlarda bunu bir etnik küçümseme şeklinde algıladıkları tespit edilmiştir. Karadeniz bölgesinden kız isteyip alamayan bir görüşmeci, “*hocam kusura bakmayın amalar biraz anlayışsız, inatçı insanlar (benzer manadaki hakaret cümlesi). Milliyetçilik yapıyorlar. Kız istedik yok vermiyorlar. Niyeymiş? Biz Diyarbakırlılara kız vermeyiz diyorlar. Biz insan değil miyiz?* (Erkek, 27).” Kürt ve Zaza kadınların Türk erkeklerle evlenme konusunda çekinceleri tam olarak etnik olmamakla beraber kültür problemi yaşama ve “aşağılanma” korkusunun varlığı görüşmeciler tarafından dile getirilmiştir. Bazı gençlerin yakın çevrelerinde yaşanan olumsuz evlilikler de Türk-Kürt/Zaza evliliklerini olumsuz etkilemektedir.

Eğitim ile Etnik Kimlik ve Dini Kimlik Arasındaki İlişki

Kimlik kavramının daha çok bireyselleşmenin arttığı ve özgür seçimin yapılabileceği toplumlarda görünür olduğu bilinmektedir. Eğitimin hem bireyselleşme hem de bireylere kendi hayatları ile ilgili karar alma fırsatı sunduğu düşünüldüğünde gençlerin dini ve etnik kimlik algıları üzerinde de etki etmesi beklenmektedir.

Eğitimin sekülerleştirici etkisi hâkim bilim paradigmasının sıklıkla kullandığı bir söylemdir. Bu anlayış temelde dinin bir cahillik, kendi kendine yetememe ya da psiko-sosyal yetersizlikler ve doğa karşısındaki zayıflıktan dolayı insanların dine yöneldiği varsayımından hareket eder. Dolayısıyla bilim ve teknik ilerledikçe insan doğa karşısında güçlenecek, bireyde gereksiz korkularının farkına varacaktır. Dinin, eğitim seviyesinin artmasına paralel görünür bir kimlik olma özelliğini koruyup koruyamayacağı her daim sosyologların merak konusu olmuştur.

Yapılan çalışmada eğitim seviyesinin artmasına bağlı olarak Allah'ın varlığına inanç, Peygambere iman ve ahiret gününün geleceğine inanma oranlarında bir düşüş görülmektedir. “Allah'ın varlığına ve bizi yarattığına inanırım” sorusuna diplomasızlar %100'ü, ilköğretim mezunları %96,7'si, liseliler %96,5'i ve üniversite öğrenciler-mezunlar ise %95'i katılıyorum cevabını vermiştir. Katılmam diyenlerde yaklaşık aynı eğriyi takip etmiştir. “Hz. Muhammet Allah'ın peygamberidir” sorusuna diplomasızlar %100'ü, ilköğretim mezunları %95,9'u, liseliler %93,5'i ve üniversite öğrenciler-mezunlar ise %93,4'ü katılıyorum cevabını vermiştir. “Öldükten sonra yeniden dirilmeye inanırım” ifadesine diplomasızlar %86,7'si, ilköğretim mezunları %82,8'i, liseliler %77,6'sı ve üniversite öğrenciler-mezunlar ise %77,7'si “katılıyorum” cevabını vermiştir. İnanç esasları içerisinde sadece “Kur'an da anlatılanlar doğrudur ve Kur'an günümüze kadar değişikliğe uğramamıştır” sorusuna eğitimliler, daha az eğitimlilere göre olumlu yanıt vermiştir. Bu soruya diplomasızlar %76,7'si, ilköğretim mezunları %86,1'i, liseliler %88,6'sı ve üniversite öğrenciler-mezunlar ise %82,6'sı “katılıyorum” yanıtını vermiştir.

Eğitim seviyesi ile dini pratikler arasında yapılan analizde de daha açık bir şekilde eğitim seviyesinin artmasına karşılık ibadet yapma sıklığının azaldığı tespit edilmiştir (Tablo 6). 18–30 yaş grubunun büyük oranda 90'lardaki çalkantılı süreçte büyüdüğü ve okul-aile dışında din eğitimi alamadığı bilinmektedir. Birçok ailenin de bu eğitimi verebilecek imkânının olmaması özellikle okuyan gençlere ailelerin serbestlik tanınması dini pratiklerdeki düşüşün sebepleri arasındadır.

Tablo 6:Eğitime Göre Dini Pratikleri Tatbik Etme

		Diplomasız	İlköğretim	Lise	Üniversite	P
Kur'an okumak	Sayı	18	57	94	46	,140
	%	60,0%	46,7%	46,8%	38,0%	
Beş vakit namaz kılmak	Sayı	22	67	80	21	,000
	%	73,3%	54,9%	39,8%	17,4%	
Ara sıra namaz kılmak	Sayı	8	29	73	59	,001
	%	26,7%	23,8%	36,3%	48,8%	
Oruç tutmak	Sayı	24	98	160	91	,753
	%	80,0%	80,3%	79,6%	75,2%	
Kandil geceleri ibadet etmek	Sayı	14	66	115	54	,149
	%	46,7%	54,1%	57,2%	44,6%	
Hiçbiri	Sayı	1	1	18	4	,008
	%	3,3%	,8%	9,0%	3,3%	

Dini ve seküler kimlikler arasındaki algıyı daha net görmek için hazırlanan sorulara verilen cevaplarda eğitim durumu ile dinsellik arasında anlamlı ilişkilerin olduğu görülmüştür. “Dinin ya da din adamlarının eğitim, sağlık, ticaret, spor, sanat gibi konularda günlük hayata karışmasını rahatsız edici bulurum” (p=,003), “Alış veriş yaptığım yerde alkol, domuz eti vb. dinen haram şeylerin satılmaması benim için önemlidir” (p=,026) ve “Kadın veya erkeğin nikâhsız olarak birlikte yaşamasını uygun bulurum” (p=,168) ifadelerine verilen yanıtlarda eğitimin sekülerleştirici etkisinden bahsetmek mümkündür. Din adamlarının gündelik konularda fikir beyan etmesi ya da müdahil olması konusunda katılımcılar eğitim seviyesine göre, diplomasızlar %16,7, ilköğretim mezunları %38,5, liseliler %35,3 ve üniversite öğrenciler-mezunlar ise %47,1 oranında onaylamazken, aynı soruda din adamlarının sosyal hayata karışmasını rahatsız edici bulmam diyenlerin yüzdesi sırasıyla %70, %51,6, %47,8 ve %33,1’dir. Alışveriş yapılan yerlerde dinen günah kabul edilen şeylerin satışının gençler açısından rahatsız edici bulunup bulunmadığı da sorgulanmıştır. Bu soruya verilen cevaplara baktığımızda diplomasızların %66,7’si, ilköğretim mezunlarının %63,1’i, liselilerin %62,7’si ve üniversite öğrenciler-mezunların ise %52,1’i dinen günah kabul edilen şeylerin alış-veriş yaptıkları yerlerde satılmasını onaylamadıklarını belirtirken, sırasıyla diplomasızların %10’u, ilköğretim mezunlarının %19,7’si, liselilerin %26,9’u ve üni-

versite öğrenciler-mezunların ise %33,9'u onayladıklarını belirtmektedirler. Dinsel kimlik ve seküler kimliğin ayırımında turnusol işlevi görecektarzdada düşünölen sorulardan birisinde seköler hayat tarzının belirgin değerlerinden olan kadın ve erkeğin nikâhsız olarak birlikte yaşaması meselesidir. Bu soruda istatistiki olarak anlamlı bir ilişki bulunamamış olmakla beraber rakamlar ilgi çekicidir. Katılımcı gençlerin bu soruya büyük oranda katılmıyorum yanıtını verdiği tespit edilmiştir (diplomasızların %90'ı, ilköğretim mezunlarının %85,2'si, liselilerin %78,1'i ve üniversite öğrenciler-mezunlarının ise %73,6'sı). Kadın erkeğin nikâhsız birlikteliğini onaylayanların oranı ise diplomasızlarda %6,7, ilköğretim mezunlarında %10,7, liselilerde %11,9 ve üniversite öğrenciler-mezunlarında ise %14'tür.

Alkol kullanımı ve iddia-bahis oynama ile eğitim seviyesi arasında yapılan incelemede eğitim seviyesinin artmasına bağlı olarak içki içmenin ve iddia-bahis oynamanın arttığı görölmüştür. Alkol kullanmam diyenler diplomasızlarda %93,3, ilköğretim mezunlarında %92,6, liselilerde %85,6 ve üniversite öğrenciler-mezunlarında ise %70,2'dir. Bazen kullanırım yanıtını verenler ise sırasıyla %3,3, %4,1, %10,9 ve %26,4'tür (p=,000). İddia bahis oynama oranları da benzer bir eğilime sahiptir. Buna göre iddia-bahis oynamam diyenler diplomasızlarda %90, ilköğretim mezunlarında %87,7, liselilerde %78,1 ve üniversite öğrenciler-mezunlarında ise %77,7'dir. Bazen oynarım yanıtını verenler ise sırasıyla %6,7, %6,6, %14,9 ve %19'dur (p=,062). Bu tablo eğitimin dünyevileştirme etkisinin hangi yönde olduğunu göstermektedir. Sonuç bilimin modern insanı dünyevileştirmesi açısından okunamaz. Ancak okullarımızın ve verilen eğitimin niteliği uzun uzun sorgulanması gereken bir durumdur. Ayrıca iddia-bahis oynamanın dinen günah olmadığına inanan önemli sayıda genç görüşmeci ile karşılaşılmaması Göle'nin modern toplumda dinsel ve seköler "sınırların aşındığı" teorisini destekler mahiyettedir (Göle, 2012: 11, 58, 131).

Çalışmada katılımcılara yöneltilen "kendinizi nasıl tanımlarsınız" sorusuna verilen cevaplarda eğitim seviyesinin artmasına bağlı olarak kendini dini ve etnik kimliklerle tanımlama arasında bazı önemli ilişkiler tespit edilmiştir. Eğitim seviyesinin artmasına karşın kendini Müslüman, Tevhidi Müslüman ve Muhafazakâr şeklinde tanımlama azalırken Ateist, Sosyalist, Laik ve Sosyal demokrat şeklinde tanımlama değişik oranlarda artma eğilimindedir. Benzer şekilde kendini Arap ve

Zaza olarak görenlerde eğitim seviyesinin artmasına bağlı olarak azalma görülürken Türk ve Kürt kimliklerini öne çıkaranların sayısı artmaktadır. Zazaların özellikle genç ve okuyan kesiminde kendini önce Kürt olarak görme sonra Zaza olduklarını belirtme Kürt ulusalcılığının baskın etkisine ve devletçi anlayışın bu iki grubu Kürt şeklinde tanımlamasına bağlanabilir (Türkdoğan, 2010: 493). Kürt ulusalcılarının sıklıkla “Zaza diye bir şey yok, ayrımcılık yapmayın, hepsi Kürt’tür” söylemi genç ve okuyan Zaza gençlerde karşılık bulmaktadır. Milliyetçilik etkisinde uzak dindar gençlerde ve yaşlı Zazalarda kuvvetli bir Zaza kimliği algısı olduğu da bilinmelidir (Türkdoğan, 2012). Arap gençlerinde Türk-Kürt ikileminde çoğu zaman kendi kimliklerini ikinci sıraya koyduğunu görmek mümkündür. Bölgede birçok ailenin bu ve benzer sebeplerle zamanla Kürtleştiği de bilinen bir durumdur (Türkdoğan, 2010: 311; Tan, 2009). Kendini Türk ve Kürt olarak görenlerin oranının eğitime bağlı artışı okur-yazarlık, gazete ve sosyal medya etkisi gibi sebeplere bağlanabilir. Şehirdeki gençlerin son yıllarda artan milliyetçi söylemlerin etkisinde kalarak ve geçmişteki acıların mitleştirilmesi yoluyla etnik kimliklerine daha çok vurgu yaptığı gözlenmektedir. Okullar ve sosyal medya da bu gençlere kendi düşüncesinde arkadaş bulma imkânı sağlamaktadır.

Eğitim için başka şehirlere giden gençlerin buralarda yaşadıkları olumsuz deneyimler de etnik kimlik algısının gelişmesinde çok önemli bir faktördür. Gidilen şehirde öğretmen ya da öğretim üyelerinin dışlayıcı tutumları, arkadaş çevresi edinememe ve özellikle büyük şehirlerde marjinal sol gruplar ile PKK’nın öğrencilere olan ilgisi gençleri Kürt milliyetçiliğine yöneltmektedir (Ergil, 2010: 149; Effeney, 2009: 51). Benzer şekilde etnik konulara mesafeli duran dini gruplar aracılığıyla ilçelerden ve çevre illerden Diyarbakır’a gelen ya da şehir dışına çıkan gençlerde de İslam kardeşliği düşüncesi daha belirgindir. Hizbullah mensuplarının son dönemde dini kimliğin yanında etnik kimliği de gündeme getirdikleri söylenebilir. Yine, Özgür-Der, Med-Zehra Grubu, Mazlum-Der ve Azadi İnisyatifi gibi gruplarla ilişkili öğrencilerde hem dini hem etnik kimlik algısının kuvvetli olduğu gözlenmiştir. Azadi İnisyatifinde aktif olan bir genç, “biz dinimizi yaşamak istiyoruz ve bunun önünde en büyük engel devlettir. Bu sebeple bağımsız bir Kürt İslam Devleti kurup artık diğer milletlerin sömürgesi olmak istemiyoruz. Bizi en çok Müslümanım diyen devletler ve cemaatler engelliyor.

Onlardan bir kurtulsak o zaman güçleniriz.” Peki, Müslümanlar kardeş değil midir? “Değildir. Çünkü bize hep zulüm yaptılar; bizi geri bıraktılar. Cemaatlerde hep Kürt meselesine karşı çıktılar. Şimdi bütün güçleriyle Diyarbakır’a yatırım yapıyorlar. Neymiş Kürtlerin imanı, ahlaki tehlikedeymiş. Sanki Karadeniz, Ege imanlıymışta? Bunların amacı devleti savunmaktır (Erkek, 30).” Benzer sözler farklı bölümlerde okuyan bazı dindar öğrencilerden de duyulmakla birlikte çok yaygın bir anlayış olarak belirmemektedir.

İkamet Edilen Semt ile Etnik Kimlik ve Dini Kimlik Arasındaki İlişki

Sosyo-ekonomik durumun dindarlığı ve dini kimliği etkileyen faktörlerden birisi olduğu yapılan çalışmalarda gözlenmektedir. Aynı şekilde etnik kimlik algısının da düşük ya da yüksek sosyo-ekonomik şartlara sahip olma durumuna göre şekil alabildiği bilinmektedir. Özellikle yeni yükselen genç ve eğitilmiş orta tabakanın milliyetçiliğin taşıyıcısı olduğu yukarıda teorik bilgileri çerçevesinde ele alınmıştır.

Diyarbakırlı gençlerin oturdukları semtler sosyal olanaklar ve ekonomik açıdan 3 grup şeklinde ele alınmıştır. Bu çerçevede gençlerin dini ve etnik kimlik algıları ile oturlan semt arasındaki ilişkiler sorgulanmıştır. İnanç esaslarına bağlılık ile ikamet edilen semt arasında yapılan analizlerde çoğunlukla anlamlı ilişkiler görülmüştür. “Allah’ın varlığına ve bizi yarattığına inanırım” (p=,000), “Hz. Muhammet Allah’ın peygamberidir” (p=,097), “Öldükten sonra yeniden dirilmeye inanırım” (p=713), “Kadere inanırım” (p=,006) ve “Kur’an da anlatılanlar doğrudur ve Kur’an günümüze kadar değişikliğe uğramamıştır” (p=,007) ifadeleri katılımcılara yöneltilmiştir. Bu ifadeler verilen yanıtlar anlamlı ilişkiler olmasına karşın oturlan semt ile inanç esasları arasında net bir farklılığın olmadığı tespit edilmiştir. Hem rakamların birbirine çok yakın çıkması hem de üç cevap seçeneğine dağılan yanıtların konuyla ilgili yargıya varmayı zorlaştırmaktadır. Ancak Kur’an’ı Kerim’in doğruluğuna ve değişmediğine inanç eğitim seviyesindeki durumu destekler mahiyettedir. Sosyo-ekonomik durumu daha iyi olan semtlerde Kur’an’a inanmanın biraz daha yüksek çıktığı gözlenmiştir. Bu, eğitim olanaklarına bağlı olarak Kur’an okuma imkânının artmasına bağlanabilir.

Oturulan semt ile ibadet etme ya da hiç ibadet etmeme pratikleri ara-

sında yapılan incelemede de inanç esaslarında olduğu gibi farklı dağılımlar istatistikî olarak anlamlı olmasa farklılıklar bulunmaktadır. Ekonomik durumu iyi olan mahallelerde oturan gençlerin daha fazla Kur'an okuması dikkat çekicidir. Beş vakit namaz kılma oranları ise sosyal durumun kötü olduğu semtlerde artmaktadır. Ancak genel manada ikamet edilen semt ile ibadet etme alışkanlığı arasında açık bir ilişki görülmemektedir (Tablo 7). Benzer şekilde dini gruplara bağlılıkta da oturlan semt ile tarikat-cemaat bağlılığı arasında az da olsa ilişki bulunmaktadır. Üç gruptaki gençlerin dini gruplara bağlı olanların oranı düşük sosyo-ekonomik grupta %10,4, orta halli sosyo-ekonomik grupta %8,3, daha iyi sosyo-ekonomik gruptakilerde %10,4'tür. Gözlem ve mülakatlarda da dini gruplara bağlılıkta semt değişkeninin çok önemli olmadığı tespit edilmiştir. Ancak kişilerin katılacakları dini grupları tercih etmesinde farklılık olabilmektedir. Belirli dini grupların az da olsa bazı semtlerde daha kolay insan kazandıkları görüşme yapılan kişilerce aktarılmıştır.

Tablo 7: İkamet Edilen Semte Göre Dini Pratikleri Tatbik Etme

		Düşük sosyo-ekonomik düzeyli semtler	Orta sosyo-ekonomik düzeyli semtler	Yüksek sosyo-ekonomik düzeyli semtler	P
Kur'an okumak	Sayı	98	66	51	,330
	%	42,6%	45,5%	51,5%	
Beş vakit namaz kılmak	Sayı	97	60	33	,301
	%	42,2%	41,4%	33,3%	
Ara sıra namaz kılmak	Sayı	80	57	32	,497
	%	34,8%	39,3%	32,3%	
Oruç tutmak	Sayı	178	122	73	,120
	%	77,4%	84,1%	73,7%	
Kandil geceleri ibadet etmek	Sayı	113	87	49	,096
	%	49,1%	60,0%	49,5%	
Hiçbiri	Sayı	13	3	8	,093
	%	5,7%	2,1%	8,1%	

İkamet edilen semt ile “kendinizi nasıl tanımlarsınız” sorusu arasında yapılan karşılaştırmada da ekonomik ve sosyal şartların daha iyi olduğu bölgelerde kendini Müslüman, Tevhidi Müslüman ve Muhafazakâr

şeklinde tanımlama azalmaktadır (Hizbullah/Mustazaf kimliği çok düşük sayıda çıkmıştır (Tablo 3). Müslüman'ım diyenler düşük sosyo-ekonomik grupta %92,6, orta halli sosyo-ekonomik grupta %86,9, daha iyi sosyo-ekonomik gruptakilerde %79,8'dir (p=,004). Ateist, Sosyal Demokrat ve laiklerde ise az da olsa bir artış dikkat çekmektedir. Yurtsever gençlerde düşük sosyo-ekonomik grupta %35,7, orta halli sosyo-ekonomik grupta %26,2, daha iyi sosyo-ekonomik grupta %25,3'dir (p=,067).

Ekonomik ve sosyal şartlar ile etnik kimlik arasında yapılan incelemelerde Zaza gençlerin etnik kimlik vurgusunun ekonomik gelişmişliğe bağlı olarak azaldığı görülmüştür. Zaza olduğunu ifade eden gençler düşük sosyo-ekonomik grupta %27,4, orta halli sosyo-ekonomik grupta %22,1, daha iyi sosyo-ekonomik grupta %14,1'dir (p=,031). Ancak Kürt kimliğine vurgu daha iyi durumdaki semtlerdeki gençlerde artmaktadır. Kürt kimliğini öne çıkaran gençler düşük sosyo-ekonomik grupta %61,3, orta halli sosyo-ekonomik grupta %61,4, daha iyi sosyo-ekonomik grupta %70,7'dir (p=,227). Bu durum yukarıda da açıklandığı gibi Zaza kimliğinin bazı gençler arasında önemini azalttığını göstermektedir. Türk ve Arap kimliğine ise daha çok orta ekonomik düzeyli gençlerin vurgu yaptığı görülmüştür.

Gözlem ve derinlemesine mülakatlarda da Kürt kimliğinin hemen her semt sakini için önemli olduğu görülmüştür. Ancak sosyo-ekonomik düzeyi düşük semtler ile yüksek semtlerin kimlik algısı arasında önemli oranda farklılık olduğu görülmüştür. Özellikle Kürt ulusalcılığının düşük gelir grubundaki semtlerde daha çok ideolojik propaganda yapması bu semtlerdeki gençleri daha keskin bir Kürt milliyetçisi yapabilmektedir. Bu propaganda bazı gençlerin etnik tartışmalardan uzaklaşmasına da sebep olmaktadır. Dışa kapalı çevrelerde ve cemaat tipi toplumsal yapılarda bireylerin ciddi olarak baskı altına alınabildiği de unutulmamalıdır. Bu bağlamda bir görüşmeci yaşadığı sıkıntıyı şöyle anlatmaktadır; *“Ben kitapları okuyunca Kürtlere çok zulüm yapıldığını gördüm. Kendim yaşamadım ama çevremiz hep anlatır nasıl olduğunu. Bir de nette biliyorsunuz bir sürü şeyler var. Onları izleyince ben örgüte katılmayı çok istedim ama sağlığım müsait değildi. Üniversite’de kafam karıştı aslında. Burada farklı şeyler duyuyorum. Sadece onların anlattıkları değil yani. Aslında bizimkilerin (BDP) bazen dinin yasakladığı şeyleri yaptığını düşünüyorum. Ama bunları çevreme anlatamı-*

yorum. Amcam AKP'li diye ona bile bir sürü baskı yapılıyor. Bu yüzden yazın köye gitmek istemiyorum. Havası çok güzel ama biliyorum ben gidersem yine kafam karışacak (Bayan, 23).” Yoğun bir göç nüfusu barındıran ve bir çeşit getto havası oluşan mahallelerde şehre gelenler zamanla protest bir tavır takınmaktadır. Şehirde karşılanmayan ekonomik, sosyal ihtiyaçlar ve kendini güvende hissetme isteği farklı köy ve şehirlerden, farklı lehçelerden insanları Kürt kimliği etrafında birleştirmeye başlamıştır.

Sosyo-ekonomik şartların nispeten daha kötü olduğu semtlerde kapalı toplum özelliğinin yanında dağdan daha fazla ölü gelmesi ve çok sayıda eyleme tanık olma da etnik farkındalığı tetiklemektedir (Effeney, 2009: 50, 60). Bu tür bölgelerde yaşayan gençler dağdan gelen cenazelere çoğu durumda tanıdık olmaktadır. İnsanlar beraber okudukları, oynadıkları ve ya bir şeyleri paylaştıkları yakınlarının cenazesini gördüklerinde örgütle hiçbir bağı olmasa da Türk-Kürt ekseninde bir sorgulama içerisine girebilmektedir. Risale-i Nur grupları içerisinde milliyetçilik meselesine uzak duran gruplardan birisine mensup olan bir genç bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Geçen yıl benim arkadaşım dağa gitti. Çok iyi bir arkadaştı, ben de şaşırırım gitmesine. Sonra Tunceli’de öldü. Cenazesi Lice’ye geldi, çok üzüldüm, herkes üzüldü. Anlayamıyorum niye öldü. Milliyetçilik yapmak istemiyorum ama onun suçu sanki Kürt olmaktı (Erkek, 20).” Birçok Kürt gencin bu tür durumlarda örgüte katılmayı ya da silahlı eylemleri sorgulamadığı, buna karşın ölümlerde devleti suçladığı gözlenmektedir. Toplumsal hadiselerin çok sık olduğu semtlerde polisiye olaylara karışma olasılığı birçok aileyi çocuklarını etnik milliyetçilik konusunda dikkatli davranmaya itmektir.

Sosyal hayatın daha iyi olduğu bölgelerde ise daha çok sempaticilik düzeyinde bir etnik kimlik algısının olduğu söylenebilir. 1960 sonrasında Kürt siyasal hareketi içerisinde etkin konuma geçen “küçük burjuvazi” (Kutlay, 2012: 45) günümüzde de güçlü şekilde desteğini sürdürüyor görünmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Dünya’da ve Türkiye’de 1980’lerden sonra dindarlaşmanın arttığı ve sekülerizmin gerilediği Din Sosyolojisi çalışmalarında sıklıkla dile

getirilmektedir (Akşit vd. 2012:84, 121, 280).⁷ Diyarbakır'da da dini hayatının bu dönemlerde canlandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat kontrolsüz göçler, Hizbullah olayı, 28 Şubat uygulamaları ve modernleşme şehirde kendine has bazı sonuçlar doğurmuştur. Aynı dönemde bölgede etnik milliyetçiliğin de zirve yaptığı gözlenmektedir.

Türkiye'de Türk-İslam sentezi geleneğinin çok köklü olması ve milliyetçi söylemleri olan hareketlerin nadiren dine karşı olması milliyetçilikle dinin bir araya gelmesini zihinlerde kolaylaştırıcı etki yapmaktadır.⁸ Ancak PKK'nın açık kimliği ve politikaları Türkiye'de zaman zaman "Marksist, Leninist bir hareket nasıl oluyor da dindar Kürt halkından bu kadar destek alabiliyor?" sorusunu akla getirmektedir. Aynı şekilde Kürt gençlerinde büyük oranda bu soruyu Türkler için sorduğuna çalışmalar süresince tanık olunmuştur (Türkler niye bu kadar milliyetçi?). Göle'nin yorumuyla, kimliklerin melezleştiği, sınırların aşındığı ve kamuların iç içe geçtiği küresel çağda artık kompartımanlı düşünmek sosyal realiteyi anlamaya yetmemektedir (Göle, 2012). Ulusalçı Kürtler sürekli olarak Şeyh Sait hadisesi, köy boşaltma ve Uludere gibi ortak acıları gündeme getirmektedir. Bu kesimin "dindar Türkler Kürtlerin sıkıntılarına duyarsız kalıyor" şeklindeki propagandaları da etnik ve dini kimlikleri melezleştirmede aracı rol oynamaktadır.

Gençlerin etnik kimliği zihinsel düzeyde çirkin gördükleri ancak söylemlerinde ve ülke gündemine ilişkin konuları yorumlamalarında etnik çerçevedeki bakış açıları göze çarpmaktadır. Benzer şekilde gençlerin dindarlık ile ilgili sorulara verdikleri cevaplarda da çok yüksek düzeyde dindar bir tablonun ortaya çıkması, buna karşın derinlemesine görüşme ve mülakatlarda ortaya çıkan aksi durum ayrı bir tartışma konusudur. Bazı sosyologların bu tür karışık durumları açıklamak için kültürü zihinsel, davranışsal ve maddi uygarlık düzeyinde ele aldığı görülmektedir. Dikeçligil, kültürel ve sosyal arasında yaptığı ayrımında "kültürü" daha çok zihinsel kodlar ve davranışların düşünsel nedenleri olarak açıklamaktadır. "Sosyal" ise kültürel boyuttaki düşünce ve kodların davranışa, eyleme ve maddi uygarlığa dönüşmesidir (Dikeç-

7 Konuyla ilgili ayrıca Bkz. (Köse, 2002)

8 Türk milliyetçiliğinin öncü isimlerinden Ziya Gökalp, İsmail Hami Danişment, Nurettin Topçu, Erol Güngör ve Nevzat Köseoğlu'nun din-milliyetçilik ilişkisi konusundaki fikirleri daha çok birleştirici bir temele dayanmaktadır. Bkz. (Türküne, 2012)

ligil, 2007). Bu üçlü ayırım çalışmamamızda da karşılaşılan “gerçek ile anket verisinin uyuşmaması” probleminin aşılması açısından önem taşımaktadır.⁹ Şöyle ki, hususiyle değişimin hızlı yaşandığı toplumlarda ve genç kuşakta geçmişin kültürel değerlerine bir saygı mevcut olmakla beraber yeni değerlerinde kendini kabul ettirmesi söz konusudur. Bu durumda ortaya çıkan değer ya da kimlik krizini aşma yollarından birisi geçmişi reddetmeden yeniyi kabul etmektir. Çalışmaya katılan gençlerin önemli bir kısmında bu tavır gözlenmiştir. Bu kuşak hem dindar geçmişini kabul etmekte hem de değişimin getirdiği etnik kimliğe sahip çıkmaktadır. Ancak biraz daha açmak gerekirse, bu gençlerin zihinsel düzeyde kabul ettikleri ibadet, inanç esasları ve dinin sosyal boyutları ile ilgili konuların bazılarına gündelik hayatta dikkat etmemektedirler.

Birçok görüşmeci gencin, milliyetçilik ve etnisite ile ilgili sorulara öncelikle “*ben milliyetçiliği kabul etmiyorum*”, “*biz öncelikle hümanistiz*” ve “*milliyetçilik dinimizce kesinlikle yasaklanmıştır*” gibi cevaplar vermesine karşın konuşmanın ilerleyen bölümlerinde gündelik hayatlarında birçok konuda milliyetçi tutumlar sergiledikleri tespit edilmiştir. Anket verileri ya da söylem düzeyinde görülmeyen etnik kimliğin hayatın içerisinde etkin olduğu söylenebilir. Bunda genç kuşağın etnik kimliklerine bağlılıklarının milliyetçilik bilincinden ziyade yaşanmış ve mitleştirilmekte olan mağduriyetlerin önemli bir rol oynadığı açıktır. Renan’ın belirttiği gibi, ortak acı çekme milliyetçiliği oluşturmada en etkin yollardan birisidir. Kürt halkı da Cumhuriyetin kuruluşundan beri vuku bulan Şeyh Sait olayı, Dersim hadisesi, sürgünler, 1980 darbesinde Diyarbakır Ceza Evinde yaşananlar ve 1990’lardaki OHAL uygulamalarını hafızalarında sürekli canlı tutarak kendi etnik kimlik algılarını bunun üzerine kurmaktadır. Hususiyle PKK destekli medya ve internet siteleri bu hadiseleri tekrar tekrar üreterek acıyı dindar-seküler Kürtler arasında ortak payda yapmaya çalışmaktadır. Kürtlerin tarih boyu kuramadıkları birlikteliklerini ortak acılar etrafında kurmaya çalıştıkları ve tarihi bu ekseninde yeniden okudukları söylenebilir. Bunu yaparken de Ergil’in yorumuyla, etnik kümenin protesto ve direnişlerinin en belirgin aracı olan milliyetçilik örgütün “solcu” karakter-

⁹ Bu durum sosyoloji çalışmalarında zaman zaman yaşanmaktadır. Bkz. (Akşit vd. 2012: 306)

terini gölgede bırakmıştır (2010: 173). Bu çalışmada gençler arasında örgütün solcu karakterini aşanın milliyetçilikten ziyade “hak arama” motivasyonunun daha çok öne çıktığı görülmüştür. PKK ve Kürt siyasal hareketinin sol-Apo’cu kimliğine karşın dindar halkın hak arama düşüncesi örgüte desteği artırmaktadır. Kürt gençler, Türklerle eşit olduklarını hissettiklerinde ve haklarının yenmediğini düşündüklerinde örgütü ve partilerini sorgulayacaklardır (Effeney, 2009: 85).

Göçler, terör-şiddet hadiseleri, PKK etkisi, eğitim ve modernleşme Diyarbakır’da geleneksel yapıları yıkmakta, cemaatsel bağlar yerine bireysel ve kurumsal ilişkileri öne çıkarmaktadır. Hem dini hem seküler yapılarda meydana gelen değişimler kimi gençlerde dini, kimi gençlerde ise etnik kimlik algısını güçlendirmektedir.

Kaynakça

AKGÖNÜL, S. (2010) “Fransa’da Türkiyeli Olmak: Yerel Kimlik, Din ve Etnisite” R. Ö.-P.-N. Altuntaş içinde, *Türkiye’de Kesişen-Çatışan Dinsel ve Etnik Kimlikler* (s. 177-191). İst: Say.

AKŞİT, B, Şentürk, Recep, Küçükural, Önder & Cengiz, Kurtuluş (2012) *Türkiye’de Dindarlık*. İstanbul, İletişim yayınları.

ALTUNTAŞ, N. (2010) “Çoklu Kimlik Algısında Taşıyıcı ve Tamamlayıcı Bir Kimlik Olarak İslam: Almanya Örneği” R. Ö.-P.-N. Altuntaş içinde, *Türkiye’de Kesişen-Çatışan Dinsel ve Etnik Kimlikler* (s. 193-224). İstanbul, Say yayınları.

ANDERSON, B. (2011) *Hayali Cemaatler- Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. (İ. Savaşır, Çev.) İstanbul, Metis Yayınları.

ANDERSON, B. (2012) “Milli Bilincin Kaynakları”. M. Türköne içinde, *Milletler ve Milliyetçilik* (s. 97-105). İstanbul, Etkileşim yayınları.

APPADURAI, A. (2002) *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*. Minneapolis: University Of Minnesota Press.

BAĞLI, Mazhar & Binici, Abdulkadir (2005) *Kentleşme Tarihi ve Diyarbakır Kentsel Gelişimi*. Diyarbakır: Bilim Adamı.

BİLGİN, V. (2009) *Bizi Kuşatan Toplum- Sosyolojiye Giri.*, İstanbul, Düşünce yayınları.

BOZAN, O. (2012) Diyarbakır Vilayetinde Ermeniler ve Ermeni Olayları. Doktora Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi, SBE. Tarih Ana Bilim Dalı.

CASTELLS, M. (2010) *The Power Of Identity*. West Sussex: Wiley-Blackwell.

CHAMBERS, I. (2005) *Göç, Kültür, Kimlik*. (İ. Türkmen, & M. Beşikçi, Çev.) İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

ÇAĞLAYAN, H. (2011) *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar-Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşum*, İstanbul, İletişim.

DANIŞMENT, İsmail H. (2012) Milletlerin Tarifindeki İhtilaflar. M. Türköne içinde, *Milletler ve Milliyetçilikler* (s. 319-326). İstanbul, Etkileşim yayınları.

DAVİE, G. (2005) *Modern Avrupa'da Din*. (A. Demirci, Çev.) İstanbul, Küre yayınları.

DURKHEIM, E. (2003) *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, İstanbul, Bordo-Siyah yayınları.

DURKHEİM, E. (2006) *Toplumsal İşbölümü*. (Ö. Ozankaya, Çev.) İstanbul, Cem yayınları.

EFFENEY, E. (2009) The “Kürdîsh Question In Turkey From The Perspectives Of Kürdîsh University Students. Ank: METU, Yüksek-lisans Tezi.

EPSTEIN, Arnold L. (1978) *Ethos and Identity- Three Studies in Ethnicity*. London: Tavistock.

ERGİL, D. (2010) *Kürtleri Anlamak*. İstanbul, Timaş yayınları.

GANS, Herbert J. (2005) *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür*. (Emine O. İncirlioğlu, Çev.) İst: YKY Yay.

GELLNER, E. (2012) Millet Nedir? M. Türköne içinde, *Milletler ve Milliyetçilikler* (s. 83-93). İst: Etkileşim.

GELLNER, E. (1964) *Thought and Change*. London: Weidenfeld and Nicolson.

GELLNER, E. (2008) *Uluslar ve Ulusçuluk*. (G. G. Özdoğan, & B. E. Behar, Çev.) İst: Hil.

- GLOCK, Charles Y. (1998) “Dindarlığın Boyutları Üzerine”. Y. Ak-
tay, & M. Köktaş içinde, *Din Sosyolojisi* (s. 252-270). Ankara, Vadi
yayınları.
- GÖLE, N. (2012). *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. (E. Ünal, Çev.)
İst: Metis.
- JWAIDEH, W. (2012) *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi- Kökenleri ve Geli-
şimi*. (İ. Çekem & A. Duman, Çev.). İstanbul, İletişim yayınları.
- KAYALI, K. (2007) Türkiye’de Kültür Sosyolojisi Yapmanın Açmaz-
ları Üzerine Bazı Düşünceler. K.-D. N. Alver içinde, *Kültür Sosyolojisi*
(s. 173-184). Ank.: Hece Yay.
- KESER, İ. (2011) *Göç ve Zor- Diyarbakır Örneğinde Göç ve Zorunlu
Göç*. Ankara, Ütopya yayınları .
- KOHN, H. (2012) Milliyetçilik Fikri. M. Türköne içinde, *Milletler ve
Milliyetçilikler* (s. 129-145). İst: Etkileşim.
- KONGAR, E. (1972) *Toplumsal Değişim*,. Ankara, Bilgi yayın evi.
- KÖSE, A. (2002) *Sekülerizm Sorgulanıyor*, İstanbul, Ufuk yayınları.
- KREYENBROEK, P. Ve Allison Christine (2003) *Kürt Kimliği ve Kül-
tür*, İstanbul, Avesta.
- KULA, M. Naci (2001). *Kimlik ve Din*, İstanbul, Ayışığı yayınları.
- KURT, A. (2012). *Din Sosyolojisi*. İst: Sentez.
- KUTLAY, N. (2012). *Kürt Kimliğinin Oluşum Süreci*. Ank: Dipnot.
- MARSHALL, G. (1999) *Sosyoloji Sözlüğü*. (O. Akınhay, & D. Kömür-
cü, Çev.) Ank: Bilim ve Sanat Yayınları.
- MATUR, B. (2011) *Dağın Ardına Bakmak*, İstanbul, Timaş yayınları.
- MAZLUMDER. (2004) *Boşaltılan yerleşim birimleri nedeniyle göç
eden yurttaşlarımızın sorunları ve alınması gereken tedbirler. Erişim:
22.10.2012*,.
- ÖZCAN, Z. (2012) *İnsan ve Toplum Bilimleri 2- Epistemolojik ve Kav-
ramsal Sınırlar*. Ank: Birleşik.
- ÖZENSEL, E. (2007) Kültürün Popülerleşen Bir Alanı: Popüler Kül-
tür. K. Alver, & N. Doğan içinde, *Kültür Sosyolojisi* (s. 261-277). An-
kara, Hece Yayınları.

- PEEK, L. (2005) Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity. *Sociology of Religion* (66/3), 215-242.
- RENAN, E. (2012) Millet Nedir? M. Türköne içinde, *Milletler ve Milliyetçilikler* (s. 43-57). İstanbul, Etkileşim.
- SAMUR, H. (2011) *Avrupalılaştırma süreci ve Kürtler*. Adana, Nobel yayınları.
- SLATTERY, M. (2010) *Sosyolojide Temel Fikirler*. (Ü. Tathıcan, & G. Demiriz, Çev.) İstanbul, Sentez Yayınları.
- SMİTH, Anthony D. (2012) "Milletin Savunusu". M. Türköne içinde, *Milletler ve Milliyetçilikler* (s. 69-81). İst: Etkileşim.
- SPENCER, H. (2010) "Kalkınmanın Yasası ve Nedeni". H. Spencer, & A. Alatlı (Dü.) içinde, *Batı'ya Yön Veren Metinler* (Cilt III, s. 1170-1175). İst: Melisa.
- SWINGWOOD, A. (1991) *Sosyolojik Düşünmenin Kısa Tarihi*. (O. Akınhay, Çev.) Ank: Bilim ve Sanat.
- TAN, A. (2009) *Kürt Sorunu*. İst: Timaş.
- TARNAS, R. (2012) *Batı Düşüncesi Tarihi I*. İst: Külliyyat.
- TEKELİ, İ. (2011) *Göç ve Ötesi*. İstanbul, Tarih Vakfı Yurt.
- TÜRKDOĞAN, O. (2012) Güneydoğu Halkları: Zazalar-Kürtler ve Kimlik Yapıları. *İkibinyirmiiç* (129), 4-11.
- TÜRKDOĞAN, Orhan (2010) *Türk Toplumunda Zazalar ve Kürtler*. İst: Timaş.
- TUİK (2012). <http://tuikapp.tuik.gov.tr/adnksdagitapp/adnks.zul> erişim:21.4.2013.
- TÜRKÖNE, M. (2012). *Milletler ve Milliyetçilikler*. İstanbul, Etkileşim yayınları.
- Watson, Hugh S. (2012). Milliyetçilik ve Çok Milletli İmparatorluklar. M. Türköne içinde, *Milletler ve Milliyetçilikler* (s. 149-164). İstanbul, Etkileşim yayınları.
- WEBER, M. (2012) Millet. M. Türköne içinde, *Milletler ve Milliyetçilik* (s. 59-68). İst: Etkileşim.

YANMIŞ, M. (2012) Diyarbakır'da Mevlid Geleneği ve Bazı İller ile Karşılaştırmalı Bir Analiz. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* , XXI (1), 115-133.

YANMIŞ, M. ve Kahraman, Bayram (2012) “Sosyal Hareketlerin Etkisiyle Dönüşen Şehir Hayatında Gençlerin Değerleri: Diyarbakır Örneği” *II.Uluslararası Değerler ve Eğitimi Sempozyumu 16-18 Kasım 2012*, Değerler Eğitim Merkezi, İstanbul.

YELKEN, R. (2007) Kültür Endüstrisini Yeniden Tartışmak Ya Da Popüler Kültürle Hesaplaşmak. K. Alver, & N. Doğan içinde, *Kültür Sosyolojisi* (s. 237-260). Ank: Hece Yay.

YÜKSEL, M. (1993) *Kürdistan'da Değişim Süreci*. Ankara, Sor Yayınları.

Kimliğin İnşasında Kent: Konya Örneği

Urban in the Identity Construction: Case of Konya

Ahmet Koyuncu¹

Özet

Modernite ve küreselleşmenin yarattığı yeni değerler skalası ile sadece kentlerin işlevi değil aynı zamanda kent ve kentli kimliği de dönüşüme uğratılmaktadır. Bu anlamda kentler, geçmişte olduğu gibi kendilerine özgü farklılıkların değil, çoğalma ve çeşitlenmeyle aynılaşan kimliklerin mekanı olarak arz-ı endam etmektedir. Bu süreç ilk olarak kent fiziksel mekanında görünürlük kazanmakta, başta tüketim kalıpları olmak üzere bir bütün olarak yaşam tarzları üzerinde etkili olmaktadır. Bu çalışmada da kent kimliğinin belirlenmesinde temel parametrelerden olan kent fiziksel mekanında ve başta tüketim olmak üzere gündelik hayatın rutinlerinde meydana gelen değişim ve dönüşümlerden hareketle, sürecin Konya’da nasıl işlediği ve nasıl bir gelenekle buluşup ne tür bir hayat tarzı ürettiği, kent mekanındaki değişimin kent kimliğine yansımaları irdelenmiş ve Konya’nın zaman zaman sosyolojik teoriyi zorlayan farklılıklarına yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Modernite, Küreselleşme, Kent Kimliği, Konya, Muhafazakarlık.

1 Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBBF, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, koyuncuahmet42@gmail.com

Abstract

New values, which are outcome of the modernity and globalization, have transformed not only function of the cities but also cities and their identity. In this sense, cities started to become the place of the same identities by growing and diverging. This process is gaining visibility in the physical space of the cities, and then it became effective in the lifestyles, particularly including consumption patterns. In this study, from the main parameters determining the identity of the city, such as Urban physical Space and transformations of the process in the routines of daily life, particularly the consumption, these are examined: how this process works; how it gets together with which kind of tradition; it produces which kind of life meet, the reflection of the changes in the urban space to the urban identity in Konya. Also some differences of Konya which is not overlapping to the sociological theories are examined.

Keywords: *Modernity, Globalization, Urban Identity, Konya, Conservatism.*

Giriş

Bir toplantı sonrası Kerkük Türkmenlerinden olan bir tanıdığım uzun zaman önce yerleşmiş olduğu Konya'ya geldiği günden bugüne birçok konudaki görüş ve kanaatlerinin değiştiğini özellikle de gençlik yıllarındaki baskın milliyetçi tavrında gözle görünür bir dönüşüme şahit olduğunu söylemişti. Bu değişim ve dönüşümde yaşam biçimi, dünya görüşü, dil ve eylem pratiğiyle Konya'nın merkezi bir konumda yer aldığını söylediğinde, kısa bir şaşkınlığın ardından, zihnimde canlanan ilk soru, bir kentin bireyin kimliğinin inşasında etkisinin olup olmadığı, eğer böyle bir etkiden bahsedilebilecekse bu etkinin nasıl ve ne tür bir etki olduğuydu.

Bu durumda belki de ilk önce cevaplanması gereken bir kent kimliğinden bahsedilip bahsedilemeyeceğidir. Nitekim bir kentin bireyin kimliğinin inşasında etkisinin olabilmesi için söz konusu inşa sürecine temel teşkil edecek bir kent kimliğinin zarureti aşıkardır. Peki, o halde kent kimliğinden ne anlamak gerekir?

Kent kimliğine ilişkin yapılan tanımlara bakıldığında, nasıl her insanın kendine ait özellikleri, kimliği ve kişiliği varsa kentlerin de kendilerine ait kimlik ve kişiliklerinin var olduğu (Tekeli, 1991: 81) tezi ön plana çıkmaktadır. Çünkü kent içinde yaşayan bireylerle hayat bulmakta, onların dil ve eylem pratiğiyle kendini ifade etmektedir. Buradan hareketle kent kimliği, kent imgesini etkileyen, her kentte farklı ölçek ve yorumlarla kendine özgü nitelikler taşıyan, fiziksel, kültürel, sosyo-ekonomik, tarihsel ve biçimsel faktörlerle şekillenen, kentliler ve onların yaşam biçimlerinin oluşturduğu, sürekli gelişen ve sürdürülebilir kent kavramını yaşatan, geçmişten geleceğe uzanan büyük bir sürecin ortaya çıkarttığı anlam yüklü bütünlük (Lynch, 1960; Tekeli, 1991) olarak tanımlanmaktadır. Bir kentin kimliği; doğal ve yapay çevreden kaynaklanan kimlik elemanları, bu elemanların mekânsal öğeleri, tarihi, kültürü, coğrafyası, bitki örtüsü, iklimi, jeopolitik konumu, mimarisi, ekonomik düzeyi, sosyal, siyasi, etnik, dini yapısı, yaşam biçimi, dünya görüşü, beşiklik ettiği uygarlıklar, bu uygarlıklara başkentlik yapıp yapmadığı, başka kültürlerle olan münasebetleri, geçirdiği işgaller, savaşlar, afetler vb. birçok etkene göre değişebilmekte ve böylelikle kendine has özellikler kazanmaktadır (Lynch, 1960; Ocakçı, 1994, Ocakçı ve Southworth 1995; Suher ve diğ., 1996; Önem

ve Kılınçaslan, 2005). Başka bir ifadeyle bir kentin ne olduğu, nasıl görüldüğü onun kimliğini yansıtmaktadır. Yapılan tanım ve açıklamalara göre bir kent kimliğinden bahsetmek mümkündür. Bu kimliğin en önemli belirteci de –bizatihi kimlik kavramında da olduğu gibi- kendine özgü oluşudur. Başka bir ifade ile bir kenti diğerlerinden ayıran, onu insanlar için nev-i şahsına münhasır kılan, kendine özgü karakteri ve farklılıklarıdır. Çalışmanın özünü teşkil eden soru da tam bu noktada arz-ı endam etmektedir.

Genelde küreselleşme özelde ise Türk modernleşmesinin temel parametreleri dikkate alındığında bir kentin, kimliğin inşasındaki imkan ve istidadı konuya ilişkin öncelikli sorudur.

Küresel Kentte Kimlik

McLuhan'ın ifadesiyle (2001: 44) “küresel köy” ya da daha doğru bir tanımlamayla “küresel kent” haline gelen dünyamızda kentlerin mimariden sanata, kültürel değerlerden bilime, tüketim kalıplarından yaşam biçimlerine kadar hemen hemen her alanda tek bir kalıba dökülmekte olduğu görülmektedir.

Konuya yapay çevreden kaynaklanan kimlik unsurları açısından bakıldığında modernizm ve küreselleşmenin ilk yansımalarının kentin fiziksel mekanında gerçekleştiği görülmektedir. Bu süreçte sanayileşmeye bağlı olarak kırdan kente yönelen yoğun göçlerle birlikte tam bir kaos ortamına dönüşen kent mekanının kapitalizmin ilkeleri çerçevesinde yeniden şekillendirildiği, sermayenin akışkanlığını kolaylaştırmak ve birikimini arttırmak yönündeki eğilimle birlikte (Işık,1993: 30) 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk yarısında betonarme mimarinin sağladığı teknik olanaklarla çok sınırlı bir arazide son derece basitleştirilmiş planlarla inşa edilen devasa sosyal konutlar, kent mekanının temel figürlerini oluşturmuştur. Evlerin ve kentlerin içinde yaşanacak makineler olarak düşünüldüğü bu dönemde (Harvey,1999: 46), kentler, düz, beyaz, çıplak, beton yüzeyler, geniş şerit pencereler, düz çatı gibi prensiplerin hakim olduğu bir tek düzelik ve homojenlik üzerine planlanmış, Amerikalı mimar Frank Lyord Wright'ın ifadesiyle “... modern yapılar ‘eskiden olduğu gibi parçaların cansız bir varlık ... birbirleriyle çekişen bir sürü küçük şeyin bir koleksiyonu olmak yerine, tek büyük bir şey olduğu” mekanlar haline gelmiştir (Connor, 2001: 109).

Bu dönem kent planlamacıları kenti salt bir meta olarak görüp onları tek tipleştirilmiş ve ardından küreselleşme süreci ile uluslararası ekonomik düzenin yeniden düzenlenmesi, kentlerin rolünü, doğasını değiştirmiş (Akın, 1999: 42), küresel sermayenin ve üretimin yeniden örgütlendiği bu süreçte kentler, dünya ekonomisine eklenme ve cazibe merkezi olma telaşı içine girmiş (Friedmann, 1986: 70-77), sürecin yoğunlaştığı 21. yüzyılda kent, artık coğrafi bir kendilik olmaktan çıkmış, telekomünikasyon teknolojisiyle küresel ölçüğe taşınmıştır. Yerel bütünlüğü parçalanmış ve olmayan yer haline gelmiştir (Robins, 1999: 214). 1970’li ve 1980’li yıllardan itibaren kamusal mekanlar farklı formlarda yeniden biçimlendirilmiş, alışveriş merkezleri, temalı parklar, süper marketler, fast-food restoranlar vb. özellikle kentsel orta – üst ve orta gelir sınıfının yaşam biçimiyle şekillenen tüketim pratiği, yaygın hale gelmiştir.

Kentsel mekanda beliren yeni tüketim mekanları, zaman ve mekan kavramlarının bilinen yapısında ve anlamında da bir dönüşüm meydana getirmiştir. Bu mekanlar, coğrafi sınırların yok olduğu, dolayısıyla aidiyet duygusu yerine, bir yere ait olmama/her yere ait olma duygusu veren, bağlamından kopuk küresel ortamlar haline gelmiştir (Akbalık, 2004: 26). Bir yanda çalışma hayatı, öte yanda medya ve küresel tüketim girdileri, kentsel bağlılığa ilişkin orali ya da buralı olma yani kendini bir yere ait hissetme duygusunu alabora etmiştir. Sennett’e göre, modern kültürün sorunu, kamusal mekânların nasıl düzenleneceği, kişisizliğin ve kimliksizliğin nasıl giderileceği; kentsel mekânın gerçekliğinin yeniden insan yaşantısının bir boyutu haline nasıl getirileceğidir. Kentsel mekanın “salt hareketin bir işlevi” haline gelmesi, beraberinde mekan içindeki hassasiyetini yitirmiş olan beden, parçalı ve süreksiz kent coğrafyası içine yerleştirilmiş hedeflere doğru pasif biçimde hareket etmesine sebep olmaktadır (Sennett, 2008: 13).

Kentin fiziksel mekanı açısından içinde bulunduğu yerelin özelliklerinden bağımsız, herhangi bir yerdeymiş gibi duran yapı örneklerinden biri de kent dokusunu yarıp yükselen gökdelenlerin dünya coğrafyasına dağılımıdır (Öncü ve Weyland, 2005: 9-10). Kentlerde yükselen gökdelenler bir açıdan, sermayenin belli yerlerde toplanması, kentleşmenin hızlanması, kentsel toprakların değerinin yükselmesi, gelir dağılımındaki dengesizlik gibi somut toplumsal gelişmelerin sonucu olarak görülebilirken, bir açıdan da, insanın doğayı denetim altına

alma isteğinin, teknolojik gelişmelerin, varsıllığın, gücün (Duru, 2001: 333), ussallığın simgesi olarak değerlendirilmiştir. Yapıların yüksekliği ve bu yüksekliğe verilen anlamın her kültürde, zaman dilimlerine göre farklılık göstermekle birlikte yasaklanmış (Sennett, 1999: 78) ya da hoş karşılanmamış olmasına karşın modernizmle birlikte özellikle Avrupa’da, kilise çanlarına karşı saat kulelerinin yükseltilmesi, kent’in kiliseye karşı güç kazanmasını simgelemiştir (Cansever, 1994: 79). Kentlerin kimliğinin şekillenmesin önemli bir role sahip olan tarihi mekanları, yerele özgü yapıları hatta kurumları kısaca bütün bir yerel kültürü gölgeleyen bu gökdelenler, Castells’e göre, kâr elde etme amacıyla yapılabildiği gibi teknoloji ve güven aracılığıyla kent üzerinde paranın gücünü sembolize ederler. Dahası bu dev binalar, kapitalizmin yükselme döneminin katedralleridir (1983: 103). Sonuç itibarıyla kentler, temelinde ticaretin yer aldığı ve birbirleriyle aynılaştıran mekanlar haline gelmiştir. Tarihsel süreçte fikirlerin, özgürlüklerin, dinlerin, kültürlerin birer ‘imkan alanı’ olarak görülen kentler, tüketime bağlı ya da ihtiyaçlara dayalı kapitalist ilişkiler yumağına dönüşmüş, “fabrikalar, ‘kültür evleri’, ‘tatil yerleri’ ve ‘topluluk konutları’ önce bireye hizmet eder gibi görünmüş, fakat aynı zamanda onu aile yuvasına geri döndürüyormuş gibi sahte bir kolektiviteye sürüklemiştir (Debord, 1996: 92-95). Coşkun (2004:190)’un ifadesiyle “modernliğin kenti, artık şehrin özgürleştirici niteliğine sahip değildir. Geleneksel şehrin özgürleştirici niteliğinden yoksun oluşu anlamında modern kent “ters” bir şehirdir”.

Kentlerin fiziksel yapısında meydana gelen bu değişim kültürel alana da yansımıştır. Her ne kadar küreselleşme ile yerelliklerin kendini daha fazla ve daha uzakta ifade etme imkanı bulacağı iddia edilse de mevcut durum bu iddiayı olumlamaktan uzaktır.

Günümüzde kent mekanı yalnızca üretim, dolaşım ve tüketim ilişkilerinin örgütlendiği yer olmanın ötesinde mekanın kendisi de üretim, dolaşım ve tüketim ilişkilerine konu olan bir meta haline gelmiştir. Finansın ve üretimin küreselleşmesi, bilginin hızlı dolaşımı, mal ve hizmet üretimi için kullanılan yöntem ve tekniklerin yanı sıra tüketici davranışlarını, sosyal ve kültürel değerleri, teknolojileri dünya ölçeğinde aynılaştırmaktadır (Akman, 1999: 20).

Tüketim kültürünün topluma ve toplumsal ilişkilere hakim olmasıyla

birlikte, müzik, sinema, tiyatro gibi sanatsal etkinliklerden, spora, bilimsel faaliyetlerden, toplumsal ve kültürel aktivitelere, insani münasebetlerden ekonomiye, eğlenceden giyim tarzına, yeme içmeye, kısaca bütün bir gündelik hayatın aynışmasına şahit olunmaktadır. New York'tan Londra'ya, İstanbul'dan Tahran'a Moskova'dan Singapur'a kadar Adidas, Nike, Leke, Levis veya Benetton'dan giyinen, batı, gitar, org vb müzik aletlerinin kullanıldığı rock ya da pop müzik dinleyen, yemek için McDonald's tercih eden, Coca-Cola, Pepsi içen, (ülkenin anadiline nispetle) merkez yerine "center", dükkan yerine "shop", teşhir salonu yerine "show room" kelimelerini kullanan insanların sayısı her geçen gün giderek artmaktadır. Kimi zaman mozaik ya da ebruli kimi zaman diasporik özellikleriyle kentler artık sadece hayat ya da üretim alanları değil, imaj ve tüketim alanlarıdır. Konuşulan diller, yaşama biçimleri, tipler modernleşme ile adeta dondurulmuş, hayal edilen topluluklar/cemaatler imajı ön plana geçmiştir. Bu süreçte dünya artık yeknesaktır; tek kutupludur, kültürel anlamda da melezleşen yapılara sahiptir. 'Microsoft programları', 'yahoo.com', 'Coca-Cola', McDonald's Mekke'den Moskova'ya her yeredir ve herkes içindir. Yenilikler sürekli, teknolojiler ise minyatür ve kırılığandır. Bu süreçte kültürel hafıza sınırsız, 'dakika dakika' ve hatta 'an an'dır. Teknoloji ceplerde taşınacak kadar minikleşmiştir. CD'ler bilgi ve enformasyonun sürekli çoğaltılıp, tüketildiği en değerli (plastik) ürünlerdir. Ohmae'nin yaklaşımıyla "Aynı enformasyon", "aynı kültürel ikonalar", "aynı reklamlar" ve "aynı zevkler"le dünya adeta "Kaliforniya-laşmıştır" (Sözen, 2007: 109).

Yaşamın hızının artması ile arabalardan bilgisayarlara, cep telefonundan internete kadar kentlerde bitmek tükenmek bilmeyen bir telaş oluşmakta, günü yaşamak bir yaşam biçimi haline gelmektedir. Kısa, özensiz, çabuk tüketilen cümleler ile konuşan ve yazışan, sürekli bir yerlere koşuşturan bir toplum ortaya çıkmaktadır. Yaşamın hızı arttıkça tatminsizlik ve tüketimde artmakta, bütün değerler sürekli tüketilmektedir. Hatta yavaş oldukları için yaşlılar bile daha az önemsenmekte, hızlı tüketip, çabuk sıkılan ve yaşamın kendisini daha fazla erteleyen birey algısı hakim olmaktadır. Örfler, adetler, gelenekler, evlilikler, arkadaşlıklar, yemekler, oyuncaklar, giyecekler, mobilyalar, evler, kentler, kasabalar, köyler kısaca her şey tüketilmekte, daha fazla tüketmek için daha fazla çalışma teşvik edilmekte ve bunun bir sonucu olarak

bireyselcilik ve rekabetçilik artmaktadır. Bu durum beraberinde bireye tek tatmin yolu olarak tüketimini artırmayı salık vermektedir. Nitekim yeryüzünün farklı mekanlarında insanlar için gözlem, sorgulama, yeni-yi, farklıyı hatta kendini keşfetme, ibret alma imkanı sunabilecek nice güzellikler varken insanların rahatlamak ya da huzur bulmak amacıyla gezdiği yerler arasında ilk sıra(lar)da süpermarketlerin yer alması ve süpermarketlerin sosyal hayatımızın vazgeçilmez bir parçası haline gelmesi de bunun en veciz delili niteliğindedir. Aslında böyle yaparak insan, sosyal hayatını, keşfetme, gözlem, sorgulama, ders çıkarma yeteneğini ve diğer insanlarla olan ilişkilerini dramatik bir şekilde askıya almaktadır. Bireyin hayatı, iş, ev ve başta AVM'ler olmak üzere tüketim mekanları arasına sıkışmaktadır.

Küreselleşme sürecinde, kültürler değişime zorlanırken, birbiriyle tezat oluşturacak şekilde, önce yerel farklılıklar ortaya çıkarılıp eski kültürler parçalanarak yeni biçimlere sokulmakta (Smith, 2002: 6); daha sonra insanlar tek bir kültüre; küresel kültüre yönlendirilmek istenmektedir. Başka bir ifadeyle, bireysel özgürlükler ve çok sesliliğin fazileti adına (Kösoğlu, 2002: 125) toplumdaki en küçük kültürel farklılıkların bile elektronik medya aracılığıyla tüm dünya kamuoyuna sunulması olağan hale gelmektedir (Kongar, 1997: 1). Yerel farklılıkların ortaya çıkarılması, küresel kente bir katkı sunmak bir tarafa mikro milliyetçilik/etnik milliyetçilik akımlarının giderek yaygınlaşmasına zemin hazırlamaktadır.

Sonuç itibariyle küreselleşmenin yarattığı yeni değerler skalası ile sadece kentlerin işlevi değil aynı zamanda kent ve kentli kimliği de dönüşüme uğramaktadır. Bu anlamda kentler, geçmişte olduğu gibi kendilerine özgü farklılıkların değil, çoğalma ve çeşitlenmeyle aynılaştan kimliklerin mekanları haline gelmektedir. Küreselleşme, çokkültürlülüğü özendirmesine karşın günlük tüketim alışkanlıklarının denetlenmesi yoluyla, tüm dünyayı benzer davranış kalıpları içine sokmaya, yani tek boyutlu bir kültürel kimliğe sahip olmaya doğru zorlamaktadır. Kentlerin gittikçe daha fazla tek düze kalıplara döküldükleri, birbirlerine benzedikleri görülmektedir.

Türk Modernleşmesi ve Kent Kimliği

Genel olarak küreselleşmenin kimliğin inşası üzerindeki etkilerine ilişkin bu söylenenlerden sonra kent kimliğinin inşasında Türk mo-

modernleşmesinin rolünü kısaca analiz etmek yerinde olacaktır. Türk modernleşmesi, seküler temelli bir Batılılaşma pratiği içinde gelişmiş olup, Batılılaşmayla modernleşmenin yolu açılmıştır. Toplum, ancak Batılılaşarak modernleşecektir. Bu sebeple geleneksel zihniyet yapıları, örf, adet ve hiç kuşkusuz din, modernleşme karşıtı söylemlerin kaynağı olarak görülmeyle kalmamış aynı zamanda da reddedilmiştir. Bu anlamda modernleşme, uzunca bir süre din ve gelenek karşıtı söylemler için en temel referans kaynağı olmuştur (Pultar, 2003: 54). Modernleşmenin tek karşılığının Batılılaşma olması modernleşmeyi biricik amaç haline getirmiştir. Bu anlayış, kentin fiziki mekanının planlanması da dahil olmak üzere hayatın tüm alanlarına şamildir. Ancak seküler temelli ulusal bir mimari oluşturma düşüncesinin, geleneksel Türk mimarisinden yararlanma eğilimi, Türk modernleşmesinin eski düzeni yıkmayı amaçlayan ilkeleri ile çelişkili bir durum arz etmiştir. Geleneksel mimarlık öğeleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun sembollerini canlandırıcı onları hatırlatıcı niteliklere sahip olduğundan doğal olarak devrimlerin ilk yıllarında buna izin verilmemiştir. Miadını doldurduğu varsayılan bu mimarının yerini toplumun o günkü gereksinmelerine daha iyi cevap verebilecek yeni düşüncelere bırakmak zorunda olduğu ön kabulünden hareketle 1930'lardan sonra etkili olmaya başlayan rasyonel fonksiyoncu bir planlama yönünde adımlar atılmıştır (Alsaç, 1976). Cumhuriyetin ilk yıllarındaki bu modern ve batılı kentler yaratma isteğinde sadece modern bir kent değil, aynı zamanda siyasal otoritenin üzerinde kontrol kurduğu bir kent yaratma kaygısı baskındır (Şengül, 2001: 71). Bu anlamda Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarının en önemli planlama deneyimi, modernleşme projesinin model kenti olarak kabul edilen Ankara'da gerçekleştirilmiştir. Cumhuriyet öncesinde 20.000 nüfuslu küçük bir kasaba görünümündeki Ankara, başkent fonksiyonlarını yüklenmesine koşut olarak hızla gelişmiş, çağdaş Cumhuriyetin başkentine yakışacak biçimde imar edilmesine özen gösterilmiştir. Ankara'nın çağdaş bir kent görünümüne kavuşturulması Cumhuriyet'in başarısı ile eş tutulmuştur. Ancak Avrupa'dan mülhem saat kuleleri ve kamu binaları, SSCB'den mülhem büyük parklar ile bulvarlar dışında, gerek ülkenin içinde bulunduğu sosyo-ekonomik durum gerekse Batıdaki gibi sanayi temelli bir kentleşmenin olmayışı başta başkent olmak üzere ülke genelinde planlanan modern kentin ortaya çıkmasına mani olmuştur. Nitekim Cumhuriyetin kuruluşun-

dan 1950'lere kadar olan dönemde endüstrileşme, demokratikleşme, kentleşme, nüfus artışı, iletişimde ve ulaşımda yeni sistemler, bilginin kullanımı vb. alanlarda modern kente temel teşkil edecek kayda değer bir gelişme mevcut değildir. Bu dönem, geleneksel toplumdan modern topluma geçiş çabalarının ve içte tarım ağırlıklı ekonomik yapı ile tek partiye dayalı merkezîyetçi yapının, dışta ise ekonomik durgunluk ve politik sıkıntılarının yaşandığı bir dönem olmuştur.

1950'den sonra (II. Dünya Savaşı sonrası tüm dünyada olduğu gibi) Türkiye'de de demokrasi, insan hakları, refah devleti ilkeleri ön plana çıkmış ve ülkenin siyasal durumunda önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Çok partili döneme geçiş ve Demokrat Parti ile beraber önceki döneme damgasını vuran devletçi politikalar yerini liberal söylemlere bırakmaya başlamıştır. (Tekeli, 1998: 12). Kentler, sanayileşmenin kısmen de olsa hızlanması ve sanayileşme stratejisinin yeniden tanımlanması, aşırı nüfus artışı, kentlerin belediye sınırları dışına taşarak büyümesi ve kentsel ulaşım araçlarının sayı ve çeşitlerinin çoğalması doğrultusunda biçimlenmiştir (Osmay, 1998: 142).

Batı da olduğunun aksine kentlerin çekiciliğinden (sanayi) değil kırsal iticiliğinden kaynaklanan göçlerle artan nüfus temelli kentleşme ile hükümetler kırdan göç eden kesimin konut ihtiyacını karşılayamamış ve Cumhuriyet'in başarısı ile eş tutulan başkent Ankara başta olmak üzere devlet eliyle uygulamaya koyulan rasyonel, seküler, kolektif ve devlet merkezli modernleşme projesinin kent mekanındaki en belirgin yansıması gecekondular olmuştur.

Bu dönüşüm sürecinde kentler plansız gelişmeleri yanında hem doğal, tarihi ve kültürel çevreyi de tahrip ederek büyümüşlerdir. Gecekondulaşma sorunu bu yıllardan itibaren ekonomik ve sosyal yapıyla bağları çerçevesinde kentsel bir olgu haline gelmiş ve yaygınlaşmıştır (Kıray, 1982: 278; Keleş, 2002: 557; Görmez, 2004: 16; Eke, 1998: 24). Kırdan kente göç eden bu kesimler, kültürel anlamda kente uyum sağlayamamış (kentlileşememiş) ve kentlerde sadece fiziki mekanda değil, kültürel anlamda da kent kimliğini alabora eden kaotik bir yapı oluşmuştur.

Ülke içinde yaşanan bu gelişmelerin yanı sıra tüm dünyanın kapılarını açtığı küreselleşme, 1980 sonrası Türkiye'de de özellikle ekonomi politikalarındaki değişimle yeni bir süreç başlatmıştır. Türkiye'nin gün-

demine 24 Ocak kararlarıyla birlikte giren küreselleşme olgusu, özelleştirme, devletin ekonomik alandaki etkisini azaltma, devleti küçültme çabalarıyla birlikte ortaya çıkmıştır (Kocacık, 2000: 113). Bu yeni ekonomik yapı, kentsel yerleşim yerlerinin içinde organize olan hizmet sektörü ve kentsel yerleşim yerlerinin çeperlerinde organize olan sanayi sektörü için daha fazla sayıda işgücüne ortam hazırlamıştır. Bu gereksinimin bir sonucu olarak da kırsal yerleşim yerlerinden kentsel yerleşim yerlerine işgücü göçü daha da hızlanmıştır.

Ancak ortaya çıkan büyük konut açığı, 1990'lardaki kitlesel zorunlu göç ile (Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun kırsal kesiminden bölgedeki ve Batı'daki şehirlere) daha da şiddetlenmiştir. Gerekli ekonomik ve yönetsel önlemlerin alınmaması nedeniyle, başta kat irtifai artan gecekondu ve gecekondu kiracılığı olmak üzere, altyapısı ve sosyal donatı alanları olamayan, çoğu plansız, kaçak yapılar ve kısmen kooperatifler eliyle gerçekleştirilen toplu konut uygulamaları ile yeni, fakat kaotik bir görüntü oluşmuştur. Politik ödünlere yozlaştırılan kent fiziksel mekanının kullanımı ve sürüp giden arsa spekülasyonu, çevre değerleri, kent bütünlüğünün korunması ve yapılar arası ilişkilerin düzenlenmesi olanaklarını ortadan kaldırmıştır. Böylece kentlerimizin görünümünü, kimlik ve kişilikten yoksun anarşik yapılaşma örnekleriyle belirlenirken bireysel iyi örnekler kentlerin bu kaotik dokusu ve görünümünü içinde değer kaybına uğramıştır.

Küreselleşmenin etkilerinin daha belirgin bir biçimde gözlemlendiği 1990'ların ikinci yarısı ve 2000'li yıllardan itibaren ise yeni konut projelerinin yoğunlaştığı ve küreselleşme sürecine bağlı olarak kentsel mekanda, farklı ekonomik, sosyal ve kültürel özelliklere sahip kişilerin yaşam alanlarının birbirlerinden ayrılmasıyla ortaya çıkan mekansal ayrışma sürecinde, özellikle üst ve orta gelir gruplarının yaşamayı tercih ettiği yeni bölgeler oluşmuştur. Önceki döneme göre, daha planlı, düzenli ve sağlıklı bir yapılaşmanın ortaya çıkmasıyla birlikte gerek özel sektör gerekse son 10 yılda TOKİ marifetiyle yapılan toplu konut alanları tercih sebebi olmuştur. Ancak konutlardan AVM'lere kadar inşa edilen yapıların büyük bölümünün benzer nitelikleri paylaştıkları gözden kaçmamaktadır. Özellikle TOKİ yapıları birkaç küçük nüans dışında tüm ülke genelinde aynıdır. Kenti başta aşağı saran betonarme yapılar, kentin kimliğini yansıtmayacak mimariden hiçbir iz taşıyamamasına ek olarak başta komşuluk olmak üzere insan ilişkilerini merdiven

aralığı, asansör gibi daha ziyade zorunlu (karşılaşmaların) selamlaşmaların gerçekleştiği alanlara hapsedmiştir (Koyuncu, 2005: 115). Bu dönemde gerçekleşen ekonomik gelişmeye paralel olarak lüks konut inşasında da ciddi bir artış meydana gelmiştir. Lüks konutlar biçiminde inşa edilen villaların ya da blokların oluşturduğu sitelerin bir bariyer ve güvenlik görevlileri ile korunaklı olması da giderek daha sık rastlanılan bir özellik olarak göze çarpmaktadır. Bu konutlarda; alışveriş ve spor aktivitelerinden temizlik hizmetlerine kadar birçok hizmet sunulmaktadır. Ayrıca burada yaşayanlara kentin içinde fakat kentsel problemlerin uzağında bir yaşam vaat edilmektedir. Yoğunluğun getirdiği kalıplaşmış kitle ve çevre ilişkilerinin dışında bir esneklik olanağına fazlaca sahip görünmemektedir. Bu konutlarda yaşayan kişiler, güvenlik kaygısı ile kendilerini korumak adına, çevrelerinden izole olmaktadır. Böylece kentsel mekanda korunaklı alanlar, birbirilerinden ve kentin diğer yaşam bölgelerinden uzaklaşmaktadır (Alver, 2010: 92).

Türkiye'nin küreselleşmeyle tanıştığı ve uluslararası kapitalist sistemle yeni bir bütünleşmeye girdiği bu süreçte, kentsel alanlarda önemli bir kırılma noktasını da gökdelenler oluşturmuştur. İnşaat sektöründe yaşanan teknolojik gelişmelerin de etkisi ile yaygınlaşan ve yeni yaşam tarzının göstergelerinden biri olarak görülen gökdelenler hızla yaygınlaşmıştır. Bir zamanlar cami minaresinden yüksek bina yapmanın uygun görülmediği topraklarda artık gücün simgesi olarak görülen gökdelenler, yarışmacı kent anlayışının kentlere dayattığı bir yapılaşma biçimi olarak gündelik hayatımızdaki yerini almıştır. 1990'ların sonunda önce Ankara'da ardından İstanbul ve diğer büyükşehirlerde arz-ı endam eden gökdelenlerin irtifai arttıkça kentin prestijinin de artacağı düşüncesi ile binaların irtifai gittikçe daha da yükselmiştir. Başta İstanbul olmak üzere tarihi kentlerin silüetini değiştiren ve her geçen yıl sayıları gittikçe artan bu yapıların verdiği en önemli mesaj, aslında ülkenin küresel sistemle bütünleştiğidir. Bu anlamda, gökdelenlere ilişkin küresel kent ve kimlik başlığı altında ifadesini bulan yorum ve yaklaşımlar artık ülkemiz içinde geçerlidir.

Küreselleşme olgusuyla, kentte meydana gelen mekansal değişim sürecinde, tüketim mekanlarında ortaya çıkan yeni oluşumlar da önemli bir yere sahiptir. Kentlerdeki ticari, sanayi, sosyal, kültürel ve siyasi aktivitelerin artmasına paralel olarak kent merkezinde yer alan tarihi çarşıların artan talebi karşılayamaması, yeni merkezlerin oluşması,

ulaşım ve hepsinden önemlisi tüketim anlayışındaki zihniyet dönüşümü sebebiyle bu çarşılar cazibesini kaybetmeye başlamıştır. Özellikle 1990'lı yıllardan itibaren alışveriş merkezlerinin açılması ile sadece alışveriş değil, yeme-içme, eğlence, spor, kültürel aktivelere dahil olmak üzere bir çok ihtiyaca cevap veren, tek merkezden ve merkezin sunduğu ile yetinen yeni bir tüketim kültürüne kapı aralanmıştır. Alışveriş merkezlerinin sayısının artması ve kişilerin, bu mekânları tüketim yapmak dışında boş zamanlarını geçirebilecekleri mekânlar olarak algılamasıyla birlikte, kentte sosyal ve kültürel yaşamda da önemli dönüşümler meydana gelmiş, tıpkı Batı'da olduğu gibi ülkemizde de kentlerde, tüketime dayanan yeni bir sosyal ve kültürel yaşam şekillenmeye başlamıştır.

Kentleri modernite ve küreselleşmenin temel parametrelerine uygun biçimde yeniden şekillendiren süreç beraberinde örf, âdet, gelenek ve görenekleri de dönüştürmekte, toplumu kendi kültürüne yabancı değerlerle örmektedir. Yılbaşı kutlamaları, sevgililer günü, yaş günü, evlilik yıldönümü, anneler-babalar günü gibi yeni adetlerin yanı sıra kız isteme ile başlayan ve nişan, düğün, gelin alma ile son bulan her bir unsuru kendi içinde kurallara bağlanmış, köklü bir geleneğe sahip evlenme ritüellerinin yerini flörtler ya da evlendirme programlarına bırakmaya başladığı, yine bu merasimlerde varolan yerel eğlencelerin (halay, oyun havaları vb.) yerini dansın, davul-zurna ve bağlamanın yerini bateri, gitar ve orgun, sanat musikisi ve halk müziğinin yerini rock, rep, pop müziğin aldığı yeni adetler arz-ı endam etmektedir. Küreselleşmenin bir diğer önemli etkisi de kuşaklar arasında bir köprü görevi üstlenen, kültürün taşıyıcısı ve en önemli ögesi olan dil üzerinde olmuştur. Selamlaşmadan kısa mesajlara kadar çok geniş bir yelpazede Türkçenin deforme olduğunu görmek mümkündür. Aynı şekilde işletmelerde (Star Copy, Moon Light Cafe, Polaris Plaza, Spot Center gibi) tamamen yabancı dilde (İngilizce) yazılı tabelalar, ya da (Dürüm-land, Gökçe Shoes, Coiffeur Metin, Cengiz Car Wash, Adnan Showroom, İsmet Marketing gibi) Türkçe sözcüklere yabancı ekler getirilerek hazırlanmış tabelalar görmek sıradan hatta bir prestij göstergesi olarak algılanmaya başlamıştır.

Sürecin kent yaşamı üzerindeki kültürel etkisi sadece tüketimle sınırlı olmayıp, gündelik hayatın tüm alanlarına yansımıştır. Bugün itibariyle ülkemiz kentlerinin aynışmasına ilişkin ortaya konacak iddialar kü-

resel kentte ifadesini bulan gelişmelerden farklı olmayacaktır. Değil Yahya Kemal'in "Bir semitten diğerine geçerken, bir yıldızdan diğer yıldızda geçmiş kadar başkalık duyulan" kenti, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın büyük bir incelikle anlattığı o Beş Şehir'inden bile eser kalmamıştır. Artık anlatılacak tek bir şehir vardır. Onu da görmek için herhangi bir şehre gitmek yeterlidir. Sadece Türkiye'nin herhangi bir kentini değil, dünyanın herhangi bir ortalama kentini görmek için tek bir kenti görmek yeterlidir. Daha da önemlisi kentlerin her biri kendine özgü bir fark ortaya koyma yarışında bile tek bir kentin bir parçası olmaya doğru gitmekte yani kentler fark ortaya koyabilmenin telaşına düştükçe daha fazla küresel trendin bir parçası olarak temayüz etmektedir (Aktay, 2007: 98). Kentler insanlara kimlik kazandıran mekanlar olmaktan hızla uzaklaşmaktadır. Dünyanın her tarafında bir hayat alanı olarak kentin işlevleri birbirine giderek daha fazla birbirine benzemekte, büyük ölçüde kapitalizmin üretim düzenine tabi olan bu süreçte kentler birçok yeni sorunla da yüz yüze gelmektedir ki bu sorunların başında kentlerin kimlik sorunu öncelikle göze çarpmaktadır. Artık kentler, Edibe Sözen'in ifadesiyle plastik kimliklerin mekanı haline gelmiştir. Plastik olan da modern olan gibi çoğalan ve kolayca çeşitlendirilebilen bir özellik taşıdığı için bireyler ve topluluklar bağlamında plastik kimlikler moderndir; birbirinin tıpkısı birer kopya gibi çoğalıp, çeşitlenirler (2007: 103). Bu anlamda tüketimi merkeze alan, dünyanın her tarafında aynı planlama anlayışını teknik bir işe indirgeyen, bütün mekanları eşitleyen, birbirinin tıpatıp aynı çoğalan ve birbirine benzeyen bir kentsel mekanda kimlik arayışı ne kadar anlamlıdır ve bu sorudan hareketle Konya bu sürecin neresinde yer almaktadır?

Konya ve Kimlik

Konya ve çevresi Neolitik döneme kadar uzanan izleri bünyesinde barındıran en eski yerleşim yerlerinden biridir. Kent, Hititlerle başlayan Frigler, Kimmerler, Lidyalılar, Persler, Roma İmparatorluğu, Emeviler, Abbasiler, Bizans İmparatorluğu, Selçuklular ve Osmanlı İmparatorluğu ile devam eden medeniyetlere tanıklık etmiştir. Tarihi boyunca hep bir cazibe merkezi olan Konya, İslam öncesi medeniyetlerin bıraktığı mirasın yanı sıra Selçukluların payitahtı, Osmanlı'nın önemli eyalet merkezlerinden biri olması sebebiyle birçok tarihi ve kültürel mirasa da sahiptir. Tarihinden aldığı dindar-muhafazakar kimliği bugüne taşıyan Konya da genelde küreselleşme özelde Türk modernleşmesi

dediğimiz süreçler nasıl işlemiştir ve nasıl bir gelenekle buluşup ne tür bir hayat tarzı üretmiştir? Ne tür çatışmalara yol açmıştır? Kent mekanındaki değişimin kent kimliğine yansımaları nelerdir? Süreçle birlikte gelenek neye dönüşerek var olmaya devam etmiştir? Bu değişim dalgası, kentte doğup büyümüş yerli halkın ve dışarıdan göç ile gelen insanların zihninde kentin kimliğine ilişkin nasıl bir algı üretmiştir? Bu sorular sürgit artırılabilir ancak şunu açıkça ifade etmek gerekir ki, Konya, modernleşmeyle ilgili bütün modellerin sınanabileceği ve belki de, resmedilen modernleşme çizgilerinden farklı modellerin mümkün olabileceği, sosyolojik teoriyi zaman zaman zorlayan bir farklılık taşır. Bu farklılık iddiası, tüm bu süreçlerden müstağni, ütopyik bir kente işaret etmek niyetinde değildir. Konya’da ortalama bir Türk kenti olarak süreçten payına düşeni almıştır. Ancak Konya’nın küreselleşme ve Türk modernleşmesi ile kurduğu ilişki sosyolojik teoriye özgün bir katkı olarak okunabilir.

Bu bağlamda ilk olarak Türk modernleşmesi ardından küreselleşme karşısında Konya’nın konumunu irdelemek gerekecektir. Cumhuriyetin ilk yıllarında diğer kentlerde olduğu gibi Konya’da da kentin yeniden yapılandırılmasına ilişkin imar planı çalışmaları yapılmışsa da 1960’lı yıllara kadar kent fiziksel mekanında neredeyse hiçbir değişim yaşanmamıştır. 1970’li yıllardan itibaren ilk apartman tipi konutlar yükselmeye başlamış, uygulamaya konulan imar planında, Selçuklu ve Osmanlı döneminden günümüze kalan birkaç yapının tek yapı ölçeğinde korunması yeterli bulunmuş, bu sebeple kent kimliğinin önemli imgelerinden biri olan tarihi yapılar ve eski Konya evleri göz ardı edilmiştir (Erdem ve diğ., 2003). Bu dönemde başta Selçuklu İlçesi olmak üzere kentin gelişme alanlarında modernizmle şekillenen yeni gelişmeler yaşanmaya, yeni yapılaşma desenleri görülmeye başlanmıştır. Organize Sanayi Bölgeleri, Tümosan Traktör Fabrikası, Çimento Fabrikası, otomotiv yan sanayi, gıda ve tarım makineleri, mobilya sanayi alanlarında faaliyet gösteren büyük ve küçük sanayi sitelerinin, yanı sıra yeni konut alanları ve Selçuk Üniversitesi’nin de sınırları içinde yer aldığı Selçuklu İlçesi hızla büyümüştür. Aydınlikevler, Binkonutlar, Cumhuriyet, Sancak ve Bosna Hersek mahallelerinde sosyal donatı alanları ve çevre düzenlemesi olmayan bitişik nizam apartman tipi konutlar hızla artmış ve kent bu hat üzerinde gelişmiştir.

Bu yıllardan sonra kentin dikine büyüdüğü, bireylerin çok katlı apartmanlarda ve sitelerde ikamet ettiği, insanların ev ile iş arasına sıkıştığı bir yapı ortaya çıkmıştır. Yapılar, birçok kentte olduğu gibi bütünlüğü kaybolmuş, tekdüze bir mimari strüktürün oluşturduğu formdadır. Buna bağlı olarak, geleneksel dokudan farklı, kendi içine kapalı konut alanları oluşmuştur. Bu dönemde kentin ayrılmaz bir parçası haline gelen çok katlı, yeşil alanı olmayan, yol boyunca sıra apartmanlarla çevrilmiş konut bölgeleri (bir plan çerçevesinde oluşturulan ancak mekansal standartları düşük konut dokusu; Nalçacı, Nişantaşı, İhsaniye vb.) artmıştır. Plan kararları ile konut bölgelerinde oluşturulan ortak alanın kullanılmaması, bakımsız kalması ve konut çevresi ile yaşatılmayan, kendi içine kapalı konut alanları (Bosna Hersek Mahallesi, Cumhuriyet Mahallesi vb.) her çeşit taşıta açılması sonucu gereksiz yüklenen trafik yolları ile sosyal anlamını ve mekansal bütünlüğünü kaybetmiş mahalleler teşekkül etmiştir. Başka bir ifade ile Konya da diğer Türk şehirleri gibi tekdüze ve betonarme bir mimarinin esiri olmuştur.

2000’li yıllara gelindiğinde ise güvenli site ve rezidans tipi konutlarda gözle görülür bir artış meydana gelmiştir. Özellikle 2004 sonrası yaygınlaşan ve kentsel seçkinlerin güvenli ve saygın bir muhit talebi, kendi kendine yetebilen, alışveriş merkezi, yüzme havuzu, tenis kortları, halı ya da çim sahası olan, kültürel aktivite alanları vb. sosyal donatıları bulunan bu yeni konut tipini cazip hale getirmiştir. Daha çok Meram ilçesinde ve kentin yeni gelişim bölgesi olan Real AVM ve Otogar bölgesinde yaygınlaşan üst ve üst orta sınıfların tercih ettiği, ayrıcalığı ve konforu simgeleyen bu yapılar, hedef kitlesi, iş alanları, meslekleri, gelir kaynakları, eğitim düzeyleri bakımından homojen olmayan ancak maddi ve kültürel sermayeleri açısından belli bir homojenlik içeren insanları bir araya getirmiştir. Mimari özellikleri açısından yerel kültüre referansta bulunacak herhangi bir özgünlüğe sahip olmayan bu yapılar, pazarlama stratejilerinde mahalle kültürünü ve geçmişteki komşuluk ilişkilerini geliştirmeyi vaat etse de tek ortak payda bir imajı satın almak şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Küreselleşmenin de etkisinin görünür kılındığı bir diğer alanda Türkiye’nin hipermarketlerle tanışmasıdır. 1990’larla birlikte Konya Büyükşehir Belediyesi tarafından kısa adı USAM olan Uygun Satış Mağazaları ile başlayan AVM’ler süreci, Adese Gros Market (1993),

36 katlı bir gökdelenle birlikte inşa edilen Afra (1996), Migros (1998), Masera (2002), M1 Tepe-Real (2003), Kipa I (2006), Kipa II (2007) ve 2012'nin sonunda açılan Kent Plaza ile devam etmiştir.

Görüldüğü üzere özellikle fiziki kentleşme noktasında Konya'da "küresel kent"teki herhangi bir kentten çok da farklı değildir (Belki tek fark bugün itibariyle gökdelen sayısının 3 ile sınırlı olmasıdır). Kent mekanında meydana gelen tüm değişimler elbette sosyal dokuyu da etkilemiştir. Aileden komşuluğa, evlilikten adab-ı muaşerete, eğlence-den tüketim alışkanlıklarına kadar birçok alanda dönüşüm yaşanmıştır. Ancak açık bir biçimde belirtmek gerekir ki, Konya'da meydana gelen değişim var olan geleneğin ve değerlerin yerinden edildiği ya da yok olduğu bir süreci ifade etmez. Tam aksine kent, metropollere ve diğer büyükşehirlere nispetle küreselleşmenin yerelliği yerinden eden olumsuz etkilerinden en az etkilenen yerleşimlerden biri olmuştur. Tıpkı modernlikte olduğu gibi onun bir devamı olan küreselleşme süreci de kente içkin bir dindarlık ve gelenek ile harmanlanmıştır. Bu süreçte dini ritüeller, inanca ait bağlılıklar, itikadî anlamdaki kutsallar ve bu kutsallardan beslenen manevi, sanatsal ve kültürel kodlar kendini muhafaza ederek yaşamaya devam etmiştir. Örneğin geniş aile yapısından çekirdek aileye doğru hızlı bir yöneliş olmuş ancak aile içi ilişkiler ve rollerde köklü değişiklikler meydana gelmemiştir. Kentin gittikçe genişlemesi sonucu artan fiziksel mesafe sosyal ilişkilere de yansımış, akrabalık bağları geçmiş döneme göre zayıflamış, neredeyse bir köy nüfusunun tek bir binada toplanması sonucu komşuluk ilişkilerinin niteliği, sıklığı ve formu değişmiş ancak tüm bu toplumsal bağlar gündelik hayatın en temel formları olma özelliğini korumuştur. Akrabalık ilişkileri sıla-i rahim anlayışından hareketle hâlâ devam ettirilmekte, eskisi kadar sık olmasa da büyükler, yetişkinler ve gençler arasında sistemli bir biçimde akraba oturmaları gerçekleştirilmektedir. Komşuluk, bir araya gelip ev temizliği yapma, yazlık ve kışlık ihtiyaçları hazırlama gibi maddi ihtiyaçların giderilmesi konusunda eski konumunu yitirse de hali hazırda düğün, nişan cenaze gibi önemli günlerde komşunun bir ihtiyacının bulunup bulunmadığının sorulması, komşuya gelen misafirlere kendi evinde buyur etmesi ve imkanlar ölçüsünde ihtiyaçların karşılanması, nişan, düğün, pilav, kına, mevlit gibi toplanılarda, kapı atlamadan, zengin fakir ayrımı yapılmadan bütün mahalle komşularının davet edilmesi, evde kokusu komşulara kadar ulaşan bir

yemek pişirilmişse derhal en yakın komşulara ikram edilmesi vb. adetler devam ettirilmektedir.

Çok katlı yapılaşma artmasına karşın hâlâ kentin silüetini şekillendiren ve kentin kimliğinin dışavurumu olan minareler, çok katlı güvenli siteelerde site içine ya da yanı başına yapılan cami ve mescitler, ülke genelindeki şubelerinin aksine Konya şubesinde mescide yer veren AVM'ler, alkol satışı yaptığı için Konyalıların alışveriş yapmadığı ve bu sebeple zarar eden ve bu tecrübeden hareketle Konya açtıkları şubelerde alkollü içecek satışı yapmayan AVM'ler, talep olmadığı için içkili mekan sayısının son derece az olması ve sayıları oldukça az olan içkili mekanların dini gün ve gecelerde hizmet vermemesi, kent insanının inançları ve ahlaki değerleri ile örtüşmediği için rağbet göstermediği (başta tiyatro olmak üzere) sanatsal ve kültürel faaliyetler, gerek erkekler gerekse kadınlar arasında son derece yaygın olan ve rutin bir biçimde (her hafta) gerçekleştirilen dini sohbetler, yurt içinde ya da yurt dışında ihtiyaç sahipleri için toplanan yardımlara gösterilen yoğun ilgi, bankacılık işlemlerinde imkan dahilinde faizsiz bankacılığın öncelenmesi, dünden bugüne kimliğiyle müsemma siyasal tercihleri, Ramazan aylarında şehrin tümüne hakim olan huzur ve sükunet, dini bayramların bir tatil vesilesi olarak algılanması bir yana, birlik ve beraberlik ruhuyla neşe içinde kutlanması, dini günlere verilen önem, aşure, fener alayı, şivlilik, hıdırellez, hacı ve asker uğurlama vb. geleneklerin bütün canlılığı ile yaşatılması akla gelen ilk örneklerdir. Kente mevcut kimliğini kazandıran en önemli unsurlardan biri de kente özgü gündelik dil pratiğidir. Allah'ın selamıyla başlayan ve yine Allah'a emanet edilerek bitirilen kısa karşılaşmalar, Allah'ın razı olması temennisiyle yapılan teşekkürler, besmeleyle başlanan ve her fırsatta Allah'ın iznine havale edilen işler, hemen her olayda ve her konuda din ve geleneğin referans alındığı yorumlar, analizler söz konusu dindar-muhafazakar kimliğin oluşmasında ve sürdürülmesinde etkilidir. Bu dil pratiği sadece sözel olarak değil, moderniteyle birlikte yaşamımıza giren telekomünikasyon aletleriyle gerçekleştirilen sanal iletişimde de kendini göstermektedir. sa (selamünaleyküm), as (aleyküm selam), inş (inşallah), aeo (Allah'a emanet ol) vb. kısa mesajlar, cep telefonlarına melodilerine yüklenen dini müzikler, her Cuma ve bayramlarda atılan dini içerikli e-mailler ve mesajlar ve saymakla bitmeyecek birçok farklılıklarıyla Konya, modernlik ile muhafazakârlığı, küreselleşme ile

yerelliği bir arada yaşatmaktadır. Aslında burada yapılan modern ya da küresel olanı kentin kimliğini oluşturulan dini-muhafazakar yapı ile temasa geçirmek, modern olanın içeriğini İslami terminolojiyle yeniden yapılandırmaktır. Başka bir ifadeyle Konya’da, sadece geleneksel olanın hatırlanıp korunmasıyla sınırlı olmayan, geçmişin yeniden güncellendiği ve aynı zamanda da modern-küresel olanla buluşmanın yeni bir vasatını tarihsel süreklilik içinde yaratma çabasının baskın olduğu görülmektedir. Konya’nın her zaman geleneksel-dinsel bir muhayyile içinde tanımlanmaya izin veren yapısı onun tarihsel birikimi ile de doğru orantılıdır. Buna göre, Konya’nın bir kent olarak tarihsel belleği ve her tür yenilik karşısındaki alışılmış soğukkanlılığı, kendi modernleşmesini özgüleştirmektedir. Konya, kentin kimliğini besleyen muhafazakarlığı üzerinden hem geleneksel hem de modern dünyaya açık, ancak ikilik yaratmayan bir yaşam stiline sahip olabilmıştır (Subaşı, 2007: 132-133).

Sonuç olarak Konya’yı emsallerinden ayıran asıl özelliği, manevi gelenek içinde şekillenen mazisi ve bu maziye günümüze taşıyan gündelik hayat pratiğidir. Konya’nın her zaman bir kutsallıkla ilişkilendirilebilen geçmişi, ona ihmal edilmemesi gereken bir ayrıcalık sunmaktadır. Gerek Türk modernleşmesinin gerekse küreselleşmenin bireylerin hayat tarzlarına yansıyan etkilerine karşı sessiz bir direniş ve mesafeli bir tutum takınan Konya’nın tarihi ve kültürel birikimi, dindar-muhafazakar kimliği ve diğer şehirlere kıyaslandığında incelikli, esnek ve dışarıdan gelen kültürel unsurları içeride eritme tecrübesine sahip özelliği kentte yaşayanların kimliğini de inşa etmektedir. Nitekim sadece Konyalılar değil, Konya’ya dışarıdan göç edenlerin önemli bir kısmı da bu dil ve eylem pratiğinin bir yansıması olarak tüketim kalıplarından siyasal tercihlerine kadar yaşam tarzlarını klasik sosyolojik kuramı zorlayacak şekilde yeniden dönüştürmektedir (Koyuncu, 2011: 268).

Sonuç

Küreselleşme, ülkeleri ve şehirleri aşan bir tasarımı çağrıştırıyorsa da, tıpkı modernleşmenin bütün unsurları gibi, nihai olarak şehirlerde somutlaşan bir hayat tarzıdır. Bu süreçte, Le Corbusier’nin gökdelen mimarisi, Mies Van der Roche’un cam yapıları, prototip toplu konut dokuları, tüketim kalıpları, müzik, sanat, kültür, edebiyat, bilgi, teknoloji kısacası bütün bir yaşam tarzı tüm unsurlarıyla dünyanın her yerin-

de aynılaşmaktadır. Bu durum kentlerin tarihsel-kültürel kimliklerinin hızla yitirildiği mekanlara dönüşmesine zemin hazırlamakta ve kentler bir yandan dünya kentleri kervanına katılabilmek için küresel anlamda bir yarış içine sokulurken ve bu yarışta da (sürdürülebilir kent, ortak miras vb. söylemlerle) kentin özgün ve yerel değerlerinin öne çıkarılması gereği vurgulanırken, diğer yandan da küresel kentler olarak kapitalist dünyanın tek tip tüketim mekanları haline getirilmektedir. Bu durum, tüketim toplumunun bireyleri haline dönüştürülen insanları, ne şekilde giyinmeleri, neler yemeleri, boş zamanlarını nasıl değerlendirmeleri gerektiği konularında benzer kalıplara sokmaktadır.

Seküler temelli bir Batılılaşma pratiğinden hayat bulan Türk Modernleşmesinin de bu süreci içselleştirme konusunda oldukça istekli olduğunu söylemek yanlış olmasa gerekir. Nitekim sürecin ülkemizdeki yansımaları da benzer niteliktedir. Başta metropoller olmak üzere ülke genelinde birbirinin prototipi olan kentlerin sayısı hızla artmakta ve bu durum kent kimliklerini deforme etmektedir. Elbette ortalama bir Türk kenti olan Konya’da bu süreçten nasibini almıştır. Ancak Konya’nın gerek Türk modernleşmesi gerekse küreselleşme karşısında kendini nasıl ve nerede konumlandığına bakıldığında Konya’nın ayrıcalığı da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Tanzimat ile başlayan Cumhuriyet ile ivme kazanan Türk modernleşmesinin geçmişe ait olan her şeyin değer ve statüsünü deforme etmesi, var olan tüm geleneksel değerleri seküler-laik formlarla yeniden düzenleme çabası dindar-muhafazakar kimliği ile bilinen Konya’da “sessiz muhalefet” ile karşılanmış, kent hem geleneğe ve hem de modernliğe yaptığı eşzamanlı-eşdeğer atıflarla dikkatleri üzerinde toplamıştır. Konya’nın bir kent olarak tarihsel belleği ve her tür yenilik karşısındaki alışılmış soğukkanlılığı, kendi modernleşmesini özgüleştirmiştir. Konya’nın sosyal hayatını şekillendiren en temel parametre din, tasavvuf ve gelenek olmakla birlikte bu yapıyı besleyen unsurların başında 1924 mübadelesinin ardından daha homojen bir kültürel dokuya sahip olması, 1950’lerde başlayan ve 1980’lerde zirve noktasına ulaşan kırdan kente göç dalgasından etkilenmemesi gelmektedir. Nitekim 2000 yılı itibarıyla kent nüfusunun yüzde 88,5’inin (www.tuik.gov.tr) Konya doğumlulardan oluştuğu görülmektedir. Bu durum, kentin tarihi, kültürel, geleneksel kodlarının ve anlam haritalarının muhafaza edilmesinde etkili olmuştur. Yanı sıra modernitenin ve küreselleşmenin en fazla deforme ettiği iki kurum

olan aile ve dinin Konya’da gündelik hayatın merkezinde yer alması, gündelik ilişkiler dünyasının ürettiği toplumsal muhayyile ağının temelini oluşturması, kentin kimliğinin oluşumu, muhafazası ve sürdürülmesinde önemli rol bir üstlenmiştir. Konya’daki günlük hayat içinde her gün kendini yeniden üreten bu yapı, aile içi ilişkilerden komşuluk ilişkilerine, alışveriş kültüründen, eşyaya bakış tarzına, düğünlerden yas tutma tarzlarına, ticaretten siyasete kadar birçok alanda kente özgü farklılıklar üretmiş ve bu farklılıklar Konya’nın sosyal dokusuna ve gündelik hayatına işlemiştir. Dinin ve geleneğin toplumsal hayattaki tezahürü sadece ibadet ve itikatla sınırlı kalmamış gündelik hayatın tüm rutinlerinde ete kemiğe bürünmüştür. Bunun en güzel örneklerinden biri tipik bir Konyalının zihninde bu şehrin nasıl bir imgeleme sahip olduğudur. Bir peygamberler ya da evliyalar şehri olarak Konya bu şehirde büyümüş biri için mübarek bir şehirdir. Sadece ortalama bir Konyalının zihninde değil ülke genelinde bu algı ve imaj mevcuttur. Kuşkusuz edebi ve entelektüel eserlerin ile kentte bulunan sanat değeri yüksek eserler ve mimari yapılarda Konya’ya özgü dil ve eylem pratiğinin keşfedilmesinde sakinlerine kentin gerçekliğine uygun düşecek bir anlam dünyasının kapılarını aramaktadır. Her ne kadar kentlerin fiziksel yapıları sürekli değişim ve dönüşüm içinde önemli bir zamansallıkla malul olsa da bu yüksek tipli eserler kentleri değişmez biçimde kendilerinde aksettirirler. Selçuklu payitahtı olan kentte kentin kimliğine göndermede bulunan mimari eserlerin yanı sıra kentin bir imgesi haline gelen Mevlana ve onun Mesnevisi ve diğer eserleri, genel İslam kültürü kadar Konya’nın şehir gerçekliğinin nasıl bir şey olduğuna dair bize bir ölçü sunmaktadır. Bu yönüyle Mesnevi’nin dili, Konya’nın sembolik şehir dilidir.

Sonuç olarak gerek modernleşme gerekse küreselleşmenin kent ve kent kimlikleri üzerindeki etkileri açısından Konya istisnai bir örnek olarak ele alınabilir. Söz konusu süreçlerin kent kimliklerine etkileri göz önüne alındığında Konya, modernleşme/küreselleşme ile geleneğe yönelik arzuların başka hiçbir yerde olmadığı kadar, paradoksal bir şekilde bulunduğu, kente içkin dindar-muhafazakar kimliğe yapılan atıfla modern olanı kendi toplumsal birikimi ile yeniden yorumlayan ve gündelik hayatta yeni tarzlara imkân veren model bir kenttir. Bu anlamda Konya, hem geleneğe ve hem de modernliğe yaptığı eşzamanlı atıfla dikkatleri üzerine çekmiş ve tarihsel belleği, modern olana karşı seçici

tutumu ve her tür yenilik karşısındaki alışılmış soğukkanlılığı ile bir imkan ve ihtimal olarak sosyolojik teoriye mütevazı bir katkı sunarak kendi modernleşmesini özgüleştirmiştir.

Kaynakça

AKBALIK, E. (2004) Tüketim Kültürünün Etkisinde Değişen Kentsel Yaşam Biçimleri ve Küresel Kentler: İstanbul Örneği, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.

AKIN, O. (1999) Küreselleşme Olgusu ve Kent Mekanı Üzerine Etkileri: İstanbul Metropolen Alanı Örneği, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul.

AKMAN, V. (1999) *Gelecek Yüzyılın Gündemi*, Rota Yayınları, İstanbul.

AKTAY, Y. (2007) “Küresel Kentleşme ve Kentsel Kimlik”, *Yerel Yönetimler Kültür Şurası*, Konya, 01-02 Eylül 2006, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, ss. 93–101.

ALSAC, Ü. (1976) Türkiye’deki Mimarlık Düşüncesinin Cumhuriyet Dönemindeki Evrimi, KTÜ İnşaat ve Mimarlık Fakültesi Yayınları, Trabzon.

ALVER, K. (2010) *Steril Hayatlar*, 2. Baskı, Hece Yayınları, Ankara.

CANSEVER, T. (1994) “Gökdelenler”, *Ev ve Şehir*, İnsan Yayınları, İstanbul.

CASTELLS, Manuel (1983) *The City and The Grassroots, A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movement*, Edvard Arnold, London, s. 103.

CONNOR, S. (2001) *Post-Modernist Kültür*, Çev: Doğan Şahiner, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

COŞKUN, İ. (2004) “Ütopya ve Kent”, *Sosyoloji Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Sayı: 9, İstanbul, s. 185-192.

DEBORD, G. (1996) *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, Çev: A. Ekmekçi, O. Taşkent, Ayrıntı Yay., İstanbul.

- DURU, B. (2001) “Gökdelenler ve Kent”, *Cevat Geray’a Armağan*, Ankara, Mülkiyeliler Birliği Yayınları, No: 25, s. 333.
- EKE, E. Feral (1998) “75 Yıllık Cumhuriyetimizde İmar”, *Mimarlık Dergisi*, Sayı: 284, s. 22–25.
- ERDEM, R., DENİZ, K., KIZILDAĞ, Y., ÇAKIRER, Y. (2003) “Plan Kararlarının Konya Kent Kimliğine Etkisi”, *Konya Planlama Tartışmaları Kolokyumu*, Konya.
- FRIEDMANN, J. (1986) “The World City Hypothesis”, *Development and Change*, vol.17, Sage Publications, London, ss.69-83.
- GÖRMEZ, K. (2004) *Bir Metropol Kent: Ankara*, Odak Yayınevi, Ankara.
- HARVEY, D. (1999) *Postmodernliğin Durumu*, Çev.: Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul.
- IŞIK, O. (1993) “Modernizm Kenti / Postmodernizm Kenti”, *Birikim Dergisi*, Sayı: 53, ss. 27-34.
- KELEŞ, R. (2002) *Kentleşme Politikası*, 7. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara.
- KIRAY, M. (1982) “Gecekondular”, *Toplumbilim Yazıları*, Gazi Üniversitesi İİBF Yayın No:7, Ankara, s. 275– 282.
- KOCACIK, F. (2000) “Kitle Toplumu, Küreselleşme ve Türkiye” *Prof. Dr. Eyüp Kemerlioğlu’na Armağan*, Cumhuriyet Üniversitesi Eğitim Fak., Sivas
- KONGAR, E. (1997) “Küreselleşme ve Kültürel Farklılıklar Çerçevesinde Ulusal Kültür”, Kaynak: http://www.kongar.org/makaleler/mak_ku.php, Erişim tarihi: 24.10.2012.
- KOYUNCU, A. (2005) Konya’da Komşuluk İlişkileri, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya.
- KOYUNCU, A. (2011) 1980’den Sonra Kente Göç Edenlerin Tutunma Yolları: Konya Örneği, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya.
- KÖSOĞLU, N. (2002) *Küreselleşme ve Milli Hayat*, Ötüken Yayınları, İstanbul.

LYNCH, A. Kevin (1960) *The Image of the City*, The M.I.T Press, Cambridge.

MCLUHAN, M. (2001) *Gutenberg Galaksisi*, Çev: G.Güven, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

OCAKÇI, M. (1994) “Kimlik Elemanlarının Şehirselleşmeye Yönelendirici Etkisi”, *5. Kentsel Tasarım ve Uygulamalar Sempozyumu-Kentsel Tasarıma Ekolojik Yaklaşım*, M.S.Ü., İstanbul.

OCAKÇI, M. ve SOUTHWORTH, Michael (1995) “Elements of Urban Identity: The Case of the Beykoz District of Istanbul”, *IURD*, Working Paper 650, University of California, Berkeley.

OSMAY, S. (1998) “1923’ten Bugüne Kent Merkezlerinin Dönüşümü”, *75 Yılda Değişen Kent ve Uygarlık*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

ÖNCÜ, A. ve WEYLAND, Petra (2005) “Giriş: Küreselleşen Kentlerde Yaşam Alanı ve Toplumsal Kimlik Mücadeleleri”, *Mekan Kültür İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler*, Çev: L. Şimşek, N. Uygun, İletişim Yayınları, İstanbul, s.9-40.

ÖNEM, A.Buket ve KILINÇASLAN, İsmet (2005) “Haliç Bölgesinde Çevre Algılama ve Kentsel Kimlik”, *İTÜ Dergisi/ Mimarlık*, Planlama ve Tasarım, Cilt:4 Sayı:1, s.115-125.

PULTAR, G. (2003) “Moderniteyi Sorgularken”, *Kültür ve Modernite*, Ed. Gönül Pultar, Emine O. İncirlioğlu, Bahattin Akşit, Tetragon, İstanbul, ss. 25-62.

ROBİNS, K. (1999) *İmaj*, Çev: Nurçay Türkoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

SENNETT, R. (1999) *Gözün Vicdanı: Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*, Çev. S. Sertabiboglu ve C. Kurultay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

SENNETT, R. (2008) *Ten ve Taş Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, Çev. T. Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.

SMITH, A. (2002) *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik*, Çev: D. Kömürçü, Everest Yayınları, İstanbul.

SÖZEN, E. (2007) “Plastik Kimlikler Çağında Kentin Yeni İmkanları ve Sorunları” *Yerel Yönetimler Kültür Şurası*, Konya, 01-02 Eylül 2006, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, ss. 103–123.

SUBAŞI, N. (2007) “Şehir Kimliği ve Gündelik Hayat”, *Yerel Yönetimler Kültür Şurası*, Konya, 01-02 Eylül 2006, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, s. 125–151.

SUHER, H., OCAKÇI, M., KARABAY, H. (1996) “İstanbul Metropolitan Kent Planlama Sürecinde Kent Kimliği ve Kent İmgesi”, *Habita-ta Doğru İstanbul 2020 Sempozyumu-Bildiriler*, İTÜ, İstanbul.

ŞENGÜL, H. Tarık (2001) *Kentsel Çelişki ve Siyaset : Kapitalist Kentleşme Süreçleri Üzerine Yazılar*, Demokrasi Kitaplığı - Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademi (WALD) Yayını, İstanbul.

TEKELİ, İ. (1991) “Bir Kentin Kimliği Üzerine Düşünceler”, *Kent Planlaması Konuşmaları*, TMMOB Mimarlar Odası Yayını, Ankara, s. 79-89.

TEKELİ, İ. (1998) “Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Kentsel Gelişme ve Kent Planlaması”, *75 Yılda Değişen Kent ve Uygarlık*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Ortak Kimlik Olarak Vatandaşlık ve İlişkisel Otonomi

Citizenship as Common Identity and Relational Autonomy

Özge Çelik¹

Özet

Kişisel otonomi ve vatandaşlık yakın dönemde önemli ölçüde araştırılmış olmakla beraber aralarındaki bağıntı yeterince incelenmemiştir. Birincisi, kişisel otonomi vatandaşlığa dair olan haklar ve özgürlüklerden yararlanmanın ve görevleri üstlenmenin zeminini oluşturan öz-yönetim kapasitesini ifade eder. İkincisi, vatandaşlığın yasal, siyasal ve kimlik boyutlarının beslediği farklı ve bazen örtüşen aidiyet hisleri pratik bakımdan bireylerin kişisel otonomilerinin gördüğü saygıya ve tanınmasına bağlıdır. Bu makalede usule ilişkin, esasa ilişkin ve ilişkisel kişisel otonomi yaklaşımları incelenmiş ve ilişkisel yaklaşımın kimlik ve adalet taleplerinin sorunsallaştırdığı vatandaşlığın ortak kimlik boyutunun içerici potansiyeli üzerine tartışmalara yeni anlayışlar katacağı öne sürülmüştür.

Anahtar kelimeler: kişisel otonomi, vatandaşlık, ilişkisel, usule ilişkin, esasa ilişkin, kimlik, adalet

¹ Dr. Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü, celik@gazi.edu.tr.

Abstract

Personal autonomy and citizenship have recently separately received substantial scholarly attention, but the relationship between them is relatively unexplored. First, personal autonomy conveys the capacity for self-rule that constitutes the ground for enjoying the rights and freedoms and assuming the duties associated with citizenship. Second, different and sometimes overlapping feelings of belonging fostered by the legal, political, and identity dimensions of citizenship practically depend on the respect and recognition individuals receive for their personal autonomy. This article analyzes the procedural, substantive, and relational approaches to personal autonomy and argues that the relational approach contributes new insights into debates on the inclusive potential of the common identity dimension of citizenship, which has been challenged by identity and justice claims.

Keywords: *personal autonomy, citizenship, relational, procedural, substantive, identity, justice*

Introduction

This article analyzes the procedural, substantive, and relational approaches to personal autonomy and argues for the additional leverage that will be gained in debates on the inclusive potential of the common identity dimension of citizenship, which has been challenged by identity and justice claims based on differences of ethnicity, culture, religion, and social position. Although personal autonomy and citizenship have recently separately received substantial scholarly attention, the possible linkages between them have remained mostly unexplored. For example, respect for and recognition of the personal autonomy of individuals who constitute the citizen body of modern democracies is one of the fundamental ideas that ground the principles of liberal justice. In fact, the foundational idea of political liberalism that the right should have priority over the good is based on the assumption that citizens *qua* individuals are autonomous agents competent to devise their own conceptions of good. Yet, the universal model of citizenship that rests on the idea of equal legal status for all regardless of their particular identities, as well as liberalism and liberal democracy that constitute the broader ideological framework of this model, has received extensive criticism since the 1990s for erasing identity and difference and being too substantive by valorizing certain personality types and social positions. By locating the different approaches to the personal autonomy of individuals in relation to the different conceptions of citizenship, this article contributes to the debate on the tension between the common identity dimension of citizenship and various identity and justice claims that contest the inclusive potential of this dimension.

The first section lays out the challenges posed by the diversity of identities to the common identity dimension of citizenship within the framework of the difference between the universal and differentiated models of citizenship, and discusses how we can approach the relationship between citizenship and personal autonomy. The second section analyzes comparatively the procedural, substantive, and relational approaches to personal autonomy and discusses the main points of contention among these approaches. In the second section, it is argued that while the procedural and substantive approaches have a primarily internalist focus that deals with the internal competency and self-reflection requirements for autonomy, the relational approaches have a primarily

externalist focus that deals with the requirements for the development and exercise of autonomous agency in particular social contexts. The third section analyzes the relation between personal autonomy and citizenship with particular attention to the varieties of liberal approaches to justice and citizenship and their critics who call for difference and context sensitive approaches. In the third section, it is argued that in comparison to the procedural approach to personal autonomy, the relational approach provides additional leverage in analyzing the relation between personal autonomy and citizenship. The advantage of the relational approach comes to the fore when citizenship is conceptualized, from a difference and context sensitive point of view, not only as a legal status but also as an affective relation that is constituted by sharing in both collective political agency and a common identity of a distinct source.

Challenges Posed by the Diversity of Identities to Citizenship as Common Identity And The Personal Autonomy of Citizens

In the most general terms, citizenship is a territorially bounded legal status conferred on individuals that involves a “constitutionally based relationship between the individual and the state” (Delanty, 1997: 285). This basic territorial aspect of citizenship alludes to the fact that citizenship is historically bound up with the processes of state and nation building, and it inevitably connotes a common identity. Hence, in the conventional or universal model, “citizenship is treated primarily as a legal status that is universal, equal, and democratic” (Carens, 2000: 161). In this model, the common identity that citizenship stands for is supposed to be created and forged through institutional and representational processes that direct individuals’ loyalties towards an abstract or symbolic national community (Balibar, 1995: 58, 61). However, as the global flows of migration in the late 20th century added to the existing ethnic, religious, and cultural diversity within contemporary political societies, the growing internal diversity and the associated divisiveness of public life brought the identity dimension of citizenship under question. In this respect, the increased scholarly attention to citizenship that we witness since the 1990s has been mostly due to the challenges posed to the common identity dimension of universal citizenship by the growing diversity within contemporary societies. Concomitantly, liberalism and liberal democracy, as they constitute the broader ide-

ological framework of the universal model of citizenship, have been “extensively criticized for erasing diversity and difference” (Phillips, 1996: 139).

Within this context, proponents of a differentiated model of citizenship have criticized the function of universal citizenship in furnishing a sense of belonging and loyalty to a common identity of a distinct source that is beyond the existing differences of ethnicity, religion, and culture. In this view of citizenship, as Iris Young puts it, the assumed link between inclusion and participation of everyone as equal citizens, on the one hand, and sharing in a common identity and being treated in the same way as other citizens, on the other hand, is questioned (Young, 1989: 251). Thus, the array of rights and freedoms that define citizenship as a legal status and the forms of intersubjectivity and solidarity that would convey meaningful and effective forms of political participation have also elicited increasing attention with a view to easing the tension between increasing diversity and waning common identity. In view of these developments, it is more plausible to conceptualize citizenship, as it stands for the membership of a political community, along multiple dimensions. Joseph Carens suggests that such a conceptualization should involve the legal, political, and identity dimensions of citizenship because individual members of the polity may have different feelings of belonging along these three dimensions (Carens, 2000: 162). The legal dimension is connected to the opportunity of having the legal status of citizen that is defined by an array of rights and duties. The political dimension is based on sharing a collective agency through active political participation. Finally, the identity dimension refers to the function of citizenship in creating an emotional attachment to a distinct and common source of identity (Leydet, 2011). Furthermore, from a conceptual point of view, the differences between conceptions of citizenship generally center around the disagreements over the definition of each of these three dimensions, their relative importance, the causal and/or conceptual relations between them, and the appropriate normative standards (Leydet, 2011). For example, while the liberal model puts more emphasis on the legal dimension, within the republican model the political dimension and associated political virtues come forward. Arguably, the liberal model conveys a thinner conception of shared identity while the republican model implies a

thicker one. This distinctive feature of the liberal model of citizenship derives at the most basic level from the centrality and normative priority of personal autonomy of individuals within liberal thinking. Yet, the link between assumptions regarding the nature of the personal autonomy of individuals and conceptions of citizenship has largely remained unexplored despite the substantial scholarly attention that these concepts have separately received. Furthermore, compared to the literature on citizenship and the complex dynamics that shape its relation with particularistic identities grounded in differences of ethnicity, religion, and culture, the literature on different approaches to personal autonomy is less well recognized. Hence, the potential insights that different conceptualizations of the personal autonomy of individuals might bring into the discussion of identity politics and the tension between the universal and differentiated models of citizenship have not been sufficiently considered.

The concept of personal autonomy is employed in a variety of contexts and it is related to a wide range of issues such as free will, paternalism, educational strategies and citizenship education in liberal democracies, medical ethics, women's agency, political agency, and individual rights. Since the concept of personal autonomy is used in multifarious ways, as John Christman suggests, it is important to search for a conceptual core of the idea of personal autonomy. Personal autonomy, at a basic level, refers to the idea of an actual psychological capacity to be self-governing (Christman, 1989: 6). Related to its core meaning referring to a capacity, in many contexts autonomy is also used to cull "a right not to be treated in certain ways" (Christman, 1989: 6). This sense of autonomy as a right includes the cases in which a person's capacity to psychologically govern herself is actually disrupted or undercut by violent acts, threats, or manipulations. Yet, the idea of autonomy as a right also extends to the cases in which a person is treated as if she did not have the psychological capacity for self-government. In these latter cases, a person is treated "without sufficient respect" even though she has the actual capacity to form her own preferences, including those preferences pertaining to her conception of good (Christman, 1989: 6). This kind of violation of a person's right to be treated as an autonomous agent becomes specifically important in a political sense when the preferences in question are those that pertain to the exercise

of political agency and the rights and freedoms associated with citizenship. In this sense, the fundamental link between citizenship and personal autonomy can be summarized in two points. First, personal autonomy conveys the capacity for self-rule and independence in action that conceptually constitutes the ground for enjoying the rights and assuming the duties associated with citizenship. Second, different and sometimes overlapping feelings of belonging and loyalty fostered by the legal, political, and identity dimensions of citizenship practically depend on the respect and recognition that individual members of the polity receive for their personal autonomy. Therefore, it is not only that citizens are granted rights and liberties primarily as individuals competent to manage and direct their own affairs, but also that they claim and contest those rights and liberties as autonomous persons. Given this fundamental link between personal autonomy and citizenship, an analysis of the different approaches to personal autonomy is due before proceeding to a discussion of the role of personal autonomy in different conceptions of citizenship. The following section will discuss comparatively the procedural, substantive, and relational approaches to personal autonomy.

The Procedural, Substantive, and Relational Approaches to Personal Autonomy

Autonomy as a psychological ability for self-government has grown out of the model developed by Harry Frankfurt and Gerald Dworkin that distinguishes between lower-order and higher-order desires. In this model, autonomy is worked out as the authenticity of the lower-order desires with which the person identifies by using those reflective and critical faculties that determine her higher-order desires. While the lower-order desires have as their object actions of the agent, the higher-order desires have as their object the lower-order desires. The autonomy of a person in this sense depends on the authenticity of the lower-order desires and the procedural independence of the process of critical evaluation and reflection that determines the higher-order desires (Christman, 1989: 6-7). The condition of procedural independence, which has recently been developed and defended on different grounds, marks an important difference between the two strands of approaches to autonomy as an actual capacity for self-government. On the one hand, there are procedural or content-neutral accounts that define the

key element of autonomy as “the agent’s acceptance or rejection of the process of desire formation” rather than “the agent’s identification with the desire itself” (Christman, 1991: 2). On the other hand, there are substantive accounts that define autonomy primarily on the basis of a critical (or normative) competence condition which requires that the agent identifies with her desires for good reasons. In substantive accounts, if the agent’s desires and the choices that follow from those desires are influenced by internalized oppressive norms, the agent is not considered autonomous. The reasoning behind the critical competence requirement in the substantive accounts is that oppressive socialization impairs the agent’s capacity for critical reflection by restricting the content of her critical powers. Thus, proponents of the substantive view of autonomy claim that even if the agent’s process of desire formation is procedurally independent, the content of this process could have been affected by oppressive norms that restrict the agent’s awareness of available opportunities. Unlike the substantive view, the procedural view of autonomy is content-neutral and aims at elaborating on a value-neutral assessment of autonomous agency. The procedural view of autonomy allows for the preferences for dependence to be autonomous. Thus, from a procedural point of view, a larger range of different life plans such as remaining a stay-at-home mother or pursuing a life of submission to the norms of religious patriarchy can be chosen autonomously on the condition that the agent does not reject the process of desire formation that has led her to choose these life plans in the first place.

Christman, who is a proponent of the procedural view of autonomy, lists three conditions for autonomous agency. First, the agent is autonomous relative to a desire if she did not resist the development of the desire when attending to this process of development, or she would not have resisted that development had she attended to the process. Second, the lack of resistance to the development of the desire did not take place (or would not have) under the influence of factors that inhibit self-reflection. Third, the self-reflection involved in the first condition is (minimally) rational and involves no self-deception (Christman, 1991: 11). For Christman, these three conditions capture the general requirement for procedural autonomy that “the agent was in a position to resist the development of a desire and she did not” (Christman,

1991: 10-11). In other words, an autonomous agent should “be aware of the changes and development of her character and of why these changes come about” (Christman, 1991: 11). Thus, on Christman’s account, autonomy is based on the agent’s self-awareness (either actual or hypothetical) of the changes to her character, since this allows her to resist or foster such changes. The second and third conditions for procedural autonomy require that while attending to the development of these changes the agent is not self-deceived or irrational, that is, she is “free from the influence of factors that disrupt these cognitive capacities” (Christman, 1991: 11).

Proponents of the substantive view of autonomy criticize the procedural approach on the grounds that it cannot explain why agents who have internalized oppressive social norms are not fully autonomous. Paul Benson argues that autonomy requires the agent to have critical competence along with the requirements put forward in the procedural account of autonomy. For him, the agent should be aware of applicable normative standards, appreciate those standards, and bring them competently to bear in her evaluations of open courses of action (Benson, 1990: 54). In other words, the agent should have the ability to discern the reasons for her desires and the actions that follow from them (Benson, 1991: 54-55). Benson makes the point that oppressive socialization operates similarly to non-oppressive benign socialization in that it restricts autonomy without impairing the agent’s ability to put practical judgments into action. This suggests that the sensitivity of the agent’s conduct to critical reflection cannot be the sole determinant of her autonomy. Oppressive socialization constrains the content of the agent’s critical powers by systematically misdirecting the substance of her reflection without disrupting the motivational potency of reflection (Benson, 1991: 385, 398). Thus, in Benson’s account, the agent’s mere self-awareness, that is, becoming aware of the social forces that have shaped her reflective attitudes may not be enough for autonomy (Benson, 1991: 398). The agent’s critical assessment of her desires should be effective independent of socializing forces (Benson, 1991: 385).

Natalie Stoljar’s feminist critique of the procedural view of autonomy raises a good point against the minimal rationality condition put forward by Christman. Minimal rationality requires that in the process of reflection there are no manifest inconsistencies among the agent’s

desires. Stoljar argues that members of oppressed groups attempt to “integrate norms that govern themselves with those that govern a non-oppressed outside world” and, therefore, they inevitably experience certain inconsistencies between different first order desires (Stoljar, 2000: 104). Thus, the agent can endorse two inconsistent desires at the same time. For Stoljar, oppressive socialization hampers the development of the abilities of critical reflection that are essential for achieving a high degree of autonomy. But she also argues that since we can think of autonomy in terms of degrees rather than in absolute terms, oppressive socialization does not completely extinguish the agent’s autonomy (Stoljar, 2000: 107).

Both the procedural and substantive approaches to individual autonomy primarily focus on its conceptual core as the psychological ability to be self-governing. Therefore, the debate on the effects of oppressive social norms on the ability to be self-governing turns on elucidating an array of internal capacities that the agent should exercise in order to reflect on her desires and discern the applicable social norms. However, due to its internalist focus, this debate provides only a partial view of what is involved in autonomous agency. The procedural approach can be criticized for having an individualist bias that mostly disregards the influence of oppressive social norms on the formation of an agent’s desires. In addition, the role that the social and political structures have in allowing oppressive social norms to be an effective force on the formation of desires remains outside the purview of both the substantive and procedural approaches. Exploring the relationship between personal autonomy and citizenship requires us to look into the role of social and political structures that position some agents differently from others. The relational or socially constitutive models of autonomy address this issue by calling our attention to the multifarious ways in which the development and maintenance of an agent’s autonomy is shaped by the surrounding social and political context. Among others, Linda Barclay, John Santiago, Ann Levey, and Susan Brison put forward and discuss the relational or socially constitutive aspects of personal autonomy.

Linda Barclay aims for a middle ground between the ideal of an autonomous self that is atomistic and the notion of a self that is socially constituted. She argues that the ideal of autonomy is compatible with a notion of the self that is social in a weak sense. Barclay criticizes

the ideal of autonomy that focuses on the idea of a core inner self because it denies that the self is essentially social (Barclay, 2000: 52). For her, from a descriptive perspective, the self is socially determined. This argument does not necessarily constitute a threat for the ideal of autonomy, because Barclay claims autonomy is essentially about negotiating the effects of socialization. In other words, the self is social (or socially determined) in a weak sense, because an autonomous self is one that “reflectively engages with the social forces” rather than one that is a “passive receptacle of those forces” (Barclay, 2000: 55). Therefore, negative forms of social determinism can undermine the capacities that the self needs for exercising autonomous agency, while positive forms of social determinism can enhance those capacities. Yet, as long as autonomy turns on reflective engagement with the social forces, for Barclay, “there is no conceptual incompatibility between autonomy and the socially determined self” (Barclay, 2000: 56). Barclay’s account is insightful for reaching at a more capacious understanding of autonomous agency to the extent that it does not envisage a socially untainted self theorized in isolation from the surrounding social context. The idea that an autonomous self is one who negotiates the effects of socialization is important for developing a relational view of autonomy that defines the self’s independence relative to its attachments and social position. Her discussion of autonomous agency also appeals to the debate between liberals and their communitarian critics as she aims to strike a balance between the atomistic and socially constituted notions of the self. However, the import of Barclay’s analysis remains limited to the extent that it does not account for the systemic effects of social and political structures on autonomous agency.

John Santiago argues against the internalist bias of the debate between the procedural and substantive accounts of personal autonomy with a view to developing a socially constitutive model that takes into account the agent’s social position. Santiago maintains that the agency expressed relative to our lives cannot be reduced to the formation of desires because theorizing personal autonomy in the direction of an internalist reduction isolates the autonomous agent to an individual psychological profile or process. For him, the problem of socialization shows us that how we come to form and endorse our desires and motives is never purely individualistically established. The social foundation of our de-

sires and the broader social contexts within which we make our choices are important aspects of the agency we express relative to our lives. Thus, Santiago makes the case that personal autonomy is constituted not merely by the internal formation and evaluation of desires but also by “the manner in which the agent engages with and is able to engage with her social world” (Santiago, 2005: 92). On Santiago’s account, what impedes an agent’s autonomy is not the content of her desires – which is the assumption of the substantive approaches – but her social position. The content of an agent’s attitudes and beliefs become a part of the constitution of her autonomy by virtue of the role they play in establishing her social position (Santiago, 2005: 92). Thus, Santiago’s analysis calls our attention to how the features of a social organization in which the agents are situated can make some agents less autonomous than others even if the content of these agents’ attitudes and beliefs are the same. This is why Santiago emphasizes that autonomy is not only about engaging with one’s social world, which is Barclay’s claim, but also about the extent to which one is able to engage with her social world given her social position. Ann Levey makes a similar claim in her analysis of fully voluntary gendered preferences of women for becoming nurses rather than doctors or stay-at-home mothers rather than professionals. For Levey, these gendered preferences are not necessarily based on false beliefs about the equal worth of various possible choices and, in most cases they result from internally autonomous value choices. Levey argues that “what is wrong with gendered preferences seems to lie in their distribution” (Levey, 2005: 137). The personal autonomy of the women who make voluntary gendered preferences is truncated “to the extent that social structures are systematically biased against gendered preferences” (Levey, 2005: 140).

Susan Brison’s capability-based relational account of personal autonomy represents a more substantial departure from the views of autonomy that focus on internal competency conditions. While Santiago calls our attention to the socially constituted aspects of autonomous agency, Brison argues that autonomy is both causally and constitutively relational. For her, autonomy is “causally relational” for it comes about, or fails to come about, as a result of the agent’s relations with others in society. Autonomy is also “constitutively relational” because “it requires the right sorts of ongoing relations with others for it to be

sustained". In Brison's account, the agent's ability to make autonomous choices depends on having a certain "range of significant options to choose from" and, therefore, autonomy is attainable in a social and political context that makes these options possible (Brison, 2000: 283). Brison writes, "our personal, familial, social, political, and economic relations with others are what enable or inhibit our access to a range of significant options" (Brison, 2000: 283-284). Brison maintains that her capability account of personal autonomy is both substantive and normative (Brison, 2000: 285). As such, it is different from the purely procedural accounts of personal autonomy such as that developed by Christman. Brison's account is normative because it requires that the agent live in a particular kind of social and political context. Furthermore, her account has also a substantive aspect because the kind of social and political context conducive to autonomy is one that makes a certain range of significant options possible. However, Brison's approach is also different from the substantive accounts of personal autonomy such as that defended by Benson because it does not require the content of the autonomous agent's choices to be of a certain kind. Rather, Brison's approach requires the content of the range of significant options available to the agent to be of a certain kind or above a certain minimum standard. Given the causally and constitutively relational construal of autonomy in Brison's account, this latter aspect of the normative-substantive import of her account further signifies the substantial departure it makes from the internalist views. Brison maintains, "a capability account of autonomy requires not only a historical approach to studying the process of preference formation but also a normative specification of the capability set essential to autonomy" (Brison, 2000: 285). She claims that the link between procedural and capability approaches to personal autonomy becomes visible "if we look at the cases in which people's expectations are diminished, relative to what we think they ought to be, because of entrenched inequalities (legitimized by social norms) and long-term deprivations" (Brison, 2000: 285).

The preceding discussion of the relational or socially constitutive approaches to personal autonomy shows that these approaches contribute to a more comprehensive understanding of what is involved in the exercise of autonomous agency by calling our attention to its external con-

ditions in addition to the internal conditions explored by the procedural and substantive approaches. While the procedural and substantive approaches emphasize the internal competency requirements for forming, evaluating, and revising one's desires, the relational approaches stress the external conditions that effect the development and maintenance of autonomous agency. As such, relational approaches explain that the agent's autonomy turns also on her personal, familial, social, political, and economic relations with others, which can enhance as well as diminish the agent's autonomy depending on her position in the structures that contain these relations. Therefore, relational approaches, in a sense, indicate that the psychological ability to be self-governing is a necessary but insufficient condition for a robust analysis of autonomous agency. Furthermore, relational approaches give us additional leverage in exploring the link between personal autonomy and citizenship, as discussed in the next section.

Conceptions of Personal Autonomy and Citizenship: Why We Need A Relational Approach To The Personal Autonomy of Citizens

Some prominent liberal thinkers such as Hobbes, Locke, J. S. Mill, Kant, T. H. Green and Rawls "assumed that all citizens defined themselves as individuals and that they agreed on the values of choice and autonomy" (Parekh, 1997: 54). Thus, "broadly understood," autonomy of the citizen "is defined by one's status as a bearer of rights under a constitutional regime" and this definition speaks to the idea of "freedom from unwarranted political intervention in one's private affairs" that is "characteristic of the classical liberalism" (van den Brink, 2005: 251). Similarly, for Schuck, the "primary value" of liberal citizenship is "to maximize individual liberty" although different liberal theorists vary over the definition and requirements of liberty, autonomy, and consent to state power (Schuck, 2002: 132). Personal autonomy of the citizen is also one of the fundamental assumptions of political liberalism. The basic organizing idea of political liberalism is that "people are considered ultimately able to [rationally and autonomously] reflect upon and embrace (or reject or revise) conceptions of value". Hence, the concomitant foundational principle of justice in the liberal view is the priority of the right ("protecting the person's [basic] interest in leading an autonomous life") over the good ("promoting any specific conception of what is valuable for people") (Christman, 2002: 96). The

fundamental principle of justice also requires citizens to be morally autonomous in a rather Kantian sense, for each person is supposed to live on fair terms of cooperation with others while pursuing those things she judges to be worthwhile (Waldron, 2005: 317). That is, each citizen is required to distinguish her personal goals and commitments from moral reasons, which concern the relation with one person's pursuit of her own ends and others' pursuit of theirs (Gaus, 2005: 297; Waldron, 2005: 307). Hence, while Rawls associates the "rational autonomy" of the citizen with her conception of the good, he defines "full autonomy" of the citizen as her overall ability and willingness to submit her pursuit of her conception of the good to her pursuit of the conception of justice (Rawls, 2005: 77-81). Furthermore, some perfectionist liberals such as Joseph Raz and Will Kymlicka take it that just liberal institutions must respect the personal autonomy of citizens. For example, Will Kymlicka grounds his liberal theory of multicultural citizenship on the insight that individualism, autonomy, critical self-reflection, and choice are central to liberalism (Parekh, 1997: 55). Kymlicka rejects the priority of the right over the good that is definitive of political liberalism and argues that the liberal state should equally promote the ability of all citizens to live good lives (Kymlicka, 1989: 21-43). Kymlicka's rejection of the priority of the right over the good is grounded on his view that the personal autonomy of citizens is central to their ability to pursue valuable ends which constitute their conception of what makes a good life and that this conception of good life is a particular one that is definitive of liberalism. (Christman, 2002: 97). For Kymlicka, autonomous individuals are "the basic moral units of society and the sole bearers of rights and obligations", and culture does not have an intrinsic value for it is "important primarily as a context of choice and a cradle of autonomy" (Parekh, 1997: 101). Thus, Kymlicka asserts, "liberalism rests on the value of individual autonomy –that is, the importance of allowing individuals to make free and informed choices about how to lead their lives– but what enables this sort of autonomy is the fact that [liberal] societal culture makes various options available to" individuals (Kymlicka, 2001: 53). This view of liberalism, which Kymlicka calls the "liberal culturalist position," implies that the kinds of minority rights that "would undermine, rather than support, individual autonomy" should not be supported (Kymlicka, 2001: 21-22).

Thus, personal autonomy of individuals constitutes the ground for citizenship status, and the legitimacy of the liberal democratic political institutions rests on their endorsement by autonomous citizens. However, in circumstances where the organization and institutionalization of citizenship –as distinct from its conceptual and theoretical construction– brings about a set of practices that impart a feeling of being treated without sufficient respect and recognition for one’s personal autonomy, citizenship might fail as an affect or a sense of belonging. This point links with the challenges that have been raised against political liberalism and the conventional universal model of citizenship by the proponents of differentiated citizenship. As Christman notes, liberal theories of justice are mostly silent about the particularities of identity and they tend to specify the conceptual conditions of a completely just society while generally being concerned less about the consequences of applying ideal principles to non-ideal circumstances (Christman, 2002: 154-155).

Hence, Carens criticizes the abstract and formal approach to equality that grounds the Rawlsian conception of justice as fairness. Carens makes the argument that in a different conception of justice as fairness, which he calls “justice as evenhandedness”, treating people fairly requires us to regard them concretely and sometimes to detract from formal equality and a scheme of identical rights. While in Rawls’s account “justice requires a hands off approach to culture and identity” out of respect for the fundamental moral equality of individuals in their pursuit of their conceptions of the good, in Carens’s account, justice requires institutions and policies to take an evenhanded approach in responding to the claims that arise from different conceptions of the good, including matters of culture and identity. Carens writes, “we may sometimes come closer to equality by adopting practices of differentiated citizenship than by insisting on identical formal rights” (Carens, 2000: 8). Similarly, Young calls for practices of differentiated citizenship since for her the inclusion and participation of everyone as citizens in the universal model of citizenship does not necessarily imply that everyone will share in the common identity that is fostered by this model, or that the difference-blind legal practices will ensure equal treatment of all (Young, 1989: 251). Young argues that the inclusion and participation of everyone “does not imply universality in the sense

of adoption of a general point of view that leaves behind particular affiliations, feelings, commitments, and desires” (Young, 1990: 105). In Young’s account, the universal model of citizenship and the difference-blindness of liberalism are problematic primarily from a social justice perspective because for her cultural identity claims are mostly products of social inequalities. She argues that “some groups still find themselves treated as second-class citizens” since “universal citizenship and extension of civil and political rights to everyone has not led to social justice and equality” (Young, 1989: 250). Similarly, Anne Phillips argues that “the promise of democratic equality” that grounds the idea of universal citizenship “continues to be subverted by stark differences in access to income and wealth, and deep structural differences in positions in the social division of labor” (Phillips, 2004: 45). For Phillips, the ideas of democracy and democratic citizenship represent not just a mechanism for generating governments or equalizing rights and access to political influence and power, but in a deeper sense, recognition of the equal standing and worth of each citizen. Once this deeper meaning of democracy and democratic citizenship is recognized, it becomes necessary to address the “tension between the universalism of political equality and the persistence of inequality and domination in social and economic life” (Phillips, 2004: 45).

Underlying the challenges raised by the proponents of differentiated citizenship is the insight that a scheme of formal equality is too substantial as it ends up valorizing certain personality types, value perspectives and social positions over others (Christman, 2005: 330). The critics argue that, given the differences of culture, religion, and gender as well as social-structural position, practices of undifferentiated citizenship that treat persons as abstractly and formally equal may create disaffections. These disaffections are signs of receiving insufficient respect for one’s personal autonomy and they become sources of identity and justice claims. For example, “policies requiring separate but equal accommodations for different races” or “policies requiring all to close their shops on the same day, a day that corresponds to the religious practices of some and not others” (Carens, 2000: 168) are likely to create disaffections among those citizens, who feel excluded as result of these policies. These disaffections over time can unsettle citizenship’s function in fostering a sense of common identity or inf-

fluence citizens' endorsement of the political institutions through their sharing in collective political agency. As Tully puts it, the effect of promoting "a difference-blind liberal identity or a uniform nationalist identity" to overcome internal diversity of identities and fragmentation is "more often than not to incite resistance to the degree of assimilation these policies impose, and so to exacerbate fragmentation rather than create a sense of belonging" (Tully, 2002: 152).

In the light of the discussion presented so far, there is good reason to argue for the additional leverage that the relational approach to personal autonomy would provide in an analysis of the tension between the common identity dimension of citizenship and the disaffections that take the form of identity and justice claims in the public domain. The procedural account of autonomy underlying the conception of citizenship in political liberalism does not normatively limit the content of autonomous choices to those desired for good reasons. From this perspective, the procedural account is compatible with the priority of the right over the good and a non-perfectionist and non-paternalistic approach to the principles of justice. Hence, the procedural account is also compatible with the emphasis on the legal dimension of citizenship in the liberal thinking. However, this approach to autonomy can say hardly anything about the underlying reasons for disaffections that are expressed as identity and justice claims against the inclusionary potential of the common identity dimension of citizenship. This is primarily because the procedural approach is internalist in its orientation. As the arguments raised by the proponents of differentiated citizenship suggest, recognition and respect for the particularities of identity within the practices of citizenship require an awareness of the issues of social inequality and related identity claims in non-ideal real world circumstances. By calling our attention to the role of social positioning and social relations in the formation and maintenance of autonomous agency, the relational account of personal autonomy can potentially say more about the underlying reasons for disaffections that are expressed in the form of identity and justice claims. From the perspective of the legal dimension of citizenship, individuals are granted the rights associated with citizenship status as autonomous persons, that is, the assumption of personal autonomy of individuals is a marker of citizenship status. Yet from the perspective of the political dimension of

citizenship, individuals claim and contest these rights and their formulations in the practices of citizenship as individuals whose autonomous agency is affected by the relations of inequality in the broader social structures. In other words, in contesting and negotiating the ways in which the rights associated with the legal dimension are practically embedded in political institutions, citizens raise identity and justice claims that should properly be recognized as disaffections resulting from receiving less than sufficient respect for their relationally constituted autonomous agency. The legal dimension of citizenship rests on an assumption of the personal autonomy of individuals, but unless their autonomy is understood to be relationally constituted, we cannot adequately assess why some groups are still claiming recognition for their different identities despite the formal equality of all individuals as citizens. Furthermore, just as personal autonomy has a significant relational component, as William Connolly rightly argues, it is also the case that “identity is relational and collective” (Connolly, 1991: xiv). For this reason, receiving insufficient respect for one’s personal autonomy in the relational sense presumably constitutes a significant aspect of the process of identity formation. If identity is a socially recognized difference (Connolly, 1991: 64) and identity claims in the public domain reflect “the meaning of politically laden experiences” (Heyes, 2012) to individuals who are positioned differently in the social structures, then the relational account of personal autonomy is essential for a meaningful assessment of how the common identity dimension of citizenship does or does not sufficiently provide an umbrella under which different religious, cultural, and ethnic identities can coexist on fair terms.

Conclusion

This article analyzed the link between personal autonomy and citizenship by exploring some of the recent theoretical debates over different conceptions of citizenship and various approaches to personal autonomy. Although citizenship and personal autonomy have separately received substantive attention, there is relatively less work in the literature on how different approaches to personal autonomy tally with different conceptions of citizenship. It has been argued that the relational approach to personal autonomy provides additional leverage in understanding and explaining the relation between personal autonomy and citizenship. More specifically, the relational account of personal

autonomy helps us in understanding how different and sometimes overlapping feelings of belonging and loyalty fostered by the legal, political, and identity dimensions of citizenship practically depend on the respect and recognition that individuals receive for their autonomous agency. Thus, the relational account of autonomy at the same time provides insights into the discussion of identity politics and the tension between the common identity dimension of citizenship and different identity and justice claims that contest this dimension. While the procedural and substantive accounts of personal autonomy are primarily internalist in their orientation, the relational account puts more emphasis on the socially constituted aspect of autonomous agency. Although the personal autonomy of individual members of the polity is a marker of citizenship status in modern liberal democratic political institutions, hardly any adult citizen is and can be subjected to a test of personal autonomy, which suggests that citizens are assumed to be autonomous agents unless they blatantly act otherwise. Furthermore, calling those citizens who make certain choices regarding those things that they judge to be worthwhile non-autonomous would undermine their status as legitimate members of the polity and consequently their political agency. It might be argued that this problem over time leads liberal theorists such as Christman to conceptualize personal autonomy not only on procedural grounds but also in minimal terms with respect to the requirements of competence and self-reflection (Christman, 2005: 345). Although minimally and procedurally defined, this conception of personal autonomy still retains a primarily internalist focus and does not adequately account for the effect that relations produced by impersonal social structures would have on the multifarious aspects of citizens' identities and their sense of belonging to the political society. A minimal and procedural conception of personal autonomy seems to sufficiently account for the legal aspect of citizenship to the extent that citizenship is a legal status – defined by an array of rights, freedoms, and duties – and personal autonomy is a marker of citizenship status. However, to the extent that citizenship is also a relation that is grounded on sharing a collective agency through political participation and sharing a common identity as fully recognized members of a particular polity, an adequate conception of the personal autonomy of citizens must also account for the external conditions for the development and

exercise of autonomous agency. Furthermore, given that personal autonomy is a marker of citizenship as a legal status and that we assume citizens are autonomous agents without subjecting them to tests of internal competency, accounting for the external relational conditions of autonomous agency becomes even more significant. This is because, given these circumstances, external conditions for the development and exercise of autonomous agency remains as the only appropriate object of policy making from a political perspective. The relational approach calls our attention to the fact that one's autonomy partially turns on personal, familial, social, political, and economic relations with others, which can enhance as well as diminish a person's autonomy depending on her position in the structures that contain these relations. Similarly, exercise of citizenship as a relation that has political and identity dimensions turns on how one is positioned within the web of relations with others, which is primarily determined by the ways in which the elements of citizenship are organized and institutionalized at the level of policy-making. This aspect of the relation between the practices of citizenship and the personal autonomy of citizens reveals to us how receiving insufficient respect for one's personal autonomy in the relational sense may create disaffections, which in turn unsettles the function of citizenship in creating a sense of belonging to a distinct and shared source of identity.

Bibliography

- BALIBAR, É. (1995) "Ambiguous Universality", *Differences*, Vol. 7, No. 1, p.48-74.
- BARCLAY, L. (2000) "Autonomy and the Social Self", Editors: MACKENZIE, C., and N. STOLJAR, *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, Oxford University Press, New York, p. 52-71.
- BENSON, P. (1990) "Feminist Second Thoughts about Free Agency", *Hypatia*, Vol. 5, No. 3, p. 47-64.
- BRISON, Susan J. (2000) "Relational Autonomy and Freedom of Expression", Editors: MACKENZIE, C., and N. STOLJAR, *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the*

Social Self, Oxford University Press, New York, p. 280-299.

BRUBAKER, William R. (1989) *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, University Press of America, Lanham.

CARENS, Joseph H. (2000) *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford University Press, New York.

CHRISTMAN, J. (1989) *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy*, Oxford University Press, New York.

CHRISTMAN, John (1991), "Autonomy and Personal History", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 21, No. 1, p. 1-24.

CHRISTMAN, J. (2002) *Social and Political Philosophy*, Routledge, New York.

CONNOLLY, William E. (1991) *Identity\Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

DAGGER, R. (2002) "Republican Citizenship", Editors: ISIN, E. F., and B. S. TURNER, *Handbook of Citizenship Studies*, Sage, London, p. 145-158.

DELANTY, Gerard (1997), "Models of Citizenship: Defining European Identity and Citizenship", *Citizenship Studies*, Vol. 1, No. 3, p. 285-303.

GAUSS, Gerald F. (2005) "The Place of Autonomy within Liberalism", Editors: CHRISTMAN, J., and J. ANDERSON, *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge University Press, New York, p. 272-306.

HEYES, C. (2012) "Identity Politics", Editor: ZALTA, E. N., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/identity-politics/>.

JOPPKE, C., and E. Morawska (2002) *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*, Palgrave Macmillan, Hampshire.

KYMLICKA, W. (1989) *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford University Press, New York.

KYMLICKA, W. (2001) *Politics in the Vernacular*, Oxford University Press, New York.

LEVEY, A. (2005) "Liberalism, Adaptive Preferences, and Gender Equality", *Hypatia*, Vol. 20, No. 4, p. 127-143.

LEYDET, D. (2011) "Citizenship", Editor: ZALTA, E. N., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/citizenship/>.

PAREKH, B. (1997) "Dilemmas of a Multicultural Theory of Citizenship", *Constellations*, Vol. 4, No. 1, p. 54-62.

PHILLIPS, A. (1996) "Dealing with Difference: a politics of ideas, or a politics of presence?", Editor: BENHABIB, S., *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton, p. 139-152.

PHILLIPS, A. (2004) "Identity Politics: Have We Now Had Enough?", Editors: ANDERSEN J., and B. Siim, *The Politics of Inclusion and Empowerment: Gender, Class and Citizenship*, Palgrave Macmillan, Hampshire, p. 36-48.

PUTNAM, R. (2007) "E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century", *Scandinavian Political Studies*, Vol. 30, No. 2, p. 137-174.

RAWLS, J. (1993) *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.

SANTIAGO, J. (2005) "Personal Autonomy: What Content Got to Do with It?", *Social Theory and Practice*, Vol. 31, No. 1, p. 77-104.

SCHUCK, Peter H. (2002), "Liberal Citizenship", Editors: ISIN, E. F., and B. S. TURNER, *Handbook of Citizenship Studies*, Sage, London, p. 131-144.

STOLJAR, N. (2000) "Autonomy and the Feminist Intuition", Editors: MACKENZIE, C., and N. STOLJAR, *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, Oxford University Press, New York, p. 94-111.

TULLY, J. (2002) “Reimagining Belonging in Circumstances of Cultural Diversity: A Citizen Approach”, Editors: HEDETOFT, U., and M. HJORT, *Postnational Self: Belonging and Identity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, p. 152-177.

van den BRINK, Bert (2005) “Liberalism without Agreement: Political Autonomy and Agonistic Citizenship”, Editors: CHRISTMAN, J., and J. ANDERSON, *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge University Press, New York, p. 245-271.

WALDRON, J. (2005) “Moral Autonomy and Personal Autonomy”, Editors: CHRISTMAN, J., and J. ANDERSON, *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge University Press, New York, p. 307-329.

YOUNG, Iris M. (1989) “Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship”, *Ethics*, Vol. 99, No. 2, p. 250-274.

YOUNG, Iris M. (1990) *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton.

Rusya Federasyonu'nda Milli ve Dini Kimliğin Yükselişi

The Rise of National and Religious Identity in Russian Federation

Şir Muhammed Dualı¹

Özet

Bugün tüm dünyada olduğu üzere Rusya Federasyonu'nda da geçen yüzyıldan günümüze kadar süre gelen bir kimlik sorunu yaşanmaktadır. Kuşkusuz kimlik sorunu anlaşılma-sızın özellikle çokkültürlü ve çok uluslu Rusya'yı anlamamız mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla bu makale Rusya'da giderek ivme kazanan milli ve dini kimlik sorununu incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Rusya, Kimlik, Ulus, Ortodoks, Din.

¹ Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, muham-med.duali@gop.edu.tr

Abstract

Today in Russia as well as all over the world one can observe both a crisis of identity hat has revealed itself by the early 20st century. Without understanding of the problem of identity it will be difficult to understand the modern world, in particular Russia with its polycultural and polynational structure. Therefore, this article examines the problem of a national and religious identity in the Russia.

Key words: *Russia, Identity, Nation, Orthodox, Religious.*

Giriş

Son yıllarda dünyada meydana gelen gelişmelerin de etkisi ile kimlik meselesi hem sosyal bilimler alanında hem de politik dilde daha çok telaffuz edilir hale gelmiştir. Kuşkusuz inanç, gelenek, değerler, normlar, tarih ve görgü kuralları toplumların kimliğini oluşturan karmaşık yapılardan bazılarıdır. Milli ve dini kimlik ise her zaman için kişinin içsel ve dışsal yaşam biçimini belirleyen faktör olarak önem kazanmaktadır. Bu çerçevede Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra ortaya çıkan Rusya Federasyonu, kaybedilen Sovyet kimliğinin yerine yeni bir kimlik arayışı içerisine girmiştir. Nitekim Çarlık Rusya'sı döneminde oluşturulan ve bir ayağı Ortodoks inancına dayanan Rus kimliği, Sovyetler Birliği'nin tesisi sonucunda ortadan kaldırılmış, yerine "Sovyet İnsanı" (*Homo Sovieticus*) adı altında yeni bir kimlik tesis edilmeye çalışılmıştır. Ancak 1991 yılında Birliğin dağılması ve çeşitli etnik kimliklere dayalı bağımsız cumhuriyetlerin ortaya çıkması, doğal olarak Rus toplumunu yeniden bir kimlik arayışına sevk etmiştir.

Birliğin dağılmasını müteakiben Rusya'nın liberal demokratik çizgiye uyum sağlayarak uluslararası toplumla bütünleşmesi beklenirken tam tersi olmuştur. Özellikle 2000'li yıllardan itibaren Rus siyasetçiler, eski Sovyet etki alanında Batı'dan tamamen bağımsız bir Rusya anlayışı çerçevesinde politika üretmeye başlamıştır. Dolayısıyla ortaya çıkan yeni Rusya, Sovyetler Birliği'nden kalma eski gücünü ve uluslararası arenada var olan saygınlığını korumaya kalkışmakla birlikte kendine özgü yeni bir kimlik oluşturmayı elzem görmüştür. Bu çerçevede Sovyetler Birliği'nin halefi olarak egemen ve büyük bir devlet ve küresel güç merkezlerinden biri olma düşüncesi, Rusya Federasyonu için yeni kimliğin anahtar koordinatları olarak karşımıza çıkmaktadır. Rusya'nın yeni kimlik arayışında izlediği bu yol ise onu giderek Batı'dan uzaklaştırmaktadır. Ancak hem politik hem milli hem de dini kimliğin inşası, beraberinde birtakım zorlukları da ortaya çıkarmaktadır. Bunlardan ilki Rusya'nın tek bir ulus kavramı etrafında birleştirilmesi sorunudur. Yabancı düşmanlığına mahal vermeden ortak kültür ve eğitimin oluşturulması ve radikal unsurların faaliyet alanlarının kısıtlanması, ayrıca ultra milliyetçiliğin önlenmesi ve vatanseverliğin faşizme dönüşme tehlikesi bu sorunlardan bazılarıdır.

Rus Kimliğinin Tarihi Arka Planı

XI. yüzyıl içerisinde Hıristiyan dünyasının Batı ve Doğu kiliseleri olarak ikiye ayrılmasından sonra Kiev Rus Kilisesi, Rus kimliği ile Ortodoks kimliğin iç içe olduğu tezini ortaya atarak Ortodoksluğa dayalı yeni bir kimlik inşa etmeye koyulmuştur. Bu bakış açısı zamanla Ortodoks Rusya ile Katolik Batı dünyası arasında ikili ilişkilerin karmaşık hale gelmesine ve Rusların Batı karşıtı pozisyon geliştirmelerine neden olmuştur (Trenin, 2006: 156). Özellikle 1453 yılında Doğu Roma İmparatorluğu'nun çökmesi yeni bir algının; "imparatorluğun taşınması" (translation imperia) düşüncesinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu aynı zamanda Rus Kilise tarihinde sosyo-politik, diyalektik ve kültürel açıdan önemli bir dönüşüm noktası olmuştur. Bu düşüncenin temeli XI. yüzyılda yaşayan ve ilk Rus metropoliti olarak tarihe geçen İlarion'un (ö. 1073) 1037 ile 1050'li yıllar arasında kaleme aldığı "Söz ve Kanun" isimli eserine dayanmaktadır (İlarion, 1994: 5-15). İlarion'u diğer Rus Ortodoks Kilisesi metropolitlerinden ayıran temel özellik onun Rus kökenli olmasıdır. Zira İlarion dışında Doğu Roma İmparatorluğu'nun çöküşüne kadar Rus Kilisesi'ni Grek metropolitler idare etmiştir (Makary, 1868: 5). Söz konusu dönemlerde Rusların hem sosyo-kültürel hem de politik açıdan Doğu Roma İmparatorluğu'nun çok gerisinde olması, ayrıca Hıristiyanlığı İstanbul Kilisesi'nin etkisi altında kabul etmelerinin vermiş olduğu huzursuzluğun yansımalarını İlarion'un eserinde de görmek mümkündür. Örneğin eserde Rus halkının kültürel açıdan zengin olan Batı halklarıyla eşit olduğu ispat çalışmıştır (Orlov ve Georgiev, 2001: 46). İlarion, dönemin Kiev Knyazi² Yaroslav'ın Bizans'la kavgasını fırsat bilerek bağımsız ve kendine özgü bir Rus kimliğinin oluşturulmasına önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Eserinin bir yerinde o, "sonuncular birinci olacaktır" diyerek, Rusların Ortodoksluğu en son kabul etmelerine rağmen mukadder bir kutsal misyon gereği birinci olmaları gerektiğine dikkat çekmiştir (Belitskoy, <http://old-russian.chat.ru/13ilarion.htm>). Bu tarihten itibaren belirlenen çizgi birkaç asır içerisinde evrilerek *seçilmişlik* düşüncesinin ortaya çıkmasına kadar gelmiştir.

2 Slavlar arasında faaliyette bulunan Vareg kıtaları veya "durijinalarının" başında bulunan Norman beylerine Knyaz denmiştir. IX. yüzyıldan itibaren Rus siyasal yönetiminin başında bulunan kişiler bu unvanı kullanmışlardır. Bkz. N. Kurat, Rusya Tarihi Başlangıçtan 1917'ye kadar, II. Baskı, Ankara, 1987, s.16.

XV. yüzyıl içerisinde meydana gelen iki olay Rus kimliğinin formüle edilmesi için önemli fırsat sunmuştur. Bu olaylardan ilki Rus Ortodoks Kilisesi'ni ilgilendirirken bir diğeri de Rusya'nın politik kaderini belirleyecektir (Dugin, <http://konservatizm.org/konservatizm/ident/270409150306.xhtml>). Kiliseyi ilgilendiren olay yukarıda değinildiği üzere Doğu Roma İmparatorluğu'nun tarih sahnesinden silinmesidir. Zira Doğu Roma İmparatorluğu'nun çöküşü, Ortodoks imparatorluğunun sona ermesi anlamına geliyordu. İkincisi ise yine XV. yüzyılın ikinci çeyreğinde Altın Ordu devletinin Çar III. İvan tarafından yenilgiye uğratılmasıdır (Orlov ve Georgiev, 2001: 70-71). Rusya'nın Altın Ordu tehlikesinden kurtulması, onun tam anlamıyla bağımsızlık elde etmesinin önünü açmıştır. Rus halkı bu iki olayı kendine özgü bir biçimde yorumlamış ve Bizans'ın düşmesini onun Katolik Kilisesi'ne boyun eğmesine, Altın Ordu'nun yenilgisini ise Rusya'nın Roma Katolik Kilisesi ile uzlaşmayı reddetmesine bağlamıştır (Uspensky, 1998: 229). Bilindiği üzere Doğu Roma İmparatorluğu, giderek artan Osmanlı tehlikesine karşı 1439 yılında Roma Papası ile Floransa'da bir anlaşma imzalamıştır. Bu anlaşma gereğince Bizans kilisesi, Ortodokslukla Katolikliğin birleşmesini kabul ediyor ve Ortodoks Kilisesi üzerinde Papa'nın üstünlüğünü onaylıyordu (Sinitsina, 2000: 61-62). Ancak Rus Kilisesi bu anlaşmayı kabul etmemiş ve daha sonra Bizans'ın düşmesini yapılan bu anlaşmaya bağlamıştır.

Bir taraftan Bizans'ın etkisinden kurtulan kilise, Metropolit İlarion'ı saymaz isek-ilk kez Rus bir metropolit seçme (İon 1448'de metropolit seçilmiştir) yetkisine kavuşmuşken, diğer taraftan da 200 sene süren Moğol-Tatar yönetimine son verilmiş ve Moskova krallığı dönemi resmen başlamıştır. Dolayısıyla XV. yüzyılda meydana gelen bu gelişmeler Rus kimliğinin hem dini hem de politik dayanaklarının belirginlik kazanmasını sağlamıştır.

Doğu Roma İmparatorluğu'nun çökmesi sonucu ortaya çıkan boşluğu doldurmayı amaçlayan Rus çarlar, daha önce İlarion tarafından temellendirilen "imparatorluğun taşınması" ya da "Moskova'nın üçüncü Roma" statüsüne kavuşturulması iddiasını gündeme getirmişti (Trenin, 2006: 159). Bunun gerçekleşebilmesi ise Doğu Roma İmparatorluğu'nun çöküşü sonucu Ruslara geçen ve Rusya'ya seçilmişlik (Talberg, http://www.orthedu.ru/ch_hist/talberg1.htm) (choseness) misyonu yükleyen evrensel Ortodoks inancına sahip çıkmak ve Rusya'yı sonuncu

ve yegâne Ortodoks imparatorluğu statüsüne kavuşturmakla mümkün olacaktır. Bu çerçevede ilk olarak İnok Filofey (ö. 1542) ‘Moskova Üçüncü Roma’ tezini şekillendirirken, Çar İvan Grozni (ö. 1584) ile birlikte artık çarların Doğu Roma İmparatorluğu’nda olduğu gibi mesh edilerek kutsanma geleneği başlatılmıştır (Uspensky, 1998: 12). Ayrıca Rusya’nın kendisini Ortodoks dünyasının tek koruyucusu ve öncüsü statüsüne yükseltmesi, metropolit İlarion’un “sonuncular birinci olacaktır” müjdesinin de gerçekleşmesi olarak görülmüştür. Tüm bu gelişmelere ilaveten 1589 yılında Rus Ortodoks Kilisesi’nin Patriklik statüsüne kavuşması sonucu daha önce Rus-Grek Ortodoksluğu olarak kabul gören anlayış Rus Ortodoksluğu’na dönüşerek Rus kimliğinin şekillenmesine önemli ölçüde katkı sağlamıştır (Trenin, 2006: 159).

İki yüz sene sürecek olan bu seçilmişlik ve “Kutsal Rusya” doktrini, Moskova Patriği Nikon (ö. 1681) döneminde yaşanan bazı gelişmeler sonucunda sekteye uğratılmıştır. Nikon, aslında kendisini bir “Rus Ortodoks Papa” olarak görmüş ve Moskova Üçüncü Roma fikrini devam ettirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede Slav halklarının tümünü bir çatı altında toplamayı ve hatta İstanbul’u yeniden Ortodoks dünyasına katmayı dahi planlamıştır. O, tüm Ortodoks dünyasına hitap edebilmek için kilisede kullanılan ritüelin standartlaştırılması gerektiğine inanmıştır. İşte Nikon’un bu girişimi Rus Ortodoks Kilisesi içerisinde bölünmeye yol açmıştır. Nikon reformlarına karşı olan ve yapılan yenilikleri reddedenlere yönelik amansız bir mücadele başlatmıştır. Bu süreç kilisenin Nikoncular ve Eski İnananlar (Old Believers) olarak ikiye ayrılmasıyla sonuçlanmıştır. İlk başlarda Çar I. Aleksey, (ö. 1679) Nikon’u desteklemişse de daha sonraki dönemlerde onun iktidar hırsından rahatsızlık duymuştur. Dolayısıyla 1666’da Nikon kilise konseyinin kararı ile patriklik görevinden uzaklaştırılırken Moskova Üçüncü Roma fikri de rafa kaldırılmıştır (Polozniev, 2000: 88-91, Makarey, 1910: 115-125). Rusya bu tarihten itibaren kendisini güçlü Ortodoks Avrupa devleti olarak formüle ederken, seçilmişlik ve Kutsal Rusya iddiasından da bir o kadar uzaklaşmıştır.

Bu tarihten itibaren iki yüzyıldan beri devam eden dogmatik ve kutsal kimliği ön plana çıkan Rusya’nın yerine, dünyevi yönü çok daha belirgin olan bir yönetim anlayışı tesis edilmiştir. Bunun sonucu daha önce formüle edilen ve Rus kimliğinin oluşumu ve gelişimini sağlayan Rus ruhuna özgün Rus Ortodoksluğu’nun yerine Grek-Rus Ortodoks an-

layışı hâkim olmuştur (Dugin, <http://konservatizm.org/konservatizm/ident/270409150306.xhtml>). XVIII. yüzyıla gelindiğinde ülke, geleceksel Rus devlet ve din yapısını önemli ölçüde değiştirerek seküler kimliğe kavuşturan yeni bir reform dalgası ile karşı karşıya kalmıştır. Çar I. Petro tarafından başlatılan bu reform hareketi temelini Batı’da meydana gelen değişikliklerden almıştır. Ülke genelinde birçok alanda gerçekleştirdiği reformlardan biri de Rus Ortodoks Kilisesi üzerinde yaptığı değişiklikleri içermektedir. Petro’nun oluşturduğu mutlak monarşi, kiliseyi de kendi çıkarları doğrultusunda kullanmayı gerektirdiğinden kilise bünyesinde değişiklikler yapmaya ve onu devlete bağlı bir kurum haline getirmeye karar vermiştir (Poselyanin, 1998: 21). G. Florovsky (ö. 1979) Petro’nun reformları hakkında “anakronizm” değerlendirmesinde bulunmuş ve Petro’nun temel hedefinin Rusya’yı Batılılaştırmak ya da modernleştirmekten ziyade, onun sekülerleşmesini sağlamak olduğunu belirtmiştir (Florovsky, 1979: 114). Temelde Rus ruhu ya da Rus kimliğine aykırı olan bu reform hareketi sonucunda Rusya, eski Rus kimliğini bünyesinde barındıran zihniyetten uzaklaşarak Batı’yla bütünleşen yeni bir görünüme kavuşmuştur. Yine Petro ile birlikte Rusya’da çok uluslu Rusya Devleti anlayışına dayanan sivil milliyetçilik tezi ortaya çıkmıştır. Petro, imparatorluğu sınırları içerisinde yaşayan halklar için, tek anavatana bağlı vatandaşlar anlamında “Rusyalılar” (Rossiyanin) (Sogrin, 2011: 120) kavramını kullanmak sureti ile vatandaşlığa bağlı ulus anlayışının temellerini atmıştır.

XIX. yüzyıl ortalarından itibaren Batı’da ortaya çıkan milliyetçiliğin da etkisi ile Rus kimliği meselesinin yeniden gündeme geldiği görülmektedir. Rusya’da bu düşünce, dönemin önde gelen akademisyen ve yazarları tarafından gündeme taşınmıştır. Özellikle Ortodoks kimlikleri ile ön plana çıkan Puşkin (ö. 1837), Dostoyevski (ö. 1881) ve Gogol (ö. 1852) gibi yazarlar Slav düşüncesini (Slavophile) savunmuşlar ve imparatorluk sınırları içerisinde bulunan halkları Rus olarak tanımlamışlardır. Bu tarihten itibaren daha önce rafa kaldırılan Kutsal Rusya, seçilmişlik ve Moskova Üçüncü Roma iddiaları sosyo-politik düzeyde olmasa da felsefi açıdan tartışılır bir konuma gelmiştir (Sogrin, 2011: 121). Ancak bu gelişmeler fazla filizlenmeden Bolşevik Devrimi’nin gerçekleşmesi, Ortodoksluğa dayanan Rus kimliğini ve vatandaşlığa dayanan ulus anlayışını sekteye uğratmıştır.

Sovyetler Birliği tesis edildikten sonra ülke içerisinde var olan çeşit-

li ulusların bir çatı altında birleştirilmesi yeniden gündeme gelmiştir. Özellikle II. Dünya Savaşıyla birlikte Sovyetlerin kilise/din politikasında meydana gelen yumuşama ve dini motiflerin yeniden gündeme taşınması, unutulmuş Ortodoks Rus kimliğini yeniden canlandırmıştır (D. Pospolevsky, 1995: 183). Ortodoks kimliğin yeniden gündeme geldiğinin en bariz örneğini İ. Stalin'in (ö. 1953) Alman işgalinin başladığı ilk günlerde halka yönelik radyo konuşmalarındaki değişen üslubunda görmek mümkündür. Stalin konuşmasına “*Aziz vatandaşlar kardeş ve bacılar*” diyerek başlamış ve özenle Marksist ve Leninist söylemlerden kaçınmıştır (Shkarovdky, 2000: 196). Buna paralel olarak Sovyet hükümeti İkinci Dünya Savaşı'nın ortaya çıkardığı koşullar ve savaşın ilk iki yılında yaşanan gelişmeler nedeniyle enternasyonal çizgiden ulusalcı çizgiye evrilmeyi kendi geleceği açısından daha yararlı görmüş ve bu doğrultuda bir politika izlemeye başlamıştır. Bu çerçevede Stalin, ülkeyi savunabilmek ve savaşı kazanabilmek için açık bir ulusalcı söylem içerisinde Rus kimliğini canlandırma politikası izlemeye başlamış ve Rus ulusalcılığı savaş boyunca popülist bir seferberlik aracı olarak kullanılmıştır. Hatta Stalin 1945 yılında savaşı kazandıktan sonra, ünlü zafer demecinde bir bütün olarak Sovyet halkına değil, savaşta Rusların büyük kahramanlıklar gösterdiğini vurgulayarak, sadece “Rus halkına” teşekkür etmekten kaçınmamıştır (Zeynep Dağı, 2002: 84-85).

Daha sonraki dönemlerde birlik çatısı altındaki çeşitli halkların kimlik arayışına girmesi ve bazı bölgelerde ayaklanmalara yol açması, kimlik sorununun yeniden gündeme gelmesini sağlamıştır. Sovyetler bu sorunu “Sovyet İnsanı” (*Homo Sovieticus*) (Zinovyev, 1981: 54) söylemi çerçevesinde Sovyet ulusu oluşturmak sureti ile çözmeye çalışmıştır. Ancak 1985'ten itibaren başlatılan “Yeniden Yapılanma” süreci ile birlikte bölgelerde alevlenen milliyetçilik ve yeni kimlik arayışları, sistemin çökmesi ile birlikte yeni bir boyut kazanmıştır. Birliğin çökmesiyle birlikte komünizm ideolojisinin ortadan kalkması ve Rus Ortodoks Kilisesi'nin tam bağımsız bir pozisyona kavuşması, yeniden Rusya Ortodoksluğu'nu temel alan Rus kimliğinin gündeme gelmesine zemin oluşturmuştur.

Rus Kimliğinin Yeniden Oluşturulması Sorunu

Rusya Federasyonu diğer Sovyet Cumhuriyetleri gibi kendisini eski

Sovyetler Birliği'nin bir eyaleti olmaktan ziyade, onun milli kimliğe bürünmüş yeni bir sürümü olarak görmüştür (Trenin, 2006: 155). Dolayısıyla XX. yüzyılın sonunda Sovyet-Rusya İmparatorluğu çökmüşse de yerine Rusya Federasyonu adı altında yeni bir devlet tesis edilmiştir. Ancak Birliğin dağılması on yıllardan beri oluşturulmaya çalışılan Sovyet kimliğinin de ortadan kalkmasıyla sonuçlanmıştır. Bu ise beraberinde kaybedilen Rus kimliğinin yeniden inşası ile ilgili yeni birtakım sorunların ortaya çıkmasına neden olmuş ve sıkça şu sorular sorulmaya başlanmıştır (Vera Tolz, 1998: 996). “Yeni Rusya'nın sınırları nereden başlar? Kime Rus denir? Rus milliyetçiliği etnik vatandaşlığa dayalı mı yoksa emperyalist bakış açısıyla mı tarif edilecektir?” (Peter ve Duncan, 2005: 277). Bu çerçevede çeşitli etnik grup ve milletleri bünyesinde barındıran Rusya için yeni ve kapsayıcı bir ulus anlayışı tesis etmek hayati önem taşımaktadır. Rusya'nın bir bütün olarak ayakta kalması onun izleyeceği sosyo-politik, dini ve etnik siyasete bağlıdır. Bunun bilincinde olan Rus yöneticiler itina ile Rus milliyetçiliğinde kaçınmaya ve vatandaşlık temeline dayanan ulus anlayışının ön plana çıkartılmasına özen göstermektedirler. Bu çerçevede Rusya'nın önünde duran önemli sorunlardan biri de etnik grup temsilcilerini *Rusyalıların milli devleti* çatısı altında birleştirme çabasıdır. Bu aynı zamanda belirlenen yeni kimlik vizyonu olarak da görülebilir. Rus vatandaşlığına dayalı ulus anlayışı 90'lı yılların başlarından itibaren Akademik Valeriy Tişkov tarafından ortaya atılmış ve yeni Rusya bu çerçevede şekillendirilmeye çalışılmıştır. Tişkov, Rus, Tatar, Başkurt, Ukraynalı ve diğer tüm Rusya sınırları içerisinde yaşayan ve Rus vatandaşlığına sahip etnik grupların etnik kimliğe değil vatandaşlığa dayalı Rus ulusu olduğunu söyler (Sogrin, 2011: 117). O, Rusya'nın milli bir devlet olmadığını altını çizerek Rus milleti denildiğinde karasal topluluğun, Rus ulusu denildiğinde ise sivil ve siyasi topluluğun anlaşılması gerektiğini belirtir. Buna benzer bir diğer görüş ise 1920'li yıllarda revaçta olan ancak Sovyet Birliği'nin tesisi ile ortadan kaldırılan Avrasyacı anlayıştır. 1990'lı yıllarda yeniden gündeme gelen bu görüş Rusya'nın kendine özgün bir uygarlık olduğunu ve yalnız imparatorluk anlayışı ile ayakta kalabileceğini savunmaktadır. Bu anlayışa göre Rusya, Ortodoks Doğu Slav ve Müslüman Türk halklarını bir çatı altında birleştiren kendine özgü bir kültürü temsil etmektedir (Peter ve Duncan, 2005: 287-88). Günümüzde bu görüşü savunanların başında akademisyen Aleksandr

Dugin gelmektedir. Dugin'e göre Rusya bir ülke değil bir medeniyettir. O, bunun iyi anlaşılabilmesi için Rus halkına özgün bağımsız medeniyetin kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Dugin, Rus kimliğinin yeniden inşası konusunda tarihi sürece değinmekte ve temel birtakım yanlış ön kabullerin süreci etkilediğinin altını çizmektedir. Şöyle ki, ilk olarak Rusya'nın bir Avrupa ülkesi olmadığına dikkat çekmekte ve bunun temel yanılğı olacağını vurgulamaktadır. Dugin, Avrupa'da sosyo-kültürel, felsefi ve politik dönüşümün farklı olduğunu; modernizasyon sürecinin Batıda endojen ve tabandan geldiğini, Rusya'da ise bunun tam tersi eksojen ve tepeden inme olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla ortaya çıkan Batı kültürü, kendine özgün ve iç dinamiklerine uygunken Rus dokusu ve kültürü için bu dayatmacı bir karakter taşımaktadır. Muhafazakârlığıyla ön plana çıkan Dugin, her şeyin yoluna girmesi için Rusya'nın bir medeniyet olduğunun kabul edilmesi gerektiğini söylemekte ve Rus kimliğinin aslında medeniyet kimliği olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre Rusya, İngiltere, Fransa ve Almanya gibi diğer Batılı ülkelerle kıyaslanmamalıdır; Rusya ancak Avrupa'nın tümüyle veya İslam medeniyetiyle kıyaslanabilir (Dugin, <http://konservatizm.org/konservatizm/ident/270409150306.xhtml>).

Avrasya birliği ve Avrasya uygarlığı tezinin de banisi olan Dugin (Dugin, 2000: 36-75) bu uygarlığın özünü Rusya'nın oluşturduğunu ileri sürerek, bu uygarlığın yeniden tesisi için, uygarlıktan geçici olarak kopmuş ülkelerin yeniden Avrasya birliği etrafında toplanması gerektiğini belirtir. Bu düşüncenin gerçekleşebilmesi için "Rus Milliyetçiliği" fikrinden itina ile kaçınılması gerektiğinin de altını çizen Dugin, böyle bir yaklaşımın ulus devlet anlayışını ortaya çıkaracağını ve bunun da Rusya'da yaşayan diğer milletleri rahatsız edeceğini söylemektedir (Dugin, <http://konservatizm.org/konservatizm/ident/270409150306.xhtml>). Dolayısıyla Rusya'nın dar anlamda bir ülke olduğunu kabul etmek diğer etnik gurupların bağımsızlık taleplerini haklı çıkaracaktır. Ancak bu görüşü savunanlar her ne kadar Rus milliyetçiliğinden kaçınılması gerektiğini söylüyorlarsa da ortaya koydukları Avrasya birliği projesi "Rus ruhu" çerçevesinde şekillenmektedir (Sogrin, 2011: 119). Ayrıca ülke genelinde yapılan kamuoyu araştırmaları Rus halkının her hangi bir birlik adı altında geçmiş Sovyetler Birliği'ne bağlı ülkelerin yeniden birleştirilmesi tezini desteklemediğini ortaya koymaktadır. Örneğin 2004 yılında yapılan bir araştırmada yer alan

“Rusya’nın terkinde Bağımsız Devletler Topluluğu’nun da katılacağı tek bir devlet oluşturulmalı” şikkı deneklerin sadece % 28’i tarafından olumlu karşılanmıştır (Tikhonova, 2011: 130). Bu ise toplumun geriye kalan % 72’li bir kesiminin söz konusu birliğe sıcak bakmadığını ortaya koymaktadır. Her ne kadar Avrasyacı düşünce etrafında çeşitli ulusları bünyesinde barındıracak ortak vatan ve Rusya medeniyeti anlayışı yaygınlaştırılmaya çalışılıyorsa da ülke genelinde Rus milliyetçiliği giderek tırmanma kaydetmektedir. Zira yapılan kamuoyu araştırmaları Rus milletin önemli bir bölümünün diğer toplumlara özellikle de Kafkasya ve Orta Asya halklarına karşı olumsuz tavır içerisinde olduğunu göstermektedir. Örneğin 2005 ile 2010 yılları arasında yapılan kamuoyu araştırmalarından aşağıda belirtilen sonuçlar ortaya çıkmaktadır (Baraş, 2010: 91).

Tablo.1

Ulus ve Halklar	Yıllar			
	2005	2006	2009	2010
Kafkasyalılar (Azerbaycanlı, Ermeni, Gürcü, Çeçen, Dağıstanlı)	% 23	% 29	% 29	% 29
Orta Asya Halkları (Tacikler, Özbekler, Kazaklar)	% 4	% 2	% 6	% 6
Yahudiler	% 2	% 1	% 2	% 3

‘Lütfen sizi rahatsız eden ve sevmediğiniz ulus ve halkları belirtiniz?’ şeklinde sorulan soruya 2010 yılı itibarı ile deneklerin % 29’u Kafkasya halklarını işaretlemiştir. Bunu % 6’lık oranla Orta Asya toplulukları izlemektedir. % 3’lük bir kesim ise Yahudilere karşı tahammülsüz olduklarını belirtmektedir. Bu da Rusya’da yabancı düşmanlığının neredeyse % 40’lara tırmandığını gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla söz konusu oranlar, Rus milliyetçiliğinin yeni bir kimlik kazanarak şekillenmeye başladığını ortaya koymaktadır. Özellikle üniversite gençleri arasında yapılan araştırmalarda etnik kimliğin ön plana çıkması dikkat çekicidir. Zira Orenburg vilayetinde üniversite gençlerinin katılımı ile gerçekleştirilen araştırmalar gençlerin % 76’sının etnik kimliğe çok önem verdiğini ortaya koymuştur. Yine gençlerin % 39’u diğer

milletlere karşı olumsuz bakış açısına sahip olduğunu belirtmişlerdir. Bu milletlerin başında yine Kafkasya ve Orta Asya halkları gelmektedir (Şeşukova, 2011: 18). Verilere yansıyan bu yabancı düşmanlığının birçok hallerde ciddi insan hakkı ihlallerine yol açtığı da bir gerçektir. Örneğin 2000’li yıllardan itibaren giderek artan Rus milliyetçiliği, diğer ırk ve din mensuplarına karşı suç içeren birtakım uygulamalar içerisine girmiştir. Örneğin resmi verilere göre 2008 yılı içerisinde aşırı milliyetçilerin saldırısı sonucu 110 kişi hayatını kaybetmiş, 487 kişi ise yaralanmıştır. Aynı şekilde 2009 verilerine göre bu türden saldırılarda 72 kişi hayatını kaybederken 359 kişi de yaralanmıştır (Verhovskiy, 2010: 7). Be çerçevede ister Rusya çatısı altında yeniden bir birliğin oluşturulması fikrinin toplumca kabul görmemesi isterse de Kafkasya ve Orta Asya Cumhuriyeti vatandaşlarına yönelik olumsuz bakış açısının yaygınlık kazanması, amaçlanan vatandaşlığa dayalı ulus anlayışının inşasını olumsuz yönde etkilemektedir.

Bu gün itibarıyla Rusya Federasyonu içerisinde 100’den fazla dilde konuşan yaklaşık 160 civarındaki etnik grubun varlığı (Zenko, ve Puçkov, 2009: 14) göz önünde bulundurulur ise özellikle Rus kimliğinin yeniden tesisinin çeşitli zorluklarla karşı karşıya olduğu anlaşılacaktır. Zira yapılan bir diğer araştırmaya göre deneklere yöneltilen “Rusyalılara göre asıl Rus kimdir?” sorusuna verilen yanıtlar dikkat çekicidir. Deneklere iki şıkka aynı anda yanıt verme olanağı sağlandığını belirtmekte yarar vardır. Örneğin deneklerin % 41’i Rus kültürü ile eğitilen ve onu benimseyenlerin asıl Rus olduğunu belirtirken, % 26’lık bir bölüm asıl Rus olmak için Rus anne ve babadan doğmak gerektiğini vurgulamaktadır. Yine bu araştırmaya göre deneklerin % 10’u Ortodoks yani ‘Pravoslav’ olanların asıl Rus olabileceğini işaretlerken, sadece % 6’lık bir oran Rusça konuşan herkesin asıl Rus olduğunu belirtmektedir (Tikhonova, 2011: 142). Bu sonuçlar dikkate alındığında, çeşitli ırk ve dinlerden müteşekkil milletleri bir çatı altında birleştirerek yeni bir Rus kimliğini tesis etme düşüncesi görüldüğünden çok daha çetrefil ve zor bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca ülke genelinde farklı ırk ve dinlerin çeşitliliğine paralel olarak Rus Ortodoksluğunun Rus milliyetçiliğine endeksli yükselişe geçmesi, beraberinde kutuplaşma ve ötekileşmeyi de hızlandırmaktadır.

Ortodoks Kimlik

Sovyetler Birliği'nin son yıllarında yeniden yapılanma politikasının da doğurduğu fırsatlar çerçevesinde ülke içerisinde dinin yeniden hayat bulmasının önü açılmış oldu. Bu aynı zamanda Rus sorunu adı altında Rus kimliğinin tartışılmaya başladığı bir döneme denk gelmektedir. Özellikle komünizm sonrası Rusya Federasyonu'nda yeniden filizlenen Ortodoks kimlik, kültürel ve dini olmak üzere iki farklı yönde gelişme kaydetmiştir. Bunlardan ilki toplumun geçmişten günümüze aktardığı kültürel kodların yeniden hayatıyet bulmasıyla gün yüzüne çıkarken, ikincisi bireysel dindarlığın giderek yaygınlaşması sonucu belirginlik kazanmıştır. Bu nedenle günümüz Rusya'sında yeşermekte olan Ortodoksluk kimliğinin tekdüze olmadığını belirtmekte yarar vardır (Rijova, 2006: 145). Yapılan kamuoyu araştırmaları toplumun belli bir kesiminin Ortodoksluğu inançtan daha ziyade kültürel kimlik çerçevesinde değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Örneğin 1991-1997 yılları arasında yapılan çeşitli araştırmalarda deneklere inançla ilgili bazı sorular yöneltilmiştir. Bun göre "Tanrı'ya inanıyor musunuz?" sorusuna 1991 yılında deneklerin % 29'u evet derken bu oran 1993 yılında % 40'lara yükselmiştir. Ancak burada deneklere yöneltilen "anlayışınıza göre din nedir?" sorusuna verilen yanıtlar dikkatimizi çekmektedir. Zira bu soruya deneklerin % 90'ı milli değerlere sahip çıkmak, kültür ve ahlak şeklinde yanıt vermiştir (Filatov, 1999: 141). Yine Tanrı'ya inandıklarını söyleyen deneklerden % 38'i Tanrı'yı bir kişilik olarak tanımlarken, % 40'lık bir oran Tanrı'nın yaşam gücü olduğuna inandıklarını belirtmiştir. Yapılan anketlerde deneklere kiliseye gitme sıklığı da sorulmuştur. Nitekim 1991'deki araştırma inançlı insanların sadece % 6'sının mütemadiyen kiliseye gittiğini ortaya koyarken, bu oran 1996 yılında % 1 artarak % 7'ye yükselmiştir (Dualı, 2012: 204-207).

Yukarıda aktarılan bilgilerden de anlaşılacağı üzere Rus toplumunda Ortodoks kimlik, büyük oranda kültürel çerçeve içerisinde kendisine yer edinmektedir. Ayrıca bu bir anlamda Rus Ortodoksluğunun milli bir kimliğe büründüğünü ortaya koymaktadır. Örneğin 1994 yılında Petersburg Piskoposu İoanna (ö. 1995) Ortodoksluğun Rus etnik kimliğiyle bütünleştiğine dikkat çekmiştir (Zubov, 1995: 253). Bunun en önemli nedenlerinden biri Sovyetler Birliği'nin dağılması sonucu büyük güç anlayışına dayalı Sovyet kimliğinin yıkılması ile birlikte

tırmanışa geçen milliyetçilik, yabancı düşmanlığı ve soyutlanmışlık algısının artmasıdır. Nitekim buna paralel olarak Ortodoks odaklı metinlerde de buna benzer bir çizginin izlendiği göze çarpmaktadır. Örneğin okullarda okutulması planlanan ‘Ortodoksluğun Esasları’ ders kitaplarında bu bakış açısını görmek mümkündür. Zira bu eğitim metinlerinin konusu en az Ortodoksluk kadar Rusluk ve Rus kimliği üzerine bina edilmiştir (Lunkin, 2006: 302).

Rus kimliği ile Ortodoks kimliğinin aynı anlam içerisinde değerlendirilmesi 2009 yılında Rus Ortodoks Kilisesi’ne Patrik olarak seçilen metropolit Kiril ile birlikte netlik kazanmıştır. Kiril, her zaman güçlü ve kudretli bir devletin oluşturulmasından yana tavır takındığını belirterek Ortodoksluğun yeni Rus kimliğinin oluşturulmasında oynadığı rolün altını çizmektedir. Takındığı tavırla Avrasyacı düşüncüyü benimsemiş Kiril, Rus milliyetçiliğini Batı ve Rus uygarlığının mücadelesi üzerine şekillendirmekte ve Rusya’nın, Batıdan bağımsız kendine özgü bir yolunun olması gerektiğini belirtmektedir (Filatov, 2012: 18). Yeni kimlik arayışı çerçevesinde izlenmek istenen bu yol, kuşkusuz Rusya’yı Batı eksenli liberal demokrat çizginin dışına itmektir. Bu ise Rusya’nın XI. yüzyıldan itibaren oluşturmaya çalıştığı Ortodoks eksenli kendine özgü geleneğe sadık kalarak yeni Rusya’nın kaderini belirlemeye kararlı olduğunu gözler önüne sermektedir.

Tüm bu tartışmaları değerlendiren akademik E. Tikhonova’ya göre Rusya’nın gerçekten de büyük bir devlet olması, onun dış düşman arayışından vazgeçerek ekonomik ve eğitim açısından yeşermesiyle ilintilidir. Ayrıca toplum bütünlüğünün sağlanması ve ülkenin uluslararası arenada rekabet edebilir konuma gelebilmesi, onun modernizasyon sürecini başarı ile tamamlamasına bağlıdır (Tikhonova, 2011: 143). Ancak ne var ki bugünün Rusyası modernizasyon sürecini hızlandıran ve dünya ile bütünleşen bir ülke olmaktan daha ziyade içine kapalı ve emperyal hedefleri ön plana çıkan bir görünüm sergilemektedir.

Sonuç

Sonuç olarak Rus milli ve Ortodoks kimlik sorununun tarihi süreç içerisinde üç farklı aşamadan geçtiğini söylemek mümkündür. Bunlardan ilki Rus ulusunun tarih sahnesine çıktığı X. yüzyıldan itibaren Ortodoks Hıristiyanlığın da etkisi ile kendine özgü bir kimlik inşa etme süreci ile birlikte başlamaktadır. Oluşturulmaya çalışılan bu Rus kimliği, XV.

yüzyıl içerisinde ortaya çıkan birtakım gelişmeler sonucunda tamamen evrilerek yeni bir boyut kazanmıştır. Bu, Rus ulusunun Ortodokslukla bütünleşmesi sonucu ortaya atılan ve özünde kutsallığı barındıran yeni bir kimlik inşa süreci olmuştur. Zira bu anlayış Rusların Doğu Roma İmparatorluğu'nun ortadan kaldırılması sonucu kendilerini Ortodoksluğun yegâne hamisi ve koruyucusu olarak görmelerinden kaynaklanmıştır. Belirlenen yeni kimlik vizyonunun Rusya açısından ne denli yapıcı bir katkı sağladığının farkında olan Çarlar, bunu bir adım daha ileri taşıyarak Moskova Üçüncü Roma iddiasını ortaya atmışlardır. Nitekim Doğu Roma İmparatorluğu'nun ortadan kaldırılması ve Ortodoksluğun kalesinin Müslümanlar'ın eline geçmesi, Moskova'nın Üçüncü Roma adı altında Ortodoks dünyasının bayraktarlığını üstlenmesine fırsat sunmuştur. Dolayısıyla Ruslar X. yüzyıldan XIX. yüzyılın sonlarına kadar Ortodoks "Pravoslav" kimlik ile Rus kimliğini aynı kategori içerisinde değerlendirmişlerdir. Bu ise zamanla "Pravoslav" yani Ortodoks olanın Rus olduğu algısını yaygınlaştırmıştır.

İkinci süreç ise 1917 Bolşevik devrimi ile çarlık sisteminin ortadan kaldırılması ve yerine ateist ideolojiye dayalı komünist düzenin tesis edilmesi ile başlar. Bu süreç eski sistemin tüm değerlerini reddettiği ve özellikle Ortodoksluğa dayalı kimlik anlayışına karşı savaş açtığı için asırlardan beri oluşturulmaya çalışılan kutsal Rus kimliğini ortadan kaldırmıştır. Ancak Sovyet yönetimi ortaya çıkan bu boşluğu doldurmak için yeni bir kimlik tanımlamasına çalışılmıştır. Yapılan bu yeni tanım sadece bir ulusu değil birlik içerisinde kalan tüm ırk ve ulusları kapsamak zorunda olduğundan, Sovyet İnsanı" (*Homo Sovieticus*) söylemi geliştirilerek bir üst kimliğin inşasına çalışılmıştır. Ancak 1990'lı yılların başında Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Birlik içerisinde olan birçok ulusun bağımsızlığını kazanması, Sovyetler'in devamı niteliğinde olan Rusya Federasyonu'nda yeni bir kimlik tanımını zorunlu kılmaktadır. Bu ise hem milli hem de dini kimlik konusunda yeni bir sürecin başlangıcı anlamına gelmektedir.

Günümüz Rusya Federasyonu'nda 100'den fazla dilde konuşan yaklaşık 160 etnik grubun bulunması doğal olarak kimlik tanımı konusunda birtakım zorlukların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla bu gün itibarıyla Rusya devleti Rus milliyetçiliğini çok fazla etkin hale getirmeksizin diğer etnik grup ve ulusları bir arada tutacak yeni bir yol haritası üzerinde yoğunlaşmış bulunmaktadır. Bu nedenle Rus ulusu ya

da Rus devleti yerine *Rusyalıların milli devleti* tabirinin kullanılması öngörülmektedir. Böylelikle Rusya'nın herhangi bir etnik kimliğe özgün olmadığı, aksine çok uluslu ve eşit haklara sahip bir yapı içerdiği söylenmeye çalışılmaktadır. Yine Rusya'nın bir devlet değil de bir medeniyet olduğu bu medeniyet içerisinde birçok ulusun var olabileceği iddia edilmektedir. Ancak şunu da belirtelim ki, Rus politikacıların bu çabalarına rağmen Rus milliyetçiliğinin giderek ivme kazandığı ve "Rusya Ruslarıdır" sloganı altında özellikle Kafkasya ve Orta Asya halklarına karşı ırkçı tutum sergiledikleri bir gerçektir. Bunun yanı sıra Rus Ortodoks Kilisesi'nin son dönemlerde hem siyasi hem de sosyal alanda neredeyse çarlık dönemindeki etkinliğine kavuşması, beraberinde Ortodoks kimliğin de yükselmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla Ortodoks olanın Rus olacağı algısı yeniden toplum içerisinde kendisine yer edinmektedir. Bu minvalde günümüz Rusya'sında hem milli hem de Ortodoks kimliğin giderek yükseldiğini ve bunun da diğer ırk ve uluslara yönelik dışlayıcılığı körüklediğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- BARAŞ P. E (2010) "Figura 'Drugogo' Kak Znaçimaya Sostavlyayuşaya Rossiyskoy İdentiçnosti," *Monitoring Obşestvennogo Mneniya*, No. 1 (107), s. 90-99.
- BELITSKOY A. "Slova o Zakone i Blagodati Mitropolita İloriona," *Drevnaruskaya Literatura*, <http://old-russian.chat.ru/13ilarion.htm> 15 Mart, 2013.
- DAĞI, Z. (2002) *Kimlik, Milliyetçilik ve Dış Politika Rusya'nın Dönüşümü*, Boyut Yayıncılık, İstanbul.
- DUALI, Şir M. (2012) "XX. Yüzyıl Rusya'sı Sosyo-Politik Yapısında Rus Ortodoks Kilisesi'nin Rolü," İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi).
- DUGIN, A. "Dva Partii v Russkom Pravoslavii, Sovremennaya İdentiçnost Rossii," <http://konservatizm.org/konservatizm/ident/270409150306.xhtml> 29 Nisan, 2013
- FILATOV, S. B. (1999) "Novoye Rojdeniye Staroy İdeyi: Pravoslaviye Kak Natsionalny Simvol", *Polis*, No. 3, s. 140-49.

FILATOV, S. (2012) "Patriarch Kiril: two Years of Plans, Dreams, and an Uncomfortable Reality," *The Russian Orthodox Church Under the New Patriarch*, Moskova, Rosspen.РОССПЭН.

FLOROVSKY, G. (1979) *Ways of Russian Theology*, Part I, M A, Belmont.

ILARION, (1994) *Slovo o Zakone i Blagodati*, Moskova.

LUNKIN R. A. (2006) "Pravoslaviye v Şkolakh: Russkaya Vera Kak İdeologiya", *Voprosi Obrazovaniya*, No. 4, s. 301-308.

Orlov A. S. ve Georgiev, V. A. (2001) *İstoriya Rossii*, Moskova.

PETER, J. ve Duncan, S. (2005) "Contemporary Russian Identity Between East and West," *The Historical Journal*, Cambridge, Vol 48, No.1, s. 277-294.

POLOZNIEV D. N. "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov v XVII v, Patriarkh Nikov," *Pravoslavnaya Entsiklopediya*, Moskova, 2000.

POSELYANIN, E. (1998) *Oçerki iz İstorii Russkoy Tserkovnoy i Duhovnoy Jizni v XVIII veke*, Moskova.

MAKAREY (1868) *İstoriya Russkoy Tserkvi*, Tom II, Petersburg.

MAKAREY (1910) *İstoriya Russkoy Tserkvi*, Tom. XII, Petersburg.

RIJOVA, S. V. (2006) "O Sootnoşenii Pravoslavnoy identiçnosti i Grajdanskogo Soznaniya," *Grajdanskie, Etniçeskie i Religioznie İdentiçnost v Sovremennoy Rossii*, İzdatelstvo İnstituta Sotsiologii RAN, Moskova. s, 141-165.

SINITSINA N. V. (2000) "Russkaya Tserkov v Period Avtokefalii Yçrejdenie Patriarşestva," *Pravoslavnaya Entsiklopediya*, Moskova.

SOGRIN, V. V. (2011) "Shtoyest Rossiyskaya Natsia i Rossiyskaya Narod," *Oşestvenniye Nauka i Sovremennost*, No 1, s. 117-125.

ŞEŞUKOVA G. V. (2011) "Formirovane Etniçeskoy i Konfessionalnoy Tolerantnosti u Studentov Orenburgskikh Vuzov," *Rossiyskaya Natsiya, Orenburg. Materiali Vserossiyskoy nouçno-Preaktiçeskoy Konferentsii*, s. 15-21.

SHKAROVSKY M. V. (2000) *Ruskiy Pravoslavniy Tserkov pri Stalina i Huruşeva, 1939-1964 god*, c. II. Moskova.

TALBERG, N. D. "Svyataya Rus," http://www.orthedu.ru/ch_hist/talberg1.htm

TIKHONOVA, N. E. (2010) "Stanovlenie Novoy Rossiyskoy İdentiçnosti: Opit Empiriçeskogo Analiza," *İdentiçnost Kak Predmet Politiçeskogo Analiza*, Sbornik Statey, Moskova, s. 127-145.

TOLZ V. (1998) "Forging the Nation: National Identity and Nation Building in Post-Communist Russia," *Europe-Asia Studies*, Vol, 50, No 6, s. 993-1022.

TRENIN, D. (2006) *İntegratsiya i İdentiçnost Rossiya Kak Noviy Zapad*, İzd, Evropa, Moskova.

POSPOLEVSKY, D. (1995) *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov v XX veke*, Moskova.

VERHOVSKIY, A. M. (2010) Ksenofobiya Svaboda Sovesti i Anti Ekstremizm v Rossii v 2009 g, *Ejegovnih Dokladov İnformatsionno-analitiçeskogo Tsentra SOVA*, Mart, Moskova.

ZENKO A. P ve Puçkov P. İ. (2009) *Narodi Rossii*, Atlas, Moskova.

ZINOVYEV, A. (1981) *Gomo Sovetikus*, Mühnih.

ZUBOV, A. (1995) "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov v Posttotalitar-nom Prostranstve", *Kontinent*, No 3, s. 252-61.

Çevrecilikte Yeni Bir Kimlik: Ekolojizm

A New Identity in Environmentalism: Ecologism

Selim Kılıç¹

Nafiz Tok²

Özet

İnsan ve doğa arasındaki ilişkiyi konu alan çevreci ve ekolojik düşünceler insanlık tarihi kadar eskiyse de, esas anlamda çevreci yaklaşımların ve ekolojik fikirlerin özellikle sanayi devrimi sonrasında yaşanan hızlı değişim ve dönüşüm sürecinin sosyal yaşam ve doğada yarattığı tahribata bir tepki olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Ancak modern anlamda çevreci politikalar ve bir ideolojik kimlik olarak ekolojizm 1950'lerden sonra ortaya çıkmıştır. Sanayileşme ve kentleşmenin küresel düzeyde yaygınlaşmasının ve hızlı ekonomik büyümenin yarattığı küresel boyuttaki çevre sorunları hem insan türü hem de üzerinde yaşadığı gezegenin geleceği konusunda endişeler yaratmıştır. Bu bağlamda insan merkezli bakış açısı ile çevre sorunlarını reformist (ılımlı) yollarla çözmeye yönelik çevreci yaklaşımlardan farklı olarak, çevre (ya da doğa) merkezli bütüncül bir bakış açısı ve yeni bir ahlaki vizyon ile çevre sorunlarını radikal yollarla çözmeye yönelik yeni bir ideolojik hareket olarak ekolojizm ortaya çıktı. Bu çalışma ekolojik kimliğin ortaya çıkış sürecini, bunda etkili olan unsurları ve kendisini diğer çevreci yaklaşımlardan nasıl farklılaştırdığını ortaya koymak suretiyle ekolojik kimliğin doğasını açıklamayı amaçlıyor.

Anahtar Kelimeler: Ekolojizm, Çevrecilik, Çevre Sorunları, İnsan-Merkezlilik, Çevre (Doğa)-Merkezlilik, Bütüncüllük.

1 Doç. Dr. Niğde Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi,
selimkl@gmail.com

2 Doç. Dr. Niğde Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi,
n_tok@hotmail.com

Abstract

Although environmentalist and ecological thought, which deal with the relationship between human being and nature, go back to the times immemorial, it can be said that environmentalist approaches and ecological ideas emerged as a reaction to the destruction in social life and in nature caused by rapid change and transformation process which occurred as a result of industrial revolution. However, modern environmentalist politics and ecologism as an ideological identity emerged after 1950's. Globalising environmental problems, which have been created by the expansion of industrialisation and urbanisation to the global level and by the rapid economic growth, have raised concern for the future of both human kind and our planet. In this context, differentiating itself from those environmentalist approaches, which tries to solve environmental problems in reformist methods with a human centric perspective, ecologism as a new ideological movement, which aims to solve environmental problems in radical methods with an environment (or nature) centric holistic perspective and with a new moralist vision, has emerged. This study aims to explain the nature of ecological identity by uncovering the process in which ecological identity has emerged, the factors which have been effective within this process, and the ways in which ecological identity have differentiated itself from other environmentalist approaches.

Keywords: *Ecologism, Environmentalism, Environmental Problems, Human-Centric, Environment (Nature)-Centric, Holism.*

Giriş

Toplumda kimlik kavramı modernleşme ile birlikte ortaya çıkan yeni bir gelişmedir. Kimlik de tıpkı sınıf kavramı gibi, bizlere bireyi, toplumu anlamaya dair yeni olanaklar sunmaktadır. Kimliğin ortaya çıkışında, genelden özele doğru bir yöneliş söz konusu olduğu için bireyselleşme yönündeki gelişmelerin doğrudan etkisi altındadır. Bu nedenle kimliğin ortaya çıkması ile bireyselliğin gelişmesi arasında tarihsel bir paralellik görülmektedir. Bireyselleşme ile insan haklarının gelişimi arasındaki doğal ilişki nedeniyle de kimlik konusundaki mücadele insan hakları alanında yaşanan gelişmelerden doğrudan etkilenmektedir.

1960'ların sonlarından itibaren sınıf kavramı, giderek yerini kimlik konusunda yapılan araştırmalara bırakmaya başlamıştır. Ancak sınıf ve kimlik bir birlerinin alternatifi ya da zıttı olan kavramlar değil, bilakis aynı tarih ve akıl çerçevesinden beslenen iki zihni kategoridir (Altunoğlu, 2009: 6). Sınıf kavramını da kolektif bir kimliğe ulaşmış hak arama mücadelesi içerisinde değerlendirmek olasıdır. Bugün kullandığımız kimlik kavramının temelinde ise psikolojinin ortaya koyduğu çalışmalar bulunmaktadır. Felsefede ahlaki ve ontolojik anlamda kavramın kullanılmasının tarihi çok daha eskidir (Erpolat, 2010: 66). Örneğin Eski Yunan'da Platon ve Aristo başta olmak üzere, birçok filozofun çalışmalarında iyi yurttaş, iyi insan ve erdem gibi konular yoğun olarak işlenmektedir.

Kimlik tartışmaları özellikle 1980 sonrası artmış ve bu tarihten sonra sosyolojinin ve sosyal antropolojinin önemli tartışma alanlarından biri haline gelmiştir. Bu gelişmeler üzerine Batı'da kimlik sosyolojisi, sosyolojinin bir yan dalı olarak yerini almıştır. Kimlik kavramının bilim dalları arasında kullanılması daha önce sadece psikoloji ve sosyoloji ile sınırlı iken, zamanla genişleyerek siyasal alanda da yoğun bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır (Yıldız ve Demir, 2003: 320). Kimlik kavramının siyasallaşmasıyla birlikte araştırma konuları tehdit altındaki kimlikler, toplumsal izolasyon, barınma, çevre sorunları gibi geniş bir alana yayılarak, yaşamın her alanını kapsar hale gelmiştir. (Yıldız, 2007: 11).

Birey toplumdaki rollerine bağlı olarak çeşitli kimlikler taşımaktadır. Sanayileşme ile birlikte ortaya çıkan çevre sorunları karşısında yükselen çevreci hareketler de bir kimlik midir? Yoksa geçici patolojik bir

durumu mu yansıtmaktadır? Doğal olarak bu soruların cevabını verebilmek için yapılması gereken, kimliğin nasıl bir şekilde oluştuğunu belirledikten sonra bu süreçlerin çevreci düşünceyi destekleyenler için de işleyip işlemediğini tespit etmektir. Çevreci gruplar yapısı gereği homojen bir özellik göstermemekte, duygusal anlamda çevreci olanlardan toplumsal ve ekonomik alanda radikal bir değişimi isteyenlere kadar çok geniş bir yelpazeyi içinde barındırmaktadır. Doğal olarak bu kadar çok çeşitliliği barındıran bir yapının hepsinde çevreci kimliğin ortaya çıktığı söylenemez.

Çevrecilik, çevrenin korunması konusunda mevcut üretim sistemi içerisinde belirlenmiş ilkelere uyan ve bu konudaki çalışmalara destek veren çalışmalar olarak değerlendirilebilir. Çevreciliğin doğanın korunması konusunda hemen her ideolojinin ortak bir paydası olabileceği söylenebilir. Buna karşılık çevreciliği tıpkı, sosyalizm, liberalizm gibi bir ideolojiye dönüştüren ve ona yeni bir kimlik kazandıran asıl gelişme kuşkusuz, yeşil düşünce temelinde şekillenmeye başlayan ekolojizmdir. Çevreci hareketler genel olarak belli bir çevre sorunu üzerinde spesifik çalışmalar yaparken, ekolojizm ahlak tartışmalarından teknolojiye kadar çok geniş bir alanda görüşler ileri süren zengin bir felsefi akım olarak kabul edilebilir (İmga, 2012: 136). Ekolojizm çevrecilikten farklı olarak bugüne kadar insan ve doğa ilişkisini tanımlayan sosyalizm ve liberalizm gibi geleneksel ideolojilerin başarısız olduğunu (Şahin, 2012: 53) ve bu yüzden de insanın doğa ile ilişkisini sosyal ve ekonomik yönden yeniden tanımlanması gerektiğini savunmaktadır.

Bu çalışma ekolojist kimliğin ortaya çıkış sürecini ve doğasını açıklamayı amaçlamaktadır. Çalışma ilk olarak kimlik kavramını ele almaktadır (1. Bölüm). Çevrecilik ve ekolojizm arasındaki ayrımı ortaya koyduktan sonra (2. Bölüm), çevreci hareketlerin gelişim sürecini, bu bağlamda ekolojik kimliğin ortaya çıkışını ve bunda etkili olan unsurları irdelemektedir (3. Bölüm). Çalışma ekolojist kimliğin temel özelliklerini (unsurlarını) ortaya koyduktan sonra (4. Bölüm), sonuç niteliğinde genel bir değerlendirme ile sona ermektedir.

Kimlik Kavramı

Kimlik bireyi, diğer bireylerden ayıran, ancak bu ayrılığa karşı aynı zamanda bireyin diğer bireylerle ve gruplarla bütünleşmesini sağlayan bir özellik gösterir. Bu durum kimliğin hem bireysel (ayrıştırıcı) hem

de kolektif (bütünleştirici) yönü olmasından kaynaklanır. Kimlik bu niteliği ile toplumsal alanda bir biriyle zıt eğilimi olan ayrıştırma ve bütünleştirme özelliğini aynı anda bünyesinde taşır. Daha başlangıçta kimliğin böyle bir özelliğinin olması, kaçınılmaz olarak kavramın tanımını zorlaştırmakta ve anlaşılmasını güç bir hale getirmektedir. Kimlik kavramının anlaşılmasının zorluğunun bir diğer nedeni de, bireyin sahip olduğu kendisine ait kimliklerden, “ben”den başlayarak toplumsal alanda taşıdığı kimliklerin çokluğudur.

Kimlik bir kimseyi sıradan biri olmaktan çıkarıp, onu özel kılan ve belli bir kişi haline getiren bir niteliktir. Bu nedenle kimlik, bir insanın kendi varlığının en anlamlı ve önemli yönünü oluşturmaktadır. Kimlik, kişinin inançlarından değer anlayışına, duygularından toplumsal ekonomik yaklaşımlarına kadar hemen hemen hayatının her noktasında kendisini doğrudan ya da dolaylı olarak bir şekilde gösteren bir unsurdur (Tok, 2003: 122). Bir anlamda kimlik, bilincin kendisini hal ve hareketlerle dışı vurma şekli olarak tanımlanabilir.

Kimlik kavramı ile bilinç arasında yakın bir ilişki kurulmuştur. Çünkü sadece bilinçli varlıkların ve bunların oluşturduğu toplulukların ve bunların üyelerinin kimlikleri olabilir. Siyaset biliminde kimlik, kavramının giderek artan bir şekilde kullanılması, kimlik politikaları, azınlık hakları, çokkültürlülük, devlet-yurttaş ilişkisi, küreselleşme-yerelleşme, etnik kimlikler, milliyetçilik vb. tartışmalar çerçevesinde ortaya çıkmaktadır (Altunoğlu, 2009: 15).

Kimlik kavramının yapılan tanımlamalarında ve analizlerinde temel alınan en önemli unsur kişidir. Kişi konusundaki yapılan tanımlamalarda liberal ve cemaatçi kimlik kavramları ön plana çıkmaktadır. *Liberal kimlik* anlayışında kişiyi oluşturan temel değer *özerklik ve akıldır*. Diğer bir ifade ile kişiyi tanımlayan unsurlar, onun yapmış olduğu seçimler ya da amaç ve bağlılıkları değil, aksine söz konusu seçimleri yapabilme yeteneği ve özgür hareket edebilme kabiliyetidir. Bu nedenle neo Kantçı olarak adlandırılan liberal bireyci görüş, kişi kavramını akıl sahibi ve insan olma temeli üzerine oturtmaktadır. Bu anlayış, pratik aklın kullanımını düşünme yoluyla yapılan bir seçim olarak kabul eder. Liberal yaklaşım bu çerçevede amaçları, hedefleri, bağlılıkları ve tasarıları kişiliğin kurucu unsurları arasında kabul etmez (Tok, 2003: 93). Kişi amaç ve bağlılıklarını değiştirebilir ve yeniden tanımlayabi-

lir. Ancak, bu değişim o kişinin kim olduğu konusunda herhangi bir kuşku yaratmaz.

Cemaatçi yaklaşım amaç ve bağlılıklarından arınmış salt pratik akıldan ibaret liberal kişi kavramını reddeder. Kişiyi liberal düşüncenin aksine, amaç ve bağlılıklarından oluşan bir varlık olarak kabul eder. Cemaatçi görüş, pratik aklın kullanılmasını bireyin kendisini keşfetmesi olarak görür. Bu yaklaşıma göre, kişi amaç ve bağlılıklarını “seçerek” oluşturmaz, genellikle verili bir düzende kendisine sunulmuş olarak bulur ve onları sosyalleşme süreci ile birlikte “keşfeder” (Tok, 2003: 93). Bu nedenle cemaatçi yaklaşım çerçevesinde kimlik bir seçim sorunu değil, bilakis kendisini keşfetme ve benliğini anlama sürecidir.

Yukarıda da görüldüğü üzere, kimlik kişi temelinde açıklanmaya çalışıldığında, gerek liberal gerekse cemaatçi yaklaşımların konuyu her yönüyle açıklayamadıkları görülmektedir. Öncelikle liberal görüş kişi kavramını bireyin bedeninden ayırarak, ona ruhani bir anlam yüklemektedir. Böylece kişi kavramını indirgemeci bir şekilde ele almaktadır. Buna karşın cemaatçi yaklaşım ise aklın (seçme yeteneğinin) işlevini daha alt sıralara atarak, kişiyi sosyal ve kültürel davranışları ile bütün bir varlık konumuna getirmekte ve sosyo-kültürel çevreye bağımlı kılmaktadır (Tok, 2003: 93).

Liberal ve cemaatçi kişi anlayışında vurgulanan yönler (seçim-bağımlılık; bilinçli seçim-kendini keşfetme vb.) yeterli bir kişi kavrayışı içerisinde vardır ve aralarında çatıştıkları söylene de birbirlerini tamamlama özellikleri daha fazladır. Bu yüzden işlevsel olarak bakıldığında kimlik, kişi tarafından hem keşfetme hem de eleştirel düşünme süreçlerini içeren bir usavurma sonucunda öznel bir biçimde tanımlanır (Tok, 2003: 118).

Kimliğin oluşumunda bireyin kalıtsal kapasitesi ve fizyolojik yetenekleri belirleyici rol oynamaktadır. Kişi sahip olduğu bu özellikleri ile birlikte belli fikre, inanca, dil vb. niteliklere sahip kişiye dönüşür. Kişinin kalıtsal özellikleri ile bu şekilde varlık kazanması, ancak diğer kişilerle etkileşim halinde olması halinde söz konusu olabilir. Bu nedenle sosyo-kültürel kimlik, *kimliğin kolektif boyutu* olarak kişinin ve benliğin zorunlu bir ön koşuludur. Ancak kişiler aynı sosyo-kültürel kimlik bağlamı içerisinde olmalarına rağmen, sahip oldukları kimlikler aynı olmak zorunda değildir. Çünkü bu ortamda kişiler farklı sosyal ve

kalıtsal özelliklerden dolayı, zorunlu olarak farklı seçimler yaparlar. Böylece bireyler kimliklerini, aynı kültürel kimliğe sahip olan diğerler bireylerden ayırarak öznel bir boyuta taşırlar.

Kimliğin kolektif boyutunu oluşturan sosyo-kültürel kimliğin birey için önemi, dış dünya ile kendisi arasında bir köprü işlevi görmesidir. Çünkü dış dünyayı algılama ve toplumsal değerleri öğrenme, bu sosyo-kültürel kimlik sayesinde gerçekleşir. Birey sahip olduğu sosyo-kültürel kimliği sayesinde, bir anlamda bu kimliğin birey tarafından algılanış ve yorumlanışına göre sosyal yapı içerisinde kendisine yer bulabilmektedir. Sosyo-kültürel kimlik bireyin kendi iç dünyasından dış dünyaya açılan bir pencere olarak değerlendirilebilir. Kimliğin oluşturulmasında sosyo-kültürel yapı doğrudan etkili ise, bunun tersi de doğrudur. Çünkü bireyin kendi bireysel kimliğini oluşturma süreci içinde gerek sosyo-kültürel kimliğini algılayış ve yorumlayış biçimi, gerekse mevcut sosyo-kültürel ortam içerisinde değer, ilke, yaşam tarzı vb. konularda yaptığı seçimler, toplumsal sistemin yeniden oluşturulup sürdürülmesinde önemli bir işleve sahiptir. Böylece, kimlik toplumsal sistem içerisinde bireylerin gerek sosyo-kültürel, gerekse yaşadıkları çevredeki sosyal konum ve statülerinin karşılığı olan bir kavram olup, aynı zamanda inanç, tutum, değer yargıları gibi yaşam biçimini de göstermektedir (Yıldız, 2007: 9).

Kimliğin bireysel boyutu, onun kolektif boyutunu oluşturan sosyo-kültürel kimlik bağlamında ve onunla etkileşim içerisinde ortaya çıkar. Modernite ile birlikte bireylerin kimliklerini tanıyabilmelerine, yeniden tanımlayabilmelerine ve değiştirebilmelerine olanak sağlayan bir ortam doğmuştur. Kimlikleri oluşturan sosyal ve kültürel çeşitlilik artmış ve böylece bireye daha çok seçme olanağı tanınmıştır. Bu gelişmeler sayesinde kimlik, bazı yönleri ile imal edilebilir ve var olan kimlikler yeniden şekillendirilebilir konuma gelmiştir (Erpolat, 2010: 66).

Modernleşmenin bireylere kimlik konusunda yeni olanaklar tanınmasına karşın, bireyin bu olanakları kullanabileceği koşulların da sağlanması önemlidir. Örneğin, bireyin kendi kimliğini tercih etme özgürlüğünün olması ve kararlarını serbestçe verebileceği bir ortamın oluşturulması gerekir. Ancak bireyin seçiminin sınırlarını belirleyen unsurlar da bulunmaktadır ve bu unsurlar daha çok kimliğin kolektif yönüyle ilgilidir. Ulus, ülke, sosyal sınıf, cinsiyet, kültür, din gibi unsurlar kişile-

rin bireysel tercihlerinin sınırlarını belirler. Aslında kolektif ve bireysel kimlik arasındaki bir ayırım varmış gibi görünse de gerçekte bunları tamamen bir birinden ayrı değerlermiş gibi düşünmek doğru değildir. Aksine bunlar sürekli birbirini etkileyen ve birbirini belirleyen iç içe geçmiş kimliklerdir (Altunoğlu, 2009: 109).

Kimliğin kolektif boyutunu oluşturan sosyo-kültürel kimlik bağlamında ve onunla etkileşim içerisinde ortaya çıkan bireysel kimliği belirleyen en önemli özelliklerinden biri, kişinin kalıtsal fiziksel özellikleridir. Bunun yanında bir toplumsal gruba üyelik, seçilen ve benimsenen ideolojiler, inançlar, ahlaki değer ve ilkeler, kişisel tarzlar da tıpkı fiziksel özellikler gibi kimliğin asli unsurudur. Kimliğin asli unsuru olarak kabul edilen unsurlar, bahsedildiğinde gurur duyulan, kaybedildiğinde ise, güven yıkımına uğranılan şeyler olarak kabul edilmektedir. Kişisel kimlikler “ben” ile birlikte diğer bireylerden farklılaşmayı, onlara karşı özerkliği ve kendini ortaya koymayı içerir. Böylece kişilerde orijinallik duygusunu pekiştirir (Altunoğlu, 2009: 46).

Modern dünyada bireysel kimliğin kaynaklarından birisini oluşturan ideolojiler de kişiye başkaları ile paylaştığı ortak/kolektif bir kimlik sağlar; ideoloji temelli bu ortak kimlik aynı ideolojiyi paylaşanlar arasında ortak bir aidiyet hissi geliştirir ve bir dayanışma duygusu yaratır. Örneğin sosyalizmin işçi sınıfı için, liberalizmin orta sınıf için ortak bir kimlik ve dayanışma duygusu yarattığı düşünülür. Ancak ideolojiler, bireyi belli bir toplumsal gruba, sınıfla bütünleştirirken, toplumun geri kalanından (diğer ideolojilere mensup olanların oluşturduğu gruplardan) farklılaştırır, uzaklaştırır. İdeoloji temelli bu ortak /kolektif kimliği aynı zamanda benimseyen bireyler için bir dünya görüşü; dünyada olup bitenlerin, toplumsal ve siyasal olayların nasıl anlaşılıp açıklanacağına ilişkin bir bakış açısı sunar (Tok, 2012:121-122).

İnsanlar dış dünyaya, benimsedikleri kimliklerinin inanç, değer, ilke, fikir gibi unsurlarının etkisi altında bakarlar ve olayları da bu çerçevede yorumlarlar. Bu yüzden de dünyayı olduğu gibi değil, idealleştirdikleri gibi olmasını isterler ve bu yönde çaba sarf ederler. Örneğin bir sosyalist ile bir liberalin bakış açısı değişiktir ve bu yüzden de aynı dünyayı farklı görürler. Sonuçta, liberaller genel olarak mevcut hakim düzenden memnunken ve muhafazası yönünde bir tutum takınırken, sosyalistler sömürü ilişkilerine ve eşitsizliklere dikkat çekerler ve düzenin değiştirilmesi gerektiğini savunurlar. Aynı biçimde bir ideoloji olarak

ekolojizm de kendi değer, ilke ve amaçları temelinde kolektif bir kimlik oluşturmak suretiyle kendisini benimseyen bireyler için ortak bir aidiyet ve dayanışma hissi yaratmakta ve bu temelde onlara dünyada olup bitenleri anlayıp açıklayacakları bir bakış açısı sağlamaktadır. Mevcut durumdaki insan-doğa ilişkilerinden memnun olmayan ekolojistler; insan odaklı yaklaşımlarla çevre sorunlarının çözülemeyeceğini, bu yaklaşımların dünyayı ve insanlığı felakete sürükleyeceğini savunmakta ve insanı içerisinde yaşadığı doğal ortamla bir bütün olarak gören (bütüncül) çevre odaklı bir tutum benimsemektedirler.

Çevrecilik Ekolojizm ve Kimlik

Kimliğin oluşma sürecinde en önemli kavramlardan biri kuşkusuz yoksunluktur. Bireyin kendisinde gördüğü yoksunluğu gidermek için yaptığı girişimler onda yeni bir kimliğin oluşmasında önemli rol oynamaktadır. Modern toplumun kendisinde hissettiği en önemli yoksunluklardan birisi, kuşkusuz temiz bir çevre ve bozulmamış doğal alanlardır. Mevcut geleneksel ideolojilerin ve onların etkisinde ortaya çıkan sanayi toplumunun bireylerin toplumsal ve ekonomik alanda çevreyle ilgili beklentilerini karşılamaktan uzak olması, çevreci düşüncenin doğmasına ve giderek kendisini yeni bir ideolojiye dönüştürmesine neden olmuştur. Sağ ve solda yer alan geleneksel ideolojilerin dünya genelinde siyasal, sosyo-ekonomik ve çevresel sorunları çözmede yetersiz kalması ve ülkeleri kutuplaştırarak savaş hattına çekmesi, çevreci görüşlerin toplumsal alanda güçlenmesini ve yeni bir kolektif kimlik türü olarak ekolojik kimliğin ortaya çıkmasını kolaylaştırmıştır.

İnsanı diğer varlıklardan üstün gören sosyo-ekonomik sistemler, küresel bir çevre bunalımını da beraberinde getirmiştir. Kapitalizm ve sosyalizm, toplumsal alanda sosyal ve ekonomik dengeleri değiştirmesinin yanında, toplumsal ve ekonomik bunalımlara da neden olmuşlardır. Bunalım, toplumsal alanda istenmeyen ya da dengenin bozulduğu bir durumu ifade etmektedir. Böyle bir durumda bozulan süreci yeniden işler hale getirecek ya da yeniden inşa edecek arayışlar hızlanır. İşte toplumsal alanda ortaya çıkan bunalımlar da yeni kimliklerin ortaya çıkmasına zemin hazırlar (Yıldız, 2007: 13). Bu yüzden ekolojik bir kimliğin ortaya çıkmasında Batı ülkelerinde yaşanan çevre sorunları önemli bir çıkış noktası olmuştur.

Sanayileşme ve kentleşme süreci ile birlikte ortaya çıkan sorunlara

karşı oluşan tepkilerin hepsini ekolojik bir kimlik olarak değerlendirme olanağı yoktur. Çünkü çevrenin korunması düşüncesine sahip insanların, birbiriyle bağdaşmasına olanak olmayan farklı görüş ve ideoloji toplulukları içinde yar aldığı bilinmektedir. Bu farklılıktan dolayı sınırları tam olarak belirlenmiş olmasa da çeşitli şekillerde ayırma zorunluluğu doğmaktadır. Genel olarak çevre hareketleri içerisinde yer alan grupları çevreci ve yeşiller (ekolojistler) şeklinde bir farklılaştırma yoluna gidildiği görülmektedir. Çevrecilik, toplumsal alanda yaşanan çevre sorunlarının daha çok kirlilik boyutu ile ilgilenen, kirliliğe teknolojik ve yönetsel bir sorun olarak bakan, kirliliğin toplumsal ve ekonomik nedenlerine fazla değinmeyen ve muhafazakâr özellikleri ile dikkati çeken bir yaklaşımdır. Buna karşın ekolojik hareket, kirliliğin ekonomik ve sosyal nedenlerini de hesaba katan ve doğaya bir bütün olarak bakan bir yaklaşım olması nedeniyle çevreci hareketlerden önemli ölçüde ayrılmaktadır (Önder, 2003: 11). “Radikal çevreci” olarak nitelendirilebilecek ekolojik hareket, mevcut sosyo-ekonomik yapının eleştirisi üzerine kendisini inşa ettiği için aynı zaman endüstriyalizmin hiyerarşik ve bürokratik baskısına da karşı bir duruş sergilemektedir (Porritt 1989: 20). Ekolojik hareket ekolojik krizin başarısız bir teknolojinin ürünü olarak gösterilip bir diğer teknolojinin onun yerini almasıyla çözüleceği fikrine katılmaz. Bu nedenle, toplumsal alanda esaslı bir değişimden yana olan ekolojistler; doğa kavramını salt bir değer olarak ele almamakta, doğa ve insan arasındaki ilişkinin kodlarını, toplumsal ve kültürel özellikleri de dikkate alarak anlayıp açıklamaya çalışılmaktadırlar (Önder, 2003: 9).

Bu özellikleri ile çevrecilik var olan toplumsal ve ekonomik sorunların çözümü konusunda uygulanan yöntemler ve araçlar üzerinde odaklanırken, ekolojistler daha çok insanların doğaya uygun olmayan amaç ve hedefleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kapitalist ve sosyalist toplum karşısında yeni bir toplumsal model öneren ekolojistler, özgürlük ve bilinç temelinde ekolojik toplumsal felsefe ile ekolojik doğa felsefesinin birleştirilmesi gerektiğini savunmaktadırlar (Bookchin, 1996: 34). Öngördükleri yeni toplumsal yapının kapitalizm ve sosyalizmin yol açtığı ekolojik felaketle baş edebilmesi için üretimden ademi merkezileşmeye, teknolojiden demokrasiye kadar birçok alanda köklü değişiklikler yapılmasını talep etmektedirler.

Çevreci düşünce kategorisi içerisindeki diğer hareketlerden önemli

ölçüde ayrılan ekolojizm; doğa bilimleri temelinde toplumlara ilişkin gözlem ve öngörülerden yola çıkarak geliştirilmiştir (Önder, 2003: 5-6). Bu temelde geliştirilen ekoloji hareketi, savunduğu “çevre merkezci” görüşlerle, “insan merkezçiliği” savunan sağ ve sol ideolojiler içerisine yerleştiremeyecek ölçüde farklılaşmıştır. Bu nedenle çevrecilik, geleneksel ideolojiler olarak bilinen sosyalist, muhafazakar ve liberal ideolojilerden unsurlar taşısa da, ekolojist düşünce onlardan farklı bir ideolojidir (Çoban, 2012: 63) ve kendine özgü bir kimliği temsil etmektedir. Ekoloji bu gün toplumsal bir tepki olmanın ötesinde sosyalizm ya da muhafazakârlık gibi bir siyasal kategori haline gelmiştir.

Çevreci Hareketlerin Gelişimi ve Ekolojik Kimliğin Ortaya Çıkış Süreci

İnsan ve doğa arasındaki ilişkiye yer veren çevreci ve ekolojik düşünceler, insanlık tarihi kadar eskidir. Doğanın kaynağı, yapısı, insanın bu yapı içerisindeki yeri gibi sorular çok eski dönemlerden beri insanları meşgul etmiştir (Ünder, 1996: 15). Hatta çevreciliğin ve ekolojizmin bir takım ilkelerinin izlerinin eski pagan, Hinduizm, Budizm ve Taoizm dinlerine kadar gerilere kadar sürülebileceği iddia edilir (Heywood, 2007: 322). Ancak esas itibarıyla çevreci ve ekolojik fikirlerin kökeni sanayi devrimi sonrasındaki değişim ve gelişmelerde aranmalıdır. Hem ekolojik fikirler hem de çevreci yaklaşımlar özellikle sanayileşme sürecine ve bu sürecin sosyal yaşam ve doğada yarattığı tahribata karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır (Tok, 2012: 175). 18. ve 19. yüzyılda sanayileşmenin yıktığı insan-doğa birlikteliğinin, toplum-doğal çevre ilişkisinin yeniden kurulmasını talep eden romantik bir çevre koruma düşüncesi ortaya çıkmıştır (Dobson, 1993: 216). Sanayileşme sürecinin hız kazanmasıyla birlikte erken dönemde “doğaya geri dönüş” sloganıyla ortaya çıkan bu romantik çevre koruma düşüncesi, giderek yerini kaynak ve enerji kıtlığı konularına dikkat çeken daha somut ve bilimsel bir çevreyi koruma düşüncesine bırakmıştır (Dobson, 1993: 217). Bu dönüşümün bir sonucu olarak çevre-ekonomi ve çevre-toplum ilişkisi giderek daha çok irdelenmeye başlanmıştır (Keleş vd., 2012: 256-261).

Ancak modern anlamda çevreci politikalar ve bir ideolojik kimlik olarak ekolojizm 1950’lerden sonra ortaya çıkmıştır (Tok, 2012: 176). Sa-

nayileşme ve kentleşmenin küresel düzeyde yaygınlaşmasının ve hızlı ekonomik büyümenin yarattığı çevre kirliliği, zirai ilaç ve kimyasalların yan etkileri, ozon tabakasının incilmesi, küresel ısınma ve iklim değişimi, nükleer enerji kullanımının yarattığı tehditler, fosil yakıt rezervlerinin yok olması gibi sorunlar çevre sorunlarına karşı ilgi ve duyarlılığın artmasına yol açmıştır. Ekonomik büyüme ve insan türünün çevre üzerinde yarattığı tahribatın hem insan türünün hem de üzerinde yaşadığı gezegenin devamlılığını tehdit ettiği düşüncesi çevreci hareketleri ortaya çıkarmıştır (Heywood, 2007: 321-322).

Çevreci hareketler, ekonomik, sosyal ve kültürel unsurların etkisinden dolayı karmaşık ve heterojen bir nitelik arz etmektedir. Bu durum, grupların genişliği ve onların nasıl tanınması gerektiği konusunda düşünsel yapılarına kadar pek çok alanda görülmektedir. Diğer bir ifade ile çevreci grupları, reformist bir anlayıştan toplumsal ve ekonomik alanda radikal bir dönüşüme kadar çok farklı renklere görmek olasıdır. Bu farklılık onların eylem ve stratejileri için de geçerlidir. Örneğin, Çevreye ilişkin sorunlar yeşil ya da çevreci partiler tarafından siyasi gündeme taşınırken, Greenpeace, Friends of the Earth, Worldwide Fund for Nature gibi sivil toplum kuruluşları çevreci hareketin bir baskı grubu gibi örgütlenip toplumsal bir hareket haline gelmesinde etkili olmaktadır (Tok, 2012: 176). Ekolojistler ise insanı bütün canlı organizmalara ve yaşam ağına bağlayan karşılıklı ilişkilerden yola çıkarak geleneksel siyasi inançlardan farklı bir takım kavram ve değerler geliştirmekte ve geleneksel siyasi ideoloji ve doktrinlerin insan merkezli olmasını eleştirmektedirler. Ancak çevreci hareketlerdeki bu çeşitliliği temelde insan merkezli bir yaklaşımı esas alan pragmatik nitelikteki çevreciler ve ekolojik bir yaklaşımı benimseyen radikal çevrecilerin şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Genel olarak çevrecilik, çevre ve insan-doğa ilişkileri konusunda geleneksel görüşleri sorgulamaksızın çevre sorunlarını ılımlı ya da reformist yollarla çözmeye çalışan yaklaşımları da içerecek şekilde kullanılırken, ekolojik düşünce ekolojinin asli (fundamental) önemini vurgulayan, çevre konusundaki geleneksel görüş ve yaklaşımları sorgulayan ve onlardan nitelikçe farklı bir siyasi anlayış ve yaklaşımı ifade eder tarzda kullanılmaktadır (Tok, 2012: 175).

Yaşayan organizmalar ve çevreleri arasındaki ilişkiyi araştıran biyolojinin bir alt dalının adı olarak bilinen “ekoloji” kavramı, 1960’lardan

İtibaren yükselen yeni sosyal hareketler içinde yer alan çevreci-yeşil hareketin kullanımıyla birlikte siyasal bir anlam kazanmış, çevre konusunda geleneksel anlayışlardan nitelik olarak farklı bir yaklaşımı ifade eder tarzda kullanılmaya başlanmıştır (Tok, 2012: 175). Toplumsal alanda özellikle Stockholm Konferansı (1972) ile birlikte çevre konusuna ilgilinin yükseldiği görülmektedir. Konferansa paralel çeşitli forumlar düzenlenmiştir. Bu aşamada radikal ekoloji ya da ekolojizm olarak adlandırılan yeni bir oluşumun ilk belirtileri de kendisini göstermeye başlamıştır. Bu ekolojik grupların bir kısmını komün yaşamını ya da doğaya dönüş girişimlerini başlatanlar oluştururken, bir kısmını da 1968 öğrenci hareketine katılanlar oluşturmaktadır (Ertürk, 2009: 280).

Ekolojik hareketin de içerisinde yer aldığı yeni sosyal hareketler, toplumsal alanda protesto ve direniş eylemlerine başvurmak suretiyle, yaşanan sorun ve çelişiklere dikkat çekip bunların giderilmesini talep ederken, aynı zamanda başvurdukları bu eylemler onların kimlik ve tanınma talepleri anlamına da gelmektedir (Yıldırım, 2013: 94). Yeni sosyal hareketlerin kurulduğu temel; iktidar güçleri ile bireyselliklerin kendini savunma ve geliştirme amaçları arasında kendisine yer bulmuştur. Böylece yeni toplumsal hareketler doğrudan devletle ilişki kurmak zorunda kalmamakta ve demokrasi kavramını öne çıkarmaktadır. Bu süreç içerisinde kimlik oluşturmak ve strateji geliştirmek birbirine tamamlayan iki unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer yandan gelişen ve değişen yeni toplumsal hareketler, toplumsal alanda yapılan ekonomik mücadelelerle ilgili olmaktan çıkmış olup, sosyo-kültürel alanla ilgili hale gelmiştir (Yıldırım, 2013: 78). Bu nedenle ekolojik hareket gibi yeni sosyal hareketlerin yeni türden kimlikleri öne çıkardığı söylenebilir.

Çevreci gruplar içerisinde radikal düşünceleri ile fark edilen ekolojik hareket, geleneksel ideolojilerin ekonomi politikalarını eleştiren ve bunlara karşı alternatif ekolojik politikalar öneren ahlaki bir duyarlılığa sahiptir. Gerek sağ gerekse sol ideolojilerin doğaya ve insana bakış açısındaki benzerliklere işaret eden ekolojistler, her ikisinde de insan ihtiyacının karşılanmasında sürekli artan bir maddeci yaklaşım ve teknolojinin mitleştirilmesi gerçeği ile karşılaştığımızı belirtirler. Artan üretim ve nüfusun getirdiği sorunları çözmek için her iki sistemde de belirgin bir merkezileşme ve buna bağlı olarak artan bürokrasi görül-

düğüne dikkat çekerler. Bütün bu gelişmelerin sonucu olarak her iki sistemin de, ekonomiyi bütün yapının merkezine oturttuk her şeye hükmeden bir noktaya getirdiğini iddia ederler (Porritt, 1989: 53).

Diğer yandan ekolojik hareket toplumsal değişim için gerekli olan, politik ve felsefi alanda da alternatifler üretmektedir (Ertürk, 2009: 291). Ekolojistler; Geleneksel siyasal ve sosyal düşüncüyü, dünyayı hep insan odaklı olarak incelediği; İnsan ve insanla ilişkili birey, sınıf, cinsiyet, uyruk, milliyet gibi kategorilerle mevcut düzeni analiz ettiği; her şeyi insan ihtiyaç ve çıkarları açısından ele alıp değerlendirdiği için eleştirirler. Her şeyi insan çıkar ve ihtiyaçları açısından ele alan insan odaklı bakış açısının, insan türü ile doğal çevresi arasındaki ilişkiye zarar verdiğini ileri sürerler. Bu yüzden İnsan odaklı bakış açısını reddeden ekolojik düşünce, doğayı insan türü de dahil yaşayan türler ve doğal çevre arasındaki değerli ama hassas ilişkilerden oluşan bir ağ olarak görür.

Çevrenin küresel boyutta bozulmaya başladığının anlaşılması, çevre temelli siyasal hareketlerin ortaya çıkması için de bir başlangıç olmuştur. Ekoloji hareketinin siyasallaşmasında kuşkusuz ekoloji biliminin ortaya koyduğu verilerin önemi büyüktür. Ancak hareketin siyasal bir söylem haline gelmesi, bu bilimsel köklerinin çok daha ötesinde bir gelişmedir. Ekoloji hareketi, ekolojinin ortaya koyduğu bu bilimsel veriler temelinde ortak değerlere sahip diğer toplumsal hareketler ve toplumsal teorilerle yoğrularak bugünkü siyasal, ekonomik ve felsefi şeklini almıştır (Önder, 2003: 10).

Ekoloji hareketi farklı bir söylemle ortaya çıkması nedeniyle, en azından başlangıçta, kendisine Batı'nın kurumsal politikaları içerisinde yer bulamamıştır. Bunun nedeni kuşkusuz, geleneksel Batı'nın üretim politikalarının ve toplumsal yapısının yeşil hareketin talepleri ile bağdaşmamasıdır. Diğer yandan, mevcut partilerin hiyerarşik ve bürokratik yapısı da yeşil hareketin talepleri önünde bir engel olarak çıkmıştır (Önder, 2003: 109). Yeşil partilerin talepleri, mevcut toplumsal alanda köklü bir kimlik değişikliğini getiren talepler olduğu için mevcut kimlikler, çeşitli çıkarları nedeniyle, ekoloji hareketinin taleplerine karşı çıkmıştır. Diğer yandan, Batı ülkelerinde o günkü yönetime katılma araçları yurttaşların gerçek anlamda yönetime katılmasını sağlayacak bir donanımda değildir. Çünkü geleneksel yönetime katılma araçları

belli periyotlarla seçmeni sandık başına çağırılmaktadır. Parti yapısının ve seçim sisteminin beklentilere cevap vermemesi, kilise ve işçi sendikalarının yeni taleplere sıcak bakmaması gibi nedenler, çevreci grupların da yer aldığı yeni sosyal hareketlerin toplumsal alanda giderek güçlenmesine yol açmıştır (Kılıç, 2002: 97).

Çevreci grupların da içerisinde yer aldığı yeni toplumsal hareketler toplumsal alanda belli bir değişime odaklanmışlardır. Bu değişim, devletle diyalog kanallarının açık olması, siyasal ve sosyal alanda müzakereler yolu ile başarılabilir (Yıldırım, 2013: 92). Çevreci grupların oluşturduğu hareketlerin önemli amaçlarından biri mevcut sosyal ve ekonomik düzene karşı alternatif bir yaşam biçimi oluşturmak ve toplumun bu yönde değişmesini sağlamak olmuştur. Çünkü sanayi toplumu ve onun getirdiği sorunlar, dünyadaki bütün yaşamı tehdit ederek toptan bir yıkıma yol açabilecek riskler taşımaktadır. Bu tehlike karşısında çevrecilerin ileri sürdüğü çözüm ekolojik toplumun kurulmasıdır. Ekolojik toplum, fiziksel ve ekolojik yasaların sınırları içerisinde bir toplumsal ve ekonomik düzen söz konusu olacaktır. İnsan nüfusunun dünya üzerindeki dağılımı ekolojik dengeyi bozan bir noktaya geldiği için, insan nüfusunun azalması öngörülmektedir (Çoban, 2012: 89).

Çevreci kimliğin ortaya çıkışında insanın “*kendini gerçekleştirme*” isteği de her zaman önemli bir çıkış noktası olmuştur. Kendini gerçekleştirme, çevreci grupların insan ve doğa arasındaki zorunlu ilişkiyi kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Kendini gerçekleştirme düşünsel bir dönüşüm değil, insanın günlük yaşamındaki hal ve hareketlerini değiştirmesi anlamına gelmektedir. Kendini gerçekleştirme, derin ekolojide, her bir canlının kendi doğal tarzına göre yaşama, potansiyelini geliştirme ve mükemmelleştirme konusundaki güçlü isteklerini göstermektedir (Şakacı, 2012: 112). Tıpkı bir ressamın resim yapma arzusunu somutlaştırmak için resim yapması neyse, insanın çevre konusunda kendisini gerçekleştirmesi de bu konudaki düşüncelerini hayatının bir parçası haline getirmesidir.

Ekolojik Kimliğin Ortaya Çıkmasında Etkili Olan Unsurlar

Çevreci gruplar içerisinde yer alan radikal yaklaşım olarak kabul edilen ekolojistlerin görüşleri, sosyal yapının özerkliğini, bireyin bütünlüğünü ve bireyin özgürce yaşama iradesini ortaya koyan doğacı yaklaşımın çağdaş bir yorumu olarak kabul edilebilir. Bu yaklaşım;

toplumla doğa, toplumla birey ve insanla bedeni arasında uyumu salık veren birleştirici bir yaklaşımı temsil etmektedir (Ertürk, 2009: 290). Bu özellikleriyle ekolojist kimliğin gerek toplumsal alanda gerekse çevreci gruplar arasında yeni bir kimlik oluşturduğu söylenebilir.

Yine, bu kimliğin ortaya çıkmasında önemli bir işlevi olan barış, çevre, nükleer ve kadın hakları gibi sosyal hareketlerin, gündelik hayatla iç içe geçmiş küçük gruplardan oluşan bir ağ sistemi özelliği gösterdikleri gözlenmektedir. Böylece, yeni sosyal hareketler, yeni bir kültürel yapılanmayı özendirip, toplumsal hayatın değişiminin itici motoru işlevini üstlenerek, gündelik pratiklerin sistem içine dahil edilmesini sağlamak suretiyle mevcut sosyal ve kültürel yapıların yeniden tanımlanmasını sağlamaktadır (Önder, 2003: 69). Ekolojik kimliğin ortaya çıkmasının bazı unsurların varlığına ve bazı koşulların gerçekleşmesine bağlı olduğu söylenebilir ki, bu unsur ve koşullar aşağıda açıklanmaktadır.

Tanınma-Bilgilendirme

Kimlik konusunda önemli bir unsur, kalıcılık, uyum ve tanınma olarak kabul edilebilir. Kimlikle ilgili olarak yapılan tanımlarda, süreklilik, kapsayıcı olmak ve kendini tanıma vurgusu yapılmaktadır. Kimlik birey için geçerli olduğu kadar gruplar için de geçerli bir durumu ifade etmektedir. Kimlik bir kişi ya da grubun kendisini tanımlaması ve kendisini diğer kişi ve gruplar arasında konumlandırması olarak kabul edilebilir (Erpolat, 2010: 64).

Kimlik birey hakkında dış dünyaya bilgi veren bir unsur olarak, toplumsal aidiyetlerden arzulara, hayallerden yaşama ilişkin yaklaşımımıza kadar birçok niteliklerimiz hakkında bilgi verir. Bireye kimlik kazandıran meslek, gelir, yaş, cinsiyet gibi unsurlar yanında, dürüstlük, cesaret, yetenek, bilgi gibi daha soyut unsurlar da kimliğin tanımlanmasında rol oynar. Bireyler yaşadıkları sosyo-kültürel ortam içerisinde mevcut olan kolektif ve bireysel kimliklerle ilişki içerisinde kendilerini keşfederek ve yaşamlarıyla ilgili seçimler yaparak kendilerini tanımlarlar. Ancak asıl olarak kimlik, bireyin kendisini tanımlaması ile ilgiliyse de bireyin dışında kalan toplumsal gruplara karşı da bir anlam ifade etmektedir. Bu nedenle, bireyin kendi kimliğini tanımlaması ve bunun sadece kendisince kabul edilmesi yeterli olmayıp, aynı zamanda diğerleri nezdinde de kabul görmesi gerekir. Örneğin kişilerin ya da grupların kendilerini çevre konusunda duyarlı ve çevreyi koruyan bir

aktör olarak topluma sunmaları yeterli değildir. Toplumun da çevreci kişi ve grupları bu yönde bir aktör olarak kabul etmesi gerekir. Eğer birey ya da grupların sahip olduğu kimlik başkaları tarafından kabul görmüyorsa, o zaman karşılıklı bir çatışma yaşanması büyük olasılıktır. Çünkü kimlik, bireyi tanımlayan, tanıtan ve nereye ait olduğunu gösteren önemli bir referanstır. Bireyin kimliğinin toplum içinde kabul görmesi için öncelikle kendisini tanımlaması, daha sonra da bu tanımlamanın toplum tarafından kabul görmesi beklenir. Bu kabul görme sosyal bir varlık olan birey için insani bir ihtiyaçtır.

Bireyler her zaman (kolektif boyutu da olan) kimliklerinin toplum tarafından kabul görmesini isterler. Çünkü tanınma isteği, bireyin kendisine verdiği değer duygusu olarak adlandırılan özsaygıdan kaynaklanmaktadır. Özsaygıya sahip olmak, toplum tarafından söz konusu kişiye değer verildiği anlamına gelir. Özsaygının temeli ise, ayrılmaz ve devredilmez insan haysiyetidir. İnsanın kendi başına sahip olduğu tek değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sayede özsaygı, bireyin insan olma erdemi ile kendi benliğinde var olan değerini takdir eder. Böylece kişi, kendisini diğer tüm kişilerle eşit ahlaki statüye sahip bir varlık olarak görür. Tüm kişiler, insan olma erdemi ile onları eşit ahlaki statüye, hak ve özgürlüklere sahip kılan onura sahiptir. Ancak birey aynı zamanda kendisini diğer insanlardan ayıran, kendisini somut/gerçek bir kişiye dönüştüren, benimsediği değer ve ilkelerin kaynağı olan kimliğinin de tanınmasını ister (Tok, 2003: 134-138)

Kimliğin tanınması açısından kişilere ait bilgilerin doğru bir şekilde dış dünyaya ulaştırılması yanında, kimliğin oluşmasına katkı sağlayacak bilgilerinde de dışarıdan bireye kolay bir şekilde ulaşması gerekir. Bu hem bireysel kimlikler hem de grup kimlikleri için kaçınılmaz bir gerekliliktir. Çünkü karşı taraf neyi kabul ettiğini, neyi tanıdığını bilmek isteyecektir. Çevreci grupların kimliğinin toplum tarafından tanınmasında en önemli unsur, kendilerini çevre sorunları ile ilgilenen bir grup olarak tanıtmalarıdır. Böylece toplum çevreci grupların kendilerine biçmiş olduğu bu role destek vermişlerdir. Bilgilendirme aslında sadece topluma bilgi aktaran bir mekanizma işlevi görmez, bilakis ekolojik kimliğin gelişmesi sürecinde grubun üyeleri ve sempatanları arasında organik bağ kurulmasını da sağlar (Kılıç, 2002: 100).

Radikal çevreci grupların ortaya çıkmasında ve toplumsal alanda yeni

bir oluşum olarak kendilerini göstermelerinde pozitif bilimlerden yararlandıkları söylenebilir. Her şeyden önce bu hareketin çıkışında ekoloji biliminin temel öğretileri ve onun ortaya koyduğu görüş ve düşüncelerin topluma aktarılmasıyla çevreciliğin toplumsal alanda yaygınlaşmasında önemli rol oynamıştır (Ertürk, 2009: 291). Çevre sorunlarını tanımlama ve adlandırma şekli, toplumda genel bir kabul görmüştür. Doğal kaynakların tahrip edildiği ve çevrenin kirletildiği konusunda sürekli olarak bilgilendirilmenin yapılması ve çeşitli somut olaylarla bunun desteklenmesi toplumsal alanda çevre konusunda duyarlılığı artırmıştır.

Ekolojik bir kimliğin geç ortaya çıkışında, çevre sorunlarının toplum tarafından uzun süre önemli bir sorun olarak kabul algılanmamasında önemli rolü olmuştur. Daha sonra bu algılamının değişmesi ile birlikte çevreci gruplar toplumda geniş taban kazanmaya başlamıştır. Toplumda çevre konularına duyarlılıkları ve bu duyarlılık temelinde insanın toplumsal ve ekonomik ilişkilerinin ve insan-doğa ilişkisinin yeniden biçimlendirilmesi konusundaki görüşler ve talepler artmaya başlamıştır. Böylece bu çerçevede kendini tanımlayan ve oluşturdukları kolektif kimliğin toplumsal olarak tanınmasını talep eden ekolojik hareketin ortaya çıkması ile çevreci kimliğin ortaya çıkmasının en önemli koşullarından birisinin gerçekleştiği söylenebilir.

Ekolojistler, insan merkezli geleneksel siyasi inançların hemen hepsinin insanın maddi refah artışını hedeflediğini ve insanın ekonomik gelişme ve refah için sonsuz imkanlara sahip olduğu varsayımından hareket ettiklerini vurgularlar (Tok, 2012: 177). Ancak sınırsız zenginlik ve maddi refah saikinin hem yanlış hem de çevre felaketinin temel nedeni olduğunu belirtirler (Irvine ve Ponton, 1988; Meadows vd. 1974). Bu açıdan kapitalizm ve komünizm arasında çevreye verdiği tahribat açısından bir fark görmezler. Yerküredeki kaynakların sınırlı ve tükenebilir olduğuna dikkat çekerler. Özellikle kömür, gaz ve petrol rezervlerinin hem sınırlı olması hem yenilenebilir olmaması hem de alternatiflerinin geliştirilememesi dünyadaki kaynakların sınırlılığına en somut örnektir. Bunun sonucu olarak da insanlık bir enerji kriziyle karşı karşıyadır. Yeryüzü kaynaklarının sınırlı ve tükenebilir olması ekolojistleri, insanın maddi isteklerine sınır koymasını ve üretimin kırılğan küresel sisteme olabildiğince az zarar vererek yapılmasını gerektiren sürdürülebilirlik kavramını ortaya atmalarına neden olmuştur

(Heywood, 2007: 335). Sürdürülebilirlik hem doğal kaynakların daha rasyonel kullanılmasını, hem de bireyleri fayda maksimize eden kişiler olarak gören ve aşırı refah yaratma saplantısı üzerine kurulu geleneksel ekonomi teorilerine alternatif bir anlayışın geliştirilmesini gerektirir.

Ancak geleneksel ekonomi teorilerine alternatif olacak çevreci ekonomi anlayışının nasıl olacağı konusunda ekolojistler çevrecilerden farklı görüşe sahipler (Heywood, 2007: 336). Çevreciler yavaş da olsa refah artışını, zenginleşmeyi onaylayıp, savundukları bu durumu “sürdürülebilir büyüme” kavramı ile açıklamaktadırlar. Bu anlayışa göre, aşırı maddi zenginlik, ya da refah arzusu çevresel maliyetlerle dengelenebilir. Sınırlı kaynakların kullanımını kısıtlamak ve kirliliği cezalandırmak gibi yollarla sürdürülebilir bir büyümenin sağlanacağını düşünüyorlar. Ekolojistler ise çevresel krizin sebebinin materyalizm, tüketicilik ve ekonomik refahın arttırılması olduğunu, bu yüzden de sürdürülebilir büyüme anlayışının çevre sorunlarına çözüm getirmeyeceğini ileri sürmektedirler (Tok, 2012: 178). Modern teknolojinin reddedilmesini ve doğaya dönülmesini savunmaktadırlar; insanların zanaat becerilerine dayandıkları küçük post-endüstriyel topluluklarda yaşamalarını ve sıfır büyüme çözüm olarak görmektedirler.

Ötekileştirme

Ekolojik kimliğin ortaya çıkmasında harekete geçen grupların, topluma verdikleri bilgilerle, kendilerinin diğerlerinden farklı oldukları mesajını vermişlerdir. Çevreci gruplar bu şekilde davranarak aynı zamanda kendileri ile diğer görüş ve düşüncelere arasına mesafe koymaktadır. Aksi halde toplumsal alanda hareketin destek bulması ve yeni üyeler kazanması olanaksız olacaktır. Çünkü kimliğin oluşmasında önemli bir unsur da farklılığı ortaya koyabilmek için ötekileştirme yoluna başvurmaktır.

İnsan merkezli bakış açısı, insan türünü kayırmacı bir tutum takınarak insanın daha fazla maddi zenginleşme peşinde koşmasına yol açmıştır. Doğal kaynakları kullanarak zenginlik peşinde koşan insanoğlu çevre felaketine yol açmıştır. Buna karşılık ekolojik düşünce kendisini bu yaklaşımlardan farklılaştırarak çevre felaketinin önüne geçilmesi için doğa-insan ilişkisi konusunda insan merkezli yaklaşımların terkedilmesi ve yeni bir doğa merkezli bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiğini savunur (Irvine ve Ponton, 1988; Naess, 1989; Martell 1994; Barry,

1999). Ekolojik düşünce, yerkürenin bitkiler ve hayvanlar, canlı ve cansız unsurlardan oluşan kendi kendini düzenleyen, uyum ve denge içinde olan karşılıklı etkileşim içerisindeki (tarla, orman, göl gibi) ekosistem (doğal sistem) ağlarından meydana geldiğine işaret eder (Heywood, 2007: 326). Ekolojistler, çevrenin insan ihtiyacı için korunmasını savunan insan merkezli yaklaşımların çevre sorunları konusunda kalıcı ve tatmin edici çözümler getiremeyeceğini savunurlar (Tok, 2012: 176-1779). Ekolojizm ise insanın diğer türlerden ve doğadan üstün olduğu inancını reddederek insanı da diğer türler gibi doğanın bir parçası olarak kabul eder. Böylece ekolojizm hem yeni bir ahlaki vizyonu hem de farklı ve yeni bir dünya görüşü ile insan merkezli düşünceden kendisini ayrı bir yere oturmuş olur.

Ekoloji hareketi içinde önemli bir yeri olarak kabul edilen Arne Neass gibi yazarların eserlerinde de ötekileştirme açık bir şekilde görülmektedir. Örneğin Naess kirliliğe ve kaynakların tükenmesine karşı mücadele eden, temelde zenginliği korumak ya da artırmak amacıyla olan davranışları sığ ekoloji; buna karşın insanı diğer canlı varlıklardan üstün varlık olarak kabul etmeyen düşünceleri de derin ekoloji içerisinde kabul etmektedir (Keleş vd., 2012: 262). Derin ekoloji, doğal dengenin korunabilmesi için bir araya gelmiş insanların politik ve kişisel eylemlerine doğrudan yöne verecek ilkelerden oluşmaktadır. Bu ilkeler, bireylerin çevreci bir kimlik kazanması ve kişisel tutum ve davranışlarını düzenlemesi açısından belirleyici bir rol oynamaktadır (Şakacı, 2012: 98).

Ekolojistler kendilerini insan merkezli ahlak anlayışının karşısında konumlandırarak da kendilerini onlardan ayırırlar. Her şeyden önce insan merkezli geleneksel ahlak anlayışını insan dışındaki dünyaya araçsal bir bakış açısıyla yaklaştıkları için karşı çıkarlar (Tok, 2012: 178). Liberal ahlak anlayışına göre insan dışındaki varlıkların değeri, insan çıkarına ne kadar hizmet ettiğine bağlıdır. Marxist ahlak anlayışı ise, insan emeği ile işlenmesinin ya da insan-doğa etkileşiminin emek ve insan yetenek ve becerilerinin gelişimine katkıda bulunmasının insan dışında varlıkların değerini belirlediği görüşüne dayanır. Buna karşın ekolojistler çevreyi korumanın, doğayı sevip iyi bakmanın gelecek nesillere karşı ahlaki bir sorumluluğumuz olduğu fikrine vurgu yaparlar (Tok, 2012: 178). Bunu insan türü çıkarına dayandırarak yapmaya çalışırlar. Yine hayvan hakları gibi diğer türlerle ilişkili olarak insanlarca

geliştirilen ahlaki standart ve değerlerin uygulanmasını içeren yaklaşımlar geliştirmeye çalışılırlar. İnsan ve insan olmayan dünyaya arasında ayrışmayı doğru bulmazlar. Ahlaki bir topluluk olarak gördükleri doğanın kendi içinde bir değeri olduğunu ileri sürerler. Bu topluluğu oluşturan varlıklar içerisinde insan, diğerlerinden daha fazla hakka sahip olan, diğerlerinden daha fazla saygıyı hak eden bir varlık değildir (Heywood, 2007: 337-338). Doğa denen ahlaki topluluğun üyeleri arasında canlı merkezli bir eşitlik vardır. Yerküredeki tüm organizma ve varlıklar eşit ahlaki değer taşır ve her biri bir birine bağlı bütünün parçalarıdır. Buna göre, bir şey doğanın bütünlüğünü, istikrarını ve güzelliğini koruma eğiliminde ise doğru, tersine bir eğilimde ise ahlaki olarak yanlıştır (Tok, 2012: 179).

Özdeşleşme

Ötekileştirmede kimliğin ortaya çıkmasını sağlayan ve bireyleri diğerlerinden ayıran bir farklılaşma yaşanırken, özdeşleştirmede tersi bir durum söz konusudur. Bu durumda ekolojik hareketin temel ilke ve esasları benimsenir ve bunlar hayata geçirilir. Ekolojik yaklaşımlara kadar genel olarak benlik oluşumunda aile ve aile çevresi merkez olmuş, doğa ise göz ardı edilmiştir. Ekolojik düşünceyle birlikte benliğin oluşumunda doğa da merkezi bir noktaya gelmiştir. Bu nedenle özdeşleşme kavramı ekolojik kimliğin oluşmasında önem arz etmektedir.

Özdeşleşme kavramı, insanın temel değerlerden başlayarak kozmosa kadar uzanan bir genişlikte ekolojik değerleri özümsemesi ve davranışlarıyla kendini özdeşleştirmesini ifade etmektedir. Bu nedenle, özdeşleşme kimliğin kurulmasında önemli bir unsur olan “aynılaşma-bütünleşme” olarak kabul edilebilir. Özdeşleştirme ile birlikte bireyler ekolojik hareketin içinde doğaya bir bütün olarak bakma fırsatını yakalamakta ve böylece kendisinin doğanın bir parçası olarak görebilmektedir. Diğer bir ifade ile benliğin olgunlaşmasında egoden sosyal benliğe, sosyal benlikten metafizik benliğe doğru genişleyen bir süreç işlemektedir (Şakacı, 2012: 114).

Özdeşleşme kavramı aslında felsefe tarihinde sık işlenen konulardan biri olmuştur. Hegel’in felsefesi, tasavvuf anlayışı, James Lovelock’un Gaia’sı aslında insanı doğa ve diğer varlıklarla özdeşleştirme olayıdır. Örneğin tasavvuf düşüncesinde genellikle varlık nedir sorusuna verilen cevap, “vahdet-i vücut” tur. Diğer bir ifade ile evrendeki her şey

Tanrının bir parçasıdır (Hilav, 1981: 69), dolayısıyla doğayı da bu parçalardan biri kabul ettiğimizde kendisini büyük bir sistemin alt parçası olarak görebilmesi kolaylaşacaktır. Bu yaklaşımın kökenleri Stoacı felsefede de görülmektedir. Stoa felsefesine göre, evrendeki her şeyin kaynağı Tanrısal bir niteliğe sahip olan ateştir. Bu yaklaşımla Stoa felsefesinde Tanrı ve doğa aynı varlık olarak kabul edilir (Ağaoğulları, 1989: 288; Özlem, 2004: 59).

Aslında evren ile insanı özdeşleştirme çabaları Eski Yunan'a kadar uzanmaktadır. Bu dönemde insan yaşamındaki düzen ile evrendeki düzen arasında pek bir farklılık olduğu düşünülmemektedir. İnsan yaşamı kozmik bir düzenin devamı olarak kabul edilmiştir. Doğal olarak bu durum, kozmik düzenle iyi yaşam, onunla uyum halinde yaşam anlamına gelmektedir. Bu uyum ve türdeşliği göstermek için Eski Yunan'da "evren insana göre makro kozmos; insan ise evrene göre mikro kozmos" terimleri kullanılmıştır (Özlem, 2004: 24).

Özdeşleştirme ile holizm arasında da yakın bir ilişki bulunmaktadır. Holizme göre, bütün, bireysel parçalardan önemlidir. Her parça diğer parçalarla birlikte bütün içinde anlam kazanır. Holizm fikrinin kaynaklarından birisinin de din olduğu kabul edilir; özellikle Hinduizm, Taoizm ve Budizm gibi her şeyin tekliğini ve birliğini savunan, diğer insanları, türleri ve doğayı sevmeyi teşvik eden doğu mistisizminin holizmi desteklediği düşünülür (Tok, 2012: 177). Ancak asıl insan ve diğer canlı türleri, canlı ve cansız varlıklar arasında ayrım yapmayan, dağları, nehirleri, hatta dünyanın—Tabiat Ananın—kendisini canlı gören ilkel pagan dinlerin holizm fikrine ilham verdikleri düşünülür (Heywood, 2007: 330-331). James Lovelock Gaia: Dünyada Hayata Yeni Bir Bakış (1979) adlı eserinde, dünyanın kendi varlığını devam ettirmeye çalışan canlı bir organizma olduğu fikrini geliştirmiş ve ona Yunan dünya tanrısı Gaia adını vermiştir. Gaia düşüncesi canlı ve cansız varlıklarıyla dünyayı bir ve bütün bir canlı olarak görür. Gezegenin sağlığı üzerinde yaşayan (insan dahil) tek tek türlerden daha önemlidir. Gaia'nin hassas dengesine tehdit oluşturan türler yok olmaya mahkumdur. Bu yüzden insanoğlu Gaia'nın sağlığına saygı göstermeli ve güzellik ve kaynaklarını korumaya çalışmalıdır.

Hegel'in felsefesinin de evren ve insanı kapsayacak bir bütünlükte olduğu görülmektedir. Hegel, Fichte'nin bütün varlığı bireyden türetme-

sini kabul etmemektedir. Bütün varlıkların özünün evrensel bir gerçek olduğunu ve evrenin bütün varlıkları kapsayan ve sürekli değişen mutlak bir varlık olduğunu kabul eder. Bu nedenle evrensel varlık değişerek ve gelişerek doğayı ve insanı ortaya çıkartacak kadar son derece geniş bir çeşitlilik arz eder (Hilav, 1981: 109). Hegel felsefesinde böylece hem doğanın hem de insanın kaynağı evrensel mutlak bir varlığın değişik görüntüleri olarak karşımıza çıkmış olur.

Özdeşleşme kavramı doğadaki çeşitliği anlamak ve korumak için önemli bir anahtar olacaktır. Doğal ortamlarda yaşayan insanların, doğa ve insan arasındaki ilişkiyi görüp, sadece ailesi ve çevresiyle değil, kendisinin onların dışında daha büyük bir sistemin parçası olduğunu anlaması daha kolaydır. Örneğin Arne Neas'ın bu nedenle doğa ile baş başa kalabilmek ve onunla özdeşleşmek için Norveç'in yüksek dağlarında kendi kulübesine çekildiği belirtilmektedir (Şakacı, 2012: 115).

Başarıya İnanma

Çevre sorunlarına karşı ya da doğanın korunmasına yönelik girişimlerde bulunan ekoloji hareketine “inanmak”, hareketin dinamosu, başarının anahtarı durumundadır. Burada inanmak kavramı, ekolojik, toplumsal, siyasal sorunlara; mevcut sorunlara karşı alternatiflerin olduğuna, birlikte hareket etmek gerektiğine, başarılı olacaklarına inanmak gibi pek çok alandaki hem bireylerin hem de grubun inancını ifade etmektedir. Toplumsal alanda her hangi bir değişiklik yapabileceklerine inanamayan, ya da her olayı bir kader olarak algılayan insanların yeni bir kimlik oluşturmaları beklenemez. Çevre kirliliğini modernleşmenin zorunlu bir maliyeti olarak kabul eden bir düşüncenin, yeni alternatifler arama çabası içine girmesi zordur. Aksine grup üyeleri bu gidişata son verebileceklerine inanırlarsa, bu durum grubun kimliğinin oluşumuna büyük ölçüde katkı sağlayacaktır.

Çevreci grupların toplumsal sorunlara bakış açısı ve sorunların nasıl çözüleceğine ilişkin inançları ekolojik kimliğin oluşmasında önemli rol oynamaktadır. Çevreci grupların sosyal olaylara bakışı bu açıdan kendisinden önceki sosyal hareketlerden pek çok açıdan farklılık arz etmektedir. Özellikle önceki sosyal hareketler, daha çok sınıflar arası hak arama mücadelesi çerçevesinde gerçekleşirken; yeni sosyal hareketler maddi çıkarların çok daha ötesinde taleplerle ortaya çıkmaktadırlar.

Yeni sosyal hareketlerin ortaya çıkışında çevre sorunları, soğuk savaş döneminin yarattığı nükleer savaş riski, hayvan hakları gibi insanda gelecek kaygısına yol açan konular ön plandadır (Kılıç, 2002: 97). Eski sosyal hareketler gibi yeni sosyal hareketlerin bazılarında grup üyeleri arasında ortak bir kimlik oluşturacak kadar dayanışma içinde oldukları söylenebilir. Bu hareketler toplumda egemen olan değerlerin ve kabul edilen kimliklerin değişimi için baskı yapmaktadır (Önder, 2003: 57).

Ekolojik kimliğin ortaya çıkmasında, grubun üyelerinin birlikte hareket etmeleri halinde toplumsal alanda buldukları destekle çevre konusunda karar alma mekanizmasının kilit noktalarında olan kişileri etkileyebileceklerine inanmalarının rolü büyüktür. Bunu yapabilmek için çok çeşitli eylemlere başvurmaktadırlar. Eğer grubun üyelerinin eylemlerinin başarıya ulaşacağına dair inançları olmaz ise, eylemlerin etkinliği ve devamlılığı kaybolacaktır. Bu nedenle ekoloji hareketlerinde, hareketin başarıya ulaşacağına ve bir takım şeyleri değiştirebileceklerine olan inancın canlı tutulması önem kazanmaktadır. Bu çabalar aynı şekilde ekolojik bir kimliğin beslenmesi ve yaşatılması için de gereklidir.

Çevreci grupların başarıya ulaşmasında, grubun kurucu aktörlerinin halkla ilişkilerini yürüten birimlerinin ve medya ile ilişkilerinin önemi büyüktür. Medya çevre sorunlarının topluma doğru bir şekilde anlatılabilmesi ve alternatiflerin sunulabilmesi açısından kilit konumundadır. Modern dünyada medya, aynı zamanda gruba yeni üyelerin kazandırılmasında da önemli işlevler üstlenmektedir. Yerel düzeyde gazete, dergi çıkarma, yerel boyutta komiteler oluşturma, yeşil radyo yayınları yapma, çeşitli nitelikte gösteriler düzenleme, çevreci grupların tabanının genişlemesi için önemlidir (Turgut, 2009: 18). Bu nedenle ekolojik bir kimliğin kurulması sürecinde toplum tarafından kabul görmüş popüler kişilerin hareketin için yer alması ya da hareket hakkında olumlu ifadeler kullanması grup kimliğini oluşturulmasına ve hareketin güçlenmesine olumlu katkı sağlar.

Ekolojik grupların başarıya inancını besleyen koşulların varlığı da önem arz etmektedir. Doğal olarak bu durum ülkedeki örgütlenme olanaklarından, anayasadaki temel hak ve özgürlüklere kadar geniş bir alanı içermektedir. Eğer toplumda grupların kendilerini topluma tanıtmalarına olanak tanıyacak bir özgürlük ortamı yoksa ve basit düzeyde örgütlenmelerine olanak tanıyacak maddi olanaklardan yoksunsalar,

daha baştan çevreci grupların hareket alanı daraltılmış olmaktadır. Demokrasi ve çevrenin korunması ilişkisi konusunda tereddütler olsa da demokrasinin çevrenin korunması konusunda daha doğru bir tercih olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Ekolojik düşüncenin demokratik Batı toplumlar içinde yeşerip serpilmesi de bunun kanıtıdır. İnsan haklarının gelişimi ve demokrasi arasında görülen ilişkinin benzeri bir durum demokrasi ve çevrenin korunması arasında da görülmektedir. Bun karşın antidemokratik toplumlarda çevre sorunlarının toplumun gündemine getirilmediği ya da yönetenlerin takdirine bırakıldığı görülmektedir (Kılıç, 2008: 98).

Çevrenin korunması konusunda farklı bir kimlik olarak ortaya çıkan ekolojik görüşlerin genel özelliği, demokratik yol ve yöntemleri benimsemelerdir. Yerel yönetimlere ve doğrudan demokrasi düşüncesine özel bir önem verdikleri bilinmektedir. Sanayi toplumunda görülen hiyerarşik yönetimin ve tahakküm ilişkilerinin olmadığı bir toplum yaratmayı hedeflemektedirler (Bookchin, 1996: 21). Joel de Rosnay, *le Macroscope* adlı eko-toplumun yönetiminin, yukarıdan aşağıya doğru yapılanmış sanayi toplumunun aksine, tabandan tavana doğru olması gerektiğini savunmaktadır. Bu yapılanmada ekolojik toplum kişiden ve kişinin sorumluluklarından hareket etmektedir. Toplum yaşamında gerekli kurumların oluşturulmasında ve yönetiminde yerinden yönetim ve doğrudan demokrasi ilkeleri esas alınmaktadır (Keleş vd., 2012: 308). İhtiyaç ve isteklerin minimum seviyeye düşürüldüğü (tutumlu), katılımcı (doğrudan) demokrasi temelinde kendini yöneten, küçük ölçekli yerel yönetim birimleri biçiminde örgütlenmiş komün (cemaat) yaşamı; ekolojik düşünceye göre, insan-doğa ve toplum-doğa ilişkileri bakımından en iyi yaşam anlayışıdır (Vincent, 2006: 364, 367).

Sonuç

Çevrenin korunması bütün toplumların ortak bir paydası olmakla birlikte bu yönde yapılan bütün girişimleri aynı kategori içerisinde gösterme olanağı yoktur. Her şeyden önce çevrenin korunması konusunda harekete geçen insanların hangi saiklerle hareket ettiği önem kazanmaktadır. Bu ise zorunlu olarak bizlerin çevre konusunda yapılan girişimleri çevreci hareket ve ekoloji hareketi olarak ayırmaya zorlamaktadır. Çünkü bu iki grup arasında, kimlik oluşumu açısından önemli farklar bulunmaktadır. Çevreci grupların çevre koruma çabalarında her

hangi bir siyasal ve felsefi bir özellik bulunmazken, ekoloji hareketinde tıpkı liberalizm ve sosyalizmde olduğu gibi olaylara ve sorunlara yaklaşımında felsefi bir derinlik görülmektedir. Ekoloji hareketinin bu özelliği üyeleri arasında ortak bir kimliğin oluştuğunu göstermektedir. Oysa çevreci grupların genel özellikleri çevrenin korunması olmakla birlikte üyeleri arasında ortak bir kimlik oluşturabilecek kadar siyasal ve felsefi bir bütünlük gösterdikleri söylenemez.

Ekoloji hareketinin siyasal alanda 1970'lerden sonra giderek artan popülaritesinde zaman zaman inişler ve çıkışlar görülmektedir. Kimi dönemlerde çevreci partilerin aldıkları oylarda belirgin bir gerileme gözükmektedir. Bu gerilmenin çeşitli nedenleri olmakla birlikte, öne çıkan unsur yerleşik partilerin çevre sorunlarına eskisine göre daha çok yer vermesidir. Bugün parti programında çevre konusuna yer vermeyen hemen hemen hiçbir parti kalmamıştır. Özellikle merkez partilerin bu konudaki ağırlığı daha çok ön plana çıkmaktadır. Bu durumun ekoloji hareketini diğer merkez partilerle daha yakın bir konuma getirmiştir. Diğer bir ifade ile Batı ülkelerinde artık bütün partiler önceki dönemlere oranla daha çevre merkezli bir konuma gelmişlerdir. Hiç kuşkusuz bu noktaya gelmesinde ekolojistlerin de katkıları önemlidir. Ancak merkez partilerin çevre konusundaki söylemlerinin belirginleşmesi ile birlikte kaçınılmaz olarak Yeşiller olarak örgütlenen çevreci partilerin tabanının daralmasına yol açmaktadır. Batı ülkelerinde ekolojist hareketin dışında kalan partilerin sosyal ve ekonomik politikalarının insan merkezli olması, çevre sorunlarına hala teknik bir sorun olarak bakılması, çevre konusunda yaşanan bunalımların süreceğini göstermektedir. Bu da gelecek yıllarda ekolojik kimliğin daha güçlü bir şekilde kendisini ortaya koyacağını göstermektedir.

Kaynaklar

AĞAOĞULLARI, M. Ali (1989) *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Verso Yayınları, Ankara.

ALTUNOĞLU, M. (2009) *Kimliğin Modern İnşası, Kimlik Politikaları ve Türkiye'de Kimlik Tartışmaları*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, gazi.acikarsiv.com.tr, 24.01.2013.

- BARRY, J. (1999) *Rethinking Green Politics*, Thousand Oaks, London; Sage, New Delhi.
- BOOKCHIN, M. (1996) *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- ÇOBAN, A. (2012) “Çevreciliğin İdeolojik Unsurlarının Eklemlenmesi”, *Yeşil ve Siyaset*, Editörler: Orçun İmge ve Hakan Olgun, Lotus Yayınevi, Ankara, s.61-94.
- DOBSON, A. (1993) “Ecologism”, *Contemporary Political Ideologies*, Editörler: Roger Eatwell and Anthony Wright, Printer Publishers, London, s.216-238
- ERPOLAT, M. Tolga, (2010) *Bir Kimlik Olarak Milliyetçiliğin Medya Üzerinden İnşası (MHP-DSP Örneği)*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, gaziyacarsiv.com.tr, 24.01.2013
- ERTÜRK, H. (2009) *Çevre Bilimleri*, Ekin Yayınları, Bursa.
- HEYWOOD, A. (2007) *Siyasi İdeolojiler*, Liberte Yayınları, Ankara.
- HİLAV, S. (1981) *Felsefe El Kitabı*, Gerçek Yayınları, İstanbul.
- IRVİNE, Sandy ve Ponton Alec (1988) *A Green Manifesto: Policies for a Green Future*, Macdonald Optima, London.
- İMGA, O. (2012) “Murray Bookchin ve Sosyal Ekoloji”, *Yeşil ve Siyaset*, Editörler: Orçun İmge ve Hakan Olgun, Lotus Yayınevi, Ankara, s.136-151.
- KELEŞ, R., Hamamcı, Can, Çoban, Aykut (2012) *Çevre Politikası*, İmge Yayınları, Ankara.
- KILIÇ, S. (2002) “Çevreci Sosyal Hareketlerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi Üzerine Bir İnceleme”, *A.Ü. SBF Dergisi*, C:57/2, s.93-108.
- KILIÇ, S. (2008) *Çevre Etiği*, Orion Yayınları, Ankara.
- MARTELL, L. (1994) *Ecology and Society: An Introduction*, Polity Press, Cambridge.
- MEADOWS, Donella H. vd. (1974) *Limits to Growth*, London: Universe Books).

NAESS, A. (1989) *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press: Cambridge.

ÖNDER, T. (2003) *Ekoloji, Toplum ve Siyaset*, Odak Yayınevi, Ankara.

ÖZLEM, D. (2004) *Etik -Ahlak Felsefesi-*, İnkılap Yayınları, İstanbul.

PORRİTT, J. (1989) *Yeşil Politika*, (Çev.: Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

ŞAHİN, Ü. (2012) “Ekolojik Düşünce Akımları”, *Yeşil ve Siyaset*, Editörler: Orçun İmga ve Hakan Olgun, Lotus Yayınevi, Ankara, s.11-60.

ŞAKACI, Bilge K. (2012) “Derin Ekolojinin Derinlikleri”, *Yeşil ve Siyaset*, Editörler: Orçun İmga ve Hakan Olgun, Lotus Yayınevi, Ankara, s.95-121.

TOK, N. (2003) *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

TOK, N. (2012) “Siyasal İdeolojiler”, *Siyaset Bilimi*, Editörler: Halis Çetin, Orion Yayınları, Ankara, s.117-179.

TURGUT, Nükhet Y. (2009) *Çevre Politikası ve Hukuku*, İmaj Yayınları, Ankara.

ÜNDER, H. (1996) *Çevre Felsefesi*, Doruk Yayınları, Ankara.

VINCENT, A. (2006) “Ekolojizm”, *Modern Politik İdeolojiler*, içinde, s.329-378.

YILDIRIM, Y. (2013), *Sosyal Forum’dan Öfkeliilere*, İletişim Yayınları, İstanbul.

YILDIZ, R. ve Demir, Sakine (2003) “Milli Kimliğin Oluşumunda Zihniyet”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S:8, Haziran, s. 319-340.

YILDIZ, S. (2007) “Kimlik ve Ulusal Kimlik Kavramlarının Toplumsal Niteliği”, *Milli Folklor*, S:74, s. 10-16.

Görünmeyen Kimlikler: Öteki Kimliği Bağlamında “Kayıp Şehir” Dizisinin Analizi

Unseen Identities: Analysis of the TV Serial “Kayıp Şehir” in Regard to Other Identities

Ece Ünür¹

Özet

Bu makalenin amacı “biz” ve “onlar” karşıtlığında şekillenen öteki kimliğinin oluşum ve temsil süreçlerini incelemektir. Oluşum bağlamında, ilk olarak sosyal kimlik teorisi ele alınmış ve akabinde ötekinin oluşumu ve pekiştirilmesi için elzem olan stereotipik söylemler ve önyargılar irdelenmiştir. Temsil bağlamında ise öteki kimliğinin medyada yansımaları vurgulanmış ve ardından “Kayıp Şehir” dizisindeki öteki kimlikleri ele alınmıştır. Ötekilerin medya temsilleri genellikle önyargılar ve dışlamalar üzerine odaklanmaktadır. “Kayıp Şehir” dizisi ise bu önyargıları kırmayı amaçladığı ve ötekilere diğer medya yayınlarından fazla yer verdiği için incelemeye değer görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kayıp Şehir dizisi, Sosyal Kimlik Teorisi, Stereotipler, Önyargılar, Ekme Kuramı, Yaftalama.

¹ Arş. Gör. Dr., Haliç Üniversitesi, İşletme Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, unurece@gmail.com

Abstract

The purpose of this article is to analyze the formation and the representation process of the other identities which are shaped through “us and them” contradiction. In the context of formation, the Social Identity Theory is taken into account at first, subsequently, prejudgments and stereotypical expressions are examined which considered to be indispensable in order to consolidate the formation of the other identity. Nevertheless, in the sense of representation, media impacts of the other identity are stressed and the other identities of the TV Series “Kayıp Şehir” are taken into consideration. As can be noted from the research, the presentations of others in media are generally centered upon prejudice and exclusion. Since TV Series “Kayıp Şehir” aims to overcome this prejudice and gives wide coverage to the others more than the average media broadcast, it is considered to be an asset and for this reason, it is widely examined in this research.

Keywords: *The Serial “Kayıp Şehir”, Social Identity Theory, Stereotypes, Prejudice, Cultivation Theory, Labelling Theory.*

Giriş

Birey, sosyal hayatta ilişkilerini kurarken zihninde var olan bir takım değerlendirmeleri kullanmaktadır. *Stereotip* veya basmakalıp yargı olarak adlandırılan bu zihinsel değerlendirmeler, bireyin yetiştiği çevrede edindiği bilgilerle doğrudan ilintilidir. Diğer bir ifadeyle, bireyin tarihi, kültürel ve sosyal yaşamışlıkları ona, hangi kimliklerin kendisine yakın hangilerinin ise uzak olduğuna dair bilgiler ve veriler sunmaktadır. Bu durum “biz” ve “onlar” ayırımına yol açmakta ve bu ayırım ötekileştirmeyi doğurmaktadır.

Yaşamışlıklar ve öğrenilen bilgiler neticesinde bireyin zihninde bir “ben” ve “ben”e uygun düşen bir “biz” kavramı oluşmaktadır. Bu gruplandırmanın içinde yer alan tüm bireyler, olumlu olarak tanımlanırken; “biz” kategorisinin dışında kalanlara genellikle olumsuz özellikler atfedilmektedir. “Biz”in dışında varlığını sürdüren “onlar”, aslında “biz”in zıttından oluşmaktadır. “Onlar”, diğer bir ifadeyle öteki kimliği; deneyimler, geçmiş yaşamışlıklar ve önyargılar neticesinde şekillenen ve söylem yoluyla pekişen bir dışlama mekanizması olarak işlev görmektedir. Ötekiler bir bakıma toplumunun geneline aykırı düşen düşünce ve davranış kalıplarını sergileyenlere veya dış görünüş itibari ile anaakıma uymayanlara -diğer bir ifade ile genel kabul görenin aksine davranışlar sergileyenlere- verilen genel etikettir.

Dışlama mekanizması olarak kullanılan ötekilik, medya yayınlarında yer alan söylemler ile pekiştirilmektedir. Uyarın-Tepki Kuramı ve Eleştirel Teori gibi medyanın gücünün sınırsız olduğunu savunan yaklaşımlar göz önünde bulundurulduğunda; birey medyada gördüklerine inanma eğilimindedir. Dolayısıyla medyanın zihinlere yerleştirdiği etiketlemeleri bilinçli olarak veya bilinçsizce kabul etmekte ve bu doğrultuda davranış ve düşünce kalıpları geliştirmektedir. Medya öteki olarak adlandırdıkları kimlikleri ya yeterince temsil etmemekte ya da temsilleri olumsuz olaylarla birlikte sunarak, bireylerde bu kimliklere karşı önyargıların gelişmesine sebep olmaktadır. Buradan yola çıkarak söz konusu makale kapsamında ilk olarak kimlik oluşumlarına ve bu süreçte stereotipler ile önyargıların etkisine değinilmiştir. Ardından öteki kimliğinin İstanbul’daki ana yerleşim alanlarından birisi olan Tarlaş ele alınmış ve son kısımda bu semti konu alan “Kayıp Şehir” dizisindeki öteki kimlikleri irdelenmiştir.

Ötekilerin medya temsillerinin büyük oranla olumsuzluk içerdiği

günümüzde, “Kayıp Şehir” dizisinde fark yaratırcasına, ötekilerin iç dünyalarına yer verilmiş ve dizinin ana karakterleri ötekiler arasından oluşturulmuştur. Doğular, Lazlar, siyahiler, hayat kadınları, travestiler ve sokak çocukları olmak üzere 6 temel öteki kimliği dizide temsil imkanı bulmuş ve makalenin uygulama kısmındaki içerik analizi bu karakterlerin nasıl yansıtıldığına odaklanılarak yapılmıştır.

Sosyal Kimlik Teorisi

Henri Tajfel tarafından gruplararası ilişkileri analiz etmek üzere geliştirilen Sosyal Kimlik Teorisi, bir gruba üyelikten kaynaklanan kimliğin oluşumunu analiz etmeyi ve aidiyetin yarattığı bu kimliğin grup davranışlarına olan etkisini açıklamaktadır. Tajfel’e göre sosyal kimliğin gelişimi sosyal kategorizasyon, sosyal özdeşleşme ve sosyal kıyaslama olmak üzere üç aşamalı bir süreçte gerçekleşmektedir (akt. Sakallı, 2010: 179).

Sosyal kimliğin oluşumunun ilk aşaması *sosyal kategorizasyon* sürecidir. Bu aşamada birey çevresini tanımlamayı ve algılamayı kolaylaştırmak için kendisine verilen enformasyonlar doğrultusunda kadın, erkek, işçi, işveren, Müslüman, Hıristiyan, Türk, Avrupalı gibi sosyal kategoriler oluşturmaktadır. Birey oluşturduğu bu kategoriler aracılığıyla, sosyal statüsünden kaynaklanan kimliğini öğrenmekte (Hogg ve diğ., 1995: 260-261) ve dolayısıyla diğerleriyle olan farklılık ve benzerliklerini anlama olanağına ulaşmaktadır. Kategorizasyon aracılığı ile kendisine kimlik oluşturan birey, bu aşamadan sonra benzeşme ve farklılaşma stratejilerini uygulama yoluna gitmektedir. İlk olarak birey ait olduğu grup/kategori içinde yer alan diğer üyelerle kendisi arasındaki benzerlikleri belirginleştirerek; bu sayede bulunduğu konumu sağlamlaştırmaya ve gruptan dışlanmamaya çalışmaktadır. İkinci olarak ise birey kendi kategorisindeki üyeler ile dış kategorilerdeki üyeler arasındaki farklılıkları abartılı bir biçimde sunmayı amaçlamaktadır (Sakallı, 2010: 180). Söz konusu kategoriler ve kategoriler arası farklılıkların abartılı sunumu “biz” ve “onlar” kimliklerinin oluşmasına neden olmaktadır (Reicher, 2004: 933-934).

Birey kendisini bir sosyal kategoriye dahil edip, o kategorideki diğer bireylere benzemeye çalışması sosyal kimlik oluşumunun ikinci basamağı olan *sosyal özdeşleşmeyi* oluşturmaktadır. Sosyal özdeşleşme bireyin o kategoriye ait olduğu düşünülen davranışları daha sık bir

biçimde yapması ve kategorideki diğer üyelerle benzer düşünce kalıplarına sahip olması ile sonuçlanmakta; diğer bir ifade ile birey o kategoriye ait unsurları içselleştirerek kendisine bir kimlik yaratmaktadır (Hogg ve diğ., 1995: 260).

Sosyal kimlik oluşumunun üçüncü ve son aşaması *sosyal kıyaslama* evresidir. Birey özdeşleşmesini tamamladıktan sonra, kendisini diğer kategorilerdeki bireylerle karşılaştırıp; mensubu olduğu kategoriden ve içinde bulunduğu konumdan duyduğu memnuniyeti arttırmaya çalışmaktadır (McLeod, 2008).

Sosyal kıyaslama, benzeşme ve farklılaşma metotları aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Benzeşme evresinde bireyin temel amacı, grubun diğer üyelerinden geri kalmamak, gruptan dışlanmamak ve gruba yönelik aidiyet duygusunu geliştirmektir. Grup içinin hakim görüşünü yansıtmada kullanılan stereotipler bu özelliğine referansla grup içi bütünlüğe hizmet etmektedir (McGarty ve diğ., 2002: 2). Bir grup veya kategoriye ait olma ihtiyacı, bireylerin giderek birbirlerine benzeşmesine ve dolayısıyla da sosyal tekiplişmeye yol açmaktadır. Tajfel'e göre grup içi benzerliklerin abartılı sunumunun altında yatan temel sebep, ötekilere karşı bir bütünlük ve üstünlük sağlanmaktır. Bu süreçte diğer kategoriler homojenleştirilerek, istenmeyen her türlü kötü özellik dış gruplara ve onların üyelerine yüklenmektedir. Grup içi benzerliklerin abartılı sunumu sosyal tekiplişmenin yanı sıra, bireylerin kimliksizleşmesine ve kişiliksizleşmesine de yol açmaktadır. Olumsuz özelliklerin diğer kategorilere aktarılması ve grup içi benzeşimin tamamlanması, söz konusu kategorinin değerlerini meşrulaştırmak için etkin bir yöntem olmaktadır (Brown ve Turner, 2002: 68).

Farklılaşma evresi genellikle kategorinin alt tabasına mensup bireylerde görülmektedir. "Sosyal farklılaşma, bireyin kendini diğerlerine bağlayan benzerliği rahatlatıcı bir durum olarak değil, değersizleştirici bir durum olarak gördüğü zaman yöneldiği bir süreçtir." (Bilgin, 1996: 62). Ötekileştirilen, dışlanan veya kimliği üzerinde bir tehdit unsuru gören birey, farklılaştırma yoluyla kendisine yeni bir kimlik inşa etmeye çalışmaktadır (Bilgin, 2007: 114).

Stereotipler ve Önyargılar

Tajfel, "stereotipleri, kategorizasyon sürecinin özel bir hali olarak değerlendirmektedir. Buna göre aynı kategori içinde yer alan özellikler

arasındaki benzerlikler, algı sırasında ön planda tutulurken, farklılıklar en düşük düzeyde” (İmançer, 2010: 29) tutulmaktadır. Sosyal kategorizasyonun doğal bir sonucu olan stereotipler, bireyin çevresini algılamak için kullandığı kalıp yargılardır. Etimolojik olarak *stereos* (sağlam, dayanıklı) ve *typos* (karakter) sözcüklerinden meydana gelen stereotip kavramı, sosyal psikoloji literatürüne Walter Lippmann tarafından sokulmuştur. Lippmann *Public Opinion* adlı kitabında stereotipleri “bir grup kişiye (etnik, cinsel, mesleki gruplar) atfedilen özellikler bütünü” olarak tanımlanmıştır (Bilgin, 1996: 98). Lippmann’ın stereotip ile vurgulamaya çalıştığı bireyin herhangi bir eşyaya, mekana, olay veya duruma, kültür-sanat eserine, kişi veya gruba ilişkin “kafasındaki resim”dir. Bu resim bireyin söz konusu konu hakkındaki genel düşüncesinden oluşmaktadır (Bilgin, 2007: 130).

Değişime karşı dirençli olan stereotipleri kimi zaman gözlemlenmiş yargılar neticesinde, kimi zaman gözlemlere başvurmadan, sadece dış grup hakkındaki genel görüş, düşünce ve beklentilerden yola çıkılarak, kimi zamansa beklentiler ve gözlemlerin bir bileşimi neticesinde şekillenmektedir (Brown ve Turner, 2002: 68). Oluşturulan stereotipler, grup içinin değerlerini meşrulaştırdığından ve olumsuzlukları dış gruplara yansıttığından; grup içinde kalan bireylerin kendilerini daha iyi hissetmelerine yol açmaktadır.

Stereotip kavramı genellikle önyargı ile karıştırılmaktadır. “Stereotip daha çok zihinsel temsiller ve algılar düzeyinde yer alan bir bakış çerçevesi, bir tür lens gibi işlerken, önyargı, bunun hemen ardından oluşan değerlendirme ve yargı oluşturma düzeyinde yer almaktadır.” (Bilgin, 2007:130). Bu tanımlamadan yola çıkıldığında stereotiplerin, sosyal temsillerin işlevsel yanını, önyargıların ise yapısal yanını ifade ettiği görülmektedir (İmançer, 2010: 26-27). Lippmann’a göre algılar düzeyinde beliren stereotipler, önyargının oluşmasına etki etmekte ve her ikisinin bileşimi kolektif kimliği şekillendirmektedir. Önyargı kavramını belirli bir dış grup hakkındaki olumsuz dogmatik kanaatler olarak tanımlayan Tajfel, sosyal kategorizasyonun, asimilasyonun ve kavramsal bağdaşımın birleşerek önyargıları şekillendirdiğine değinmiştir (Tajfel, 1969: 173).

Bernhard Six’e göre, stereotiplerin ve önyargıların oluşumu üç farklı süreçte gerçekleşmektedir (akt. İmançer, 2010: 27-28):

1. Sosyo-kültürel Yaklaşım: Birey çocukluk evresinde ailesinden öğrendiklerini içselleştirdiğinden; bu evrede edindiği enformasyonlar, değişime kapalı ve kalıcı stereotiplerin bireyin zihnine yerleşmesine sebep olmaktadır.
2. Psikodinamik Yaklaşım: Bireyin etnik merkezli davranışlara yatkın olması ve etnik kökeninden kaynaklanan dışı vuramadığı duygular; politik, ekonomik ve toplumsal stereotipler oluşmasına yol açmaktadır.
3. Kognitif Yaklaşım: Sosyal kimlik edinmek için bireyin sosyal kategorizasyon eylemini gerçekleştirmesi stereotipleri oluşturan bir diğer yaklaşımdır.

Stereotipler zaman içinde önyargıları oluşturmakta, bu önyargılarsa olumsuz davranışlara dönüşerek dışı grubu ekonomik, politik ve sosyal alanda dezavantajlı bir duruma sokan toplumsal dışlamaya diğer bir tabir ile diskriminasyona yol açmaktadır (Bilgin, 1996: 98).

“Biz” ve “Onlar”: Ötekinin Kimliği

Sosyal kimlik inşası sırasında yaratılan ve bütünüyle iyi özelliklerden oluşan “biz” kategorisinin dışında kalan her grup kötü özelliklerle tanımlanan “onlar”ı oluşturmaktadır. Bu zihinsel kavramsallaştırma zaman içinde “onlar”ın yabancılaşarak ötekileştirilmesine yol açmaktadır. Diğer bir ifadeyle, kimliğin zihinsel üretimi; iyi özelliklerle yüklü “biz”i ve kötü özelliklerle yüklü “öteki”ni yaratmaktadır. Dolayısıyla, sosyolojide iç ve dış grup olarak nitelendirilen “biz” ve “onlar” ancak karşılıklı çatışma içinde varlıklarını sürdürebilmektedir (Baumann, 2009: 52).

Howard Becker’a göre “biz” ve “öteki” arasındaki ayrımı derinleştiren temel etmenlerden birisi etiketlemedir. Bir davranış bireyler tarafından yargılanıp anormal, sapkın, gayrimeşru veya kötü olarak nitelendirildiğinde, o davranış ve o davranışı uygulayanlar etiketlenmektedir. Diğer bir ifadeyle, genel kabul gören davranışların dışına çıkan birey, etiketlenerek ötekileştirilmektedir (akt. Laughey, 2010: 118).

Etiketlemeye sebep olan ana neden sapkın davranışlardan ziyade, sapkın davranışlara yönelik tutum ve yaklaşımlardır (Mutlu, 2008: 101). Sembolik Etkileşimci Yaklaşımına göre anaakımın dışında kalan bireyler sapkın olarak etiketlenerek, toplumun genelinin denetimi altına sokul-

maktadır (Güngör, 2011: 278). Bu işlem aynı zamanda zayıf sınıflara yöneltilen toplumsal bir kontrol biçimi olmaktadır (Smith, 2005: 95).

Ötekileştirme, toplum içinde farklı ve marjinal olarak tanımlanan kesimleri dışlamayı ve pasifize etmeyi amaçlayan bir etiketleme biçimidir (Şeker ve Şimşek, 2011: 484). Diğer bir ifadeyle ötekileştirme, toplumun genel değer yargılarının ve normlarının dışında kalan gruplara uygulanan bir tecrit etme stratejisidir. Ötekilerin en temel özellikleri olumsuzluk içermeleri, marjinal olmaları, dışlanmaları ve dolayısıyla homojen olmalarıdır. Öteki tanımı kapsamına girenler artık bireysel olarak anılmak yerine bir topluluk olarak anılmaya başlamaktadırlar ve dolayısıyla ötekiye atfedilen tüm olumsuz özellikler grubun geneli için bir etiket, stereotip ve dolayısıyla önyargı oluşturmaktadır. Genellikle egemen güçlerin ve medyanın kontrolü altında şekillenen stereotiplerin, ötekileştirmeyi meşrulaştırıcı işlevi bulunmaktadır. Stereotipleştirme temsillerinde “düzeni bozmaya eğilimi olan ya da olduğu düşünülen kesimler bir takım basmakalıp yanlış temsiller ile toplumdan tecrit edilir.” (Şeker ve Şimşek, 2011: 486).

Her ne kadar farklılık üzerinden tanımlansa da, ötekinin inşası için asgari düzeyde bir benzerliğe de ihtiyaç bulunmaktadır çünkü “bu benzerlik, farklılaşırken kendini tanımak, onda kendini bulmak için zorunludur. Bu farklılık ya da ötekilik, bizim ‘negatif garantimiz’ işlevindedir ve bizim kendimizi muhafaza edebilmemiz için, onun ‘kendini yerinde’ durması gerekir.” (Bilgin, 2007: 179). Dolayısıyla birey bir yandan ötekiden kaçarken diğer yandan onunla özdeşleşmektedir (Connolly, 1995: 214).

Ötekileştirmenin dört temel işlevi bulunmaktadır (Bilgin, 2007: 185-198):

1. Kimlikleştirme: Bireyler, bir düşmanı veya ötekini referans olarak kolektif kimliklerini inşa etmektedirler.
2. Kimlik Yüceltme: Dış grupların ötekileştirilerek olumsuz özelliklerin bu gruplara atfedilmesi, grup içinde kalan bireylerde arınma, rahatlama ve kendini beğenme duygularına yol açmakta ve dolayısıyla grup üyelerine pozitif bir kimlik kazandırmaktadır.
3. Meşrulaştırma: Sosyal özdeşleşme ve sosyal kıyaslama neti-

cesinde grup içinin değerlerinin olumlanması ve tüm olumsuzlukların grup dışına yansıtılması, grup içinin değer yargılarını ve grup üyelerinin diğerlerine yönelik olumsuz tutum ve davranışlarını haklılaştırıp meşrulaştırmaya sebep olmaktadır.

4. Sosyal Düzeni Koruma: Olumsuzluklar dış gruplara yüklenildiğinden, sosyal düzeni bozanların ötekiler olduğu inancı genele yayılmakta ve dolayısıyla ötekilerin kontrol altına alınması durumunda sosyal düzenin sorunsuz işleyeceğine inanılmaktadır.

Medyada “Öteki”nin Temsili

Ötekiliğin meşruluk kazanması rıza üretimiyle doğru orantılıdır. Medya kullandığı söylemler ve görsel kodlar aracılığıyla ötekilere ilişkin rızanın üretiminde büyük rol oynamaktadır (Şeker ve Şimşek, 2011: 490). Diğer bir ifadeyle, medya, sosyal kategorileri şekillendirmekte, anaakıma kimlerin dahil olup kimlerin dışlanacağına karar vermekte, bazı değerleri meşrulaştırıp bazılarının görmezden gelmekte ve bu yolla hem etiketleme sürecinin hem de ötekileştirmenin temel dışlisi halini almaktadır. Etiketlenerek toplumdan dışlananlar medyada fazla temsil imkanı bulamazken, temsil edildikleri noktalar genellikle üçüncü sayfa haberleri biçiminde olmaktadır. George Gerbner bunu “sembolik imha” kavramı ile açıklamaktadır. Gerbner’in “kültürel göstergeler projesi” kapsamında televizyon metinleri üzerinde yapmış olduğu içerik analizlerine göre anaakımın dışında kalan bireyler sembolik imhaya maruz kalmaktadır. Diğer bir ifadeyle anaakımın dışındaki kimlikler medyada yeterince temsil imkanı bulamamakta ve dolayısıyla toplum tektipmişçesine yansıtılmaktadır (Çığ, 2006: 34). Medya bu etkinliği sayesinde bireylerin zihinlerine nasıl davranmaları gerektiğini ekmekte ve bir bakıma zihinler üzerinde bir kontrol ve yönlendirme yapmaktadır.

“Ötekinin imajı medyada inşa edilebilen bir karaktere sahiptir. Bu inşa ötekinin farklı bağlamlara göre oluşturulmuş farklı kurguları olabileceği anlamını taşır. Öteki, yani sosyal psikoloji literatüründeki isimlendirilişleyle diğeri, kendisine karşı ilgi, arzu, düşmanlık, saldırganlık duyulan, örnek veya model alınan, itilen veya dışlanan biridir. Diğeri algısı çoğu kez çatışmalıdır.” (Akçalı, 2006: 75).

George Gerbner ticari ve siyasi kaygılar taşıyan televizyonun, izleyicilere gerçek dünyada olmayan bir kültür ve kimlik sunduğunu belirtmektedir. Egemen değerlerin yayıcısı olan bu kültür, televizyon yayınları aracılığıyla bireyin zihnine ekilmekte ve birey yayınlarla kazandığı bu yeni kimlik aracılığıyla ekranda görmediklerini ötekileştirmektedir. Başta televizyon olmak üzere tüm geleneksel medya araçları, anaakımın dışında kalanları yetersiz temsil ettiğinden, farklılıkların yok edildiği bir kaynaşma kazanı olarak işlev görmektedir (Erdoğan ve Alemdar, 2005: 177). Gerbner bu sürece “yaygın görüş haline getirme” adını vermiştir. Bu süreç bir homojenleştirme süreci olup, sürecin neticesinde izleyenlerin görüş, inanç ve beklentileri gösterilen içeriğe uygun bir şekilde homojen bir potada eritilmektedir (akt. Batmaz ve Aksoy, 1995: 33).

Bireylerin medyadaki haber temsillerine bakıldığında “biz” olarak tanımlanan kesimin seçkin olarak yansıtıldığı olumlu haberler; “onlar”ın ise yoksul, zayıf, çaresiz olarak yansıtıldığı olumsuz haberler göze çarpmaktadır (Çebi, 2003: 127). Dolayısıyla medya haberlerinde stereotipik yargıları pekiştirmek üzere kurgular yapıldığı ve dengesiz temsilin olduğu görülmektedir. “İzleyiciye öteki konseptinde sunulan kimliklerin başında kadınlar, alt sosyo-ekonomik düzeydeki yoksullar, başlarına felaket gelmiş sıradan insanlar, suç ve şiddet mağduru çocuklar yer alırken; suçlular, hırsızlar, cinsel tercihi farklı olanlar ise, “sapkınlar ya da normalin dışında olanlar” grubunda temsil edilirler.” (Karaduman, 2007: 53). Kimi zaman ise “biz” kimliği mağduriyetle birlikte sunularak, başkaca grupların olumlu kanaatleri kazanılmaya çalışılmaktadır. Herhangi bir toplumun kendisine büyük acılar veren olaylar karşısında – Yahudiler’in Holocaust’u, Sırpların 1389 Kosova Meydan Savaşı gibi – yas tutmaması, bu acı olayların travmaya dönüşmesinde ve kimlik inşasında bu travmaların ön plana çıkartılmasında etkindir. “Diğer grup tarafından yaratılmış ve bir grupta yoğun aşağılanma ve mağdur olma duygularının yaşadığı olayları tanımlamak” (Çevik, 2010: 53) için kullanılan seçilmiş travmalar, kimliği mağduriyetle tanımlamaya imkan sağlamaktadır. Bu yolla hem travmaya sebep olan grup olumsuzlanmak hem de mağdur grup diğerlerinin gözünde olumlanmaktadır.

Haber metinlerinin haricinde televizyon dizilerinde de stereotiplere sıklıkla rastlanılmaktadır. Haber metinlerine paralel olarak dizi senar-

yolarında da toplumun geneline uymayan bireyler olumsuz koşullar içinde, stereotipik bir biçimde yansıtılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, “öteki”nin tanımı dizi üretim sürecinde üretilmekte; egemen ideolojiye uygun düşen değer yargıları ve kimlikler yeniden inşa edilmektedir. Stereotip karakterlerle ve klişelerle kurgulanan diziler (Kaplan, 1992: 52), ötekinin dışlanmasına, Foucault’nun ifadesiyle “anormalin kapatılması”na sebep olmaktadır. Egemen değerlerin temsili açısından “normal” sayılan kimlikler anaakım stereotipik dizilerde geniş bir biçimde temsil edilirken, “anormali” yansıtan kimlikler neredeyse hiç temsil imkanı bulamamaktadır. Ötekinin yetersiz temsili, izleyicinin öteki kimliğini daha da ötekileştirmesine yol açmakta ve neticede bu kimlikler toplumdaki giderek dışlanmakta ve pasifleşmeye mahkum kalmaktadır.

Ötekinin stereotipik temsili gibi, kadınlar da dizilerde stereotiplere maruz kalmaktadırlar. Kadının stereotipik temsili ya bir seks objesi olarak, ya namus timsali bir anne ve eş olarak ya da bir kurban olarak kurgulanmaktadır. Medyada seks objesi olarak temsil edilen kadın, metalaştırılarak erotik bir nesne halini almakta ve giderek pornografikleşmektedir (Çoban ve Özarlan, 2008: 122). Evlilik dışı cinsel ilişkilerin, evli çiftlerin ilişkisinden kat be kat fazla temsil edilmesi (Özdiker, 2012), bekar kadının seks objesi olarak konumlandırılmasının bir delili niteliğindedir. Seks objesi olarak etiketlenen kadın, anneliğe adım atmasıyla birlikte bu etiketinden büyük oranda arınmakta ve daha çok bir ahlak sembolü olarak temsil edilmektedir.

Kadınlar ötekileştirme süreçleri bağlamında medyada kamusal alandan uzak bir biçimde temsil edilmekte ve erkek egemenliğinde yansıtılmaktadır. Mevcut medya yayınlarına bakıldığında kadınların genel olarak erkeklere bağımlı bir yaşam sürdürdükleri, kurban veya zavallı rolündeki kimliklerinin ön plana çıkartıldığı, başarılı kadınların ise bu oldukları konuma cinselliklerini ve güzelliklerini kullanarak geldikleri vurgulanmaktadır.

Erkek egemenliğinde ötekileştirilen kadın başta namus cinayetleri olmak üzere şiddetin temel hedefi halinde yansıtılmaktadır. Erkeğin kadına şiddet uygulaması, kadının gece dışarı çıktığı, dekolte giysiler giydiği gibi gerekçeler meşrulaştırılırken, kadın bu bağlamda bir günah keçisi ilan edilmektedir. Kamusal alandan uzak, erkek egemenliğinde

ve şiddet nesnesi olarak konumlandırılıp, bu yolla ötekileştirilen kadın; dış görünüşü itibari ile de etiketlenmeye ve ötekileştirilmeye mahkum bırakılmaktadır. Örneğin sarışınlık kadınlar açısından fettanlığı, cinselliği veya “aptal sarışın” stereotipini yansıtırken; erkeklerde sarışınlık bir yakışıklılık sembolü olarak sunulmakta ve sarışın erkek kimliği bir idol gibi yansıtılmaktadır.

Tarlabaşı’ndaki “Kayıp Şehir”

Toplumda olumsuz muamelelere maruz kaldıkları ve ekonomik olarak sıkıntıda oldukları için ötekilerin yerleşim alanları genellikle şehirlerin arka sokaklarıdır. Ayrımcılığa maruz kalan, dışlanan, etiketlenen her türden kimliğe arka sokaklarda rastlamak mümkündür ve toplumun anaakımına mensup bireyler için bu arka sokaklar tekinsiz yerler olarak değerlendirilmektedir. Bireyler mümkün olduğunca arka sokaklara girmemekte; o bölgede yaşayanlarla konuşmamaktadırlar. Arka sokaklarla olan tek bağ belki de üçüncü sayfa haberleridir. Bu bölgede yaşayan ötekilerin medya temsilleri genellikle olumsuzluk içeren, dışlanmışlıklarını daha da derinleştiren cinayet, yoksulluk, uyuşturucu, tecavüz ve şiddet içerikli üçüncü sayfa haberlerinden ibaret olduğundan, anaakıma uygun düşen “biz” kategorisine dahil olanlarda, bu bölgelere ve bölge sakinlerine yönelik bir korku meydana gelmektedir.

Arka sokaklar bir bakıma şehrin tam da göbeğinde yer alan ama şehirden bağımsız bir yer, adeta kayıp bir şehirdir. İstanbul’da buna verilebilecek en belirgin örnek Beyoğlu’nda yer alan Tarlabaşı’dır. Bireyin metroda, trende, otobüste, sokakta karşılaşmak istemediği, karşılaştığında ise korkarak yolunu değiştirdiği veya dalga geçerek daha da ötekileştirdiği her türden kimliği Tarlabaşı’nda bulmak mümkündür.

Apartmanlar arası gerilmiş çamaşır ipleri, sokaklarda oynayan çocuklar, kapı önünde örgü örüp dedikodu yapan kadınlar, göçmenler, hayat kadınları, travestiler, uyuşturucu satıcıları, Afrikalı ve doğulu göçmenlerle anılan Tarlabaşı, ötekilerin içe kapalı bir hayat sürdürdükleri yerleşim bölgesidir.

1930’lu yıllarda Ermeni nüfusuna ev sahipliği yapmış Tarlabaşı’nın sosyo-demografik özelliği 1955’te yaşanan 6-7 Eylül olayları ile değişip, ülke içi göçe ev sahipliği yapan bir hale bürünmeye başlamıştır. 1970’li yıllarda yasadışı eğlencenin merkezi halini alan semt, günü-

müzde Doğu Anadolu, Güneydoğu Anadolu ve Afrika kökenli göçmenlere ev sahipliği yapan ve suç merkezi olarak anılan bir yer haline gelmiştir (Ünlü ve diğ., 2000: 30-31).

“Kayıp Şehir”deki Öteki Kimlikleri

Beyoğlu'nun arka sokaklarında, Tarlabası'ndaki kayıp şehirde öteki oldukları için yaşamaya mahkum bırakılanların hikayesi, 2012-2013 yayın döneminde Yıldırım Türker, Murat Uyrukulak, Seray Şahiner, Tuğrul Eryılmaz ve Yelda Eroğlu'nun kaleminden ve Cevdet Mercan ile Ayşe Durmaz'ın objektifinden beyazcama yansıtılmıştır. Bahsi geçen Kayıp Şehir adlı dizi anaakımın dışında kalanları daha da ötekileştirmek yerine onların iç dünyalarına uzanmayı, diğer bir ifadeyle üçüncü sayfa haberlerinin görünmeyen faillerini ortaya koymayı ve ötekilere yönelik stereotipleri kırmayı amaçlamıştır.

Senaryo hayat kadınlarının, travestilerin, sokak çocuklarının, Afrikalı, Karadenizli ve Mardinli göçmenlerin birbirleriyle olan ilişkilerini ve hayatla olan mücadelelerini konu almaktadır. Dizinin ana mekanı Tarlabası'nın daracık sokaklarından birinde yer alan bir apartmandır. Bu apartmanda altlı üstlü oturan üç farklı öteki kimliği ise dizinin ana karakterlerini oluşturmaktadır. Bunlar Mardinli bir aile, Trabzon'dan göç eden bir aile ve bir hayat kadınıdır.

Muhasebeci olan İsmail, Toptaş ailesinin en büyük oğludur. Çalışmak için İstanbul'a göç etmiş ve Tarlabası'nda bir eve yerleşmiştir. Toptaş ailesinin annesi Meryem Hanım, Trabzon'daki evlerinin heyelan yüzünden yıkılmasının ardından 5 çocuğu ve kayınpederini de alıp İstanbul'a İsmail'in yanına gelmiştir. Futbolcu olmak isteyen oğlu İrfan, aileyi çekip çevirmekten başka amacı olmayan Kadir, üniversiteye giden Seher, mahallenin “serseri” görünümlü delikanlıları ile arkadaş olmak için can atan Sadık ve küçük Hakan ailenin diğer fertleridir. Oturdukları evin alt katında ikamet eden Mardinli ailenin babası Selahattin tır şoförlüğü yapmakta, anne Elmas bulaşıkçılıkla uğraşmakta, çocukları Murat otomobil tamircisinde çıraklık yapmakta ve Zehra ise kuru temizlemecide Kadir'le birlikte çalışmaktadır. Toptaş ailesinin üst kat komşusu ise Aysel adında bir hayat kadınıdır. Apartmanın her katında ayrı ayrı birer dışlanmışlık ve ötekilik hikayesine rastlamak mümkündür.

Dizi köyden kente veya doğudan batıya göç bazında ele alındığında hem Trabzonlu ailenin hem de Mardinli ailenin göç ettikleri İstanbul’da yaşadıkları hayal kırıklığı göze çarpmaktadır. Her iki ailede kıt kanaat koşullarda hayatta kalma mücadele vermektedir. Ancak parasızlıktan ziyade içinde buldukları sosyal çevre onların yabancılaşmasına sebep olmaktadır. Geldikleri coğrafyada komşuluk ve dostluk ilişkilerinin zirvesini görmüş bu iki aile, kendilerine benzemeyen birçok farklı kültürden gelme insanlarla bir arada yaşamının zorluğunu taşımaktadırlar.

Toplumun geneli açısından Meryem, Meryem açınsındansa yaşadıkları semtin neredeyse tamamı ötekidir ve bu yüzden onun tek amacı çocuklarını buldukları çevrenin insanlarından korumaktır. Meryem’in bu konuda pek de başarılı olmadığı söylenebilir. En büyük oğlu İsmail, zenginliklerini kullanarak Meryem’i aşağılamış bir ailenin kızı ile evlenmiş; ortanca oğulları İrfan ve Kadir Aysel adlı bir hayat kadınına aşık olmuş, diğer oğlu Sadık mahallenin “serseri” görünümlü sokak çocukları ile arkadaşlık etmeye başlamış, kızı Seher ise kaçak yollardan Türkiye’ye gelmiş siyahi bir genç olan Daniel’a aşık olmuştur. Meryem’in ötekileştirerek dışladığı her kimlik türünden bireyin, o veya bu şekilde çocuklarının hayatlarında önemli yerler işgal etmeye başlaması; Meryem’e kendisinden farklı gördüklerini etiketlemesinin bir cezası olarak sunulmuştur. Zira Meryem çocuklarının öteki olarak yaftaladıkları ile iletişim içinde bulunduğunu gördükçe kahrolmaktadır. Meryem konuşmalarında İstanbul’u “yaban şehir” olarak tanımlamakta ve buraya gelmiş olmaktan duyduğu pişmanlığı dile getirmektedir. Pişmanlık duymasındaki en temel etken, geldiği yerdeki güven ve dostluk duygusuna duyduğu özlemdir. Kentli bireyler tarafından ötekileştirilen ve dışlanan köy yaşantısı, Meryem’in bu sözleri aracılığıyla olumlanmakta ve aslında köyün ötekileştirilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Medyada Doğu kökenli ailelere yönelik kullanılan en genel stereotip ataerkilliktir. Buna göre Doğulu ailelerde kararları baba almakta, kadınlara söz hakkı genellikle tanınmamakta ve hatta kadın nesneleştirilmektedir. Bu dizide Mardinli aile aracılığıyla temsil edilen Doğulu kimliğinde bu önyargı kırılmaya çalışılmıştır. Elmas aile içinde alınan kararlarda en az eşi Selahattin kadar etkin bir konumda kurgulanmış; kızları Zehra’ya evlenmek istedikleri adam konusunda söz hakkı ta-

nınmıştır. “Zehra’yı size ezdirmem. O 12 yaşından beri çalışıp bu eve para getiriyor ve namusumuzu lekeleyecek hiçbir şey yapmadı” diyerek eşine karşı çıkması bunun bir delili olarak gösterilebilmektedir.

Dizide sadece ülke içi göçe değil, yabancı göçüne de değinilmektedir. Başta Afrika olmak üzere birçok yerden yasadışı yollarla Türkiye’ye gelen ve kaçak işçi olarak çalışanların hikâyesi ve onların gözünden Türkiye anlatılmaktadır. Dizide Daniel siyahî kimliği temsil eden en baskın karakterdir. Sokaklarda kaçak parfüm satarak hayatını kazanmaya çalışan ve kazandığı parayı memleketinde bıraktığı kız kardeşine yollayan Daniel’in en büyük sıkıntısının geçim derdi değil de, dışlanmak olduğu dizide sıkça vurgulanmaktadır. Pencere oyuklarında cam olmayan, yer yatağından başka hiçbir eşyası bulunmayan, tek odalı derme çatma bir yerde 5-6 siyahi arkadaşıyla birlikte kalan Daniel, Seher’e aşık olmuştur. Seher ise gerek aile baskısından, gerekse de zihnini işgal eden ötekilere yönelik önyargılar yüzünden Daniel’a selam dahi vermeye çekinmektedir.

Dizinin 8. bölümünde Seher okula gitmek için evden İrfan’la birlikte çıktığında Daniel’la karşılaşmışlar ve ikilinin selamlaşmaları İrfan’ı oldukça kızdırmıştır. Daniel’ı “arap” olarak çağıran daha doğrusu “arap” olarak etiketleyen İrfan, Seher’i Daniel’la konuşmama konusunda da sert bir biçimde uyararak, onun toplumdan biraz daha dışlanmasına sebep olmaktadır: “Hem zenci, hem müzikçi... Kızım bak güven olmaz bu zencilere. Ne iş karıştıkları belli olmaz.” İrfan’ın bu söylemleri ile Daniel’ı ötekileştirmesi, stereotiplerin ve ötekiliğin başkaları tarafından belirlenen anlamlandırmalardan, söylemlerden doğduğunu göstermektedir (Bulaç, 1995: 79).

Dizinin ilerleyen bölümlerinde Daniel’in, bar korumalarından dayak yiyen Sadık’ı koruması ve bu uğurda dayak yemesi ailenin önyargılarını bir nebze olsun kırmış olsa da, yine de Daniel onların gözünde küçümsenmesi ve dışlanması gereken bir öteki olarak kalmıştır. Bu stereotipik yaklaşım doğrultusunda aile kızlarının/kardeşlerinin Daniel ile görüşmesinden rahatsızlık ve hatta öfke duymaktadır. Dolayısıyla Seher ve Daniel’in aşkı bir yandan izleyiciye ırkçı yaklaşımların olmaması gerektiği mesajını verirken, bir yandan ailenin önyargıları bağlamında ötekileştirmenin diskriminasyona dönüştürülme süreci işlenmektedir. Meryem, Daniel ile kızı arasındaki ilişkiyi öğrendiğinde,

Daniel'in sınır dışı edilmesi ve bu yolla hem kendinin hem de kızının hayatından tamamen çıkması için onu polise ihbar etmiştir. İhbar sonrası gerçekleşen polis baskınında Daniel vurularak hayatını kaybetmiş ve bu yolla izleyiciye ötekileştirmenin ve yabancı düşmanlığının olumsuz ve hayati sonuçları olabileceği mesajı verilmiştir. Diğer bir ifade ile söz konusu sahne aracılığıyla, zihinlerde yer alan stereotipik yargılar doğrultusunda, bir insanı siyahî olduğu için etiketlenmenin, ötekileştirmenin ve en nihayetinde toplumdan dışlamanın, hayati sonuçlara varabileceği anlatılmaktadır. Seher Daniel'in vurulmasının ardından annesine düşman kesilmiş, evi terk etmiş ve üniversite arkadaşları ve derneklerle birlikte 'Daniel Yeko için Adalet' adlı bir imza kampanyası başlatmıştır.

Trabzonlu bir kız ile siyahi bir gencin aşk yaşaması, Türkiye'de bazı kesimleri de rahatsız etmiş ve dizinin senaristinden ve yönetmeninden bu aşkı sonlandırmaları talep edilmiştir. Dizisine müdahale edilmesinden ve siyahilerin bu biçimde ırkçılığa ve yabancı düşmanlığına maruz kalmasından rahatsız olan Cevdet Mercan, dizinin yönetmenliğinden istifa etmiştir. İstifasının ardından yayınlanan bölümde Seher'in Daniel için başlattığı imza kampanyası konu edilmiş ve imza atanlar arasında Cevdet Mercan ismi de yer almıştır (Habertürk, 22 Ocak 2013). Bu imza Mercan'ın bireylerin etiketlenerek ötekileştirilmesinden duyduğu rahatsızlığa karşı sessiz bir protesto olarak okunabilmektedir.

Toplumda öteki olarak etiketlenip dışlanmaya maruz kalan hayat kadınları dizide temsil imkanı bulan bir diğer kimliktir. Hayat kadınlığının bir tercih değil, bir kader ve/veya çaresizlikten kaynaklanan bir zorunluluk olduğu dizi de sıklıkla vurgulanmaktadır. Aysel küçük yaşta ailesini kaybetmiş ve amcası tarafından büyütülmüştür. Fakat genç kızlığa adım attığı dönemde amcasının tecavüzüne uğraması, onun hayatını hiç de istemediği bir yöne doğru kaydirmiştir. Hayat kadınları reel sosyal hayatta yaptıkları işten ötürü kirlilik damgası ile etiketlenmekte ve dolayısıyla toplumdan dışlanmaktadır. Aysel de dizide başta Meryem tarafından olmak üzere ötekileştirilmeye maruz kalmaktadır. Deyim yerindeyse, Meryem tarafından söylenen "*Ne işin olur oğlum senin böyle bir kadınl.*" ifadesi dizinin slogan cümlesi haline gelmiştir. Aysel'in ev sahibi de tıpkı Meryem gibi, onu aşağılamaktadır. Aysel'le kira karşılığında birlikte olmak isteyen ev sahibi, umduğunu bulamadığında Aysel'i evden atmaya çalışmıştır.

Aysel’se yaşadığı hayata ve kendisine yakıştırılan etiketlere inat son derece mert, namuslu ve yardımsever bir kadındır. İntihar eden Seher’in hayatını kurtarmış, yurtdışına kaçmak üzere olan Kadir’i eve dönmeye ikna etmiş, kalp krizi geçiren dedelerini hastaneye yetiştirmiş, kocasından şiddet gören kadını evine almış, yetim kalan bir kız çocuğunu evlat edinmiştir. Görüldüğü üzere dizi, kirli olarak etiketlenen bireylerin iç dünyalarındaki iyiliği ortaya koymaya ve onlara yönelik önyargıları kırmaya çalışmaktadır.

Heteroseksüellik dışında kalan her tür cinsel tercih toplum tarafından dışlanmakta ve kabul görmemektedir. Cinsel tercihi farklı olan insanlara hastalıklı bireyler muamelesi yapılması ve onların ‘anormal’ olarak yaftalanması, bu bireylerin daha da ötekileştirilmesine sebep olmaktadır. Oysa iç dünyaları ele alındığında, onların bizlerden farksız olduğu ve hatta bizlerden daha insani duygulara sahip oldukları görülebilmektedir. Annesinin “Koskoca dünyaya sığdıramadılar evladımı” (Radikal, 24 Eylül 2010) diye feryat ettiği travesti İrem Okan, cinsel tercihi yüzünden hakemlik lisansı elinden alınan Halil İbrahim Dinçdağ (Radikal, 30 Ekim 2011) ve nefret cinayetine kurban giden Ramazan Çetin gibiler, heteroseksüel dışı kimliklere sahip olmanın bir anlamda ölümün kıyısında yaşamakla eş değer olduğunun ispatı niteliğindedir.

Dizi son günlerde bir magazin malzemesi olarak kullanılan cinsiyet değişimine değinmekte ve bu insanların toplumdan dışlandıklarında neler hissettiklerini travesti Duygu aracılığıyla yansıtmaktadır. Farklı cinsel tercihleri yüzünden ailesinden dışlanan ve yaşadığı şehri terk etmek zorunda kalan Duygu, yıllar sonra ilk kez babasının cenazesi dolayısıyla memleketine gitmek zorunda kalmıştır. O an hissettiklerini ‘bacım, hemşirem’ diye nitelendirdiği Aysel’e “*Bana çektiydikleri için ölsün istedim. Hiç babalık yapmadı bana. Hiç saçımı okşamadı. Şimdi öldü ama içime bir hançer saplandı sanki. (...) O beni hiç sevmedi ama ben onu çok sevdim.*” sözleri ile anlatmıştır. Cinsel tercihi yüzünden duygusal ve ekonomik şiddete maruz kalan ve başta ailesi olmak üzere toplumun geneli tarafından dışlanan Duygu, bu sözleri ile cinsel tercihi yüzünden ailesinin ona sırt çevirmesinin, iç dünyasında ne büyük kırgınlıklar yarattığını dile getirmektedir. Tüm bu olumsuzluklara ve yaşananlara rağmen Duygu’nun babası için “ben onu çok sevdim” ifadesini kullanması, Duygu’nun ve onun nezdinde travestilerin insani yönlerini, duygusallıklarını ortaya koymaktadır.

Sokak çocuğu tinercidir, tehlikelidir diye korkup yolumuzu çevirdiğimiz gençlerin iç dünyalarına da dizide yer verilmektedir. Reel sosyal hayatta “serseri” olarak etiketlenen sokak çocukları dizide dostluk kavramını pekiştiren karakterler olarak kurgulanmıştır. Mazlum kendisi gibi kimsesiz olan arkadaşları ile birleşerek sakat oğlunu tedavi ettirmek için seks işçiliği yapmak zorunda kalan bir anneye destek olmaya çalışmış ve tedavi masraflarını karşılamak için mendil, kalem gibi eşyalar satmaya başlamıştır. Fakat ne yazık ki, mendil satmak için kimin yanına yaklaşırsalar, dış görünüşleri yüzünden tepkiyle karşılaşmış ve dışlanmışlardır. Çalışarak para kazanamamaları neticesinde, dizideki sokak çocukları yasadışı yollara başvururken ve soygun yaparken yansıtılmıştır. Bu kurgu ile çaresizliğin ve dışlanmanın bireyleri yasal yollardan saptırabilecek çözümlere ittiği vurgulanmış; suçun gerçek veya görünmez faillerinin kimler olduğu izleyiciye düşündürülmüştür.

Sonuç

Sosyal kategoriler sonucunda şekillenen “biz” ve “onlar” ayrımı hayatın her kademesinde bulunmaktadır. Bu ayrım “biz” kategorisi içinde yer alanları tektipleştirmeye itmekte, “onlar”ı görünmez kılmakta ve dolayısıyla toplum genelinde anaakım değerler ve düşünceler doğrultusunda bir homojenleştirme sağlamaktadır. Söz konusu tektipleşme ve homojenleştirme, bireyleri kimliksizleştirerek onları kitlelere ve sürülere dönüştürdüğünden, egemen güçler tarafından bu kesimlerin yönlendirilmesi ve yönetilmesi kolaylaşmaktadır. Diğer bir ifadeyle, yaşanmışlıklar neticesinde şekillenen sosyal kategoriler, medyanın da etkisiyle stereotipik bir hal almakta ve güç odakları tarafından suistimal edilmektedir.

“Biz”in negatif aynası veya negatif yansıması olarak tanımlanabilen ötekiler, kendilerine olumsuz özelliklerin atfedildiği bir günah keçisine dönüşmektedir. Bu günah keçisi aracılığıyla egemen ideoloji ve değerler yaygınlaştırılmakta ve olumsuzlukların sorumluluğu anaakımın dışında kalan ve öteki olarak etiketlenen kesimlere yüklenilmektedir. Geçmiş deneyimlerle şekillenen ötekilik kavramının meşruluk kazanmasında, günah keçisine dönüşmesinde, dışlanmasında ve hatta görünmez bir kimliğe bürünmesinde medya yayınlarının etkisi yadsınamaz. Medya egemen güçlerle birlikte, anaakıma uygun düşen bireyleri gereğinden fazla temsil etmekte ve her türlü olumlu özelliği bu bireyle-

re affetmektedir. Bunun aksine ötekilere ise yeterince temsil olanağı sunulmamaktadır. Ötekilerin medya temsilinde genellikle olumsuzluk kurgusu egemendir. Diğer bir ifadeyle öteki, olumsuz olaylarla ilişkilendirilerek yansıtılmakta ve bu sayede bireylerin zihinlerindeki basmakalıp yargılar ve önyargılar daha da pekiştirilmekte ve bu bireyler toplum tarafından dışlanmaktadır. Dışlanmışlık, bu bireylerin daha da ötekileştirilmesine varan sarmal bir etki ile sonuçlanmaktadır.

Ötekilere yönelik önyargıların pekiştirilmesinde medya söylemlerinin önemi büyüktür. “Medyanın ürettiği metin bizi dünyadan haberdar eder, ancak bu dünya, bizim yaşadığımızı sandığımız dünya değil, haberdar olduğumuz dünyadır.” (Akçalı, 2006: 13). Diğer bir ifadeyle, medya söylemler yoluyla gerçekliği yeniden kurgulamakta; sınıfsal ayrımları, sosyal ilişkileri ve ötekiliği yeniden üretmekte ve bireye, dünyaya egemen güçlerin çıkarları doğrultusunda bakmayı öğretmektedir.

Gerek haber metinlerinde gerekse de dizilerde yoksullar, sosyo-ekonomik olarak alt statüde bulunanlar, kimsesizler, yabancılar, alkolikler ve uyuşturucu bağımlıları, suçlular, cinsel tercihi farklı olanlar ve hatta kadınlar öteki kimliği altında sunulmaktadır. Kadınların ötekileştirilmesi genellikle ataerkil bakış açısının bir uzantısı niteliğindedir. Ataerkil zihniyet aracılığıyla kadın üç ayrı biçimde konumlandırılmaktadır. İlk olarak, seks objesi olarak kurgulanan kadın bir meta misali izleyiciye sunulmakta ve bu kimliği ile ötekileştirilmenin merkezinde yer almaktadır. İkinci kategoride iffetli, ahlaklı kadın temsili yer almaktadır. Namus timsali olarak kurgulanan kadın kimliği genellikle annelere veya eşlere atfedilen bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kimlikteki kadın, reel sosyal hayatta bir kadının nasıl davranması gerektiğini öğretmeyi amaçlayan bir prototip işlevi görmektedir. Diğer bir ifadeyle, bu yolla izleyici statüsündeki kadına hazır davranış ve rol kalıpları sunulmaktadır. Kadına yönelik diğer bir kimlik türü ise kurban rolündeki kadındır. Kurban statüsündeki kadın aracılığı ile kadına ahlak ve iffetten uzaklaştığında veya anaakımdan saptığında başına gelebilecekler gösterilmekte ve dolayısıyla kadınların egemen değerlere uygun bir biçimde tektipçesine davranmaları öğütlenmektedir.

“Kayıp Şehir” dizisindeki kadın rollerine bakıldığında, bahsi geçen her kimlik türünden kadına rastlanmaktadır. Bekar yaşayan kadınlar seks objesi hatta hayat kadını gibi (Aysel) sunulmuş, anne olanlar sadece

ailelerinin istikbalini ve namusunu düşünen bireyler olarak (Meryem ve Elmas) temsil edilmiş ve kurban rolündeki kadınlar anaakımdan sapanlar (Duygu) olarak kurgulanmıştır. Fakat diğer medya yayınlarının aksine, dizide seks objesi ve kurban olarak sunulan kadınlara, kaderlerini değiştirmeleri için imkânların verilmesi, tektipleşmenin dışına çıkan bir durumdur ve bu dizinin kalıpları kırmaya çalıştığı bir göstergesidir. Kadınlar gibi siyahiler, travestiler, sokak çocukları ve göçmenler de dizide öteki olarak kurgulanan ama olumlu özellikleri ağır basan karakterlerdir. Anaakım medyanın aksine bu bireyler suç ve yokluk ile değil, insani yönlerinin ağır basmasıyla kurgulanmışlardır.

Medyanın rıza üretimi süreçlerinden faydalanarak bireylere nasıl davranmaları ve davranmamaları gerektiğini öğretmesi ve belirli kimliklerdeki bireyleri öteki olarak yaftalayarak olumsuzluklar içinde yansıtmaması, medyanın karanlık yönünü oluşturmaktadır. Özetle, medyada stereotip, klişe ve önyargılara sıkça yer verilmesi, anaakımın dışında kalanların ötekileştirilmesine, ötekileştirilmenin akabinde ise ayrımcılığa uğramasına yol açan bir tecrit sürecinden ibarettir.

Kaynakça

- AKÇALI, Selda İ. (2006) *Gündelik Hayat ve Medya: Tüketim Kültürü Perspektifinden Okumalar*, Ebabel Yayıncılık, Ankara.
- BATMAZ, V. ve Asu Aksoy (1995) *Türkiye’de Televizyon ve Aile: Elektronik Hane Aralık 1993-Aralık 1994*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara.
- BAUMANN, Z. (2009) *Sosyolojik Düşünmek*, Çev., Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BİLGİN, N. (1996) *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, Sistem Yayıncılık, İstanbul.
- BİLGİN, N. (2007) *Kimlik İnşası*, Aşina Kitaplar, Ankara.
- BROWN, Patricia M. ve John C. Turner (2002) “The Role of Theories in the Formation of Stereotype Content”, *Stereotypes as Explanations: the Formation of Meaningful Beliefs About Social Groups*, Editors: Craig McGarty, Vincent Y. Yzerbyt, Russell Spears, Cambridge University Press, Cambridge.

BULAÇ, A. (1995) “Ötekinin Kimliği ve İmajı”, *Birikim Dergisi*, No.71-72, Birikim Yayınları, İstanbul.

CONNOLLY, E. William (1995) *Kimlik ve Farklılık Siyasetin Açmazlarına Dair Çözüm Önerileri*, Çev., Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

ÇEBİ, S.M. (2003) “Kitle İletişim Araçlarının Gerçekliğin Yansıtılması Ya Da Kurulması Süreçlerindeki Rolü”, *Gazi Üniversitesi İletişim Dergisi*, No.17, 2.111-142.

ÇEVİK, A. (2010) *Politik Psikoloji*, 4. Basım, Dost Kitabevi, Ankara.

ÇİĞ, Ü. (2006) “George Gerbner”, *Kadife Karanlık II: Ayna Şövalyeleri*, Editör: Gül Batuş, Füsün Alver, Bilal Arık, Barış Çoban ve Ünsal Çiğ, Su Yayınları, İstanbul.

ÇOBAN, B. ve Zeynep Özarslan (2008) *Panoptikon: Gözün İktidarı*, Su Yayınları, İstanbul.

ERDOĞAN, İ. ve Korkmaz Alemdar (2005) *Öteki Kuram: Kitle İletişim Kuram ve Araştırmalarının Tarihsel ve Eleştirel Bir Değerlendirmesi*, 2. Basım, Erk Yayınları, Ankara.

GÜNGÖR, N. (2011) *İletişim: Kuramlar ve Yaklaşımlar*, Siyasal Kitabevi, Ankara.

HOGG, Michael A., Deborah J. Terry ve Katherine M. White (1995) “A Tale of Two Theories: A Critical Comparison of Identity Theory With Social Identity Theory”, *Social Psychology Quarterly*, Vol.58, No.4, s.255-269.

İMANÇER, D. (2010) “Stereotipleri Anlamak”, Editör: Dilek İmançer, Medyayı Anlamak: Stereotipler, *Değerler ve Söylem*, De Ki Basım Yayın, Ankara.

LAUGHEY, D. (2010) *Medya Çalışmaları: Teoriler ve Yaklaşımlar*, Çev., Ali Toprak, Kalkedon Yayınları, İstanbul.

KAPLAN, Y. (1992) *Öykü Anlatma ve Mit Üretme Aracı Olarak Televizyon*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul.

KARADUMAN, S. (2007) “Medyatik Gerçeklikte Kimlik Temsilleri: Televizyon Haberlerinin Aktörleri Üzerine Düşünceler”, *Selçuk İleti-*

şim, Vol.4, No.4.

McGARTY, Craig Vincent Y. Yzerbyt ve Russell Spears (2002) “Social, Cultural and Cognitive Factors in Stereotype Formation”, *Stereotypes as Explanations: the Formation of Meaningful Beliefs About Social Groups*, Editors: Craig McGarty, Vincent Y. Yzerbyt, Russell Spears, Cambridge University Press, Cambridge.

McLEOD, S.A. (2008) “Social Identity Theory”, *Simply Psychology*, <http://www.simplypsychology.org/social-identity-theory.html> (Erişim Tarihi: 13 Mayıs 2012)

MUTLU, E. (2008) *İletişim Sözlüğü*, 5. Basım, Ayraç Kitabevi, Ankara.

ÖZDİKER, C. (2012) “Televizyon Yayınlarında Cinsellik, Müstehcenlik, Erotizm ve Pornografi”, Dördüncü Kuvvet Medya Özgür Gazeteciler Platformu, <http://www.dorduncukuvvetmedya.com/arastirma/cengiz.htm> (Erişim Tarihi: 23 Haziran 2012).

REICHER, S. (2004) “The Context of Social Identity: Domination, Resistance, and Change”, *Political Psychology*, Vol.25, No.6, s.921-945.

SAKALLI, N. (2010) *Sosyal Etkiler: Kim, Kimi Nasıl Etkiler?*, 3. Basım, İmge Kitabevi, Ankara.

SMITH, P. (2005) *Kültürel Kuram*, Çev., Selime Güzelsarı ve İbrahim Gündoğdu, Babil Yayınları, İstanbul.

ŞEKER, M. ve Fadime Şimşek (2011) “Ötekilik Bağlamında ‘Muhteşem Yüzyıl’ Dizisinin Farklı İdeolojideki Gazetelerin Köşe Yazılarına Yansımaları”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, No.29, Bahar.

TAJFEL, H. (1969) “Cognitive Aspects of Prejudice”, *Journal of Boi-social Science*, Vol.1, s.173-191.

TAJFEL, H. ve John Turner (1979) *An Integrative Theory of Intergroup Conflict*.

ÜNLÜ, A., Yasemin Alkışer ve Erincik Edgü (2000) “Fiziksel ve Sosyokültürel Değişim Bağlamında Beyoğlu’nda Suç Olgusunun Değerlendirilmesi”, *İstanbul Teknik Üniversitesi Araştırma Fonu*.

“Kayıp Şehir’den Şok Ayrılık!”, Haber Türk, 22 Ocak 2013, <http://www.haberturk.com/medya/haber/813688-kayip-sehirden-sok-ayrilik> (Erişim Tarihi: 07.04.2013).

“Koskoca Dünyaya Sığıdıramadım Evladımı...”, Radikal Gazetesi, 24 Eylül 2010, <http://www.radikal.com.tr/radikal.aspx?atype=radikaldetayv3&articleid=1020470&categoryid=97> (Erişim Tarihi: 07.04.2013).

“Başkanla Futbolcu da Aşk Yaşamıştı”, Radikal Gazetesi, 30 Ekim 2011, <http://www.radikal.com.tr/radikal.aspx?atype=radikaldetayv3&articleid=1067935&date=30.10.2011&categoryid=84> (Erişim Tarihi: 07.04.2013).

İç Göç Terörizm İlişkisinde Mersin Örneği

Effect of Domestic Migration on Terrorism: The Case of Mersin

M. Emin Güneş¹

Özet

Bu makalede iç göç ve terörizm arasındaki ilişki, Mersin örneğinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Göç ve suç ilişkisi bağlamında yapılan çalışmalar son yıllarda artış göstermiştir ancak yapılan çalışmalar genellikle anket uygulama yöntemi veya suç istatistiklerinin analizi yöntemleriyle yapılmıştır. Terörle mücadelede doğrudan kanun uygulayıcı pozisyonunda sahada bulunanlar, yargılama sürecinin aktörleri, tarafsız gözlem yapabilme imkânları bulunan basın mensupları ve bölgede yaşayan kanaat önderleri gibi olayların birebir içinde olan kişilerle mülakata dayalı çalışmalar yeteri kadar bulunmamaktadır. Bu çalışma kapsamında Mersin’de toplam 17 kişi ile mülakat yapılmıştır. Mülakatlar neticesinde daha önce yapılan araştırmaları destekler bulgular ortaya çıktığı gibi sorunun çözümü için yapılabilecekler hakkında da bir takım öneriler ortaya çıkmıştır. Araştırma sonucuna göre; göç süreci, başlı başına bir sorun olmamakla birlikte bu sürecin iyi yönetilememesinden kaynaklı olarak bir takım problemlerin ortaya çıkmasında katalizör işlevi görebilmektedir. Ayrıca zorunlu göçlerin neden ve sonuçları itibariyle diğer göçlerden ayrılması gerektiği de araştırmanın diğer bir sonucudur.

Anahtar Kelimeler: İç Göç, Suç, Terörizm, Mersin.

¹ Ankara Emniyet Genel Müdürlüğü, emingunes06@hotmail.com

Abstract

This study attempted to evaluate the effects of internal migration to the problem of terrorist incident via the case of Mersin. A lot of studies have been done in order to clarify the relationship between immigration-crime and terrorism but in generally they have done with surveys or analyzing the crime statistics. This study includes literature review and analysis of interviews based on two fundamental pillars. In total, 17 people were interviewed in Mersin. These people were interviewed; by law enforcement position of experienced people, judges in the judicial process, members of the press working area, and opinion leaders who resided in the area. The research supports earlier findings emerged as a result of the interviews, on the other hand some suggestions about what can be done to solve the problem. According to research results of this process migration process performed of duty catalyst that is not a problem in itself also this period couldn't be carried out well. At the same time because of the causes and consequences of obligatory migrations should be separated from the other migrations.

Keywords: Domestic Migration, Crime, Terrorism, Mersin.

Giriş

Göç olgusu, içerisinde birçok sosyo-ekonomik değişkeni barındıran, coğrafi mekân değişikliğinden daha karmaşık, sosyal bir olgudur. Göç hareketleri neticeleri itibariyle, göçmenler bakımından farklılıklar doğurduğu gibi, göç edilen mekânlar açısından da farklılıklar doğurmaktadır. Erjem, bu değişim sürecini karmaşık, sorunlu ve sıkıntılı bir süreç olarak değerlendirmektedir. Bu bakımdan göç edenlerin sosyolojik profillerini kente uyum sağlamayı ve kentleşme sürecini etkileyen başat bir faktör olarak görmektedir (Erjem, 2009: 1-3). Terör sorunu, Türkiye açısından 1960'lı yıllardan beri maddi manevi birçok kayba neden olan sorunlarından birisidir. 1960'lı yıllarda aşırı sol akımlar ve örgütler ile mücadele edilirken, 1980 sonrası süreçte bölücü terör örgütü ile mücadele başlamıştır.

Bu çalışmada, iç göç sonrası süreçte meydana gelen sosyo-ekonomik ve demografik değişikliklerin, terör sorununa etkisi değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte bu çalışmadaki bulgular bir sebep sonuç ilişkisi kurma amacıyla değildir. Bu çalışmanın bulguları alanda yapılan mülakatların sonuçlarına dayanmaktadır. İki temel bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümünde Türkiye'de iç göçler incelenmiş, araştırma konusu ile ilgili literatür taraması sunulmuştur. Literatür taraması içerisinde benzer araştırmaların bulgularına değinilmiştir. Sonraki bölümlerde araştırmanın yöntemiyle ilgili bilgiler verildikten sonra araştırma bulguları ve analiz sonuçlarına yer verilmiştir.

Türkiye'de İç Göç

Göç kavramı çok tartışılan olgulardan biridir. Erjem'in (2009:1-4) belirttiği gibi; göç hareketi; insanların sosyal, ekonomik ve moral dünyalarının gereksinimlerini karşılama amacıyla gerçekleştirdiği harekettir. Çok çeşitli nedenlerden ötürü gerçekleştirilen bu göç süreci daha iyi yaşam koşulları elde etmeyi amaçlayan bir hareket olmasına rağmen, göç çoğu zaman göçmenlerde çeşitli huzursuzluk ve sıkıntılara yol açabilmektedir.

Literatürdeki göç tanımlamalarından bir kaçına değinmek gerekirse göç, İşçi (2000:17) tarafından; "kişilerin gönüllü ve zorunlu sebeplere dayalı olarak coğrafi alanlar üzerinde yer değiştirmesi" şeklinde tanımlanmaktadır. Başka bir tanımda ise göç; " belirli bir zaman dilimi

içerisinde bir yerden başka bir yerleşim yerine yönelik yer değiştirme” olarak belirtilmiştir (Tekeli ve Erder, 1989: 61).

Göçler bir takım özellikleri göz önünde bulundurularak, çeşitli sınıflandırmalara tabi tutulmaktadır. Bu sınıflandırmalardan bir tanesi de ülke sınırı esasına göre yapılan sınıflandırmadır. Özer, ülke sınırları esasına göre yapılan sınıflandırma bakımından göç türlerini; iç göç ve dış göç olarak ikiye ayırmaktadır. Özer’e göre (Özer, 2004:11), iç göç ulusal sınırlar içerisinde gerçekleşen göç hareketleridir. Dış göçler ise; uzun süre kalmak, yerleşmek, çalışmak amacıyla bir ülkeden diğerine yapılan; ülke sınırlarının aşılması suretiyle gerçekleştirilen göç hareketleridir.

Türkiye’deki iç göç hareketleri İçduygu ve Sirkeci tarafından, Cumhuriyet döneminden itibaren kronolojik olarak dört farklı kategoride incelenmekte ve bu dönemlerin, tarihsel olmaktan çok farklılaşan sınıfsal alanları yansıtan evreler olduğu belirtilmektedir. Bu dönemler; 1923-1950, 1950-1960, 1960-1980 ve 1980 sonrası dönemlerdir (İçduygu ve Sirkeci, 1999: 250).

1923-1950 Dönemi

Cumhuriyetin ilanından sonra ülke içinde büyük göçler yaşanmamıştır. Bu dönemdeki göçler genel itibarıyla memur tayinleri, evlilik ve eğitim gibi nedenlerle gerçekleşmiştir. İçduygu ve Sirkeci de bu dönemdeki göç hareketini kırdan kente ve kentten kente doğru gerçekleşen, cılız bir hareket olarak değerlendirmektedir. Ayrıca İçduygu ve Sirkeci, araştırmalarında DİE’nin 1935 ve 1950 yıllarına ait yıllık nüfus artışı ile ilgili verileri, kentte 1935’te binde 17,5 iken 1950’de binde 22,5’e yükselmiştir. Ayrıca 1935 yılında kırsalda binde 22,2 iken, 1950’de binde 21,5 olmuştur. Bu değerlerdeki değişime bakarak, aradaki farkın bir iç göç olgusuna işaret ettiği belirtilmektedir (İçduygu ve Sirkeci, 1999: 251).

Türkiye İstatistik Yıllığı 2009 verilerine göre, cumhuriyetin ilk nüfus sayımı olan 1927 yılında toplam nüfus olan 13.648.270 kişinin %24,22’si şehirlerde yaşarken, % 75.78’i köylerde ikamet etmekteydi. 1950 yılına gelindiğinde ise 20.947.188 olan nüfusun % 25.04’ü şehirlerde ikamet etmekte iken, % 74.96’sı köylerde ikamet etmekteydi (Türkiye İstatistik Yıllığı, 2010: 29).

1950-1960 Dönemi

İkinci göç dalgası olarak belirtebileceğimiz 1950-60 arasındaki dönemde insanların kentlere olan yoğun göçünü, kırsal alanların itici yaşam şartları, toprak verimsizliği ve yetersizliği, Marshall yardımları, tarımda makineleşme gibi olgulara bağlayan Öztürk, bunun yanı sıra II. Dünya Savaşı'nın sona ermesi ve Türkiye'nin dünya sistemine entegrasyon çalışmaları, ulaşım ve bayındırlık alanlarındaki iyileştirmelerinde etkili olduğunu vurgulamaktadır (Öztürk, 2010: 255).

1960-1980 Dönemi

1960-1980 arasındaki dönemdeki iç göçlerin en büyük özelliği, bu dönemde gerçekleşen göçlerin, sonuçta kentsel alanlarda yeni yapılaşmalar meydana getirmesidir. İçduygu ve Sirkeci bu dönemin en önemli özelliği olarak kentsel yapıda meydana gelen değişikliği göstermediğini ve ayrıca kentsel alanların gelen göçü aynı hızda ememediğinden bahsetmektedirler. Ayrıca bu göçü istihdam edecek sanayinin aynı hızda oluşmamasının yanı sıra gelen nüfusu barındırabilecek konut ihtiyacının karşılanamaması da bu süreçte kentleşme ve kentleşme tartışmalarını doğurmuştur (İçduygu ve Sirkeci, 1999: 252).

Akan ve Arslan, bu dönemi, üç parçaya ayırarak incelemiştirlerdir. 1960-1965 yılları arasında nüfus göçü, oransal olarak en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Bu dönemde toplam nüfustaki payı yaklaşık % 16,1 olan 4 milyona yakın kişi göç etmiştir. 1970'ten sonra ise iç göç artışında nispi bir azalma olmuştur. 1975-1980 arasında toplam nüfustaki payı % 7,1'e gerileyerek, 2,7 milyon kişi iç göç hareketini gerçekleştirmiştir (Akan ve Arslan, 2008: 17).

1980'lerden Günümüze

Bu dönem, iç göç hareketlerinin son dönemi olarak değerlendirilmektedir. Öztürk ve Altuntepe var olan göç süreçlerinin yanı sıra; Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinden hem can-mal güvenliği olmadığı için, hem de terör sebebiyle birçok insan göç etmek zorunda kalmış olmalarına değinmektedirler. Bu göç çerçevesinde önemli oranda nüfus, önce daha güvenli görünen Diyarbakır, Van gibi civar illere, daha sonra da İstanbul, İzmir, Adana, Mersin, Bursa başta olmak üzere, Batı ve Orta Anadolu'ya göç etmiş, söz konusu yerlerin zaten var olan kentsel sorunlarını olağanüstü boyutlarda artırmıştır (Öztürk ve Altuntepe, 2008: 1598).

Türkiye’de Göç ve Yerinden Olmuş Nüfus araştırması çalışmasının verilerine göre; Türkiye’de güvenlik nedeniyle 1986-2005 yılları arasında iç göç hareketinde bulunan nüfus büyüklüğü yaklaşık olarak 953.680-1.201.200 aralığındadır ve bu şekilde yapılan göçlerin büyük bir çoğunluğu kırsal ağırlıklıdır. Ayrıca göç hareketlerinin % 32’si 1986-1990 döneminde, % 61’i 1991-1995 aralığında, % 7’si ise 1996-2005 yılları aralığında gerçekleşmiştir. Güvenlik nedeniyle gerçekleştirilen göçlerin yoğunlaştığı 1986-1995 tarihleri aralığında göç eden nüfusun % 74 gibi büyük bir kısmı ya aynı ilin şehir merkezinde ya da göç ettikleri ilin şehir merkezlerinde yaşamaktadır yani yapılan göç hareketinin büyük bir kısmı kırsaldan kente doğrudur (Hacettepe, 2006: 106-107).

DİE verilerine göre; 1980 sonrası dönemde ise göçler terör ve beraberrinde getirdiği güvenlik, sosyo-ekonomik problemler nedeniyle Doğu-Güneydoğu Anadolu Bölgeleri’nden diğer bölgelere doğru özellikle iç ve kıyı kesimlere doğru rota çizmeye başlamıştır. Bu dönemde özellikle Marmara bölgesi birinci derecede göç alan bölge olmuştur. 1980-1985 arasında en fazla göç veren il Tunceli iken 1985-1990 arasında Kars en fazla göç veren il konumuna yükselmiştir (DİE, 1996: 42-43).

1990’lı yıllar Türkiye açısından ekonomik sorunların yanında sosyal ve siyasal problemlerin de yoğun bir şekilde yaşandığı yıllardır ki bu yıllarda özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde etkisini hissettiren yoğun terör olayları neticesinde kitlesel zorunlu göçler yaşanmıştır (Tümtaş, 2007: 48). Göktürk bu durumu;

“Ekonomik ve sosyal olarak kente göçü planlamayan, böylesi bir göç için hazırlığı ve beklentisi olmayan, daha iyi yaşam koşulları arayışını kırsal mekânın dışına taşımayı düşünmeyen bu kesim, kentsel alanlara yığılmış bu yığınlar ise bireysel çözümsüzlükler ile baş başa kalmıştır” şeklinde değerlendirmektedir (Göktürk, 2001:282).

1990 sonrası göçün değişen niteliğini ortaya koymak bakımından Göktürk’ün araştırmasının sonuçlarına değinmek gerekmektedir. Adı geçen araştırma bulgularına göre;

“1990 öncesinde Diyarbakır’a göç edenlerin % 43.1’i geçim sıkıntısını, % 18.75’i işleyecek toprağı olmamasını gerekçe gösterirken 1990 sonrasında ise göç edenlerin % 46.3’ü böl-

gedeki olayları, % 58'i köylerinin yakılmasını gerekçe göstermektedirler. Mersin açısından yapılan araştırmanın neticesinde 1990 öncesinde göç gerekçeleri arasında en önemli yeri % 71.9 ile geçim sıkıntısı işsizlik alırken onu % 15.2 ile kent yaşamının çekiciliği, eğitim, sağlık vb. hizmetler gerekçeleri ikinci sırada gelmektedir. 1990 sonrasında ise geçim sıkıntısı vb nedenler % 48.9'a düşmekle birlikte ikinci sırada % 28.9 ile bölgemizdeki olaylar nedeniyle can ve mal güvenliğinin tehdit edilmesi, % 26.7 ile de köy boşaltılması gelmektedir" (Göktürk, 2001:281-289).

Bu bölümde Türkiye'deki iç göç hareketleriyle ilgili istatistiki bilgiler ve iç göç süreciyle ilgili bilgiler sunulmuştur. Bir sonraki bölümde ise, göç-suç etkileşimi ile ilgili yapılan çalışmalara değinilecektir.

Göç-Suç ve Göç-Terör Etkileşimiyle İlgili Yapılmış Çalışmalar

Bu bölümde öncelikle göç ve suç etkileşimiyle ilgili yapılan çalışmalar dünya ölçeğinde ve Türkiye ölçeğinde ele alınacaktır. Sonrasında ise göç ve terörizm ilişkisine değinen çalışmalar aktarılacaktır.

1931 yılında basılan ve Wickersham Raporu olarak bilinen rapora göre; göçmenler, yerlilere göre toplamda daha az suç oranına sahiptir. 1994 yılında göçmenlerin kent suçluluğundaki rolünü ölçmek için "Göçmen Reform Komisyonun" Amerika'da yapmış olduğu araştırmada, Elpaso gibi yoğun göç alan sınır kentleri ile diğer kentlerdeki suç oranı karşılaştırılmış ve sınır kentlerde suç oranının ülke genelinin ortalamasının altında olduğu görülmüştür. Göçün suç üzerindeki etkisine yönelik daha kapsamlı ve istatistiki bir çalışma göç ve suç arasında tutarlı ve doğru orantılı bir ilişkinin olmadığını ortaya koymuştur. Yapılan ampirik çalışmalar suçun, bu makalede ele alınan teorik yaklaşımlardan farklı olarak kültürel ve sosyal olgulara bağlı bir değişken olduğunu ancak tek nedenli bir değişken olmadığını destekler niteliktedir. Bu nedenle bu çalışmada (Martinez ve Lee, 2000: 499) suçun geniş bir çerçevede düşünülmesi gerektiğine değinilmiştir.

1990-2003 yılları arasında İtalyan şehirlerindeki göç-suç ilişkisi ile ilgili olarak yapılan ampirik çalışmada; şiddet suçları, mala karşı işlenen suçlar, uyuşturucu bağlantılı suçlar ile göç arasındaki ilişkinin yok denebilecek kadar düşük bir oranda olduğu ortaya konulmaktadır (Bianchi, Buonanno ve Pinotti, 2008:10). Sadece hırsızlık suçunun

göçten önemli ölçüde etkilendiği ancak hırsızlık suçunun tüm suçlar arasındaki oranının sadece % 1,5 olduğu düşünüldüğünde bu ilişkinin de çok önemli olmadığı belirtilmektedir (Bianchi, Buonanno ve Pinotti, 2008: 10).

Gottfredson tarafından hazırlanan “Suç, Göç ve Kamu Politikaları” başlıklı çalışmada, göç ve suç arasındaki ilişki ampirik çalışmalarla değerlendirilmiş ve bu çalışmaların teorik söylemlerle uyumlu olmadığı sonucuna varılmıştır (Gottfredson, 2004: 15). Gottfredson göçmen ailelerin çocuklarının suç oranının yüksek olduğunu belirten raporlara; bu raporlarda kullanılan ceza-adalet sistemi verilerinin - örneğin; yakalanma ya da hapse girme verileri- göç konusuna daha çok dikkat çekmek isteyen yönetimin, taraflı tutumunu içerebileceğinden bahisle eleştiri getirmekte ve bunların doğruluğunu kanıtlayan ampirik çalışmaların olmadığını belirtmektedir (Gottfredson, 2004: 6). Sonuç olarak göçün suç üzerinde doğrudan bir etkisinin olmadığı kanısına varmakta ve “yapılan bir çok araştırma, suçun doğası, insanları göç etmeye sevk eden saikler göstermektedir ki; göç politikaları genellikle suç politikalarını belirlemekte yol gösterici olamaz” tespiti ortaya konulmaktadır (Gottfredson, 2004: 15).

2009 tarihli, nüfusu en az 100.000 olan ve örneklem olarak seçilen 159 Amerikan şehrinden elde edilen 1980-2000 arasındaki veriler ışığında şiddet suçları ile göç arasındaki etkileşimi inceleyen çalışmaya göre; genel algının aksine göç ve suç arasında doğrudan ve pozitif bir etkileşim söz konusu değildir (Ousey ve Kubrin, 2009: 465). Göçün doğrudan suç oranlarını arttırdığını iddia eden çalışmalar, göçün meydana getirdiği demografik-ekonomik-sosyal yapı değişikliklerini göz ardı ettiği iddiası ile eleştirilmektedir (Ousey ve Kubrin, 2009: 465). Yapılan analizlere göre bu çalışmada ortaya çıkan sonuç; göç nedeniyle şehirde meydana gelen değişim ile şiddet suçları arasında negatif bir ilişkinin olduğudur. Buna bağlı olarak yapılabilecek değerlendirme ise göçün suça karşı koruyucu bir rol aldığıdır (Ousey ve Kubrin, 2009: 466).

Nunziata ise Batı Avrupa bölgesinde bulunan 17 Avrupa ülkesine ait 2002-2008 yılları arasında kapsayan göç ve suç verilerini analiz ederek göç ve suç arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak istemiştir. Çalışmasında değişik kaynaklardan elde edilen bilgileri çapraz şekilde analize tabi

tutmuştur. Bu bağlamda; göçün hedef bölgedeki suç oranlarını arttırmada önemli bir etken olmadığı ancak bölgesel üçüncü etkenler vasıtası ile göç ve suç arasında olumlu bir korelasyon kurulmasının mümkün olacağı sonucuna varılmıştır (Nunziata, 2011: 23-24).

Göç ve suç arasındaki ilişkiyi Türkiye ölçeğinde inceleyen çalışmada bulunmaktadır. Gaziantep ilinin suç verilerine dayanarak yapılan bu çalışmada, kontrolsüz göçün, çarpık kentleşmenin bir sonucu olarak, suç potansiyelini doğurduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bir sosyal yapıdan diğerine geçişte, orada kendine yer bulamama sonucu, göç sonucunda beklediği ekonomik ve sosyal etkinliği kazanamama, kalabalık içerisinde kolayca kaybolma psikolojisi gibi etkenler, toplumdan kopmayı yani suçluluğu doğurduğu sonucuna varılmıştır. (Yıldırım, 2004: 146).

“Günümüz Türkiye’inde Yaşanan İç Göçler” başlıklı, TÜBİTAK tarafından desteklenen proje kapsamındaki çalışmada, yoğun göçe maruz kalmış şehirlerimizde gerek şehrin ekolojik yapısından kaynaklı sorunlar gerekse de eğitim, sağlık, istihdam, sosyal güvenlik hizmetlerinde meydana gelen aksaklıklar suça maruz kalmayı yada suçun faili olma konusunda kolaylaştırıcı etkilerde bulunduğu belirtilmektedir (Kaya, 2009: 169-174). Benzer bulgular TESEV tarafından yapılan bir çalışmada da ortaya çıkmıştır. TESEV tarafından Türkiye’de Ülke İçerisinde Yerinden Edilme Sorunu başlıklı çalışma da Hakkâri, Batman, Diyarbakır ve İstanbul kentlerinde yapılan araştırmaların verilerine dayanmaktadır. Araştırma verilerine göre en temel sorun işsizlik ve yoksulluktur. Bu bağlamda göç sonucu yerlerinden edilmiş nüfus, yoksulluk nedeniyle ciddi oranda emek piyasasının içerisine girmektedir. Bu durum beraberinde eğitimsizliği ve madde kullanımını, fiziksel ve cinsel istismar ile suça sürüklenmeyi getirmektedir. Raporda dikkat çekilen bir diğer nokta ise göç ile gelmiş vatandaşların suç oranının artışında hedef aktör olarak gösterilmesinin toplumsal barışı ciddi oranda zedeleyeceği riskidir (TESEV, 2005: 5-25).

Terörizm ve göç arasındaki ilişkiyi inceleyen birçok araştırma bulunmaktadır. Terörizm ve göçün iki farklı sosyal problem olmasına rağmen her ikisinin de toplum tarafından ciddi önem verilen olgular olduğunu belirten, Saux tarafından (2007) İspanya’da yapılan bir çalışmaya göre; terör ile göç arasında doğrudan bir bağ kurmak objektif bir

değerlendirme olmaktan öte, yapay bir çıkarımdır. 11 Eylül olayları ve Madrid bombalamaları sonrasında yapılan 3 aylık medya analizinden çıkan sonuç; göç ve terörün yakın bir ilişki içerisinde olduğu ve bu anlayışın aynı zamanda halkın algılamasını yansıttığıdır (Saux, 2007: 62). Sonuç olarak yapılan ampirik çalışmalar göstermiştir ki; göçmenler diğer insanlardan farklı olarak daha fazla terörist olma eğiliminde değildirlir (Saux, 2007: 71).

Spencer tarafından göç ve terör arasındaki bağı inceleyen bir çalışmada ise göç ile terör arasında organik bir bağ kuran çalışmaların varlığından ve özellikle 11 Eylül sonrasında bu çalışmaların daha da çeşitlenip sayılarının arttığından bahsedilmektedir (Spencer, 2008:2). Bu çalışmada, göç ve terör arasında bağlantı yapan, aşağıda değinilecek olan birkaç farklı çalışmadan daha bahsedilmiştir. Janice Kephart tarafından terörizmle ilişkili olduğu düşünülen 94 kişi üzerinde yapılan çalışmanın sonucunda; teröristlerin Batılı ülkelerin göçmen politikalarından istifade ederek, bu ülkelere gelip eylem yaptıkları, göçmen politikalarının yanı sıra sığınmacı ve mülteci olarak gelenlere de dikkat edilmesi gerektiği kanaatine varılmıştır (Kephart'dan akt. Spencer, 2008: 5-6). Steven Brooke tarafından 373 kişi üzerinde gerçekleştirilen çalışmada ise, göç ve terör arasında doğrudan bir bağ kurulmaktadır. Michelle Malkin ise ABD'deki terörist saldırıların nedenini uygulanan gevşek göçmen politikalarına bağlamaktadır (Brooke ve Malkin'den akt Spencer, 2008: 6). Spencer, bu örneklerin göç ile terör arasında doğrudan ilişkinin kurulması bakımından yeterli olmadığını savunmaktadır. Ayrıca uygulanacak politikalar bakımından; göçmenlere potansiyel suçlu nazarı ile bakılıp öyle davranılmasının, çözüme yönelik olumlu bir davranış olmadığını, bu bakış açısının aksine, sorunu daha da kökleştirecek bir tutum olduğunu belirtmektedir (Spencer, 2008: 11).

Türkiye ölçeğinde göç ve terörizm etkileşimini ilişkilendiren bazı çalışmalar mevcuttur. Adana ili örneğinde 2001-2006 yılları arasında meydana gelen terör olaylarının failleri incelenmiştir. Çıkan sonuca göre, Adana'da terör olaylarına karışan PKK terör örgütünün yandaşları olduğu ileri sürülen kişilerin % 90'ı, Adana'ya göç ile gelmişlerdir. MLKP, MKP, ve DHKP/C gibi sol temayüllü örgütlere katılanlar arasında, göçle gelen kişilerin sayısı dikkat çekicidir. Bu doğrultuda 2001 yılında adliyeye sevk edilen 129 şüphelinin 105'i, 2002 yılında 147 şüphelinin 131'i, 2003 yılında 159 şüphelinin 129'u, 2004 yılında

62 şüphelinin 50'si, 2005 yılında 139 şüphelinin 96'sı, 2006 yılında ise 161 şüphelinin 137'sinin göçmen olduğu ortaya çıkmıştır. 6 yıl içerisinde sevk edilenlerin % 81,3'ü göçmendir. Belirtilen 6 yıl içerisinde adliyeye sevk edilen terör suçlularının eğitim durumlarına bakıldığında % 47,4 gibi büyük bir oranının ilköğretim mezunu olduğu görülmektedir. % 68'inin ise gecekondü bölgesinde yaşadığı yani sosyal ve ekonomik olarak olumsuz şartlar içerisinde yaşadıkları tespiti yapılmıştır (Altınkaya, 2009:98-108).

İç göç ve kentsel gerilim noktasında, Mersin örneğinde yapılan çalışmanın sonuçlarına göre; göçmenler yasadışı olayların ve sosyo-ekonomik problemlerin ana kaynağı olarak görülmektedir. Bu nedenle de Doğu Anadolu Bölgesinden göç edenlerle yerleşik nüfus arasında etnik temelli ayrımcılık ve dışlama olaylarında artış olduğu değerlendirilmesinde bulunmaktadır (Tümtaş, 2007: 132). Bu anlayış beraberinde kimlikleri ön plana çıkartmakta ve kentsel gerilimi arttırmaktadır ki özellikle yoksul kesimlerde kimliği ön plana çıkarma olayları daha fazla görülmektedir (Tümtaş, 2007: 133). Tümtaş, çalışmasında 1950'li yıllarda ivmelenen kırdan kente göçün sorun olarak algılandığını ve göçün kentsel gerilimi arttırdığı değerlendirilmesinde bulunmuştur (Tümtaş, 2007: 131).

Yöntem

Bu araştırma herhangi bir teörinin ispatlanması amacıyla yapılmış olmayıp, mevcut durumun ortaya çıkarılması amacıyla yapılmıştır. Araştırmanın bulguları suç veya göç istatistiklerine bağlı olmayıp, mevcut durumu en iyi ortaya koyabilecek olan uzmanlarla yapılmış yarı yapılandırılmış mülakatlara dayanmaktadır.

Son yıllarda göç alanında yapılan çalışmaların sayısında artış görülmüştür ancak bu çalışmalar genel olarak kentleşme süreci ve göç üzerinedir. Bu çalışmada ise; yüz yüze mülakat yöntemi benimsenmiş ve Mersin'de görev yapan 9 kanun uygulayıcı (kolluk kuvvetleri ve yargı mensupları), 3 akademisyen, 4 medya mensubu ve bölgede yaşayan birkaç kanaat önderi ile görüşülmüştür. Bu doğrultuda bu çalışmada, araştırma yöntemlerinden yüz yüze mülakat yöntemi tercih edilmiştir.

“Kanun Uygulayıcı” olarak kodlanan kişiler; en az 3 yıldır Mersin'de çalışan, terörle mücadelede görevli kolluk kuvvetleri ve yargı mensup-

ları, “Medya” olarak belirtilen kişiler ise; bölgede çeşitli haber ajanslarında çalışan deneyimli basın mensupları, “Akademisyen” olarak belirtilenler de konu ile ilgili çalışmalarda bulunmuş bilim insanlarıdır. “Kanaat önderi” 1988’de Mersin’e Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki bir ilden göç ile gelmiş, bölgede sözü dinlenen ve halen orada ikamet eden bir kişidir.

Bulgular

1990 Öncesi ve Sonrası Göç ve İstihdam

Yapılan mülakatlardan, 1990 öncesi ve sonrası Mersin’e göç ile gelen vatandaşların göç etme saiklerinin birbirinden ayrıldığı ve buna bağlı olarak da istihdam konusunda farklılıkların yaşandığı sonucu ortaya çıkmaktadır. 1990 öncesi Mersin’e göç edenler daha çok ekonomik nedenlerle göç ederken, 1990 sonrasında durum değişmekte ve siyasi sebepler ön plana çıkmaktadır.

Kanun uygulayıcı 1, 1990 öncesi göç edenlerin göç saiklerini “*ekonomik nedenlerle, kendi istekleri ile ve daha iyi bir yaşam bekleyerek*” şeklinde belirtirken; “*1990 sonrası göç edenlerin büyük çoğunluğunun güvenlik kaygısı*” ile geldiğini belirtmektedir.

Kanun uygulayıcı 2 karşılaştırma yaparken 1990 sonrası süreçte göç eden terör mağduru insanlara vurgu yapmakta ve şu açıklamalarda bulunmaktadır.

“1990 sonrası süreçte göç edenler; terör mağduru insanlar, zorunlu nedenlerle göç edenlerden oluşmaktadır. 1990 öncesinde göç edenlerin ana saiki ise iş bulma, yoksulluk, fakirlik, geçim sebebidir”.

Medya 1, 90 öncesi göçlerin büyük ölçüde ekonomik temelli olduğunu vurgularken, 90 sonrası göçlerin bir belediye başkanının “*5000 kişiye iş 15000 kişiye aş sloganından*” kaynaklı daha siyasi göçler olduğunu vurgulamaktadır.

Akademisyen 2 ise 1990 sonrası sürdürülen politikaların göç üzerindeki etkisi üzerinde durmakta 1990 sonrası süreçte gerçekleşen terör ve şiddet olayları nedeniyle gerçekleşen göçlerin 1990 öncesinde olmadığını vurgulamaktadır.

“Mersin’de serbest bölge gibi bir takım yatırımların olma-

ısı, limanın olması, iklim özellikleri gibi bir takım nedenlerle 80'lere kadar ekonomik göç ivme kazanmıştır. Bu dönemde göçler ağırlıklı olarak ekonomik boyutlu. Yani Konya'ya İstanbul'a yönelik göçlerle benzer özellikte. Mantık aynı işsiz insanlar Türkiye'nin doğusundan batısına iş bulmak için göçüyorlardı. 90 yıllarda ise göçler farklılaştı. Terör nedeniyle göç 90 sonrası süreçte başat bir etki değil belki ama 90 öncesi süreçte olmayan bir etki."

İntikam Duygusu ve Şiddet

Kanun uygulayıcı 2 böyle bir duygunun varlığını özellikle 1990 sonrası süreçte göç edenler için doğrularken,

"Bölücü terör örgütü de zamanında bazı kamu görevlilerinin yapmış oldukları kişisel hataları devlete mal etme propagandası ile bu düşüncüyü devamlı canlı tutmaya çalışmaktadır. Ayrıca 90 sonrası buraya gelip, burada doğan, hayatında hiç memleketini görmeyen çocuklara bazı aileler efsanevi hikâyeler anlatmak suretiyle onlara bu duyguyu vermeye çalışıyorlar." açıklamasında bulunmaktadır.

Kanun uygulayıcı 6'da bir intikam duygusunun söz konusu olduğunu değerlendirmekte ve bölücü terör örgütünün bu duyguyu canlı tutmak için faaliyetlerde bulunduğunu belirtmektedir. Yapılan mülakatta bu konuyu,

"Terör örgütlerinin propagandası sonucunda ufak bir kesimde bu düşüncenin canlı tutulmaya çalışıldığı söylenebilir ve göç edenlerin büyük bir kısmında geçmişte devlet görevlilerinin kendilerine yaptıkları kötü muameleden etkilendiklerini söyleyebilirim" şeklinde değerlendirmektedir.

Kanun uygulayıcı 4, bir intikam duygusundan farklı olarak "öfkenin" varlığından bahsetmektedir. Kanun uygulayıcı 4,

"Aile büyüklerinin anlattığı bir takım efsaneler, hikâyeler, yaşadıkları olayları abartarak anlatmaları gençler üzerinde bir öfke yaratıyor. Zaten bu insanlar göç etmeden önce ailelerinden birileri dağda kalmış ya da bir şekilde cezaevinde haliyle hikâyelerle bu durum birleşince bir öfke doğuyor. ROJ TV, Mezopotamya TV gibi kanalların yayınları da buna eklenince öfke katlanıyor" yaptığı açıklamalarda bu öfkenin dışarıdan algılandığı kadar büyük olmadığını da

vurgulamaktadır. “*Siteler Polis Merkezi bölgesi Mersin’de yaşanan olayların %90’ının yaşandığı yerdir. Bu bölgede 10 tane okul var. Yaklaşık 20000 öğrencisi var, 6 yaşın altındakileri de sayarsak 30000 çocuk var. Bize en yoğun zamanda taş atanları düşünürseniz en yoğun zamanda bile sayı 200’ü geçmez. Hadi abart 500-1000 de, geriye 19000 öfkesez insan kalıyor.*” açıklamalarında bulunmaktadır.

Medya 3’te böyle bir duygunun varlığına inanmamaktadır göçle gelmiş vatandaşların kurduğu mahallelerde yaşayan insanların devamlı surette bir öfke halinde olması için efsanelerin türetildiğinden bahsetmektedir. Konuyu,

“*Cumhuriyet tarihinden itibaren yaşanan her olaydan efsanevi hikâyeler türetilip, yeni nesillere bu efsaneler gerçek gibi anlatılmaktadır. Göç ettikleri yeri hiç görmeyen, burada doğup büyüyen yeni nesillerde bu efsanelerden etkilenmekte ve öfkelenmekte*” şeklinde ifade etmektedir.

Akademisyen 2, intikamdan öte öfke denebileceğini belirtmektedir. Yapılan mülakatta bu konu ile ilgili olarak şunları belirtmektedir:

“*Evet zorunlu göç ile gelenler, geçmişte yaşananlara duyulan öfkeyle dolu. Kente uyum sağlamaları için gerekli koşulların oluşturulamaması, mahallelerindeki alt yapı eksikliği, işsizlik, fakirlik öfkenin dozunu arttıran etkenler. Göç etmeden önce 500 koyunuyla köyün en zengini olan adam, göç ettikten sonra portakal bahçelerine gündelik işçi sıfatıyla günlükü 25-30 liraya gidince, gururuna yediremiyor. Gözlemlediğim şudur ki, çocuğundan yaşlısına bu bölgede yaşayan tüm insanlarda göç, travma sonrası stres bozukluğu yaşatmış.*”

Mersin’de Çocuk Olmak

Kanun uygulayıcı 1, göç sonrası süreçte “Mersinliyiz” kavramının bir tutkal vazifesi gördüğünü belirtmekle beraber çocukların durumu ile ilgili olarak şu değerlendirmelerde bulunmuştur:

“*Göç süreci içerisinde gelen göçmenler genel olarak sorunlu mahallere yerleşiyorlar. Orada biraz ayağının üzerinde durmaya başlayan ekonomik olarak daha iyi olan Yenişehir ya da Mezitli’ye geçiyor. Ancak ilk olarak geldikleri yerlerde kalan çocuklar maalesef o sokaklarda sosyalleşiyor ve şeh-*

re entegre olamıyorlar. Şehri sadece kendi mahallelerinden ibaret görüyorlar. Bu çocuklar örgütün içerisine girmeye çok müsaitler. Sloganvari olarak bölücü terör örgütleri başta olmak üzere bunlara bir cennet vaat ediyor. Çocuklarda bu cennetin peşindeler. Diğer suç grupları, uyuşturucu ve hırsızlık çeteleri de bu çocuklara arzuldıkları hayatı veriyor. Eğitim konusuna gelecek olursak; burada aslında iki ayrı konu var. Maddi imkansızlıklardan dolayı evet eğitim aldırıyorlar ama ikinci konu ise zaten eğitim aldırılmıyorlar. Eğitim ne ki, içinde olduğumdan biliyorum. Eğitime gerek yok, bahçeye gitsin çalışsın, evlensin. Çocuk doğursun, inşaatta çalışsın akşam gelirken 10-20 lira getirsin okursa bunu getirecek mi, cevap hayır o zaman gerek yok mantığındalar. Sonuçlarına gelecek olursak; eğer biz bu çocukları okutup hayata hazırlayamazsak bu mağduriyet duygusu bu öfke daha da büyüyecek ve grup kimliğine aktarılacak. Grup kimliği negatif hatıraları iyi taşıyor ve kimliğin bir parçası yapıyor zamanla. Eğitimsiz çocukları örgüt daha kolay istismar ediyor. Eğitimsiz olanlar kendilerini Mersinli olarak görmüyorlar. Mersinli görmeyenlerde ise şiddet daha yaygın oluyor. Mersin'in en büyük dezavantajı bir şehir kimliğinin olmaması bir tutkal vazifesi görecek olan Mersinliyiz kavramı yok.”

Kanun uygulayıcı 3, ailelerdeki çok eşliliğe ve çok çocuk sahibi olmaya dikkat çekmektedir. Çok çocuklu olmanın bu çocuklara gerektiği gibi eğitim verilememesi sonucunu doğurduğuna vurgu yapmaktadır. Ailelerde genel olarak 8-9 çocuk olduğuna hatta iki anneden 20 kardeş olan ailelerin varlığına dikkat çekmekte ve çocukların ilgisiz kaldıklarına değinmektedir.

“Alt yapısı olmayan boş inanışlar var. Bu çocuklara ne söylenilirse inanma eğilimi var. Sen o çocuğa diyorsun ki bak polislere taş atıyorsunuz oysa çocuk size diyor ki bize söylenen polisin insanlara para verip kendisine taş attığı. Bizi dövmek için bahane çıksın diye yapıyorlar bunu anlayışı hakim bu çocuklarda.”

Medya 3, eğitim konusunda ise maddi yetersizlik ve ailelerin okutmama isteğinin ötesinde terör örgütünün çocukların okumamasını istediğini belirtiyor. Bu konuda;

“Terör örgütü eylem yaptırabilmek için çocukların eğitimsiz kalmasını istiyor. Hatta okullardaki öğretmenlere karşı çocukları kışkırtıyor. Bence bunun bir nedeni de bu çocukların eğitimsiz kalarak sistemin dışına itilmelerini istemeleridir.” açıklamasında bulunmaktadır.

Medya 4, benzer konuda şahit olduğu bir olayı şu şekilde anlatmaktadır:

“Örgütün buradaki sokak eylemlerini organize edenler hep eğitimsiz insanlar. Biz burada şunu gördük 60 yaşındaki bir seyyar satıcı Türkçe öğrenmek için akşamları okula gidiyordu, sırf bu nedenle terör örgütü bu insanı öldürdü. Görülüyor ki terör örgütü eğitimden çok korkuyor. O bölgedeki okullar hep hedef tahtasında. Operasyonların arttığı son dönemlerde hedef hep okullar oluyor. Her şeyden önce terör örgütü bu insanların eğitim almamasını istiyor.”

Kanaat önderi, terör örgütünün çocukların okumasını istemediğini, yaşadığı bir olayla şu şekilde ifade etmektedir;

“Ben çocuklarımı okuturken ek işler yaptım. Devlet memurluğundan aldığım maaş yetmiyordu. İnşaatlarda çalışıyordum. Parti defalarca geldi bana sen ne yapıyorsun böyle dediler. Ben dedim ki çocuklarımı okutmak için yapıyorum siz karışmayın dedim. Ama onlar sırf çocuklarımı okutamayayım diye beni şikâyet ettiler ek iş yapıyorum diye. Defalarca soruşturma geçirdim. Örgüt insanların okumasını istemiyor.”

Kanun uygulayıcı 4, bölücü terör örgütünün çocukları şiddet eylemleri içerisine çekmesinin amacını, örgütün çocukların eğitimsiz kalmasını istemesine bağlamaktadır.

“Daha bugün olan bir olayı anlatayım. Bir okul müdürü, okulun bahçesinden o okulda okumayan birkaç genci kovuyor. Örgüte yakın kişiler bu durumu hemen ajite edip okul müdürü öğrencilere bıçak dağıtıp birbirlerine kırdırıyor söylentileri çıkarıyorlar. Örgüt mensupları, öğrencileri kandırıp kendi okullarının camlarını kırdırıyorlar, okuldan soğutuyorlar.”

Etiketlenme ve Dışlanma

Mersindeki bazı mahallelerin orada yaşamayan halk nazarında nasıl görüldükleri ve bu mahallelerde yaşayan göç ile gelmiş vatandaşlarımızın kendilerinde bir dışlanmışlık hissedip etmedikleri olgusu araştırılmaya çalışılmıştır.

Kanun uygulayıcı 1, etiketlemeyi anlatırken mahalle sakinleri arasındaki uçuruma değinmektedir. Açıklamasında,

“Diğer Mersinliler bu mahallerde taş atılıyor diye gitmiyorlar buralara, arabasını götürmüyor. Onlarda diyorlar ki bize okul servisi bile gelmiyor. Çift taraflı bir etiketleme var” ifadesini kullanmaktadır.

Kanun uygulayıcı 4, değerlendirmesinde bazı mahallelerin suç mahallesi olarak etiketlendiğini belirtmektedir. Hatta bu mahallelerde yaşayan insanların kendi kendilerini de etiketlediği olgusuna değinmektedir.

“Mersin’de göç ile gelen insanlar akrabalarının yanında, yakınında yaşamak istiyorlar. Bir okula bakıyorsunuz 3’te 2’si bir ilden gelenler. Bazı mahallelerde bazı sokaklar belirli illere tahsisli sanki. Yeni dağdan inen bir kız vardı. Başka yerde değil o mahallede oturmak istedi. Örgüte yakın olmasa bile akrabalık ilişkilerinden dolayı o mahallede yaşayanlar var. Durum böyle olunca bu mahalleler otomatik olarak suç mahalleleri olarak gözükmüyor. Etiketleme söz konusu ve bu mahallelerde yaşayan insanlar bu durumun farkında. Diğer insanlar hepimizi suçlu, terörist olarak görüyor diye düşünüyorlar. Genç kızlar kendilerinin güzel olarak görülmediğini düşünüyorlar. Bu mahallelerde yaşayanlar ile diğer mahallelerde yaşayanların yaptıkları evliliklerde çok uzun sürmüyor. Buralarda yaşayan gençlerin böyle bir önyargısı var ama devletin en çok katkı sağladığı mahallelerde bu mahalleler. Bu bölgedeki okullara sosyal yardımlaşma ve kaymakamlıklar vasıtası ile bir sürü para aktarılıyor. Sosyal projelerin tamamına yakını bu bölge üzerinde yapılıyor. Örgüt ise bunun böyle algılanmamasını istiyor. Okullara, PTT’ye saldırı oluyor devlet kurumu olduğu için. Devlet yolumuzu yapmıyor diye düşünüyorlar, kötü kömür veriyor diyorlar devlet.”

Medya 4, etiketleme olayında medyanın payına dikkat çekmekte,

“Aslında medyanın da bunda payı var. 500 metreyi geçmeyen sokakta meydana gelen birkaç olay sanki her gün Mersin de olay meydana geliyormuş gibi yansıtıldı. Oysaki Terör olaylarının yaşandığı çok küçük bir bölge var o da siteler karakolunun önündeki 500 metrelik cadde toplanan insan sayısı da son dönemlerde 30-40’ı geçmez.” açıklamasında bulunmaktadır.

Medya 4, dışlanmışlık hissini varlığıyla beraber “*korku psikolojisinin*” de yaygınlığına vurgu yapmaktadır.

“Bence kısmen bir dışlanmışlık havası var ancak bu çok büyük boyutlarda değil. O insanların eylemlere katılması bence daha çok örgütün baskısından. Örneğin, eylem yapılabildiğinde o bölgede bulunan yine Kürt kökenli bir tantunici dükkânını kapatmadığı için ertesi gün molotoflandı ve yaralandı. Bizde onu çekmek için hastaneye gittik. Kardeşi isyan ediyordu örgüte. Barış istiyorlarmış ne barışı böyle barış mı olur diye bağıyordu. Biz kameraları açtık haydi söyle dedik o söyleyemedi ve bize dedi ki: beni siz mi koruyacaksınız? Bir bakıma haklıydı. Çünkü o an orada çok polis vardı ama ondan sonra her an onun etrafında polis olamazdı ki. Oradaki esnaf devletten zarar görmez ama örgütten gelir felsefesindedir. Mecbur kalıyorlar bazı şeylere. Baskıdan ve korkudan yapıyorlar.”

Kanaat önderi ile yapılan mülakatta bu konu ile ilgili olarak; etiketlenmenin varlığını belirtmekle beraber dışlanmışlık durumunun olmadığını eklemektedir.

“Kaçınılmaz bir sonuç olarak göç ile gelenler aynı mahallelere yerleşmektedirler. Dışarıdan bakanların bu mahalleri suçlu olarak görmesi söz konusudur. Biri sorunca mesela nerede oturuyorsun diye ben Akdeniz’de falanca mahallede oturuyorum deyince insanlar bana diyorlar ki; ya biz oralara gelemiyoruz, o mahallelere giremiyoruz. Bu durumu biliyor burada yaşayanlar. Onlarda kendilerini diğer insanlardan uzak görüyorlar bu durumda. Böylelikle ayrılıklar derinleşiyor. Dışlanmış hissedener var kendilerini ama bu bir gerçeklik değil. Ben de Kürdüm ve PKK olaylarının başladığı yer olan Eruhlyum. Buna rağmen bu gün emni-

yet müdürüyle de vali ile de rahatça oturuyorum, derdimi anlatabiliyorum. O yüzden bence dışlanmış hissedecek bir durum yok ortada. Eskiden Kürt Türk ayrımı vardı. Ben telefonda Kürtçe konuştum diye soruşturma geçirdim ama şimdi yok ki böyle şeyler. Şimdi karakolda bile Kürtçe konuşabiliyorum telefonda.”

Sosyal Kontrol Mekanizmalarının İşlevsel Olmaması

Bu bölümde göç sonrası süreçte sosyal kontrol mekanizmalarında ortaya çıkan farklılıkların etkisi incelenecektir.

Ailelerin Sosyo-ekonomik Durumu

Kanun uygulayıcı 1, ciddi bir kültürel değişimin söz konusu olduğunu ve aile içi ilişkilerin Türkiye'nin kültürüne, aile yapısına uymayacak şekilde değiştiğini belirtmektedir.

“İşi bozan sosyal kontrol mekanizmalarının bozulmuş olması. Kürt aile yapısında bırakın Kürt aile yapısını bizim toplum yapımızda 13-14 yaşındaki bir çocuğun 40-45 yaşında bir adama diklenmesi, küfür etmesi mümkün mü? Tabi ki cevap hayırdır. Ancak bu mahallerde bu çocuklar gidiyorlar kapatın kepengi diyor ve adam sesini çıkaramıyor. Bunun en büyük nedeni ailenin çocuğa söz geçirememesidir. Artık çocuk, çocuk rolünden sıyrılmış durumdadır çünkü artık eve para getiren konumdadır. Ebeveynler çalışmamakta ailenin çocukları eve para getirmektedir.”

Medya 2, göçle geldikleri yere göre Mersin'in büyüklüğünden bahsetmekte ve Mersin'de kalabalık içerisinde kaybolmanın kolaylığına değinmektedir.

“Elbette ki belirli bir yaşta oralardan göç edip buraya gelen gençler bilmedikleri bir ortama giriyorlar. Kendi mahallelerinden çıktıkları zaman, onları tanıyan kimse olmuyor, bir anlamda zincirlerinden kurtulmuş oluyorlar. Bu ortamda yeme içme, giyim, ilişkiler çok farklı. Sabah bir saatte çıkıyor gece eve geliyor. O süreçte ne yaptığı çok belli değil ve ailenin etkisi geleneksel aile yapımız çok farklılaşıyor. Kız çocuklarında ise baskı çok fazla, ataerkillik belki de sadece kız çocuklarına yaşıyor. Bir kız çarşıya çıkınca diğer akranlarına özeniyor. O özendiği insanlar gibi bir hayat arzularken çok farklı insanların eline düşebiliyor örneğin fuhuş

şebekelerinin. Yada törenin eline düşebiliyor veya töreden kaçarken yine suç şebekelerinin eline düşüp farklı oluşumlar içerisine girebiliyorlar.”

Kanaat önderi, özellikle 1990 sonrası göçle gelen ailelerin ileriye dönük bir beklentilerinin olmadığını ve bu durumun çocukların yetişmesine olan etkilerini belirtmektedir.

“Özellikle 1990 sonrası süreçte Mersin’e gelip yerleşen aileler geride çok şey bıraktılar çünkü zorunlu olarak geldiler. Buradaki hayat ise onların hiç beklemedikleri şekildeydi. Bir anda her şeylerini kaybettiler burada. Neredeyse hiçbir beklentileri yok hayattan. Çocuklarını da böyle yetiştiriyorlar.”

Çarpık Kentleşme

Kanun uygulayıcı 1, çarpık kentleşme ve suç ilişkisine değinirken iki farklı Mersin olduğuna vurgu yapmaktadır. Göçle gelenlerin aynı mahallelerde toplandıklarını belirtmekte, bu mahallelerin ise yapılarından kaynaklı suça müsait olduğunu ifade etmektedir.

“Bu insanlar bu mahallelerde kapalı bir toplum gibi yaşamaktalar. Dışarıyı göremiyorlar. Ben size öyle Mersin fotoğrafları gösterebilirim ki, Mersinliler bile burası Mersin mi derler. Bölgede halen eşeklerin çektiği yük arabaları, sokaklarda yerin derinliklerine doğru açılmış tandırlar var. Diğer tarafta ise lüks arabası ve şoförüyle bir Mersinli var. Bu durum ailelerin de çocuklar üzerindeki kontrolünü olumsuz etkiliyor. Haliyle terör başta olmak üzere adi suçlarda da bu bölgelerde yaşayanlar ilk sıradalar.”

Kanun uygulayıcı 4, çarpık kentleşmenin olumsuz etkilerine verdiği bir örnekle değinmektedir.

“Olumsuz etkilerin bertaraf edilmesi için kentsel dönüşüm şart. Yoğun göç alan Çay-Çilek-Özgürlük mahalleleri ile ilgili olarak 29 Aralıkta resmi gazetede yayınlanan karar ile acele kamulaştırılıp kentsel dönüşüme girmesi planlandı ama bunu duyar duymaz örgütçüler bunu kullanmaya başladılar. Bir tanesi aynen şunu söyledi, “biz bunları apartmana çıkarırsak bir daha sokağa çıkartamayız.” Olaylar neticesinde kaçarken tek katlı evlere giriş çok kolay, birbirleri ile bağlantıları var evlerin kapılarını açık bırakıyorlar ki kaçarken kolay olsun. Kaçakçılık failleri de bu gecekon-

dulaşma gibi yapıları kullanıyorlar, boşluklar, tuğla altları, damlar vs. gibi yerler gayet etkin kullanıyorlar. Terör örgütü bakımından düşünce aynen şu bu kentsel dönüşüm olursa biz çok güçlük çekeriz.”

Kanun uygulayıcı 9, çarpık kentleşmeyi “organize mahalleler” kavramı ile ifade etmektedir.

“Ortada organize bir mahalleler zinciri var açıkçası, bu mahalleler göçle kurulan mahalleler. Oralar için bir şehircilik planı lazım, TOKİ çalışmaları lazım. Bizimde bir eksikimiz yok dedirtebilmek lazım o insanlara. Ciddi de bir baskı var bu mahallelerde insanlar üzerinde. Bu gün bırakın terörü adi suç bakımından bir örnek vereyim, bu insanlar kendi kültürümüze o kadar yabancılaşmışlardır ki; 17-19 yaş aralığındaki 3 genç 6 yaşındaki bir çocuğa tecavüz edip öldürebilecek halledirler. Göç ile gelenlerin entegrasyon süreci, göçün iyi yönetilememesi öyle bir kısır döngü oluşturdu ki; adi suçlar terörü, terör de adi suçlar besler hale geldi bu mahallelerde.”

Medya 1, göçle gelenlerin aynı mahallelere yerleştiklerini ve bu mahallelerin alt kültürleri ile çocukların yetiştiğine değinmektedir. Gözlemlerini,

“Köy ve kent ortamları birbirinden çok farklıdır. Metropol bir kente gelince maalesef aile çocuğu üzerinde etkili olamıyor. Mersin’e göç eden bir aile ekonomik açıdan Mezitli’ye yerleşemez; Akdeniz ya da Demirtaş’a yerleşecektir ve çocuk ilk sokağa çıktığında zaten direk esrar satıcısı ile tanışıyor. Zamanla muhtemel diğer suç örgütleri ile tanışıyor. Aileler okul bombalayan çocuklarına bir şey diyemiyorlar. Aynen sorunuzda ifade ettiğiniz gibi bir sosyal düzen bozukluğu ve geleneksel kültürel kurumların yıkımı söz konusu.” cümleleri ile aktarmaktadır.

Sosyal Kontrol ve Muhafazakar Modernist Çatışması

Mülakat yapılanlardan bir kısmı konuyu, sosyal kontrol mekanizmalarının geleneksel ve modern anlayış içerisinde yaşadığı gelgitlere bağlı olarak değerlendirmektedirler.

Kanun uygulayıcı 1, göçle gelinen yere, göçmenlerin adapte olamamalarının yansımalarına değinmektedir.

“Göçle gelen ailelerde ataerkil bir yapı vardı, köyde baba egemendi. Oysa şehre geliyor çocuklarda para kazanıyor; söz söyleme hakkı oluyor; baba zaten Türkçe bilmiyor bu nedenle gözünde büyümüyor. Düşünsenize baba bir yere gitmek isteyince çocuk onun elin den tutup götürüyor; para getiremiyor eve. Kimseyle konuşamıyor. Sağlık, eğitim imkânlarını sağlayamıyor. O zaman haliyle otoritesi bozuluyor. Şehirli ahlak ile kırsal ahlak arasına sıkışmış durumdadalar.”

Akademisyen 2 ise yaptığı araştırmanın bulguları ile konuyu şu şekilde değerlendirmiştir:

“Araştırma yaptığım bölgede, kesinlikle ve kesinlikle sosyal değişime rastlamadım. Geleneksel yaşam biçimi tıpkı köydeki gibi, geleneksel tüm kurumlarıyla beraber devam ediyor. Ancak bazı kültürel öğeler bakımından haklısınız. Ailenin, annenin, babanın çocuklar üzerindeki etkisi neredeyse yok gibi. Bazı ailelerde çocuklar eve para getiriyor; babalar işsiz. Bu durum belli travmalara yol açıyor zamanla ve baba rolünü çocuk üstleniyor sanki.”

Akademisyen 3 ise formel ve informal kontrol öğeleri üzerinden konuyu değerlendirmektedir. Çocukların aile ortamı içerisinde değil de, kontrolsüz bir ortam olan sokakta sosyalleştğine değinmektedir.

“Göç öncesi gelinen yerde özellikle köylerde küçük bir topluluk olması nedeniyle sosyal bir kontrol var. Biz buna informal kontrol diyoruz. Şehirde ise çok farklı gelenek görenekler var bu nedenle informal kontrol yerine resmi kontrol var ama bana göre bu kontrol çok etkili olamıyor. Göç edenlerin kentlileşememesi de onların sosyal kontrol mekanizmalarını zayıflatıyor. Örneğin göç eden bir ailenin kentlileşememesi onu arada bırakıyor arabesk bir durum çıkıyor ortaya. Ailelerde bir çözülme var. Sosyal kontrolün yerini sokakta sosyalleşme alıyor. Anne babanın çocuklar üzerinde denetimi yok bu boşluk örgüt ya da benzer yapıların denetimine geçiyor.”

İç Göç ve Suç

Bu bölümde, mülakat yapılanların iç göçün suç üzerindeki etkisi konusundaki fikirleri incelenecektir.

Kanun uygulayıcı 1, göçün suç üzerindeki etkilerinden biri olarak, göçle gelinen yerin benimsenmesine değinmektedir.

“İnsan kendini oraya ait hissetmezse orayı benimsemez önemsemez. Ayrıca sorun göç değildir, sorun göç sürecinin yönlendirilememesidir. Aidiyet duygusunu geliştirmek lazım, Mersinlilik kimliğini geliştirip beslemek lazım çözüm için.”

Kanun uygulayıcı 2 de benzer şekilde göç sürecinin yönetilememesinden bahsetmekle beraber;

“Göç eden kitlenin büyük bir kısmının suça yöneldiğini görüyoruz. Alt yapı eksiklikleri var bu bölgelerde yatırım yok örneğin; içine araba ile düştüğümüz zaman çıkamayacağınız çukurlar var. Bu durumlar insanların psikolojisini etkiliyor. Özellikle de siyasi suçlar bakımından. Göç süreci ile terör örgütü büyük şehirlerde iki farklı grubu çatıştırma imkânı elde etti.” açıklamalarında bulunmuştur.

Kanun uygulayıcı 9, göçle gelenlerin maddi imkânsızlıklarına ve çevre şartlarına değinmekle, terör olmasa bile bu şartların göçmenleri adi suçlara itebileceğinden bahsetmektedir.

“Hiç terör olmasa bile gidin o mahallelere, kriminolojik bir gözle bakın, dışlanmışlık hissi terör olmasa bile olacak bir şey. Batı tarafını görüyor kendisine bakıyor; işsiz, aç, mahallesinde hiçbir alt yapı, düzen yok etkileniyorlar. Özellikle çocuklar bundan ciddi etkileniyor. Hem hırsızlık hem terör oluyor. Geçenlerde bir olay geldi, 5 çocuk hırsızlıktan alınmış ama çaldıkları şeyler çok basit şeyler; zengin olmak mal edinmek amaçlı değil, onun var benim neden olmasın mantığı ile yapıyor bunu. Terör olmasaydı bile bu insanlar bu ekonomik nedenlerle suça itilirdi, örgütte yumuşak karnı buluyor ve devamlı dışlanmışlık propagandası yapıyor.”

Akademisyen 3, iç göç ve suç, özelde ise terör suçlarını Mersin özelinde;

“İç göçler kentleşmenin en önemli dinamiği, bugün İstanbul'da da Mersin'de de kentleşmeyi belirleyen iç göçlerdir. Göçler ile meydana gelen bir takım sorunlar bir takım kriminal olayları beraberinde getirir. Uyum sorunlarını doğurur buda dolayısıyla suçu meydana getirir. Mersin iç göçü kaldıramadı ve göç edenler kriminal olaylara yöneldi.”

Göç edenlerin büyük bir kısmı da etnik köken olarak farklı olması nedeniyle bu insanlar örgütler tarafından kullanıldılar. Bölünmüş mahalleler 1980 öncesi dönemde Ankara'da da vardı ama şükür burada öyle mahalleler söz konusu değil ama karma olmayan mahallelerde sorunlar çözülemeyince insanlar örgütler tarafından kullanılmak için uygun bir duruma geliyorlar.” şeklinde değerlendirmektedir.

Kanaat önderi yapılan görüşmede göç sonrası süreçte meydana gelen sosyal, kültürel, ekonomik değişimlerin insanları suça itebileceğine değinmektedir.

“Özellikle zorunlu göçten sonra, geldikleri yerde her şeyleri olan insanlar burada sıfır oldular. Her anlamda, ne köylü kalabildiler nede şehirli olabildiler. Özellikle aynı mahallelere yerleşmeleri, terör örgütünün propaganda gücünü arttırdı. İstismara daha açık hale geldiler. Hem terör suçlarında hem de uyuşturucu gibi suçlarda bu insanlar maalesef kullanıldılar. Eğitimsiz oluşları, ekonomik durumlarının kötü olması da bu halde etkili oldu.”

Sonuç

Mülakatlardan çıkan sonuçlara göre 1990 öncesi Mersin'e göç edenler daha çok ekonomik nedenlerle göç etmişlerdir. 1990 sonrası süreçte gelenlerin büyük bir kısmı ise zorunlu göç, terör ya da kan davası gibi nedenlerle yani güvenlik kaygılarından dolayı göç etmişlerdir. Kente uyum sağlamaları bakımından ise 1990 sonrası süreçte göç edenlerin daha çok adaptasyon sorunu yaşadıkları sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre; 1990 öncesinde göç eden insanların % 71,9'u geçim sıkıntısı nedeniyle gelirken, 1990 sonrası süreçte bu oran % 48,9'a düşmüştür. 1990 sonrası süreçte gelenlerin % 55,6'sı güvenlik ve bölgede yaşanan olaylar nedeniyle göç etmişlerdir (Göktürk, 2001: 289). 1990 ve sonrasında Mersin'e doğudan göç etmiş olan nüfus öncesinde, aynı yerden göç edenlere göre; hem ekonomik anlamda hem de eğitim seviyesi anlamında en zayıf halkayı oluşturmaktadır (Kaya, 2009: 105).

Mülakat yapılan kişiler Mersin kentini ekonomik yönden üç farklı bölgeye ayırmaktadır. Çok zengin, orta kesim ve fakir mahalleler olarak belirtilen bu alanlarda yaşayan insanlar arasında ekonomik farklılık ciddi boyuttadır. Özellikle göç ile gelen vatandaşların yerleştiği mahalleler ekonomik olarak imkânsızlıklar içerisindedirler. Bölgede görev

yapan kanun uygulayıcılarıyla yapılan mülakatlar neticesinde, ekonomik anlamda var olan dengesizliğin bölge insanı üzerinde terör örgütü PKK tarafından ciddi şekilde kullanıldığı sonucuna varılmıştır. Kahya ve Özerkmen'in çalışmalarında da benzer bir sonuca rastlanılmıştır. Büyükşehirlerin çevrelerinde oluşacak gecekondu semtlerinde dayanışma ve güven gibi önemli değerlerin terör örgütleri lehine değerlendirildiği kanaatindedirler (Kahya ve Özerkmen, 2007: 110).

Terör örgütü PKK'nın fakirlik çeken insanları; etnik kökenlerinden dolayı Mersin'de fakirlik çektikleri fikrine inandırmaya çalışma faaliyetlerinde bulunduğu anlaşılmıştır. Örnek vermek gerekirse, bu çalışmada yapılan mülakatların analizinden de anlaşıldığı üzere, Siteler bölgesinde yapılması planlanan kentsel dönüşüm projesi, o bölgede yaşayan insanlara terör örgütünce çok farklı lanse ettirilmektedir. Devletin bu proje ile kendilerini evlerinden etme niyetinde olduğu fikri aşılarmaya çalışılmaktadır.

Göçün neden olduğu bir diğer önemli sorun ise göçle gelen insanların belirli yönde politize olmaya uygun adaylar olmalarıdır. Çay, Sümer, Çilek, Özgürlük gibi göçle gelen vatandaşların yoğun yaşadıkları bazı mahallelerde alt yapı eksiklikleri gibi fiziksel imkânsızlıkların olması bu mahallelerde yaşayan insanların politize edilmelerinde katalizör rol oynayan bir faktördür. Gecekondulaşma ve belirli bir mahallede toplanma, özellikle etnik kökene dayalı bir ayrımcılık algısının oluşturulmasında etkili bir durumdur. Bu bakımdan bu tarz yerleşim yerleri yerine kentsel dönüşüm projeleri kapsamın da yeni yerleşkeler oluşturularak bu insanların yaşadıkları kente entegrasyonlarının sağlanması, dışlanmışlık hissi ve etiketlenme olguları üzerinde etkili olacaktır.

Yapılan mülakatlar göçle Mersin'e gelen bireylerin sosyal kontrol mekanizmalarının zayıfladığına vurgu yapmaktadır. Ebeveynler göç sonrası süreçte Mersin'de işsiz kalırken, çocukları gündelik işlerde, bahçelerde çalışarak eve para getirmektedir. Bir kısım ailelerde, aile içi roller değişmiş durumdadır. Haliyle çocukların üzerinde bir kontrol mekanizması olarak aile büyüklerinin etkisi azalmaktadır.

Bir diğer önemli sorun ise medyanın olayları yansıtma biçimidir. Kentin göçle gelen nüfusunun yoğun olarak yaşadığı Akdeniz İlçesi'nin Siteler Mahallesinde bulunan karakol önünde meydana gelen taş atma olaylarına, son zamanlarda yaklaşık 30-40 çocuğun katıldığı öğrenilmiştir. Oysaki medyaya yansımaya bakıldığında, sanki her gün bura-

da yüzlerce kişi eylem yapıyormuşçasına haberlerin yer aldığı görülecektir. Bu durum gerek bölgede gerekse bölge dışında yaşayan insanların rahatsız etmektedir. Bu bakımdan ülke bütünlüğünü ve güvenliğini ilgilendiren, hassas konularda yapılan haberlerde reyting ve baskı sayısı kaygısıyla hareket edilmemesi gerekmektedir. Ayrıca bölge insanı ciddi şekilde dezenformasyon faaliyeti ile karşı karşıya kalmaktadır. Bunu önlemek için de güvenilir bir habercilik anlayışı ile halkı bilinçlendirmek gerekmektedir.

Araştırma bulgularından çıkarılabilecek sonuç; iç göç sürecinin başlı başına bir sorun olmadığı ancak göç sürecinin iyi yönetilmemesi halinde göç alan şehirde sosyo-ekonomik anlamda olumsuzluğa neden olabileceğidir. Bu açıdan iyi yönetilemeyen ve gerekli alt yapı hazırlıkları başarılı bir şekilde hazırlanmadan gerçekleştirilen göçler, hem göç edenler hem de göç alan yerlerde yaşayan insanlar açısından olumsuz sonuçlar doğurabilmektedir.

Görüldüğü üzere göçle gelen insanlar, doğru kaynaktan doğru bilgilerle bilgilendirilmediğinden; terör örgütünün dezenformasyon yapmasına imkan sağlayacak bir alan oluşmaktadır. Böylelikle daha iyi yaşam koşulları elde etmek beklentisiyle göç eden nüfus, göç ettikleri bölgede de suç ile birlikte anılmaktan kurtulamamakta ve terör örgütünün potansiyel hedefi haline gelebilmektedir.

Bu çalışmada özellikle çocukların önemi ön plana çıkmaktadır. Taş atma ya da eyleme katılma çocukların zihninde sanki bir oyunmuşçasına algılanmaktadır. Bu bakımdan çocuklara yönelik eğitim, kültür, spor gibi geniş açılı bir yaklaşımla projeler üretilmeli ve konuya emniyet birimleri kadar, sağlık, eğitim, ailelere yönelik kurumlarda dahil devletin tüm birimleri yeknesak bir şekilde sahip çıkmalıdır. Hizbullah terör örgütüne katılımı inceleyen Özeren, Sözer ve Demirci'nin çalışma bulgularına göre; 14-21 yaş aralığında örgüte katılma oranı %81'dir (Özeren v.d, 2011: 152).

Mülakat sonuçlarında da görüldüğü üzere, terörizm ve terörist ile mücadeleye iki farklı yapı üzerine kurgulanması gereken kapsamlı bir süreçtir. Sorunun sadece görünen yüzünün güvenlik temelli olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Bu bakımdan sorunun kronik bir hal almaması ve güvenlik zafiyetinin oluşmaması için, mücadele sadece güvenlik temelli ele alınmamalı, soruna kapsamlı bakış açısı ile yaklaşılmalıdır.

Kaynakça

- AKAN, Y. ve Arslan, İ. (2008) *Göç Ekonomisi: Türkiye Üzerine Bir Uygulama*, Ekin Basım Yayın Dağıtım, Bursa.
- ALTINKAYA, Ö. F. (2009) *Adana ili Örneğinde Gecekondulaşma, Göç ve Terörizm*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.
- BİANCHI, M. Buonanno, P. ve Pinotti, P. (2008) *Migration and Crime: An Empirical Analysis*, Temi Di Discussion Series, Number: 698.
- ERJEM, Y. (2009) *Mersin’de Göç Kentleşme ve Sosyal Problemler*, Mersin Valiliği Yayınları, Mersin.
- FİTCHER, J. (2006) *Sosyoloji Nedir*, Nilgün Çelebi (çev.), Anı Yayınları, Ankara.
- GOTTFREDSON, M. R. (2004) *Crime, Immigration and Public Policy*, Merage Foundation For The American Dream, California.
- GÖKTÜRK, A. (2001) “Diyarbakır ve Mersin’e Zorunlu Göç”, *Toplum ve Hekim Dergisi*, 16(4), ss.40-52.
- Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Merkezi, (2006) *Türkiye’de Göç ve Yerinden Olmuş Nüfus Araştırması*, Ankara.
- İÇDUYGU, A. ve Sirkeci, İ. (1999) “Cumhuriyet Dönemi Türkiye’sinde Göç Hareketleri”, Oya Baydar (Der), *75 Yılda Köylerden Şehirlere*, Tarih Vakfı Yayınları, ss.249-268, İstanbul.
- İŞÇİ, M. (2000) *Sosyal Yapı ve Sosyal Değişme*, Der Yayıncılık, İstanbul.
- KAHYA, Y. ve Özerkmen, N. (2007) *Bir Gulyabani: Organize Suç Örgütleri (Mafya)*, Adalet Yayınevi, Ankara.
- KAYA, A. (2009) *Türkiye’de İç Göçler Bütünleşme mi Geri Dönüş mü?*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- MARTÍNEZ, R. ve Lee, M. (2000) “On Migration And Crime”, *Criminal Justice 2000*, Vol.1, U.S Department of Justice Office of Justice Programs, ss. 485-524, Washington.
- NUNZIATA, L. (2011). *Crime Persecution and Victimization in Europe: Does Immigration Matter*, CSEA Workshop on Migration, Pradua.

TEKELİ, İ. ve Erder, L. (1989) *Yerleşme Yapısının Uyum Süreci Olarak İç Göçler*, Hacettepe Üniversitesi Yayıncılık, Ankara.

OUSEY, G. ve Kubrin, C. (2009) “Exploring The Connection Between Immigration and Violent Crime Rates in U.S. Cities: 1980-2000”, *Social Problems*, Vol:56, Issue:3, ss.447-473.

ÖZER, İ. (2004) *Kentleşme Kentlileşme ve Kentsel Değişme*, Ekin Kitapevi, Bursa.

ÖZEREN, S. Sözer, M. A. ve Demirci, S. (2010) “Terör Örgütlerinde Militan Kimlik Profili: Türkiye’de Hizbullah Örneği”, *Terörün Sosyal Psikolojisi*, Ed: Murat Sever, Hüseyin Cinoğlu, Oğuzhan Başbüyük, Polis Akademisi Yayınları, Ankara.

ÖZTÜRK, M. ve Altuntepe, N. (2009) “Türkiye’de Kentsel Alanlara Göç Edenlerin Kent ve Çalışma Hayatına Uyum Durumları: Bir Alan Araştırması”, *Yaşar Üniversitesi Dergisi*, http://joy.yasar.edu.tr/makale/no11_vol3/09_ozturk_altuntepe.pdf (E.T:10.11. 2010).

SAUX, M. S. (2007) “Immigration and Terrorism: A Constructed Connection: The Spanish Case”, *Springer Science Eur J Crim Policy Res* Vol: 13, ss. 57–72.

SPENCER, A. (2008) “Linking Immigrants and Terrorists: The Use of Immigration as an Anti-Terror Policy”, *OJPCR: The Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, 8(1), ss.1-24.

TÜMTAŞ, M. S. (2007) *Türkiye’de İç Göçün Kentsel Gerilime Etkisi: Mersin Örneği*, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla.

Türkiye Ekonomik Ve Sosyal Etütler Vakfı, (2005) *Türkiye’de Ülke İçerisinde Yerinden Edilme Sorunu: Tespitler ve Çözüm Önerileri*, TESEV Yayınları, İstanbul.

Türkiye İstatistik Yıllığı, (2009) Türkiye İstatistik Kurumu, Ankara.

YILDIRIM, A. (2004) *Kentleşme ve Kentleşme Sürecinde Göçün Suç Olgusu Üzerindeki Etkileri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

İntihar Saldırıları: Terör mü Özgürlük Arayışı mı?

Suicide Attacks: Is it Terror or Search for Freedom?

Reşat Açıkgöz¹

Özet

Bu makalede, intihar saldırıları terör ve özgürlük bağlamında ele alınmaktadır. Günümüzün en önemli siyasal olayları arasında yer alan intihar saldırıları, kimilerine göre terör eylemleri, kimilerine göre ise bir özgürlük arayışıdır. Zira bakış açılarına göre değerlendirmeler farklılık göstermektedir. Hâkim anlayışlar, özellikle terörle mücadele eden hükümetler ve statükoya yakın duran kesimler, intihar saldırılarını terör eylemleri olarak görmektedirler. Buna karşılık, bir mücadele taktiği olarak intihar saldırılarına başvuran örgütler ve bu saldırıları gerçekleştiren örgüt mensubu bireyler ise, kendi intihar eylemlerini özgürlük/bağımsızlık arayışı çerçevesinde değerlendirmektedirler. Makalede her iki görüşün argümanlarına karşılaştırmalı olarak yer verilmektedir. Makalede ayrıca, bir öldürme eylemi ve intikam aracı olarak ele alınan İntihar saldırılarının belirli coğrafyalarda, özellikle yoğun çatışma ve işgallerin yaşandığı yerlerde, yoğunlaştığına dikkat çekilmektedir. İntihar saldırılarının anlaşılması için örgütlerin ve bireylerin yapmış olduğu özgürlük vurgusu üzerinde durulmakta; bu saldırıların nedeni olarak da yabancı işgali, çatışma ortamı, örgütlerin politik amaçları ve bireylerin sosyopsikolojik özellikleri ön plana çıkarılmaktadır. Makalede, intihar saldırıları ve saldırganlarıyla ilgili yapılan araştırmaların sonuçlarına değinilmekte ve bu sonuçlardan hareketle, daha sağlıklı değerlendirmelerde bulunmak için, bu eylemlere başvuran örgüt ve örgüt mensuplarının amaç ve özelliklerinin göz önünde bulundurulması gerektiği vurgulanmaktadır. Makalede, intihar saldırılarının sadece basit terör eylemleri olarak görülemeyeceği, aksine karmaşık özellikler sergilediği ve özgürlük ve onur gibi kavramlarla birlikte ele alınıp incelenmesi gerektiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar kelimeler: İntihar Saldırıları, Terör, İntihar, Özgürlük Arayışı, Direniş Kimliği.

1 Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, acikgozresat@hotmail.com

Abstract

In this work, suicide attacks are examined in the context of terror and freedom. Suicide attacks, which are seen as one of the most important political events in these days, are considered to be terror attacks for some or a search to be more free the others. Since there are various evaluations on this. The dominant understandings, especially governments who fight against terror organizations and groups representing established order, consider the suicide attacks as a terror attacks. On the other hand, the organizations, who apply suicide attacks as a tactic for fighting, and individuals who perform these attacks has evaluated their suicide attacks in the context of freedom/independence seeking. In this work the arguments of these two different views are comparatively examined. Furthermore, suicide attacks have been intensified certain geographical region for purpose of mass killing and revenge where intense conflict and invasion has been experienced. In order to understand motive of these actions, executioners of these killings, responsible individuals and organisations' their explanatory statements are investigated. In their statements they said that they have done this action for the sake of freedom. The reasons of their assault stand for alien invasions, conflict environment, and political objective of organisations and socio-psychological attitudes of individuals. In the article, findings of investigations of the other researchers on suicide attacks and attackers are summarised briefly. In conclusions, in order to have healthy view on these matters, objective and attitudes of these organisations and individuals should be thoroughly examined. Furthermore, in the article mentioned that suicide attacks simply cannot be seen as only act of terror; in the contrary exhibit complex features. They need to be investigated with concept of freedom and dignity.

Keywords: Suicide Attacks, Terror, Suicide, Freedom, Resistance Identity.

Giriş

İntihar saldırıları günümüzün en önemli siyasal olayları arasında yer almaktadır. Başta çatışma ve kargaşa bölgeleri olmak üzere birçok farklı coğrafyada meydana gelen intihar saldırıları, siyasi amaç taşıyan örgütlerin en fazla kullandıkları yöntemlerden biridir. Rusya'dan Afganistan'a, Irak'tan Sri Lanka'ya, Filistin'den Türkiye'ye, Avrupa'dan Amerika'ya kadar birçok ülkede görülen intihar saldırıları, küresel olmasa da, uluslararası bir nitelik kazanmıştır. Nerede, ne zaman ve kim(ler) tarafından gerçekleştirileceği belli olmayan bu saldırılar, hem insanlar arasında büyük bir korku meydana getirmekte hem de hükümetlerin üst düzeyde güvenlik önlemleri almalarına neden olmaktadır.

Örgütsel eylemler olan intihar saldırıları, sadece hedef kişi ve kurumlara değil, sivillere ve hükümet dışı kurumlara da yönelik olabilmektedir. İntihar saldırılarında ironik olan, siyasi amaçlar doğrultusunda yapılıyor olmalarına rağmen, siyasi kişi ve kurumlardan çok masum vatandaşların kurban seçilmesidir. Sivil insanların bulunduğu ortamlarda, örneğin bir uçakta, bir otobüste, bir pazar yerinde, bir alışveriş merkezinde, bir camide vs. hedef gözetilmeksizin yapılan intihar saldırıları, sivil can kaybına yol açtığı ve toplumda bir korku havası estirdiği için terörle birlikte anılır olmuştur. İntihar saldırılarını terör kategorisinde ele alanlar, daha çok meselenin bu yönüne bakmakta ve ona göre değerlendirme yapmaktadırlar. Hükümetlerin çoğu da bu eylemlere terör eylemleri gözüyle bakmaktadır.

Bununla birlikte, “zayıfın silahı” olarak gösterilen intihar saldırıları, hem eylemleri planlayan ve finanse eden örgütler hem de bu eylemleri gerçekleştiren kişiler açısından çok daha farklı algılanmaktadır. Hâkim anlayışların aksine, intihar saldırılarına başvuran örgütler kendilerini direniş örgütü veya özgürlük/bağımsızlık için mücadele eden örgütler olarak görmekte, bu saldırıları ise amaçlarına ulaşmada bir araç (yöntem veya teknik) olarak kullanmaktadırlar. Siyasal amaçlar doğrultusunda eylemde bulunan bütün örgütler intihar saldırıları için ihtiyaç duydukları meşruiyeti ise dinlerde ve ideolojilerde bulmaktadırlar. Bazen meşruiyete de ihtiyaç duyulmamakta; zira amaca ulaşmak için başvuru her türlü araç mubah görülmektedir. Dolayısıyla, burada önemli olan, egemen anlayışların onlar ve eylemleri hakkında ne dü-

şündükleri değil, intihar eylemlerine başvuran örgütlerin (özelde ise kişilerin) kendilerini ve eylemlerini nasıl gördükleridir.

20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren çok sık başvurulanan intihar saldırıları, bir taktik ve/veya strateji hâlini almış durumda ve bazen kimler tarafından yapıldığı da belli olmamaktadır. Özellikle, Irak gibi şiddet olaylarının yoğun bir şekilde yaşandığı ülkelerde intihar saldırılarının failleri çoğu zaman ortaya çıkarılamamaktadır. Kalabalık ortamdaki bir patlama kolaylıkla intihar saldırısı olarak değerlendirilmekte ve görüldüğü bölgeye göre de karışık bir örgüt hedef tahtasına konulmaktadır. Örneğin, Irak'ta Şiiilerin yaşadığı bir bölgede veya bir Şii Camii yakınında meydana gelen bir patlama için Sünni bir örgüt, tersi bir durumda ise Şii bir örgüt eylemden sorumlu tutulmaktadır. Gerçek ise hiçbir zaman tam olarak anlaşılammamaktadır.

İntihar saldırıları tek tip eylemler değildirler. Bir stratejinin birden çok taktiği ve tekniği olabileceği gibi intihar saldırılarının da değişik uygulama biçimleri vardır. En yaygın görülen intihar saldırısı biçimi, bir kişinin üzerine bomba bağlayıp bunu kalabalık bir ortamda patlatmasıdır. Bunun yanı sıra, bomba yüklü araçları belirli noktalarda patlatmak, bu tip araçlarla askerî alanlara girmek, üzerinde bomba bağlayan birisini uzaktan kumanda ile patlatmak gibi değişik intihar saldırıları biçimleri de bulunmaktadır.

Bu çalışmada, intihar saldırıları, farklı bakış açılarından (hem bu eylemleri terör olarak görenler hem de meşru bulan örgüt ve kişilerin bakışlarından) hareketle ele alınmaktadır. Bir tarafta terör olarak algılanan bir eylem, diğer tarafta bir özgürlük arayışı olarak görülebilmektedir. Hâkim anlayışlar kadar eylemcilerin bakış açısını öğrenmek ve onların gözünden olaylara bakıp değerlendirme yapmak da önem arz etmektedir. Bu makalenin amacı, intihar saldırılarını meşru göstermek ve onları terörle olan bağlantısından koparmak değildir. Bir şiddet eylemi, amacı ne olursa olsun, sivilleri hedef aldığı sürece bir terör eylemi olarak kabul edilir. Ancak, meseleyi anlamak ve daha sağlıklı çözümler yapabilmek için, örgütlerin yapıları ve siyasi amaçlarının meşruluğu ile bu örgütlerin amaçları doğrultusunda hayatlarından vazgeçmek suretiyle eylemde bulunan kişilerin dünya görüşlerini, inançlarını, geçmiş yaşamlarını, sosyo-ekonomik durumlarını ve ruh hallerini de dikkate almak gerekmektedir.

İntihar saldırılarını, bir eylem biçimi olarak, Durkheim’ın sınıflandırmış olduğu intihar tiplerinden “özgeci intiharlar” kapsamına yerleştirmek mümkündür. Zira bu intihar tipinde birey, toplum/toplulukla aşırı bütünleştiği için, üyesi olduğu toplum/topluğun değerleri ve geleceği için kendisini feda etmektedir (Durkheim, 1992: 223). Bununla birlikte, intihar saldırılarını tamamen bu kategoriye yerleştirmek doğru görünmemektedir; çünkü intihar saldırılarında örgütlerin siyasal amaçları ve bireylerin özgürlük vurgusu da önemli bir yer tutmaktadır.

Makalede ilkin, intihar saldırıları tarihsel bağlamda ele alınmakta ve farklı coğrafyalarda farklı örgütler tarafından gerçekleştirilen intihar saldırılarına değinilmekte; ikinci olarak, intihar saldırılarının terörle olan ilişkisi üzerinde durulmakta ve konuyla ilgili farklı görüşlerden söz edilmekte; üçüncü olarak, intihar saldırıları özgürlük bağlamında ele alınmakta ve özellikle bu saldırılara başvuran örgüt ve bireylerin özgürlük vurgusu irdelenmekte; dördüncü olarak, intihar eylemlerinde bulunan kişilerin sosyo-ekonomik durumları ile inanç ve ruhsal özellikleri incelenmekte; son olarak da intihar saldırılarının felsefi bir değerlendirilmesi yapılmaktadır.

Geçmişten Günümüze İntihar Saldırıları

İntihar saldırılarını, eylemin sonucunun “saldırganın ölümüne bağlı olduğu siyasal, sosyal ve psikolojik” bir eylem yöntemi olarak tanımlamak mümkündür (Sevinçok, 2012: 15). Günümüzde yaygınlık kazanan İntihar saldırıları, her ne kadar çağımıza özgü olgular olarak görülseler de, tarihsel olgulardır. İntihar saldırıları, Hassan’ın (2008: 273) deyişiyle, kökenleri eski olan modern bir yöntemdir. İntihar saldırılarının tarihi eski çağlara kadar geriye gitmektedir. Balcı’nın (2002) bildirdiğine göre, tarihte Yahudiler, Hindular, İsmaililer ve Japonlar, bir taktik olarak intihar saldırılarını kullanmışlardır. Tarihsel olarak en bilinen örnekler ve bu saldırıları ilk kullananlar, Roma’daki Sicariiler ve Selçuklular döneminde ortaya çıkan Haşhaşiler’dir (Hassan, 2008: 273). Milattan önce ise kendisiyle birlikte başkalarını da öldürme olayına (Eski Ahit’teki Samson vakasında olduğu gibi) Yahudi Sikayrileri’nde rastlanılmaktadır (Balcı, 2002). Balcı ayrıca, 18. yüzyılda Hindistan’ın Malabar sahillerinde, Kuzey Sumatra ve Güney Filipinler’de de intihar taktiklerini uygulayan bazı örgütlerin ortaya çıktığını belirtmektedir. 19. yüzyılın sonlarında ise, Rus anarşistler ve milliyetçiler düşmanı

korkutmak ve yok etmek için intihar saldırılarını kullanmayı tercih etmişlerdir (Hassan, 2008: 273). 20. yüzyılın ortalarına gelindiğinde (İkinci Dünya Savaşında) ise, Japon pilotlar uçaklarla (kamikaze) Amerikan üslerine ve savaş gemilerine intihar saldırıları düzenlemişlerdi. Japon pilotların saldırılarının ayırt edici özelliği ise, sadece askeri hedeflere yönelik olmasıydı (Aydınalp, 2011: 203).

Ancak, en yaygın ve tehlikeli biçimiyle intihar saldırıları, 20. yüzyılın son çeyreğinden sonra görülmeye başlanmıştır. Dinsel ve seküler kökenli örgütler, amaçlarına ulaşmak için giderek artan oranda intihar saldırılarına başvurmuşlardır. Modern anlamda intihar saldırılarına başvuran ilk örgütlerden biri, Sri Lanka'da faaliyet gösteren Marksist kökenli Tamil Kaplanları olarak bilinen Tamil Elam Kurtuluş Kaplanları (LTTE) örgütüdür. Hindistan Başbakanı Rajiy Gandhi ile Sri Lanka Devlet Başkanı Prendesa suikastlarından sorumlu tutulan bu örgüt, Mayıs 2009'da Sri Lanka hükümetine bağlı ordu birliklerinin düzenlediği geniş kapsamlı bir operasyon sonucunda fiilen ortadan kalkmıştır. İntihar saldırılarıyla sesini duyuran bir diğer örgüt ise, Güney Lübnan'da faaliyet gösteren Şii kökenli ve Allah'ın taraftarları veya Allah'ın partisi anlamına gelen Hizbullah'tır. Bu örgüt, intihar eylemlerinin ilkinin İsrail'e, ikincisini ise Amerika'ya karşı düzenlemiştir. 11 Kasım 1982'de İsrail'e yönelik bir askeri karargâha düzenlenen ilk eylemde 141 İsrail askeri ve subayı ya ölmüş, ya sakat kalmış ya da kaybolmuştur (Qassem, 2006: 56). Örgütün ikinci eylemi ise daha yıkıcı ve etkili olmuştur. Hüseyin'in (2004: 68) bildirdiğine göre, 23 Ekim 1983'te bir intihar komandosunun yönetiminde bomba yüklü bir kamyon, Beyrut'ta görevli ABD Deniz Kuvvetleri'ne bağlı bir askeri birliğin karargâhında patlatıldı. 296 Amerikalı öldü, 84 tanesi de yaralandı. Eylem o kadar etkili olmuştu ki, ertesi gün Amerika Lübnan'daki askerî güçlerini geri çekmek zorunda kalmıştı.

İntihar saldırıları, Ortadoğu'nun en önemli çatışma alanlarından biri olan İsrail/Filistin bölgesinde de yoğun bir şekilde görülmektedir. Burada, özellikle Filistin'in bağımsızlığı için mücadele eden Sünni kökenli Hamas ve İslâmî Cihad gibi İslami gruplar, intihar saldırılarını kullanmaktadırlar. Pape (2006: 34), Sünni üçgende 13 farklı örgütün olduğunu, fakat bunlardan sadece 4 tanesinin intihar saldırılarına başvurduğunu belirtmektedir. İntihar saldırılarının İslami fundamentalizm ile yakından ilişkili olmadığını belirten Pape (2003: 7), Lübnan ve Irak

gibi ülkelerde meydana gelen intihar saldırılarını, büyük ölçüde o ülkelerdeki yabancı güçlere ait askeri birliklerin varlığına bağlamaktadır. Buna delil olarak Pape (2006: 33), Amerika'nın Mart 2003'te Irak'ı işgal etmesinden önce Irak'ta hiçbir intihar saldırısının görülmemesini göstermektedir. İşgalden sonra ise Irak'ta intihar saldırılarında bir patlama olmuştur. Bir araştırmaya göre, 2004 ve 2005 yıllarında küresel ölçekte 489 intihar saldırısı düzenlenmiş ve bu saldırıların neredeyse %90'ı sadece Irak'ta meydana gelmiştir (Hassan, 2008: 272). Son zamanlarda, Afganistan'da işgal güçleri ve Afgan hükümetiyle çatışan Taliban örgütü de intihar saldırılarına başvurmaya başlamıştır.

İntihar saldırıları, az da olsa, Türkiye'de de görülmüştür. Ergil'in bildirdiğine göre, Türkiye'de PKK tarafından gerçekleştirilen intihar saldırıları 30 Haziran 1995'te başlamış, 5 Temmuz 1999'da sona ermiştir. Bu tarihler arasında 15 intihar saldırısı meydana gelmiş, ancak bunlardan 6 tanesi hazırlık aşamasında kalmıştır. Bu saldırılarda 6 polis ve 9 asker ölmüş, 28 polis ve 47 asker de yaralanmıştır. Ayrıca, sivillerden de 4 kişi hayatını kaybetmiş, 63 kişi de yaralanmıştır. Ergil, 14 intihar saldırganından 11 tanesinin genç kadın olduğunu belirtmektedir (Ergil, 2000: 48). 1999'dan sonra da Türkiye'de intihar saldırıları olmuş; fakat bunların çoğunu üstlenen olmamıştır.

İntihar saldırılarının görüldüğü bir diğer coğrafya ise Çeçenistan/Rusya'dır. 1990-91'de Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Çeçenler bağımsızlıklarını ilan ettiler. Rusya buna karşı çıkınca iki ülke arasında savaş çıktı. İki ülke arasındaki savaş 1996'da fiilen sona ermesine rağmen, çatışmalar ve intihar saldırıları gibi olaylar devam etti. Bazı Çeçen gruplar, özellikle Kara Dullar olarak bilinen grup, Moskova vb. yerlerde çeşitli intihar eylemleri gerçekleştirdiler. Bunlardan en bilineni, 2002 yılında Moskova'daki tiyatro eylemidir. Speckhard ve Ahkmedova'nın (2006: 436) bildirdiklerine göre, içlerinde vücutlarına bomba bağlayan 19 kadının da bulunduğu 40 kişilik bir ekip, tiyatroyu içindeki 800 kişiyle birlikte üç gün boyunca işgal ettiler (bu olay rehine krizi olarak bilinir). Bu olay sonucunda 129 rehine hayatını kaybetmişti, ki bunların çoğu olayı sonlandırmak isteyen Rus Özel Birliklerinin içeriye attığı gazdan etkilenerek ölmüştü. Şimdiye kadar Çeçenlere atfedilen intihar eylemleri sayısı 28'dir. Bu 28 eyleme 112 kişi katılmış, bunlardan 48'i kadın (%43), 64'ü ise erkektir (%57).

Geçmişle kıyaslandığında, günümüzde meydana gelen intihar saldırılarının oldukça farklı özellikler sergilediği görülmektedir. Her şeyden önce, askeri hedeflerden sivil hedeflere doğru bir kayış görülmektedir. İkincisi, intihar saldırıları sonucu meydana gelen kayıp, tahribat ve korku eski intihar saldırılarıyla kıyaslanamayacak bir boyuta ulaşmıştır. Üçüncüsü, değişik dinlerden ve ideolojilerden beslenen birçok örgüt, bir mücadele taktiği olarak intihar saldırılarına başvurmaktadır. Zedails'in (2004: 1) belirttiğine göre, günümüzde 14 ülkede 17 örgüt intihar saldırılarını kullanmaktadır. Dördüncüsü, eylemcilerin çoğu yoksul, eğitimsiz ve kimliksiz değil, aksine eğitilmiş ve maddî sıkıntısı olmayan kişilerden oluşmaktadır.

Bununla birlikte, intihar saldırılarını yapıldığı döneme göre değerlendirmek gerekmektedir. Çapan (2004), intihar saldırılarını, barış ve savaş dönemleri olmak üzere iki döneme ayırmak gerektiğini belirtmektedir. Barış döneminde, özellikle sivillere yönelik yapılan intihar saldırıları, çoğu kesim tarafından terör eylemleri olarak görülmektedir. Savaş döneminde ise değerlendirmeler farklılık göstermektedir. Değerlendirmeler yapılırken kısmî veya topyekûn savaş hâlinin olup olmadığı, savaşı hangi tarafın başlattığı ve taraflardan hangilerinin intihar saldırılarına başvurduğu, bir işgalin söz konusu olup olmadığı, intihar saldırıları dışında bir mücadele yönteminin bulunup bulunmadığı, savaştan önce intihar saldırılarının görülüp görülmediği gibi hususlar dikkate alınmaktadır. Sonuçta, bazı kesimler, barış döneminde olduğu gibi, savaş döneminde de intihar saldırılarını terör kategorisinde değerlendirmekte, bazıları ise bir direniş taktiği veya bir var olma mücadelesi olarak görmektedirler. Baskı, zulüm ve aşağılanmaya maruz kalan kesimler, belki de direnmek için başka silahları olmadığı için, intihar saldırılarına başvurumaktadırlar. Zira Wolf'un da (2000: 12) belirtmiş olduğu gibi direnmek bir sebep değil sonuçtur. Örneğin, 28 yaşında 5 çocuk annesi bir intihar eylemcisi şunları söylemekte: "Dünyaya şunu söylemek zorundayım. Eğer bizi savunmazlarsa, o zaman bizler sahip olduğumuz tek şeyle, bedenlerimizle, kendimizi savunmak zorundayız. Bedenlerimiz, emrimizde olan tek savaş aracıdır" (Zedails, 2004: 1).

Örgütlerin intihar saldırılarına hükümetler/devletler de "meşru misillemeler" (Güzel, 2002: 15) dedikleri şeyle, yani bombalı saldırı, hava saldırısı ve saldırılarla bağlantısı olan ülkeyi işgal ederek karşılık vermektedirler. Örneğin İsrail, Hizbullah'ın intihar saldırılarına karşılık

olarak 8 Mart 1985'te Hizbullah'ın manevî lideri olarak kabul edilen Şeyh Hüseyin Fadlallah'a bomba yüklü bir araçla saldırıda bulunmuş, saldırı sonucunda 85 kişi hayatını kaybetmiştir (Hüseyin, 2004: 81). Yine Amerika Birleşik Devletleri de, 11 Eylül 2001 saldırısından sonra, önce El-Kaide üyelerinin saklandığını iddia ettiği Afganistan'ı, daha sonra ise kitle imha silahlarını barındırdığı gerekçesiyle Irak'ı işgal etmiştir.

Terör Bağlamında İntihar Saldırıları

Latince kökenli Fransızca bir sözcük olan *terör*, kelime anlamı olarak yıldırım, korkutmak, dehşete düşürmek ve caydırmak anlamlarına gelmektedir (Güzel, 2002: 15). Literatürde ise terör, özellikle siyasi amaç taşıyan örgütlerin bu amaçlarına ulaşmak için başvurdukları şiddet içerikli eylemlerini ifade etmektedir.² Terör sözcüğü, Aktaş'ın (1992: 50-51) belirttiği gibi, ilk kez Fransız Devrimi sonrasında, 1793-1794 yıllarında işlenen, ama devletin işlediği cinayetleri tanımlamak için kullanılmıştır. Bu esnada hâkim olan yönetim de “terör rejimi” olarak isimlendirilmiştir. Terörist kelimesi ise, ilk defa “Filistin’de İngiliz sömürge yönetimine karşı sabotaj eylemlerinde bulunan Yahudi örgütler için kullanılmıştı” (Özel, 2007: 15). Ancak, zaman ve koşulların değişmesiyle hem kavramlarda hem de uygulamalarda değişiklikler meydana gelmiştir. Ortak bir tanım birliği ve evrensel ölçütler olmamakla birlikte, Avrupa Birliği gibi topluluklar ve Amerika gibi dönemin güçlü ülkeleri birtakım ilkelere göre terör tanımı yapmakta ve bir terör örgütleri listesi oluşturmaktadırlar. Fakat burada da bir uzlaşma bulunmamaktadır. Örneğin, Avrupa Birliği Filistin’in bağımsızlığı için mücadele eden örgütlerden biri olan Hamas'ı terör örgütleri listesinde gösterirken, Birliğe aday ülkelere biri olan Türkiye aynı örgütü özgürlük için mücadele eden bir direniş örgütü olarak görmektedir. Dolayısıyla, terör eylemleri söz konusu olduğunda, her zaman “kime göre” ve “kimler için” sorularını sormak gerekmektedir.

2 Terör, kimler tarafından ve nasıl yapıldığına göre farklı biçimler almaktadır. Örneğin, eğer terör eylemi aşağıdan ve hükümet dışı güçlerden geliyorsa bu “devlete karşı terör” olarak adlandırılmakta; eğer yukarıdan ve devlet kanalıyla yapılıyorsa buna “devlet terörü” denilmekte; eğer birçok ulusu ilgilendiren bir eylemse ve uluslararası bağlantılar kullanılarak yapılmışsa bu da “uluslararası terörizm” olarak isimlendirilmektedir.

Terör ya da terörizm³ ile ilgili iki genel yaklaşım vardır. Candansayar'ın belirttiğine göre, birinci yaklaşım terörizmi asi, isyankâr kişi veya gruplarca kullanılan siyasal şiddet olarak tanımlamakta ve her türlü başkaldırı hareketini terörizm olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşıma göre, terörizmi bir şiddet yöntemi olarak kullanan gruplar veya hükümet dışı güçler, demokratik toplum düzenini yıkmayı, toplumda kargaşa meydana getirmeyi ve toplumu bölmeyi amaçlamaktadırlar. Bu yaklaşım, teröristleri ise ruh hastası ve akıl dışı istekleri olan intihara yatkın kişiler olarak görmektedir. Bu yaklaşımı benimseyenler, terörizmle mücadele noktasında, teröristlerle hiçbir uzlaşma çabası için girilmemesi gerektiğini ve gerek görüldüğünde hükümetlerin güç kullanmalarının şart olduğunu savunmaktadırlar.

İkinci yaklaşım ise, terörizmi dolaysız kurbanlarından ziyade daha geniş bir grubun tutum ve davranışlarını etkilemek için siyasal amaçlı şiddet kullanımı olarak tanımlamaktadır. Bu yaklaşımı benimseyenler, terörizmin toplumsal ve siyasal sorunlardan dolayı bir kişiye, gruba veya devlete beslenen düşmanca duygulardan kaynaklandığını ileri sürmektedirler. Bunlar, son yıllarda terörizmin yükselişini ise özel mesaj gönderme, kamuoyunun dikkatini çekme ve iletişim ihtiyacının artmasına bağlamaktadırlar. Terörizmle mücadele noktasında ise, güç kullanarak çözüm üretmenin mümkün olmadığını, aksine nedenlerin doğru araştırılması ve uzlaşmacı çözüm yollarının bulunması için çaba harcanması gerektiğini öne sürmektedirler (Candansayar, 2002: 377-378).

Terör bir şiddet eylemi, ama Cirhinlioğlu'nun (2004: 19) belirttiği gibi şiddetten öte bir şey olduğu için, birçok yazar intihar saldırılarını terör/terörizm bağlamında ele almakta ve bu saldırılar için “intihar terörizmi” tabirini kullanmaktadır (Bkz. Pape, 2006; Hassan, 2008; Ergil, 2000; Speckhard&Ahkmedova, 2006).

Terörizmi üç grupta (gösteri terörizmi, yıkıcı terörizm ve intihar terörizmi) ele alan Pape (2003: 3-4), intihar terörizminin stratejik bir man-

3 Terör ve terörizm kavramları çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır. Ancak, terör denildiğinde daha çok bir olaya ve bu olayın simgelediklerine gönderme yapılmakta; terörizm denildiğinde ise bu olayın oluşum sürecindeki yol, yöntem, düşünce ve teknikler kastedilmektedir. Kısacası, terör kavramı özeli/olayı, terörizm ise geneli/olguyu dile getirmektedir (Cirhinlioğlu, 2004: 24-25).

tığı olduğunu belirtmekte ve onu “özünde, hedef hükümeti politikasını değiştirmeye zorlamak anlamında, bir baskı stratejisi” olarak tanımlamaktadır. İntihar terörizminin hedefinin otoriter hükümetler değil, demokratik/politik sistemlere sahip devletler olduğunu belirten Pape (2006, 28-29), intihar saldırılarının üç düzeyde analiz edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

- i. İntihar terörizmi terörist gruplar için niçin anlamlıdır (stratejik mantığı),
- ii. Niçin kitle desteğini kazanıyor (sosyal mantığı),
- iii. İntihar bombacısını motive eden şeyler (bireysel mantığı).

Pape’e göre, intihar saldırıları mantıklı ve anlamlıdır; çünkü onu yapan gruplarca işe yaradığı öğrenilmiştir. 1980 ila 2001 arasında 188 ayrı intihar saldırısı olduğunu belirten Pape (2003: 6), bunların %95’inin (179) örgütlü ve mantıklı, sadece 9 tanesinin rastgele olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte Pape, iki önemli olguya da dikkati çekmektedir. Birincisi, intihar saldırılarının İslami fundamentalizmle sınırlı olmaması, ikinci ise bu saldırıların meydana gelmesinin ve artmasının yabancı güçlerin varlığına bağlı olmasıdır.

Pape (2005), intihar saldırılarının büyük ölçüde yabancı işgal güçlerinin varlığına bağlamaktadır. Pape’e göre, birçok örgüt temelde, işgale karşı mücadele vermek için ortaya çıkmıştır. Pape, buna delil olarak, örgüt içinde farklı dinlere mensup kişilerin bir arada bulunmasını göstermektedir. İntihar saldırılarının sanıldığı gibi aksine İslâmî köktencilikten kaynaklanmadığını belirten Pape, intihar saldırıları gibi örgütsel eylemlerin yabancı işgal güçlerine karşı bir tepki olduğunu ifade etmektedir. Filistin ve Irak’tan örnekler vererek iddiasını doğrulamaya çalışan Pape, Amerika’nın Mart 2003’te Irak işgalinden önce, Irak’ta herhangi bir intihar saldırısının meydana gelmediğini, işgalin ve savaşın başlamasıyla intihar saldırılarında büyük bir patlamanın yaşandığını belirtmektedir. Pape ayrıca, Irak’ta Es-Sadr’ın komutasındaki direniş gruplarının ortaya çıkışını da yabancı işgal güçlerinin varlığıyla açıklamaktadır.

Pape’in görüşlerine karşı çıkan Moghadam (2006) ise, intihar saldırılarının sadece yabancı işgal güçlerin varlığıyla izah edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Moghadam’a göre, yabancı güçlerin işgali önemli

bir etken olmakla birlikte, örgütlerin ölüm veya şehitlik anlayışları da asıl etkenlerden biridir. Moghadam ayrıca, Pape'n intihar saldırılarının başarısı için verdiği %54'lük oranının gerçeği yansıtmadığını, gerçek oranın %24 olduğunu öne sürmektedir. Moghadam, intihar saldırılarının sebebi olarak yabancı işgal güçlerinin gösterilmesi hâlinde, bu saldırıların işgal güçlerinin fiilen bulunmadığı yerlerde meydana gelmesini açıklayacak makul bir sebebin bulunmadığını ifade etmektedir. Mesela, el-Kaidenin Mısır'daki bir intihar saldırısı işgal güçlerinin varlığıyla izah edilemez; çünkü bu ülkede yabancı güçlerin işgali veya varlığı söz konusu değildir. Dolayısıyla, Moghadam'a göre, El-Kaide gibi örgütlerin cihad adına dünyaya savaş ilan etmeleri önemli bir unsur olarak karşımızda durmaktadır.

Pedahzur ve Perliger ise (2006), 11 Eylül saldırılarından sonra uluslararası bir nitelik kazanan intihar saldırılarını farklı bir yaklaşımla ele almaktadırlar. Yazarlar, “son yıllardaki intihar saldırılarını, özellikle El-Kaide ve Filistinli gruplarla ilgili olanları anlamak için örgütlü yaklaşımı sosyal ağ yaklaşımıyla tamamlamayı” önermektedirler. İntihar saldırılarının doğasının değiştiğini belirten Pedahzur ve Perliger, kurulu hiyerarşik gruplar yerine “yatay ağlar” analizi dedikleri şeye başvurmanın daha doğru olduğunu ifade etmektedirler. Pedahzur ve Perliger'e göre (2006: 1989-1990), hiyerarşik gruplarla yatay ağlar birbirlerinden farklıdır. Örneğin, birincisinde liderlik olduğu halde, ikincisinde liderlik çok önemli değildir. Farklılık, her ikisinin yapı ve işlevinde de görülmektedir. Pedahzur ve Perliger' göre, geleneksel hiyerarşik gruplar, genellikle askere alma programlarını başlatırlar, potansiyel adayları seçerler, onları katılmaya ikna ederler veya zorlarlar ve onları intihar saldırıları gibi çeşitli operasyonlar için eğitirler. Yatay ağlar ise, aksine, çoğunlukla arkadaşlık ve aile ilişkileri aracılığıyla şekillenirler; katılım ise genellikle bir arkadaşın arkadaşı olmak biçimindedir. Eğitim de, eğer varsa, kısadır ve işe alan kişi tarafından verilir.

Dünyada yaşanan değişimlere paralel olarak örgütlerin yapılarında ve stratejilerinde de değişiklikler meydana gelmektedir. Şiddete başvuran örgütler, zamanla bu davranışlarından vazgeçebilir veya şiddet için, intihar saldırıları gibi, farklı teknikler kullanabilirler. Örneğin, İspanya'da yıllarca Bask bölgesinin bağımsızlığı için mücadele eden ve adı birçok şiddet eylemine karışan ETA, 20 Ekim 2011'de şiddet eylemlerine başvurmadan vazgeçtiğini açıklamıştır. İntihar saldırıları da 1980'lere

kadar çok bilinen bir yöntem olmamasına rağmen, artan yabancı işgal-lerine ve devlet terörüne karşı bir tepki ve karşı koyma aracı olarak giderek yaygınlık kazanmıştır. Özellikle, çatışma ve kargaşaların yoğun olduğu Ortadoğu gibi yerlerde bu saldırıların çokça görülmesi ve cami/türbe gibi dini mekânların da hedef seçilmeye başlanması, beraberinde birtakım kuşku- ları da getirmektedir.⁴ Kirli bir savaşın hüküm sürdüğü bu yerlerde gerçekle yalan sürekli yer değiştirmektedir. Gerçeğin üstünü örten ve görülmesini engelleyen en önemli unsur ise medyadır.

Failleri belli olsun olmasın, ister örgüt eliyle gerçekleştirilsin isterse başka kanallar tarafından yapılsın, ister meşru olarak görülsün isterse terör olarak nitelendirilsin, neticede intihar saldırılarından en büyük zarar gören- her saldırıda onlarca kişinin öldüğü- siviller olmaktadır. Bu saldırılar özellikle, eylemlere “tanıklık edenler” (Sevinçok, 2012: 16) üzerinde derin etkiler bırakmaktadır. İntihar saldırılarının toplum ve bireyler üzerinde meydana getirdiği tahribat gerçekten çok büyüktür. İntihar saldırılarının görüldüğü yerlerde, insanın en temel ihtiyaçlarından biri olan “güvenlik”, yerini kargaşa, korku ve endişeye bırakmıştır. İnsanlar nerede ve ne zaman geleceği belli olmayan bir tehditle karşı karşıya kalmışlardır. Bu yüzden, Speckhar ve Ahkmedova (2006: 429), intihar taktiğinin 21. yüzyılın felaketi olduğunu belirtmektedirler.

Özgürlük Arayışı Bağlamında İntihar Saldırıları

Özgürlük (hürriyet), her türlü baskıdan uzak serbest düşünme veya davranma anlamına gelmektedir. Özgürlük, bir var olma istenci ya da yaşam iksiri olarak tanımlanabilir (Açıkgöz, 2008: 95). Zira, Sartre’ın belirtmiş olduğu gibi, insan eylemlerine anlam kazandıran ve insanı davranışlarından sorumlu bir varlık hâline getiren asıl şey özgürlüktür. Özgürlük olmadan insan davranışının ne bir anlamı olabilir, ne de insan bu tür bir davranışından ötürü sorumlu tutulabilir. Dolayısıyla, özgürlük olmadan yaşanan bir hayat bireyler için bir anlam ifade etmemektedir. Bir intihar eylemcisi bu durumu “bir insan için en iğrenç şeyin özgürlük olmadan yaşamaya zorlanmak olduğu” şeklinde dile

4 İzlediğim bir televizyon programında Arap Baharı adlı kitabın yazarı Turan KIŞLAK-ÇI şunları söylemişti. Irak’ta, Amerikalı askerler kontrol noktasında arama yapma bahanesiyle arabaları durdurmakta, arama yaparken arabadaki kişiler fark etmeden arabaya uzaktan ayarlı bomba yerleştirmekte, sonra bu arabayı takip etmekte ve araba pazar yeri ve cami gibi kalabalık bir yerde durduğunda ise arabayı patlatmaktadırlar. Medyada ise bu tip bombalı saldırılar genellikle intihar saldırısı şeklinde yer almaktadır.

getirmektedir (Jaber, 2002). İntihar saldırılarını gerçekleştirenler, dini inançları ne olursa olsun ve herhangi bir ideolojiye bağlılıkları ne derecede olursa olsun, özgürlüğü “uğruna ölecek şeyler”den biri olarak gördüklerini söylemek mümkündür. Zira bunlar, Hüseyin’in (2004: 9) belirttiği gibi, “onurlu bir ölümü haysiyetsiz bir hayata” tercih etmektedirler.

Üzerlerine bomba bağlayıp patlatmak suretiyle intihar edenlerin intihar etmeden önce verdikleri mesajlara, intihar eylemleri için eğitilen kişilerin verdikleri demeçlere, ölen intihar bombacılarının aile, akraba ve yakın arkadaşlarıyla yapılan görüşmelere dikkat edilirse, verilen mesajlarda “özgürlük” ve “onur” vurgusunun oldukça önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Dolayısıyla, meseleyi özgürlük ve onur bağlamında ele almakta yarar vardır.

Başlangıç için Kasım 2010’da başlayan ve bütün Arap dünyasını etkisi altına alan isyan dalgasına ve bu isyan kıvılcımını başlatan kişinin durumuna bakılabilir. İsyana kıvılcımını ateşleyen kişi, 36 yaşında üniversite mezunu işsiz bir genç olan Tunuslu Muhammed Bauzizi idi. İşsiz olduğu için sebze-meyve satmak zorunda kalan Bauzizi, tezgâhı elinden alındığı ve hakarete uğradığı için 10 Aralık 2010’da kendisini yaktı. Ağır yaralanan Bauzizi, daha sonra hayatını kaybetti.

Muhammed’in dindar bir genç olduğunu söyleyen annesi, onun tezgâhı elinden alındığı ve dolayısıyla parasız kaldığı için değil, bir kadın görevli tarafından hakarete uğradığı ve onuru ayaklar altına alındığı için kendini yaktığını söyledi. Annesine göre, Muhammed parasız yaşardı, ama onursuz yaşayamazdı.⁵ Oğlunu şehit olarak gören ve onunla gurur duyan annesi, “bizim için onur ekmekten daha önemlidir” diyordu (Sınırsız Haber, 2011).

Zulüm, baskı ve haksızlıkların olduğu yerlerde isyan, başkaldırı, şiddet ve kargaşanın meydana gelmesi sık rastlanılan bir durumdur. Castells’in (2006: 191) belirttiği gibi “nerede baskı varsa, orada baskıya karşı direnme vardır; nerede yeni egemenlik biçimleri ortaya çıkarsa, orada bunlara karşı koyacak yeni direniş biçimleri ortaya çıkar.” 20. yüzyılın son çeyreğinden bu yana intihar saldırılarının görüldüğü yerlere bakıldığında, buralarda adaletsizliğin önemli bir sorun olarak

5 Tunuslu genç bir kadın şöyle haykırıyordu: “iş, özgürlük ve onur istiyoruz.”

yaşandığı görülmektedir. Cronin'in (2003: 6) belirttiği gibi, intihar saldırılarında adaletsizliğe karşı öfke, intikam ve cezalandırma önemli bir motivasyon kaynağıdır. Özellikle, Ortadoğu'da teşekkül eden örgütlerin çoğunun zulüm ve baskıya veya işgal ve adaletsizliğe karşı bir tepki olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Kendilerini direniş örgütü olarak gören bu gruplar, hem üyeleri arasında bir "direniş kimliği" meydana getirmişler⁶, hem de eylemlerini haklı ve meşru göstermek için dini kaynaklardan referans almışlardır. Dinin açıklayıcı ve meşrulaştırıcı gücü yanında, bireysel düzeyde "intikam ve anlamsızlık duygusu" da intihar eylemlerine yön vermektedir (Aydınalp, 2011: 257).

Bununla birlikte, direniş kutsal bir anlam katmak ve örgüte katılımı arttırmak için, sıkça "cihad" ve "şehadet" gibi dini emirler ve mükâfatlara başvurulmaktadır.⁷ Aydınalp'ın (2011: 255) belirttiği gibi, "eylemcilerin, şehitlik ve kendilerini yaratıcıya kurban etme anlayışı içinde eylemlerini meşrulaştırdıkları görülmektedir." Şehitlik ve cihad, bazı İslami gruplar için- özellikle Hz. Hüseyin'in şehadetinden beslenen Şii gruplar için- hayati bir öneme sahiptir. Khosrokhavar'ın da (2006: 56) belirttiği gibi "çağdaş Şii dünyasının ayırt edici özelliği, yeni ve eylemci bir duyarlılıkla yorumlanan şahadete aşırı paha biçmesidir." Dolayısıyla, düşmana karşı cihad ederek şehitlik mertebesine ulaşmak, Allah'ın rızasını kazanmanın bir yolu olarak görülmektedir. Şeyh Ahmet Yasin'in belirttiği gibi eylemlerde tek gaye, "Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaktır" (Aydınalp, 2011: 257).

Örgütlerin ve eylemcilerin eylemde bulunurken birtakım dini ve ideolojik kaynaklara başvurmaları ve bazı dini değer ve sembollerden yararlanmaları doğal bir durumdur. İster dinsel isterse seküler olsun, her örgüt mücadelesini haklı göstermek için birtakım faktörlere ve eylemlerini meşrulaştırmak için de bazı dini ve ideolojik referanslara ihtiyaç

6 İsveçli siyaset felsefecisi Chantal Mouffe, direniş kimliği bağlamında şunları söylemekte: Ben eğer Filistin'de yaşıyor olsaydım, mutlaka direnişçi olurum, dolayısıyla Batı gözünde terörist olurum. Eğer emperyalistler bir ülkeyi işgal etmişlerse ki ediyorlar, o ülke halkının bu işgali kaldırmak üzere şiddete başvurmasından daha doğal ne olabilir? (Müftüoğlu, 2011).

7 Arıboğan (2003: 161-162), Roma'daki Sicariiler gibi Haşhaşilerin de eylem aracı olarak "hançer" kullandıklarını; ayrıca Haşhaşilerin hançeri "sırf güvenilir bir silah olması nedeniyle değil, cinayete kutsal bir mana yükleyebilmek amacıyla da" kullandıklarını belirtmektedir.

duyar. Mücadeleyi haklı göstermek için daha çok zulüm, baskı, işgal ve insan hakları gibi unsurlara; eylemleri meşru kılmak için de şehadet ve cihad gibi dini değerler ile devrim gibi ideolojik unsurlara başvurulmaktadır. Neticede, bütün haklı gösterme ve meşru kılma çabaları, direniş kimliğinin sadece bir, ama önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Bunlar olmasa bile, direniş hareketleri yine de var olmaya devam edecektir.

Burada, karşı bir itiraz olarak şöyle genel bir kanı ortaya çıkmaktadır. Zulüm ve baskıya karşı kurulduğunu iddia eden örgütler de, masum insanlara yönelik eylemlerde bulunarak zulüm ve baskıya başvurmakta ve dolayısıyla kendi varoluş amaçlarıyla çelişmektedirler. Araç olarak başvurdukları bir yöntem daha sonra bir amaç haline gelmektedir. Zira çok sık başvurulmuş bir araç (örneğin intihar saldırıları), süreç içerisinde anlam kaybına uğramakta ve araç olmaktan çıkıp bir amaç haline gelebilmektedir. Direnişin, özgürlük arayışının ve onurunu geri almanın bir aracı olarak görülen intihar saldırıları, sanki bir amaç haline gelmiş durumda. Burada artık temel amaç, özgürlüğü ve onuru elde etmek değil, şehit olmak ve Cennet gibi bir mükâfatı kazanmaktır. Ayrıca, bu tip saldırılarda yüzlerce masum insan hayatını kaybetmektedir. Bu da başlı başına büyük bir zulüm ve haksızlıktır.

Aslında, çift yönlü işleyen bir süreçle karşı karşıya bulunmaktayız. Şiddete maruz kalanlar şiddete başvurmakta, ağır travmalara uğrayanlar başkalarına travma yaşatmak istemekte, zulüm ve haksızlığa uğrayanlar intikam peşinde koşmakta, özgürlük ve onurunu kaybedenler, bunları geri almak için canlı bomba haline gelmektedirler. Ancak, burada temel soru şudur: Dünyanın birçok yerinde acı yaşayan ve haksızlığa uğrayan milyonlarca insan bulunmakta; niçin herkes değil de sadece belirli halklar ve gruplar intihar saldırıları gibi şiddet eylemlerine başvurmaktadır? Sömürge halklarının durumu bağlamında meseleye yaklaşan ve bu halklar arasındaki şiddet eğilimlerini inceleyen Fanon, şiddetin bu halklar arasında kaçınılmaz bir olgu olduğunu belirtmektedir. “Şiddet bireysel düzeyde temizleyici bir güçtür. Sömürge insanını aşağılık kompleksinden, umutsuzluk ve pasifikten kurtarır, ona cesaretini ve özgüvenini yeniden kazandırır” (Fanon, 2007: 98).

Sömürge halkların bir savunma yöntemi olarak şiddeti “halkın özgürlük hayallerini bile olanaksız kılmak” isteyen sömürgecilerden öğren-

diğini belirten Fanon (2007: 96), iki halk arasındaki yaşam farklarına dikkat çekmekte ve sömürge halkın yaşadığı yerleri ve ruh hallerini betimlemektedir.

“Sömürge halkının şehri ya da en azından yerli şehir, siyah kölelerin köyü, eski şehir, rezervasyon bölgeleri, adları kötüye çıkmış insanların yaşadığı, adları kötüye çıkmış bir yerdir. Rasgele bir yerde, rasgele bir şekilde doğarsınız. Rasgele bir yerde, rasgele bir nedenle ölürsünüz. Boş yerin olmadığı bir dünyadır orası; insanlar üst üste yaşar, kulübeleri birbirinin üstüne inşa edilmiştir. Sömürge halkının şehri aç bir şehirdir; ekmeğin, etin, ayakkabının, kömürün, ışığın açlığının çekildiği bir yer. Sömürge halkının şehri, büzülmüş, diz çökmüş bir şehirdir, pisliğe gömülüdür. Pis zencilerin ve Arapların bölgesidir. Sömürge tebaa sömürgecinin bölgesine imrenerek, şehvetle bakar. Sahip olma düşleri kurar. Sahip olmanın her türü: sömürgecinin masasında oturmak, sömürgecinin yatağında yatmak, mümkünse de karısıyla. Sömürge halkı kıskançtır. Sömürgeci de bunun farkındadır ve onların kaçamak bakışlarını yakaladıkça, sürekli tetikte durarak, acı acı söylenir: ‘Yerimizi almak istiyorlar’ Doğrudur da. Hiç değilse günde bir kez kendini sömürgecinin yerinde hayal etmemiş tek bir yerli yoktur” (Fanon, 2007: 45-46).

İntihar saldırıları örgütsel eylemlerdir; fakat eylemleri gerçekleştirenler bireylerdir. Bireyler her ne kadar grup kimliğiyle örgüte bağlanmışsa ve örgüte karşı bir aidiyet duygusu içine girmişlerse de, örgütün amaçlarıyla bireylerin istek ve beklentileri her zaman uyumlu olmayabilir. Zira örgütün yapısı ve örgüt liderlerinin tutumları çok farklı olabilmektedir. Ayrıca, örgütlerin yapısını oluşturan üç unsurdan biri olan “strateji ve taktikleri” (Erkilet, 2004: 43) bireyler değil, örgütün üst kadrosu belirlemektedir. Bireyler, sadece belirlenmiş strateji ve taktikler doğrultusunda belirlenmiş hedeflere yönelik eylemlerde bulunurlar. Zaten örgütleri asıl farklı kılan, yani onların bir terör örgütü mü yoksa direniş hareketi mi veyahut sadece bir muhalefet hareketi mi olduğunu belirleyen şey de onların takip ettiği strateji ve taktiklerdir. Bu strateji ve taktiklerin belirlenmesinde ise liderler ve liderlerin aidiyet duydukları din ve ideolojiler önemli bir yere sahiptir. Mese-

la, İslâm diniyle bağı bulunan gruplar, İslam'daki cihad⁸ olgusundan hareketle rahatlıkla silahlı bir direniş yöntemini benimseyebilir. Bu tür bir örgüte mensup bireyler de cihad ettiğini düşünerek ve şehit olacağına inanarak kolaylıkla bir intihar bombacısı olabilmektedir. Keza, Marksizm gibi devrime inanan ve devrim için şiddet kullanımını meşru gören örgütler, çok rahat bir şekilde silahlı mücadeleyi bir strateji veya taktik olarak benimseyebilirler. Dolayısıyla, “neden aynı durumda olan bütün gruplar ve kişiler değil de, sadece belirli gruplar ve kişiler şiddet eylemlerine başvurumaktadırlar” sorusuna örgütlerin yapısı, ideolojisi ve izlediği yöntem ve taktikler ile bireylerin örgütlere olan sıkı bağlılığıyla kısmi bir cevap verilebilir.

Burada, ölüm olgusu üzerinde de biraz durmak gerekir. Zira her şiddet eylemine veya doğrudan silahlı bir mücadeleye katılan eylemciler, doğrudan ölümle yüzleşmeyebilirler; ölüm bir ihtimaldir, fakat hiçbir zaman kesin bir sonuç değildir. İntihar saldırılarında ise ölüm bilinçli bir tercihtir ve ölümle doğrudan yüzleşilir. Sonuç önceden bellidir. Tek ihtimal eylemcinin bombayı patlatmadan önce yakalanması veya patlama sonucunda ölmemesidir. Ölümü tercih etme tarihteki örgütlerde de görülen bir durumdur. Örneğin, Hasan Sabbah'ın örgütüne mensup olanlar (fedaîler), eylemi gerçekleştirdikten sonra kaçmak yerine, olay yerinde bekleyip öldürülmeyi beklemişlerdir. Roma'daki Sicariiler ise, eylemleri doğrudan intihar saldırıları biçiminde olmamışsa da, kaçışın mümkün olmadığı zamanlarda teslim olmak yerine, kendilerini öldürme yoluna gitmişlerdir. Nitekim sonları da toplu intihar şeklinde olmuştu. İmparatorluğun kuşatmasından kaçan Sicariiler “Eleazar Ben Jair'in liderliğinde Masada kalesine sığındılar. Kale, Romalılar tarafından düşürüldüğünde, tüm Sicariiler ölü bulundular. Teslim olmak yerine ölümü tercih etmişlerdi” (Arıboğan 2003: 161-162).

İntihar saldırılarında örgütsel faaliyet ile bireysel eylem birbirini tamamlayan unsurlardır. Bir intihar saldırısında en önemli koşul, saldırıyı gerçekleştirecek kişinin gönüllülüğü ve bireysel tercihidir; yeterli ve gerekli koşul ise örgütün varlığıdır. Bireysel tercihten sonra örgüt devreye girer ve intihar komandosu olmak isteyen kişiyi bir program

8 Cihadı kabilecilik bağlamında ele alan Barber (2013: 17), onu şöyle tanımlamakta: “Cihad, sömürgecilikle emperyalizme ve bunların ekonomik evlatları olan kapitalizm ve moderniteye karşı öfke dolu, fanatik bir tepkidir.”

dâhilinde eğitmeye başlar. Bu programın içerisinde hem kişiyi eyleme motive eden ve ona eyleminin haklı ve meşru olduğunu göstermeye çalışan dinsel kaynaklar vardır, hem de eylem için gerekli olan araç-gereç ve teknikler bulunmaktadır. Yani bireysel tercihten sonraki bütün aşamalar örgütün kontrolü altındadır ve örgüt tarafından yürütülmektedir.

İntihar Komandoları

İntihar eylemlerini gerçekleştiren kişiler için farklı tabirler kullanılmaktadır. Canlı bomba, intihar bombacısı, ‘Müslüman Komando Birimleri’ (Hüseyin, 2004: 15) ve ‘Allah’ın Yeni Şehitleri’ (Khosrokhavar, 2006) gibi nitelendirmeler bunlara örnek verilebilir. Neticede, ister terörist olarak algılsın, isterse şehadete koşan bir mücahit olarak görülsün, intihar saldırılarını bir eylem biçimi olarak görenlerin sayısı giderek artmaktadır. Artmakta olan, hayat ile ölüm arasındaki tercihini *gönüllü* bir şekilde ölümden yana koyan genç erkeklerin ve kadınların sayısıdır. Kimdir bunlar ve niçin bu şekilde ölmeyi tercih etmektedirler? Hangi sosyal tabakadan gelmekte ve ne tür inanç ve görüşlere sahiptirler? Dünyayla bağlarını koparan etkenler nelerdir?

Terörizm bağlamında meseleye yaklaşan ve terörist davranışları anlamaya çalışan Long (2002), bazı yanlış kavramsallaştırmalara dikkat çekmektedir. Long’a göre (2002: 415), en genel yanlış kavramsallaştırmaların başında, onları hastalıklı kişiler olarak görme fikri gelmektedir. Teröristlere ve terörist gruplara yönelik bu bakış açısı yanlış olsa bile, Candansayar’ın (2002: 384) belirttiği gibi, bu yaklaşımın sıradan insanları ve devleti rahatlatıcı bir yanı da bulunmaktadır. Bu açıdan, belirli grupları ve kişileri ötekileştirmek ve belirli etiketlerle damgalamak oldukça işlevseldir. Long’a göre (2002: 416), bir diğer basit ve belki de daha rahatlatıcı kavramsallaştırma ise teröristlerin ahlâki değerlerinin zayıf olduğu düşüncesidir. Bu tür yaklaşım ve düşüncelerin teröristlerin davranışlarını anlamada yetersiz kaldığını belirten Long, diğer taraftan bu yaklaşımlar benimsendiği taktirde bizi bazı sorunlarla yüzleşmekten kurtardığını belirtmektedir. “Örneğin, Filistinli teröristler ahlâki değerleri düşük kişiler olarak görüldüklerinde, onların kendi kaderlerini tayin hakkı sorunuyla yüzleşmek gerekmez” (Long, 2002: 416). Long’a göre, teröristler arasında iki kişilik özelliği (düşük benlik-saygısı ve risk almayı tercih etme) çok yaygın bir şekilde gö-

rılmektedir. Düşük benlik-saygısı olanlar, kendilerine gerçekçi olmayan yüksek beklentiler belirler, başarısızlık durumlarında beklentilerini yükseltirler, bu gerçekçi olmayan beklentiler aynı zamanda onları gruplara yöneltilir. Burada da “grup kimliği” ön plana çıkmakta ve bu kimlik bireysel kimliğe baskın gelerek bireyi grup içinde eritmektedir. Risk alma eğilimi de onların önemli bir kişilik özelliğidir. Çünkü onların çoğu uyarıcı avcısıdır; stres içeren durumlar onlar için çekicidir ve hareketsizlikten çabuk sıkılırlar. Bu yüzden, eylemde bulunmak onlar için hayati bir öneme sahiptir.

İntihar komandolarıyla ilgili (onların sosyo-ekonomik durumlarını, ruh hallerini, bir inanç veya ideolojiye olan bağlılıklarını, geçmiş yaşantılarını, aile ve çevreleriyle olan ilişkilerini ve eylemde bulunma nedenlerini gösteren) yapılmış birçok çalışma bulunmaktadır. Örneğin, Berko ve Erez, İsrail hapisanelerinde yatan intihar eylemcileriyle (eylemde başarısız olan veya son anda eylemden vazgeçen kişilerle) yaptıkları araştırmada şu sonuçlara varmışlardır. Eylemcilerin yaşı, 16-28 yaş aralığında, eğitim durumları ilkokul 3. sınıftan üniversite 2. sınıfa kadar değişmekte, gelirleri ise ortalamanın üzerindedir. Görüşülen kişilerin en çok dile getirdikleri husus ise “Filistin sosyal kimliğinin baskı altında tutulması ve aşağılanması”dır (Aydınalp, 2011: 237-239).

Bir diğer araştırmacı Hassan ise, daha geniş kapsamlı bir araştırma yapmıştır. Hassan, sadece eylemcilerle değil, onların aile ve yakınları, örgüt üyeleri ve siyasi/askeri kanaat önderleriyle de görüşmüştür. Hassan’a göre, eylemcilerin yaşları 18-28 arasında değişmekte, düzenli bir ücret alan eylemcilerin çoğu orta tabakaya mensuptur. Hatta iki eylemci milyoner ailelerden gelmektedir. Eylemciler çok yoksul ve eğitimsiz olmadıkları gibi basit fikirli ve depresif de değildirler. Eylemcilerin yarısı mültecilerden meydana gelmektedir. Normal kişiler olan eylemciler, nazik ve ciddi insanlar olup alçakgönüllü gençler olarak bilinirler. Hassan’a göre, eylemcilerin çoğu “derinden dindar” kişilerdir. Eylemcilerin ana vurgusu ise “İsrail’in kendilerini aşağıladığı, topraklarını işgal ettiği ve tarihlerini yalanladığı” şeklindedir (Aydınalp, 2011: 240-241). Hamas ve İslami Cihad gibi örgütlerin eylemcileri seçerken “gönüllülük” esasına göre hareket ettiğini belirten Hassan, örgütlerin adam seçerken dikkat ettikleri hususlardan da bahsetmektedir. Buna göre, intihar eyleminde bulunacak kişiler 18 yaşından büyük ve bekâr olmalı ve ailede para kazanan tek kişi olmamalıdır. Ailevi so-

rumlulukları olanlar ile iki kardeş bir arada gönüllü olmuşsa onlardan biri mutlaka geri çevrilmiştir. Adam seçiminde, özellikle, eylemcinin iç disiplinine, arkadaş ilişkilerine, cami ve cemaate devamına ve dini yönelimlerine dikkat edilmektedir (Aydınalp, 2011: 242).

Gazze’de psikiyatr olarak görev yapan ve Filistin’in bir şiddet toplumu olmadığını savunan Sarraj, diğerlerinden farklı olarak intihar eylemlerini, umutları ve onurları kırılmış insanların “sistemik ve kronik aşağılanmaya karşı” bir tepkisi olarak görmektedir. Sarraj’a göre, işgalle gelen yeni yaşam nefreti öğretirken sevgiyi yok etmiştir. İntihar eylemleriyle işgal altında yaşamak arsasında bir bağ kuran Sarraj, bazı psikolojik dinamiklere dikkat çekmektedir. Sarraj’a göre, aile üyelerinin, “özellikle babanın çocuk ve gençlerin önünde şiddete maruz kalması, otoriteyi temsil eden baba imajının yıkılmasına sebep olmaktadır” Bu da çocuklar üzerinde olumsuz etkiler meydana getirmektedir (Aydınalp, 2011: 251).

Şehadet ve cihad bağlamında meseleye yaklaşan Khosrokhavar ise (2006: 93-265), İran, Filistin, Lübnan ve el-Kaide örneklerinden hareketle intihar eylemcilerinin hangi psikolojik ruh hâllerini yaşadıklarını ve ne tür sosyal koşullardan geçtiklerini anlamaya çalışmaktadır. Khosrokhavar, İran örneği hariç, özellikle şu hususlara dikkat çekmektedir:

Küçük düşürülme ve kendini değersiz biri olarak görme. Filistin örneğinde olduğu gibi birçok kişi Lübnan ve Ürdün gibi yerlerdeki mülteci kamplarında yaşamaya mahkûm edilmiştir. Kamplar, insanca yaşamak için gerekli alt-yapıdan yoksundur. Yoksulluk ve çaresizlik bir kader gibi görülmeye başlanmıştır. Bu ortamlarda yaşayan gençler, düşman tarafından küçük düşürüldüğüne inanmakta ve eğer halkı ve vatani için bir şey yapmazsa, hayatı gibi ölümünün de bir değere sahip olmayacağı hissine kapılmaktadır. Fakat bir intihar komandosu olarak eylemde bulunarak hem düşman karşısında kendi varlığını küçük düşürülmeden kurtarmış olacak, hem de ölümünden sonra kendisinden, halkı ve vatani için fedakârlıkta bulunduğu için, övgüyle bahsedilecek ve bu şekilde değerli bir insan konumuna yükselecektir. “İntihar bombacısının hedefi, İsrail’i yok etmekten çok (genç Filistinliler onun askerî ve teknolojik düzeyde inkâr edilemez bir üstünlüğe sahip olduğuna inanıyorlar), İsrailileri öldürmek ve İsraililer ve Amerikalıların aksine, saygın ve namuslu bir birey mertebesinin kendisinden esirgendiği bir dünyada sesinin duyulmasını sağlamaktır” (s. 67).

Fedakârlık. Belirli inançlar ve değerler uğrunda kendini feda etme, eskiden beri rastlanan bir durumdur. Bu durum, Filistin ve el-Kaide örneklerinde olduğu gibi, günümüzde de açıkça gözlenmektedir. Filistin örneğinde bağımsız bir ulusun kurulması için, el-Kaide örneğinde ise evrensel bir *ümme*'nin inşası için birilerinin fedakârlık yapıp kendilerini kurban etmesi gerekir. Böylece, ulusun ve ümmetin önündeki engeller ortadan kalkacak, ulus ve ümmetin oluşumu giderek hızlanacaktır. Genç bir kadın intihar komandosunun arkasında bıraktığı mektupta, fedakârlık hissi şu şekilde dile getirilmiştir: “Ben şehit Sana Yusif Mhydi; 17 yaşındayım, Güney’denim. Güney Lübnan. İşgal edilmiş, baskı altındaki Güney, direnişçi ve devrimci Güney. Şehitlerin Güney’indenim, Şeyh Ragıp Harb’in Güney’inden... Kahraman Vecdi es-Sayig’in Güney’inden... Öldüğüm gün sevinçle dolup taşın, sanki düğün günümüştü gibi... Ümit ederim ki ruhum diğer şehitlerinkiyile buluşur ve düşman askerlerin tepesinde gök gürültüsü gibi yankılanır. Ben ölü değilim, hâlâ aranızda yaşıyorum; şarkı söylüyorum, dans ediyorum ve emellerimi gerçekleştiriyorum, kahramanlığın ve şahadetin ta kendisi olmaktan dolayı sevinçle doluyum... benim için gözyaşı dökmeyin... mutlu olun ve gülün çünkü hâlâ kurtuluş ümidi verecek yaşayan insanlar var. Ben Güney topraklarında kök salıyorum ve onu kanımla ve sevgimle daha güçlü kılıyorum. Onu beklemek zorunda kalmamak için ölüme kendim gidiyorum... Son dileğim bana ‘Güney’in gelini’ demenizdir” (s. 180).

Nefret ve yersiz-yurtsuzluk. Filistin örneğinde olduğu gibi, İsrail ve İsrail’i destekleyen Amerika’ya karşı büyük bir nefret var. El-Kaide örneğinde ise, başta Amerika olmak üzere, bütün Batı’ya karşı ve Batılı değerlere (modernite ve modernitenin değerlerine) yönelik bir nefret bulunmaktadır. El-Kaide’ye bağlı olanlar, Batılı bir toplumda yaşamış, orada eğitim görmüş ve her biri en azından iki dil bilen (bazıları dört-beş dil biliyor) eğitilmiş ve varlıklı kişilerdir. Almanya, İngiltere ve Fransa gibi eskiden kendilerini sömüren toplumlarda yaşamaktadırlar. Cezayir, Fas, Tunus, Filistin, Pakistan ve Hindistan gibi Batı’nın sömürge gazabına uğramış ülkelerden gelen bu genç adamlar, küçük yaşta itibaren içinde yaşamalarına rağmen, Batılı toplumlarda kendilerine sağlam bir dayanak bulamamışlar, kendilerini sürekli sürgün hayatı yaşamış gibi hissetmişler ve toprağından koparılmış ve yabancı bir toprağına ekilmiş bitki gibi yersiz-yurtsuzlaşmışlardır. Bir ulusla bü-

tünleşemeyen bu gençler, varlıklarını ve ümitlerini İslamî bir ümmet arayışında bulmuşlardır. Nefretin verdiği intikam ateşiyle de kendilerini el-Kaide gibi örgütlere yakın hissetmeye başlamışlardır. Çünkü nefretin gücü ve varlığın tezahürü düşmanın ölümünde ortaya çıkmaktadır. “Öteki’nin yok edilmesi, kendini ifade etmenin bir biçimi” (s. 175) hâline gelmiştir.

Khosrokhavar ayrıca, casusluk gibi suçlamalardan kurtulmak için de bazı kişilerin masum olduklarını halkına göstermek niyetiyle intihar eylemcisi olduklarını belirtmektedir. Neticede Khosrokhavar’a göre (2006: 148), “ister varlığı inkâr edilen bir ulusun öncüleri olsunlar (Filistin), isterse de... imkânsız bir uluslar ötesi cemaatin (el-Kaide) öncüleri, şehitlerin hepsinin ortak özelliği şudur: onların bir ütopyaları vardır. Bu ütopya hiçbir zaman bütünüyle gerçekleştirilemez ve sorun da bu ütopyayla inatçı bir gerçeklik arasında bir uzlaşma yolu bulmaktır.” Zira ona göre, ütopyanın gerçekleşme şansı sona erdiği anda, intihar komandoları ortaya çıkmaktadır. İslâmiyet ve İslâmiyet’teki cihad ve şehadet olguları ise eylemde bulunan intihar komandolarına bir meşruiyet ve kutsallık kazandırmaktadır. “Genç adamlar, nefret ve ümitsizlikten dolayı mukaddes olana başvurarak, şahadete yöneliyorlar ve kendi yaşamlarını kendi elleriyle sona erdiriyorlar çünkü katlanılmaz olarak gördükleri bir durumda yaşıyorlar (... Filistin örneğinde genç bir Filistinlinin, İsrail işgali altındaki yaşamlarına ait somut sorunlara hiçbir çözüm olmadığını kabullendiği an)... Ölümde gerçek bir cemaat kurmaya kalkışarak kendi ölümlerini mukaddes kılıyorlar” (s. 118).

Bu görüşlerden başka, birkaç hususu daha dikkate almak gerekmektedir. Birincisi, insanoğlunun en temel ihtiyaçlarının başında ontolojik güvenlik ve özgürlük gelmektedir. Tarihteki birçok mücadelenin temelinde bu ihtiyaçların karşılanması olgusu yatmaktadır. Bu iki ihtiyaç tehlikede olduğu müddetçe, ne güvenli bir yaşam alanı meydana getirmek mümkündür ne de özgürlüğü insanların zihninden silip atmak. Güvenlik ve özgürlük ihtiyaçları iki alanda zuhur etmektedir: bireysel ve ulusal. Bir bireyin güvenliği ve özgürlüğü ne anlama geliyorsa, bir ulusun güvenliği ve özgürlüğü de benzer bir anlam taşımaktadır. Hatta, bireyler bir devletin sınırları içinde yaşamak zorunda oldukları için, çoğu zaman ulusal güvenlik ve özgürlük bireysel güvenlik ve özgürlükten daha önemli olmaktadır. Bireylerin güvenli bir ortamda yaşamaları için ulusun güvenli olması lazım; bireylerin özgür olması için de ulu-

sun özgür olması gerekir. Bu ikisi arasında sıkı bir bağ vardır. Bugün Filistin örneğinde bu açıkça gözlenmektedir. El-Aksa Şehitleri Tugayı mensubu ve güzel sanatlar mezunu 27 yaşındaki Yunus, bir görüşmede şunları dile getirmiştir: “Amacım, İsraililere korku salmak ve ülkemi kurtarmaktır... Eylem sırasında asıl amacım, her ne kadar sonuçta bu işin bir parçası olsa da, İsrailileri öldürmek olmayacak, öldürmek asla gerçek amacım değil. Eylemim, sorumlulara ve tüm dünyaya bir insan için en iğrenç şeyin özgürlük olmadan yaşamaya zorlanmak olduğu mesajını taşıyacak” (Jaber, 2002).

İkincisi, intihar saldırıları görsel medya tarafından bilinçli bir şekilde sürekli gündeme getirilmektedir. Her bombalı saldırı, bir intihar saldırısı şeklinde sunulmaktadır. Bu ise intihar saldırılarını düzenleyen kesimleri ve halkları (örneğin Müslümanları ve Filistinlileri) diğer insanların ve halkların gözünde potansiyel bir suçlu konumuna düşürmektedir. Bu da terörle mücadele adı altında bu kesimlere ve halklara yönelik bir savaşın veya işgalin başlatılmasını meşru kılmaya yaramaktadır. Savaş veya işgale maruz kalan halk ise intihar saldırıları düzenlemekten vazgeçmek yerine, daha sistemli ve kararlı bir şekilde eylemlerde bulunmaya yönelmektedir. Dolayısıyla, intihar saldırıları hem medya tarafından dolaylı bir şekilde etkilenmekte, hem de işgalden doğrudan beslenmektedir.

Sonuç

İntihar saldırıları yoğun çatışma, baskı ve zulümlerin görüldüğü yerlerde bir ölme ve öldürme eylemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan, intihar saldırıları adaletsizliğe karşı bir haykırış, çaresizliğe karşı bir çırpınış, zulme karşı bir intikam aracı ve güçlü düşmana karşı zayıfın bir savunma ve/veya saldırı silahı olarak görülebilir. Fakat intihar saldırılarını tepkisel davranışlar olarak görmemek gerekir. Zira, özellikle siyasi amaçlar için mücadele öden örgütler, intihar saldırılarını amaçlarına ulaşmada bir taktik olarak kullanmaktadırlar. Günümüzde meydana gelen intihar saldırılarının bir taktik veya strateji halini aldığını söylemek mümkündür. Çünkü saldırılar örgütler tarafından önceden planlanmakta, saldırıyı yapacak kişiler özel olarak eğitilmekte, muhtemel sonuçlar ayrıntılı olarak hesaplanmakta, verilecek mesajlar önceden belirlenmekte ve eylemi meşrulaştıracak dini ve ideolojik değer/sembollere başvurulmaktadır. Sonuçta intihar saldırıları,

örgütlerin kendilerince haklı taleplerini dünyaya duyurmanın bir aracı haline gelmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla intihar saldırılarına başvuran örgütlere göre, intihar eylemlerinin terör eylemleri olarak görülmesi, kendilerinin de terörist örgüt olarak ilan edilmesi fazla bir anlam ifade etmemekte; aksine bu örgütler, haklı olarak gördükleri talepleri için meşru olarak inandıkları yollara başvurarak ölme ve öldürmeyi doğru bulmaktadırlar. Ancak, ölen ve öldürülenlerin çoğunun sivil vatandaşlardan oluşması, haklılık ve meşruluk noktalarında, intihar saldırılarını ciddi şekilde sorgulamayı gerektirmektedir.

Normalde, insan hak ve özgürlüklerinin korunduğu ve anayasal güvence altına alındığı demokratik bir toplumda insanlar ve örgütler haklı taleplerini hukukça belirlenmiş meşru yollarla talep etmekte ve savunmaktadırlar. Kanunlara aykırı her türlü hak talep etme yolu, hele hele şiddet içerikli yöntemler, tamamen yasa dışı ve gayrimeşru kabul edilmektedir. İntihar saldırıları ise masum insanları öldürmek ve insanlar arasında bir korku ve panik havası meydana getirmek suretiyle en başta insanların en temel hakkı olan yaşam hakkını ortadan kaldırmaya sebep olmaktadır. Bir hakkın elde edilmesi için başka hakların çiğnenmesi meşru görülmektedir. İntihar saldırıları, terör eylemleri olarak görülsün veya görülmesin, her şeyden önce içerisinde şiddet unsuru barındıran eylemlerdir. Sadece bu özellikleriyle bile meşrulukları oldukça tartışmalıdır. Sebepleri anlaşılabilir, fakat haklılıkları ve meşrulukları şüphe götürmektedir. Kolayca başvurulanan bir yöntem olduğu için “ucuz eylemler” olarak görülmektedir (Said, 2005: 120).

İntihar saldırıları ucuz eylemler olarak görülseler de, kendi toplumlarında ve uluslararası toplumda talepleri karşılanmayan veya adalet bulamayan bazı kesimler, bir hak talebi veya intikam aracı olarak bu saldırılara başvurmayı sürdürebilirler. Zira bireyler ve toplumlar farklı adalet anlayışlarına sahip oldukları için, eylemde bulunurken ve eylemlerini değerlendirirken kendi adalet anlayışları ve değer yargılarını ölçü almaktadırlar. Bu da, her toplumun/kesimin üzerinde uzlaşacağı değer yargıları ve adalet ilkelerini oluşturmayı zorlaştırmaktadır. Sonuç itibarıyla denilebilir ki, farklı adalet anlayışları ve değer yargıları ile eylemleri meşrulaştıran dini/ideolojik semboller var olduğu müddetçe, işgaller sürdüğü sürece, zulüm ve haksızlıklar önlenmediği müddetçe, direniş ve başkaldırı hareketleri var olmaya devam edecektir. Zayıflar güçlü düşmana karşı mücadele ederlerken muhtemelen intihar saldırı-

ları gibi taktiklere başvurmayı sürdüreceklerdir. Bireyler de, hem kendi özgürlükleri hem de uluslarının veya topluluklarının selameti için hem kendilerini hem de başkalarını öldürmeye devam edeceklerdir.

Kaynakça

- AÇIKGÖZ, R. (2008) “Adalet ve Özgürlük Bağlamında Türkiye’de Demokrasi”, *Köprü*.
- AYDINALP, H. (2011) *İntihar Eylemleri Ekseninde Din ve Terör*, Birleşik Yayınevi. Ankara.
- ARIBOĞAN, D. Ülke (2003) *Tarihin Sonundan Barışın Sonuna-Terörizmi Anlamak ve Anlamlandırmak*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- BALCI, K. (2002) “Öldürmek İçin Ölmek”, <http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-11173-26-oldurmek-icin-olmek.html>
- BARBER, Benjamin R. (2003) *McWorld’e Karşı Cihad- Yeni Dünya Düzenini Biçimlendiren Güçler: Küreselcilik ve Kabilecilik*, (Çev. Eser Birey), Cep Kitapları, İstanbul.
- CANDANSAYAR, S. (2002) “Terörizm ve Psikiyatri”, *Silinen Yüzler Karşısında Terör*, (Der. Cemal Güzel), Ayraç Yayınevi, Ankara.
- CASTELLS, M. (2006) *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, 2. Cilt: *Kimliğin Gücü* (Çev. Ebru Kılıç), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- CİRHİNLİOĞLU, Z. (2004) *Terör ve Toplum*, Gündoğan Yayınları, İstanbul.
- CRONIN, Audrey K. (2003) “Terrorists and Suicide Attacks”, <http://www.fas.org/irp/crs/RL32058.pdf>
- ÇAPAN, E. (2004) “Suicide Attacks and Islam”, <http://www.muslim-way.org>
- DURKHEIM, E. (1992) *İntihar*, (Çev. Özer Ozankaya), İmge Kitabevi, Ankara.
- ERGİL, D. (2000) “Suicide Terrorism in Turkey”, *Civil Wars*, 3 (1).
- ERKİLET, A. (2004) *Ortadoğu’da Modernleşme ve İslâmî Hareket-*

ler, 4. Baskı, Hece Yayınları, Ankara.

GÜZEL, C. (2002) “Korkunun Korkusu: Terörizm”, *Silinen Yüzler Karşısında Terör*, (Der. Cemal Güzel), Ayraç Yayınevi, Ankara.

FANON, F. (2007) *Yeryüzünün Lanetlileri*, (Çev. Şen Süer), Versus Kitap, İstanbul.

HASSAN, R. (2008) “Global Rise of Suicide Terrorism: An Overview”, *Assian Journal of Social Science*, 36.

JABER, H. (2002) “Filistinli İntihar Bombacısının Dünyasına Yolculuk”,

<http://www.patikalar.net/fceviri.htm>.

HÜSEYİN, A. (2004) *Ortadoğu’da Devlet ve Terör*, (Çev. Taha Cevdet), 3. Baskı, Pınar Yayınları, İstanbul.

KHOSROKHAVAR, F. (2006) *İntihar Bombacıları: Allah’ın Yeni Şehitleri*, (Çev. Tülay Duman), Versus Kitap, İstanbul.

LONG, David E. (2002) “Terörist Davranışı Anlamak”, *Silinen Yüzler Karşısında Terör*, Der. Cemal Güzel, (Çev. Nursen Oral), Ayraç Yayınevi, Ankara.

MOGHADAM, A. (2006) “Suicide Terrorism, Accupation, and the Globalization of Martyrdom: A Crituque of Dying to Win”, <http://fletcher.tufts.edu/jebcenter/pubs/moghadam/SCT%20Article.pdf>

ÖZEL, A. (2007) *İslâm ve Terör - Fikhî Bir Yaklaşım*, Küre Yayınları, İstanbul.

PAPE, R. (2006) “Dying to Win: The Strategic of Suicide Terrorism”, *Australlian Army Journal*, 3 (3).

PAPE, R. (2003) “The Strategic of Suicide Terrorism”, *American Political Science Review*, 97 (3).

PAPE, R. (2004) “İntihar Terörizminin Mantığı”

<http://www.network54.com/Forum/382964/message>

PEDAHZUR, A., PERLIGER, A. (2006) “The Changing Nature of Suicide Attacks: A Social Network Perspective”, *Social Forces*, 84 (4).

QASSAM, N. (2006) *Hizbullah, Bir Hareketin Anlatılmamış Öyküsü*, (Çev. Muharrem Tan), Kesit Yayınları, İstanbul.

SAİD, C. (2005) *Ademoğlunun İlk Mezhebi- İslam ve Şiddet Üzerine*, 3. Baskı (Çev. H. İ. Kaçar), Pınar Yayınları, İstanbul.

SEVİNÇOK, L. (2012) *İntihar Saldırıları*, Bencekitap, Ankara.

SINIRSIZ HABER (2011) *TRT Türk*, (12.04.2011, Saat: 22:20 - 23:00).

SPECKHARD, K., AHKMEDOVA, K. (2006) “The Making of a Martyr: Chechen Suicide Terrorism”, *Studies in Conflict & Terrorism*, 29.

WOLF, Eric R. (2000) *Köylüler*, (Çev. Abdulkerim Sönmez), İmge Kitabevi, Ankara.

ZEDAILS, Debra D. (2004) “Female Suicide Bombers”,

<http://www.strategicstudiesinstitute.army.mil/pubs/display.cfm?pubid=408>.

Yapısalcılıktan Post-Yapısalcılığa Çoğulculuğun İnşası

Construction of Pluralism From Structuralism to Post-structuralism

Ömer Say¹

Özet

Saussure, Durkheim'in toplum teorisinden faydalanarak dilin toplumsal bir olgu olduğuna dikkat çekmiştir. Saussure'a göre dil bireylerin iradelerinden bağımsızdır. Böylece dil mevcut bir yapıyı ifade eden toplumsal sistem içinde değerlendirilir. Lévi-Strauss, toplumsal düzeyde farklı sistemlerin ve kültürlerin birbirleriyle üstünlük açısından karşılaştırılmayacağı görüşünü öne sürer. Althusser'in iddiası ise modern devletlerin toplumsal düzeydeki ilişkileri çoklu aygıtlarla düzenlediğidir. Post-yapısalcılara gelindiğinde artık toplumun bir ağ gibi çoklu ilişkilerden oluştuğu iddiası yaygınlık kazanır.

Anahtar Kelimeler: Yapısalcılık, Post-Yapısalcılık, Çoğulculuk.

1 Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, ömer.say@medeniyet.edu.tr

Abstract

Saussure pointed out by deriving benefit from Durkheim's social theory that language is a social phenomenon. According to Saussure language does not based upon individualistic will. This approaches led to the thought of "structure" present in a society. Lévi-Strauss flourished the thought saying different cultures can not be compared with each other considering one's superiority. Althusser argued that contemporary states organise social relations in a society with multital devices. When post-structuralists started to argue the thesis it was accepted more common that social relations happens on micro-organisations in a society. In conclusion society is thought that multiple relations constitute the whole society.

Keywords: Structuralism, Post-Structuralism, Pluralism.

Giriş

Yapısalcılık aslen bütüncül bir toplum teorisi olarak ortaya çıkmıştır. Söylemini, mevcut yapının veya sistemin toplumdaki ilişkilerin belirleyicisi olduğu yönünde yoğunlaştırarak eleştirel bir tavır göstermiş ve bu nedenle de dikkatlerin yapı kavramı üzerinde kalmasını sağlamıştır. Fakat sosyolojik bağlamdaki temel söylemi, toplumdaki bütüncül yapının birçok olumsuzluğa neden olduğu etrafında yoğunlaşır. Gerçekte ise toplum içindeki bütünü oluşturan parçalara dikkat çekip bu parçalar arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Yani mevcut haliyle asıl iddiası, yapının, toplumun tamamını tek bir bütün olarak tutan bir sisteme karşılık geldiği oysa bir toplumsal varlığı böyle bir sistemin belirlememesi gerektiği etrafında yoğunlaşmıştır. Yapısalcılara göre toplumsal varlığı belirleyen asıl özellik, mevcut durumda belirlenen olarak görülen toplumsal ilişkilerdir.

Hem yapısalcılar hem de post-yapısalcılar sosyal bilimlerin ilgi alanları çerçevesinde tartışmalarını sürdürmüşler ve doğa bilimleri ile bir bağ kurmaya çalışmamışlardır. Tartışma bilgi sosyolojisi bağlamında daha ziyade alışlagelmiş olan özne-nesne ikiliğinin dışlanması çerçevesinde yapılmış ve Marksizmin farklı yorumlanma süreci içinde pozitivismin reddi üstüne kurulmuştur. Ancak burada öznenin fenomenolojik konumsallaştırılması kabul edilemez bir düzeyde eleştirilerek değerlendirilmeye alınmıştır. Çünkü yapısalcılara ve post-yapısalcılara göre fenomenoloji sonuçta idealizme sürüklenebilecek bir aşkınlığı ifade etmektedir.

Yapısalcılık

Bilinen bir gerçekliktir ancak yine de burada hatırlamak için söylemekte yarar var ki yapısalcılık linguistik bir yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır. Temel iddiası ise Fay'ın da açık şekilde gösterdiği gibi, öncelikle dilin bir işaretler sistemi olduğundan hareketle bu işaretlerin anlam ve düzeninin, bireylerin yaratıcılığından kaynaklanmadığını öne sürerek sadece sistemdeki diğer unsurlarla ilişkilerinden doğmuş olduğunu belirtmektir. Buna göre yapısalcılık, anlam sisteminin bilinçli aktörler tarafından yaratılmadığını, tam tersine toplumsal öznelerin söz konusu sistem tarafından yaratıldığını söylemektedir.²

2 Brian Fay, Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi, Çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı yayınları,

Modern yapısalcılığın kurucusu Ferdinand de Saussure, dilin toplumsal bir olgu örneği olduğu konusunda Durkheim'in yaklaşımından yola çıkmaktadır. Durkheim'a göre, toplumsal olgular, ahlâkla ve kolektif temsillerle ilintili öğelerdir.³ Benzer şekilde Saussure'e göre dil, kolektifliği ifade etmektedir. Bununla birlikte dil hem bireysel hem de sosyal bir yöne sahiptir. Bunlardan biri olmadan diğeri de anlaşılabilir. Dahası dil verili bir zamanda bir sistem ve gelişimle ilişkilidir. Zira o geçmişin ürünü olarak gelişir ve şimdiye ait bir kurum olarak belirir.⁴ Ayrıca Saussure'un düşüncesinde dilbilimsel yapı (linguistic structure) ile dil (language) de aynı şey değildir. Dilbilimsel yapı dilin sadece bir parçasıdır. Bir dilin yapısı bizim dil melekemizin sosyal bir ürünüdür. O, toplumun üyelerinin dil melekelerini kullanmasını sağlamak için toplum tarafından benimsenmiş zorunlu uzlaşımın bir bütünüdür. Dolayısıyla dil, doğal olarak bize verilen melekeye bağımlı iken, dil sistemi, kazanılmışlık ve uzlaşımsallık özellikleri taşımaktadır.⁵

Bu haliyle Swingewood'un da gösterdiği gibi Saussure'un temel argümanı, dilin toplumsal düzeyde, insan iradesi ve niyetlerinden bağımsız kolektif bir fenomen olarak tek tek sözlere indirgenemeyecek bir sistem olarak üretilmesidir.⁶ Dilin kolektif bir fenomen olduğunu öne sürerek Saussure, dille neyin ifade edilmiş olduğunun anlaşılabilmesinin onun toplum içindeki anlamla açığa çıkacağını söylemiş oluyordu. Çünkü böylece toplumsal ilişkilerin sistemi ile dille ifade olunan şeyin sınırları birbirleriyle örtüşmüş olarak kabul ediliyordu.

Gerçekte dilin sınırları içinde kalmış olan bir yapı kavramının çerçevesi, modern düşünceye özgü birçok tartışmayı içine alabilecek kadar bol malzeme vermektedir. Yapı kavramının öne çıkarılması her şeyden önce öznenin yapı karşısındaki bağımlılığına işaret etmektedir. Böylece özne, belirleyen olabilecek bir aşkın özne olma olasılığı yerine

İst., 2005, s.78.

3 Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev.: Osman Akinhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 348.

4 Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, Çeviri ve Editör: Roy Harris, Open Court Classics, 2006. London, s. 9.

5 A.g.e. s. 9-10

6 Swingewood, a.g.e. s. 350.

“bireyler olarak insanlar dilin katılımcılarıdır”⁷ gibi bir yargının malzemesine dönüşmüş durumdadır. Zira artık idealizmin aşkın öznesi merkezi konumunu kaybetmiş olmaktadır. O artık yapı kavramının içeriği tarafından belirlenen bir konumdur. Yapısalcılar açısından bu, öznenin mağlubiyeti anlamına gelir ki tam da onların göstermeye çalıştıkları şeydir. Gerçekten de böylece hem felsefi hem de sosyolojik düşünce içinde “fenomenolojinin, homosentrik düşüncenin zirvesi durumundaki Husserl’in çalışmalarıyla birlikte artan gücü”⁸ öznenin bağımlı yapısının ortaya konması sonucunda sert bir düşünüş yaşamıştır.

Yapısalcılık ve Çoğulculuğun Temelleri

Yapı kavramının, toplumsal bütünü oluşturan unsurlar arasındaki ilişkileri öne çıkaran yaklaşımıyla, ilişkilerin hangi düzeyde ve kimler arasında gerçekleştiğine dikkatler toplanırken bu aynı zamanda bilgi sosyolojisine ait tartışmalarda özne-nesne karşıtlığının konu dışı tutulması anlamına gelmektedir. Özne-nesne karşıtlığına ilişkin bir tartışma çeşitliliğe ve çoğulculuğa işaret edebilecek bir yaklaşım biçimine sahip değildir. Oysa yapısalcılık, farklı yapısal kurumlaşmalara işaret ederek birçok yapının bir diğeri ile aynı anda düşünce dünyası içinde yer almasına imkân vermektedir. Bu açıkça çeşitliliğe yol açan bir bakış açısını doğurmaktadır.

Bununla birlikte yapısalcılığın düşünce dünyasına inkâr edilemeyecek katkıları da olmuştur. Yapısalcılıkla birlikte modernizmin ilerlemeci bir bütünlüğü ifade eden insanlık tarihi yorumunun bir kabullenme biçimi olduğu açıkça ortaya konmuştur. Artık hem tarihi süreç içinde hem de şimdiye ait olarak farklı bakış açılarının ve yaşam biçimlerinin varlığı daha anlaşılır ve kabul edilebilir bulunmuştur. Ancak tam bu aşamadan sonra yapısalcılık görece bir yaklaşımı benimseyen düşünce biçimine dönüşmektedir. Zira göreliliğin içinde bir nesnellik arayışına yönelmektedir. Bu durum bir bakıma göreliliğin nesnelleşmesi olarak değerlendirilebilir. Çünkü yapısalcılara göre tarihsel süreçte farklı yaklaşımların mevcudiyeti bulunduğu gibi bu yaklaşımların da bir diğeryinden üstünlüğünün olduğu iddia edilemezdir. Gerçekten de Lévi-Strauss, “*Yaban Düşünce*” adlı eserinde, açık olarak ilkel ile uygar arasındaki

7 Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çev.: Hüsametdin Arslan, Bekir Bal-kız, Paradigma Yayınları, İst., 1999, s. 221.

8 A.g.e. s. 221

ayırma karşı çıkmaktadır. Ona göre neolitik dönemde çömlekçilik, dokumacılık, ziraatçılık ve hayvanları evcilleştirme gibi insanın uygarlık sanatlarının tesis edilişi hiç kimse tarafından tesadüfi veya şansa dayalı bir gelişme olarak görülmemektedir. Üstelik bütün bu gelişmeler için ortaya konan teknikler yüzyıllarca süren metodik gözlem ve hipotezlerin tekrar tekrar test edilmesini gerektirmiştir. Bu yeniliklerin kullanımına uygun hale dönüştürülmesi de kuşkusuz olarak dikkatli bir ilgiyi, bilme arzusunu ve bilimsel bir tavrı zorunlu kılmaktadır.⁹ Bu yüzden de insanın uzun bir bilimsel geleneğin mirasçısı olduğu aşikârdır.¹⁰

Lévi-Strauss herhangi bir sınıflandırmanın kaostan çözümü ve makul düzenin sağlanması için bir adım olabileceğini söyler. Bu bakımdan meyveleri ağırlıklarına, biçimlerine veya renklerine göre sınıflamak makul bir sınıflamadır. Bununla birlikte, sınıflamak her zaman makul sonuçlara ulaşmayı doğurmaz.¹¹ Benzer şekilde ilkel ile modern arasında bir ayırım yapmak da doğru değildir. Çünkü her şeyden önce temel değerleri halen muhafaza edilmekte olan mit ve ayınların gözlem metotları ve düşünce biçimleri belli bir tip keşfe uyarlanabilmektedir. Onlar makul bir dönem ve ortamda kullanılan düşüncelerdir. Bu düşünce biçimleri özü itibarıyla diğer kesin doğal bilimlere göre zorunlu olarak sınırlandırılmış olsa dahi, daha az bilimsel ve gerçekçi değildirler. Onlar on bin yıl öncesinden beri muhafaza edilmektedir ve bizim uygarlığımızın temelinde yer almaktadırlar.¹²

Lévi-Strauss'un ilkel ve modern olana yaklaşımı, öncelikle bilime antropolojik bir gözle bakmasıyla ilişkili olarak belirir. Bilim, birçok antropolojik nesne gibi toplumsal ilişkilerdeki işleviyle ele alınır. Onun mitoloji ve tarih biliminin toplumlardaki konumu ve işlevi üzerine söyledikleri, bu bağlamda dikkate değerdir: “Ben, bizim kendi toplumumuzda tarihin mitolojinin yerine geçtiğine ve aynı işlevi gördüğüne inanmıyorum değilim. Yazısız ve arşivsiz toplumlar için mitolojinin amacı geleceğin bugüne ve geçmişe sadık kalmasını sağlamaktır. Bizim için gelecek daima bugünden farklı olacaktır ve bazı farklar tabii ki siyasal

9 Claude Lévi-Strauss, *Savage Mind*, Editor: Julian Pitt-Rivers and Ernest Gellner, University of Chicago Press, 1966, Chicago, s. 13-14.

10 A.g.e.s..15.

11 A.g.e. s.15-16.

12 A.g.e. s.16.

terciğimize bağlı olacaktır. Fakat yine de mitoloji ve tarih arasındaki zihnimizde bulunan onların ayrı olduğu yönündeki ihtilaf, tarih öğreniminin onların tamamen ayrı olmadığı fakat mitolojinin süreği olarak kavranmasıyla kırılacaktır.”¹³ Bununla birlikte Lévi-Staruss’un bu yaklaşımının, antropoloji ile bir ilgisi bulunmayan kendi çağdaşlarıyla paralel bir şekilde ‘kültürel görecelik’ anlayışında bulunduğu da bir gerçekliktir. Sosyal bilimler açısından bu durum, özetle her kültürün diğer kültürlerle denk olduğuyla ifade edilmiştir.

Lévi-Strauss’la paralellik gösteren bilim adamlarına Thomas Kuhn örnek olarak gösterilebilir. Gerçekten de “*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*” adlı eserinde Kuhn’un paradigma kavramı etrafında geliştirdiği açıklamalar bu yaklaşımdan farklı olamayan bir bakış açısını sergilemektedir. Paradigma kavramı birçok kişi tarafından daha fazla sayıda anlamı ifade etse de Kuhn, kavramı iki anlamda kullandığını söylemektedir. Kavramın birinci anlamı “belli bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inançların, değerlerin, tekniklerin bütününi temsil etmektedir. Diğer tarafta da bu bütünü içinde bir tek tür unsur söz konusudur: model yahut örnek olarak kullanılan ve gerektiği zaman olağan bilimdeki bütün diğer bulmacaların çözümlene temeli olarak kesin kuralların yerine kullanılabilen somut bulmaca-çözümleri.”¹⁴ Bu tanımlamayla paradigma kavramının açıklanma şekli, birincisinde belli bir geleneğin yaklaşım biçimini ifade ederken ikincisinde bir modele karşılık gelmektedir.

Farklı paradigmaların varlığı onların birbirlerine üstün olamayacaklarını ortaya koymaktadır. Zira Kuhn’a göre, “iki bilimsel okul, gerçek bir problemin ve onun çözümünün ne olduğu konusunda görüş ayrılığına düştükleri ölçüde, kendi paradigmalarının görece üstünlüğü üzerine yaptıkları tartışmanın bir sağılar diyalogu olması kaçınılmazdır çünkü böyle bir tartışmada yaratılan kısmen döngüsel kanıtlamalar, ister istemez, her paradigmanın kendine hedef aldığı kıstasları aşağı yukarı tatmin edebildiğini ve hasım paradigmanın benimsediği bazı kıstaslarda

13 Claude Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, Routledge Classics, London and New York, 2009, s. 36-37.

14 Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev., Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İst., 1991, s. 162.

da eksik kaldığını gösterecektir.”¹⁵ Üstelik her bir paradigmanın farklı tarihlerde ortaya çıkabileceği Kuhn’un eserinde çok belirgin olarak görülmektedir. Bu haliyle farklı tarihlerde ortaya çıkmış olan farklı paradigmaların, birbirlerinden üstün olamayacağı da aşikârdır.

Kuhn’un eserinin adında yapı (structure) kavramını kullanması ve yapısalcılarla paralel bir yaklaşım içinde olması dikkat çekicidir. Böylece her şeyin bir yapı içinde açıklandığına şahit olunmaktadır. Görünen o ki bir yapı içinde anlaşılır olarak sunulan bir yaklaşımın bir diğerinden üstün sayılamayacağı öne sürülmektedir. Ayrıca bu sayede birinin diğerinden üstün olmadığı iddiası genelleştirilip bütün dünya tarihine uyarlanarak indirgemeci bir anlayışa kapı açılmaktadır. Kuhn’un “*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*”nda kullandığı bu yöntem, Levi-Strauss’un öne sürdüğü şekilde ilkel ile uygar arasında bir ayırımın doğru olmadığı iddiası ile paralellik göstermektedir.

Yapısalcılık ve Marksizmin Dönüşümü

Yapısalcılık, toplum bilimlerinde, Althusser’le birlikte çarpıcı bir anlam kazanmaya başlamıştır. Althusser, Marksist toplum düşüncesindeki alt-yapının, yani ekonomik temelin, en nihayetinde hukuki, siyasal ve ideolojik olan üst-yapıyı belirlemesini, Marksist gelenek içindeki iki türlü düşünce ile açıklamaktadır. Ona göre bu düşüncelerden ilki, üst yapının, alt-yapıda yer alan üretici güçler ve üretim ilişkileri karşısında görece özerkliğine sahip olduğunun kabul edilmesidir. İkinci düşünce ise üst-yapı ve alt-yapının karşılıklı olarak birbirlerini etkilemesidir. Althusser, bunun aşılması gerektiğini söyler. Fakat bu, eski düşüncenin geçerliliğini yitirmesinden kaynaklanmış bir aşmayı göstermez. Bu durum daha ziyade, bir betimleme biçiminde bize neyin verildiğini yeniden üretim biçiminde düşünmek istemektir sadece. Çünkü Althusser, hukuki, siyasal ve ideolojik olan üst-yapının yeniden üretim açısından analizini yapmak istemektedir.¹⁶

Althusser, Marx’ın yaklaşımından farklı olarak çoğulcu bir yapıyı düşüncesinin merkezine koyar. Ona göre Marx’ın yaklaşımında devlet aygıtı, bir bütün olarak ele alınmaktadır. Bu devlet aygıtı, gerçekte bir

15 A.g.e. s. 116

16 Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev.: Alp Tümerterkin, İthaki Yayınları, İst., 2006, s. 53-56.

baskı aygıtıdır. Baskı aygıtı hükümet, idare, ordu, polis, mahkemeler gibi kamu alanında yer almaktadır. Althusser'e göre ise baskı aygıtı tek bir bütünü ifade etmez; devletin ideolojik aygıtları adıyla çok sayıdadır. Bunlar kiliseler, aileler, sendikalar, gazeteler, kültürel kuruluşlar v.b. olarak birer aygıtlardır ve büyük bölümü de özel alanda bulunmaktadır. Aralarında bir birlik olduğu varsayılsa bile devletin ideolojik aygıtlarını bütünleştiren bir birlik dolaysızca görülmez.¹⁷ İşte böylece Althusser'e göre hukuki-siyasal ve ideolojik olan üst-yapı yoluyla üretim ilişkilerinin yeniden üretimi sağlanmaktadır. Bu yeniden üretim, devletin ideolojik aygıtları tarafından egemen sınıfın ideolojisinin kitlesel biçimlerde kafalara yerleştirilmesi ile kaplanmış birkaç becerinin öğrenilmesi ile gerçekleştirilmektedir.¹⁸

Althusser'le birlikte belirgin olarak açığa çıkmaktadır ki yapısalcılar pozitivistin kesin bilgi ve mutlak doğru anlayışını tersyüz ederek onu yapıya yüklemektedirler. Artık yapı tarafından belirlenen kesin bit toplumsallık türü vardır. Toplumsal yapı özne karşısında her şeyi belirleyen konumda durmaktadır. Bununla birlikte gerçekte toplumsal yapının toplum ilişkilerini ve özneyi belirleyebilmesi sadece olasılık dâhilindedir. Sözelimi kimin ne kadar eğitim göreceğini, hangi toplumsal pozisyona sahip olacağını kimse önceden bilemez. Bir toplumda belli sayıda memur, polis, tiyatrocü çıkacaktır ama hem kimlerin bu rolleri üstleneceği hem de nasıl yerine getirecekleri bilinemez. Eğer toplumsal yapı salt belirleyici olsaydı bir sonraki kuşakta hangi toplumsal ilişkilerin ne düzeyde olacağını önceden bilebilmemiz gerekirdi.

Althusser, felsefi düşüncenin tarih içindeki gelişimini de birden çok sayıdaki felsefi okulların mücadelesi olarak görmektedir. Ona göre bu mücadele, egemenlik kurmaya yönelik eskimiş bir oluşumun, yerini bir başkasına bırakmak zorunda kalmasıyla sonuçlanan daimi bir paradokstur.¹⁹ Böylece Althusser, felsefi düşünceye yaklaşımında da hem çatışmacı bir tutum izleyerek Marksist düşünce içinde yer almakta hem de çokluğa kapı açmaktadır. Ancak burada asıl dikkat çekici olan

17 A.g.e. s. 63-64

18 A.g.e. s. 69-78.

19 Louis Althusser, *Felsefe ve Bilimadamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, Çev.: Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İst., 2003. s. 93-94.

taraf, Kuhn'un paradigma kavramı ile yaptığı açıklamayla benzerlik taşıyan bakış açısıdır.

Post-yapısalcılık ve Çoğulculuğun İnşası

Foucault, ilginç bir şekilde ve çok da hoşlanmamış bir tutumla Fransa'da, 1945'den 1955'e kadar Fransız üniversitelerinin çoğunlukla Freudyen-Marksist olmayan ama Husserlyan-Marksist olan bir şeyleri inşa etme göreviyle meşgul olduğunu öne sürmektedir. Hatta Foucault, fenomenolojiden Marksizm'e hareket eden Merleau-Ponty ve Sartre kesinlikle bu eksen üzerinde çalışıyorlardı diyerek bu duruma örnek de verir.²⁰ Foucault'nun fenomenolojik bir yaklaşımdan hoşlanmayacağı aşikârdır çünkü fenomenoloji sonuçta aşkın öznenin bilgiye ulaşabileceğini kabul etmektedir. Böyle bir yaklaşım ise hem yapısalcıların hem de post-yapısalcıların göstermek istediklerinin dışında hatta ona tamamen zıt bir söylemi ifade eder. Zira aşkın öznenin bilgisine duyulan güven bir lidere, bir otoriteye, bir merkeze yol açabilmekte ve özneye bir başına anlam yüklemektedir. Öznenin böyle bir değer kazanması yapısalcıların ve post-yapısalcıların dediğinin tam tersidir.

Gerçekte Foucault'nun, Husserlyan-Marksist olarak tanımladığı düşünürleri bir görevle ithamı, aslında bizzat kendisinin bilgiye bakış açısını yansıtmaktadır. Zira Foucault, bilgiyi her zaman iktidar ilişkileri içinde açıklamaktadır. Ona göre bilgi, bir söylem içinde anlamlandırılmaktadır. Söylem ise bir karmaşık ilişkiler demetinde varlık kazanmaktadır. Bu ilişkiler, kuramlar, ekonomik ve sosyal süreçler, davranış biçimleri, ilke sistemleri, teknikler, sınıflama tipleri, belirginleştirme biçimleri içinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla söylemsel ilişkiler, söylemi sınırlandırabilen, ona bazı biçimler empoze edebilen yahut bazı koşullarda bazı şeyleri ifade etmeye onu zorlayabilen dış ilişkilerdir.²¹ Bilgi bir söylem içinde anlamlandırıldığından dolayı o, bir söylemsel uygulamanın içinde kendisinden bahsedilen bir şey olmaktadır. Bu bakımdan Foucault'ya göre bilimlerden bağımsız bilgi var olmakla birlikte belirlenmiş bir söylemsel uygulamanın içine almadığı bir bilgi bulunmamaktadır. Bilim ise bir bilgi alanında söylemsel oluşumlara göre yerini

20 Michel Foucault, *Yapısalcılık ve Postyapısalcılık*, Çev. Ümit Umaç- Ali Utku, Birey Yayıncılık, İst., 2001, s. 15.

21 Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, Çev. Veli Urhan, Birey Yayıncılık, İst., 1999, s.63-64.

almakta ve rolünü oynamaktadır.²² Bu durumu Boyne, “Foucault’nun görüşüne göre, bir bilgi nesnesi asla yalın olamaz. Bir bilim ne denli iç tutarlılığa sahip ve sınırları belirlenmiş olursa olsun, ‘trafı her zaman karanlık birtakım bilinç biçimleriyle kuşatılmıştır’²³ diyerek izah etmektedir.

Foucault’ya göre bilgi, iktidar ilişkilerinde olduğu gibi güce dayalı bir ilişki biçimiyle ortaya çıkmaktadır. Hatta Foucault, iktidar biçimleri ile bilgi arasındaki ilişki şeklini analiz etmeyi amaçlar. Bunu da, “benim görmeye çalıştığım şey, aynı tipte olan belli iktidar biçimlerinin gerek nesnelere gerekse yapıları bakımından nasıl olup da son derece farklı olan bilgilere yol açtıklarıydı”²⁴ şeklindeki açıklaması açıkça ortaya koymaktadır. Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere Foucault, iktidar biçimlerinin bilginin oluşmasına yol açtığını ve belirlediğini söylemektedir.

Bilginin düşünce dünyasında bağımsız ve güvenilir bir temele sahip olmaması sadece Foucault’nun öne sürdüğü bir görüş olarak belirmez. Deleuze açısından da bilgi sonradan ortaya çıkmaktadır ve her zaman bir sonuçtur. Ona göre bilgiyi belirleyen de güçlerin hâkimiyeti ve yorumlama biçimidir. Zaten Deleuze için tarih de genel itibarla ona sahip olan güçlerin ardıllığıdır. Tarihsel süreçte aynı nesne ve fenomene ait anlayış (sense), ona yaklaşımda bulunan güce bağlı olarak değişmektedir. Dolayısıyla bir anlayışlar çeşitliliği olan tarih, az ya da çok kontrol altına alınmış bir süreçtir. Üstelik o daima karmaşık bir fikir olan anlayışlar çoğulluğunun, kümelenmelerinin ve karmaşık ardıllığının birlikte bulunduğu yorumlama ustalığıdır. Tarih içindeki bütün kontrol altına almalar ve hükmetmeler bir yeni yorumlama anlamına gelmektedir.²⁵

Gerçekte Deleuze, bilgiyi gücün belirlediğini savunan Antik Yunan sofistlerinden farklı bir şey söylememektedir. Bu açıdan bakıldığında

22 A.g.e. s. 233-235

23 Roy Boyne, Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü, Çev.: İsmail Yılmaz, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2009, s. 45.

24 Michel Foucault, Özne ve İktidar, Çev.: Işık Ergüden- Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 94.

25 Gilles Deleuze, Nietzsche and Philosophy, Çev. Hugh Tomlinson, Continuumbooks, 2006, London, s.3.

tüm post-yapısalcıların sofistlere göndermelerde bulunmaları da anlaşılır bir eğilimdir. İktidar ilişkileri ile bilgi arasında bir bağ olduğunu savunan Foucault'nun, Deleuze ile aynı bakış açısına sahip olduğunu hatırlamak burada anlamlı olacaktır. Lyotard da bu konuda farklı bir tutum göstermez. Ona göre de “bilimin meşruluğu sorunu Platon'dan beri kanun koyucunun meşruluğuna ayrılmaz bir biçimde bağlıdır.”²⁶

Görüldüğü üzere Althusser'in devletin ideolojik aygıtları vasıtasıyla egemen sınıfın ideolojisinin kitlesel biçimlerde kafalara yerleştirildiğini savunan yaklaşımı post-yapısalcılarda iktidar ve güç ilişkilerinin bilgiyi belirlemesi olarak açığa çıkmaktadır. Onlara göre oluşturulan bu güç ilişkileri ne gerçekçidir ne de insanlığın doğasını yansıtmaktadır. Böyle bir iddia ve açıklama biçimi aslen mevcut yapı tarafından edilgen hale geldiği kabul edilen birey için bir kurtuluş yolu olarak da ortaya çıkmaktadır. Böylece post-yapısalcılar, yapısalcıların kurduğu bağımlılık tablosundan kurtuluş reçetesi de sunmuş olmaktadır.

Oysa Althusser'den önceki Marksizmin insan doğası ve toplum üzerine varsaydığı gelişim çizgisinde iki tür tartışma söz konusudur. Bu iki tür tartışma, insanın özgürleşme serüveninin doğal bir gelişim çizgisi içinde yol alması ile müdahaleyi gerekli gören yaklaşım arasında sürmektedir. Doğal gelişime göre dışarıdan bir etki olmaksızın kapitalizm karşısında insanlık, Marksist düşüncenin öngördüğü evreleri zaten yaşayacaktır. Müdahaleyi gerekli gören yaklaşım ise Lenin'in devrimci öncüler teorisinden ve pratiğinden esinlenen Lukacs'la kendine bir yol haritası çizmiştir. Lukacs'a göre, doğruyu kavramak kesinlikle herkesin ulaşabileceği, bütün insanlara özgü bir akıl yetisinin yönlendirdiği doğal bir süreç değildir. İşçilerin bakış açısını günlük deneyim düzeyinin üstüne çıkarılabilecek sosyal bilimcilerin yardımları olmazsa, bu işçilerin bilinçlerinde hakikatinin gizlenmesine ya da yadsınmasına yol açan sahte, tahrif edilmiş bir kapitalizm gerçekliği devam edip gidecektir.²⁷ Dolayısıyla farklılıklara rağmen her iki Marksist yaklaşımın da toplum analizi, insanlığın bir bilinç aşamasını yakalayınca kadar yapısal düzeyde bütünlük göstereceği yönündedir. Tartışma ve

26 J. F. Lyotard, *Postmodern Durum*, Çev.: Ahmet Çiğdem, Vadi yayınları, Ankara, 2000, s. 28.

27 Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*, Çev.: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İst., 2000, s. 126.

çözüm önerileri sadece yapının el değiştirmesi etrafında sürdürülmüş olmaktadır.

Klasik Marksist tartışmadan farklı olarak Althusser'in çoğulcu yaklaşımından faydalanan post-yapısalcılar ise iktidar ilişkilerinin kısıncından kurtuluş için reçeteyi yapı kavramından uzaklaşarak oluşturmaktadırlar. Kaldı ki May'in de dediği gibi "post-yapısalcılıkta makrosiyasetler yerlerini mikro-siyasetlere bırakır."²⁸ Bu sayede sorun artık bütünlük bir yapı etrafında değil, insan ilişkilerindeki mikro örgütlenmeler çerçevesinde ele alınmaktadır. Mikro örgütlenmelerin siyasallığı üzerinden yapılan tartışma her şeyden önce toplumsal ilişkilerdeki çoklu ilişkiler örgüsünü gerekli kılmaktadır. Bu çoklu ilişkileri de her ne kadar bir yapı içinde ele almış olsa da ilk olarak Althusser ortaya koymuştur. Çünkü devletin ideolojik aygıtlarındaki çokluk, bir devlet içindeki toplumsal kurumların ve kuruluşların çoklu yapısına atıfta bulunmaktadır. Bu yaklaşım artık tek merkezli bir yapının bulunmadığı fikrinin zemini oluşturmuştur. Özet olarak merkezi yapıya karşı çözüm önerileri genellikle Deleuze, Derrida, Foucault veya Lyotard gibi düşünürlerden gelmekle birlikte asıl olarak Marksizm konusundaki çoklu yaklaşımıyla Althusser, kapsamlı bir şekilde post-yapısalcıların önünü açma işlevi görmüştür.

Post-yapısalcılar siyasal düzeyde, bir grup ya da partinin etkin biçimde bütünü çıkarlarını temsil edebileceği fikrine karşı çıkararak temsiliyet eleştirisinde bulunurlar. Onlar, hâkim siyaset felsefesi geleneğinin doğrudan karşısında yer alırlar ve siyasal müdahale için yeni ve belki de daha iyi bir perspektif öneren bir siyaset felsefesi yapma olasılığı arayışında bulunurlar.²⁹ Post-yapısalcılar için değişim, her nasıl olursa olsun, mikro-siyaset nedeniyle çoğulcu bir yaklaşımın ürünü olmalıdır.

Deleuze ve Guattari çok açık olarak toplumsal olanın bütünlük bir yapıdan ziyade yanlara doğru dallanan ve belirli bir kaynak ya da merkez oluşturmaksızın başka gövdelere veya köklere bağlanan bir gövde ya da kök –rizom- şeklinde bulunduğunu öne sürmektedirler. Onlara göre ağaçlar ya da ağaç köklerinden farklı olarak rizom, bir noktayı

28 Todd May, Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi, Çev.: Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İst., 2000.. s. 14.

29 A.g.e. s. 23.

bir başka noktaya bağlamaktadır. Rizomun öznitelikleri zorunlu olarak benzer yapıya ait özniteliklerle ilişkili değildir. Çok farklı gösterge rejimlerini ve hatta gösterge-dışı durumları etkileşime sokar. Birimlerden değil, boyutlardan ve daha çok hareket halindeki yönlerden oluşur. Ne başlangıcı vardır ne de sonu, fakat her zaman, büyüdüğü ve yayıldığı bir orta nokta vardır.³⁰ Bu haliyle Deleuze ve Guattari, merkezi olmayan ve ilişkiler ağı ile sabit bir görünüm içinde olmadan birbirlerine bağlanmış bir toplumsal dokunun gerçekte var olduğunu öne sürmektedirler. Bu tam olarak merkezi bir sistemin yapaylığı ve mikro-sistemlerin doğallığı demektir. Çünkü artık toplumsal örgütlenme biçiminin hiyerarşik olmayan fakat birbirleriyle örülmüş bir ağ şeklinde çoğul ilişkilerden oluştuğu kabul edilmiş olmaktadır.

Derrida da geliştirdiği yapısökümü kavramı ile mevcut yapıyı çoğulcu ilişkiler lehine tersine çevirmek istemiştir. Derrida'ya göre 'karşıtlığın yapısökümünü yapmak, öncelikle verili bir anda hiyerarşiyi tersyüz etmektir. Sonra da şeyleri onun etrafında yeniden bütünleştirmeye çalışarak bu tersyüz etmeyle yetinmek yerine, çeşitliliğe, onun deyişyle 'indirgenemez ve türeyici bir çokluk' olarak anlaşılan yayılmaya [dissemination] açılmaktır. Böylece işlemin sonunda her türlü zemin, temel ya da köken, çokluk lehine sorgulanmış olmaktadır.³¹

Aslında Derrida'nın yapmak istediği şey tek başına yapısökümü değildir. Yapısökümü Derrida'nın yaklaşımının bir sonucu olarak ortaya çıkar. O, Platon'dan ve dolayısıyla Sokrates'ten bu yana süregelen felsefi düşünceyle hesaplaşmayı seçmiştir. Ona göre Platon'dan beri felsefe bir metafizik batağına saplanmış durumdadır. Sorunun Platon'dan bu yana devam ettiğinin söylenmesinde iki önemli etken belirleyici olmaktadır. Bunlardan birincisi diyalektik düşüncedir. Çünkü diyalektik düşünce ancak ikili bir tartışma ve çokluğa izin verebilecek ve doğası gereği senteze ulaşıp birliğe yol açacaktır. İkinci ise Platon'dan beri felsefi düşünce özne-nesne ilişkileri çerçevesinde gelişmesidir. Bu da felsefe tarihinde düşüncenin bilen-bilinen, gösteren-gösterilen gibi ayrımlara yol açmasına yaramaktadır. Her iki halde de bizi çoğulculuğa götürecek yol kapalı olmaktadır.

30 A.g.e. s. 69.

31 Philippe Corcuff, *Siyasetin Büyük Düşünürleri*, Çev.: Aziz Ufuk Kılıç, Versus Kitap, İst., 2008, s. 115.

Derrida'nın çoklu yapıya verdiği önem ve felsefeyi Platon'dan beri mevcudiyet metafiziği batağı içinde görmesi, onun sofistlere verdiği değeri de anlaşılır kılmaktadır. Zira hem Derrida ve hatta tüm post-yapısalcılar hem de sofistler bilginin güç ilişkilerince belirlendiğini öne sürmüşlerdir. Bilginin güç ilişkilerince belirlenmiş olabilmesi merkezi bir güç yapısını gerektirmektedir. Oysa post-yapısalcılar merkezin varlığına karşıdır. Ayrıca gücün bir merkezde yığılmasının önüne geçebilmek için her iki grup da göreliliği savunmak durumundadır.

Sonuç olarak post-yapısalcılar toplum içinde gerçekte tek bir merkezi yapının olmadığını söylerler. Onlara göre var olan sadece çoklu ilişkilerdir. Toplumsal örgütlenmelerin doğasında gerçek anlamda mikro örgütlenmelerin bulunduğu tezi işlenmektedir. Göreliliğin mutlak bir bilgiye dönüştüğü bu düşünme biçiminde toplumsal ilişkilerin nasıl olması gerektiğine yönelik yaklaşım, her bilginin bir diğerinden üstün olmadığı sonucuna vardığı için mikro örgütlenmelerin özerkliğine yaramaktadır. Bu haliyle bir topluluğun içindeki her grubu birbirine denk gören post-yapısalcılık her grubun eşit derecede doğruya sahip olduğunun varsayıldığı bir toplum tipini ideal motif olarak ortaya koymaktadır. Bu çerçevede aslında post-yapısalcıların yaptıkları şeyin, önce yapısalcı ilişkiler analizini bir veri olarak almak ve ardından da onların yanlışlarını ortaya koyarak kendi söylemlerinin doğruluğunu göstermeye çalışmak olduğu görülmektedir.

Kaynaklar

ALTHUSSER, L. (2006) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev.: Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul.

ALTHUSSER, L. (2003) *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, Çev.: Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul.

BAUMAN, Z. (2000) *Siyaset Arayışı*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.

BOYNE, R. (2009) *Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü*, Çev.: İsmail Yılmaz, Bilgesu Yayıncılık, Ankara.

CORCUFF, P. (2008) *Siyasetin Büyük Düşünürleri*, Çev.: Aziz Ufuk Kılıç, Versus Kitap, İstanbul.

- DELEUZE, G. (2006) *Nietzsche and Philosophy*, Çev. Hugh Tomlinson, Continuumbooks, London.
- FAY, B. (2005) *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, Çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, M. (2005) *Özne ve İktidar*, Çev.: Işık Ergüden- Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, M. (2001) *Yapısalcılık ve Postyapısalcılık*, Çev.. Ümit Umacı- Ali Utku, Birey Yayıncılık, İstanbul.
- FOUCAULT, M. (1999) *Bilginin Arkeolojisi*, Çev. Veli Urhan, Birey Yayıncılık, İst., 1999.
- HEKMAN, S. (1999) *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çev.: Hüsamettin Arslan, Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- KUHN, Thomas S. (1991) *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev., Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul.
- LEVI-STRAUSS, C. (2009) *Myth and Meaning*, *Routledge Classics*, London and New York.
- LEVI-STRAUSS, C. (1966) *Savage Mind*, Editors: Julian Pitt-Rivers and Ernest Gellner, University of Chicago Press, Chicago.
- LYOTARD, J.F. (2000) *Postmodern Durum*, Çev.: Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara.
- MAY, T. (2000) *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, Çev.: Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- SAUSSURE, Ferdinand de (2006) *Course in General Linguistics*, Trans and Edit by Roy Harris, Open Court Classics, London.
- SWINGWOOD A. (1998) *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev.: Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Terörle Mücadele Stratejileri Bağlamında “Müzakere”: Türkiye Örneği

*Negotiation As a Component Of Combating Terrorism: The
Turkish Case*

İbrahim Erdoğan¹

Özet

Tarihsel süreçte devletler terörle mücadeleyi daha çok kendi varlığına yönelen terör içerikli tehditleri veya tehdidin kaynağı terör örgütünü silahlı mücadele yöntemiyle ortadan kaldırma anlayışı üzerine kurgulamışlardır. Ancak terörle, teröre neden olan ekonomik, sosyal, kültürel, etnik ve siyasi genel koşulları da dikkate alarak topyekûn mücadele etmeden kapsamlı ve kalıcı bir başarı elde edilemeyeceğinin zamanla anlaşılması, bir üst tanımlama olarak terörizmle mücadele olgusunu ortaya çıkarmıştır. Bu gelişmeyle birlikte, çoğu zaman çatışmanın alternatifi olarak düşünülen müzakere olgusu, terörizmle mücadelede bir yöntem olarak önem kazanmaya başlamıştır.

Yine devlet aktörleri resmi ya da gayri-resmi kanallar vasıtasıyla terör örgütleriyle konuşup görüşmeyi sürdürseler de, bu faaliyetler çoğu zaman bir giz perdesi arkasına saklanmış veya yalanlanmıştır. Müzakereleri değişik gerekçelerle kamuoyundan saklama çabası da, bu olguya ilişkin teorik bir yaklaşım geliştirme çabalarını olumsuz yönde etkilemiştir. Dolayısıyla, geçmiş dönemlerin aksine terörün gerçek anlamda küresel etkiler meydana getirebildiği, devletlerin de bu sorunu artık ivedilikle çözme niyet ve gayretine girdikleri günümüzde, terörizmle müzakere olgusunun terörizmle mücadelenin bir unsuru olarak nasıl bir akademik analize tabi tutulabileceği sorusuna yanıt verilmesi bir gereklilik halini almıştır.

Ortaya konulan gerekçeler ışığında bu çalışmanın ilk bölümünde, terörizmle mücadele stratejileri kapsamında gündeme gelen terörizmle müzakere olgusu; terörizmle müzakere edilmeli mi edilmemeli mi, kiminle müzakere edilmeli, ne zaman ve nasıl müzakere edilmeli soruları kapsamında akademik disiplinle, koşullara, sınırlamalara uygun genel bir analitik çerçeveye oturtulmaktadır. Çalışmanın ikinci bölümünde ise; Türkiye’de açılım süreci olarak başlayan ve daha sonra çözüm süreci olarak yeniden tanımlanan müzakereler,

¹ Yrd.Doç.Dr., Balıkesir Üniversitesi öğretim üyesi.

müzakereler bağlamında yürütülen tartışmalar kapsamı ilk bölümde belirlenen analitik çerçevede değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Terörle Mücadele, Müzakere, Türkiye, PKK, Açılım-Çözüm süreci.

Abstract

Throughout history state actors have largely constructed their counter-terrorism strategy on the notion of eliminating terrorist threats or terrorist organizations that have become the source of such threats. However, with the realisation that there can be neither a comprehensive, nor a lasting success without considering the economic, social, cultural, ethnic and political conditions of terrorist threats, combating-terrorism has emerged as a superseding notion. Hence, negotiating with terrorists, a concept which has hitherto been deemed alternative to conflict, has begun to increase in significance as another instrument for countering-terrorism.

Meanwhile, despite continuing to talk and deal with the terrorist groups through official or non-official channels, state actors have preferred to conceal their activities behind secrecy or total denial. Such attempts as to hide negotiations from the public for whatever reasons there may be, in time has proved to be a negative impact over efforts to develop a theoretical approach for the very same concept. Thus, contrary to the past in today's world as terror holds the potential to produce global impacts and states are just showing serious intentions as well as taking genuine steps towards resolving the terror problem, it is essential to present an explanation for the question of how to subject the issue of negotiating with terrorist, as a component of combating-terrorism, to an academic analysis.

In view of all that, the first part of this study has been reserved for; placing the concept of negotiating with terrorist over an analytical framework which is developed within the confines of such questions of whether, with whom, when and how to negotiate, whilst adhering to the rules of academic discipline, conditionality and restrictions. In the second half of the study; the so called "Kurdish opening process" and then "resolution process", both of which have been underway in Turkey for some time now, are assessed according to the previously set out analytical framework.

Keywords: Combating Terrorism, Negotiation, Turkey, PKK, Kurdish Opening-Resolution Process.

Giriş

İçeriğinde “korkutma, yıldırma, dehşete düşürme, şiddet kullanma ya da şiddet tehdidi gibi yasadışı yöntemler vasıtasıyla siyasi ya da dini hedeflere ulaşma” çağrışımı barındıran terör olgusunun geçmişini neredeyse insanlık tarihi ile özdeşleştirmek mümkündür². Ancak bu olgunun günümüz dünyasına bakan; “devlet-dışı grupların, Westfalya Sistemi’nin egemen unsurları ulus-devletlere karşı mücadeleye girişmesi” yönüyle başat bir konu olarak varlığını hissettirmesi 20. yüzyıla ait bir gelişmedir³.

Özellikle küresel güç pozisyonundaki Amerika Birleşik Devletleri’ne yönelik 11 Eylül saldırıları, faaliyet alanı artık ulusal sınırların ötesine taşan ve böylece tüm dünyayı etkileyebilme gücüne erişen terörizmin, uluslararası barış ve güvenliği tehdit eder konuma yükselmekle geçirdiği esaslı değişimi gözler önüne sermiştir⁴. Bu gelişmeyle birlikte, özünde “devlet siyasi iradesini kullananların, terör eylemleri ve bu eylemleri gerçekleştirenlere karşı mücadele etmesi” anlamı taşıyan “terörle mücadele” kavramı da önem kazanmaya başlamıştır.

Sözü edilen mücadele ise tarihsel süreç bakımından en başlarda terörle, “teröre neden olan ekonomik, sosyal, kültürel, etnik ve siyasi genel koşulları da dikkate alarak topyekûn mücadele etme” yerine, ağırlıklı olarak “devlet varlığına yönelen tehditleri ve tehdidin kaynağı terör örgütünü silahlı mücadele yöntemiyle ortadan kaldırma” anlayışı üzerine bina edilmiştir⁵. Terör eylemlerinin hedefinde olan pek çok devletin öncelikli ve egemen mücadele stratejisi olarak “teröristle mücadeleyi”

2 Cunningham, W. G. Jr. “Terrorism Definitions and Typologies,” (içinde) *Advanced Systems and Concepts Office, Defense Threat Reduction Agency and Working Group on War, Violence and Terrorism, Institute for Conflict Analysis and Resolution, George Mason University, Terrorism: Concepts, Causes, and Conflict Resolution*. Fort Belvoir, VA: Defense Threat Reduction Agency, 2002, s. 7.

Paul Wilkinson, *Terrorism and the Liberal State*, (London: The Macmillan Press, 1977), s. 49.

3 Walter Laqueur, *A History of Terrorism*, (London: Transaction Publishers, 2012), ss. 3-21.

4 B. Raman, *Terrorism: Yesterday, Today, & Tomorrow*, (Olympia Fields, IL: Lancer Publishers, 2008), ss. 1-37.

5 Dean G. Pruitt, “Negotiation with Terrorists,” *International Negotiation*, Vol. 11, 2006, s. 374.

benimsemesi de, çoğu zaman çatışmanın alternatifi olarak düşünülen müzakere olgusunun gelişimini olumsuz yönde etkilemiştir.

Öyle ki, genel manada; “tarafklar arasındaki mevcut sorunları ya da anlaşmazlıkları çözme, herkesi memnun edecek sonuçlar üretme, bireysel ya da kolektif çıkarlar üzerinde pazarlık yapma süreci olarak” bilinen bu olgunun ilk dönemlerdeki temel fonksiyonu, tanımındaki zengin içeriğin oldukça gerisinde kalmıştır. Böylece esasen görüşme ve taviz mefhumları üzerine inşa edilen müzakere olgusu daha çok; uçak kaçırma, rehine krizi ve benzeri terör eylemlerinin faili kişi ya da grupları, bu eylemlerinden vazgeçirme yöntemi olarak kullanılma eğiliminde olmuştur⁶.

Söz konusu durum uluslararası ilişkiler anlayışının devletten devlete olma boyutuyla ilgilenildiği, dolayısıyla devlet-dışı herhangi bir aktörle genel bir çatışma ya da çözümsüzlük durumunu ortadan kaldırma niyeti kapsamında dahi müzakere edilemeyeceği düşüncesinin hâkim olduğu Soğuk Savaş dönemi boyunca varlığını sürdürmüştür. Zira mevcut uluslararası sistemin başat unsuru devletlerin, aynı sistemin meşru olmayan aktörleri karşısında geri adım atar bir pozisyona düşmeleri, kendi meşruiyetlerine hâle gelebileceği gerekçesiyle kabul edilemezdi⁷. İlgili noktadan, müzakere özü itibarıyla teröre karşı yürütülen mücadelenin ruhuna aykırı bir unsur olarak değerlendirilme eğiliminde olmuştur.

Ancak bu tespit, devletlerin aksi yönde iddialarına ve söylemlerine rağmen karşı karşıya oldukları terör gruplarıyla resmi/gayri-resmi kanallar vasıtasıyla konuşmadıkları ya da görüşmedikleri anlamına gelmemiştir⁸. Son yıllarda terör sorunlarını müzakere yöntemiyle sonuç-

6 Lapan, Harvey E. ve Todd Sandler, “To Bargain or Not to Bargain: That is the Question”, *American Economic Review*, Vol. 78, No. 2, 1988, ss. 16–21; Atkinson, Scott E., Todd Sandler and John Tschirhart, “Terrorism in a Bargaining Framework”, *Journal of Law and Economics*, Vol. 30, No. 1, 1987, ss. 1–21.

7 Peter C. Sederberg, “Conciliation as Counter-Terrorist Strategy”, *Journal of Peace Research*, Vol. 32, No. 3, 1995, s. 295.

8 Andrew Mumford, “Covert Peacemaking: Clandestine Negotiations and Backchannels with the Provisional IRA during the Early Troubles, 1972–76”, *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, Vol. 39, Issue 4, 2011, ss. 633–648.

Dean G. Pruitt, “Negotiation with Terrorists,” *International Negotiation*, Vol. 11, 2006, s. 371.

landırma gayretlerinde gözlemlenen artış eğilimi de, yapılan tespitin esasen müzakerenin bir terörle mücadele yöntemi olarak gündeme gelişinin geciktiği şeklinde anlaşılmasını gerektirmektedir.

Terörle mücadele yöntemi olarak müzakereye başvurulanan anlardaysa, devletlerin yaşanan gelişmeleri çoğu zaman kamuoyunun bütünüyle açıktan takip edebildiği, her aşaması hakkında bilgilendirildiği bir süreç olarak yürütmekten kaçındığı gözlemlenmiştir. Bu durumun da belki de en önemli sonucu; müzakere olgusu etrafında akademik olsun olmasın yeterli sayıda çalışma yapılamamış, terör ve müzakere bağıntısı hakkında anlaşılabilir, sınanabilir ve zamanla geliştirilebilir genel geçer bir teorik yaklaşımının ortaya konulamamış olmasıdır.

İlgili noktadan hareketle, terörün geçmiş dönemlerin aksine gerçek anlamda küresel etkiler meydana getirebildiği, devletlerin de bu sorunu artık ivedilikle çözme niyet ve gayretine girdikleri günümüzde, terörizmle müzakere olgusunun terörizmle mücadelenin bir unsuru olarak nasıl bir akademik analize tabi tutulabileceği sorusuna yanıt verilmesi bir gereklilik halini almıştır. Terör sorununun yalnızca bir takım devletleri ilgilendiren, ferdi çabalarla ya da mücadele stratejileriyle çözülebileceği düşünülen bir boyuttan, birlikte hareket etmeyi, ortak ve alternatifli bir strateji belirlemeyi gerekli kılan yeni bir yapıya dönüşmesiyle de bu gereklilik, devletlerin olduğu kadar uluslararası sistemin güvenliği ve istikrarı için önemini iyice arttırmıştır. Verilebilecek yanıt ayrıca Türkiye’de son dönemlerde “Açılım”, “Kürt Açılımı”, “Demokratik Açılım” ya da “Çözüm Süreci” olarak bilinen, ancak esasen bir müzakere süreci olarak kabul edilebilecek girişimlerin, objektif ölçütlerle değerlendirilebilmesini sağlayacaktır.

Ortaya konulan gerekçeler ışığında bu çalışmanın öncelikli amacı “terörizmle mücadele stratejileri” kapsamında gündeme gelen “terörizmle müzakere” olgusunu; terörizmle müzakere edilmeli mi edilmemeli mi, kiminle müzakere edilmeli, ne zaman ve nasıl müzakere edilmeli soruları etrafında akademik disipline, koşullara, sınırlamalara uygun genel bir analitik çerçeveye oturtmaktır. Bir sonraki süreçte de, Türkiye’de açılım süreci olarak başlayan ve daha sonra çözüm süreci olarak yeniden tanımlanan müzakereleri, müzakereler bağlamında yürütülen tartışmaları belirlenen analitik çerçeve kapsamında değerlendirmektir.

1. “Teröristle Müzakere” Olgusunun Tarihsel Arka-Planı

Artık klişeleşmiş bir söyleme dönüşen “birinin teröristi, diğerinin özgürlük savaşçısı” nitelmesi, bir taraftan terörün herkesin üzerinde anlaşabileceği bir tanımının olmadığı⁹, diğer taraftan da terörün çok eski tarihlerden beri var olduğu, ancak ilk kez hangi tarihsel süreçte ortaya çıktığının kesin olarak bilinemediği gerçeğine işaret eder¹⁰. Yine de “siyasi hedeflerin gerçekleştirilmesi amacıyla şiddet kullanma” olarak kısaca tarif edilebilecek terörizmin son dönemlere ait bir olgu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır¹¹. Hatta “terör”, “terörizm”, “terörle mücadele”, “teröristle mücadele” ve “terörizmle mücadele” gibi her biri farklı bir anlam taşıyan, fakat çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılan pek çok kavramın bugünkü bilinen içeriklerini kazanıp gündemi işgal etmeye başlaması, özellikle ABD’nin maruz kaldığı 11 Eylül saldırılarıyla bağlantılı bir durumdur¹².

Zira Sovyetler Birliği’nin dağılmasıyla birlikte son bulan Soğuk Savaş döneminin ardından uluslararası sistemin yegâne başat gücü ABD’yi hedef alan bu saldırılar, belki de ilk kez sistemin özüne aykırı bir seri kararın alınıp hızlıca uygulamaya konulmasına neden olmuştur¹³. Daha net bir ifadeyle, ABD liderliğindeki “teröre karşı topyekün savaş” olgusu; bir bakıma mevcut uluslararası sistemin esas unsuru olarak kabul edilen bir devletin, sisteme yabancı bir aktörü (devlet-dışı El-Kaide örgütünü) doğrudan muhatap alması; savaş, barış, güç ya da güvenlik

9 Alex Schmid’in tespitine göre terör kavramının 100’ün üzerinde farklı tanımı vardır. Alex Schmid, *Political Terrorism: A Research Guide to Concepts, Theories, Data Bases, and Literature* (Amsterdam: North-Holland, 1983), 70–111; Alex Schmid and Albert Jongman, *Political Terrorism: A New Guide to Actors, Authors, Concepts, Data Bases, Theories and Literature* (Amsterdam: North-Holland, 1988), 1–38.

10 1980’lerde Sovyetler Birliği’nin Afganistan’ı işgali sırasında ABD tarafından milyonlarca dolarlık maddi destek sağlanan EL-Kaide üyelerinin özgürlük savaşçılığından terörist konumuna düşmeleri bu bağlamda iyi bir örnektir.

Cooper, H.H.A., “Terrorism: The Problem of Definition Revisited”, *American Behavioral Scientist*, Vol. 44, No. 6, February 2001, ss. 881-894.

Randall D. Law, *Terrorism: A History*, (Cambridge, U.K.: Polity, 2009).

11 James M. Lutz, Brenda J. Lutz, *Terrorism Origins and Evolution*, (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005).

12 Daha detaylı bir kavramsal analiz için bakınız;

Ali Çağlar, *Terör ve Türkiye*, (Ankara: Gazi Kitapevi, 2009), ss. 5-37.

13 Christopher C. Harmon, *Terrorism Today*, (New York: Routledge, 2007), s. 127.

gibi konular yanında “tali” öneme sahip bir konuyu (terörizm), hem kendi, hem de sistemin güvenliğinin tehdit eden bir unsur olarak ilan etmesi anlamına gelmiştir¹⁴. 11 Eylül’ü müteakip cereyan eden 17-20 Kasım İstanbul, 11 Mart Madrid ve 7 Temmuz Londra saldırıları ise bu kavramların, yürütülen yoğun çalışmalar neticesinde gelişip olgunlaşmalarına ve en nihayetinde güncel hayatın birer parçası haline gelmelerine vesile olmuştur.

Yapılan tespit devletlerin 11 Eylül-öncesi dönemde terör saldırılarına maruz kalmadığı ya da terörle mücadele etmediği anlamına gelmez. Çünkü tarihsel süreç içerisinde terör farklı formlarda olsa da vardı¹⁵. Fakat önceleri genelde ferdi vakalar olarak devletlerin kendi başlarına mücadele etmek durumunda kaldığı bu olgu, ilk kez birazda ABD’nin konumu ve girişimleri neticesinde sistem boyutunda, neredeyse bütün aktörlerin tavır almasını gerektiren bir gündem konusu olarak ortaya çıkmıştır¹⁶.

Günümüzde terörle ilgili yapılan analizlerde, yukarıda ifade edilen değişimin kısmen gölgesinde kalan, fakat önemi yadsınamayacak bir başka dönüşüm de terörizmle mücadele anlayışında gerçekleşmiştir. Teröre maruz kalan devletler ilk başlarda stratejilerini tepkisel bir davranışla “terörü” meydana getiren unsurlarla, yani teröristlerle, “güç” kullanarak mücadele etmek olarak tanımlamışlardır¹⁷. Zaman içerisinde sorunu salt pratik yasa uygulayıcıları eliyle ve silah kullanarak çözmeye çalışmanın yanlış veya yetersiz bir mücadele tarzı olduğuna karar veren devletler, “terörizme neden olan genel koşulları” içerecek yeni bir yönetime geçmişlerdir¹⁸. “Mücadele alanına konu olan insan top-

14 Douglas A. Borer and Michael Freeman, “Thinking Strategically: Can Democracy Defeat Terrorism?“, James J. F. Forest (der.), *Countering Terrorism and Insurgency in the 21st Century*, (London: Praeger Security International, 2007), s. 90.

15 Daha detaylı bir terör tarihçesi için bakınız; David Livingstone, “*Terrorism and the Illuminati: A Three Thousand Year History*”, (http://www.terrorism-illuminati.com/book/Terrorism_Illuminati.pdf), 20.01.2010.

16 Christopher C. Harmon, “*Terrorism Today*”, (New York: Routledge, 2007), s. 127

17 İhsan Bal ve Süleyman Özeren, *Uzakdoğu’dan Yeni Kıtaya Terörle Mücadele*, (Ankara: USAK, 2009).

18 Pratik yasa uygulayıcıları başta emniyet güçleri, askerler ve istihbarat kurumları gibi terör gruplarıyla gerçek hayatta karşı karşıya gelmesi gerekenler olarak anlaşılmalıdır. İhsan Bal, *Terörizm: Terör, Terörizm ve Küresel Terörle Mücadelede Ulusal ve Bölgesel Deneyimler*, (Ankara: USAK, 2009), s. 2-3.

luluklarının akıl ve kalplerini kazanmaya yönelik faaliyetlerin tümü” olarak tanımlanabilecek bu yeni yöntem, aynı zamanda terörizmle mücadele stratejisi olarak tarif edilmiştir¹⁹.

Terör gruplarının uğruna mücadele ettikleri insanların, şikâyet konusu edilen ekonomik, sosyal, kültürel, etnik ve siyasi koşulların terörizmin amacından ve hedefinden kurtarılması anlamına gelen bu stratejinin belki de ilk uygulayıcıları, İngiltere ve İspanya gibi uzun bir süredir terörün hedefindeki ülkeler olmuşlardır. Bu ülkelerin yakaladıkları başarılar zamanla diğer ülkelere örnek teşkil etmiş, böylece terörizmle mücadele stratejilerini genel kabul görür bir noktaya taşımıştır. Fakat ABD’nin uyguladığı terörle savaş stratejisinin başarısız olması ve Obama’yla başkanlığın el değiştirmesine kadar, geçmiş deneyimlerden dersler alarak yeni stratejiyi günün şartlarına ve devletlerin özel koşullarına uydurup uygulama imkânı tam olarak yakalanamamıştır.

Diğer yandan, terörizmle mücadele stratejisinin gelişmesi ile birlikte terör örgütleriyle “müzakere etme” olgusu gündeme gelmeye başlamıştır. Bu çerçevede ilk olarak terör gruplarının çözülmesini sağlamak üzere ve adaletli olmak adına örgüt elemanlarının “mücadele alanına konu olan ve akılları ve kalpleri kazanılması gereken” insanlar içinde değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmıştır. Ayrıca, terörle/terörizmle mücadele hangi süreyle ve ne kadar yoğun sürdürülürse sürdürülsün kesin bir zafere ulaşmanın mümkün olmadığı kabul edilmiştir. Dolayısıyla insan ilişkilerinde tatsız sorunların makul ölçülerde sona erdirilmesi için kullanılan karşılıklı bir ‘closure’a (kapanışa) ihtiyaç duyulduğu fark edilmiştir. Böylece “terörizmle müzakere” sürecinin önemli, önemli olduğu kadar gerekli ve zor da olsa “kabullenilmesi” gereken bir olgu olduğu ortaya çıkmıştır.

1.1. Terörizmle Müzakere Edilmeli mi?

Terörizmle müzakere edilmeli mi sorusunun hem “evet”, hem de “hayır” gibi birbirine tamamen zıt iki farklı yanıtının olabileceği şeklinde bir söylem konuya yabancı biri tarafından ilk bakışta kolaycılık ya da politik davranma çabası olarak algılanabilir. Ancak, müzakere edip etmeme kararının en azından, böyle bir karar alma durumunda olan aktöre (devlet ya da terör örgütü), o aktörün kendini süregelen mücadelenin

19 A.g.e., s. 2-3.

başarılı/başarısız ya da kazanma/kaybetme düzleminde nerede konumlandığına bağlı olarak değişkenlik göstereceği açıktır.

İlgili noktadan, teröristi “hizaya getirilmesi gereken a-normal insanlar²⁰” olarak tanımlama alışkanlığı edinmiş, esasen bu nedenle terörle mücadele stratejisini “teröristle silahlı mücadele” şeklinde belirleyen bir devletin, teröriste taviz verme, teröristlere boyun eğme algısına neden olabilecek bir sürece, yani müzakereye “hayır” demesini beklemek çok da yanlış bir tavır olmayacaktır²¹. Terörle mücadele stratejisini “terörizmle mücadele” temelinde şekillendiren bir devletin ise müzakereye uyandırdığı her türlü duygusal ve psikolojik olumsuzluğa rağmen, ulaşılmak istenen sonuç penceresinden bakarak “evet” deme refleksi gösterebileceği beklenebilir. Söz konusu iki koşul arasındaki farkın kesin çizgilerle birbirinden ayrılmış olmadığı gibi, bazı devletlerin değişik gerekçelerle yaşanan bir süreçten diğerine geçme ya da süreçler arasında git-gel yapma durumunda olabilecekleri de göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla yapılan tespitin yalnızca algılamayı kolaylaştırabilmek üzere basitleştirilmiş olduğu, her ülkenin öznel durumuna bağlı olarak öngörüye uymayan bir tavır takınabileceği hatırdta tutulmalıdır.

Diğer taraftan, süregelen mücadelede ne devlet aktörlerinin, ne de terör gruplarının başarılardan emin oldukları bir süreçte silahlı mücadeleden vazgeçerek, müzakereye ikna edilebileceklerini düşünmek naif bir beklenti olacaktır. Buradan müzakereye evet yanıtının; karşı tarafı tamamen ortadan kaldırma anlamına gelecek mutlak bir zafer elde edilemeyeceği düşüncesinin hakim olduğu, yürütülen mücadelenin kazanan veya kaybeden bağlamında bir sonuç üretmeyeceği algısının güçlendiği “yenişememe durumu”nda daha ağırlıklı bir olasılık olacağı sonucuna varılabilir²². Varılan sonucu destekleyen bir örnek olması bakımından, Kuzey İrlanda sorununda, İngiliz hükümetlerinin İrlanda Kurtuluş Ordusu’nu (IRA) askeri anlamda yenemeyeceklerini

20 “Concepts of Terrorism: Analysis of the Rise, Decline, Trends and Risk”, *European Commission*, December 2008, s. 12, (<http://www.transnationalterrorism.eu/tekst/publications/WP3%20Del%205.pdf>), (Erişim Tarihi: 03.07.2013).

21 Paul Johnson, “The Cancer of Terrorism,” Benjamin Netanyahu, (der.), *Terrorism: How the West Can Win* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1986).

22 William I. Zartman, “The Timing of Peace Initiatives: Stalemates and Ripe Moments”. John Darby ve Roger Mac Ginty (der.), *Contemporary Peacemaking: Conflict, Violence and Peace Processes*, (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003), ss. 19-20.

anladıkları andan itibaren, tarafların herkesin birarada yaşayabileceği bir çözüm önerisi üzerinde mesafe almaya başladıkları hatırlatmasını yapmak yeterli olacaktır²³.

Müzakere için tavır belirlenirken en az belirtilen iki değişken kadar önemli olabilecek bir başka husus da, tarafların sürece ve karşı tarafa duydukları güvenle ilintilidir. Öyle ki aralarında süregelen çatışma durumuna müzakere yöntemiyle çözüm aramanın meşru, kabul edilebilir ve kendileri için fayda üretecek bir süreç olduğu ya da olacağı düşüncesine ikna edilemeyen tarafların, müzakere aşamasına gelmeleri de oldukça zor bir ihtimaldir. Tarihsel süreçte devletler kadar terör örgütlerinin müzakereyi süregelen silahlı mücadelede karşı karşıya oldukları yenilgi riskini bertaraf edebilmek, kaybettikleri gücü yeniden kazanabilmek üzere bir oyalama taktiği veya zaman kazanma aracı olarak kullandığı çok sayıda örneğe rastlamak mümkündür. Yine terör örgütlerinin kullandıkları yöntem olarak şiddetin değil, terör eylemleriyle varmak istedikleri esas hedefin uluslararası tanınırlılığını arttırmak, ona meşruiyet kazandırmak üzere müzakereye evet diyebildikleri vakidir. Ayrıca müzakere süreci ile birlikte medya ve kamuoyunun artan ilgisine konu olacağını hesaplayan örgüt yöneticileri, popülerlik, daha fazla meşruiyet ve yeni taraftar kazanma arzusuyla en azından görünürde müzakereye razı bir tavır sergileyebilecektir²⁴.

Muhtemel bir “evet” ya da hayır” yanıtının gerekçelerine gelince; devlet aktörlerinden terör örgütleriyle müzakere etme fikrine, stratejik ve politik anlamda riskli bir girişim olacağı düşüncesiyle karşı çıkanların, itirazlarını takip eden beş esas nokta üzerinde yükseltebileceklerini öngörmek mümkündür;

- *Müzakere, teröristi olduğu kadar yöntem olarak siyasi, ideolojik, dini vb. amaçlara ulaşmak üzere şiddet kullanmanın meşruiyetini tanıma anlamına gelebilir. Dolayısıyla, teröre ve teröristlere teslim*

23 Gary J. Schmitt, Talking to Terrorists: How and When, The Weekly Standard, 17 August 2009, American Enterprise Institute, (<http://www.aei.org/article/foreign-and-defense-policy/regional/europe/talking-to-terrorists-how-and-when/>), (Erişim Tarihi: 08.06.2013).

24 Demokratik Kongo Cumhuriyeti’nde barış antlaşmalarının defalarca ihlal edilip yeniden görüşmeler yapılması sözü edilen örneklerden yalnızca biridir.

Isabelle Duyvesteyn ve Bart Schuurman, “The Paradoxes of Negotiating with Terrorist and Insurgent Organisations”, *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, Vol. 39, No. 4, November 2011, s. 677.

olma, terör eylemlerine prim verme algısına neden olabilecek ya da böyle bir algıyı besleyebilecek bir müzakere süreci, sürece taraf devletin inandırıcılığına ve caydırıcılığına yaptığı olumsuz etki nedeniyle, başka grupların teröre müracaat etmelerinin veya yeni terör eylemlerinin önünü açabilir²⁵.

- *Müzakere, sürece “evet” diyen devletin kamuoyunda “boyun eğme” veya “yenilgiyi kabullenme” gibi olumsuz çağrışımlara neden olabilir. Olumsuz çağrışımlar ise terörizmle mücadele sırasında başta insan unsuru olmak üzere kayda değer ekonomik, sosyal ve stratejik kayıplar vermiş ülkelerde çatışmacı-milliyetçi olguları ve grupları harekete geçirebilir. Bu durum da söz konusu devletin siyasi sistemini istikrarsızlaştırabilir²⁶.*
- *Müzakere, uzun süredir devam ettirilen teröristle mücadele sürecinin getirdiği bazı kazanımları ortadan kaldırabilir. Şöyle ki, terör grubunun içerisinde yürütülen silahlı mücadelenin bir sonuca ulaşmayacağını düşünerek eylemlerine son verme ve belki de teslim olma eşiğine gelmiş örgüt elemanları müzakere sürecinin başlatılmasıyla aldıkları kararlarda değişikliğe gidebilirler. Benzer durum terör örgütüne yardım eden veya örgüte katılmayı düşünen insan grupları için de geçerlidir.*
- *Müzakere, barışçıl yollarla siyasi değişim tercihini ve hâlihazırda böyle bir tercihte bulunanların varlık zeminini çürütebilir²⁷.*
- *Müzakere terörizmi hukuk-dışı bir unsur haline getirmeye çalışan uluslararası çabaları baltalayabilir.*

Müzakereyi, süregelen çatışmayı sonlandırabilecek, hemen hemen tüm tarafları barışçıl bir çözüm etrafında toparlayabilecek bir süreç olarak savunanların “evet” deme gerekçeleri de şu beş esas başlık altında toplanabilir;

25 Martin Hughesa, “Terror and Negotiation”, *Terrorism and Political Violence*, Vol. 2, Issue 1, 1990, s. 8.

Harmonie Toros, “We Don’t Negotiate With Terrorists!: Legitimacy and Complexity in Terrorist Conflicts”, *Security Dialogue*, Vol. 39, No. 4, August 2008, s. 407.

26 Peter R. Neumann, M.L. R. Smith, *The Strategy of Terrorism How it Works, and Why it Fails*, (London: Routledge, 2008), ss. 41-45.

27 Neumann, Peter R., 2007. ‘Negotiating with Terrorists’, *Foreign Affairs*, Vol. 86, No. 1, s. 128.

- Müzakere ile iletişim kanallarının açık olması taraflardan her ikisine de muhatabını etkileyebilme imkânı verecektir. Literatürde bu nokta “konuştuğunu öldüremezsın ilkesi” olarak da Vamık Volkan tarafından ortaya konulmuştur²⁸.
- Müzakere süregelen şiddeti tamamen sona erdirmese dahi, şiddetin artarak devam etmesine bir alternatif olabilir²⁹.
- Müzakere etme fikri salt böyle bir kararın karşı tarafın meşruiyetini tanıma anlamına gelebileceği kaygısıyla ret edilmemelidir. Çünkü müzakereyi kabul etmeme; terör örgütü mensupları, örgüte sempati duyanlar ve örgütün hedefindeki akılları-kalpleri kazanılması gereken insan gruplarınca, sorunu güç kullanma (silahlı mücadele) dışında bir yöntemle çözme imkanının olmadığı tarzında bir mesaj olarak algılanabilir³⁰. Bu da karşı karşıya olunan örgütün giderek radikalleşmesine ve geçmiştekilere göre tesiri daha büyük eylemlerin gerçekleştirilmesine neden olabilir³¹.
- Ortak insani çıkarlar çerçevesinde müzakere etme düşüncesi esas olarak “düşmanı severken yaptıklarından nefret etme” anlayışıyla gerçekleştirilebilir. Bu anlayış, müzakere sürecinde terör örgütü üyelerine şiddet içerikli eylemlerinin kabul edilemez olduğu uyarısı yapılırken, sırf insan olma keyfiyetleri nedeniyle kendilerinin muhatap alındığının hissettirilmesi olarak tanımlanabilir³². Tarif edilen şekliyle uygulandığında belirtilen anlayış örgütün özellikle alt kademelerinde ve örgüte yeni katılmış üyeleri arasında çözümlerin yaşanmasına yardımcı olabilir.

28 Vamık Volkan, “Büyük Grup Kimliği ve Şiddet”, *I. Uluslararası Terörizm ve Sınırşan Suçlar Sempozyumu*, 13 Kasım 2009.

29 Audrey Kurt *How Terrorism Ends Understanding the Decline and Demise of Terrorist Campaigns*, (Cronin Princeton: Princeton University Press, 2011), s. 62

30 Örneğin, GAL döneminde ETA örgütünün meşruiyeti devletin yürüttüğü terörle mücadele stratejisine dayandırılmıştı.

Jan Mansvelt Beck, *Territory and Terror: Conflicting Nationalisms in the Basque Country*, (London: Routledge, 2005), s. 185.

31 Gregory D. Miller, “Confronting Terrorisms: Group Motivation and Successful State Policies”, *Terrorism and Political Violence*, Vol. 19, 2007, s. 332.

32 “*Negotiating with Terrorists: A Mediator’s Guide*”, International Institute for Applied Systems Analysis, (www.iiasa.ac.at/Admin/PUB/policy-briefs/pb06-web.pdf), (Erişim Tarihi: 08.07.2013).

- *Müzakere terörist grup içerisinde şiddeti onaylamayan muhalif grupları güçlendirerek yönetim kadrosunu daha barışçı bir çözümün kabullenilmesine zorlayabilir.*
- *Müzakereyi başlangıçta düşük seviyeli tutmak veya devlet-dışı aktörler eliyle yürütmek terörü ve teröristi meşrulaştırmayacağı gibi, sadece görüşmek karşı tarafa özel bir konum da sağlamayacaktır.*

Ortaya konulan lehte ve aleyhteki tüm gerekçeleri dikkate alarak, müzakere etme düşüncesinde olan devletlerin; bir taraftan şiddeti sona erdirmeye hedefiyle hareket ederken, diğer taraftan da böyle bir süreci tehlikeli bir öncül meydana getirmeyecek ve kendi siyasi sistemini istikrarsızlaştırmayacak bir şekilde yönetmeleri gerektiği sonucuna varılabilir.

Teröristle müzakere edilmeli mi-edilmemeli mi sorusunun tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan sonuçlarına bakıldığında da, birçok devletin terörle ya da terörizmle mücadele ederken, kendi kamuoyuna müzakereye şiddetle karşı çıkıyor görüntüsü verirken dahi, aslında bir şekilde terör örgütleriyle konuştuğu, görüştüğü, kısacası iletişim içerisinde olduğu görülebilir³³. Örneğin, İngiliz hükümeti İrlanda Cumhuriyet Ordusu'nun (IRA) 1991 yılında Başbakan'ın resmi konutuna neredeyse tüm Bakanlar Kurulu'nu yok edecek bir havan saldırısı gerçekleştirmesinin hemen ardından, örgütle gizli görüşmelere devam kararı alabilmiştir³⁴. Benzer şekilde, İspanya hükümeti 1998 yılında bir süpermarkete düzenlenen ve 21 müşterinin ölümüne neden olan saldırının üzerinden yaklaşık 6 ay geçer geçmez ETA ile görüşmelere başlamıştır³⁵. İsrail gibi uzunca bir süre hem kendi, hem de dünya kamuoyuna terörizme karşı kesinlikle "tavizsiz" olunacağı mesajını yitileyen bir devletin tavrı da farklı olmamıştır. Öyle ki, 1991 Madrid Konferansından, 1993 yılında imzalanan Oslo Anlaşmaları'na giden süreçte, Filistin Kurtuluş Ordusu (FKÖ) hem İsrail devletinin var olma

33 D. G., Pruitt, J., Bercovitch ve I.W. Zartman, "A Brief History of the Oslo Talks", *International Negotiation*, Vol. 2, No. 1997, ss. 177-182.

N. Mandela, *Long Walk to Freedom: The Autobiography of Nelson Mandela*, (New York: Little, Brown, 1994)

34 Peter R. Neumann, "Negotiating with Terrorists", Leonard Weinberg (der.), *Democratic Responses to Terrorism*, (New York: Routledge, 2008), s. 91.

35 Brian T. Bennett, *Understanding, Assessing, and Responding to Terrorism*, (Hoboken: John Wiley & Sons, Inc. 2007), s. 40.

hakkını tanımazken, hem de eylemlerine devam etme ısrarını sürdürürken, İsrail hükümeti tercihini gizli görüşmelerin devamından yana kullanmıştır³⁶.

1.2. Kiminle müzakere edilmeli?

Müzakere edip/etmeme konusunda olumlu bir tavır benimseyen devletlerin bir sonraki aşamada yanıtlamak zorunda oldukları öncelikli sorulardan bir diğeri de; çoğu zaman “muhataplık” olgusu bağlamında değerlendirilmesi gereken “kiminle müzakere edilmeli” sorusudur. Bu sorunun temelinde yatan gerekçe ise, terör örgütlerinin kuruluş felsefesi, hedef, örgütlenme ve idari yapı, eylem yapma yöntem ve araçları gibi pek çok açıdan birbirinden oldukça farklı özellikler sergileyebildikleri, dolayısıyla bu örgütlerin tümüyle başarılı bir müzakere süreci yürütebilmelerinin neredeyse imkansız olduğu anlayışıdır. İlgili tespitten hareketle, öncelikle hangi türden terör örgütlerinin iyi bir müzakere ortağı olabileceği belirlenmeli, özü itibarıyla subjektif bir tasarruf olan “iyi veya kötü” belirlemesini doğru yapabilmek için de, terör örgütleri “rasyonel/irrasyonel”, “erkli/erksiz” ve “özerk/bağımlı” temelinde gruplandırılarak bir ayrıma tabi tutulmalıdır.

Rasyonel-İrrasyonel Terör Örgütleri:

Müzakere sürecinde ne türden bir örgütün “iyi” ya da “kötü” görüşme ortağı olacağı belirlemesi, öncelikle muhatap alınması düşünülen örgütün rasyonel-irrasyonel düzleminde nereye konumlandırılacağı temel ölçütüne göre yapılabilir. Böyle bir tercihin gerekçesi ise, terörün tarihsel sürecinde irrasyonellere göre daha uzlaşmacı bir tavır takındıkları gözlemlenen rasyonel teröristlerin, bu bağlamda daha iyi görüşme ortağı olabilecekleri beklentisidir.

Ancak, rasyonel teröristlerin daha uzlaşmacı olabildikleri gözleminden, onların olası bir müzakereye hayır demeyecekleri sonucunu çıkarmak her ne kadar doğru bir çözümlene gibi görünse de, rasyonelliği tespit edecek olabildiğince objektif kriterler bulmadan bir anlam taşımayacaktır. Objektif kriter belirleme adına terör örgütlerinin hedef ve ideolojilerini irdelemenin mantıklı bir ilk adım olabileceği düşüncesinden hareketle, literatürde mutlak/geleneksel terörist (absolute-traditional

36 (http://en.wikipedia.org/wiki/Oslo_Accords), (Erişim Tarihi: 13.06.2013).

terrorist) ayrımı oldukça dikkat çekicidir³⁷.

Söz konusu ayrıma göre, geleneksel teröristler belirli bir coğrafik bölge ya da etnik toplum için otonomi talep etme gibi siyasi müzakerelere temel oluşturabilecek sınırlı, muayyen, değişime açık hedeflere sahip iken, mutlak teröristler hiç bir görüşme ve mütalaa zemini kabul etmemekte, kayıtsız, acil ve evrensel taleplerde bulunmakta, kendilerinden ve hedeflerinden daha üstün bir otoritenin varlığını da ret etmektedirler³⁸. Öyle ki mutlak teröristleri ne sınırlı bir siyasi değişimle, ne de taleplerinin kısmen kabulüyle tatmin etmek mümkün değildir. Zira, Frank Cilluffo ve Jack Tomarchio'nun ifadesiyle, mutlak teröristler “müzakere masasında bir yer edinmekten öte, masanın kendisini havaya uçurmak ve yerine yenisini getirmek” istemektedirler³⁹. Taviz mevhumu tanımayan, şiddeti siyasi taleplerin gerçekleştirilmesi için bir araç olmaktan çok, bir amaç olarak gören bu türden örgütlerle devletlerin müzakere etmesi oldukça zordur⁴⁰. Bu arada, hedeflerindeki sınırlılık ve rasyonellik, şiddeti bir amaç olmaktan çok bir araç olarak kabul etmeleri nedeniyle geleneksel teröristleri, kendilerine müzakere gibi şiddet-dışı bir araçla hedefe ulaşma fırsatı sunulduğunda, yapıcı birer muhatap, iyi bir görüşme ortağı olarak görmek mümkündür⁴¹.

Ortaya konulan ayrım bağlamında IRA'nın mücadele tarihine bakıldığında, aslında Kuzey ve Güney İrlanda'nın birleşmesi gerektiği tutkusundan hiç kimsenin vazgeçmediği, ancak 80'li yıllarla birlikte örgüt liderlerinin artık silahlı mücadelenin hedeflerine hizmet etmediği düşüncesiyle alternatif arayışlarına girdiği ve böylece İngiliz hükümeti ile müzakerelere başladığı gözlemlenebilir. Örnek skalasının diğer ucuna ise, rasyonellik düzleminin en dışına konumlandırılabilir “apocalyptic” (vahiysel) öğretiler üzerine kurulu örgütlere yer vermek müm-

37 Jeff Victoroff, “The Mind of the Terrorist”, *Journal of Conflict Resolution*, Vol. 49, No. 1, February, 2005, ss. 3-42.

38 S. Simon ve D. Benjamin, “The Terror”, *Survival*, Vol. 43, No. 4, 2001, s. 5.

39 F.J. Cilluffo ve J.T. Tomarchio, “Responding to New Terrorist Threats”, *Orbis*, Vol. 42, No. 3, 1998, s. 441.

40 M. Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, (Berkeley CA: University of California Press, 2000), s. 217.

41 Robert A. Pape, *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, (New York: Random House, 2005), s. 94.

kündür⁴². Bu türden örgütler genelde kıyamet, vahiy, peygamberlik vb. gibi dini veya mistik öğelerin belirlediği bir çerçevenin içinde hap-solmuş, her türlü diyaloga karşı çıkan, düşünce ve muhakemeden çok öğretilerle yönlendirilen yapılarıyla tarif edilirler. Dolayısıyla apocalyptic örgütlerle muhtemel bir müzakere sürecinden başarıyla çıkmak bir yana, basit bir iletişim kanalının tesis edilip edilemeyeceği oldukça belirsizdir⁴³. Bu manada, Rusya’da dünyanın sonunun geldiğine inanan kıyamet günü mezhebi üyelerinin kendilerini bir mağaraya kapatarak her türlü görüşme talebini geri çevirdiklerini, örgüt üyelerinden bazıları hayatını kaybettiğinde dahi mağaranın dışına çıkma teklifini geri çevirdiklerini, olası bir polis müdahalesine karşı kendilerini havaya uçurma tehdidinde bulduklarını hatırlamak yeterli olacaktır⁴⁴.

Erkli-Erksiz

“İyi” ya da “kötü” ortak tanımlaması için kullanılacak diğer bir unsur, muhatap konumundaki terör örgütü lider kadrosunun, örgütün tüm üyeleri genelinde ve eylem grupları özelinde etkin bir kontrole sahip olup olmamasıdır. Zira, şiddeti sona erdirip uzlaşmaya zemin hazırlayan antlaşmaların imzalanması hem zaman alan, hem de içerdiği taviz olgusu nedeniyle sıkıntılı bir süreçtir. Bu süreçte, taraflardan herhangi birinin üzerinde görüşülüp anlaşmaya varılan şartlara uymaması, müzakerleri kesintiye uğratan ve zaman zaman müzakere masasına geri dönüşü engelleyen bir unsur olarak ortaya çıkabilir. Dolayısıyla, devletler muhatap aldıkları örgütün üst yöneticilerinin, gerek karşılıklı görüşmeler sırasında, gerekse görüşmelerle karara bağlanan koşullara uyulması sürecinde örgüt üzerinde yeterli erke sahip olmalarını bekler⁴⁵. Öyle ki, örgüt ve eylem gruplarının tümü üzerinde değilse de, en

42 Jerrold Post, “Differentiating the Threats of Chemical and Biological Weapons: Motivations and Constraints”, *Peace and Conflict*, Vol. 8, No. 3, September 2002, ss. 187–200.

43 Gregory D. Miller, “Confronting Terrorisms: Group Motivation and Successful State Policies”, *Terrorism and Political Violence*, Vol. 19, 2007, ss. 341-342.

44 “Russian Doomsday Cult Siege Ends”, (<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7404318.stm>), (Erişim Tarihi: 19.06.2013).

45 Audrey Kurth Cronin, “When Should We Talk to Terrorists?”, *The United States Institute of Peace*, Special Report 240, May 2010, ss. 6-7, (<http://dspace.cigilibrary.org/jspui/bitstream/123456789/28784/1/When%20Should%20We%20Talk%20to%20Terrorists.pdf?1>), (Erişim Tarihi: 10.07.2013)

azından geneli üzerinde etkin bir kontrolün sağlanamaması, müzakere sürecinde kabul edilen anlaşma koşullarının, mümkün olan en yüksek oranda kabul görüp uygulanmasını engelleyebilir.

Konunun daha net anlaşılabilmesi bakımından, İngiltere ile IRA arasında 80’li yılların sonu ile 90’ların başı arasında yaşanan gelişmeleri hatırlamak yararlı olacaktır. Barış görüşmelerinin devam ettiği bu dönemde, IRA’nın karar alma organı Askeri Konsey, yaklaşan seçimleri de dikkate alarak örgüt operasyonlarının kısıtlanması yönünde bir direktif kabul etmiştir. Örgütün siyasal kanat temsilcisi Gerry Adams’a ve sürdürülen müzakere sürecine genel manada şüpheyle yaklaşan, çoğu Kuzey İrlanda’nın kırsal alanlarında yerleşik birliklerse, bu direktife uymama kararlılığındadır. Örgütün tepesiyle eylem grupları arasında ortaya çıkan görüş ayrılığı zamanla oldukça kritik bir noktaya ulaşmıştır. Öyle ki, şayet üst yönetim kadroları otoritelerinin tanınması konusunda ısrarcılığını sürdürseydi, örgüt içerisinde, özellikle de çözüme yaklaşılan bir süreçte, bölünmeler yaşanması içten bile değildi. Ancak karşı karşıya oldukları çıkmazın farkına varan örgüt yöneticileri kararlarında ısrarcı olmamış, çeşitli yanıtma ve korkutma metotları kullanarak örgüt içi bütünlüğü sağlama yoluna gitmişlerdir. Aynı dönemde, protestan grup liderleri barışa gönülden inanmalarına rağmen, örgütleri üzerinde tam bir kontrol tesis edemedikleri için taahhütlerini yerine getirememiştir⁴⁶.

Özerk-Bağımlı

“İyi” ya da “kötü” ortak tanımlaması için belirleyici son unsur, muhatap alınan terör örgütünün tek başına karar alıp uygulama yetisine sahip olup olmadığıdır. Esas olarak bu unsur daha çok terör örgütlerinin varlıklarını sürdürebilmek, eylem gerçekleştirme yeteneklerini devam ettirebilmek üzere başka bir aktöre, çoğunlukla da sponsor bir devlete ne derece bağımlı olduğu konusuyla ilintilidir. Zira, örgütlerin kendisini destekleyen devlet(ler)in rızasını almadan bir hareket tarzı benimseyemeyeceği, aynı devlet(ler)in onayı olmadan bir karar alıp uygulayamayacağı anlaşılırsa, müzakerenin tarafı konumundaki devlet müzakere sürecinin mevcut şekliyle gereksiz olduğuna kanaat getirerek doğrudan sponsor devleti muhatap almayı tercih edebilir. Dola-

46 Peter R. Neumann, “Negotiating with Terrorists”, Leonard Weinberg (der.), *Democratic Responses to Terrorism*, (New York: Routledge, 2008), s. 93.

yısıyla, iyi bir müzakere ortağı olma iddasındaki örgütlerin öncelikle süreci kendi başlarına yürütebilecekleri, müzakere sonuçlarını kabul ettirebilecek özerkliğe sahip olduklarını şüphe götürmeyecek şekilde ispat etmeleri gerekir.

Yapılan tespiti somutlaştırmak bakımından, Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ) ile Filistin Halk Kurtuluş Cephesi arasında ortaya çıkan önemli bir farklılığa dikkati çekmek mümkündür. Şöyle ki, FKÖ geçmişinde her ne kadar farklı devletlerden destek alsa da, örgüt iç yönetiminde, karar alma sürecinde ve alınan kararların uygulanmasında sergilediği özerk tutumu nedeniyle müzakere edilebilecek bir siyasi aktör olarak algılanmıştır. Diğer yandan FHKC Suriye'nin kontrolü ve gözetiminde kalarak bu ülkenin uzantısı bir örgüt kimliğinden kurtulamamış, dolayısıyla gerçekçi bir muhatap ve iyi bir görüşme ortağı olarak kabul edilmemiştir⁴⁷.

1.3. Ne zaman Müzakere Edilmeli?

Bu soru, müzakereyi pek çok olumlu sonuç üretebilen bir süreç olarak tanımlamayan birine sorulmuş olsa, verilecek yanıt büyük bir olasılıkla “hemen” ya da “her zaman” olurdu. Aynı kişiye bir kez de verilen yanıtın belirlenmesinde esas alınan unsurun ne olduğu sorulsa, alınacak karşılık yine büyük bir olasılıkla müzakerenin zamanlamasından çok, müzakere sürecinin ortaya çıkaracağı muhtemel faydalar üzerinde odaklanacaktır. Ancak, müzakerenin fayda ürettiği ya da üretebileceği tespiti, bu faydanın sürecin her aşamasında elde edilebilebilir olduğu anlamına gelmez. Hem müzakere gibi özünde iletişim ve çok boyutluluk barındıran hemen hemen her türlü insani ve toplumsal olgunun başarılı sonuçlar üretebilmesi için zamanlama kilit bir öneme sahiptir. Dolayısıyla, zamanlaması yapılmadan başlanan bir müzakere süreci, hakkında beslenen her türlü iyi niyete rağmen, yalnızca uygun koşulların oluşmaması ya da sağlanamaması nedeniyle başarısız bir girişim olarak kalabilir.

Başarılı bir müzakere için zamanlamanın kritik öneme haiz bir unsur olabileceği tespitinin ardından, “en uygun zaman” belirlenmesi için öncelikle hangi şart ve koşullarda müzakere etmenin akılcı bir tercih

47 Peter R. Neumann, “Negotiating with Terrorists”, *Foreign Affairs*, Vol. 86, No. 1, January-February 2007, s. 132.

olmayacağı sorusu üzerinde durulabilir. İlgili bağlamda, terörizmle mücadelenin teröristle silahlı mücadele boyutunda belirli bir mesafe almadan başlatılacak bir girişim, neden müzakere edilmemeli sorusu yanıtlanırken ortaya konulan olumsuzluklara yol açabilecektir. Söz konusu mesafenin ne olabileceğini kesin çizgilerle tarif etmek zor olsa da, bunun en azından terör örgütünün süregelen silahlı mücadelede güvenlik güçleri karşısında geri adım atmak zorunda kaldığı bir aralıktan başlayabileceğini söylemek mümkündür. Daha net bir ifadeyle, terör örgütlerinin hedeflerine ulaşmada şiddetin gerekli ve yeterli bir araç olduğunu düşündükleri bir zaman diliminde müzakere girişiminde bulunmak çok da rasyonel bir karar olmayacaktır. Zira, aksi bir durumda müzakereye evet diyen bir devlet boyun eğen veya yenilgiyi kabul eden taraf olarak algımlanabilecek, böylece müzakere ile elde etmeyi umduğu tüm fayda ve avantajları hemen en başta kaybedebilecektir.

Başarılı bir müzakere için sürece ne zaman başlanması gerektiğine işaret eden “öyleyse, peki ne zaman?” sorusuna literatür içerisinde geliştirilen belki de en belirgin yanıt; “terör örgütünün amaçlarını gerçekleştirmede şiddetin ne kadar faydalı olduğunu sorgulamaya başladığı, ancak tam anlamıyla yenilgiyi kabullenmediği stratejik bir zaman diliminde” şeklindedir. Ortaya konulan yanıtta birden fazla çıkarsama yapmak mümkün olduğu gibi, bunlardan ilki örgütün şiddeti sorgulamaya başladığı an’a ilişkindir. Öyle ki terör örgütleri şiddet sorgulamasını pek çok kez, oldukça uzun bir zaman dilimine yayılan silahlı mücadelenin, verilen önemli kayıplara ve katlanılan onca fedakarlığa rağmen kabul edilebilir bir sonuca, yani en başta konulan hedeflere ulaşamadığını anladıkları ya da mücadeleyi kaybetme noktasına geldiklerini düşündükleri bir anda yaparlar⁴⁸. Aynı ifadeden yapılabilecek diğer bir çıkarsama, devletlerin müzakere sürecini başlatmak üzere örgütün yenilgiyi kabullendiği ana kadar beklememeleri gerektiğine ilişkindir. Aslında en basit şekliyle devletlere “neredeyse teslim aşamasına gelmiş bir örgütle müzakere edin” telkininde bulunma anlamına gelebilecek bu ifade ilk bakışta bir tezat gibi algılanabilir. Ancak terörist kimliği;

- “uğrunda her türlü dünya zevkinden vazgeçtiği davasının tam

48 Bruce Hoffman and Gordon H. McCormick, “Terrorism, Signalling, and Suicide Attack”, *Studies in Conflict and Terrorism*, Vol. 27, No. 4, July 2004, s. 252.

anlamıyla yenilgiye uğratılmasını kabullenmekte zorlanan fertler olarak” yeniden tanımlanır,

- “bazı örgütlerin tamamen yok olma riski karşısında, şiddet unsuru artırılmış son bir eylemle ayakta kalma düşüncesine kapılabilecekleri, bu bağlamda kitle imha silahları da dâhil olmak üzere her türlü şiddet unsurunu eylem amaçlı kullanabilecekleri” dikkate alınırsa,

durum değişecektir⁴⁹. Buradan hareketle, müzakere teklifinin örgüt içerisinde ifade edilen türde eğilimlerin gelişmesine izin verilmeden yapılması akılcı bir tercih olacaktır.

Zamanlama konusuyla ilgili diğer bir nokta, devletlerin müzakereler için muhatap aldıkları örgüt içerisinde tam bir fikir birliği tesis edilmeye dek bekleme lüksüne sahip olmadıkları, ancak aynı yapı içerisinde en azından dengenin barış yanlıları lehine dönmesini beklemeden yapılacak bir müzakere girişiminin başarısızlıkla sonuçlanma ihtimalinin yüksek olacaktır. Örgüt içerisinde dengelerin müzakerelere uygun hale gelip gelmediğini tespit edebilmenin en basit yolu ise, örgütün organizasyon yapısı ve yönetimiyle ilgili toplanan istihbarat bilgilerinden elde edilebilecektir. Bu bağlamda, terörist grubun süresiz ateşkes ilan etmesi, müzakere etme niyetinin belki de en somut göstergesi olacaktır⁵⁰.

Devlet aktörlerinin özellikle resmi müzakerelere süresiz ateşkes ilan edilmesinin ardından başlamaları “gönülleri ve kafaları” kazanılması gereken toplum içerisinde olası birçok endişeyi de izale edebilecektir. Öyle ki ateşkes ilanı öncelikle terör örgütünün niyetinde ciddi olduğunu tesis ederek, müzakereye taraf hükümetin yürütülecek sürece ve sonuçlarına güven duyabileceğini ortaya koyar. Ayrıca, kamuoyu önünde verilen vaatler, ateşkesi sona erdiren tarafın başta kınanma olmak üzere güven kaybına uğrama ile cezalandırılacağı bilinciyle kolayca çığnenemeyecektir. Böylece, taraflar sırf müzakerelere başlanması tek-

49 Max Abrahms, “What Terrorists Really Want Terrorist Motives and Counterterrorism Strategy”, *International Security*, Vol. 32, No. 4, Spring 2008, s. 102.

50 1980’li yıllarda İspanyol hükümeti müzakereler için önce ETA örgütünün ateşkes ilan etmesi gerektiğini öne sürmüştür.

Joanne Crawford Clark, *Negotiating with ETA: Obstacles to Peace in the Basque Country, 1975–1988*, (Reno: University of Nevada Press, 1990), s. 234.

lifine olumlu yanıt verdiği gerekçesiyle eleştirilmekten kurtulabilecek ve böylece taban kaybetme riskini kısmen de olsa izale edebilecektir.

Müzakerelere süresiz ateşkes ilanıyla başlamak aynı zamanda, terör örgütüne ve şiddeti siyasi amaçlar için kullanmayı düşünen diğer gruplara, şiddete başvurulduğu sürece karar alma mekanizmasına etki edilmesine izin verilmeyeceği mesajını verecektir. Yine ateşkes ilanı taraflar arasındaki çatışmanın müzakere gibi demokratik bir yöntemle çözülebileceği algısını güçlendirerek, tarihsel bir fırsatın dolayısıyla kaçırılmaması gerektiği fikrini telkin edebilecektir.

Zamanlama olgusunun devletlere bakan yönüne gelince, dikkat edilmesi gereken belki de en önemli husus müzakereler devam ederken sürece taraf devletin, hususen devlet erkini temsil etme pozisyonundaki hükümet(ler)in meşruiyet bağlamında her hangi bir sorun yaşamamalarıdır⁵¹. Henüz sonuçlanmış bir seçimin ardından, yüksek bir oy oranı ve güçlü bir toplumsal desteği arkasına alarak iktidara gelen hükümetlerin pazarlık etme ve terör örgütünden taviz alma açısından avantajlı bir konumda olacağını söylemek mümkündür. Aksi takdirde, siyasal iktidar veya devlet içerisinde ortaya çıkması muhtemel bir bölünme ya da fikir ayrılığı, terör örgütü tarafından manipüle edilebileceği gibi, müzakerelerin süruncemede bırakılması, sözlerin tutulmaması ya da taviz verilmek istenmemesi türünde davranışlara neden olabilecektir. Daha net bir ifadeyle, terör örgütü müzakerelerden elde edeceği faydayı arttırmak bakımından muhatabındaki zayıflığı kendi çıkarları doğrultusunda kullanmak isteyecektir.

1.4. Nasıl Müzakere Etmeli?

En ideal koşullarda başlatılıp sürdürülen müzakere süreçlerinin bile başarıyla sonuçlanacağı hakkında bir kesinlik yoktur. Konuşmaya ve barışa hazır, kendi içinde yapısal bütünlüğünü sağlamış, üzerinde anlaşılan koşulları herkese kabul ettirebilecek kararlılık ve otonomiye sahip örgütlerle yürütülen süreçler dahi, başta başarısızlık olmak üzere birçok olumsuz riski beraberinde taşır. Başarıya veya çözüme giden mutlak bir müzakere süreci olamayacağına göre, devletlerin cesaretli ama aynı zamanda temkinli bir tavır geliştirmeleri yerinde olacaktır.

51 J.B., Alterman, "How Terrorism Ends: Special Report", No. 48, (Washington, D.C.: United States Institute of Peace, 1999), s. 1.

Bu noktada dikkat edilmesi gereken en önemli ölçüt devletlerin müzakerelerin kendi güvenliklerine ve güvenilirliklerine zarar vermemesi olmalıdır⁵². Öyleyse süreci ortaya çıkarabileceği olumlu ya da olumsuz sonuçlarına takılmadan elde edilebilecek faydayı maksimize, zararları da olabildiğince minimize ederek yönetebilmek gerekir.

Devletler kadar terör örgütlerinin müzakere sürecinin ortaya çıkarabileceği fayda-zarar dengesini yönetebilmesine imkan veren belki de en etkili yöntem, tarafların müzakere aşamasına gelmeden aralarında sürece ilişkin kapı-arkası ifadesiyle tanımlanabilecek bir dizi doğrudan ya da dolaylı gizli görüşme yapmalarıdır. Gizlilik niteliğiyle kolayca ret edilebilen bu görüşmeler sırasında taraflar ileride sorun teşkil edebilecek her türlü konuyu detaylandırabileceği gibi, ortaya çıkabilecek muhtemel olumsuz gelişmelere karşı ne tür önlemler alınabileceği veya çözümler üretilebileceği kararlaştırılabilir⁵³. Böylece müzakereler öncesinde endişeler izale edilebilecek, taraflar arasında güven tesisi için önemli bir adım atılabilecek, taviz gibi oldukça sorunlu alanda birlikte hareke etme alışkanlığı kazanılabilecektir⁵⁴. Hem gizli görüşmeler için ateşkes bir zorunluluk olmadığı gibi, verilen sözlerden geri dönme de itibar kaybına yol açma riski taşımayacaktır.

Müzakerelerin içeriğine ve süreç devam ederken ele alınan konular boyutuna gelince, uyarı niteliğinde bilinmesi gereken belki de en önemli husus, her terör sorununun ilgili olduğu tarafların öznel durumuna göre

52 1970'in ikinci yarısından itibaren Kuzey İrlanda'da süregelen terör eylemlerine karşı yalnızca reaksiyon göstererek terörle mücadele edilemeyeceğinin farkına varan dönemin İngiliz hükümeti, bir taraftan kapsamlı bir siyaset ve güvenlik stratejisi geliştirme, diğer taraftan da IRA ile müzakere etme sürecine girmiştir. Geliştirilen yeni stratejinin bir parçası olarak her ne kadar güvenlik güçlerinin sokaktaki varlığında bir azaltmaya gidilse de, bu tutum IRA mensuplarına karşı yeniden eğitilen polisle önce-güvenlik anlayışı kapsamında etkin ve kıyasıya bir mücadeleye girilmesine engel olmamıştır.

Gary J. Schmitt, Talking to Terrorists: How and When, *The Weekly Standard*, 17 August 2009, American Enterprise Institute, (<http://www.aei.org/article/foreign-and-defense-policy/regional/europe/talking-to-terrorists-how-and-when/>), (Erişim Tarihi: 08.05.2013).

53 Dean G. Pruitt, "Negotiation with Terrorists," *International Negotiation*, Vol. 11, 2006, ss. 381-383.

54 St. John Wanis, "A Back Channel Diplomacy: Implications for Practice and Theory", Talk given at the 17th Annual Conference of the International Association for Conflict Management, Pittsburgh, PA, 8 June 2004, (http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=602042), (Erişim Tarihi: 11.07.2013).

farklılık göstereceği, dolayısıyla genel bir tanımlamaya uygun düşmeyebileceğidir. Yine de bugüne dek ortaya çıkan müzakere örneklerinde, konu bakımından yoğunlaşmanın esas olarak terör örgütlerin siyasi talepleri ile örgüt mensuplarının gelecekteki durumları üzerinde yaşandığı gözlemlenebilir⁵⁵. Bu tespitten hareketle, müzakerelerin uygulamada başarısı sınanmış bir yöntem olarak, her iki konu alanının birbirinden ayrı tutulduğu, ancak birbirine paralel götürüldüğü bir süreçte devam ettirilmesi daha akılcı olacaktır. Zira bu yöntem, taraflardan birinin herhangi bir konu alanına ilişkin yaptığı talep ya da vermesi gereken taviz nedeniyle ortaya çıkabilecek tıkanıklığın, diğer konu alanından fayda veya çıkar aktarımı ile aşılmasına imkan vererek, müzakerelerin devamını sağlayabilir.

Bu arada, devletlerin terör örgütü üyelerinin gelecekteki durumlarını doğrudan görüşme konusu yapmayı kabul edebilecekleri beklenebilir-se de, hiç bir saygın devletin şiddeti ret ettiği bir noktada dahi, kendisine karşı gelen bir terör örgütünün ne hukuk alanında, ne de öznel manada anayasada yapısal bir değişikliğe gitme anlamına gelebilecek bir dizi siyasi talebini kabul etmeye zorlanamayacağı açıktır. Örgütlerin de siyasal taleplerini müzakere masasına getirip görüşme fırsatı elde edemeyecekleri koşullarda sürecin devamından yana olmayacağı, bu durumun da aslında müzakereyi sekteye uğratan bir ikilem meydana getirdiği doğrudur. Yine de böyle bir ikilemi bir taraftan terör örgütü üyelerinin geleceği hakkında kısmi tavizler vererek, diğer taraftan da siyasal talepleri daha fazla paydaşın temsil edildiği geniş bir demokratik yelpazede değerlendirilme sözü vererek aşmak mümkündür. Söz konusu yöntemle, siyasi alanda verilen tavizler bir zorlamanın sonucu olarak değil de, genişletilmiş bir demokratik açılımı arzulayan devletin kendi kararı şeklinde sunulabilecektir.

Diğer taraftan, müzakere süreci ile birlikte terör örgütünün ülke-içi siyasetin ve demokratik işleyişin bir parçası yapılması, aynı örgütün sıkı sıkıya bağlı olduğu politik hedeflerin toplum yargısına açılması anlamına gelecektir. Seçim yarışına katılım izni verilen örgüt de zamanla hedeflerini kendini anlatarak, destek arayışına girerek ve belki de en önemlisi değişik koalisyonlar kurarak gerçekleştirme yolunu seçecek,

55 Peter R. Neumann, "Negotiating with Terrorists", Leonard Weinberg (der.), *Democratic Responses to Terrorism*, (New York: Routledge, 2008), s. 97.

böylece en nihayetinde taviz verme yöntemini öğrenecektir. Diğer bir ifadeyle, siyasal sürecin doğasında var olan denetim, denge, onay ve meşruiyet filtrelemesi, örgütün hedefleri ve ideolojisindeki sivrilikleri ortadan kaldırmak suretiyle müzakerelerin en başında bulunduğu konumdan daha makul bir çizgiye gelmesine neden olabilecektir⁵⁶. Şiddet kullanımından konvansiyonel siyasete geçişte IRA'nın yaşadıklarını bu noktanın daha iyi anlaşılması bakımından ilgi çekici bir örnek olarak değerlendirmek mümkündür. Siyasi kanadın temsilcisi olan Gerry Adams siyasi partilerle diyaloga girildiği süreçte, “Kuzey İrlanda’daki sorunun bir milliyetçiliğin diğerinin üzerine tahakküm ettirilmesinin ötesinde daha kompleks bir çözümü gerektirdiğini” ifade etmiştir. Ayrıca geliştirilen diyalog örgütün kaynaklarını silahlı mücadeleden seçmen kazanımına yönlendirmesine neden olmuştur⁵⁷.

Müzakere sürecinde ortaya çıkması muhtemel sorunların kaynağının tek başına terör örgütü olabileceğini de düşünmemek gerekir. Zira müzakere kararı alan hükümetlerin iç-siyaset dengelerini gözetmek gibi bir yükümlülükleri de vardır. Öyle ki pek çok hükümet müzakereye hem terör örgütüyle mücadelede eden devlet-erkine bağlı kurumları, hem de siyasi partiler ve sivil toplum kuruluşları gibi ülkenin kamuoyunu oluşturan ve şekillendiren unsurları yanına alarak başlamayı arzu eder. Ancak, gerçek hayatta durum genelde böyle değildir ve muhalefet her hususta olduğu gibi müzakere konusunda da ikna edilmelidir. Özellikle muhalif partiler, müzakere sürecini hükümeti zor durumda bırakmak ya da en azından kendi siyasi çıkarlarını ilerletmek üzere kullanma niyetine girebilirler. Belirtilen maksatla muhalif partilerin, müzakerelere ancak terörist grubun tamamen tasfiye edilmesi işleminin ardından başlanabileceği gibi, toplum nezdinde popüler bir savı gündeme getirebildiği görülebilir.

Neredeyse hiçbir terör örgütünün müzakerelere başlamadan olası bir tasfiye talebini kabul etmeyeceği düşünülürse, muhalefetin esasen sürecin en başında ikna edilmesinin akılcı bir tavır olacaktır. Hem muhalefetin ikna edilemediği, dolayısıyla müzakerelere hiç dahil olma-

56 Quan Li, “Does Democracy Promote or Reduce Transnational Terrorist Incidents?” *Journal of Conflict Resolution*, Vol. 49 No. 2, April 2005, s. 281.

57 Peter R. Neumann, “Negotiating with Terrorists”, Leonard Weinberg (der.), *Democratic Responses to Terrorism*, (New York: Routledge, 2008), s. 97.

dığı bir sürecin ortaya çıkaracağı sonucun ne kadar meşru olabileceği oldukça tartışmalıdır. Yine de muhalefeti uzunca bir süredir beklenen barışın tesisi için tarihi bir fırsatın kaçırılmaması gerektiği telkinleriyle ikna etmek mümkün olabilir. Muhalefetin gerçek manada ağırlığını müzakere yönünde kullandığı an ise, süreç içerisinde başarılı sonuçların gelmeye başladığı ve bundan pay alma konusunda herkesin acele ettiği bir aralıkta ortaya çıkabilir.

Müzakere sürecine risk teşkil edebilecek bir başka husus da, terör örgütü mensuplarının düzenli bir şekilde tasfiye edilmeleri işlemi sırasında ortaya çıkabilir. Öyle ki, örgüt içerisinde müzakere süreciyle varılmak istenen en son nokta olarak, tesis edilecek barış ortamının en fazla etkileme durumunda olduğu gruplar, yani şahinler tasviye sürecinin hem örgütün, hem de hedeflerinin sonunu getireceği gibi bir iddâyı gündeme getirebilir. İlgili bağlamda, müzakereye taraf devletin, tasviye işlemlerinin siyasal alanda yapılması kararlaştırılan değişikliklerden önce bitirilmesi hususunda ısrarcı olması, ancak belirtilen türden iddialara haklı bir zemin hazırlayacaktır. Bu durumda, tasfiye sürecinin öncelikle halledilmesi teklifi kabul edilse dahi, karşılık olarak silahlı mücadeleye karışın, karışmasın tüm örgüt üyelerine yönelik “genel ya da kısmi af” türü düzenlemelerin yapılması talep edilebilecektir.

Müzakerenin devlete bakan yönüne gelince, hükümetin tasfiyenin ön şartı olarak talep edilen düzenlemeleri muhalefete ve kendi halkına anlatmakta oldukça zorlanabileceği açıktır. Özellikle de örgüt mensupları arasından kanlı eylemlere katılmış olanlar hakkında önemli tartışmaların yaşanacağı kuvvetle muhtemeldir. Ancak, tüm zorluklarına rağmen hükümetin tasfiye konusunda gerekli düzenlemeleri yapması, terör örgütü içerisinde barış yanlılarının elini güçlendirirken, muhaliflerin tekrar şiddete geri dönme konusunda ısrarcı olmalarının meşruiyetini ortadan kaldıracaktır. Müzakere olgusunun tarihsel sürecinde hükümetler geleneksel olarak bu zorluğu af gibi düzenlemeleri, siyasal taleplerin makul ölçülere çekilmesine bağlayarak aşma çabasında olmuşlardır. Böyle bir tutum da hedef topluma, uzun süredir özlem duyulan barış için zor fakat gerekli adımlar atılıyor, “yani iyileşmek için acı ilaç içiliyor” tarzı bir söylemle açıklanabilir.

Müzakere sürecine ilişkin ortaya çıkabilecek muhtemel riskleri, tıkanıklıkları ve sıkıntıları gidermek veya aşılabilirlik adına arabulucu, uz-

laştırıcı, bağdaştırıcı ya da dış-garantör sıfatıyla müzakereye dahil olan aktörlerin, sürece yapabilecekleri olumlu katkıları da gözden kaçırmamak gerekir. Söz konusu aktörler, bireyler, devlet veya örgüt kimliği taşıyanlar arasından seçilebileceği gibi, yapabilecekleri olası katkılar arasında; henüz resmi müzakereler başlamadan taraflar arasında mesaj trafiğine imkan sağlamak, karşılıklı iletişim kanalları tesis etmek, müzakere sürecinde ele alınacak konuları ve çözüm önerilerini belirleyip sınıflandırmak, tavizleri koordine etmek, güven-arttırıcı önlemler tespit ve teklif etmek, tarafları aynı anda müzakere masasına getirmek gibi pek çok konu sayılabilir⁵⁸. Yalnız, aktör sayısının birden fazla olduğu durumlarda, özellikle de söz konusu aktör(ler) terör örgütü adına konuşmaya başlamışsa, müzakere sürecinin olumsuz yönde etkilenmesi, dolayısıyla barış çabalarının baltalanması söz konusu olabilir⁵⁹.

Dış-etken konusunu irdelerken, terör örgütlerinin silahlanma, örgüt elemanı ve sempatzan kazanma, ekonomik destek bulma gibi pek çok konuda başka devletlere bağımlı oldukları gerçeğinden hareketle, taraf devletin müzakere öncesinde makro düzeydeki dengeleri gözetmenin kendi yararına olacağını unutmaması gerekir⁶⁰. Zira, örgütün eylemleri üzerinden, terörün odağındaki devletle çatışma ya da savaşma niyeti taşıyan bir aktörün tavır değişikliğine ikna edilmeden başlatılacak bir müzakere sürecinin, başarı şansının yüksek olacağını düşünmek zordur, özellikle de söz konusu aktör uluslararası sistem içerisinde başat güç konumundaysa.

Diğer taraftan, terörizmle mücadele sürecinde olduğu gibi, müzakere-

58 Pruitt, D. G. (2000) "The Tactics of Third-party Intervention." *Orbis* 44: 245–254.

S. Touval ve I.W. Zartman, *International Mediation in Theory and Practice*, (Boulder, CO: Westview, 1985)

Audrey Kurth Cronin, "When Should We Talk to Terrorists?", *The United States Institute of Peace*, Special Report 240, May 2010, s. 9, (<http://dspace.cigilibrary.org/jspui/bitstream/123456789/28784/1/When%20Should%20We%20Talk%20to%20Terrorists.pdf?1>), (Erişim Tarihi: 10.07.2013)

59 Chester Crocker, Fen Osler Hampson ve Pamela Aall, *Herding Cats: Multiparty Mediation in a Complex World*, (Washington: United States Institute of Peace, 1999, s. 4.

60 Carola Dietze, "Why Do Terrorists Stop?: Terrorism and Counterterrorism in Global Comparison", Conference at the German Historical Institute, 5-7 June 2008, H-Net, Clio-online,

(<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=2416&view=pdf>), (Erişim Tarihi: 02.07.2013).

lerin yürütülmesi sırasında da medyanın kritik bir rolü olduğu hatırd tutulmalıdır. İlgili noktadan, demokrasilerde bile genelde birkaç büyük girişimcinin elinde olan medya, hükümetlerin isteği ya da gerekli beceriyi gösterebilmeleri neticesinde terör veya müzakere haberlerinin yayınlanması konusunda sağduyulu davranmaya ikna edilebilirler. Müzakereler sırasında barış, sabır, çözüm gibi makul kabul sayılabilecek olgulara yapılacak vurgular, akılları ve gönülleri kazanılması gereken toplumun medya aracılığıyla hükümetin en yakın destekçisi, uygun zaman ve koşulda terör örgütünü zorlayan bir unsur haline gelmesi sağlanabilir. Medya kendi iradesiyle kontrollü ve sağduyulu davranmaya ikna edilemezse, daha da kötüsü terör örgütü içerisinde çatışmacı unsurların manipülasyonuna açık hale gelirse, her an müzakereleri sekteye uğratabilecek olumsuz bir araca dönüşebilir⁶¹.

Son olarak, müzakereye taraf devletlerin alabileceği belki de en temel önlem, sürece ilişkin hemen hemen herşeyin hesaplanıp planlandığı, alternatif stratejilerin geliştirildiği ve süprizlerin olabildiğince sınırlandırıldığı, detaylı bir yol haritası hazır etmektir. Süreç boyunca devlet erkinin neyin, neden ve nasıl yapılması gerektiği konusunda bilinçli ve kararlı hareket ediyor bir görüntü ortaya koyması, muhatabını dikkatli davranmaya zorlayacağı gibi, kendi halkına da güven telkin edecektir. Söz konusu güven sayesinde de nerdeyse her türlü pazarlığın, tavizin ve fedakarlığın olası toplumsal yansımaları kolayca atlatılabilecektir.

2. Açılımdan Demokratik Çözüm Sürecine Türkiye’de Müzakere

En basit tanımıyla, kaynağını geçmişten günümüze taşınan ekonomik, sosyal, siyasi, kültürel vb. değişik sorunlardan alan, aynı sorunların neden olduğu huzursuzluk ve memnuiyetsizlik ortamından beslenen, günün siyasi koşullarına bağlı olarak “Doğu Sorunu”, “Güneydoğu Sorunu”, “Terör Sorunu”, “Kürt Sorunu” vb. isimlerle anılan, 1970’li yılların ikinci yarısından itibaren de silahlı çatışma boyutuna taşınan PKK odaklı siyasal şiddetin sonlandırılması adına bir süredir yoğun çabalar harcanmaktadır. 1991 yılına dek bu çabalar sorunun ağırlıklı olarak bir asayiş ve güvenlik sorunu olarak değerlendirildiği “konvansiyonel askeri strateji”, bu tarihten itibaren 1999’a kadar “kontra-terör

61 Terörle mücadelede medyanın rolü için daha detaylı bilgi için bakınız;

Brigitte Nacos, *Mass-mediated Terrorism: The Central Role of the Media in Terrorism and Counterterrorism*, (Oxford: Rowman and Littlefield, 2002).

stratejisi”, daha sonra da “terörizmle mücadele stratejisi” çerçevesinde şekillenmiştir⁶².

Yaklaşık 30 yıllık süreçte 40 binin üzerinde insanın ölümüne, 150-400 milyar dolar aralığında bir ekonomik maliyete, bölge insanının onlarca yıl olağandışı bir yönetim sistemi altında yaşamasına neden olan sorunun barışçıl çözümü için de, Turgut Özal başta olmak üzere, aralarında Başbakan ve Cumhurbaşkanı’larının da bulunduğu pek çok kimse, ivedi ve cesaretli adımlar atılması gerektiğine işaret etmişlerdir⁶³. Ancak, toplumun büyük bir bölümünün hislerini yansıtan bu uyarılar hemen karşılık bulmamış, sorunun barışçıl çözümü için kapsamlı bir girişim başlatılması umutları ertelenmek durumunda kalmıştır.

Söz konusu erteleme, Adalet ve Kalkınma Partisi’nin (AK Parti) Kasım 2002 seçimlerinin ardından tek başına iktidara gelip, Avrupa Birliği (AB) ile tam üyelik müzakerelerine başlanabilmesi için Kopenhag Siyasi Kriterleri kapsamında bir dizi reform gerçekleştirilmesine devam etmiştir. Başbakan Recep Tayyip Erdoğan’ın Ankara’da aydınlarla görüşmesinin ardından, Kürt sorununun varlığını kabul eden, geçmişle yüzleşmeye, sorunu daha çok demokrasi, vatandaşlık hukuku ve refahla çözmeye yönelik sözler sarfetmesi de, barışçıl çözüme dönük umutları iyice arttırmıştır⁶⁴. Ancak, toplum içerisindeki sürece ilişkin milliyetçi-ulusalcı kesimler ve şehit aileleri başta olmak üzere zaman zaman sertleşen tepkiler yükselmesi, çözüme ilişkin en azından belirli bir süre kayda değer adımlar atılabileceğinin önüne geçmiştir.

2009 yılına gelindiğinde, toplumsal destek bakımından kendini daha iyi bir konumda hisseden 2. AKP hükümeti, önce “Kürt Açılımı”, daha sonra “Demokratik Açılım” ve en son “Milli Birlik ve Kardeşlik

62 Lydia Khalil, “Turkey and the PKK”, J. F. Forest (der.), *Countering Terrorism and Insurgency in the 21st Century*, (London: Praeger Security International, 2007), ss. 390-399.

63 “Akil İnsanlar Heyeti Güneydoğu Raporu”, Haziran 2013, ss. 12-13, (<http://www.mazlumder.org/webimage/akil%20insanlar%20heyeti%20guneydogu%20raporu.pdf>), (Erişim Tarihi: 01.07.2013).

64 Ağrı’da düzenlenen bir toplu açılış töreninde halka seslenen Başbakan, kardeşlik vurgusuna yerilen konuşmasında; “Yeter ki bir olalım, yeter ki birlik olalım, yeter ki kardeşliğimizi muhafaza edelim, kardeşliğimizi yüceltelim, pekiştirelim... Yeter ki ayrı gayrı olmayalım, ortak idealler etrafında kenetlenelim” ifadelerini kullanmıştır. *Başbakanlık Basın-Yayın ve Enformasyon Genel Müdürlüğü*, 26.12.2009, (<http://www.byegm.gov.tr/yayinicerikarsiv.aspx?Id=8&Tarih=20091022&Haftalik=0>), (Erişim Tarihi: 22.0.2013).

Projesi” adını alan bir düşünceyi kamuoyunun gündemine getirmiştir. Dönemin İçişleri Bakanı Beşir Atalay’ın Koordinatörlüğünde yürütülen süreçte, sorununun bütün boyutlarıyla tartışılıp toplumsallaşması istenirken, somut bir proje önerilmeyerek, herkesin düşüncesini ortaya koyması, ortak bir çözüm politikası geliştirilmesi arzu edilmiştir. Ancak, Irak’tan gelen 34 kişilik PKK mensubu bir grubun Habur sınır kapısından girişi sırasında ortaya konulan karşılama ve sevinç gösterileri bu sürecin de sonunu hazırlamıştır⁶⁵.

En son yaşananlarla birlikte artık bir başka açılım denemesi yapılmayacağı düşüncesi ağırlık kazanmışken, internete düşen bazı ses kayıtları, devletin daha sonra “Oslo Süreci” olarak adlandırılacak bir süreç kapsamında, MİT üzerinde kapalı kapılar ardında Öcalan’la ve PKK ile görüşüğünü ortaya çıkarmıştır⁶⁶. Devlet erkinin PKK ile görüşebileceği düşüncesini normalleştirilmesi kadar, tarafların birbirlerini tanıyıp karşılıklı taelplerinin ne olduğunu öğrenmelerini sağlayan bu süreç, 2013 yılından itibaren açıktan yürütülen bir müzakereye dönüşmüştür. İkinci süreci önemli kılan belki de en önemli unsur ise, bir önceki girişimden alınan derslerle hataların düzeltilmeye çalışılması ve sürecin olabildiğince kamuoyu önünde yürütülmek istenmesi olmuştur. Bu tespitten çıkartılması gereken sonuç; teorik çerçevesi ilk bölümde oluşturulan çalışmanın Türkiye örneği bakımından dikkate alınması gereken iki farklı sürecin olduğu ve henüz tamamlanma aşamasına gelmeyen “çözüm süreci”ne ilişkin detayların tam manasıyla belirginleşmediğidir.

2.1. Tanımlama

AK Parti hükümetiyle başlayan, bazen kısaca “Açılım”, bazen de “Kürt açılımı” ya da “Demokratik açılım” olarak adlandırılan sürecin neredeyse en temel sorunlardan biri, bu girişimin esasen terör örgütüyle müzakere olarak tanımlanabileceği görüşüne şiddetle karşı çıkılması olmuştur. Öyle ki, Ümit Özdağ Demokratik Toplum Partisi (DTP)/Barış ve Demokrasi Partisi (BDP) ile yapılan görüşmelerin, aslında PKK ile müzakere anlamına geldiğini, bu konuda inkarcı davranmanın da gereksiz olduğunu iddia ederken şu sert ifadeleri kullanmaktadır;

65 Habur açılımı mahkemede bitti, *Radikal*, 06.04.2010.

66 Cengiz Çandar, “Oslo’dan Bugüne Perde Arkası”, *Radikal*, 28.04.2013.

“Görülen odur ki, AKP iktidarı Öcalan/PKK/BDP üzerinde ABD/AB/K. Irak desteği ile baskı oluşturarak, BDP’yi mümkünse AKP’nin şartları ile tekrar muhataplaştırmaktan başka çare olmadığını düşünmektedir... Hadi şimdi öncülü ve açılımın ilk muhatabı olup terör örgütü ile bağından dolayı Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılan DTP’nin ardılı BDP ile müzakere PKK ile müzakere anlamına gelmez deyin...”⁶⁷

Açılımın ardından geçen yaklaşık 2 yılın sonunda kamuoyuna açıklanan çözüm sürecinin hemen hemen en başlarında hükümetin bir tavır değişikliğine gittiği, Başbakan’ın “gerekirse İmralı ile yine görüşülür” ifadesiyle de iyice açığa çıkmış, gizlice yürütülen Oslo görüşmeleri ile onu takip eden sürecin esasen terör örgütüyle müzakere olduğu hemen kabul edilmiştir⁶⁸. Ortaya konulan tavırlardan hangisinin daha doğru olduğu yönünde bir soruya örgütün, “bizimle müzakere ettiğini itiraf etme cesareti gösteremeyen hükümetin ne iyi bir barış ortağı olabileceğine, ne de birlikte yürütülmek istenen sürece güven duyulabilir” türünde bir algı geliştirmiş şeklinde yanıtlamak mümkündür. Sürecin kendisi kadar, süreç ortağına güven duyulmadan yürütülen müzakerelerin başarıyla sonuçlanma olasılığının zor olacağı düşüncesinden hareketle, ilk denemenin uğradığı akabeti bu açıdan da anlamlandırmak mümkündür.

2.2. Usül

Açılım’ın, en baştan itibaren içi önceden doldurulmuş bir öneri ya da plan olarak değil de, yöntem bakımından esnek bir süreç olarak tanımlanması, bir yönüyle başarılı bir adım olarak değerlendirilebilir. Zira böylece bir taraftan kendi nam ve adlarına müzakere yürütülen toplumun farklı kesimlerinin, diğer taraftan da sürece aktif olarak katılan aktörlerin değişik hassasiyetlerinin dikkate alınabilmesi mümkün olabilmektedir. Bu da müzakere karşıtı grupların; “zaten karar verildi, hükümetin görünürdeki danışıp görüş alma çabaları aslında aldatmaya

67 Prof. Dr. Ümit Özdağ, “Demek ki Halk Kürt Açılımının Muhatabı Değilmiş”, 18.03.2010,

(<http://www.21yyte.org/tr/yazi.aspx?ID=3793&kat1=1>), (Erişim Tarihi: 26.06.2013).

68 “Gerekirse İmralı’yla görüşülür”, *Sabah*, 27.09.2012, (<http://www.sabah.com.tr/Gundem/2012/09/27/erdogan-gerekirse-imraliyla-gorusulur>), (Erişim Tarihi: 16.07.2013).

yönelik bir girişimdir” tarzındaki muhtemel eleştirilerinin önüne geçilebilmesine imkan vermiştir.

Ancak, dinamik bir süreç olarak tanımlananan açılımın kesin çizgilerinin bilinçli bir tercihle ortaya konulmaması, yine aynı grupların bu kez “açılımın içi boş” türündeki eleştirilerine neden olmuştur⁶⁹. Öyle ki söz konusu eleştiriler karşısında açılım süreciyle görevlendirilen İçişleri Bakanı Beşir Atalay, TBMM gerçekleştirilen toplantı sırasında “bugün işin özünü değil, yöntemiyle ve zamanlamayla ilgili bilgi vereceğim, üslup ve yöntem, işin özü kadar önemlidir” tarzında bir uyarı yapma gereğini duymuştur⁷⁰.

Çözüm sürecine gelindiğinde, bütün detayları hükümet tarafından açıklanmasa da, medya haberlerinden Oslo görüşmeleri sırasında Öcalan’ın görüşleri de dikkate alınarak üç aşamalı bir plan üzerinde uzlaşıldığı anlaşılmaktadır. Söz konusu planın ilk aşamasında örgütün silahlı unsurlarının Türkiye’den çekilmesi, ikinci aşamasında bakanlıkların demokratikleşme kapsamında yapacağı çalışmaların ardından kabul edilecek İnsan Hakları Eylem Planı, üçüncü aşamasında da PKK’nın silahlarını tamamen bırakması ve terör tehdidinin bütünüyle ortadan kalkması öngörülmektedir⁷¹. Ana çizgileri bir uzlaşma neticesinde belirlenen bir planla yola çıkıldığı görüntüsünün de, sürecin hem iyi bir hesaplamanın ürünü olduğu, hem de kararlılıkla uygulanacağı algısına neden olarak, kendisine duyulan güveni arttırabileceğini söylemek mümkündür.

Yine çözüm süreci ile birlikte, Anadolu’nun her bir bölgesini temsilen toplumun farklı kesimlerinden “akil adamlar” tanımlamasıyla bir tür aracı grupların oluşturulması ve bu grupların ilgili oldukları bölgeleri gezmek suretiyle hazırladıkları raporlar, sürecin içeriğini doldurmak bakımından önemli bir yenilik getirmiştir. Türkiye’ye özgü bu yöntemden beklenen diğer bir önemli işlev de, sürecin toplumun büyük

69 “Şener: Açılımın İçi Boş”, (<http://www.kanalb.com.tr/haber.php?HaberNO=28328>), (Erişim Tarihi: 27.05.2013).

70 “Hükümetin Kürt Açılımıyla İlgili İlk İpuçları”, *Milliyet*, 29.07.2009.

71 Nilgün Balkaç, “Çözüm Sürecinin 2. Aşamasında Neler Olacak?”, 26.04.2013, (<http://www.ntvmsnbc.com/id/25438302/>), (Erişim Tarihi: 10.07.2013). (Erişim Tarihi: 25.06.2013).

bir kesimince sahiplenilmesi ve işleyişine katkıda bulunulması olarak hedeflenmiştir⁷².

2.3. Tercih

Müzakere edip etmeme tercihi bakımından açılım sürecini başlatanların, hem Cumhurbaşkanlığı, Milli İstihbarat Teşkilatı, Genel Kurmay Başkanlığı, Bakanlıklar ve devlet bürokrasisinin görüşlerini alarak, hem de bu kurumlar arasında bir mutabakat tesis etme yoluna giderek en başlarda doğru işler yaptığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda başarılı da olduğu, Milli Güvenlik Kurulu'nun Ağustos 2009 tarihindeki toplantı sırasında alınan açılıma tam destek kararından çıkarılabilir⁷³.

Siyasi alanda da benzer bir görüş birliğinin temini için TBMM'de yapılan açılım oturumu ise başarısızlıkla neticelenmiş, devletin atanmışları arasında sağlanan uyum Meclis çatısı altında gerçekleşmemiştir. Öyle ki, ülkenin ana muhalefet partisi CHP açılımı, özellikle Habur sınır kapısında yaşananların ardından, "milletten saklanarak götürülmüş bir süreç" olarak tanımlamış, "iktidarın İmralı ile işbirliği yaptığı ve Öcalan'ı tatmin etme anlayışında olduğu" suçlamasında bulunmuştur⁷⁴. MHP de bir "yıkım" ve "ihamet" projesi olarak tanımladığı açılımı oldukça sert ifadelerle eleştirmiş, sürece karşıtlığını en baştan açıkça ortaya koymuştur⁷⁵. Hükümetin, "dağdan inin, silahı bırakın, masaya gelin, siyaset yapın" davetleriyle bir takım çevrelerde "etnik bölücülüğün siyasallaşması umudunu doğurduğu" da iddia edilmiştir⁷⁶. Muhalefetin açılıma karşı olma tavrı da sürecin tam manasıyla bir devlet politikasına dönüşmesini engellemiştir.

72 "İşte akıl insanlar listesi!", *Akşam*, 03.04.2013.

73 Umut Tütüncü, "Demokratik açılım devlet politikası", *Habertürk*, 18 Eylül 2009,) <http://www.haberturk.com/gundem/haber/173536-demokratik-acilim-devlet-politikasi>, (Erişim Tarihi: 14.06.2013).

74 "CHP Lideri Baykal: PKK, DTP, Öcalan ve İktidar İşbirliği Yaptı", (<http://www.haberler.com/chp-lideri-baykal-pkk-dtp-ocalan-ve-iktidar-haberi/>), (Erişim Tarihi: 19.06.2013).

75 "Bahçeli: "Açılım Denen Yıkım Projesi", 11.04.2010, (<http://www.cnnturk.com/2010/turkiye/04/11/bahceli.acilim.denen.yikim.projesi/571688.0/index.html>), (Erişim Tarihi: 27.06.2013).

76 "DTP'ye PKK Tepkisi", *Milliyet*, 28.12.2007.

Çözüm sürecine gelindiğinde, devlet kurumları ve MHP'nin tavrında neredeyse hiç bir değişiklik olmadığı, CHP'de ise ancak kısa süren bir bocalama yaşandığı gözlemlenmiştir⁷⁷. Bu partinin “sürece kredi açtık” yaklaşımından, hızla “devlet İmralı ile görüşmemeli” yaklaşımına geçerken öne sürdüğü gerekçeler de şu başlıklarda toplanmıştır;

- “Bilmediğimiz bir sürece nasıl dahil olacağız”,
- “Herkesin Öcalan’la pazarlık yapmadık, süreç iyi gidiyor” dediği koşullarda, “AKP bu kadar başarılı giden sürece CHP’yi niye dahil etsin?”,
- “AK Parti’nin hukuksuzluğa meşruiyet aramak, olası başarısızlıkta bir günah keçisi aramaktan başka niyeti yok”,
- “CHP Kürt meselesinin kalıcı çözümü için atılacak sağlıklı adımların hepsinin destekçisidir. Ama özel çıkarlı siyasi hesaplara dayanan aldatmalara CHP’nin destek vermesi beklenemez.”⁷⁸

Hem açılım, hem de çözüm sürecine yönelik muhalefetin sergilediği olumsuz tavra iktidarın verdiği karşılık da oldukça sert olmuş, her iki süreç ekseninde MHP ile CHP’nin eleştirilmesi ve suçlanması bir taraftan siyasi gerilimi hızla tırmandırırken, diğer taraftan da ilgili süreçleri oldukça kısa sayılabilecek bir zaman diliminde yerleşik siyasi rekabetin bir parçası haline getirmiştir. Ayrıca, açılımın “Kürt sorununun barışçıl çözümü” olarak değil, “Kürt coğrafyasında kontrollü normalleştirme” tarzında sunulması, sürecin önemli bir aktörü pozisyonundaki seçmenler arasında ciddi endişelere neden olmuştur⁷⁹. Böylece, başarılı bir müzakerenin olmazsa olmazları arasında kabul edilebilecek başlıca önermelerden “siyasi mutabakat” olgusu hayata geçirilememiştir⁸⁰.

77 Markar Esayan, “CHP’de Sürece Destek”, *Taraf*, 03.04.2013.

78 “Kılıçdaroğlu, ‘Sürece’ Destek Vermemelerinin 4 Nedenini Açıkladı”, *Radikal*, 10/05/2013, (http://www.radikal.com.tr/politika/kilicdaroglu_surece_destek_vermemelerinin_4_nedenini_acikladi-1132912),

79 “Açılımlar Yıkım Projesi”, *Ortadoğu*, 04.01.2010

80 AKP Genel Başkan Yardımcısı Abdülkadir Aksu’nun, Demokratik Açılım Konusunda Muhalefeti şu ifadelerle eleştirdiği gözlemlenmiştir; “Devletin ve milletimizin kardeşliği üzerine atılan adımların getirilmek istendiği hale bir bakın. Muhalefet adeta sorumsuzluk yarışında. Bir taraf dağdan inenleri meydan meydan dolaştırıp şov peşinde koşmakta, ucuz ve sorumsuz bir üslupla adeta kışkırtıcılık yapmakta; diğer taraftan ana

Müzakerenin terör örgütüne bakan yönüne gelince, açılım sürecine paydaş olarak katılımı beklenen aktörlerin ikna edilmeleri yanında, terör örgütüne sempati duyan ya da destek veren toplum kesimlerinin sürece destek vermeleri bakımından çabaların yetersiz kaldığı görülür. Öyle ki açılım sürecinin ilk aşamalarında, terör örgütü ile lider kadrosunu doğrudan muhatap almanın sakıncaları dikkate alınarak, DTP özerk bir aktör olarak açılım sürecine dâhil edilmek istenmiş, bu isteğe de en başta olumlu yanıt alınmıştır⁸¹. PKK'yı yöneten Konsey'in başkanlığını yürüten Murat Karayılan tarafından müzakerelere ilişkin sarf edilen “gidin İmralı'daki ile görüşün, onu muhatap kabul etmiyorsanız bizimle görüşün, bizi kabul etmiyorsanız DTP ile görüşün...” sözleri de, DTP'nin baştaki olumlu tavrı için bir referans oluşturmuştur. Fakat açılımın dağdan inmeler olarak ifade edilen süreci devam ederken, Türkiye ile Kuzey Irak Kürt Yönetimi arasında gelişmeye başlayan olumlu ilişkiler PKK yönetimini endişelendirmiş ve “açılım PKK'nın tasfiyesine dönüştü, dönüşleri durduruyorum” kararıyla DTP'nin süreçten el çekmesi talep edilmiştir⁸². Yapılan talebe verilen karşılığın olumlu olması ile birlikte sürecin muhatap pozisyonu neredeyse tamamen boşalmıştır.

Açılım için gerekli toplumsal desteği sağlamak üzere sürecin başlarında kullanılan “evlatlar ölmesin”, “anneler ağlamasın” tarzındaki söylemlerin de geniş toplum kesimlerinin sempatisini kazanma bağlamında başarılı sonuçlar ürettiğini söylemek mümkündür. Ancak kandil ve mahmur kamplarından teslim olmak üzere gelen örgüt üyelerinin gerilla kıyafetleriyle sınırı geçmeleri ve çoğu örgüte destek veren binlerce kişi tarafından zafer işaretleriyle karşılanmaları, başta şehit aileleri olmak üzere toplumun genelinde infiale yol açmıştır. İktidar

muhalefet süreci bir türlü anlayamamakta veya anlamak istememektedir. Birbirlerinden çok farklı görünen, birbirleriyle mücadele eden gibi görünen ama aslında üslup olarak tarz olarak, siyasi yaklaşım olarak birbirlerine tıpatıp benzeyen bir muhalefetle karşı karşıyayız. Ne solculukları solculuk, ne milliyetçilikleri milliyetçilik ne de samimiyetleri samimiyet. Hallerine bir bakın.”

“AKP'li Aksu'dan Muhalefete 'Demokratik Açılım' Tepkisi: DTP, CHP ve MHP Aynı Amaca Hizmet Ediyor”, *Sondakika.com*, 24.10.2009, (<http://www.sondakika.com/haber-akp-li-aksu-dan-muhalefete-demokratik-acilim/>), (Erişim Tarihi: 08.07.2013).

81 “Karayılan Röportajı İlham Verdi Özkök'ten G.kurmay'a Açık Dilekçe”, *Hürriyet*, 08.05.2009.

82 Fadime Özkan, “Dağdan İnşiler Dağa Çıkışın Sonunu Getirir”, *Star*, 9.11.2009.

partisinin oylarında bir azalma endişesi yaşanması da, açılıma verilen toplumsal desteğin zayıfladığının somut bir göstergesi olarak sunulmuştur⁸³. Aynı dönemlerde şehit cenazeleri için düzenlenen törenlere iştirak eden hükümet üyelerine gösterilen tepkiler, bazı toplum kesimlerinin açılım süreci ile artan kayıplar arasında bir bağlantı kurmaya başladığı izlenimini ortaya çıkarmıştır⁸⁴. Böylece, açılımı başlatan hükümet kanadı dahi sürecin bittiğini değilse de, askıya alındığını itiraf etme noktasına gelmiştir.

Çözüm sürecine gelindiğinde, müzakere edip etmeme ve kiminle müzakere edilmeli sorularının yanıtları Oslo’da yapılan gizli görüşmeler sırasında daha kamuoyuna açıklanmadan alındığı için ilk denemede, yani açılım sürecinde ortaya çıkan şaşkınlık ve kararsızlık ikincisinde yaşanmamıştır. Öcalan’ın PKK’ya hâkim olduğu ve PKK’nın Öcalan’ın emirlerine kayıtsız şartsız itaat ettiği kabulünden, o istediği sürece müzakereye “evet” yanıtının devamlılığını koruyacağı söylenebilir.

Ancak, Öcalan, Kandil, Suriyeli PKK, Iraklı PKK, İranlı PKK şeklinde bir farklılaşma yaşanması durumunda ne olur sorusunun yanıtı henüz açık değildir. Ayrıca müzakereye evet kararının, terör sorununun barışçıl çözümüne mi, Kürt sorununun çözümüne mi, PKK’nın tasviyesine mi, olası bir tasviye kararından sonra PKK’nın başka bir kimlikle inşa edilip mücadeleye devam etmesine mi vb. giderek uzatılabilecek sorular dizisinin hangisine evet anlamına geldiği de açık değildir. Dolayısıyla, bugünden bakıldığında evet yanıtının oldukça kısa bir sürede hayır’a dönüşmesinin önünde fazlaca bir engel yok görünmektedir.

2.4. Muhatap

Açılım süreci devam ederken kimin muhatap alınması gerektiği sorusu DTP/BDP, Kandil ve Öcalan arasında gidip gelen bir belirsizliğe dönüşmüş ve bu durum Hükümetin açılımdan sorumlu Bakanı Beşir Atalay’ın ifadelerine şu şekilde yansımıştır;

“Meclis altındaki muhatapı önemli görüyoruz, daha önce de önemli

83 Özer Sencar, Sıtkı Yıldız, Ünal Bilir, “Türkiye’de Siyasal Durum Araştırması: Derişim Gafi, Habur Şovu ve Sarigül’ün Çıkışı”, *MetroPOLL: Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi*, Ocak 2010, (<http://www.metropoll.com.tr/report/get/212/1+açılım+ıktidar+p+artisinin+oylarında+bir+azalma+endişesi&cd=6&hl=en&ct=clnk&gl=tr>), (Erişim Tarihi: 22.06.2013).

84 “Şehidin Cenaze Töreninde Bakan Yıldız’a Yumruk”, *Hürriyet*, 19.04.2010.

gördük. Başbakanımız, o zaman bu konuda muhatap olarak gördüğümüz kapatılan DTP Genel başkanı ile bunun için görüştü, ama istiyoruz ki karşımızda muhatap benim, gerçekten muhatap benim, başkası değil diyecek, bizi başka yere havale etmeyecek muhatap istiyoruz”⁸⁵.

Benzer bir belirsizlik durumu çözüm süreci sırasında yaşanmamış, muhatapın doğrudan İmralı olması gerektiği düşüncesi, Başbakan’ın zihninde daha 2012 Kasım’ında açlık grevi kapsamında yaşanan gelişmeler neticesinde şekillenmiştir. Buna göre, ilgili tarihte cezaevlerinde bulunan örgüt yanlısı tutuklu ve hükümlüler açlık grevine gitmişler, bu eylemler de ancak, İmralı’da Abdullah Öcalan ile yüz yüze görüşen Mehmet Öcalan’ın, ağabeyinin cezaevlerindeki açlık grevlerine bir an önce bitirilmesi çağrısı yaptığını bildirmesiyle sona ermiştir⁸⁶. Dolayısıyla, henüz Oslo görüşmeleri sırasında, lider olarak örgüt üzerindeki etkisi bu olayla da perçinlenen Öcalan dışında başka bir muhatap arama gereği duyulmamıştır.

Muhatap bakımından iki süreç arasında neden böyle bir farklılaşma meydana geldiğini anlayabilmek üzere, BDP ya da PKK’dan (Öcalan+Kandil) hangisinin “iyi bir müzakere ortağı” olabileceği sorusu, çalışmanın ilk bölümünde ortaya konulan rasyonel-irrasyonel, erkli-erksiz ve özerk-bağımlı tanımlamasıyla yanıtlanmalıdır. İlgili bağlamda, BDP’nin ortaya koyduğu tavır ve sergilediği duruşla, bölge insanının hak ve özgürlüklerini siyasal alanda temsil etme gibi sınırlı bir hedefle hareket ediyor görüntüsü içerisinde olması, onu muhtemel bir rasyonel ortak konumuna yükseltmektedir. Ancak, PKK’nın kendisi için çizdiği misyonun dışına çıkamaması, alınan kararları ve belirlenen siyaseti parti tabanına kabul ettirirken dahi örgüt desteğine ihtiyaç duyması, onu erksiz ve bağımlı bir muhatap pozisyonuna geriletmektedir.

Aslında hükümet açılım süreci devam ederken bir taraftan ABD ve AB başta olmak üzere, inşa ettiği uluslararası koalisyon eliyle PKK üzerindeki politik ve ekonomik baskıları arttırmış, içeride KCK aleyhine

85 Beşir Atalay’ın aktarılan sözleri 12 Mart 2010 yılında Ankara’da düzenlenen Abant Platformu sırasında yaptığı bir konuşmadan alınmıştır.

Zaman, 12.03.2010.

86 “Öcalan’dan Açlık Grevini Bitirin Çağrısı”, *CNN Türk*, 17.11.2012, (<http://www.cnnturk.com/2012/turkiye/11/17/ocalandan.aclik.grevini.bitirin.cagrisi/685018.0/index.html>), (Erişim Tarihi: 19.06.2013).

operasyonlar düzenleyerek ve Kuzey Irak'taki Kürt yönetiminin desteğini alarak da DTP'yi "şahin PKK baskısından" kurtarmaya çalışmıştır. Diğer taraftan, DTP kendisi ile PKK arasına mesafe koyması konusunda sıkıştırılmış, PKK'nın bir terör örgütü olduğu kabulüne zorlanmış, böylece "güvercin DTP"nin çözüm arayışlarında aktör olmasının önü açılmak istenmiştir.

Ancak tüm çabalar, Türk devleti ile Kürtler adına diyalog kurma rolünü DTP'ye kaptırmak istemeyen, muhataplık noktasında yegane aktör olarak kalmak isteyen PKK'nın uyguladığı baskıyla boşa gitmiştir. Öyle ki, artan baskılar neticesinde parti yetkilileri, PKK'nın bir terör örgütü olduğu yönünde kendilerine dayatma yapıldığını, PKK'nın ise esasen "Kürtlerin yok sayılmasının zorunlu sonucu olarak ortaya çıkan ve Kürt sorununun çözümünü isteyen bir siyasal örgütlenme" olduğu şeklinde tepki çeken bir açıklama yapmak zorunda kalmıştır⁸⁷.

Benzer bir değerlendirme PKK için yapıldığında, hem rasyonel, hem erkli hem de özerk bir örgütle karşı karşıya olduğu söylenebilir. Zira Karayılan'ın bir röportaj sırasında dile getirdiği "biz bağımsızlık iddiasından vazgeçtik, Federasyondan da vazgeçtik, üniter devlet yapısı içinde bir çözüm bulabiliriz" söylemi, örgütün içinde bulunduğu koşullara bağlı olarak hedeflerini sınırlandırabileceğini, dolayısıyla rasyonel olduğunu ortaya koymaktadır⁸⁸. Alınan kararların örgüt içerisinde karşılık bulması kadar, Kürtleri temsil iddiasındaki DTP'nin tabanı tarafınca da kabul ediliyor olması, onu aynı zamanda erkli bir muhatap pozisyonuna getirmiştir.

Söz konusu gerekçelerle, çözüm sürecine gelindiğinde hükümet muhatap olarak DTP'yi değil PKK'yı, hatta bu örgüt üzerinde mutlak kontrolü olduğunu düşündüğü Öcalan'ı tercih etmiştir. Ancak PKK'nın 40.000'e yakın insanın ölümünden sorumlu bir örgüt olması gerçeği, onun doğrudan ve açıktan muhatap alınmasını mümkün kılmamıştır. Öyle ki, AKP Genel Başkan Yardımcısı Abdülkadir Aksu açılım sürecine ilişkin yaptığı bir değerlendirmede; "sorunların çözümünde bölücü örgütle, onun başıyla ve başka unsurlarla müzakere içinde ol-

87 Kürt Açılımı'nda Çözüme Atılan Düğüm, *Haber 7*, 17.08.2009.

88 *Hürriyet*, 08.05.2009.

madıklarını” açıklamak durumunda kalmıştır⁸⁹. Yine aynı nedenlerle çözüm sürecinde örgüt doğrudan değil gizli görüşmeler devam ederken muhatap alınabilmiştir.

Diğer taraftan, PKK içerisinde başta Suriye kökenli örgüt mensupları olmak üzere farklı ülke vatandaşlarının varlığı, müzakereler kapsamında muhatap sorusunu karmaşıklaştıran bir durum meydana getirmektedir. Örgüt tarafından gerçekleştirilen eylemlerin bir kısmının üstlenilirken, diğerlerinin sahiplenilmemesi, PKK içerisinde yönetim ve taban arasında bir ayrışmanın başladığının sinyalleri olarak algılanmıştır⁹⁰. Özellikle bir ara Suriye uyruklu Fehman Hüseyin’in çevresinde kümelenen ve çoğunluğu Suriye, Irak ve İran gibi ülkelerden PKK’ya katılan örgüt üyelerinden oluşan bir grubun örgüt içerisinde önemli bir güç haline geldiği, Murat Karayılan’ın liderliğini kabul etmediği, zaman zaman örgüt üst yönetiminin bilgisi dışında silahlı eylemlere kalkıştığı türünde bilgiler, PKK’nın da ideal muhatap olup olamayacağı sorgulamasını iyice çıkmaza sokmuştur⁹¹.

2.5. Zamanlama

Çalışmanın ilk bölümünde müzakereler için en ideal zaman diliminin tarafların; şiddet araçlığıyla terör sorununu çözemeyeceklerini veya hedeflerine ulaşamayacaklarını anladıkları, birbirlerini yok etmelerinin veya birbirlerine karşı mutlak galip gelmelerinin mümkün olmadığını düşündükleri; devlet kanadında müzakereler kadar, müzakereleri yürütecek hükümetin meşruiyet noktasında bir sorun yaşamadığı an olduğu ifade edilmişti⁹². Bu bağlamda açılım süreci değerlendirildiğinde, PKK’nın en başlarda savaş dilinden barış diline geçişin göstergesi olarak “eylemsizlik” kararı aldığını, çatışmasızlık ilanının da bir “ateşkes” olarak algılandığını, ancak gerçeğin böyle olmadığını kısa bir süre içerisinde ortaya çıktığını gözlemlemek mümkündür. Öyle ki kardeş Osman Öcalan “iki taraf da bu savaşı kazanamaz, bu imkânsız...

89 “AKP’li Aksu’dan Muhalefete ‘Demokratik Açılım’ Tepkisi: DTP, CHP ve MHP Aynı Amaca Hizmet Ediyor”, (<http://www.haberler.com/akp-li-aksu-dan-muhalefete-demokratik-acilim-haberi/>), (Erişim Tarihi: 14.07.2013).

90 *Hürriyet*, 15.05.2010.

91 “İşte Şimdi Komplo Zamanı! Derin PKK İş Başında! Suriyeliler Kime Hizmet Ediyor”, *Medya Gündem*, 10.12.2009.

92 Dean G. Pruitt, “Whither Ripeness Theory?”, *Institute for Conflict Analysis and Resolution, Working Paper No. 15*, George Mason University, 2005, s. 1.

PKK'lılar darbe olsa bile, geride onların yerlerini doldurmak isteyen daha fazla insan bulunuyor. PKK kendini her zaman yenileyebilir” sözleriyle, esasen örgütün hem müzakerelere açık, hem de barışçıl çabalara hazır olduğuna dikkati çekmek istemiştir⁹³.

Ancak, Fırat Haber Ajansı'na 21 Aralık 2009 tarihinde yansıyan bir açıklama tam da kardeş Öcalan'ın söyleminin tersine, örgütün açılımı kendisine yönelmiş bir tehdit olarak algıladığını, bu tehdide karşı da mücadele kararlılığını sürdürdüğünü açıkça ortaya koymuştur.

“Türk Devleti'nin Önderliğimize, halkımıza karşı gerçekleştirdiği saldırıların yanı sıra ABD-Irak-Güneyli güçlerle geliştirmeye çalıştığı tasfiye planı dâhil her türlü plan sonuçsuz kalmaya mahkûmdur... Tüm halkımızı Önderliğimiz üzerindeki saldırılara, AKP'nin tasfiye planlarına ve bölüp-parçalama amaçlı yoğun psikolojik savaş yöntemlerine karşı duyarlı olmaya, birliklerini, örgüt-lülüklerini geliştirerek her türlü saldırıya anında cevap verebilen bir düzeyde geliştirmeye çağırıyoruz.”⁹⁴

Ayrıca, açılım sırasında PKK'nın şehirleşme çabalarının uzantısı olarak Kongre kararıyla kurulan ve esas olarak örgüt üyelerinden meydana gelen KCK tarafından gerçekleştirilen eylemleri de silahlı mücadeleye devam kararlılığı olarak değerlendirmek mümkündür. Zira güvenlik güçleri açılımın ilk dönemlerinde operasyonlarını yavaşlatırken ya da tamamen durdururken, KCK örgütlenmesi sokak gösterileri başta olmak üzere şehir merkezli saldırılarını sürdürmüştür⁹⁵. Silahların susmadığı ve şiddetin siyaset üzerindeki baskısının ortadan kalkmadığı koşullarda açılımın devam edemeyeceği de bir uyarı olarak zaman zaman yapılmıştır⁹⁶.

93 Osman Öcalan, “PKK Silah Bırakmaya Hazır”, *Hürriyet*, 14 Mart 2010.

94 Sedat Laçiner, “Demokratik Açılım’ Siyasete Silahsız Girmektir”, (<http://www.usak.org.tr/hyazdir.asp?id=289>), (Erişim Tarihi: 06.06.2013).

95 Mayıs ve Haziran aylarında yoğunlaşan saldırılarda 50 kişinin ölümüne neden olunmuş, askeri üslere saldırıların yanı sıra Samsun Lâdik, Mardin Kızıltepe ve Hakkâri-Çukurca'da olduğu gibi kent merkezlerinde ya da ilçelerde doğrudan polise yönelik silahlı saldırılar gerçekleştirilmiştir.

Ertan Beşe, “Hükümet Açılımda Israr Edince PKK Taktik Değiştirdi”, *Stratejik Düşünce Enstitüsü*, 24.06.2010, (<http://www.sde.org.tr/tr/author/detail/hukumet-acilimda-issrar-edince-pkk-taktik-degistirdi/412>), (Erişim Tarihi: 02.07.2013).

96 “Kürt Sorununda Çözümün Neresindeyiz?: Mithat Sancar ile söyleşi”, *Altüst Dergisi*, (<http://www.altust.org/2011/12/kurt-sorununda-cozumun-neresindeyiz-mithat-sancar-ile>

Çözüm sürecine gelince, PKK'nın Öcalan'ın 21 Mart 2013'de Diyarbakır'daki Nevruz kutlamaları sırasında yayınlanan mesajıyla birlikte ateşkes ilan etmesi ve sonrasında örgütün silahlı unsurlarının başta Kuzey Irak'taki kamplar olmak üzere sınır dışına çıkmaya başlamaları, çatışma unsurunun bir kenara bırakıldığı izlenimini vermektedir. Ancak, bilindiği üzere hem açılım sürecinde, hem de daha önceki süreçlerde ateşkes ilan edilmiş, ancak oldukça kısa bir sürede kendisine büyük umutlar bağlanan, çatışmaları durdurma kararlarına uyulmadığı görülmüştür. Son girişimin de aynı akıbete uğramayacağı kesin olmamakla beraber, bu seferkini Öcalan'ın kendisi tarafından ilan edilmesi ve "bir son değil, yeni bir başlangıçtır" uyarısıyla artık demokratik sürece dahil olunması gereğine işaret etmesi bakımından önemsemek mümkündür⁹⁷. Ancak, alternatif Kürt hareketi içerisinde PKK'nın çekilme ve silah bırakma kararını inandırıcı bulmayanlar da vardır. Buna göre örgüt, pek çok müzakere örneğinde görüldüğü gibi zaman kazanmak veya toparlanmak amacıyla bir oyalama taktiği olarak bu tür söylemleri kabullenmektedir⁹⁸.

Diğer taraftan, 2012 yılında henüz çözüm süreci ortada yokken, örgütün müzakereyi beklediği gibi gerileme sürecinde kabullendiğine dair bir takım gelişmeler yaşanmıştır. Örneğin bu dönemde, PKK unsurlarına karşı düzenlenen operasyonlarda ölü, yaralı ve teslim olanlarla birlikte yurt içinde ve dışında yaklaşık 1500 terörist etkisiz hale getirilmiştir, ki bu rakam dağ kadrosunun yaklaşık üçte birine karşılık gelir. Yine güvenlik güçlerince uzunca bir süredir girilemeyen mağaralara girilmiş ve PKK için önemli bir gelir kaynağı oluşturan uyuşturucu hammaddesi üretimi ve uyuşturucu kaçakçılığına yönelik operasyonlarla, örgütün özellikle yurt içindeki gelir kaynaklarına ciddi bir darbe vurulmuştur⁹⁹.

Müzakerelerin ve müzakereyi yürüten hükümetin meşruiyeti konusuna

soylesi/), (Erişim Tarihi: 06.06.2013).

97 "Öcalan: Silah Sussun, Sınırdışına Çıkın", *NTVMSNBC*, 21.03. 2013, (<http://www.ntvmsnbc.com/id/25430211/>), (Erişim Tarihi: 07.06.2013).

98 "İbrahim Güçlü'den Çözüm Süreciyle İlgili Önemli Tespitler", *Samanyolu Haber*, 4.07. 2013, (<http://www.samanyoluhaber.com/gundem/Cozum-sureciyle-iligili-carpici-tespitler/1019670/>),

99 Halil İbrahim Bahar, "Çözüm Süreci", *Ankara Strateji Enstitüsü*, Rapor No: 2013-2, Ankara: Mart 2013, s. 92.

gelince, gerek açılım, gerekse çözüm süreci sırasında elde ettiği seçim başarılarının ardından AK Partinin meşruiyetini tartışmanın yersiz olduğu söylenebilir. Ancak her iki sürecin meşruiyeti bakımından değişik zaman dilimleri için farklı görüşler ortaya koymak mümkündür. Örneğin Demokratik Sol Parti'nin bir araştırma şirketine yaptırdığı ve Haziran-Aralık 2009 tarihleri arasında açılıma desteğin de sorulduğu ankette, halk desteğinin 6 aylık zaman diliminde %69'dan %27'e gerilediği ortaya çıkmıştır¹⁰⁰. Söz konusu gerilemede Habur'dan girişlerin etkisinin oldukça büyük olduğu açıktır. AKP tarafından yaptırılan bir başka kamuoyu yoklamasına göre, çözüme destek verenlerin ilk kez karşı çıkanları aşarak %58 olduğu, kararsızlar dağıtıldığında da bu rakamın %64'e ulaştığı bildirilmiştir¹⁰¹. Anket sonuçları arasındaki farkın ortaya çıkmasında "Akil adamlar" formülünün önemli bir etkisinin olabileceği düşünülebilir. Yine sonuçlardan belki de halka daha iyi anlatıldığı için meşru görülen çözüm sürecinin açılıma göre başarıya ulaşma şansının yüksek olduğu söylenebilir.

2.6. Yöntem ve İçerik

Kuramsal bir çerçeve oluşturma hedeflenen çalışmanın ilk bölümünde;

- Terör örgütünün siyasi talepleri, ateşkes ilanı, silahlı mücadelenin tamamen sona erdirilmesi, örgütün lider kadrosu ile birlikte silahlı unsurlarının tasviyesi, örgütün ülke siyasi yaşamına entegrasyonu gibi, üzerinde anlaşılması oldukça zor konuların nasıl müzakere edilebileceği hususunda; siyasi talepler, tasfiye ve şiddeti terk başlıkları altında bir al-ver gruplandırması tesis edilebileceğine,
- Devletlerin taviz boyutunda, terör örgütünün isteklerine boyun eğerek bir görüntü vermek yerine, demokratikleşme arzusuyla kendi başına bir reform hareketine girişildiği imajını tercih etmeleri gerektiğine,

100 "Halk Açılıma Destek Veriyor mu?", *İnternethaber.com*, 11-01-2010, (<http://www.internethaber.com/halk-acilima-destek-veriyor-mu--227068h.htm>), (Erişim Tarihi: 29.06.2013).

101 "Erdoğan'ın Masasındaki Çözüm Süreci Anketi", *haber7.com*, 28.03. 2013, (<http://www.haber7.com/ic-politika/haber/1007227-erdoganin-masasindaki-cozum-sureci-anketi>), (Erişim Tarihi: 04.06.2013).

- Son olarak da müzakere için içerde-dışarıda konjüktörel muhabakat sağlamanın gereğine, işaret edilmişti.

Ortaya konulan kıstaslar bağlamında açılımdan çözüme, Türkiye'nin müzakere süreci gözden geçirildiğinde, öncelikle PKK'nın şiddet kullanımını için bahane ettiği konular arasında yer alan, bölge insanının taleplerine karşılık verebilmek üzere olumlu adımlar atıldığı görülebilir. Kürtçe kitap basımı, Güneydoğu'daki bazı kamu kurumlarında Kürtçe bilen personel istihdamı, talep halinde bazı köylere eski isimlerinin geri verilmesi, üniversitelerde Kürt dili enstitülerinin kurulması, Kürtçe yayın yapan televizyon kurulması (TRT Şeş), bölgedeki sivil toplum kuruluşlarıyla işbirliği içinde bazı çalışmaların yapılması sözü edilen adımlardan ancak bir kaç tanesidir¹⁰². Ayrıca açılım kapsamında yapılan düzenlemelerin birçoğunun örgütün siyasal taleplerine karşılık veriyormuşçasına değil de, Türkiye'nin demokrasiyle yönetilen tam bir hukuk devletine dönüşmesi yolunda alınmış kararlar şeklinde sunulması, ülke içerisinde ortaya çıkabilecek direnci bir nebze engelleyebilmiş ve yumuşatabilmiştir. Başbakan'ın bizzat ülkenin basın-yayın kuruluşu çalışanları, sanatçıları, alevi toplumu başta olmak üzere farklı din ya da etnik grup temsilcileri ile gerçekleştirdiği açılım toplantıları da, sürecin daha geniş bir demokratik çerçevede gerçekleştirilmek istendiği mesajını vermeyi amaçlamıştır¹⁰³.

Diğer taraftan PKK'nın tasviyesi noktasında, Habur görüntüleri ortaya çıkıncaya kadar siyaset ve hukukun zorlanmasına izin verildiği de iddia edilebilir. Öyle ki, af konusunda henüz bir düzenleme girişimi olmamasına rağmen, açılımla birlikte zımni olarak kabul edilen 5237 sayılı TCK'nın etkin pişmanlığı düzenleyen 221. maddesindeki "itiraf ve pişmanlığın ifadesi" şartının aranmaması ilkesi, zafer edasıyla teslim olan üniformalı ilk grubun, kısa süren bir sorgulamanın hemen ardından serbest bırakılabilmesini sağlamıştır¹⁰⁴.

102 Ümit Özdağ, 21. Yüzyıl Türkiye Enstitüsü, PKK ile Müzakere, Mütareke ve Kirli Barış Sürecinin Analizi, 07.05.2013, (<http://www.21yite.org/arastirma/terorizm-ve-terorizmlemucadele/2013/05/07/6986/pkk-ile-muzakere-mutareke-ve-kirli-baris-surecinin-analizi>), (Erişim Tarihi: 21.06.2013).

103 Erdoğan sanatçılardan açılıma destek istedi, CNN Türk, 20.03.2010, (<http://www.cnnturk.com/2010/turkiye/03/20/erdogan.sanaticilardan.acilima.destek.istedi/568660/0/index.html>), (Erişim Tarihi: 28.06.2013).

104 İbrahim Kapaklıkaya, *Kürt Açılımı: Kuzey İrlanda Perspektifi*, (İstanbul: Ağaç Kita-

Açılım sürecinin oldukça kısa sayılabilecek bir zaman diliminde, yeterli ilerleme kaydedilemeden son bulması, esasen çekişme kaynağı olabilecek pek çok siyasi talebin, çözüm süreci ile birlikte gündeme getirilmesine neden olmuştur. Hem açılım sürecinde tesis edilen yeni hakların veya yeniden düzenlenen alanların çoğunu temel hak ve özgürlükler kapsamında değerlendirmek, dolayısıyla bir şekilde Kürt sorununu çözmeye yönelik adımlar olarak tarif etmek mümkündür. Bu bağlamda, örgütten ilgili alanlara ilişkin bir talep gelmemiş olsa dahi, hükümetin bugün aynı açılımları yapıyor olacağı öngörülebilir.

Diğer taraftan, çözüm sürecinde ele alınması gereken; PKK'nın tasviyesi, KCK tutuklularının serbest bırakılması, Öcalan'a daha fazla özgürlük, Karakol yapımlarının durdurulması, koruculuk sisteminin kaldırılması, yerel yönetimlere daha fazla yetki verilmesi vb. gibi konuların, ağırlıklı olarak PKK sorununun çözümüne ilişkin oldukları gözlemlenebilir¹⁰⁵. Bu durum da hükümetin PKK ve liderleriyle hem Kürt sorununa ilişkin çok önemli konuları, hem de örgütün geleceğini müzakere ettiği şeklinde algılanmaktadır¹⁰⁶. Dolayısıyla, hükümet tarafından Kürtlerin haklarına ilişkin atılan adımlar, PKK hanesine kazanç olarak yazılabilmektedir. Kürtlerin haklarının PKK ile pazarlık konusu yapılması ise, bir taraftan aslında kaçınılması gereken “taviz veriliyor imajını” güçlendirmekte, diğer taraftan da örgütün Kürtler üzerindeki vesayetini arttıran bir gelişme olarak kayda geçmektedir.

Her ne kadar akil adamlar girişimi ile bir takım olumlu mesafeler alınsa da, bugünün koşullarında çözüm sürecinin tamamen terörden medet ummayan bölge halkının üzerine inşa edilebildiğini söylemek zordur. Geline nokta henüz Kürtçü siyaset gerçek anlamda şiddet ve terörden bağımsızlaştırılamamış, bölge halkının terör örgütü tarafından gölgelenen iradesi ortaya çıkarılamamıştır. Ayrıca bu iradenin, örgütün Öcalan'ın tutukluluk koşullarının iyileştirilmesinden başlayan ve serbest bırakmaya varacağı belli olan istekleri, “Kürtler demokratik bir

pevi Yayınları, 2009), ss. 114-118.

105 “BDP'nin Ana Talebi Öcalan'ın Özgürlüğü”, 30 Haziran 2013, Aktifhaber, (<http://www.aktifhaber.com/bdpnin-ana-talebi-ocalanin-ozgurlugu-813743h.htm>), (Erişim Tarihi: 01.07.2013).

106 Halil İbrahim Bahar, “Çözüm Süreci”, *Ankara Strateji Enstitüsü*, Rapor No: 2013-2, Ankara: Mart 2013, s. 99.

ulus olarak varlık kazanacak, kendi sporunu, eğitimini, dini örgütlenmelerini, meclisini, belediyelerini yapabilirse kendisi yapacak” şeklindeki Federasyonun ötesine geçen marjinal talepleri karşısında akamete uğradığı da söylenebilir¹⁰⁷.

Bu arada, müzakere yöntem ve içeriği açısından PKK’yı belirli bir zaman diliminde yalnızlaştırma çabalarının, gerek açılım, gerekse çözüm sürecinde başarılı sonuçlar verdiği gözlemlenmiştir. Örgütün dış mütefiklerini yavaş yavaş kaybetmesi bakımından, önce 5 Kasım 2007’de Erdoğan-Bush görüşmesiyle şekillenen ve Erdoğan-Obama zirvesiyle tescillenen terörle mücadelede Türkiye-ABD stratejik işbirliği süreci bir dönüm noktası olmuştur¹⁰⁸. Sonrasında, ABD’nin Kuzey Irak Kürt yönetimine PKK’yı desteklememe konusunda yaptığı telkinler netice vermiş ve zamanla Barzani Türkiye’ye yakınlaşmış, AB Parlamentosu da PKK’yı açıkça terörist olarak ilan ederek Ankara’yı desteklediğini bildirmiş, son olarak da Tahran yönetimi teröre karşı Türkiye ile eşgüdümlü mücadele kararı almıştır¹⁰⁹. Uluslararası alanda meydana gelen tüm bu gelişmelere, TSK’nın içeride ve özellikle sınır-ötesinde düzenlediği operasyonlar eklenince, PKK kendini Türkiye’ye karşı silahlı mücadeleyi durdurma ve müzakere sürecine taraf olma bakımından köşeye sıkışmış bir vaziyette bulmuştur.

3. Sonuç

Terörün hedefinde bulunan devletler esas stratejilerini “teröristle mücadele” olarak belirledikleri sürece, daha çok uçak kaçırma, rehine krizi ve benzeri terör eylemlerinin faillerini, eylemlerinden vazgeçirme yöntemi olarak kullanılan müzakere olgusu, yakın zamanlara kadar literatürde yeterli ilgiyi görmemiştir. Bu duruma neden belki de en önemli unsur ise, devlet aktörlerinin terör örgütleriyle yürütülen görüşmeleri değişik gerekçelerle kamuoyundan saklama eğiliminde olmalarından kaynaklanmıştır. Aynı neden, müzakereye ilişkin teorik bir yaklaşım

107 “Öcalan’ın Mektubunda Neler Var Neler”, Haberaktüel, 18.09.2009, (http://www.haberaktuel.com/news_detail.php?id=217141), (Erişim Tarihi: 14.06.2013).

108 Fulya Gökcan, “Obama ve Kürt Açılımı”, Stratejik düşünce Enstitüsü, 08.11.2009, (<http://www.sde.org.tr/tr/haberler/22/obama-ve-kurt-acilimi.aspx>), (Erişim Tarihi: 13.06.2013).

109 Mehmet Ali Birand, “İran’a Karşı PKK Pazarlığı”, *Hürriyet*, 29 Haziran 2010.

geliştirme veya yeni yöntem bulma arayışlarını da olumsuz etkilemiş, dolaylı olarak bu yöndeki çabaları geciktirmiştir.

Söz konusu durum terörle, teröre neden olan ekonomik, sosyal, kültürel, etnik ve siyasi genel koşulları da dikkate alarak topyekûn mücadele etme anlamına gelen “terörizmle mücadele stratejisinin” gelişimiyle birlikte değişim sürecine girmiştir. Bu noktadan itibaren müzakere, terör sorunlarının barışçıl çözümü için, herkesi memnun edecek sonuçlar üretmeye dönük, bireysel ya da kolektif çıkarlar üzerinde pazarlık yapma süreci olarak kullanılır olmuştur.

Müzakere olgusunun terörü sonlandırmak üzere bir yöntem olarak nasıl kullabileceğine ilişkin henüz genel bir yaklaşım geliştirilememiş olması nedeniyle de bu çalışmada, öncelikle ortaya konulan dört soru kapsamında “teröristle müzakerenin” ne anlama geldiği, nasıl yönetilmesi gerektiği taşıdığı riskler ve avantajlarla birlikte değerlendirilmeye çalışılmıştır. Değerlendirme sonucunda da, teröristle müzakere olgusunun oldukça stratejik bir konu olarak ele alınması gerektiği, diğer sosyal kavramlar gibi sahip olduğu kompleks yapı nedeniyle birden çok disiplininin ortak paydasıyla daha iyi analiz edilebileceği çıktısına ulaşılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümüne gelindiğinde, ilk bölümde geliştirilen analitik çerçeve kapsamında Türkiye’nin açılımdan çözüme uzanan teröristle müzakere süreci değerlendirilmiştir. Yapılan değerlendirme neticesinde; açılım sürecinin nasıl yönetilmesi gerektiğine ilişkin doğru adımlar atıldığı, ancak müzakerenin gerekliliğine devlet erki mutabık kalırken, ne siyaset alanının, ne de terör örgütünün (DTP/BDP-PKK) sözde değil, gerçekte ikna edilemediği hatta muhatap pozisyonunun neredeyse boş kaldığı, müzakerelerin zamanlamasının doğru yapılmadığı gerekçeleriyle olumsuz bir tablo ile karşılaşıldığı sonucu ortaya çıkmıştır.

Benzer bir yöntemle çözüm süreci değerlendirildiğindeyse; muhatap sorununun çözüldüğü, müzakere etme gerekliliğinin siyaset alanı dışında anlatılabildiği, zamanlama konusunda önemli bir aşama kaydedildiği, ancak müzakere yöntem ve içeriği konusunda siyasal mutabakatın yakalanamaması, Kürt sorunu-terör sorunu ikilemi yaşanması, ve henüz taviz, tasfiye, Öcalan’ın affı gibi sorunlu konuların hal yoluna

girmemesi nedeniyle oldukça riskli ancak henüz bitmemiş bir süreçten geçildiği sonuçlarına varılmıştır.

Son olarak; unutmamalıdır ki, müzakerenin sabır isteyen, zamana yayılan, inişli-çıkışlı seyir izleyen yapısı gereği, barış ve huzurda buluşmak adına çabaların devamlılığını sağlamak bir tavsiye değil, ancak bir gerekliliktir.

Kitap Tanıtımı

Book Review

The Arab Uprisings **What Everyone Needs to Know**

Zana Baykal¹

Yazar: James L. Gelvin

Oxford University Press, New York 2012, s. 185.

It was December 2010 when Tunisian Muhammad Bouazizi set himself on fire in the provincial town of Sidi Bouzid, which touched off protests, uprisings and revolutions throughout the Middle East and North Africa (MENA). Throughout 2011, Tunisian President Zine El Abidine Ben Ali fled, Egyptian decades-old ruler Hosni Mubarak resigned, the Libyan leader Muammar Gaddafi was overthrown and Yemeni President Ali Abdullah Saleh signed the power-transfer deal. Then, the protests spread nearly the entire Arab world and challenged the regimes. Over two years later, the world is still trying to understand what sparked the motives of this moment, why these events occurred, and, how they will impact the political, economic, social, and cultural order in the region. By exploring these questions, “The Arab Uprisings What Everyone Needs to Know” will provide with a framework for learning about the reasons.

The author James L. Gelvin, Professor of Modern Middle Eastern History at the University of California, employs a question and answer format for his book comprised six chapters. In the first chapter, he analyses the background of Arab world and digs the reasons of uprisings out. The author prefers to examine uprisings of Tunisia and Egypt together because he believes that they share a number of key characteristics both in the origin and in the evolution of the uprisings in the second chapter. The third chapter addresses the political life of Yemen and Libya before uprisings and describes them as weak states to protests. Algeria and Syria is accepted as surprise uprisings in the fourth chapter and the author tries to explain the reasons for it. The monarchies in the Arab world and their reacts to protests are the topic of fifth chapter. The policy of U.S.A and Iran towards uprisings and

1 Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, zbaykal@sakarya.edu.tr

al-Qaeda's position is argued at the last chapter.

The author begins by depicting the Arab world and their common characteristics. Then, he argues why they are vulnerable to popular anger. He orders four reasons for vulnerability which is imposition of neoliberal economic policies to MENA countries, huge population of unemployment young people in the Arab world and their possible mobilization, massive inflation leading food crisis worldwide and its effect to huge food importer in the Arab world, and lastly nature of Arab regimes. So, he tries to complete background information about uprisings. The term "Arab Spring" which many of the academicians and journalists disagreed is also discussed and disapproved because it is positive imply to something has not yet finished.

James L. Gelvin focuses on relatively homogeneous population of Egypt and Tunisia, effects of neoliberal economic policies on both countries which exacerbated the divide between rich and poor, and their history of state building. He finds some common characteristics and tries to find more. There were governing parties whose sole purpose was to dispense patronage in both in Tunisia and Egypt. Security apparatus to monitor, frighten and repress the population and privatization of government-owned assets which led widespread corruptions are also the reasons for uprisings in both of them. Muhammad Bouazizi's story was the starting point for the popular anger. The protests spread as government tries to block. The winner was the protesters and Ben Ali had to flee to Saudi Arabia. The success affects the Egyptians immediately and huge protests organized via widespread use of social media which facilitated the communication between among the participants and broadened the range of tactical options. Mubarak had to step down as a success of Egypt uprising. Labor activism, Islamic groups and armies played important roles in uprisings in both countries. But what has changed after uprisings. The author believes that despite of some political improvements on the upside the economy remained in shambles on the downside in both of them.

Yemeni President Ali Abdullah Saleh intended to eliminate presidential term limits, in effect making Saleh president-for-life which gives clear clue about the political life before the uprising. Likewise, Libyan leader colonel Muammar al-Qaddafi was the only man. He was

also constructor of Jamahiriya system which he accepted as the only way going to direct democracy. The system did not allow political parties, independent media and privately owned enterprises. The author accepts both of them as weak states because of lack of a functioning government, bureaucracy that rules over the entirety of the territory, and a national identity. So, the tribes are strong and accepted as much a part of modern political and social life as parties and trade unions because of the weakness or absence of institutions that enable the regime to survive. The tribal character caused the violent which differentiated them from Egypt and Tunisia. Widespread violent events give a reason to outside powers to intervene directly to Libya. As a contrast, United States' and the Saudi Arabia's policy toward Yemen make the soft transition of power necessary. Although Qaddafi killed and Saleh stepped down, the future is so cloudy for Libya and Yemen.

Algeria also experienced a bad administration with worse economic situation. But the protest there did not affect the administration more. Although the protester had some advantages, they could not make radical changes. In Algeria and Syria, the most effective factor is not army or an institution; it is ruling elites. That is the difference of them from Egypt and Tunisia. In Egypt, the army had an institutional identity separate from Mubarak. So it can behave independent from Mubarak. In Syria members of Assad's family and their sect are place in high positions in military. So, this privileged class is the only decision maker. As in the other Arab countries, repression is high and it is combined to the worst state-dominated economy.

There are so many monarchies in the Arab world and there are three local factors maintaining them: tradition, religion and tribalism. The monarchies also have outside patrons who protect them. European and American domination began after dismantle of Ottoman Empire. If the monarchies were thought with their hydro-carbon wealth, it would be clearer why outside powers help them to survive. All monarchies responded nearly at the same way when protests evoked and attempted to relieve economic pressures that contributed to popular anger. The uprising in Bahrain stands out from all the others for two reasons according to author. The first reason is that it's directly antimonarchical; the second is its new strategy for mounting counterrevolution in the region.

United States paid attention to its interest in the region while the uprisings began. Because of its different interest with every country, the events were evaluated apart from each other. While doing so, it is stressed that U.S.A support democratic principle. Iran firstly supported the participants but ironically find itself with regime in Syria crisis.

The book traces the uprising wave in the region that have a lot of complex causes. The author carefully pairs the countries based on similarities without ignoring their differences. He makes his analyses in the form of question and answer and asks important questions and gives satisfying answers to them. His main aim is to examine the political economic and social background to understand the uprisings clearly as a historian.

The challenge of the book is that it tries to note down a history of going on events. The uprisings have unique characteristics differ from uprisings in the past centuries. So, it is too early to understand their whole impact. James. L. Gelvin is aware of this challenge, so he tries avoiding himself making keen guesses. The author asks nearly all of his questions in past tense form which can be accepted as a sign for his worry.

The book is especially for starter of to whom interested in Arab Uprisings wave. The presenting style helps the author to make systematic examination and help the reader to understand better. Despite of its history filled information which may tire the reader, the presentation makes following easy for general reader.

La France de l'intégration (Fransa'nın Bütünleşmesi)

Berkan Öğür¹

Yazar: Dominique Schnapper

Yayınevi: Edition Gallimard, Paris, 1991, s.363.

Ulus fikrinin ve inşasının tartışıldığı bu eser dört bölümden oluşmaktadır. İlk iki bölümde ulus ve entegrasyon kavramlarının, günümüze kadar nasıl ele alındığı tarihsel süreç içerisinde anlatılarak kavramsal arka plan oluşturulmaktadır. Üçüncü ve dördüncü bölümdeyse, ilk iki bölümde kavramsal olarak yer verilen modernite, kültürleşme, çokkültürlülük, yabancılaşma vb. kavramlar yoluyla Fransa'nın entegrasyon projesi, diğer ülkelerin entegrasyon projeleriyle ve tarihi örneklerle kıyaslayarak açıklama yoluna gidilmiştir.

Kitabın tümüne damgasını vuran Ulus Devlet ve Ulus kavramlarının temel tartışmaları birinci bölümde yer almaktadır. Ulusu oluşturan değerler nelerdir? Söz konusu değerler tarihsel süreç içerisinde ne gibi değişimler geçirmiştir? Bu soruların yanıtlarını verebilmek, Schnapper'a göre, toplumsal bağın nasıl oluştuğunu anlamak açısından önemlidir. Çünkü entegrasyon dediğimiz şey bütünleşmedir ve toplumun bütünleşmesi de toplumsal bağı oluşturan değerlerin anlaşılmasından geçer. Bu bağlamda ulusun, yani toplumsal bağın, kan bağına mı yoksa etnik kökene mi dayandığı ya da modern zamanlarda ağırlık kazanan kültürel bağa mı dayandığını iyi belirlemek gerekiyor.

Schnapper, bu tartışmalardan bir sonuca vararak birini seçmek yerine, her birinin tek tek ele alınıp tartışılmasının önemli olduğunu düşünür. Çünkü ulus ve entegrasyon tartışması Fransız Devrimi'ne kadar götürülebilir ve bu süreç içerisinde, bu tartışmaların her bir kutbunun da haklılık kazandığı dönemler olmuştur. Öte yandan günümüzde her ulus aynı süreçlerden geçmemiştir ya da her ulusta aynı faktörler etkili olmamıştır. Bu sebeplerden ötürü, tek bir doğru aramak yerine zaman ve

¹ Arş. Göre., Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, berkanogur@sakarya.edu.tr

bölgeye göre uygun olan doğruyu bulmak gerekmektedir.

Schnapper bu tartışmaların en belirgin örneği olarak Fransa-Almanya sınırları arasında yer alan Alsas-Loren bölgesini gösterir. Bilindiği gibi bölge, tarih boyunca Almanya ile Fransa'nın ortak sınırı olmakla birlikte sürekli olarak sınır değiştirmiştir. Schnapper Fransız Devrimi'nin ulusların oluşumundaki etkisini dile getirirken insan hakları deklarasyonun "tüm egemenliği ulusa" veren üçüncü maddesini hatırlatarak Alsas-Loren'in askeri olarak Fransız topraklarına katılmasıyla arasında bağ kurar. Çünkü Fransız Devrimi'nin hemen ardından, devrimde doğan fikirlerin Avrupa'ya yayılmasıyla ulusa dayalı siyasi bir yapı kurma fikriyle, militarizmle desteklenen bir siyasi yapı kurma arasında bir çelişki bulunmaktadır.

Ulus kimliğini oluşturan bağın dayandığı temel, aslında sadece toplumsal ya da tarihi değil aynı zamanda da bireyseldir. Bu değerler, ulus kimliğini inşa etmekle birlikte, bireylerin hak ve ödevlerinin sınırlarını da çizmiştir. Çünkü birey hakları aynı zamanda kimi durumlarda devletin nerede durması gerektiğini belirlediği gibi kimi durumlarda da bireyin nereye kadar hakkı olduğunu belirler. Yani Fransız Devrimi'nden bu yana, vatandaş hakları konusundaki temel tartışmalardan biri olan devlet ile birey arasındaki ilişkinin nasıl çerçevelendirileceği, ulus devlet tartışmasından alt başlığı olarak karşımıza çıkıyor. Bu başlık altında, birey ve devlet haklarının sınırları, göreliliği ve süreç içinde hangi Avrupalı devlette nasıl gelişim gösterdiği ve hangi sınırlara sığdırıldığı anlatılıyor.

Buradaki diğer tartışmaya ulus fikrine ideolojik olarak mı bakılması gerektiği yoksa kültürel ya da etnik cemaatlerin birliği olarak mı bakılması gerektiğidir. Günümüzdeki siyasi milliyetçi akımların kullandığı şekliyle "millet" kavramının doğal olup olmadığı ya da "ezeli ve ebedi" olup olmadığı ikilemleri önemli yol ayrımlarından biridir. Schnapper bunu aynı zamanda "ulus" fikrinin ideolojik olup olmadığı tartışması olarak görür.

Ulus fikrinin ideolojik ya da siyasi tanımı Avrupa Ulusu tartışmalarını da beraberinde getiriyor. Avrupalı siyasetçiler, Avrupa Birliği'nin altında, uzun zamandan bu yana, ortak Avrupa kültürüne vurgu yapıyorlar. Bu konuda da dikkat çeken nokta, oluşturulmaya çalışılan bu kültürün "doğal" olarak kabul edilen diğer kültürleri, yani Alman ya da Fransız

kültürlerini yok etmediğidir. Ortak bir Avrupa kültürü, Avrupa ulusu her geçen gün oluşmaya devam ederken bir taraftan da Alman kültürü ya da Fransız kültürü de daha da ötesi Alman ulusu ya da Fransız ulusu da varlığını devam ettirmektedir. Yine aynı tartışmanın devamı Amerika Birleşik Devletleri'dir. Bilindiği gibi ABD'nin kültürü Avrupa ile karşılaştırılmayacak kadar farklıdır ve daha çok anayasadan destek alan bir ulus modeli de vardır. Schnapper buradan “anayasal ulus” kavramına ulaşıyor.

Schnapper Fransa'da göçmenlerin entegrasyonunu Fransız hükümetinin yönettiği özel bir proje olarak görüyor ve bu projenin asimilasyondan çok farklı olduğunun ısrarla altını çizerek gerekli bir proje olduğuna vurgu yapıyor. Çünkü göçmenlerin entegrasyonu aynı zamanda kültürün yeniden üretimi anlamına gelirken göçmenler açısından da göçmen kimliğinden ulus kimliğine geçişi ifade ediyor.

Fransız Devleti'nin asimilasyon politikasının, entegrasyon projesi biçimi almasında Fransız Devleti'ne yöneltilen eleştirilerin önemli bir payı olsa da Schnapper, bu değişikliği farklı şekilde açıklamaktadır. Schnapper, politika değişiminin yaşandığı dönemlerdeki küresel ideolojilere vurgu yapar. Baskın küresel ideoloji, yeni kültürlerle saygılıdır ve Fransız toplumu gibi Fransız Devleti de bu değişimden etkilenmek durumunda kalmıştır. Öyle ki hiçbir siyasetçi ya da sosyolog Fransa'da göçmenlerin asimilasyonundan bahsedemez duruma gelmiştir. Bu dönem artık Fransa'nın çokkültürlülüğü ile gurur duyulduğu ve göçmenlerle birlikte çokkültürlülüğün “çiçek açtığı” fikri ağırlık kazanmıştır.

Schnapper'a göre, 80'li yıllardan itibaren Fransa'da çokkültürlülüğün oluşmasıyla beraber Fransızlar yeni bir kimlik oluşumuna tanıklık etmişlerdir. Bu süreçte eğitim kurumu önemli bir rol oynamıştır. Fransa'da toplumun hemen her katmanını kapsayan eğitim sistemi, göçmenleri ve göçmen çocuklarını da kapsamış ve bu da çokkültürlülüğün oluşumunda etkin rol oynamıştır. Schnapper diğer Avrupa ülkelerindeki göçmenlerle Fransa'daki göçmenleri karşılaştırır ve Fransa'daki göçmenlerin yaşadıkları topluma daha uyumlu olduğunu sonucunu çıkarmıştır. Eğitim, bu bakımdan Fransız Devleti'nin entegrasyon projesini hayata geçirdiği araçlardan biri olmuştur.

Schnapper'a göre, göçmenlerin entegrasyonu ile ilgili olarak önemli olan diğer noktaysa politikayla halkın gerçeklerinin birbirinden ayır-

tabilmesi gerektiğidir. Fransız toplumu çokkültürlüdür ve her ne kadar Fransız toplumu desek de köken olarak Fransız olanlar dahi toplumun tüm normlarına uymakta zorluk yaşadığı gözlemlenmektedir. Burada sosyologlara düşen görev, toplumsal aktörlerin idrak biçimleri ile toplumsal gerçekler arasındaki farkı gözler önüne sermektir.

Bu bakımdan Fransa ve İngiltere çok iyi örneklerdir. Çünkü “ulus” fikrinin doğuşu bu iki ülkede olmuştur. Ulus fikrinin de göçmen olgusunun da bu ülkelerde uzun geçmişlerinin olması, bu ülkelerdeki göçmen entegrasyonunun karşılaştırmalı incelenmesine imkan sağlamıştır. Her iki ülke de göçmenleri dışlamayan bir birlik kurmayı başarmıştır.

Schnapper, sonraki bölümdeyse ilk olarak ulusu oluşturan ve göçmenlerin entegrasyonunda belirleyici bir etkiye sahip olduğunu düşündüğü dil ve din üzerinde durur. Yine Fransa ve Avrupa örneklerinden yola çıkarak dil açısından bölgesel farklılıkların olduğunu söyler. Örneğin dünya savaşları sırasında siyasi merkezi sürekli değişen, Alsas ve Loren bölgelerinde konuşulan dillerin farklılık göstermesini önemli bulur. Bu bölge şu anda Fransa sınırları içerisinde yer alsa da bugün orada konuşulan diller farklılık göstermektedir. Yine aynı şekilde Fransa'nın tümünü de konuşulan dil bakımından yedi bölgeye ayırıyor. Fransızca, Almanca, Breton, Alsas dili, Bask dili, Occitan, Katalan ve Corse. Bu tartışmanın sonucunu da “dilin ulusal kimliğin belirlenmesinde yeterli olmadığı” şeklinde bağlar.

Bir başka önemli çeşitlilik de dini yapıdır. Göçmenlerin entegrasyonu ile birlikte, Fransa neredeyse bütün dinlerin yaşadığı, etkin olduğu bir alan haline gelmiştir. Fransa'nın gerek geçmişinden getirdiği toplumsal özellikleri gerekse de modern dönemde aldığı göçmenler nedeniyle dil ve din yapısı karmaşık hale gelmiştir. Bu yapı, Fransız toplumunu çok çeşitli hale getirir.

Schnapper'a göre Fransa'da çok çeşitlilik, sadece modern zamanlara ait göçmen entegrasyonu politikası ile açıklanamaz. Fransa sanayileşmenin yaşandığı dönemden bu yana aslında kırdan kente geçişin sebep olduğu toplumsal hareketlilik sonucunda bir kimlik arayışı içindedir. Bir yandan kırdan kente göç, bir yandan köylülerin değişen kimliği ve şehirlerde ortaya çıkan enternasyonalist işçi sınıfı, bu sorunun doğrudan aktörleridir. Bu denkleme göçmenlerin eklenmesiyle birlikte, daha karmaşık bir yapının ortaya çıktığı da bir başka gerçek. Böyle bir at-

mosferde Fransa, aslında birden fazla kimliğin bulunduğu birden fazla dilin konuşulduğu, göçmen entegrasyonu açısından nitelikli tartışmaların yapılabileceği doğru bir zemindir.

Fransa'daki entegrasyon projesinin diğer önemli ayağı ise çalışma hayatıdır. Schnapper göçmen işçiler üzerine İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana yapılan sosyolojik analizlerde iki paradigmadan bahsediyor. Birinci paradigma, 1970'li yılların sonuna kadar hakim konumda olan Marksist yorumdur. Bu yoruma göre göçmen işçiler göç ettikleri ülkeye niteliksiz geliyordu. Göç ettikleri endüstriyel şehirlerde lümpen halden sıyrılarak ve kalifiye olarak sınıf bilinci alıyorlardı. Bu sürecin sonucunda lümpen işçi proleter hale geliyordu. Bu yorum Schnapper'a göre gelişmekte olan üçüncü dünya ülkelerinde işçi sınıfının sömürülmesini açık bir şekilde açıklıyordu.

1970'li yılların son bulmasıyla birlikte de bir başka paradigma hakim oldu. Toplumsal hareketleri inceleyen sosyologlar, göç hareketlerini yeni toplumsal hareket olarak okumaya başladı. Bu paradigmada bir başka altı çizilen faktörse, toplumsal bir aktör olarak öne çıkan göçmenlerin, her ne kadar vatandaş olmasalar da, gittikleri ülkelerin politikasını etkileme gücüne sahip, önemli bir faktör olarak ortaya çıkmalarıdır.

Entegrasyon projesine olumlu katkı yapan önemli kavramsa modernite ve kültürel kombinezon (kültürel açıdan iç içe geçme)dur. Moderniteyi kültürleşme kavramı ile birlikte kullanarak göçmenlerin göç ettiği ülkedeki kültüre –ki artık modernite ile birlikte bu küresel kültür halini almıştır- entegre olmuştur. Schnapper, modernite ile kültürel kombinezon arasındaki bağı kimlik ile kuruyor. Göçmen aileler modernite sayesinde, yabancı gördükleri kültüre çabuk adapte olabiliyorlar ve bu yabancı kültürü kimliklerine yapılan bir saldırı olarak görmüyorlar.

Yazar yaptığı analizde, göçmenlerin aile durumları nasıl olursa olsun buldukları topluma entegre olabilmelerinde iş durumunun çok önemli olduğunu vurguluyor. İş sahibi olan göçmenler, işsiz kalanlara göre daha fazla motive oluyor ve bu durum da onların sosyalleşmesinde önemli bir etmen. Sosyalleşme, toplumsal ağların gelişmesini ve düzen kurallarına uyumu kolaylaştırmaktadır. Bu durumu, Schnapper iki kutup haline getirerek açıkladığı görülmektedir. Bu kutuplar iş bulma durumuna göre göçmenlerin, statü sahibi olması ve statü sahibi

olamaması durumudur. Anlaşılacağı üzere Schnapper, iş bulma şansına sahip olanların, statü sahibi olarak topluma entegre olmasının daha kolay olduğuna ifade etmektedir. Bu nedenle çalışma koşulları, çalışma hayatı göçmenlerin topluma entegre olmasında önemli bir etmendir

Sonuç

Sonuç bölümüne gelmeden önce tüm tartışmaları toparlayan Schnapper, ulus fikrini modernitenin yayılmasının sonucu olarak görmektedir. Koloni devletlerin ulusal bağımsızlık hareketleri, temel anlamda aslında modern ekonomiye giriştir. Ulusçuluk teorisi de tek başına milliyetçilikle endüstriyel toplum arasındaki –gerekli- bağın kurulmasıyla başlar. Oysa Avrupalı devletlerin milliyetçileri, 19. yüzyılda “değerler” adı altında yabancı devletlerin politik hegemonyası altındaki devletlerin bağımsızlıklarına karşı mücadele ediyorlardı. Ancak bu dönemde milliyetçilerin karşı durduğu fikirler Avrupa toplumu tarafından benimsenerek yayılma imkanı bulmuştur.

Öte yandan şunu unutmamak gerekir ki ulus aslında, halkların ortak hedeflerine ve kolektif bilinçlerine dayanan ve tarihi süreç içerisinde ortaya çıkmış bir siyasi form. Bu nedenle Schnapper, sosyologların kendilerine şu soruyu sormasını öneriyor: Modern zamanda, entegrasyon biçimlerine yönelik olarak, siyasi proje gerekli mi ve eğer gerekliyse bu projenin insani doğası ne olmalıdır?

Schnapper’a göre, modern toplumda ulus fikri zayıfladı ve bunun sonucunda bir ulusa bağlı olarak gelişen entegrasyon biçimleri de zayıflayarak farklı entegre olma biçimleri ortaya çıktı. Çünkü küreselleşme ile birlikte, göçmenler geldikleri topluma kendi değerlerini de getirmekte ve var olabilmek için kendilerini hakim ulusun değerlerini benimsemek zorunda hissetmemektedir. Bunun sonucu olarak da göçmenler kendi kültürel bilinçlerini koruyorlar.

Ekonominin küresel bir hal almasıyla birlikte, özellikle Batı Avrupa olmak üzere, ulus fikrinin zayıflamaya başlaması normal bir durumdur. Schnapper eser boyunca ulus fikrini ve dinamiklerini tartışsa da ulus fikrinin daha da zayıflayacağı öngörüsünde bulunuyor. Ancak bu tartışmaları, insanlığın geleceği için sınırlarını belirlemeye çalıştığı siyasi forma zenginlik katması adına değerli buluyor.