

Türkçe

BİREYSEL EYLEMİN POLİTİK OLANAĞI: TÜRKİYE VİCDANİ RET ÖRNEĞİ*

Dr. Arş. Gör. Ebru Sevgili Canpolat

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi

ORCID: 0000-0001-8453-1500

ROR ID: ror.org/056hcg41



Öz

Bu makale, vicdani ret literatüründe yaygın olan bir varsayıma —vicdanın bireysel ve sübjektif niteliği nedeniyle çoğulluk ilkesine dayanan politik alanın dışında tutulması gerektiği yönündeki kabule— itiraz etmektedir. Çalışmanın temel iddiası, vicdanın bireysellik vasfının, onu zorunlu olarak politik alanın dışına yerleştirmeyi gerektirmediğidir. Bu argüman, çoğulluk ilkesinin yalnızca eylemsel düzeyde değil; değerlerin inşası, içselleştirilmesi gibi eylemi önceleyen düşününsel süreçler ile bu değerlerin eylemde somutlaşması sırasında, ötekiyle kurulan etik-politik sorumluluk bağlamında da geçerli olduğu kabulüne dayanmaktadır. Söz konusu kuramsal çerçeve, politik niteliği sıklıkla vurgulanan Türkiye'deki vicdani ret örneği üzerinden somutlaştırılmaktadır. Bu bağlamda araştırma, 1989–2024 yılları arasında ilan edilen ret deklarasyonları ve 18 vicdani retçiyle yapılan derinlemesine mülakatlara dayalı nitel bir vaka çalışmasına dayanmaktadır. Elde edilen veriler, tekil olan ile evrensel olan arasındaki bağın kurulduğu türden bir sorumluluk ilişkisini içeren bireysel ret biçimlerinin politik alanda değerlendirilebileceğini ve Türkiye'deki vicdani ret pratiklerinin önemli bir kısmının bu nitelikte olduğunu göstermiştir. Makale, hareketin politik karakterini, kolektif eylemsellikten ziyade, ilişkisel sorumluluk temelli bir bireysellik zemininde tartışmaya açarak alana özgün bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Vicdani ret, politik eylem, bireysellik, çoğulluk, sorumluluk

The Political Possibility of Individual Action: The Case of Conscientious Objection in Turkey

Abstract

This article challenges a common assumption in the literature on conscientious objection —namely, that conscience, due to its individual and subjective nature, should be excluded from the political sphere grounded in the principle of plurality. It argues that this individual aspect of conscience does not necessarily require its exclusion from the realm of politics. The argument rests on the premise that the principle of plurality operates not only at the level of action but also within the reflective processes that precede action —such as the construction and internalization of values— as well as in the ethical-political responsibility established with the Other during the embodiment of these values in action. The theoretical framework is substantiated through the example of conscientious objection in Turkey, a case frequently emphasized for its political character. The study draws on a qualitative case analysis based on conscientious objection declarations issued between 1989-2024 and in-depth interviews with 18 conscientious objectors. The findings demonstrate that individual forms of refusal, insofar as they entail a relation of responsibility through which a connection is forged between the singular and the universal, can be situated within the political realm, and that a substantial share of conscientious objection practices in Turkey exhibit this character. By discussing the political character of the movement through an individualized ground shaped by relational responsibility rather than collective action, the article aims to offer an original contribution to the field.

Keywords: Conscientious objection, political action, individuality, plurality, responsibility

* Makale geliş tarihi / Received date: 22.03.2025
Makale kabul tarihi / Accepted date: 24.12.2025
Erken görünüm tarihi / Published online: 07.01.2026

Yazar email: esevgili@mku.edu.tr



Bireysel Eylemin Politik Olanığı: Türkiye Vicdani Ret Örneği

Giriş

Vicdani ret, bireylerin kendilerine dayatılan bir eylemi, değer yargılarıyla çeliştiği gerekçesiyle yapmayı reddetmesini ifade eden bir itaatsizlik biçimidir. Bu tanım, kavramın işaret ettiği geniş eylem yelpazesini içermesi bakımından kapsayıcı; ancak gündelik yaşamdaki herhangi bir ret etme biçimini barındırması nedeniyle de son derece geçirengendir. Buradan hareketle, kavramın sınırlarını netleştirmeye yönelik çalışmalarda ret, politik-hukuki bağlamdaki eylemlerle veya askerlikle sınırlandırılmıştır (Schinkel, 2007, ss. 490-1). Ancak kuramsal açıdan çok daha merkezi öneme sahip olan tartışma, vicdani reddin bireysellik–kolektiflik ve politiklik–apolitiklik düzlemlerinde nasıl konumlandığına ilişkindir. Literatürdeki hâkim yaklaşım eylemi, bireysel ve apolitik bir nitelikte değerlendirmektedir (Arendt, 2018b; Bedau, 2002; Nehushtan & Danaher, 2018; Rawls, 2018; Raz, 1979). Bu görüşün önde gelen temsilcilerinden olan Hannah Arendt (2018a), vicdanın bireysel ve sübjektif bir mahiyet arz ettiğini, bu nedenle çoğulluğu içeren politik alanın dışında tutulması gerektiğini savunmaktadır. Buradan hareketle de vicdani reddi, içsel bir muhakeme ve etik bir geri çekilme olarak değerlendirmektedir.

Tarihteki örnekler de büyük ölçüde bu anlayışla örtüşmekle birlikte (Braithwaite, 1995; Moskos & Chambers II 1993), günümüzde eylemler giderek toplumsal adaletsizliklere karşı ‘hayır’ deme iradesine dayalı bir muhalefet tarzına evrilmiştir. Güney Afrika’da apartheid rejimine karşı örgütlenen hareketler, Paraguay’da ayrımcılığa karşı ret beyanları (Speck & Friedrich, 2008) ve bu makalede ele alınacağı üzere, Türkiye vicdani reddi, politik alanın dışında konumlandırılması güç örneklerdir. Nitekim literatürde de bu eğilime dikkat çekilmekte; ancak tartışmalar çoğunlukla kolektif eylemselliğe odaklanmaktadır (Arendt, 2018a; Başkır & Erdem, 2012; Cohen, 1968; Saada & Antaki, 2018).

Bu makale ise, politik imkânı, eylemsel alandaki çoğulluktan ziyade doğrudan bireysellik vasfı üzerinden tartışmaya açmakta ve vicdani reddin bireysel bir pratik olarak da politik bir nitelik taşıyabileceğini savunmaktadır.

Zira derin bir şekilde parçalanmış günümüz toplumlarında, bireysel eylemin politik potansiyelini dikkate almak gerektiği düşünülmektedir (Mylonas, 2013, s. 323). Bu doğrultuda makalenin temel sorusu şudur: Bireysel bir eylem olan vicdani ret, nasıl politik bir nitelik kazanır ve bu nitelik hangi koşullar altında görünür hale gelir? Bu soruya yanıt aranırken, bireyselliğin toplumsal bağlamdan yalıtk değil, aksine onunla kuşatılmış olduğunu ileri süren ilişki perspektiften hareket edilmektedir. Zira ilişkisellik fikri, sesimizin biricik olduğu bilgisi ile bir topluluğa ait olmanın barındırdığı paradoksal durumu merkezine alarak, politik olanı anlamak için yeni bir başlangıç sunmaktadır (Topolski, 2015, ss. xiv-xv). Makalede bu ilişkisellik, değer ve eylem arasındaki bağ üzerinden somutlaştırılmakta; bu bağın politik imkânı ise sorumluluk kavramı ekseninde tartışılmaktadır.

Kuramsal çerçeveyi ampirik olarak temellendirmek için, politik hüviyeti sıklıkla vurgulanan Türkiye vicdani ret hareketi nitel bir vaka olarak incelenmektedir. Çalışmanın örnekleme, hareketin başlangıcı kabul edilen 1989'dan 2024 yılına dek ilan edilen tüm ret deklarasyonlarını ve 18 vicdani retçiyile gerçekleştirilen derinlemesine mülakatları kapsamaktadır. Makalede, öncelikle Türkiye vicdani ret hareketinin tarihsel seyri ele alınmaktadır. Ardından, reddin politik imkânını tartışmaya olanak sağlayan kuramsal yaklaşımlara ve araştırmanın yöntemine yer verilmektedir. Dördüncü bölümde ise bu kuramsal ve yöntemsel çerçeve doğrultusunda, elde edilen bulgular sistematik olarak tartışılmakta ve sonuç bölümünde genel bir değerlendirme sunulmaktadır.

1. Türkiye Vicdani Reddine Kısa Bir Bakış

19. yüzyılın başlarında Batı Avrupa ve Amerika'daki pasifist dinî mezheplerin savaş, vergi ve aşı karşıtlığını içeren itaatsizlik pratiklerinden doğan vicdani ret, zamanla farklı konu ve coğrafyaları kapsayacak biçimde genişlemiştir (Braithwaite, 1995; Moskos & Chambers II, 1993). Bu süreçte hareket, hem kapsamını dinî gerekçelerden seküler itirazlara doğru genişletmiş hem de bireysel bir geri çekilişle sınırlı olmaktan çıkarak kolektif direnişi hedefleyen mücadele biçimlerine doğru evrilmiştir. Ancak vicdani retle 1990'ların başında tanışan Türkiye'de hareket, seküler bir zeminden başlayarak, dinî temelli beyanları da kapsayacak biçimde genişlemiş ve baştan itibaren kolektif bir muhalefet biçiminde şekillenmiştir. Bu özgül tarihsel konumlanışı, onu biçimlendiren toplumsal ve politik dinamiklerden hareketle açıklamak mümkündür:

Türkiye'de askerlik, İslam dininin pasifist bir gelenek sunmaması, ordu-millet anlayışına dayalı ulusal kimlik inşası ve askerlikle özdeşleştirilen erkeklik

normları nedeniyle kutsal kabul edilmiştir (Demir, 2011, s. 242). Ayrıca, hâkim olan geleneksel toplum yapısı, vicdani ret gibi bireyselliğe dayalı pratikler için elverişli değildir. Ancak, 1980'ler, neoliberalizmin etkisiyle toplumsal yapının yeniden şekillendiği bir dönemi getirmiştir. Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle, iki kutuplu dünya düzeninin yerini çok merkezli bir yapı almış, militarizm sorgulanmaya başlanmış, bireysel haklar, ifade özgürlüğü gibi liberal normlar yaygınlaşmış ve bireyselleşme eğilimleri güç kazanmıştır. Yeni toplumsal hareketler —özellikle kimlik, çevre ve barış temelli mücadeleler— siyasal alanda etkisini hissettirmiştir (Coşkun, 2007; Martin, 2008). Bu kapsamda değerlendirilebilecek olan vicdani ret, 1990'ların başında, Körfez Savaşı gibi geniş yankı uyandıran askerî müdahalelere bir tepki olarak daha görünür hâle gelmiş ve eylemler yalnızca zorunlu askerliğe değil, genel anlamda devlet destekli şiddet mekanizmalarına karşı bir muhalefet biçimine dönüşmüştür. Hareketin Türkiye'ye sirayeti, politikleşme yönünde dönüşümün yaşandığı bu döneme tekabül etmektedir.

Bu doğrultuda, Türkiye'de ilk vicdani ret açıklamaları, 1980'lerin sonunda, darbe sonrası zayıflayan sol örgütlerdeki hiyerarşik ve militarist yapılara tepki olarak anarşizme yönelen, sınırlı sayıda kişi tarafından ilan edilmiştir (Yıldırım, 2013, ss. 79-99). İlk vicdani retçiler olarak bilinen Tayfun Gönül ve Vedat Zencir'in Sokak Dergisi'nde yayımlanan deklarasyonları, bir süredir kısıtlı bir çevrede yürütülen fikrî tartışmaların eylemsel alana geçişini simgeleyen dönüm noktası olmuştur. Aynı sayıda 'Zorunlu Askerliğe Hayır' kampanyasının başlatılması, hareketin anti-militarizm, toplumsal cinsiyet eşitliği, savaş karşıtlığı gibi temalar etrafında örgütlenmeye yönelmesi ve dernekleşme faaliyetleri eylemlerin başlangıçtan itibaren kolektif bir zemininde inşa edildiğinin somut göstergeleridir (Aktaş, 2024; Atan, 2013; Gönül, 2014; Üsterci & Yorulmaz, 2008). Ancak, Vicdani Ret Derneği'nden elde edilen verilere bakıldığında (bkz. Tablo 1), 34 yıllık süre zarfında reddini ilan eden kişi sayısının 630 ile sınırlı kaldığı görülmektedir. Bu durum, yukarıda değinilen toplumsal koşulların yanı sıra, Türkiye'de vicdani ret hakkının hâlâ yasal bir zemine sahip olmamasıyla da yakından ilişkilidir. Zira Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AİHS) çerçevesinde tanınmış bir hak olmasına rağmen Türkiye, Avrupa Konseyi üyesi olan 47 ülke arasında bu hakkı tanımayan tek ülke olmayı sürdürmektedir (Demir, 2011, ss. 268-269).

Tablo 1- Yıllara Göre Vicdani Ret Sayıları

Yıl	Sayı	Yıl	Sayı
1989	1	2010	36
1990	1	2011	28

1993	4	2012	25
1994	3	2013	133
1995	1	2014	73
2000	3	2015	83
2001	2	2016	32
2002	1	2017	20
2003	8	2018	10
2004	19	2019	17
2005	13	2020	10
2006	3	2021	13
2007	4	2022	28
2008	7	2023	28
2009	13	2024	11
Toplam			630

Tablo 1’de görülen ret beyanlarındaki dalgalanmalar, Türkiye’nin politik tarihiyle anlamlı bir paralellik arz etmektedir. Buna göre, hareketin görünürlük kazanmaya başladığı 1989-2004 yılları arasındaki dönem, aynı zamanda Kürt meselesi bağlamında yoğun çatışmaların yaşandığı yıllardır. Dolayısıyla bu dönemde askerliğin reddi, vatana ihanetle eşdeğer görülmekte ve bu kapsamdaki eylemlere sert yaptırımlar uygulanmaktadır. Kürt siyasal hareketi açısından da silahlı mücadele hattının belirleyici olması nedeniyle savaş karşıtlığı, dönemin siyasal öncelikleri arasında değildir. Yanı sıra Türkiye’deki sol örgütlerin tarihsel olarak militarist örgütlenme pratiklerinin izlerini taşımaları, bu çevrelerdeki kişilerin vicdani retle bağ kurmalarını güçleştirmektedir. Dolayısıyla hareket henüz anarşist çevrelerle sınırlı marjinal eylemler konumundadır. Ancak eylemin niteliksel bağlamda arz ettiği önem, bu niceliksel sınırlılığın aşılmasını sağlayacaktır. Nitekim, 2004 yılında gözlemlenen kısmi yükseliş bunun bir göstergesidir. Yaşanan artışta, vicdani retçi Osman Murat Ülke davasının kamuoyunda oluşturduğu yankının etkisi büyüktür. Bu davada Ülke, 1995 yılındaki ret beyanı sonrası pek çok kez yargılanarak mahkûmiyet alması sonucu, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesine başvurmuş ve Mahkeme, *Ülke/Türkiye* (2006) kararında mükerrer cezalandırmayı insanlık dışı muamele sayarak Türkiye’yi mahkûm etmiştir. Bu karar harekete görünürlük kazandırmıştır. (Boyle, 2008; Demir, 2011; Üçpınar, 2008). Bu süreçle bağlantılı olarak kadın vicdani retçilerin dahiliyeti ise, yalnızca niceliksel artış sağlamakla kalmamış, eylemi zorunlu askerlik sınırlarının ötesine taşıyarak, anti-militarizm vurgusunu güçlendirmiştir (Altınay, 2008).

Hareketin toplumsal tabanının genişlemesinde bir diğer önemli eşik 2007 yılıdır. Enver Aydemir'in, Türk Silahlı Kuvvetleri'nin İslami değerlere yönelik tutumunu gerekçe göstererek vicdani reddini açıklaması (Vicdani Ret Derneği, 2007, Müslüman ret hareketinin önünü açmıştır. Ancak, Türkiye'deki dinî temelli retler, Batı'daki örneklerinden ayrılmaktadır. Zira bu beyanlarda, savaşın reddinden ziyade seküler devlet yapısı içinde konumlanan bir ordunun mensubu olma hali sorunsallaştırılmaktadır. Yapılan itirazlar dönemin atmosferiyle de uyumludur. Zira 2007 yılı, Türkiye'de laiklik tartışmalarının yoğunlaştığı bir dönemdir. Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) Abdullah Gül'ü cumhurbaşkanı adayı göstermesiyle başlayan süreç, Genelkurmay'ın 27 Nisan emuhıtırası ile krize dönüşmüş ve çatışma Ergenekon davalarıyla tırmanmıştır (Özşeker, 2017). Gerçekleşen olaylar, ordunun seküler yapısıyla İslami kimlikler arasındaki çatışmayı derinleştirmiştir. Çalışmanın verileri, muhalefetin yalnızca askerlikle sınırlı olmadığını; laik sistemin tüm kurumsal yapılarını hedeflediğini göstermektedir. Örneğin K7, dinî değerleriyle uyuşmadığı gerekçesiyle çocuklarını hiç okula göndermediğini ifade etmiştir. Kendilerini Anti-kapitalist Müslümanlar olarak tanımlayan bir başka kesim ise ekonomi-politik bir zeminden hareketle retlerini ilan etmektedir. Tüm bu beyanlarda öne çıkan ortak husus, eylemlerin bireysel bir geri çekilişten fazlasını içeren politik mahiyetleridir.

Dikkat çeken bir diğer yükseliş ise 2010–2015 aralığına tekabül etmektedir. Bu yıllarda özellikle Kürt kimliğine referansla ilan edilen ret beyanlarında artış yaşanmıştır. Her ne kadar Kürt vicdani retçiler hareketin başından itibaren sürecin içerisinde yer almış olsalar da söz konusu dönem, 1990'ların askerî yoğunluklu atmosferinden farklı bir politik bağlam sunmaktadır. Mevcut durumu iki karşıt dinamikle açıklamak mümkündür. İlk olarak, 2010–2013 yılları arasında gözlemlenen belirgin yükseliş, AKP'nin 2010 yılında başlattığı açılım politikalarıyla bağlantılıdır. Bu süreçte kimlik temelli taleplerin ifade edilebileceği alanların genişlemesi ve Kürt hareketi içerisinde de şiddet dışı politik ifade biçimlerine alan açılması, hem daha fazla sayıda kişinin ret beyanında bulunabilmesine imkân tanımış hem de kimlik vurgusunun görünür hâle gelmesine zemin hazırlamıştır. 2013-2015 yılları arasındaki beyanlar ise bir yandan önceki dönemde oluşan kimliksel hareketliliğin giderek sönümlenen bir uzantısı niteliğini taşımakla birlikte, bu kez tetikleyici etken farklılaşmaktadır. Zira, 2013 yılında çözüm sürecinin tıkanmasıyla, bölgede çatışma yeniden hâkim olmuştur. Özellikle 2011'de Şırnak'ın Uludere ilçesinde gerçekleştirilen hava operasyonunda 34 sivilin yaşamını yitirmesiyle alakalı 2013 yılında verilen takipsizlik kararı, 45 kişinin ret beyanında bulunmasıyla sonuçlanmıştır. Dolayısıyla bu aralıktaki deklarasyonlar, bölgede gerçekleşen çatışmalara yönelik tepki niteliği taşımaktadır. 2015 yılı itibarıyla ise siyasal bağlam tekrar

güvenlik eksenli politikaların belirleyiciliğine girmiş (Akça, 2023) ve artan baskılar ret sayılarında aşamalı bir düşüşe neden olmuştur.

İşaret edilen politik süreçlerin yanı sıra, uluslararası hukuk alanında yaşanan gelişmeler de bu artışta etkili olmuştur. Zira 2011 yılında *Bayatyan/Ermenistan* kararıyla AIHM, vicdani reddin AIHS'nin 9. maddesi kapsamında korunması gereken bir hak olduğunu ilk kez açık biçimde ortaya koymuştur. Bu kararın hemen ardından Türkiye'ye ilişkin art arda gelen *Erçep/Türkiye* (2011), *Savda/Türkiye* (2012), *Tarhan/Türkiye* (2012) ve *Feti Demirtaş/Türkiye* (2012) kararları, Türkiye'nin vicdani reddi tanımayan ve retçileri ardışık cezalandırma döngüsüne sokan uygulamalarının AIHS'ne aykırılığını tescil etmiştir (Demir, 2011; Bülbül, 2015). Her ne kadar bu içtihatlar, Türkiye'de vicdani reddin ulusal düzeyde tanınmasına yönelik yapısal bir dönüşüm yaratmamış olsa da ret beyanlarının hak temelli bir söylemle ifade edilmesine alan açmış ve iktidarı yeni stratejiler geliştirmeye sevk etmiştir. Nitekim 2019 yılında yürürlüğe giren, 7179 sayılı Askeralma Kanunu ile bedelli askerlik uygulamasının kalıcı hâle gelmesi, uluslararası düzeyde oluşan bu baskıların yumuşatılmasına yönelik dolaylı bir strateji olarak değerlendirilebilir. Bu düzenleme, bazı vicdani retçi adayları için hem hukuki hem toplumsal baskılardan kaçınmak adına bir seçenek sunmaktadır. Tüm bu gelişmeler, hâlihazırda sınırlı bir çevrenin katkısıyla sürdürülebilen hareketin görünürlüğü ve sürekliliği açısından düşündürücüdür.

2. Vicdani Reddin Politik İmkânına İlişkin Kuramsal Mülahazalar

Vicdani reddin bireysel bir eylem olarak politik bir imkân taşıyabileceğini ileri süren bir çalışmanın kaçınılmaz olarak başvuracağı birincil kuramsal kaynak, eylemin apolitik olduğu yönündeki hâkim kabulün en güçlü savunucusu olan Arendt'tir. Ancak makalede Arendt'in bu konudaki çözümlerine, yine onun kendi düşüncesinde barındırdığı kavramsal gerilimler ışığında yer verilmekte; böylelikle araştırmanın temel sorusu kuramsal düzeyde somutlaştırılmaktadır. Tartışmanın ikinci basamağı, politik olanın ancak çoğulluk ilkesi çerçevesinde anlaşılabilirliği yönündeki kabulün gerektirdiği biçimde, söz konusu bireyselliğin toplumsal boyutlarının derinleştirilmesini içermektedir. Bu bağlamda, ilişkisel sosyolojinin önemli temsilcileri olan Anthony Giddens ve Pierre Bourdieu'nün çözümleri, bireysel eylemin toplumsal olanla kurduğu çok katmanlı ilişkiyi kavramak açısından zengin bir dayanak sunmaktadır. Son aşama ise bu toplumsallığın hangi koşullar altında politik bir nitelik kazanabileceğinin değerlendirilmesini içermektedir. Bu noktada, öznel olanın politik olanağını tartışmaya imkân veren etik-politik

çözümlemelere başvurulmaktadır. Söz konusu tartışmaya pek çok teorisyen değinmiş olmakla birlikte, bu çalışmada faydalanılan Emmanuel Levinas, Judith Butler, Roberto Esposito ve Jacques Rancière'in, öznenin ötekiyle kurduğu ilişkide, sorumluluğu kurucu zemini olarak ele alan yaklaşımlarının, bireysel ret eylemini, etik bir yükümlülüğün politik ifadesi olarak tartışmaya olanak tanıyan bütüncül bir anlayış sunmaktadır. Bu kuramsal yaklaşımlardan hangi boyutlarıyla faydalanıldığı ve vaka ile nasıl ilişkilendirildikleri aşağıda ele alınmaktadır.

2.1. Arendt'te Vicdan Sorunu

Arendt'in vicdani reddi apolitik bir eylem olarak değerlendirmesi, onun vicdan ve politika kavramlarına ilişkin kabullerine dayanmaktadır. Ona göre politika, çoğulluk ilkesini içeren ve bireylerin kamusal alandaki eylemleri aracılığıyla ortaya çıkan bir pratiktir. Dolayısıyla, ancak insanlar arasında doğmaktadır (Arendt, 2013, s. 36; 2023, ss. 87-89). Buna karşılık vicdanı, bireyin içsel diyalogunun bir ürünü olarak tanımlamaktadır. Kişileri vicdanının sesini dinlemeye zorlayan asıl nedenin, kendi varlıklarıyla çelişkiye düşmemek olduğunu ileri sürmektedir (Arendt, 2018b, ss. 82-90; 2023, ss. 20-26).

Ancak bireyselliğe yapılan vurgu, onu tek başına apolitik olarak konumlandırmaya yetmez. Dahası, Arendt'in gözünde bireysellik, toplumsal olandan yalıtılmış değildir. Keza ona göre bireyler kendi başınlığın diyaloguyla meşgulken bile insanlar dünyasından kopmamaktadır (Arendt, 2018c, ss. 216-217). Ancak, düşünümsel etkinliğin ürünü olan vicdanın aynı zamanda sübjektif bir nitelik taşıdığını belirterek, onu politik alanın dışında sınıflandırmakta ısrarcıdır. Zira bu etkinlikten doğan bilginin, herkes için aynı düzeyde bir haklılık iddiası taşıyamayacağını, dolayısıyla politika için elzem olan adalet zeminini kuramayacağını dile getirmektedir (Arendt, 2016, s. 101; 2018b, 2023, s. 23). Buna karşılık, düşünümsellik üzerine olan kimi yazılarında (cf. Arendt, 2016, 2018b), vicdanın politik imkânına kapı aralamaktadır. Bu metinlerinde, Nazi Almanya'sında düzene boyun eğmeyenlerin geri çekilme tavrına politik bir paye biçmektedir. Ona göre bu bireyler, yerleşik kalıplarla hareket etmeyerek, düşünme yetisini işletebilen, itaat adı altında dayatılan 'sorumluluk' alanlarından uzak durabilen, vicdanı otomatikleşmemiş kişilerdir. Böylelikle katılmayı reddettiklerinde bile, saklandıkları yerden dışarı sürüklendiklerini dile getirmektedir (Arendt, 2016, ss. 42-44). Dolayısıyla düşünmenin, sonuçları itibarıyla politik bir potansiyeli olduğuna işaret etmektedir. Zira bu yeti, tekillere, geneli yargılama imkânı tanımaktadır (Arendt, 2018c, s. 224). Bu yaklaşım, vicdani reddin politik imkânını yeniden düşünmek için güçlü bir dayanak sunmaktadır. Zira vicdani retçiler arasında da verili düzenin dayattığı

sorumlulukları, dünyaya ilişkin benimsedikleri ortak adalet ilkeleri doğrultusunda sorgulayarak reddeden önemli bir kesim bulunmaktadır. Dolayısıyla bu eylemler basit bir geri çekilişi ifade etmemekte, aksine; bireyin kendisine ve yaşadığı dünyaya ilişkin asli sorumlulukları yeniden üstlenmesini içeren etik, fakat aynı zamanda politik bir anlam taşımaktadır.

Ancak Arendt için ret, yine de politik bir zeminde ele alınamaz. Zira, bu geri çekilme halinin, yeterli sayıda kişiyi harekete geçirmedeği sürece toplumsal değişim için etkili bir araç olamayacağını düşünmektedir. Ona göre bireysel düzeyde üstlenilen bu sorumluluk, kişisel sorumluluk olarak adlandırılmalı ve yalnızca yeterli sayıda insanın bir araya gelerek ortak bir güç oluşturduğu durumlarda ortaya çıkan politik sorumluluktan ayrılmalıdır. Arendt, bireysel vicdandan doğan bir eylemin, ancak bir dizi insanın vicdani olarak aynı kanaatlere ulaşip kamuoyuna gittiğinde politik bir anlam kazanacağını savunmaktadır. Fakat bu durumda da artık vicdani reddeden değil, sivil itaatsizlikten söz edilmesi gerektiğini öne sürmektedir (Arendt, 2016, ss. 137-140; 2018b, s. 89).

Türkiye vicdani reddinin politik niteliğini ele alan çalışmalar da bu düşünce çizgisini takip etmişlerdir (Başkır & Erdem, 2012; Belder, 2013; Çaltekin, 2022; Tok, 2009; Toker, 2008). Örneğin, Toker (2008), Türkiye örneğindeki anti-militarist söylemin, eylemin ahlakilik ilkesini kamusal bir yargı hâline getirerek, harekete politik bir hüviyet kazandırdığını belirtmiştir. Erdem ve Başkır (2012) ise, hareketin giderek genişlemesi ve bir hak mücadelesi hâlini alması gibi eğilimlerin onu politik bir zemine çektiğini dile getirmektedir. Bu makale, Arendt'in, toplumsal değişimi mümkün kılacak etkili bir politik pratiğin, ancak kolektif eylemsellikle gerçekleşebileceği ve vicdana dayalı eylemlerin politik alana dâhil edilmesinin sübjektiflik ilkesi gereği bazı tehlikeleri doğurabileceği savlarına önemli ölçüde hak vermektedir. Ancak bu anlayışa, bireysel eylemin politik imkânını göz ardı etme tehlikesini içerdiği gerekçesiyle mesafeli yaklaşmaktadır. Esas itibarıyla Arendt, düşünme eylemine araladığı politik olanağa rağmen, bu etkinliğin bir uzantısı olan vicdani apolitik ilan ederken, bunu sübjektiflik ilkesinin yanı sıra totaliter rejimlerde, kişinin kendisiyle olan düşünümsel diyalogunun elinden alınmasına bağlı olarak, tekil yargılama yetisini yitirmiş olmasıyla açıklamaktadır (Arendt, 2023, ss. 25-26). Ancak politik olanı sadece kolektif eylemle sınırlandırmak da bir başka handikabı doğurmaktadır. Zira totaliter rejimlerin özelliklerinden biri aynı zamanda bu kolektif eylem olanaklarını önemli ölçüde daraltmalarıdır. Böyle bir zeminde, bireysel eylemin politik potansiyeli çok daha önemli hale gelmektedir. Bu durumda yapılması gereken, vicdani tümüyle politikanın dışında konumlandırmak değil, onun apolitikliğine ilişkin sorunu yeniden tanımlamaktır. Bu sorunun merkezinde, politik çoğulluğu kucaklayamayacak kadar daraltılmış

bir tekil anlayışına indirgenmiş bireysellik yatmaktadır (Topolski, 2015, ss. 57-87). Dolayısıyla, tekil (bireysel vicdan) ile çoğulluk (öteki/toplumsal) arasındaki bağın kurulduğu biçimlere yeniden bakmak gerekmektedir.

2.2. Arendt'in Sınırlarını Aşmak: Vicdana İlişkisel Bir Bakış

Tekil bireysel vicdanla çoğulluk arasındaki bağ ilk olarak bireysel olanın öteki/toplum tarafından kuşatılmışlığının sosyolojik temellerine işaret edilmesi ve buradan hareketle Arendt'in kişisel olanla sınırladığı sorumluluk anlayışının politik olanaklarının tartışılması yoluyla ele alınmaktadır. Her ne kadar Arendt bireyi toplumdaki yalıtılmış biçimde tanımlamasa da çözümlemesinde yapı-özne (toplum-birey) ikiliği korunmaktadır. Buna karşılık ilişkisel sosyoloji, yapı ile özneyi karşılıklı etkileşim içinde birbirini üreten diyalektik süreçler olarak kavramaya imkân tanımaktadır (Emirbayer, 2012; Mouzelis, 2010). Bu anlayışın temsilcilerinden olan Giddens (1999, 2013) yapıyı, bireylerin eylemleriyle sürekli olarak yeniden üretilen, ancak bu üretimin yine bireyin içerisinde yer aldığı yapısal koşullara bağlı olarak gerçekleştiği bir süreç olarak tanımlamaktadır. Aynı zamanda yapılar, tekil bireysel eylemlere indirgenemeyecek, kolektif süreçlerin ürünleridir. Buradan hareketle, vicdani ret örneği özelinde, yapısal unsurların bir örneğini oluşturan değerler, doğası gereği çoğulluğu bünyesinde barındırmaktadır. Bu husus, bireyin toplum tarafından kuşatılmışlığının ilk basamağını oluşturmaktadır.

İkinci olarak, bu değerlerin bireysel kimliklerin parçası hâline geliş süreci de ilişkiseldir. Zira değerler, kişileri belirli türden eylemleri yapmaya yönelten sabit yapılar değil, yine Giddens'in (1999, ss. 35, 67-69) tarif ettiği haliyle kural ve kaynakları içeren eylem şemalarıdır. Kişiler, karşılaşmış oldukları olaylar karşısında, bunlar içerisinde seçim yaparak eylemekte ve bu yolla değerleri de yeniden üretmektedir (Giddens, 1999, ss. 70-71). Bourdieu (1995), bu seçimin insanların dünyayı anlama ve davranış tarzlarına ilişkin yatkınlıkları olarak tarif ettiği bireysel habituslarına bağlı olarak gerçekleştiğini vurgulayarak, toplumsal yapıların bireyde bedenselleşmesiyle biçimlenen pratik mantığına ağırlık verirken, Giddens (1999) *düşünsel fail* vurgusuyla, bireyin bu yapısal belirlenimleri sürekli olarak gözden geçiren, yorumlayan ve dönüştüren aktif kapasitesine işaret etmektedir. Bu yaklaşımlar, bir yandan kişilerin vicdani ret eylemini sahip oldukları değerlerin zorunlu bir sonucu veya benliklerinin önlenemez bir dışavurumu olarak tarif etmelerini anlamaya imkân verirken; diğer yandan farklı değer yargılarından hareket eden bireylerin nasıl ortak bir eylem çatısı altında bir araya gelebildiklerini açıklamaya da olanak tanımaktadır.

Değerlerin içselleştirilmesi aşamasında olduğu gibi, onların somut bir eyleme dönüştürülmesi de benzer bir ilişkisel mantıkla işlemektedir. Zira tüm eylemlerimiz kaçınılmaz biçimde ötekinin izlerini taşımaktadır. Bu durum, Jean-Luc Nancy'nin (2000) 'bir-arada-varoluş' olarak ifade ettiği, özneliliğin ve dolayısıyla eylemin daima başkalarıyla paylaşılan bir dünyada ve onlarla ilişki içinde ortaya çıktığı ontolojik gerçeğin bir yansımasıdır. Bu bağlamda, kişileri sahip oldukları değerlerden hareketle bir eylemi gerçekleştirmeye veya reddetmeye yöneltten de yine onların bu 'bir-arada-varoluş' zemininde, yaşam güzergâhları boyunca meydana gelen karşılaşma ve kırılma anlarına dayalıdır. Bu ilişkisel çerçeve, benliği oluşturan başkalığı ve insan dünyasının çoğulluğunu başlangıç noktası olarak, kendi olmayı, aynı zamanda başkalarıyla birlikte bir topluluğa ait olmak üzerinden değerlendirmeye imkân sunmaktadır (Topolski, 2015, ss. xiv-xv). Böylelikle Arendt'in kişisel ve etik alana yerleştirdiği sorumluluk anlayışını politik bir bağlamda tartışabilmenin zemini oluşmaktadır.

Bu doğrultuda ilk olarak Levinas (2003), Ben'in yalnızca Başkası'na yönelik olma vasfı üzerinden inşa edilebileceğini öne sürerek, Arendt'in daha çok kişisel olana hapsediği sorumluluk çerçevesini etik bir düzlemde de olsa genişletmektedir. Levinas'ın bu açılımını Butler (2021), somut bir politik zeminle buluşturmaktadır. Düşünür, etik ile politik arasındaki duvarları kaldırarak sorumluluğu, toplumsal var oluşun ve birlikte yaşamın sürdürülebilirliğinin ön koşulu olarak yeniden tanımlamaktadır. Esposito (2011) ise 'birlikte yaşam' vurgusunu politik olanı aynı zamanda ötekine ontolojik bir açıklık ve 'birlikte maruz kalma' yükümlülüğü temelinde ele alarak ilerletmektedir. Son olarak Rancière (2005, 2007) etik ve politik olanın kesişim alanlarına işaret ederek, politik olanın, bireylerin özneleşme süreçlerinde nasıl görünür kılındığını ortaya koymaktadır.

Özetle, bu çalışma ilk olarak, Arendt'in vicdani politik alanın dışında konumlandırılan yaklaşımının sınırlarını, bireysel eylemi toplumsal etkileşim ağları bağlamında ele alan ilişkisel sosyolojik perspektiften hareketle somutlaştırarak genişletmeye çalışmaktadır. Bu doğrultuda vicdan, yalnızca içsel ve etik bir deneyim değil, aynı zamanda toplumsal karşılaşmalar ve kırılmalar yoluyla oluşan değerler tarafından şekillenen ilişkisel bir olgu olarak kavramsallaştırılmaktadır. Etik-politik kuram ise öznenin ötekiyle kurduğu bu ilişkide, sorumluluk ilkesi çerçevesinde, tekil olan ile evrensel olan arasındaki bağları yeniden kurarak, bireysel ret eylemlerinin politik nitelik kazanabileceği koşulları temellendirmektedir. Böylelikle çalışma, politik olanı yalnızca kolektif düzeyle sınırlayan yaklaşımları aşarak bireysel eylemin politik potansiyelini kuramsal düzeyde yeniden tartışmaya açmaktadır. Türkiye'deki vicdani ret pratikleri bu kuramsal çerçeve ışığında analiz edilmektedir.

3. Araştırmanın Yöntemi ve Kapsamı

Creswell (2013, ss. 47-48) nitel araştırmayı, bir problem veya konunun önceden belirlenmiş biçimlerinin ötesinde yeni yönlerini keşfetmeye yönelik bir araç olarak tanımlamaktadır. Bu çalışmada, vicdani reddin politik mahiyetinin, literatürde alışlagelenin aksine bireysellik ekseninde ele alınması, onu nitel araştırma tasarımının doğasına yaklaştırmıştır. Bu türden bir keşif, ancak somut bir vakadaki bireylerin anlam dünyalarının derinlemesine incelenmesi ve anlaşılması yoluyla mümkündür. Türkiye vicdani ret örneği politik olanla kurduğu yakın ilişki nedeniyle, bu keşif için uygun bir vakadır. Bu doğrultuda, hareketin başlangıcı olan 1989'dan 2024 yılına dek ilan edilen tüm ret beyanları araştırma kapsamına dahil edilmiştir.

Çalışma, iki temel veri setine dayanmaktadır. Bunlardan ilki belirtilen tarih aralığında Vicdani Ret Derneği'nin web sitesinde yayımlanan 558¹ ret deklarasyonudur. İkincisi ise bunlar içerisinden cinsiyet ve redde dayanak alınan değerlerin çeşitliliğini yansıtacak biçimde seçilen, 18 vicdani retçiyle yapılan derinlemesine mülakatlardan oluşmaktadır. Bu kapsamda mülakat yapılan katılımcıların 14'ü erkek, 4'ü kadındır. Ret gerekçeleri temelinde ise, 4'ü dinî motivasyonları öne çıkarırken, geri kalan 14'ü anarşizm başta olmak üzere çeşitli sol ideolojileri temel aldıklarını belirtmiştir. Katılımcıların sosyo-demografik özelliklerine ilişkin ayrıntılı bilgi Tablo 2'de sunulmaktadır.

Tablo: 2- Katılımcıların Sosyo-Demografik Özellikleri

Katılımcı	Cinsi-yet	Yaş	Politik Görüş	Dini İnanç	Etnik Kimlik
K1	Erkek	34	Anarşizm	Yok	Çerkez
K2	Erkek	49	Anarşizm	Yok	Kürt
K3	Erkek	52	Anarşizm	Agnostisizm	Türk
K4	Kadın	47	Anarşizm	Yok	Türk
K6	Erkek	37	Anarşizm	Yok	Türk
K7	Erkek	32	Şeriat	İslam	Türk
K8	Erkek	42	Anarşizm	Ateizm	Kürt

1 Belirtilen tarih aralığındaki toplam sayı 630 olup, bunların 45'inde metin yer almamaktadır. Toplu ret deklarasyonları nedeniyle de 72 kişiye ait 12 ayrı ret metni mevcuttur. Dolayısıyla incelenen metin sayısı 525 iken bu deklarasyonların temsil ettiği kişi sayısı 558'dir.

K9	Kadın	25	Anarşizm	Bektaşî	Gürcü
K10	Erkek	23	Anarşizm	Ateizm	Türk
K11	Erkek	39	Sol	Yok	Türk
K12	Erkek	30	Anti-Kapitalist Müslüman	İslam	Türk
K13	Kadın	24	Anarşizm	Yok	Türk
K14	Erkek	32	Şeriat	İslam	Türk
K15	Erkek	26	Sol	Yok	Laz-Türk
K16	Erkek	37	Müslüman	İslam	Kürt
K17	Erkek	43	Anarko-Kominizm	Yok	Türk-Kürt
K18	Erkek	44	Anarşizm	Yok	Türk

Elde edilen veriler, Neuman'ın (2016, ss. 662-669) betimlediği açık ve eksenli kodlama biçimleri takip edilerek analiz edilmiştir. İlk aşamada, açık kodlamayla ham veriden başlangıç kodları türetilmiştir. Ardından, bu kodlarla makalenin kuramsal çerçevesi arasındaki ilişkiler gözden geçirilerek, ikinci aşama olan eksenli kodlama, 'değerlerin inşası', 'içselleştirilmesi', 'somut bir eylemde dışavurumu' ve 'ötekine ilişkin sorumluluk' temaları etrafında derinleştirilmiştir. Çalışmada mülakatlardan yapılan alıntılar "K1", "K2" biçiminde kodlanmış, deklarasyonlardan yapılan alıntılar ise vicdani retçilerin isimleri ve beyan yılları belirtilerek kullanılmıştır. Çıkarılan ifadeler "(...)" biçiminde belirtilmiştir.

4. Araştırmanın Bulguları

4.1. Vicdani Redde Değer-Eylem İlişkisi

Vicdani ret eylemini anlamaya yönelik açıklama biçimlerinden ilki, reddi bireysel benliğin bir unsuru olarak değerlendiren bireyci perspektiflerdir. En temelde vicdanın aşkın olanın içimizdeki sesi, doğuştan gelen evrensel bir ahlaki öz veya en iyi ihtimalle rasyonel akıl yürütme yoluyla ulaşılan bir bilgi olduğu kabulüne yaslanan bu anlayışa göre bir vicdani retçinin tek ve temel motivasyonu kendi benliğine ihanet etmemektir. İkinci açıklama çizgisini oluşturan yapısalcı anlayışa göre ise ret, kişilerin sahip oldukları değerlerin kaçınılmaz bir sonucu niteliğindedir. Örneğin Durkheim (2004), tek vicdani olan varlığın toplum olduğunu savunmakta ve vicdanımıza danıştığımız her türlü edimin, toplumsal normların içselleştirilmiş biçimleri olduklarını ileri sürmektedir. Yanı sıra söz

konusu normların/değerlerin, bireyler tarafından üretilmiş olmakla birlikte, tek tek bireylerin bu süreçte oldukça küçük bir payı bulunduğunu ve dahası bir kez üretildikten sonra dışsal ve zorlayıcı nedensel unsurlar olarak eylemlerimizi şekillendirdiklerini savunmaktadır. Ret beyanlarında her iki biçimi de anımsatan ifadeler mevcuttur. Örneğin, ‘vicdani retçi olarak doğduğunu’ dile getiren K7’nin ya da ‘başka türlü davranmanın kendi varoluşuna aykırı olacağını’ savunan K1’in ifadeleri bireyselci açıklama çizgisine yakın dururken; eylemini ‘bir anarşistin yapması gereken bir eylem’ olarak tanımlayan K13’ün ya da vicdani retçi olmayı ‘Müslüman olmanın kendisi’ olarak nitelendiren K16’nın sözleri, yapısalci açıklama çizgisiyle örtüşür görünmektedir.

Ancak bu makale, iki açıklama biçiminin de belirli sınırlılıklar taşıdığını ve birbiriyle çelişkili gibi duran ifadelerin, aynı ilişkisel sürecin farklı biçimlerde dile getirilmiş tezahürleri olduklarını ileri sürmektedir. Birey yönelimli perspektif her ne kadar eylemin öznel temelini güçlü bir şekilde ortaya koysa da benliğin toplumsal bağlamla ilişkisini dar bir çerçevede ele almaktadır (Toker Kılınç, 2012, ss. 220-221). Yapısalci yaklaşım ise, değer ve eylem arasındaki ilişkiyi tek yönlü bir nedensellik zeminine dayandırmakta ve bu nedenle yukarıdaki örneklerde yer verilen biri anarşizmden diğeri ise İslamiyet’ten hareket eden kişilerin vicdani reddi nasıl bu değerlerin kaçınılmaz bir sonucu olarak gördüklerini açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Durkheim (2004, ss. 14-24) içselleştirmenin derecelerine vurgu yaparak soruna kısmi bir açıklama sunmaktadır. Ancak failliği en temelde değerlerin içselleştirilmesine indirmekte ve bireylerin bu değerleri yeniden yorumlama ve dönüştürme kapasitesini göz ardı etmektedir (Giddens, 2013, s. 38). İlişkisel perspektif, değer-eylem arasındaki çok yönlü ve katmanlı sürece odaklanarak bu ikiliği aşmada önemli kavramsal anahtarlar sunmaktadır:

İlk olarak, Bourdieu, habitus kavramıyla vicdani reddi bir yandan benliğin bir parçası diğer yandan değerlerin bir uzantısı olarak görmeye imkân tanımaktadır. Zira, habitusu toplumsal yaşam boyunca edinilen yatkınlıklar seti olarak tanımlamaktadır (Calhoun, 2010). Bu çerçeveden bakıldığında, bireyin ‘vicdani retçi olarak doğduğunu’ ifade etmesi, onun habitusunun bir tezahürü olarak anlaşılmalıdır. Ancak Bourdieu’nun asıl radikal müdahalesi, bu yatkınlığın, bireylerin farklı toplumsal alanlarla (aile, din, siyaset gibi) girdikleri etkileşimlerin bileşimi olarak şekillendiğini vurgulamasıdır (Calhoun, 2010; Mouzelis, 2010). Bu anlayış, farklı değerlerden hareket eden kişilerin nasıl vicdani ret çatısı altında buluştuklarını ve benzer değerlere sahip olanların ise nasıl farklı eylem biçimlerine yöneldiklerini kısmi olarak açıklamaktadır. Zira bireysel habituslar, bu etkileşimler yoluyla sürekli yeniden biçimlenmekte ve bireysel deneyimlerin farklılıklarına bağlı olarak da kişiye özgü bir hâl almaktadır (Corcuff, 2010). Böylelikle yapısalci anlayışta değer ve eylem

arasında öngörülen tekil ve doğrusal ilişki aşılmaktadır. Nitekim K12'nin aşağıdaki ifadeleri, redde dayanak alınan değerlerin bu çok katmanlı doğasını desteklemektedir:

(Vicdani ret sürecim) dinle başladı. Yani tek din değil tabi. Sonra bunun yanına sosyalizm okumaları eklendi, İbrahim Kaypakkaya okumaları, Hikmet Kılıç, (...) derken (...) Bu sefer Batı düşünce tarihinin içerisinde paralelleşebileceğimiz yerler olduğunu keşfettik... Sonra buralarda Hanif Marksistlerle tanıştık (...) Kendi anladığım din anlayışı ilk başlarda bunlara çok uzaktı. Sonra ben öğrendikçe bunlarla da kendimi hemhal etmeye başladım (K12).

Ancak Bourdieu, değer alanlarının esnekliği ve farklı alanlar arasındaki etkileşim süreçlerine dikkat çekse de odağı, bu ilişkinin alışkanlığa dayalı boyutundadır. Buna karşılık Giddens'in (1999) düşünümsel faili, bireyin kendine ve aynı zamanda başkalarına (ötekine) yönelik sürekli düşünme, sorgulama ve gözden geçirme kapasitesine sahip olduğuna işaret etmektedir. Bu yaklaşım, özneyi yalnızca bilinçli bir fail olarak kavramakla kalmayıp, süreci baştan itibaren ötekine yönelen ilişkisel bir zeminde düşünmeyi de sağlamaktadır. Giddens (1999, ss. 27-28), bireylerin aynı anda hem gündelik yaşamın akışı içinde hem kendilerine özgü yaşam seyirlerinin uzamında hem de toplumsal kurumların birey üstü nitelikteki yapılaşması ve aynı zamanda toplumsal ilişkiler içerisinde konumlandığına dikkat çekmektedir. Bu katmerli yapı, her bireyi, özgül toplumsal kimliklerin yarattığı ilişkisel ağların merkezine yerleştirmektedir. Elde edilen veriler de vicdani retçilerin bireysel habituslarının inşasının ve bu habitusun belirli bir eylemi üretmesini olanaklı kılan süreçlerin, bu türden katmanlı ve etkileşimsel ilişkiler üzerinden gerçekleştiğini göstermektedir.

Aile kurumu, öngörülebileceği gibi, değer inşasının şekillendiği ilk alandır. K1 ve K15 ailelerinin bu süreçteki rolünü şöyle aktarmışlardır:

Teyzem beni çok etkiledi çocukluğumda. (...) Bizim aile aslında sol gelenekten geliyor ama tabi ki sol gelenek onların döneminde Stalinist bir geleneğe denk düşüyordu. (...) Olumlu etkileri, çocukluk dönemimde daha çok okuttuğu şeylerle alakalı. (...) Bütün bunlar tabi etkiledi bir şekilde kişiliğimin oluşumunu (K1).

Buraya kendim geldim, ailemle gelmedim. Ama ailemde bunun kalkış noktaları vardı. Babam biraz alternatif ilahiyatçı idi. (...) Özgür düşünme konusunda çok önümü açtı benim. (...) Kutsalları tartışılmaz kılmıyorduk; bilakis Allah, Peygamber gibi İslamiyet'in içerisindeki tüm dokunulmaz gibi olan şeyleri konuşup tartışıyorduk. O belki biraz benim bunu yakalamamı, anlamamı sağlamış olabilir (K12).

Ancak bu ilişkiler, eylemi kolaylaştıran bir zemin sunabileceği gibi, bireyin değerler sisteminde kırılmalara yol açarak sorgulama süreçlerini tetikleyen dönüm noktaları olarak da işlev görebilmektedir. Zira ilişkişel anlayışta fail, kolektif olarak örgütlenmiş eylem bağlamlarında başkalarına angaje olan, yaşam deneyimlerinin müddetine gömülmüş aktörler oldukları kadar aynı zamanda da patika bağımlı; kendisine musallat olan sorunlara yönelik tepki geliştirebilen bir konumdadır (Emirbayer & Mische, 2012, s. 78). Katılımcıların ifadelerinden bu çatışmanın en yoğun yaşandığı yerin eğitim kurumu olduğu anlaşılmaktadır. Zira katılımcılar, örgün eğitim sürecini, buldukları toplumsal koşulları sorgulamaya yönlendiren, kendi deyimleriyle ‘ilk uyanışlarını’ yaşadıkları kırılma alanı olarak tanımlamaktadır. K13’ün bu konudaki ifadeleri şunlardır:

Düz liseye gidiyordum ve okuduğum okul Bursa’nın en faşist okullarından birisiydi. Hiçbir zaman etrafımdaki insanlarla aynılaştıramıyordum. Okulda böyle bir iki arkadaşım vardı iletişim kurabildiğim. Lise yıllarımda biraz daha böyle okumaya başladım işte. Önce kültür sanat dergileri, oradan daha siyasi yayınlara kayan (K13).

Bu durumu eğitimin, ordudan sonra militarizmin en güçlü biçimde hissedildiği kurumlardan biri olmasıyla açıklamak mümkündür. Aynı zamanda, sisteme giderek daha fazla entegre edilen dinî öğreti ve yaşam tarzının yarattığı baskıları da dikkate almak gerekmektedir. İslamiyet, nasıl ki ordunun ve askerliğin kutsiyetini sağlamak için bir devlet ideolojisi olarak kullanılmışsa, eğitim kurumunda da etkileri 1980 darbesi sonrası Türk-İslam sentezinin resmi eğitim politikasına dahil edilmesi ve 2000’lerden itibaren de İslami motiflerin farklı bir açıdan; ancak artan şekilde kullanılmasıyla baskın bir biçimde hissedilmiştir (Kemerli, 2015). Bu unsurlar aşağıda örnekleri verilen, farklı dinî veya kültürel yapılardan gelen vicdani retçiler için çok daha derin kırılmalar yaratmıştır:

Ben şu an bu halimdeysem, en büyük kırılmalarımı o okulda yaşadığım için aslında. Orada da bize bunu öğrettiler; dinin gerçekten ne olmaması gerektiğini. Çünkü Kur’anı okuyamıyorsan Osmanlıca dersinden geçemiyordun. (...) Hem devletin hem de dinin nasıl işlediğini o okulda çok iyi gördüm (K9).

Yani gerçekten Almanya’dan gelişi ve yatılı okulu çok ağır yaşadım. Bir intihar krizinden U dönüşü yaparak hayata sarıldım. Dolayısıyla benim için kendimi politik olarak ifade etmek hayatta politik durmak gerçekten bir varlık meselesiydi. (...). Biz sürekli şeriatçı ve ülkücü öğretmenlerin gözetiminde yaşadık. Yani tam bir hapisane yaşamı yaşadık. Yani içeriye gazete girmiyor, hiçbir şey girmiyor. (...) Aynı anda hem ülkücü, İslamcı ideoloji güçlü şekilde veriliyor o okullarda. Hiçbir şekilde buna ikna

olmamış biri olarak, 15 yaşında sürekli buna direnmekle ve sürekli bir şey yapamayıp altında ezilmekle geçti 4 sene (K18).

Sadece kurumsal yapılar değil, kişilerin içerisinde yer aldığı çeşitli toplumsal ve siyasal olaylar da onları içerisine doğdukları değerleri sorgulamaya götürmektedir. K6, bu husustaki deneyimini şöyle aktarmıştır:

Ben Diyarbakır'da okudum. Tam savaşın doruk nokta olduğu yıllardı. Biraz belki hafiflemişti, 94-98 arasıydı. Savaşın ne olduğunu ucundan kıyısından görüyordum. Yakın arkadaşlarımdan kimisinin akrabası dağda, kimisi askerde kimi çatışıyor kimisi ölmüş. (...) Devlet ve militarizm hakkındaki o teorilerimi neredeyse somutlamama neden oldu bu yaşadıklarım (K6).

K12 ise uzun yıllar içerisinde yer aldığı çevrelerde şekillenen dinî inancının nasıl parçalandığını aşağıdaki gibi aktarmıştır:

Ne zaman televizyonda bombayı gördüm, düştü Bağdat'a, birdenbire bende çok sert bir şey oldu. Bunlar ne yapıyorlar dedim. Müslümanlar nerde? (...) Babam dedi oğlum Müslümanlar uyuyor. Nasıl olur dedim ya, Bağdat bombalanıyor bu insanlar ölüyor ama dedim. Ama ben bunu sorduğumda Kürdistan'da zaten bir zulüm var. O zaman onların farkında değilim. İşte tek bildiğim Filistinliler İsraililere zulmediyor. Afganistan'da zulüm var, Çeçenistan'da zulüm var. Ama yaşamımda bunların kavgasını kuşanacak bir pozisyonda değilim. (...) Irak bombalanıyor, onların suskunluğu, umursamaz tavırları beni çok radikalize etti. Birdenbire kendimi o tarikatların, cemaatlerin karşısında buldum (K12).

Bireysel deneyimlerin yarattığı kırılmanın en dikkat çekici örneğini ise kendini milliyetçi ve muhafazakâr olarak tanımlayan ve bu değerlerden hareketle reddini ilan eden K7'nin, askerlik deneyiminin değerlerini nasıl yeniden inşa etmesine yol açtığını gösteren şu aktarımı oluşturmaktadır:

Ben askere davullarla zurnalarla gittim. (...) Ama oradaki saçmalıkları gördükten sonra düşündüm yani biz burada ne yapıyoruz? İşte vatan müdafaası yani yok ya bu hikâye. Ne vatan müdafaası? (...) Adamın söylemediği laf kalmıyor. (...) Sonra işte ben namaz kılıyorum, birtakım hakaretlere maruz kalıyorum. (...) Orada benim inanmış olduğum değerlerin aslında boş olduğunu gördüm. Yani adı Türk Silahlı Kuvvetleri'ydi, Türklüğü yoktu. Daha sonra neden orada bulunuyorum bunları sorgulamaya başladım. Kutsiyetimin ayaklar altına alındığını gördüğüm zaman üstümde ne var ne yok çıkarttım. Dedim ki hadi ulan bana bu askerliği yaptırın (K7).

Nasıl ki toplumsal değişim, ki bu devrim yoluyla da olsa, eskinin tümüyle lağvedilip yeninin sıfırdan kurulduğu bir süreci ifade etmiyor ve geçmişin tortularını üzerinde barındırıyorsa, bireysel düzeyde yaşanan değişim de benzerdir. Bu durumda vicdani retçiler için iki temel stratejiden söz etmek mümkündür: İlk olarak, halihazırda içerisine yer aldıkları değerler alanı vicdani ret için kolaylaştırıcı nitelikte olan grup için vicdani ret ilanı, sahip olunan değerleri korumanın bir biçimi ve gereğidir. Buradaki değer ve eylem ilişkisi Bourdieu'nun ifade ettiği türden alışkanlıklar setine daha yakındır.

Ancak diğer grup için, yaşanan kırılma anları yeni bir inşa sürecini gerektirmektedir. Bu örneklerde Giddens'in düşünümsel faillik kavramıyla vurguladığı, aktörlerin bilinçli müdahalesi çok daha belirgindir. Fakat bu durumda dahi bireyler nadiren sahip olduğu değerlerden tümüyle vazgeçmektedir. Bundan ziyade, değerlerini eylemlerine uyumlu hale getirecek biçimde yeniden yorumlamaktadır. Nitekim yukarıda ifadelerine yer verilen K7, askerlik döneminde şimdiye dek bildiği tüm ezberlerin bozulmasına karşılık, yine milliyetçi ve muhafazakâr zeminde reddini ilan etmiş; ancak bu değerlerin toplumsal yapıdaki genel kabulünden kendini ayırmıştır. Benzer şekilde K12 de yaşadığı kırılma sonucunda eski çevresinden kopmakla birlikte İslami inançtan ayrılmamış; fakat yönünü farklı okumalara çevirmiştir. Bu arayışın sonucunda ise Antikapitalist Müslümanlarla yolu kesmiş ve vicdani reddini ilan etmiştir. Ancak her iki biçimde de bireysel eylemin toplumsal olandan ayrıksı bir biçimde düşünülemeyeceği aşikardır ve yine her ikisi için de faillik esastır. Ele alınan hususlar, bireysel benliğin bir ürünü olarak değerlendirilen reddin kolektif olanla nasıl sarmalandığını göstermektedir. Ancak bu kuşatılma, eylemi politik bir zeminde tartışabilmek için gerekli ise de yeterli bir koşul değildir. Bir sonraki başlıkta toplumsal olandan politik olana geçişin olanakları tartışılmaktadır.

4.2. Vicdani Sorumluluk: Etik mi Politik mi?

Politik eylemin nasıl tanımlanacağı konusunda farklı yaklaşımlar mevcut olmakla birlikte, genel eğilim onu çoğullukla ilişkilendirmektedir. Ancak bu çoğulluğun düşünümsel düzeyde mi yoksa eylemsel alanda mı var olduğu ve politik olan ile ahlak arasındaki ilişkinin nasıl değerlendirileceği tartışmalıdır. Hâkim kabul, politik eylemin ancak kamusal alanda varlık gösterebileceği ve ahlaki olandan hareketle tanımlanamayacağı iken (Arendt, 2013, 2023), azınlıkta kalan bir kesim, öznenin kuruluşu itibarıyla ötekine yönelik olması sebebiyle (Levinas, 2003) bireysel olanın politikliğine vurgu yapmakta ve yine bu çerçevede ahlakı politik alanın içerisine dahil etmektedir (Butler, 2021; Esposito, 2011; Rancière, 2005, 2007). Makalenin başlangıcında da vurgulandığı gibi, Türkiye vicdani reddinin politik mahiyeti, kamusal alandaki çoğulluk zemini

üzerinden ele alınmıştır. Bu kapsamda hareketin kolektif bir eylem niteliği taşıması, belirli bir yasa ya da düzene yönelik değişim talebinin varlığı gibi nitelikleri üzerinde durulmuştur. Çalışmanın verileri de bu kabulleri desteklemektedir:

Tarihsel sürecin aktarıldığı bölümde de yer verildiği gibi, eylemin anarşist hareketin temel ilkelerinden olan otoriteye yönelik başkaldırının bir uzantısı niteliğinde ortaya çıkmış olması, baştan itibaren politik bir zeminde ve kolektif mücadelenin bir parçası olarak doğmasına yol açmıştır. Dernekleşme faaliyetleri, toplu deklarasyonlar, düzenlenen atölye ve kongrelerin yanı sıra hareketin ‘başka bir dünyanın mümkünlüğü’ idealini benimseyerek, kullandığı sembolik sloganlarla (‘Askere gitme, kardeş kanı dökme’, ‘Hayatlarımız çalınmadan, hayallerimiz buluşmalı’ gibi) diğerlerini de eyleme davet etmesi veya askerliğin kaldırılması, vicdani reddin bir hak olarak tanınması ve alternatif kamusal hizmet düzenlenmesi gibi yasal talepler bu kapsamdaki örnekler arasındadır. Ancak makalenin odağı, bu türden bir kolektiflik unsuru içerip içermediğine bakılmaksızın, eylemi önceleyen süreçlerin halihazırda ötekini barındırması itibarıyla içerdiği çoğulluk vasfının, onu politik alana dahil edilebilir kıldığı üzerinedir. Ötekiyle kurulan bu bağı salt toplumsallıktan ayırarak politik hale getiren anahtar kavram ise sorumluluk olgusudur. Zira bir arada yaşamı kurmanın ifadesi olan politika, bu yaşamın gereği olan sorumluluk ilkesiyle mümkündür (Toker Kılınç, 2012, s. 8). Nitekim vicdani retçilerin deklarasyonlarında da sıklıkla kendi iradelerinden bağımsız olarak dünyanın farklı bölgelerinde ve farklı zamanlarda gerçekleşen olaylara ilişkin duydukları suçluluk ve/veya sorumluluktan söz ettikleri görülmektedir. Ancak bu sorumluluk iddiasının somut olarak hangi koşullarda politik bir nitelik kazandığına yakından bakmak gerekmektedir.

Vicdanın her yerde apolitik olduğunu ve dolayısıyla ne haksızlığın yapıldığı dünyayla ne de bu haksızlıkla alakalı dünyanın geleceğine ilişkin sonuçlarıyla ilgilendiğini ileri süren Arendt (2018b, s. 87), herhangi bir vicdani sorumluluk ifadesinin politik kapsamda değerlendirilebilme imkânını kısıtlamaktadır. Ona göre kişinin kendi dahlinin olmadığı bir eylemden duyduğu soyut suçluluk hissi, ‘herkesin her şeyden sorumlu olduğu’ gibi bir yanılısama yaratacaktır (Arendt, 2018c). Bu yanılısamanın ise gerçek suçlunun belirsizleşmesine ve nihayetinde politik sorumluluğun dağılmasına yol açtığını savunmaktadır. Hissedilmesi gerekenin, suçluluk değil, ortak bir dünyada alınan somut kararların ve eylemlerin sonuçlarına ilişkin duyulan kişisel sorumluluk olduğunu dile getirmektedir. Arendt’in gözünde bu eylemler ancak bireyin içsel huzuruna yönelik bir tutumdan ibarettir. Bu yaklaşım aşağıda örneklerine yer verilen bir kısım vicdani retçinin beyanlarında öne çıkan suçluluk vurgusunun politik mahiyetini değerlendirmek açısından elverişlidir:

Sustuğum sürece kendimi suç ortağı olarak göreceğim. Fakat ben hiçbir biçimde savaşın ve militarizmin suç ortağı olmak istemiyorum. Canlı hayatı hiçe sayan hiçbir mekanizmanın içinde yer almayacağım (Vidani Ret Derneği, 2004).

Vidani suçluluk hissinden doğar. Yaşadığım bölgede savaşlardan kaynaklı insan ölümlerinin hala devam ediyor oluşundan kendimi daha az suçlu hissetmek adına vicdani reddimi açıklıyorum (Vidani Ret Derneği, 2020).

Yukarıdaki ifadelerde, kişilerin ‘suça ortak olmak istememe’ nedenini, ‘kendilerini daha az suçlu hissetmek’ biçiminde açıkladıkları görülmektedir. Bu türden bir suçluluk ifadesinde, tekil vicdanın politik alana dahilini mümkün kılacak çoğulluk bağı kurmak güçtür. Bu yönüyle söz konusu tutumlar, Arendt’in öne sürdüğü ‘reddin apolitikliği’ kabulüne yakın durmaktadır. Öte yandan incelenen beyanların önemli bir kısmında öne çıkan sorumluluk anlayışı, benlik vurgusunun en temelde ötekine yönelme vasfı üzerinden kurulduğu çok daha katmanlı bir yapıya tekabül etmektedir. Bu örneklerden bazıları şunlardır:

Devletin, halkına olan sorumluluğu olduğu kadar bireylerin de toplumuna sorumluluğu olduğu kanısındayım. Bu yüzden daha önce toplumun kaygıları için siper olmuş (...) cezaevlerindeki onurlu tutsaklara ve sığdıramadığım birçok devrimci ve yurtsever yoldaşlarımın anısına toplumun kaygılarının giderilmesine biraz da olsa ortak olacağım için onur duyuyorum (Vidani Ret Derneği, 2007).

Ret ediyorum, çünkü; ben itaat ettiğim sürece onlar Artvin’de HES, Dersim’de baraj yapmaya devam edecek. Ben itaat ettiğim sürece onlar 30 yıldır süren savaşta, Kürt halkının meşru demokratik haklarını, terör ezberleriyle yok saymaya devam edecek. (...) Bana sunulan bu ‘özgürlük’ kocaman bir yalandır. Artık bu yalanla yaşamak istemiyor, beni öldürmeye zorlayacak hiçbir emrin altına girmemeyi tercih ediyorum. Bu tercih benim için, bir kalekol ve Ceylan Önkol arasında tercih yapma zorunluluğudur. (...) Doğada birlikte yaşadığım diğer canlılara karşı sorumluluğumdur (Vidani Ret Derneği, 2013).

Arendt, bu türden sorumluluk beyanlarını ilk örneklerdeki suçluluk ifadelerinden ayırt etmeye imkân tanımazken, Levinas’ın, anlayışı bu aşamada önemli bir açılım sağlamaktadır. Levinas (2003, ss. 124-130), Ben’in özünde Başkası’na karşı sınırsız bir sorumluluk taşıdığını ve Ben’in inşasının ancak bu yolla mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Düşünür, ‘Buradayım’ sözünün Ben’i asla kendi suçum olmayan, payımın bulunmadığı bir şeye —insanlığın tarihine ve başkalarının geçmişine— fırlattığını; böylece onları benim meselem hâline getirdiğini ifade etmektedir (Kartal, 2021, s. 224; Levinas, 2011, s. 2). Bu anlayışa göre yukarıdaki örneklerde öne çıkan eylemekten geri durma hali basit

bir geri çekilişten fazlasını ifade etmektedir. Ancak, Levinas da en nihayetinde bu ilişkiyi etik bir zeminde tartışmaktadır. Dolayısıyla onun açtığı bu kapıdan, politik olanın sahnesine geçişi sağlayacak bir müdahaleye ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaca işaret eden bazı okumalar, Levinas'ın Ben ve Başkası arasındaki ilişki modelinde, Başkası'nın aynı zamanda diğerlerinin bakışını da (üçüncüyü) içerdiğine işaret etmektedir (Caygill, 2002; Kartal, 2021). Bu doğrultuda söz konusu modelin toplumsal olanı, yani çoğulluğu temellendirdiği ve böylelikle etik olandan politik olana geçişin izlerini taşıdığını iddia etmektedir. Nitekim, bu iddiayı destekler nitelikte bir vurgu, K3 ile yapılan mülakatta da yer almaktadır:

(...) Yani vicdani retçi reddini açıkladığında bireysel sorumluluğun yanında diğerlerine ilişkin sorumluluk da beraberinde vardır. Sorumluluk sorgulaması olmadan ahlak sorgulaması olmaz. (...) Sadece kendisine ilişkin bir sorgulama ile ahlak sorgulaması olmaz. (...) Ötekiyle ilgili bir sorgulama devreye girdiğinde ister istemez toplumsal alana girmiş oluyorsun. Toplumsal alana girdiğinizde bir adım sonrası bunun politik sorumluluk (K3).

Levinas'ın çözümlemesinde ima düzeyinde kalan bu iddia, Butler'ın etik ile politik olanı birlikte ele alan yaklaşımında somutlaşmaktadır. Butler (2021), başkasına karşı neden sorumlu olduğumuzu (ki bunu 'kollamak' fiiliyle ifade eder) kendiliğın başkaları üzerinden kurulduğu ve ondan ayrılamaz olduğu varsayımıyla temellendirmektedir. Ona göre kendini koruma, en temelde, benliği var eden diğerlerini de korumaktan geçmektedir. Bu nedenle politikanın, böylesi bir etik zemin üzerinden inşasını hem birlikte yaşamanın hem de yaşamın sürdürülebilirliğinin gereği olarak savunmaktadır. Şiddetsizliği de bu bağlamda pasif bir geri çekiliş değil, aksine birlikte yaşama olanağını mümkün kılan aktif birer politik eylem olarak yorumlamaktadır. Esposito (2011) ise politikanın görevinin sadece kollamak değil aynı zamanda açmak olduğunu ileri sürerek bağlamı genişletmektedir. Buna göre politik eylem, yaşamı koruma adı altında şiddet uygulayan bir sisteme karşı etik bir birliktelik-dayanışma çağrısında bulunarak tehlikeyi ifşa etmeli ve tıpkı ret söyleminde öne çıkan 'başka bir dünyanın mümkünlüğü' veya 'hayatlarımız çalınmadan hayellerimiz buluşmalı' ifadelerinde olduğu gibi yaşamı birlikte yaşamanın başka yollarını aramalıdır. Bu yaklaşımıyla Esposito aynı zamanda Levinas'ın ancak etik bir zeminde genişlettiği ve Arendt'in ise toplum için bir tehdit olarak gördüğü sınırsız sorumluluk olgusunu politik bir zemine taşımaktadır.

Nitekim vicdani retçiler de toplumsal düzeydeki adaletsizlikleri kamusal bir biçimde deklare ederek, bu ifşayı gerçekleştirmektedir. Katılımcıların ifadelerinde sıklıkla Türkiye'de yıllardır süre giden kimlik temelli çatışmaların yarattığı sonuçların, Afganistan'da, Irak'ta, Suriye'de, Ukrayna'da, Filistin'de ve dünyanın çeşitli yerlerinde süregiden savaşların, nükleer silahlanmanın yol açtığı

çevresel ve insan sağlığına yönelik tehditlerin, tecavüze uğrayan ve cinayete kurban giden kadınların ve LGBTİ bireylerin, tahrip edilen doğal ve tarihi kaynakların veya daha spesifik olarak 11 Eylül Olayları, 12 Eylül Darbesi, Gezi, Maraş-Dersim-Sivas katliamları gibi vakaların, Hrant Dink, Musa Anter gibi siyasi cinayetlerin ve faili meçhullerin konu edinildiği görülmektedir. Vicdani retçilerin önemli bir kısmı, kendilerinin bir dahli olmaksızın geçmişte ve bugün yaşanan ve dahi gelecekte yaşanması muhtemel olan bu türden adaletsizliklere ve zulümlere ilişkin kimi zaman suçluluk fakat ekseriyetle sorumluluk hissiyle hareket etmekte ve bunlara sessiz kalmanın da en az bu eylemleri yerine getirmekle eş değer olduğunu savunmaktadır.

Bu eylemler Rancière’ci anlamıyla bir politik öznelleşme pratiğine tekabül etmektedir. Zira Rancière (2005, 2007) de tıpkı Esposito gibi özneye ve dolayısıyla da bireysel eyleme, duyulur düzendeki uyumu bozma ve duyulmayanın sesini duyurma kapasitesi dolayısıyla politik bir anlam atfetmiştir. Esas itibarıyla sözün bu bağlamdaki kurucu politik vasfına Arendt (2013, s. 30) de dikkat çekmiştir. Ancak, Arendt’in perspektifinde sözün politik anlam kazanabilmesi, onun kamusal-çoğulculuk zemininde somutluk kazanmasına bağlıken; Rancière ve Esposito, eylemin kolektif bir harekete dönüşmesinden bağımsız olarak, potansiyelin kendisine politik bir anlam atfetmektedir. Bu da bireysel bir ret eylemini politik addedebilmenin yolunu sağlamaktadır.

Rancière’nin yaklaşımı, aynı zamanda, ret beyanlarının hangi koşullar altında politik bir nitelik taşıyabileceğini ayırt etmek açısından da önemli bir müdahalede bulunmaktadır. Düşünür, ötekinin davasını açmanın, görünüşte politik olanı olmak istemediği şeye, ahlaka geri göndermek olacağını dile getirmiş ve bu dahil edilişin politik yollarını özelleştirmiştir (Rancière, 2007, s. 124). Buna göre ötekinin gündeme getirilmesi eğer bir acıma, kurbanla özdeşleşme biçiminde gerçekleşiyorsa bu ahlaki bir eylemdir. Zira politik eylemin, öznenin kendi atanmış kimliğiyle arasına mesafe koyarak, evrensel bir iddiaya yönelmesiyle mümkün olduğunu savunmaktadır (Rancière, 2005, ss. 185-187). Esposito (2011) da benzer biçimde etik bir talebin politik olanağını, ortak bir kimlik üzerinden değil, ‘birlikte maruz kalma’ ve karşılıklı bir borç ilişkisi (*munus*) üzerinden kurulabileceğine işaret etmektedir.

Dolayısıyla yukarıda sıralanan örnekleri politik bir zeminde ele alabilmenin koşulu, retçilerin kendilerini doğrudan Kürt, kadın veya Filistinli olarak ilan ettikleri biçimlerde değil, bu ‘başka’larının konumunu, mevcut düzenin adaletsizliğini teşhir etmek için bir ‘hakikat sahnesi’ olarak kullandıkları hallerde mümkündür. Bu haliyle, eyleme politik bir vasıf kazandıran, sonradan katılanların sayısı değildir. Sorumluluk hissiyle gerçekleştirilen itaat etmeme veya dahil olmama gibi pasif bir eylemin, tekil de olsa bu sürece ortak olmamayı içermesi, bu tekil eylemin/sözün kamusal alandaki beyanının kişinin amacı

dahilinde olmasına bağlı olmaksızın, ifşa edici ve diğerlerini harekete geçirici bir potansiyele sahip olması; fakat en temelde eylemi üreten sürecin hem inşa aşamasında hem de eyleme aşamasında kendisinden ayıramayacak olan ötekine yönelik olma vasfı, tekil taleplerin evrensel olanla bağını mümkün kılarak onu politik alana dahil etmektedir.

Sonuç

Türkiye vicdani reddinin politik mahiyetini kolektif eylemsellik zemininde tartışmak ve bu vasıfları itibarıyla onun sivil itaatsizlikle olan bağını sorgulamak önemli olmakla birlikte, bu tartışma bir aşamada kısır bir döngüye girmektedir. Buna karşılık kamusal alanda kolektif bir eylem niteliği taşımasına bakılmaksızın, bireysel olarak sergilenen ret eylemlerinin politik olanağı üzerine düşünmek, özellikle Türkiye gibi siyasi baskıların arttığı ülkelerde, Mulgan'ın (1995) deyiimiyle apolitik çağda politik eylemin mümkün olduğu biçimleri konuşmak açısından kıymetlidir.

Türkiye'de özellikle Gezi protestoları sonrasında kolektif muhalefet biçimlerinin üzerinde artan siyasal ve hukuksal baskılar, bu tür eylemlerin görünürlüğünü önemli ölçüde azaltmıştır. Bu koşullarda, bireysel muhalefet biçimlerini toplumsal değişimi yaratmaktan uzak oldukları gerekçesiyle politik alanın dışında konumlandırmak, direniş kültürünün sürekliliğini sağlayan etik ve politik duyarlılık biçimlerinin görünmez hâle gelmesine neden olacaktır. Ancak, bu olanağı liberal dönemin sahneye çıkardığı, tümüyle kendi taleplerini merkeze alan, sorumluluktan azadeliği özgürlükle eş kılan bir bireysellik zemininde tartışmak ise hem güç hem de Arendt'in dikkat çektiği üzere tehlikelidir. Bireysel eylemi politik olarak anlamlı kılan, onun evrensel olanla adalet, eşitlik ya da yaşam hakkı gibi ilkeler çerçevesinde yönelmiş taleplerle kurduğu ilişkidir. Bu kapsamdaki örnekleri politik bağlamda ele almak, mevcut koşullarda giderek sönümlenen direniş alanlarını canlı tutmanın yollarından biridir.

Makalede konu edinilen vicdani ret örneği, tarihsel olarak her ne kadar sözü edilen liberal eylem biçimlerine tekabül edecek nitelikte doğmuş olsa da araştırmanın bulguları Türkiye vicdani reddinin önemli ölçüde bu eğilimden ayrıldığını göstermektedir. Mevcut verilere göre Türkiye örneğinde tümüyle bireysel gerekçelerle, kendi benlik bütünlüğünü korumak adına ilan edilen ret beyanları tüm deklarasyonların sadece %18'ine tekabül etmekle birlikte bireysel benliğin korunumu ilkesi tüm deklarasyonların aynı zamanda ortak bir unsurudur. Ancak makalede, redde dayanak oluşturan bu etkenin, daha açık bir ifadeyle benliği oluşturan değerlerin, hali hazırda ötekiyle olan ilişkiyel süreçte, içerisinde yer alınan bağlamsal koşullara dayalı yönü vurgulanmıştır. Bu etkileşimsel süreç, tekil olanın evrenselle bağını mümkün kılan sorumluluk

alanının kurulduğu ilk zemini teşkil etmektedir. Yine de bu onu politik alana dahil etmeye tek başına yeterli değildir. Bireysel eylem, farklı alanlardaki deneyimlere dayalı olarak içselleştirilen özgül habitusları oluşturan değerlerin yeniden dışsallaştırılmasıyla mümkündür. Bu dışsallaştırma da ötekine ilişkin sorumluluğun harekete geçirici gücüne dayanmaktadır. Sorumluluk ve ötekine ilişkin farkındalık, kişilerin aynı zamanda inandıkları gibi yaşamalarının, kendileri gibi var olabilmelerinin de bir yoludur. Dolayısıyla bu örnekte benliğin korunumu gayesi, ancak ötekiyle ilişki çerçevesinde oluşan bir değerler sisteminde ve yine bu değerlerin ötekine yönelik olarak dışsallaştırıldığı ve bu yolla kendini yeniden var edebildiği bir ilişkisel süreçte mümkündür. Bu haliyle sergilenen eylememe, reddetme fiili de yine sözü edilen sorumluluğun kaçınılmaz bir gerekliliği olarak görülen, bireyin üzerine düşen etik ve de politik sorumluluğun bir parçasıdır.

Son olarak belirtmek gerekir ki, vicdani reddin içerdiği geniş eylem yelpazesi dikkate alındığında, politiklik vasfını kavramın dahili/zorunlu bir ilkesi olarak konumlandırmak doğru bir genelleme değildir. Zira hareket, Türkiye örneği de dahil olmak üzere, burada tarif edilen genel eğilimin dışında kalan pek çok örneği barındırmaktadır. Çalışmada tekil eylemin evrensel olanla bağının ötekine ilişkin sorumluluk zemini üzerinden kurgulandığı vakalarda, bireysel bir eylem olarak reddin politik olanağının mümkün olduğu ve Türkiye örneğinin genel muhtevasının da bu biçime tekabül ettiği savunulmuştur. Böylelikle, apolitiklik ilkesini reddin dahili bir unsuru olarak kabul eden anlayışa eleştirel bir müdahalede bulunmakta ve bireysel eylemin etik-ilişkisel boyutunda politik olanağın nasıl mümkün olabileceğine ilişkin bir anlayış sunulmaktadır.

Etik Bildirim: sbfdergi@politics.ankara.edu.tr

Benzerlik Denetimi: Tamamlandı.

Çıkar Çatışması Beyanı: Yazar(lar) bir çıkar çatışması beyanında bulunmamıştır.

Kaynakça

- Akça, İ. (2023). 2000'lerde ordu-siyaset ilişkileri ve güvenlik politikaları. In Ö. Kaygusuz & B. Özkan (Eds.), *Devletin güvenliği adına* (pp. 315–346). İletişim.
- Aktaş, E. J. (2024). *Vicdani ret ve sosyo-politik yaşama etkileri*. Şeykitap.
- Altınay, A. G. (2008). Künye bellemeyen Kezbanlar. In C. Üsterci & U. Yorulmaz (Eds.), *Çarklardaki kum: Vicdani red* (pp. 113–134). İletişim.

- Arendt, H. (2013). *İnsanlık durumu* (B. S. Şener, Trans.). İletişim.
- Arendt, H. (2016). *Sorumluluk ve yargı* (M. Serin, Trans.). Sel.
- Arendt, H. (2018a). Diktatörlük döneminde kişisel sorumluluk. In *Kamu vicdanına çağrı: Sivil itaatsizlik* (Y. Coşar, Trans., pp. 182–194). Ayrıntı.
- Arendt, H. (2018b). Sivil itaatsizlik. In *Kamu vicdanına çağrı: Sivil itaatsizlik* (Y. Coşar, Trans., pp. 79–121). Ayrıntı.
- Arendt, H. (2018c). *Zihnin yaşamı* (İ. Ilgar, Trans.). İletişim.
- Arendt, H. (2023). *Politikanın vaadi* (M. Serin, Trans.). Sel.
- Atan, Y. (2013). Vicdani ret ve savaş karşıtı hareketin kısa tarihi. In B. Soydan (Ed.), *Türkiye’de anarşizm* (pp. 155–171). İletişim.
- Başkır, Ü. D., & Erdem, E. (2012). Sivil itaatsizlik eylemi olarak Türkiye’de vicdani ret. *Toplum ve Bilim*, 124, 61–84.
- Bedau, H. A. (2002). Civil disobedience and personal responsibility for injustice. In H. A. Bedau (Ed.), *Civil disobedience in focus* (pp. 49–67). Routledge.
- Belder, F. (2013). *Politik bir eylem alanı olarak vicdani ret* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Bourdieu, P. (1995). *Pratik nedenler* (H. Tufan, Trans.). Kesit.
- Boyle, K. (2008). Uluslararası hukukta vicdani red ve Osman Murat Ülke davası. In Ö. H. Çınar & C. Üsterci (Eds.), *Çarklardaki kum: Vicdani red* (pp. 273–290). İletişim.
- Braithwaite, C. (1995). *Conscientious objection to various compulsions under British law*. W. Sessions.
- Bülbül, B. (2015). Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi kararlarında vicdani ret. *İstanbul Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1(2), 109–126.
- Butler, J. (2021). *Şiddetsizliğin gücü* (B. Ertür, Trans.). Metis.
- Calhoun, C. (2010). Bourdieu sosyolojisinin ana hatları. In G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, & Ü. Tatlıcan (Eds.), *Ocak ve zanaat* (G. Çeğin, Trans., pp. 77–130). İletişim.
- Caygill, H. (2002). *Levinas and the political*. Routledge.
- Cohen, C. (1968). Conscientious objection. *Ethics*, 78(4), 269–279. [https://doi.org/10.1016/S0033-3506\(20\)80166-8](https://doi.org/10.1016/S0033-3506(20)80166-8)
- Corcuff, P. (2010). Habitustan hareketle: Kolektife meydan okuyan tekil. In G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, & Ü. Tatlıcan (Eds.), *Ocak ve zanaat* (A. Ü. Zeki, Trans., pp. 367–395). İletişim.
- Coşkun, M. K. (2007). *Demokrasi teorileri ve toplumsal hareketler*. Dipnot Yayınları.
- Creswell, J. W. (2013). *Nitel araştırma yöntemleri* (M. Bütün & S. Demir, Trans.). Siyasal Kitabevi.
- Çaltekın, D. A. (2022). *Conscientious objection in Turkey*. Edinburgh University Press.
- Demir, H. S. (2011). Vicdani ret hakkı. *Ankara Barosu Dergisi*, 4, 239–283.
- Durkheim, E. (2004). *Sosyolojik yöntemin kuralları* (C. Saraçoğlu, Trans.). Bordo-Siyah.
- Emirbayer, M. (2012). İlişkisel bir sosyoloji için manifesto. In G. Çeğin & E. Göker (Eds.), *Tözcülüğün tasfiyesi* (pp. 25–64). NotaBene.
- Emirbayer, M., & Mische, A. (2012). Faillik nedir? In G. Çeğin & E. Göker (Eds.), *Tözcülüğün tasfiyesi* (pp. 65–136). NotaBene.

- Erçep v. Turkey, Başvuru No: 43965/04, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, 22 Kasım 2011.
- Esposito, R. (2011). *Immunitas*. Polity Press.
- Feti Demirtaş v. Turkey, Başvuru No: 5260/07, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, 17 Ocak 2012.
- Giddens, A. (1999). *Toplumun kuruluşu* (H. Özel, Trans.). Bilim ve Sanat.
- Giddens, A. (2013). *Sosyolojik yöntemin yeni kuralları* (T. Ümit & B. Bekir, Trans.). Sentez.
- Gönül, T. (2014). *Vicdani anarşizm*. Kaos.
- Kartal, O. (2021). *Başkasının politikası*. Fol.
- Kemerli, P. (2015). Religious militarism and Islamist conscientious objection in Turkey. *International Journal of Middle East Studies*, 47(2), 281–301. <https://doi.org/10.1017/S0020743815000057>
- Levinas, E. (2003). *Sonsuza tanıklık* (Z. Direk & E. Gökyaran, Eds.; M. Atıcı, M. Başaran, et al., Trans.). Metis.
- Levinas, E. (2011). *Tanrı, ölüm ve zaman* (I. Ergüden, Trans.). Dost.
- Martin, W. (2008). *Toplumsal hareketler 1750–2005* (D. Keskin, Trans.). Versus.
- Moskos, C. C., & Chambers II, J. W. (1993). The secularization of conscience. In C. C. Moskos & J. W. Chambers II (Eds.), *The new conscientious objection* (pp. 3–20). Oxford University Press.
- Mouzelis, N. (2010). Katılımcı-toplumsal bütün sorunu: Parsons, Bourdieu, Giddens. In G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, & Ü. Tatlıcan (Eds.), *Ocak ve zanaat* (Ü. Tatlıcan, Trans., pp. 187–226). İletişim.
- Mylonas, Y. (2013). The emergence of political subjectivity in 'a-political' terrains. *Subjectivity*, 6(3), 320–348. <https://doi.org/10.1057/sub.2013.1>
- Nancy, J.-L. (2000). *Being singular plural*. Stanford University Press.
- Nehushtan, Y., & Danaher, J. (2018). The foundations of conscientious objection. *Jurisprudence*, 9(3), 542–565.
- Neuman, W. L. (2016). *Toplumsal araştırma yöntemleri: Nicel ve nitel yaklaşımlar* (S. Özge, Trans.; Vol. 2). Yayın Odası.
- Özşeker, E. (2017). Muktedir millet, muhalif millet: AKP'nin söyleminde kolektif öznenin inşası. *Mülkiye Dergisi*, 41(1), 131–156.
- Rancière, J. (2005). *Uyuşmazlık: Politika ve felsefe* (H. Hünler, Trans.). Aralık Yayınları.
- Rancière, J. (2007). *Siyasalin kıyısında* (A. Kılıç, Trans.). Metis.
- Rawls, J. (2018). Sivil itaatsizliğin tanımı ve haklılığı. In *Kamu vicdanına çağrı: Sivil itaatsizlik* (Y. Coşar, Trans., pp. 55–78). Ayrıntı.
- Raz, J. (1979). *The authority of law*. Oxford University Press.
- Saada, J., & Antaki, M. (2018). The new generation of conscience objections in legal, political, and cultural context. In S. Mancini & M. Rosenfeld (Eds.), *The conscience wars: Rethinking the balance between religion, identity, and equality* (pp. 1–20). Cambridge University Press.
- Savda v. Turkey, Başvuru No: 42730/05, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, 12 Haziran 2012.
- Schinkel, A. (2007). *Conscience and conscientious objections*. Pallas Publications.
- Tarhan v. Turkey, Başvuru No: 9078/06, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, 17 Temmuz 2012.

- Tok, H. (2009). *Bir eylem ve toplumsal hareket yöntemi olarak anti militarizm ve vicdani red* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ege Üniversitesi.
- Toker, N. (2008). Vicdani ret, sivil itaatsizlik ve antimilitarizm. In Ö. H. Çınar & C. Üsterci (Eds.), *Çarklardaki kum: Vicdani red* (pp. 79–84). İletişim.
- Toker Kılınç, N. (2012). *Politika ve sorumluluk*. Birikim Yayınları.
- Topolski, A. (2015). *Arendt, Levinas and a politics of relationality*. Rowman & Littlefield International.
- Üçpınar, H. (2008). Türkiye’de vicdani reddin suç ve ceza konusu olması ve sonuçları. In Ö. H. Çınar & C. Üsterci (Eds.), *Çarklardaki kum: Vicdani red* (pp. 313–336). İletişim.
- Ülke v. Turkey, Application No. 39437/98, European Court of Human Rights, 24 January 2006.
- Üsterci, C., & Yorulmaz, U. (2008). Türkiye’de vicdani red. In C. Üsterci & U. Yorulmaz (Eds.), *Çarklardaki kum: Vicdani red* (pp. 217–234). İletişim.
- Wacquant, L. (2010). Pierre Bourdieu. In G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, & Ü. Tatlıcan (Eds.), *Ocak ve zanaat* (Ü. Tatlıcan, Trans., pp. 53–76). İletişim.
- Vicdani Ret Derneği. (2004, 15 Mayıs). İnci Ağlagül. <https://vicdaniret.org/inci-aglagul/>
- Vicdani Ret Derneği. (2007a, 24 Temmuz). Enver Aydemir. <https://vicdaniret.org/enver-aydemir/>
- Vicdani Ret Derneği. (2007b, 20 Mayıs). Özlem Mollamehmetoğlu. <https://vicdaniret.org/ozlem-mollamehmetoglu/>
- Vicdani Ret Derneği. (2013, 1 Temmuz). Halil Fırat Yazar. <https://vicdaniret.org/halil-firat-yazar/>
- Vicdani Ret Derneği. (2020, 8 Ekim). Vicdani reddimdir! – Halil Göktaş. <https://vicdaniret.org/halil-goktas/>
- Yıldırım, B. (2013). *Türkiye’de anarşizm*. İletişim.