

SOSYAL BİLİMLER

SOSYAL BİLİMLER

Bu Sayının Hakemleri

- Prof. Dr. Ahmet Özer (*Toros Üniversitesi*)
Prof. Dr. Biray Kolluoğlu (*Boğaziçi Üniversitesi*)
Prof. Dr. Esra Danacioğlu (*Yıldız Teknik Üniversitesi*)
Prof. Dr. Firdevs Gümüőođlu (*Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi*)
Prof. Dr. Günay Göksu Özdoğan (*Marmara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mesun Yeğen (*İstanbul Şehir Üniversitesi*)
Prof. Dr. Şule Toktaş (*Kadis Has Üniversitesi*)
Doç. Dr. Ahmet Yıldız (*TBMM Araştırma Hizmetleri Başkanlığı*)
Doç. Dr. Ayşe Maya Arakon (*Süleyman Şah Üniversitesi*)
Doç. Dr. Besime Şen (*Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi*)
Doç. Dr. Derya Fırat (*Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi*)
Doç. Dr. Didem Danış (*Galatasaray Üniversitesi*)
Doç. Dr. Fatma Tütüncü (*Abant İzzet Baysal Üniversitesi*)
Doç. Dr. Giray Saynur Derman (*Sakarya Üniversitesi*)
Doç. Dr. Hüseyin Sadoğlu (*Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi*)
Doç. Dr. Kenan Çayır (*İstanbul Bilgi Üniversitesi*)
Doç. Dr. Mehmet Ö. Alkan (*İstanbul Üniversitesi*)
Doç. Dr. Murat Aktaş (*Muş Alparslan Üniversitesi*)
Doç. Dr. Rasim Özgür Dönmez (*Abant İzzet Baysal Üniversitesi*)
Doç. Dr. Semra Somersan (*İstanbul Bilgi Üniversitesi*)
Doç. Dr. Sibel Yardımcı (*Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi*)
Doç. Dr. Sibel Özbudun (*Ankara Üniversitesi*)
Doç. Dr. Şükrü Aslan (*Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Murat Aytaç (*Ankara Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Kerim Gültekin (*Tunceli Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Aylin Ünver Noi (*İstanbul Gedik Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Azad Zana Gündoğan (*Mardin Artuklu Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Burak Onaran (*Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Bediz Yılmaz (*Mersin Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Çakır Ceyhan Suvri (*Yüzüncü Yıl Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Elçin Aktoprak (*Ankara Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Engin Sustam (*École des hautes études en sciences Sociales*)
Yrd. Doç. Dr. Fuat Dündar (*TOBB Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Gül Özateşler (*Dokuz Eylül Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Murat Yüksel (*Koç Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Onur Güneş Ayas (*Yıldız Teknik Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Savaş Çağlayan (*Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Tuncay Ercan Sepetçioğlu (*Adnan Menderes Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Yücel Demirer (*Kocaeli Üniversitesi*)
Dr. Deniz Gökalp (*Tektaş Üniversitesi*)
Dr. Ece Öztan (*Yıldız Teknik Üniversitesi*)
Dr. Hasan Saim Vural (*Ankara Üniversitesi*)
Dr. Hüseyin Ađuiçenođlu (*Pädagogische Hochschule Weingarten*)
Dr. Necmiye Alpay (*Paris-Nanterre Üniversitesi*)
Dr. Uğur Ümit Üngör (*Utrecht Üniversitesi*)

Sosyal Bilimler

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

Sayı 12 / Güz 2015



MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ | Sosyal Bilimler Enstitüsü

SOSYAL BİLİMLER

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi

Sayı: 12, Güz 2015

Yılda iki kez yayınlanır. Yerel süreli yayındır.
Hakemli dergidir.

ISSN 1309-4815

Kod: MSGSÜ-SBE-015-11-D₂

Sahibi: Sosyal Bilimler Enstitüsü adına

Prof. Dr. Firdevs Gümüšođlu

Müdür

Yayın Kurulu

Prof. Caner Karavit

Prof. Kemal Can

Prof. Dr. Firdevs Gümüšođlu

Prof. Dr. Nilüfer Öndin

Prof. Dr. Sitare Turan Bakır

Prof. Dr. Mehmet Nemutlu

Prof. Dr. Handan İnci

Doç. Dr. Şükrü Aslan

Yrd. Doç. Dr. Alpaslan Aşık

Yrd. Doç. Dr. E. Osman Erden

Yrd. Doç. Dr. Doğan Yaşat

Yrd. Doç. Dr. Emre Zeytinoğlu

Editör: Doç. Dr. Şükrü Aslan

Bu sayının editörü Dr. Murat Arpacı, Öykü Gürpınar

Grafik Uygulama: Nadir Geçeroğlu

Kasım 2015, 500 adet basılmıştır.

Baskı: MSGSÜ Matbaası, Bomonti

Makalelerin sorumluluğu yazarlara aittir.

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Cumhuriyet Mah. Silahşör Cad. No: 71 Bomonti-Şişli/İstanbul

Tel: 0212 246 00 11

e-posta: sosdermsgsu@gmail.com, sosder@msgsu.edu.tr

İçindekiler

Sunuş | 7

Şükrü Aslan

**Başlarken: Bir Yüzyılın Hikâyesine Etnisite, Nüfus, İskân Politikaları
Üzerinden Bakmak | 11**

Murat Arpacı - Öykü Gürpınar

Türkiye’de Nüfus ve Etnisite Politikalarını Kars Malakanları Üzerinden Okumak | 17

Aykut Aykutalp

**Tek Parti Döneminde “Kıpti” Nüfusun İskânı ve Vatandaşlığa Kabulü Üzerine
Genel Bir Değerlendirme | 32**

Egemen Yılığür

**“Allah’ın Kör ve Sağır Olduğu Zamanlar”: Armıdanlı Bedros’un Hatıratında
1915 Ermeni Tehciri Anlatıları | 46**

Öykü Gürpınar

En Kadim Kader: Muhacirlik | 61

Rumeysa Çavuş

**İstatistik Korkusundan Kentsel Alan Realitesine: Bir Politik Kurgu Olarak
Anadil Açmazı | 76**

Yaprak Civelek

Zorunda Bırakılanların Göçünü Biyo-iktidar Üzerinden Okumak: Kiği Örneği | 95

Cansu Alara Aysu

**Etnik Kimlik Siyaseti ve Festivaller: Munzur Festivali’nde Kolektif Aidiyetlerin
Yeniden Üretimi ve Kimliğin Çatışmalı Görünümleri | 118**

Ülker Sözen

**Asimilasyon ve İskân Politikaları Bağlamında Yatılı İlköğretim
Bölge Okulları (YİBO) | 139**

Serhat Arslan

**Kemalist Modernleşme’de Aile, Ulus, Kadın ve Kadın Yolu/ Türk Kadın Yolu
(1925-1927) Dergileri | 152**

Hande Gülen

1960’larda Etnik / Sosyalist Hareket Olarak Kara Panterler Partisi (1966-1973) | 165

H. Kiraz Özdoğan - Sarah Caunes

**Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türkiye’de Ulus İnşası, Nüfus Sayımları ve
Etnik Coğrafya | 181**

Bahtiyar Mermertaş

İttihatçıların İskan ve Temsil Rehberi: Beynelmilel Usul-ı Temsil İskan-ı Muhacirin | 188

Serhat Bozkurt

Sunuş

Sosyal Bilimler dergisinin bu sayısında “etnisite” ve “nüfus” gibi iki önemli kavram/olgu birbirleriyle ilişkili olarak ve büyük ölçüde saha çalışmaları üzerinden ele alınıyor, tartışılıyor. Bunun, nüfus ve etnisite sosyolojisi alanında son derece önemli bir tartışma olduğunu özellikle belirtmek isterim.

Etnisite, bugün başta politika dünyası ve medya olmak üzere hemen her alanda doğrudan ya da dolaylı olarak üzerine en çok konuşulan konulardan birisidir. Son yıllarda “göçmenlik” ya da “mültecilik” olgusuna içkin olarak neredeyse tüm dünyada politika yapımcıların ve medyanın ana gündem maddesi olduğunu söylemek abartı değildir. Ezidiler, Süryaniler, Araplar, Kürtler, Türkmenler ya da ilişkili olarak Türkler, Yunanlılar, Almanlar, Fransızlar İtalyanlar vb. bu alandaki tüm konuşmaların ana kavramları olarak öne çıkıyor. Ortadoğu’da sınırların yeniden çizilmeye çalışıldığı 21. Yüzyılın bu ilk çeyreğinde etnik kimlikler ana değişken olarak kendini gösteriyor. “Vatan” ve “vatansızlık” sadece bireyler için değil tüm bu etnik kimlik grupları için de dolayım-sız bir tartışma olarak gündemimizde yer almış bulunuyor.

Aslında “etnisite” sadece bugünün değil, son yüzyılın da ana gündemiydi. 20. yüzyıla damgasını vuran hemen tüm toplumsal siyasal olaylar etnisite olgusu çerçevesinde cereyan etmişti. İmparatorluklar etnik vak’a ile parçalanmış; iki büyük dünya savaşı ya da ona paralel giden kurtuluş savaşları hepsi temelde etnisitenin belirlediği sınırlar üzerinden gerçekleşmiş ve tarif edilmişti. Smith’in ya da Hobsbawm’ın ifade ettiği gibi etnik gruplar hızla devletlerini kurmuş ya da “ulus”laşmışlardı. Başka bir deyişle “ulus devlet” etnik kimliğin bir yönüyle siyasi zaferi anlamına geliyordu. “Birleşmiş Milletler” ya da “Cemiyet-i Akvam” gerçekte devletlerini kurabilen etnik kimliklerin bir toplamıydı. Sınırlar, etnisiteye göre çizilmekteydi. Pasaportlar, ulusal marşlar vb. hepsi etnik kimliğin sınırlarına paralel olarak inşa edilmişlerdi. Tahmin edilebileceği gibi bu süreç, devletlerini kuramayan etnik gruplar için büyük bir yıkım, katliam ve bazı durumlarda da soykırım anlamına geliyordu. Zira tek dil, tek millet, tek devlet gibi sloganlarla ifade edilen politikalar aslında sürekli bir etnik kimliğe gönderme yapıyor ve ötekiler için fiziksel ve/veya kültürel tasfiye demektir. Toplu veya parçalanmış olarak farklı ulus devletlerin içinde kalan etnik grupların “yurttaş” oldukları bu devletler içerisinde kendilerine yaşam alanları bulabilmeleri kolay değildi.

Nitekim birbirlerine iplerle veya tellerle bağlanıp yürütülerek kuytu bir yerde ölüme götürülen veya kara trenlere bindirilerek uzak diyarlara sürgüne gönderilen binlerce insanın fotoğrafları halen hafızalarımızdadır. İster Almanya’da toplama kamplarına götürülen Yahudiler olsun, ister Sibiryaya sürgüne gönderilen Kırmıllılar olsun veya isterse Türkiye’nin batısına gönderilen Dersim’liler olsun hepsi de tamamen veya aynı zamanda etnik nedenlerle yerlerinden ve/veya yaşamlarından edilmiştir.

Kısaca 20. yüzyıl ulusların veya etnik kimliklerin boğazlaşması dönemi olarak tarihe geçmişti. Bu, o kadar sürekliliği olan bir durumdu ki yüzyıl biterken bile kitlesel etnik kırım devam ediyordu. Srebrenica’da binlerce Boşnak, milliyetçi Sırpın katliamına maruz kalırken, “etnisite” bütün çıplaklığıyla karşımızda duruyordu. Onun için 20. Yüzyılın sicil defteri bu bakımdan oldukça kabarıktı.

Bugün artık biliyoruz ki birçok ülke içinde “ayaklanma”, “isyan” olarak nitelenen toplumsal tepkiler gerçekte çeşitli etnik kimliklerin tasfiyesini bir ölçüde meşru kılma amacı taşıyordu. Zira

şimdi adına “fişleme” denilen etnik kimliğe ilişkin kayıtların çok ayrıntıyla ve özenle tutulduğunu; hemen tüm nüfusun etnik kimliğine göre tasnif edildiğini görebiliyoruz. Özetlemek gerekirse 20. yüzyıl boyunca hemen tüm devletlerin neredeyse asıl işinin “etnisite” olduğunu gösteren çok fazla belge/kanıt ortadadır.

“Nüfus” olgusunun modern zamanlarda önem kazanması da yine esasta “etnisite” ile ilgilidir. Nüfus sayımlarında “ana lisan”ın sorulması, buna göre nüfusun tasnif edilmesi, ulus devlet inşasında bu tür sayım verilerinin temel alınması, gizli ve açık sayımların yapılması, başka sınırlar içerisinde nüfus verilerini tespit edebilmek için her türlü aracın kullanılması vb. nüfus ve etnisitenin dolaylı ilişkisini anlatır. İstatistik kurumlarının inşasında da nüfusun etnik kategorilere göre tespiti son derece önemli bir sebep olarak yer almıştır. Böylece pek çok ülkede nüfus, anadil grupları üzerinden etnik sınırlar içerisinde tespit edilmiş ve kaydedilmiştir. Türkiye’ye bakalım.

Yüzyılın başında modernleşme sürecinin etkisiyle Osmanlı’nın temel politikaları Avrupa’daki gibi yine etnisite olgusuna dayanıyordu. Her yerde bir etnik ayrışma yaşanıyordu. Balkan savaşları sırasındaki ilk büyük mübadele gerçekte etnik kimliklere mensup nüfus kesimlerinin yer değiştirmesiydi. Soykırımla sonuçlanacak olan ilk büyük zorla yerinden edilme hareketi (Ermeni Tehciri) yine apaçık bir etnik temizlik girişimiydi. Osmanlı parlamentosunda bile bu etnik sınırlar her şekilde görünür kılınmıştı. Atatürk’ün 1921’de savunduğu “muhtariyet” de etnik gerilimlerin giderilmesi için bir arayış olarak dönemin genel politik eğilimine uygundu.

1920’li yıllar biterken rejimin yeni “ulus” tanımı ve 30’lu yıllarda en sert tonda savunulan Türklük mefhumu da apaçık etnik bir politika idi. 1932 yılında ezanın Türkçe okunmasına karar verilmesi bile Türkçeye ve dolayısıyla “Türk” etnisitesine yapılan vurguyla ilişkiliydi. 1933 yılında kullanılmaya başlanan “Ne Mutlu Türküm Diyene” sözü en net etnik vurguydu. 1934 yılında çıkarılan İskan Kanunu ise bu etnik vurgunun toplumsal mühendislik projesi biçiminde yazımı gibiydi. İlki 1927 yılında yapılan Umumi Nüfus Sayımlarının sonuçları da sadece nüfus artışı değil aynı zamanda “Türkçe konuşan nüfusun” artışı çerçevesinde değerlendirilmişti. Erken Cumhuriyet yıllarında çıkarılan hemen tüm yasalarda Türklük en temel vurguydu. Onunla çelişen her ne varsa reddediliyordu.

Kısaca Türkiye’de de rejimin politikası esas olarak etnisite üzerine kuruluydu ve hemen tüm siyasal pratikler bu etkiyi doğrudan ya da dolaylı olarak gösteriyordu. Onbinlerce insan farklı etnik kimliklere mensup oldukları için bu süreçte öldürülmüştü. Sonraları hemen her etnik kimlik grubu için yıllık anmalara konu olacak “soykırım günleri” ya da katliam günleri” ne yazık ki o büyük kitlesel kırımlardan bugüne kalan izlerdir.

Bütün bu sürecin hemen her aşamasında tezahür eden gündelik siyasal/idari pratiklerden söz etmemize gerek bile yoktur. Yaygın olarak bilindiği gibi farklı etnik kimliklere mensup olanlar kamu kurumlarına alınırken, görevde yükselme ve atamalarda vb. en iyi ihtimalle temkinli bir tutumun muhatabı olmuşlardır. Ve bugün “öteki”ne mensup olmak hala bir ölçüde “risk”dir. 2000’li yıllarda Etnisite üzerine konuş(ama)mak.

Görüldüğü gibi yüzyılı aşkın süredir devletlerin/rejimlerin siyasal pratikleri etnisite üzerinden işlemektedir. Gelgelelim, bütün bu sürece eşlik eden hakim söylem “etnik siyaset yapmıyorum” biçiminde formüle edilmiştir ki bu dayatma da bir devlet siyaseti olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir deyişle devlet, kendi politik stratejisi ve pratiklerini “etnisite” üzerine kurarken, etnik kimlik grupları/bireyleri başta olmak üzere herkese “etnik siyaset”i yasaklamıştır. Böyle olunca çok uzun yıllar kimse “etnik siyaset” veya etnik gruplar üzerine konuşmaya ya da yazmaya cesaret edememiş, girişimde bulunamamıştır. Girişimde bulunanlar da, İsmail Beşikçi örneğinde olduğu gibi ağır bedeller ödemişlerdir.



Rejimin bu politikası bir çelişki gibi görülebilir. Başka bir deyişle kendisi etnik temelli bir siyaset inşa ederken, kendi dışındaki herkese etnik siyaset yapma yolunu kapatması ve dahası bu konuda konuşulması/yazılmasının yasaklanması bir çelişki gibi görülebilir. Ne var ki aslında bu iki politika arasında tutarlılık olduğunu söylemek daha uygun olur. Zira ikisi birbirini tamamlamaktadır; birincinin uygulanabilmesi için ikincinin de uygulanması gerekirdi.

Bugün etnisiteyi konuşmamızı gerektiren çok fazla sebep vardır. 20 yüzyılda oluşan yapay sınırlar bugün parçalanmakta ve hemen her etnik kimlik kendine bir yaşam alanı aramaktadır. Eskiden ulus devletlerin içine hapsedilmiş etnik gerilimler bugün küreselleşmişlerdir. Dolayısıyla bugün de etnik siyaset yapmak bir bakıma kaçınılmazdır. Belli ki bu politik tartışma daha uzun zaman gündemdeki yerini koruyacaktır.

Aslında başka bir bağlamda baktığımızda etnik siyaset yapmak doğaldır. Her şeyden önce insanın kültür dünyası içinde “etnik” kültürün inşacı karakteri ve yerini anlamak, insanın varolma halinde “dil” ve “kültür”ün yerini anlamak için. Bir toplumsal grubun/etnik grubun tarihinden, dilinden, kültüründen, köklerinden, geleneklerinden ve/veya bugünkü varolma hallerinden, kendisini nasıl yeniden ürettiğinden bahsetmek son derece önemli akademik/politik bir görevdir. Zira özgürleşmenin, barış içinde birlikte yaşamanın ve kültürel zenginliği koruma ve geleceğe aktarmanın yolu da buradan geçer. Bu yüzden etnisite üzerine konuşmamak şöyle dursun daha çok konuşmalıyız. Düşmanlaştırmadan ve kimlikler arasında hiyerarşik bir ilişki kurmadan.

Son birkaç yıldır Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümünde lisansüstü programlarda kayıtlı olan öğrenci arkadaşlarımızla birlikte yaptığımız/ürettiğimiz “Nüfus ve Etnisite Sosyolojisi” dersi, bu sürece mütevazı bir akademik katkı sağlamak amacı taşıyor. Şu an elinizde bulunan Sosyal Bilimler Dergisi de yine bu katkının mütevazı ve değerli bir örneği olarak hazırlanmıştır. Dergiyi yayına hazırlayan ve bu alanda daha şimdiden çok kıymetli çalışmalara imza atan sevgili arkadaşlarım Dr. Murat Arpacı ve Öykü Gürpınar’a içtenlikle teşekkür ediyorum.

Akademide konuşulamamış olanları daha çok konuşmak, yazılamamış olanları daha çok yazabilmek dileğiyle...

Şükrü Aslan
Ekim 2015



Başlarken: Bir Yüzyılın Hikâyesine Etnisite, Nüfus, İskân Politikaları Üzerinden Bakmak

Dr. Murat ARPACI, Öykü GÜRPINAR

19. yüzyılda yükselen milliyetçilik, “ulusun toplumsallaşması, ekonomi-politikanın ulusallaştırılması ve milliyetçiliğin coğrafi genişlemesi”¹ başlıkları ile özetlenebilecek bir birikimi sonraki yüzyıla devretmiştir. Etno-kültürel çeşitliliğe sahip imparatorluklar çözülürken giderek merkezileşen bir devlet yapısı ile milliyetçilik bütünleşmiş, milliyetçilik “ulusun ezeli bir geçmişten kaynaklandığına”² dair bir tahayyülden beslenerek toplumsal bir çimento işlevi görmüştür. Bu süreçte ulusal siyasi otoritenin sadece devlet yapısı üzerinde değil, ekonomi ve toplumsal alan üzerindeki gücü giderek artmıştır. Savaşların, devlet politikalarının ve iç çatışmaların neden olduğu göçler, Avrupa’da ve Osmanlı İmparatorluğu’nun da yer aldığı siyasi coğrafyada kitlesel göç hareketleri yaratmıştır. Etno-kültürel yapının ve siyasi haritaların savaşlar ile sürekli olarak dönüştüğü bir ortamda mevcut nüfus dinamiklerinin içerisinde ulusu ve devleti inşa etmek, yüzyılın etnisite politikalarının motivasyon kaynağını oluşturmuştur.

Milliyetçilik, devletin “ulusun bir aygıtına dönüştürülüşünün ve yurttaşın ulus üyeliğiyle özdeşleştirilmesinin”³ ifadesiydi ve bu ideolojik düzlemde kurulmuş ulus devlet gücünü nüfusa dayandırmaktaydı. Nüfus hem siyasi ve ekonomik, hem de askeri bir gücün göstergesi olarak okunmaktaydı. Ulus devletin temel bir ögesi olan modern nüfus sayımları da, nüfus yapısını nicelleştirerek hem vergi ve asker toplama faaliyetlerini kolaylaştırıyor,⁴ hem de kendi insan kaynağını tanıma ve uluslararası alanda tanıtma amacını taşıyordu. Nüfus sayımlarının ulus inşası açısından bir diğer kritik önemi, siyasi otoritenin etno-kültürel coğrafyanın bilgisine hâkim olmasına imkan vermesiydi. Bu bilgi, homojen bir ulus yaratmak için milliyetçi iskân politikalarına veri sağlıyordu. Etnik grupların coğrafi dağılımının bilgisi, hangi etnik grubun nereye göç ettirileceği konusunda başlıca araçtı. Nüfus politikalarını etnik bir temelde iskân yasaları ile buluşturan nokta tam da burasıydı. Bu uyum Avrupa’da olduğu gibi Türkiye’nin ulus devletleşme sürecinde de belirecekti.⁵

Hannah Arendt, Birinci Dünya Savaşı’nın ortaya çıktığı siyasi ortamın devletsiz etnik gruplar üzerindeki etkisini değerlendirirken o dönemde “Avrupa’nın nüfus haritasına şöyle bir bakmak bile ulus-devlet ilkesinin Doğu Avrupa’ya sokulamayacağını görmeye yeter”⁶ saptamasında bulunur. Cumhuriyet öncesi nüfus sayımlarına baktığımızda bu saptamanın Osmanlı İmparatorluğu’nun toplumsal yapısı için de geçerli olduğunu görmekteyiz. Resmi Osmanlı İstatistiklerine Göre Nüfusun Dinsel/Etnik Dağılımı 1897–1914 yılları arasında şöyleydi:⁷

¹ Edward Hallet Carr, *Milliyetçilik ve Sonrası*, Çev. Osman Akınhay, İletişim Yay., İstanbul, 1993, s. 39-40.

² Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, Çev. İskender Savaşır, Metis Yay., İstanbul, 1995, s. 25.

³ Hannah, Arendt, *Emperyalizm*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, 1998, s. 194.

⁴ Anderson, *a.g.e.*, s. 187-188.

⁵ Nüfus sayımlarına göre Türkiye’nin dönüşen etnik yapısı için bkz. Ş. Aslan, S. Yardımcı, M. Arpacı, Ö. Gürpınar, *Türkiye’nin Etnik Coğrafyası 1927-1965 Anadil Haritaları*, MSGSÜ Yayınları, İstanbul, 2015

⁶ Arendt, *a.g.e.*, s. 260.

⁷ Stanford J. Shaw, “The Otoman Census System and Population 1831-1914”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 9, No. 3, Cambridge Uni. Pres, 1978, s. 337. Cem Behar, *Osmanlı İmparatorluğu’nun ve Türkiye’nin Nüfusu*, DİE Tarihi İstatistikler Dizisi-2, Ankara, 1996, s. 46.



Dinsel/Etnik Cemaat	1897 Yılı	1906 Yılı	1914 Yılı
Müslüman	14.111.943	15.518.478	15.044.846
Rum Ortodoks	2.569.912	2.822.773	1.729.738
Ermeni Gregoryan	1.042.374	1.050.513	1.162.169
Bulgar	830.189	762.754	--
Rum Katolik	--	60.597	62.468
Rum-Ermeni Katolik	120.479	--	--
Ermeni Katolik	--	90.050	67.838
Protestan	44.360	53.880	65.844
Latin	22.335	20.447	24.845
Yahudi	215.425	256.003	187.073
Maruni	32.426	28.726	47.406
Frenk	--	197.700	--
Toplam	19.050.307	20.897.617	18.520.016

Modern bir ideoloji olarak milliyetçilik, kaynakları dışarıda olsa bile ithal edilen değil, inşa edilen bir ideolojidir.⁸ İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçerken Türkiye'de bu inşanın siyasi aktörlerini büyük oranda İttihat ve Terakki kadroları oluşturmaktaydı. İmparatorluğun çeşitlilik arz eden etno-kültürel yapısı İttihat ve Terakki yönetiminin (1913-1918) nüfus, etnisite ve iskân politikaları ile ciddi bir biçimde değişecekti. Zorunlu iskân bu dönemde İttihat ve Terakki yönetiminin iç-siyasetinin temel aracı oldu. İttihat ve Terakki yönetimi nüfus sayımları ve istatistik çalışmalarından yararlanarak milliyetçi politik stratejilerle bugünkü Türkiye coğrafyasının kültürel ortamını dönüştürmüştü.⁹

Ulus inşasında kültürel kodların kritik bir konumu bulunmaktadır. “Devlet ulus inşa sürecine dâhil olur olmaz, özellikle kıymetli bir kaynak olarak kültüre başvurur”¹⁰ ve ulusal kültür, nüfus ve iskân politikalarının gönderme yaptığı hem müphem, hem de işlevsel bir kategori olarak karşımıza çıkar. Erken Cumhuriyet dönemi boyunca nüfus ve iskân politikaları ile etno-kültürel yapının homojenleştirilme süreci devam etmekle birlikte bu süreçte çıkarılan iskân kanunlarında kültür kategorisine sürekli bir atf bulunmaktadır. İlk önemli iskân kanunu 31 Mayıs 1926 tarihinde kabul edilmiş ve bu kanunun ikinci maddesinde “Türk harsına dâhil olmayanları” ülkeye kabul etmeme kararı alınmıştır.¹¹ Bu Kanun büyük oranda Türk-Yunan mübadelesi ile gelenler, İran ve Rusya'dan göç eden Müslümanlar için kullanılmıştır. 1926-1932 arasında mübadeleye göre iskân edilenlerin sayısı 499,239 iken ülke içinde “şarktan garbe nakledilenler”in sayısı 2,774 olmuştur.¹²

⁸ Christophe Jaffrelot, “Bir Milliyetçilik Kuramı İçin”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek*, Çev. Devrim Çetinkasap, İletişim Yay., İstanbul, 2010, s. 54.

⁹ Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi*, İletişim Yay., İstanbul, 2007.

¹⁰ Alain Dieckhoff, “Siyasal Milliyetçiliğe Karşı Kültürel Milliyetçilik mi?”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek* s. 88.

¹¹ “İskân Kanunu”, Kanun no:885, 31 Mayıs 1926, *Düstur*, 3.Basım, C.7, s. 1441. Dönemin terminolojisinde “hars”, kendiliğinden gelişen milli kültür anlamına gelmektedir.

¹² *İskân Tarihiçesi*, Hamit Matbaası, İstanbul, 1932, s. 137.



Etno-kültürel yapıyı iskân politikaları ile radikal bir biçimde dönüştürmeye yönelik en önemli ve kapsamlı yasal girişim ise 1934 yılında çıkarılan 2510 sayılı İskân Kanunu'dur.¹³ Kanun geniş çaplı bir homojenleşmeye, hâkim kılınmak istenen kültürel yapı içerisinde azınlık durumundaki etnik grupları dönüştürmeye ve bu yönde uygulanabilecek bir iskân politikasına zemin hazırlamaktadır. Kanun'un 1. ve 2. maddesinde Türkiye, iskân açısından 3 başlık altında sınıflandırılır:

“Madde 1 — Türkiye’de Türk kültürüne bağlılık dolayısıyla nüfus oturuş ve yayılışının, bu kanuna uygun olarak, İcra Vekillerince yapılacak bir programa göre, düzenlenmesi Dahiliye Vekilliğine verilmiştir.

Madde 2 — Dahiliye Vekilliğince yapılp İcra Vekilleri Heyetince tasdik olunacak haritaya göre Türkiye, iskân bakımından üç nevi mıntakaya ayrılır.

1 numaralı mıntakalar: Türk kültürlü nüfusunun tekasüfü istenilen yerlerdir.

2 numaralı mıntakalar: Türk kültürüne temsili istenilen nüfusun nakil ve iskânına ayrılan yerlerdir.

3 numaralı mıntakalar: Yer, sıhhat, iktisat, kültür, siyaset, askerlik ve inzibat sebepleriyle boşaltılması istenilen ve iskân ve ikamet yasak edilen yerlerdir.” [sic]¹⁴

Hâkim ulusun kültürel egemenliğini tanzim etmek, ulus inşa sürecinin kurucu unsurlarından biriydi ve 1934 İskân Kanunu büyük oranda buna karşılık gelmekteydi. Nüfusu ulusal otoriteye göre ayarlayan bu politikalar vatandaşlık, kültür, dil, eğitim ve ekonomi politikalarıyla güçlendirilmişti.¹⁵ Bu politikalar İttihat ve Terakki ile erken Cumhuriyet dönemi ile sınırlı kalmamış, çok partili dönem boyunca da devam etmiştir.

Ulus inşa sürecinde nüfus politikalarının bir başka önemli düzlemi de toplumsal cinsiyet kodlarının siyasal atmosfer ve ulus devletin ihtiyaçları ile uyumlu hale getirilmesiydi. Nüfus temel zenginlik kaynağı olarak görülmekte, ulusun ve devletin temeli olarak kavranmaktadır. “Nüfus ise gerek ulus, gerek devlet için her şey demektir. Kültürün, devletin, ekonomik esası odur”¹⁶ düşüncesi, nüfus artışına siyasi, ekonomik, teknik, kültürel ilerleme açısından olağanüstü bir anlam yüklemektedir. Bununla birlikte ulusal güvenliğin sağlanmasında ve uluslararası rekabette de nüfus çokluğuna stratejik bir önem atfedilmektedir. Aile olarak tasavvur edilen ulusun *cinsiyetlendirilmesi* ve toplumsal cinsiyet kodlarının ulus inşa paradigmasına göre ayarlanması, nüfus artışının esas özneleri olarak anlamlandırılan kadınlara yönelik politikalarla gerçekleştirilmiştir.¹⁷ Nüfus politikaları, ulusal kalkınma ile kadınların doğurganlığı arasında kurulan ilişki kadınlığı annelik kategorisine indirgemekte ve milliyetçi bir strateji olarak çok çocuk doğurmayı kadınların milli görevi olarak tanımlamaktadır.

20. yüzyılın henüz başlarında, bir önceki yüzyıldan devrolunan ve bu topraklar nezdinde Osmanlı İmparatorluğu’ndan Cumhuriyet’e uzanan nüfus, etnisite ve iskân eksenli politikalar üzerine bugün oldukça geniş bir literatür bulunmaktadır.¹⁸ Özellikle 20. yüzyılın son çeyreği itibarıyla, ulus-devlet nosyonunu tartışmaya açan eleştirel tarih okumalarının yaygınlaşması bu literatürün genişlemesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu literatürde giderek daha geniş bir yer kaplayan bir alan ise, ulus-devletlerin resmi tarihyazımını sorgulayan ve böylesi bir tarihyazımında görünmez hale getirilenlerin tarihini yazmaya hamle eden çalışmalardır. Nüfus, etnisite

¹³ Söz konusu kanun hakkında geniş bir tartışma için bkz. Şükrü Aslan, “Millet ve İskân: Çokluktan Tekliğe ve Hariciden Dahiliye Erken Dönem Cumhuriyet Dönemi Deneyimleri”, *Tarih, Sınıflar ve Kent*, Der: Besime Şen-Ali Ekber Doğan, Dipnot Yay., Ankara 2010 s. 373-397; Sibel Yardımcı - Şükrü Aslan “1930’ların Biyopolitik Paradigması: Dil, Etnisite, İskân ve Ulusun İnşası”, *Doğu Batı Dergisi*, Sayı:44, Ankara, 2007.

¹⁴ “İskân Kanunu”, Kanun No: 2510, *Resmî Gazete*, Sayı:2733, 21.06.1934.

¹⁵ Ş. Aslan, S. Yardımcı, M. Arpacı, Ö. Gürpınar, *Türkiye’nin Etnik Coğrafyası 1927-1965 Anadil Haritaları*, s. 49-56.

¹⁶ Ömer Celal Sarç, “Nüfus Sayımının Önemi”, *Nüfus Meselesi ve Nüfus Sayımı Hakkında Fikirler*, Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü, Köyhocası Basimevi, Ankara, 1936, s. 117.

¹⁷ Nira Yuval-Davis, *Cinsiyet ve Millet*, Çev. Aysin Bektaş, İletişim Yay., İstanbul, 2010, s. 54-82.

¹⁸ Bu literatüre dair kapsamlı bir derleme için bkz. Ş. Aslan, S. Yardımcı, M. Arpacı, Ö. Gürpınar, *Türkiye’nin Etnik Coğrafyası 1927-1965 Anadil Haritaları*, s. 270-278.

ve iskân politikalarını somut ve mikro düzeydeki etkileri üzerinden irdeleyen bu çalışmalar, hatıratlar, otobiyografiler, sözlü tarih anlatıları gibi tanıklığa dayalı bir zeminden hareket etmekte ve dillendirilmemiş olanların peşine düşmektedir.

Nüfus, etnisite ve iskân politikalarına dair tarihsel çalışmalar aynı zamanda bugünü anlamaya yönelik çabalardır. *Etnisite, Nüfus, ve İskân* başlıklı bu sayının sınırlarını, etkileri bugün de siyasi, toplumsal ve kültürel yaşamda devam eden bu başlıklar oluşturmaktadır. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü dergisinin 12. sayısında yer alan 10 makale, Türkiye'deki etnisite politikalarına, ulus inşa sürecine ve bu inşada rol oynayan iskân, göç, vatandaşlık, dil, eğitim ve cinsiyet politikalarına odaklanmaktadır. Makalelerin büyük bir kısmı, Doç. Dr. Şükrü Aslan tarafından MSGSÜ Sosyoloji bölümünde verilen "Nüfus ve Etnisite Sosyolojisi" ile "Nüfus ve İskân Sosyolojisi" başlıklı lisansüstü derslerinin ürünleridir. Bu çalışmaların dışında, Yrd. Doç. Dr. Egemen Yılgür, Yrd. Doç. Dr. Yaprak Civelek ve Serhat Arslan tarafından kaleme alınan üç makale, Bahtiyar Mermertaş ve Serhat Bozkurt tarafından yazılan iki kitap değerlendirilmesi dosya konusu ile ilişkili olarak dergide yayınlanmak üzere gönderilmiş ve sayıya yer almışlardır. Sayının hazırlanması aşamasında, nüfus, etnisite ve iskân sosyolojisi alanında önemli çalışmalara imza atmış akademisyenler, makaleleri değerlendirerek geliştirilmelerinde büyük rol oynadılar. Yaptıkları çalışmalar ile bu sayıya katkıda bulunan makale yazarlarına, değerlendirmeleriyle sayının zenginleşmesini sağlayan hakemlere ve böyle bir sayının hazırlanmasını mümkün kılan Doç. Dr. Şükrü Aslan'a teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Sayının ilk bölümü, Osmanlı İmparatorluğu ve erken Cumhuriyet döneminde nüfus, iskân ve etnisite politikalarını farklı etnik gruplar üzerinden okuyan iki çalışmadan oluşuyor. Aykut Aykotalp'in Kars Malakanları üzerine çalışması, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan nüfus ve etnisite politikaları çerçevesinde söz konusu etnik grubun maruz kaldığı zorunlu göçü ele alıyor. Savaş karşıtlığı ve insanlar arası eşitliği savunmaları ile bilinen, Hıristiyan bir etnik grup olan Malakanlar, Ankara Hükümeti tarafından 20 Ocak 1922 tarihine kadar zorunlu askerlik hizmetini yapmamaları halinde ülke dışına çıkmaya zorlanırlar. Kars'taki Malakan nüfusun büyük bir bölümü, dini inançları gereği silahlı altına alınmayı reddettiklerinden, Sovyetler Birliğine göç etmek durumunda kalır. Bolşevizm korkusu etrafında inşa edilen bir "güvenlik" sorunu olarak ortaya konan bu uygulamayı Aykotalp, bir proto-etnik temizlik hareketi olarak tespit ediyor. Aykotalp'in makalesinde vurgulandığı üzere, Osmanlı'nın Cumhuriyet'e gerek kadrolar, gerek zihniyet açısından devrettiği bakiye üzerinden bakıldığında, Malakanların 1922'de maruz kaldıkları zorunlu göç, iki dönem arasında etnisite ve iskân uygulamaları açısından sürekliliğin izinin sürülebildiği örneklerden biri olarak karşımıza çıkıyor.

Yrd. Doç. Dr. Egemen Yılgür'ün Kıptiler ile ilgili çalışması da, iki dönem arasındaki sürekliliği homojen bir ulus yaratma gayesi etrafında şekillenen iskân siyaseti üzerinden tespit ediyor. Yılgür'ün çalışması, Kıptilere yönelik olarak şekillenmiş ve Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devrolan yaklaşımlar çerçevesinde, erken Cumhuriyet dönemi Tek Parti rejiminin iskân politikalarında Kıpti nüfusu hedef alan uygulamalara odaklanıyor. Kıptilerin, "Türk harsından olmayan" başka etnik gruplar gibi toplu olarak iskân edilmemesine gayret edildiğini belirten Yılgür, ek olarak Kıpti nüfusun "anarşistler, frengililer, casuslar" gibi ideolojik olarak sapkın ya da hastalıklı görülen unsurlarla birlikte ele alındığına da dikkat çekiyor.

Sayının devamında, Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet dönemlerinde uygulanan iskân politikalarının mikro düzeydeki etkilerini inceleyen iki çalışma bulunuyor. Öykü Gürpınar'ın 1915 Ermeni tehcirine tanıklık eden Armıdanlı Bedros'un hatıratı üzerinden yaptığı çalışma, gerçekleşen katliamın söz konusu coğrafyada yaşayanlar üzerindeki etkilerine ışık tutuyor. Gürpınar, Bedros'un hatıratını Agamben'in "tanıklık" sorununa yönelik tartışması üzerinden inceleyerek, hatıratın sadece Bedros'un tanıklığını değil, aynı zamanda tehcirde ölen ve artık kendi



tanıklığını aktaramayacak olanların tanıklığını da üstlendiğini tespit ediyor. Ayrıca soykırım gibi karmaşık bir sürecin bütün boyutlarıyla ele alınabilmesi açısından hatıratların taşıdığı önemin altını çizen Gürpınar, 1915'e yönelik tarihyazımını yeniden düşünmek açısından hatıratların barındırdığı olanaklara da dikkat çekiyor.

Rumeysa Çavuş'un çalışması ise çokkültürcülük tartışmaları bağlamında muhacir olma deneyimine odaklanarak, Bulgaristan muhaciri iki kadın üzerinden bir minör tarih okuması ortaya koyuyor. Çokkültürcülük projesinin öne sürdüğü "farklılıklar ile birlikte yaşama" idealinin esasen ulus-devletlerin ekonomik çıkarlarına hizmet ettiğini, belli bir kültürün merkeze alınması ile birlikte "diğer" kültürlerin farklı addedilerek deşifre edildiğini belirten Çavuş, söz konusu farklılıkların da "uyuşmazlık" olarak kodlandığına dikkat çekiyor. Çavuş, çalışmaya konu olan Bulgaristan göçmeni kadınların anlatıları üzerinden, kültürel anlamda bir ötekilik hali etrafında kurulan muhacirliğe özgü bir kimliğin ortaya çıktığını tespit ederek, uyuşmazlık olarak kodlanan ve patolojik bir vaka olarak alınan bu kültürel farklılıkları uyumlulaştırmaya yönelik teşebbüslerin de bir ulus-devlet politikası olduğunu vurguluyor.

Sayının sonraki bölümü, anadil tartışmaları etrafında şekillenen bir makale ile devam ediyor. Yrd. Doç. Dr. Yaprak Civelek'in çalışması anadil meselesine farklı bir açıdan yaklaşarak, anadilin etnik kimliğin belirleyicisi olarak alınmasına eleştirel bir yaklaşım getiriyor. Resmi nüfus sayımları ve Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması (TNSA) açısından anadilin etnik aidiyet belirlemede başvurulan yegâne veri olduğunu tespit eden Civelek, beyana dayalı bu tür verilerin her zaman gerçeği yansıtmayabileceğinin, soruyu yanıtlayanın anadil algısının etnik kimlikten bağımsız olabileceğinin altını çiziyor. Zeytinburnu'nda gerçekleştirilen saha araştırmasından yola çıkarak, anadile yönelik algılardaki farklılaşmaya dikkat çeken Civelek, kentsel alanda etnisite ve dil arasındaki ilişkiye yönelik algının niteliğini tartışmaya açıyor.

Takip eden makalede Ülker Sözen, Civelek'in çalışması ile başlayan kimlik eksenli tartışmalara festivaller üzerinden bir bakış açısı getiriyor. Çalışmasında, festivallerin kimlik siyasetindeki yerini tartışan Sözen, etnik grupların kolektif kimliklerinin temsili ve icrası için festivallere atfettileri önemin de altını çiziyor. Sözen, Dersim'de gerçekleşen Munzur Festivali üzerine 2012 yılından beri sürdürdüğü saha araştırması üzerinden, festivalin geçirdiği dönüşümü gözler önüne seriyor. Buna göre, düzenlenmeye başladığı OHAL döneminde Munzur Festivali, devletin baskıcı politikalarına karşılık kültürel mirasın sahiplenilmesi bağlamında Dersimliliği yeniden üreten bir konumda bulunurken, söz konusu coğrafyada baskının azaldığı ve politik anlamda rahatlamının ortaya çıktığı son yıllarda festival giderek Dersimlilerin kendi aralarındaki sınıfsal ve uzamsal farklılaşmanın görünür hale geldiği bir etkinliğe dönüşmüştür.

Cansu Alara Aysu'nun kaleme aldığı makalede ise Bingöl'ün Kiğı ilçesinden İstanbul'un Yeldeğirmeni semtine gerçekleşen "zorunda kalınmış" göç, Foucault'nun biyo-iktidar kavramı üzerinden bir okumaya konu oluyor. Türklüğün biyo-iktidar teknikleriyle ilişkisini ve Kürtlük ile mesafelenişini tartışmaya açan Aysu, Kiğı'nın yer aldığı coğrafyaya yönelik hazırlanan raporlar üzerinden Kürt bölgelerine yönelik söylemsel pratikleri analiz ediyor. Kürt nüfusun yoğunlukta olduğu bir yerleşim olarak Kiğı'dan farklı dönemlerde gerçekleşen göçleri inceleyen Aysu, mahrum bırakılma ve yokluk kaynaklı ortaya çıkan göç hareketlerinin bir anlamda "mecburi" olduğunu öne sürüyor.

Cumhuriyet dönemine egemen olan asimilasyon politikalarına eğitim ekseninden bir bakış getiren Serhat Arslan'ın çalışması ise Yatılı İlköğretim Bölge Okulları'nın (YİBO) açılmasında ve yer seçiminde oynayan etkenleri ele alıyor. YİBO'ların kuruluş sürecinde hazırlanan raporlar ve TBMM'deki tartışmalar üzerinden, "belli" bölgelerde açılması planlanan yatılı okulların bir "mahrumiyet" söylemi etrafında meşrulaştırıldığını tespit eden Arslan, dillendirilmeyen asıl niyetin asimilasyon olduğunu ortaya koyuyor. Arslan, yatılı bölge okullarının yer seçiminde iskân

politikalarının rol oynadığını öne sürerek, 1934 yılında çıkan İskân Kanunu dolayısıyla gerçekleştirilen iskân uygulamalarının Türk kültürüne asimile etmek konusundaki başarısızlığının YİBO'lar aracılığıyla telafi edilmeye çabaladığını belirtiyor.

Hande Gülen ise erken Cumhuriyet dönemi nüfus politikalarına eleştirel feminist bir perspektiften yaklaşarak, dönemin kadın hakkı savunucularının ulus-devlet anlayışı etrafında örülen aile mefhumuna bakışını inceliyor. Türk Kadın Birliği'ne bağlı olarak yayınlanan Kadın Yolu/ Türk Kadın Yolu dergileri üzerinden yaptığı okumada Gülen, Cumhuriyet'in ilk yıllarında feminizm ve milliyetçilik arasında kurulan yakın ilişkiye dikkat çekiyor. Türk modernleşme projesinin "aile odaklı" oluşunun altını çizen Gülen, kadınların siyasal ve toplumsal hayata katılımını arttırmaya yönelik girişimlerin de bu projenin sınırları çerçevesine çekilerek bastırıldığına vurgu yapıyor. Makalede de vurgulandığı üzere, Kemalist rejim kadınlar adına konuşarak, kadın haklarına yönelik kazanımların sınırlarını çizen ve kendisine mal eden bir konum üstlenmiştir.

Sayının son makalesi, etnik ve sosyalist bir mücadele zemini olarak Siyah Panterler Partisi üzerine olup, Sarah Caunes ve Kiraz Özdoğan tarafından kaleme alınmıştır. Makalede, ABD'de siyahların maruz kaldığı gündelik ayrımcılık ve politik dışlanışlıkla mücadele etmek için 1966'da kurulan Siyah Panterler Partisi'nin siyahlar için kültürel ve politik bir özgürlük alanı kurmaya çalıştığı belirtiliyor. Partinin ayırt edici niteliğinin etnisite ve sınıf mücadeleleri arasında bir hiyerarşi kurmaması olduğu vurgulanarak, siyahlara yönelik devlet şiddetine karşı öz-savunmadan sosyal yardımlara geniş bir çerçevede tezahür eden parti programlarına yer veriliyor.



Türkiye’de Nüfus ve Etnisite Politikalarını Kars Malakanları Üzerinden Okumak^{1,2}

Ars. Gör. Aykut AYKUTALP³

Özet

Bu çalışma İttihat ve Terakki’nin etnisite mühendisliğinin bir devamı olarak Kemalist ulus inşası sürecinde Türk etnik kimliğinin diğer kimlikler üzerindeki hegemonik olma sürecini azınlıklar ve özelde de Kars Malakanlarının tarihsel ve toplumsal deneyimi üzerinden okumak/ değerlendirmek amacı taşımaktadır. 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı sonrasında Kars bölgesine yerleştirilen Malakanlar, Osmanlı gayrimüslim tebaa gibi etnik projenin, nüfus ve güvenlik politikalarının sonucunda göçe zorlanmışlardır. Malakanlar üzerine yapılan bu çalışma da Türkiye’de ulus-devlet kurma sürecinin yarattığı göç, iskân ve yerinden edilme pratiklerinin nedenli titiz ve incelikli bir biçimde gerçekleştirildiğini göstermeyi hedeflemektedir. Çalışma, Malakanların erken denilebilecek bir tarihte göç etmesi, vakanın Kemalist rejimin yerleşmediği bir dönemde vuku bulması nedeniyle yeni kurulan Cumhuriyetin etnik kimliğe, göç, iskân ve nüfusu Türkleştirme pratiklerine bakış açısını göstermesi bakımından laboratuvar özelliği taşıdığını vurgulamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Malakanlar, Göç, Etnisite, Modernleşme, Nüfus.

Interpretation of Population and Ethnicity Policies of Turkey through Malakans of Kars

Abstract

This study aims to evaluate the process of Kemalist nation state building as the continuation of ethnicity engineering of the İttihat ve Terakki (Union and Progress) and the fact that the Turkish ethnic identity became hegemonic on other identities. Specifically, the historical and social experience of Kars Molokans will be focused on. In the aftermath of 1877-1878 Ottoman-Russian War the Molokans, who were settled in Kars region, were forced to migrate like the rest of the non-muslim people as a result of the population and the security policies of the ethnic project. This study conducted on the Molokans also emphasizes the fact that the practices of migration, populating and displacement arising from the process of nation state building in Turkey were perpetrated meticulously and deliberately. The study also tackles that the Molokans migrated at a time when the Kemalist regime was not

¹ Bu çalışma Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi sosyoloji bölümünde devam etmekte olan doktora eğitimim sırasında aldığım “Nüfus ve Etnisite Sosyolojisi” ve “Nüfus ve İskan Sosyolojisi” derslerindeki tartışmaların bir ürünü olarak ortaya çıktı. Dersin katılımcısı sevgili arkadaşlarıma ve değerli hocamız Doç. Dr. Şükrü Aslan’a eleştirileri ve katkıları için teşekkürlerimi sunarım.

² Çalışma, Türkiye’de Malakanlar üzerine var olan yazına bir katkı niteliği taşımakla birlikte, daha sonraki çalışmalara yol göstermesi isteği taşımaktadır. Tarih, sosyoloji, siyaset bilimi ve antropoloji disiplinlerinde çalışmakta olan araştırmacıların ilgisini çekmesi ve daha derinlikli çalışmaların ortaya çıkmasına ön ayak olması durumunda amacına ulaşacağı kanaatindeyim.

³ Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.



yet very strong. This indicates the newly founded Republic's approach to ethnic identity, migration and the Turkification of population and also presents a laboratory for these practices.

Key Words: Molokans, Immigration, Ethnicity, Modernization, Population.

Giris

Osmanlı İmparatorluğunun kurtuluşuna endekslenmiş dönüşüm sürecinde en önemli sorun çok dinli, çok etnili bir imparatorluğun nasıl ayakta kalacağı sorusudur. Osmanlı modernleşmesine damgasını vuran fikir akımlarının ve entelektüellerinin de temel sorunsalı bu ekseninde anlaşılmalıdır. Osmanlılık fikri “farklı dinsel ve etnik grupları tek bir Osmanlı milleti olarak kabul eden ve bu unsurları ortak bir imparatorluk ideali çerçevesinde birleştirme”⁴ anlayışına dayanan ulusun kimlerden oluşacağına verilmiş bir yanıttır. İslamcılık da İslam ümmetini temel alan ve devletin kimliğini dönüştürmeye çalışan bir ideoloji olarak aynı soru etrafında inşa edilmiştir. 1912-1913 yılları arasında Balkan savaşları sonrasında egemen olan Türkçülük akımı ise Türk etnik kimliğini temel alan ekonomik, politik bir hat çizmiştir. Özellikle Yusuf Akçura, Ziya Gökalp, Tekin Alp gibi Türkçülük akımının savunucuları modern bir ulusun inşasını ve devletin kurtuluşunu Türk etnik kimliğinin baskın bir kimlik olarak özcü kategorilerle inşa edilmesinde görmektedirler. Özellikle Ermeni, Rum, Bulgar ve Arnavut milliyetçi hareketlerinin ortaya çıkması Türk etnik kimliğini merkeze alan politik hattın oluşmasına ve iktidara gelmesine neden olmuştur.⁵

İttihat ve Terakki kadrolarının etnik mühendislik ve nüfus politikaları “ayrılıkçı” eğilimlerin güçlendiği bir dönemde inşa edilmiştir. 1915 yılında Ruslarla olan ilişkileri dikkate alınarak gerçekleştirilen Ermeni tehciri, Türk etnik kimliğini merkeze koyan ekonomik, siyasal bir yeniden düzenleme pratiklerinin bir ürünüdür. Aynı şekilde 1923 yılında Rumların (ve farklı toplulukların) mübadele sonucunda ülke dışına çıkarılması, planlı bir Türkleştirme, Anadolu’yu ulusun mekânı olarak tanımlama çabalarının radikal işaretleri olarak görülmelidir. Türk etnik kimliğinin merkeze alınması politik ve güvenlikçi kaygılar üzerinden temellendirildiği gibi aynı zamanda ekonomik hayatı Türkleştirmeye yönelik Türk etnik kimliğine dayanan bir burjuva sınıfı oluşturmaya da yöneliktir.⁶ Özellikle Yusuf Akçura 1904’te kaleme aldığı “*Üç Tarzı Siyaset*” eserinde Batı tipi bir burjuva sınıfı oluşturmayı ulusun kurtuluşunun yegâne yolu olarak görmektedir. Türkçü ideologların Alman iktisatçı List’ten mülhem milli ekonomi modeli de içe dönük sermaye birikimini gerçekleştirecek etnik kimliğe vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda 1908 sonrası ortaya çıkan durumda İttihat ve Terakki’nin nüfus ve etnisite mühendisliği ile siyasal ve ekonomik tahayyülleri arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur.

Bu çalışmanın amacı da İttihat ve Terakki’nin etnisite mühendisliğinin bir devamı olarak Kemalist ulus inşası sürecinde Türk etnik kimliğinin diğer kimlikler üzerindeki hegemonik olma sürecinin yarattığı travmatik havanın azınlıklar ve özelde Kars Malakanlarının tarihsel ve toplumsal deneyimi üzerinden okumak/değerlendirmektir. 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı sonrasında Kars bölgesine yerleştirilen Malakanlar, tüm Osmanlı gayrimüslim tebaa gibi etnik projenin, nüfus ve güvenlik politikalarının sonucunda göçe zorlanmışlardır. 1922 yılında yaklaşık 20.000 kişilik Malakan topluluğu Amerika, Kanada ve Sovyet Rusya’ya göç etmek zorunda bırakılmışlardır.⁷ O dönemde Kazım Karabekir’in Malakanlara ilişkin kanısı da bu topluluğun çalışkan, teknik

⁴ Selçuk Akşin Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Cilt 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 88.

⁵ Ahmet Yıldız, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 77.

⁶ Çağlar Keyder, *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

⁷ Erkan Karagöz, *Kars ve Çevresinde Aydınlanma Hareketleri ve Sol Geleneğin Tarihsel Kökenleri*, AsyaŞafak Yayınları, İstanbul, 2005, s. 170.



ve kültürel olarak yenilikler getirmesine rağmen 1917 Sovyet devriminden etkilendiği, Bolşevik yapılanma içerisinde oldukları yönündedir. TBMM hükümeti ve Sovyetler Birliği arasındaki yazışmalardan da anlaşıldığı gibi Malakanlar üzerinde asker ve yerli halk tarafından gerçekleştirilen eylemlerle mal ve cana yönelik şiddet uygulamaları mevcuttur. Malakanların 1922 yılında Türkiye’yi terk etmelerinin asıl nedeni dinsel olarak askerlik ve savaş karşıtı olan bu topluluğun TBMM hükümeti tarafından askere alınmasına ilişkin karardır. Bu karara göre Malakanlar askerlik hizmetlerini yerine getirmedikleri durumda hapse atılacaklar ve yargılanacaklardır. Malakanların TBMM hükümeti tarafından güvenlikçi kaygılarla ülke dışına çıkarılmak istenmesi, İttihat ve Terakki’nin Ermeni tehcirindeki bakış açısıyla benzerlikler göstermektedir. Bilindiği gibi Ermenilerin ülke dışına çıkarılmak istenmelerinin resmi nedeni Ermenilerin Çarlık Rusya ile olan ilişkisidir. Malakanlar üzerine yapılan bu çalışma Türkiye’de ulus-devlet kurma sürecinin yarattığı göç, iskân ve yerinden edilme pratiklerinin nedenli titiz ve incelikli bir biçimde gerçekleştirildiğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Çalışma, özellikle İttihat ve Terakki’nin 1908 sonrası ekonomik ve politik bakış açısının yarattığı nüfus ve etnisite mühendisliğinin 1877-78 yılları arasında Ruslar tarafından Kars’a yerleştirilen Malakan etnik topluluğun göç sürecinde ne denli etkili olduğunu araştırmaktadır. Özellikle TBMM hükümetinin kurulması sonrasında gerçekleşen bu süreç, henüz Kemalist rejimin yerleşmediği bir dönem olması dolayısıyla İttihatçı kadroların etkisi altında gerçekleşmiştir. Malakanların göç süreci bu bakımdan İttihat ve Terakki’nin etnisite mühendisliğinin bir göstergesi olması bakımından ilginç, bir o kadar Kemalist tarih yazımına egemen olan Osmanlıdan kopuş tezlerinin aksine, İttihat ve Terakki ile olan süreklilikleri göstermesi bakımından da önemlidir. Aynı zamanda Malakanların, Cumhuriyetin döneminin farklı etnik/dinsel topluluklara bakışının belirginleşmediği erken denilebilecek bir tarihte göç etmesi, Kemalist rejimin yerleşmediği bir dönemde vuku bulması nedeniyle yeni kurulan Cumhuriyetin etnik kimliğe, göç ve iskân pratiklerine bakış açısını göstermesi bakımından bir laboratuvar özelliği taşımaktadır.

İttihat ve Terakki İktidarından Cumhuriyet’e Etnisite, Göç ve İskân

1889 yılında İttihad-ı Osmaniye adıyla kurulan örgüt Osmanlı modernleşme dinamiklerini yönlendiren aydın kadroların örgütlendiği bir yapıdır. Abdullah Cevdet, Mehmet Reşit, İbrahim Temo, İshak Sükûti, Hikmet Emin ve İbrahim Ethem gibi entelektüellerin yer aldığı bu örgüt Fransız Devrimi’yle birlikte ortaya çıkan anayasal monarşi, kontrollü iktisadi liberalizmi devletin temeline yerleştirmeyi amaçlamaktadır. İttihat ve Terakki devleti kurtarma amacı dışında ideolojik olarak farklı düşünsel temellere sahip bir örgüttür. Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi siyasal fikir akımları İttihat ve Terakki içerisinde yer bulmaktadır. Osmanlılık düşüncesi Ulusun kimlerden oluşacağı fikrini Osmanlı idealiyle, İslamcılık ulusu ümmetle, Türkçülük ise Türk etnik kimliğini temel alan bir ulus tahayyülü yapmaktadır. Özellikle 1908 devrimi sonrasında İttihat ve Terakki’nin iktidara gelmesiyle birlikte bu ayrımlar daha fazla görünür olmaya başlamıştır. Bunda dönemin hızlı değişen politik ve askeri durumları da etkili olmuştur. İttihat ve Terakki genel olarak ittihatçılar ve liberaller olarak iki ana kampa bölünmüşlerdir. İttihatçılar, devlet memurları, subaylar ve genç entelektüellerden oluşmakta iken, liberaller ise Batılı eğitim almış, yüksek kademedeki bürokratları nitelendirmektedir.⁸ İttihat ve Terakki’nin bu yönü 1905 sonrasında kitlesel olarak Osmanlı coğrafyasının büyük bir bölümünde etkinliği artan “icraatçı” mantıkla, dar bir kadro hareketi olarak 1889’da ortaya çıkan örgüte farklı bir boyut katmıştır.

⁸ Suavi Aydın, “İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Cilt 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 117-118.

Örgütün üye ve şube sayısındaki artış, aynı zamanda örgütün devlet ve toplum tasavvurlarında da daha fazla otoriter saiklerle hareket etmesine neden olmuştur.⁹

1912 Balkan Savaşları sonrasında İttihat ve Terakki içerisinde etkili olan ideolojik akım Türkçülüktür. Türkçülük akımı Yusuf Akçura, Mohiz Kohan (Tekin Alp), Ziya Gökalp gibi etnik olarak Türk olmayan entelektüeller tarafından savunulmaktadır. Türkçülük akımının etkin bir ideolojik belirleyen haline gelmesi Osmanlılık fikrini geri plana itmiştir. Özellikle 1915 Ermeni tehciri, İttihat ve Terakki kadrolarının Türk etnik kimliğini merkeze alan ulus inşası sürecinin en önemli hareketidir. 1904 yılında Yusuf Akçura'nın kaleme aldığı "*Üç Tarz-ı Siyaset*" eseri Türkçülük akımının siyasi bir projenin temeline yerleştirildiği ilk metin olma özelliğini taşımaktadır.¹⁰ Yusuf Akçura temelinde Türk etnik kimliğinin olduğu etnisite eksenli bir politik özne tasavvur etmektedir. "*Üç Tarz-ı Siyaset*" bu açıdan Türk kimliğini ekonomik, politik ve kültürel merkeze koyan İttihat ve Terakki kadrolarının hem milli iktisat ve Türk burjuvazisi yaratma probleminin, hem de etnik ve dini çok kültürlülüğün hâkim olduğu Osmanlı millet sisteminin yerine ulusal bir egemenlik teolojisi koyma stratejilerinin temelini atmıştır. Bu bakımdan Türk etnik kimliği sosyo-politik örgütlenme sürecinin temel öznesidir. Türk milliyetçiliğinin ve Türk etnik kimliğinin toplumsal bir taban yaratma arzusunun karşılık bulmasına neden olan etkenlerden biri de gayrimüslim tebaanın iktisadi hayattaki etkinliklerinin 19. yüzyıldan itibaren artmasıdır. 1839 Balta Limanı Antlaşmasıyla dünya ekonomisine eklemlenen Osmanlı ekonomisinin belirleyici özneleri Ermeni, Rum ve Yahudi tüccarlardır. Gayrimüslim tebaanın yabancı dil bilmesi, kültürel olarak Avrupa'yla benzeşmesi gibi avantajlarla ekonomik alanda önemli bir yer edinmişlerdir. Ermeni ve Yahudilerin ticari faaliyetlerde, Rumların Ege bölgesindeki tarım arazileri üzerindeki mülk sahipliğinde kendisini gösteren bu zenginlik durumu, iktisaden yoksul olan Türk ve Müslüman tebaa arasında etnik ve dini görünen çatışmaların ekonomik temellerini yansıtmaktadır. Türkçü akımın bu açıdan toplumsal tabanı oluşturma süreci bu maddi süreçlere dayanmaktadır. Bir diğer neden beklide Osmanlı İmparatorluğu içerisinde milliyetçi akımın etkisiyle Yunan, Bulgar ve Sırp milliyetçiliklerinin artışına koşut olarak Osmanlı'nın kimliğini Türk öznesine yönlendirmesine ve kendi özne konumunu bu etnik kimliğe dayalı olarak ele almasına bağlanabilir.¹¹

Türk etnik kimliğini merkeze alan Türkçülük ideolojisi ürettiği politikalarla da bu sürecin derinleşmesine neden olmuştur. Özellikle Anadolu'nun Türkleştirilmesi süreci Ermeni nüfusun güvenlikçi kaygılarla ülke dışına çıkarılmasını beraberinde getirmiştir. İttihat ve Terakki içerisinde etkili olan Türk etnik merkezli ekonomik, politik ve kültürel inşaa süreci nüfus ve etnisite politikaları üretmesi bakımından teorik değil pratik bir tarafta taşımaktadır. 1915 yılında Ermeni tehciri bu bağlamda etnik bir temizleme harekâtı özelliği göstermektedir. Etnik temizlik, belirli bir bölgesel yaşayan toplulukların o bölgenin dışına çıkarılması, göçe zorlanmasıdır.¹² Etnik temizlik bu bakımdan İttihat ve Terakki kadrolarının hâkim bir eylem pratiği olarak Cumhuriyet döneminde de süreklilik taşımaktadır.

İttihat ve Terakki iktidarı boyunca nüfusun düzenlenmesi bir yönetimsellik mantığı etrafında gerçekleşmiştir. Güvenlik ve düzenin tesisi olduğu gibi politik yaşamı düzenlemeye yönelik eylemleri de içermektedir. Osmanlı İmparatorluğu içerisindeki nüfus ve göç süreçleri genel olarak iki temel yöne sahiptir. Birincisi fethedilen topraklardaki nüfusun düzenlenmesi, Müslümanların bu bölgelere yerleştirilmesi, ikincisi ise içe dönük nüfus politikalarıdır.¹³ Nüfus politikaları

⁹ Şükrü Hanoğlu, "İttihatçılık", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*, Cilt 9, İletişim Yayınları, İstanbul: 2009, s. 250.

¹⁰ Ahmet Yıldız, *a.g.e.*, s. 70.

¹¹ Ahmet Yıldız, *a.g.e.*, s. 65.

¹² Semra Somersan, *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 79-80.

¹³ Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 41.



modern iktidar stratejilerinin bir göstergesi olarak ulusun inşa sürecinde önemli bir yere sahiptir. Milliyetçi ideoloji düzenli nüfus sayımları, eğitim olanaklarının artırılması, askere alma ve yurttaş orduların oluşturması ile devletin toplum üzerindeki denetleyici pratiklerini genişletme isteğine olanak sağlar.¹⁴ Nüfusun biyo-politikası bu açıdan iskân ve göç süreçlerinin temel dinamiği olarak ortaya çıkar. Aynı zamanda nüfus sayımlarının ve arkeolojik arşivleme biçimlerinin gelişmesi de merkezi devletin denetleme pratiklerinin ve ortak toplumsal hafıza icat etmenin koşullarını yaratmaktadır.

“nüfuslar sistematik bir şekilde sınıflandırılmış ve kaydedilmiş, bölgeler veya ülkeleri ayıran sınırlar çizilmiş, arkeolojik geçmiş devletin yetki alanına girmiştir; devlet kısmen kendini meşrulaştırmak için, tarihi eserlerin envanterini çıkarmış ve onları “kolektif semboller” olarak damgalayarak posta yoluyla taşınan zarflar veya başka eserlerin üzerinde pul olarak sergilemiştir”¹⁵

İttihat ve Terakki iktidarı boyunca nüfus üzerindeki denetleme ve düzenleme pratikleri yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Osmanlı devleti döneminde nüfus sayımları üç döneme ayrılmaktadır. İlk dönem vergilendirme amaçlı, toprak mülkiyeti kayıtlarını tutan ve nüfusu genel olarak dinsel aidiyetler üzerinden sınıflandıran tahrir defterleri dönemidir. İkinci olarak, 19. yüzyılda üç kez yapılan ve devletin modernleşme ve merkezileşme süreciyle birlikte ele alınması gereken nüfus sayımlarıdır. Son olarak 1907-1918 arasındaki döneme denk düşen etno-istatistik çalışmalarıdır.¹⁶ Tahrir defterleri nüfusu genel olarak dinsel aidiyetlerine ve vergilendirme usullerine göre sınıflandırmaktadır. Nüfus sayımlarının asıl amacı ise modernleşme, ordunun modernizasyonu ve en önemlisi olarak da etnik sorunların çözümüne ilişkin yanıt arama süreci oluşturmaktadır. 1908 devrimi sonrasında Osmanlı istatistik kurumu aracılığıyla nüfus sayımları gerçekleştirilmiş-özellikle 1915 gizli sayımı dışında 1908-1918 arasında sayım yapılmaz, 1919 yılında yayımlanan nüfus verileriyle Osmanlı dâhilinde yaşayan etnik toplulukların yanlı bir portresi çizilmeye çalışılır.¹⁷ Nüfusun kontrolü bu açıdan iktidarın politik ve ekonomik konularda önemli bir düzenleme aracı olarak işlev görmektedir. Özellikle İttihat ve Terakki iktidarı boyunca kullanılan nüfus sayımları ve meclisteki gayrimüslim nüfusun temsil sayıları nüfus konusunu önemli bir araç haline getiren diğer bir etken olarak görülebilir.

İttihat ve Terakki için önemli olan diğer bir konuda haritaların oluşturulması ve ulus inşasındaki rolüdür. Haritacılığın gelişmesi ve geçmişin arşivlenmesi için müzelerin oluşturulması devletin toprak üzerindeki denetiminin bir parçası olarak topluluğun denetlenmesinin aracı konumundadır. Örneğin; haritacılığın 17. ve 18. yüzyıldan itibaren gelişmesi dünyanın tamamına yönelik kuşatıcı perspektifi, her biri birbirinden bağımsız sınırlara sahip siyasi birimler olarak ulus devletlerin belirgin bir biçimde haritalara işlenmesi süreci modern bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle 18. yüzyıldan itibaren ulus devletlerin pazara yönelik düzenlemeleri, iletişim olanaklarındaki artış ve merkezi yönetimin güçlenmesi süreci de ulusal bütünlük oluşturmada haritacılıkla el ele yürümüştür.¹⁸ Osmanlı dönemi haritacılık faaliyetleri 19. yüzyılda başlamış olmakla birlikte ilk defa 1909 yılında Erkan-ı Harbiye'ye bağlı olarak kurulan Harita Dairesi aracılığı ile önemli bir yer edinmeye başlamıştır. Amacı imparatorluğun tüm topraklarının haritalarını çıkarmak ve etnografik incelemeler yapmaktır.¹⁹ Bu bakımdan nüfus sayımları, haritacılık faaliyetleri ve etnografik incelemeler yapma süreci İttihat ve Terakki iktidarı boyunca

¹⁴ J. Eric Hobsbawm, *Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*, Ayrintı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 103.

¹⁵ Christophe Jaffrelot, “Bir Milliyetçilik Kuramı İçin”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek: Kuramlar ve Uygulamalar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 37.

¹⁶ Fuat Dünder, *a.g.e.*, s. 86.

¹⁷ Fuat Dünder, *a.g.e.*, s. 92.

¹⁸ Craig Calhoun, *Milliyetçilik*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 19.

¹⁹ Fuat Dünder, *a.g.e.*, s. 116.

devletin toplumu denetleme, düzenleme ve inşa etme sürecinin parçaları olarak hizmet etmiştir. Türkleştirme sürecinin temel dinamikleri bu açıdan ulusun inşa edilmesini sağlayan bilimsel pratiklerde aranmalıdır.

İttihat ve Terakki'nin nüfus ve etnisite mühendisliğinin etkin bir örneğini Cumhuriyet dönemi uygulamalarında görmek mümkündür. Cumhuriyet döneminin uygulamalarını iki dönemde incelemek gerekir. İlk dönem, farklı ülkelerle gerçekleştirilen mübadele uygulamaları ile “dışa dönük” olarak tanımlanabileceği gibi, ikinci dönem ise daha çok ülke içerisindeki nüfusun yerleşimini esas alan Türk etnik kimliğini merkeze koyan “içeride dönük” uygulamalar olarak tarif edilebilir.²⁰ Kemalist milliyetçiliğin ilk dönemi temel meseleyi Anadolu’yu Müslümanlaştırma üzerinden okumakta, nüfusa ilişkin tahayyüllerini bu ekseninde inşa etmektedir. 1923 yılları arasında gerçekleşen nüfus mübadelesi Müslüman nüfusun ülke içerisindeki kompozisyonunu artırma amacı taşımaktadır. Öyle ki etnik kimliği Türk olan Gagavuz ve Karaman Türklerinin ülke dışarısına çıkarılmasının temel nedeni de Hristiyan inancına mensup olmaları olarak görülmelidir. Kemalist milliyetçi anlayışının ikinci dönemi ise tek parti rejiminin kurumsal, siyasal, kültürel olarak yerleşmeye başlamasıyla daha fazla etnik ve ırksal özellikler göstermektedir.

Kemalist rejimin yerleşmesi sürecinde nüfusun din eksenli homojenleştirilmesi ve ulusun inşası çeşitli yasal ve kurumsal düzenlemeler yoluyla hayata geçirilmiştir. 1926 yılında “Merkezi İstatistik Dairesi”nin kurulması, 1927 yılında yapılan nüfus sayımı, 1934 yılında çıkarılan 2510 sayılı İskân Kanunu, 1931 yılında Türk Tarih Kurumu, 1932 yılında Türk Dil Kurumunun kurulması, 1925 yılında İstanbul Üniversitesi bünyesine Antropoloji kürsüsünün açılması ve Türk Antropoloji Mecmuasının çıkarılması nüfusa ilişkin verilerin toplanması amacı taşıdığı gibi ulusu temellendirecek bilimsel alt yapının inşa edilmesini olanaklı kılmıştır. Erken Cumhuriyet döneminin azınlıklara ve farklı etnik kimliklere bakış açısının daha fazla etnik kategoriler üzerinden tanımlanmaya başlaması 1925 yılındaki Kürt isyanları sonrası İslam’ın kurucu bir kimlik olmaktan çıkmasında rejime gerekli ortamı hazırladı. Dini merkeze alan millet, yerini dile ve soya dayalı bir millet inşa etme sürecine bıraktı.²¹ 1930’larla birlikte Türk Tarih ve Türk Dil tezi medeniyetin kurucusu ve taşıyıcısı olarak Türk kimliğini merkeze koyan ideolojik tutumların gelişmesini olanaklı kıldı. Bu eğilim daha sonrasında 1942 yılında gayrimüslim azınlığa yönelik çıkarılan Varlık Vergisi ile rejimin yerli burjuvazi yaratma fikri ile uyumlu bir biçimde etnisist-özcü kimlik vurgusunu daha fazla açığa çıkardı. 1955 yılındaki 6-7 Eylül Olayları sonrasında gayrimüslimlerin evlerinin ve işyerlerinin yağmalanması vakaları rejimin etnik kimliği merkeze koyan bakış açısının toplumsal sonuçları olarak ele alınmalıdır. Sonuç olarak Cumhuriyet dönemi boyunca ulusun kimlerden oluşacağı fikri ekseninde gelişen ve Türk etnik kimliğini merkeze koyan, devlet pratiklerinde nüfusu sorunsallaştıran anlayışın hâkim bir eğilim olduğunu söylemek mümkündür.

Nüfus ve Etnisite Politikaları: Malakanlar (Molokonlar) Örneği

Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında Kars’a yerleştirilen Malakanlar tarihsel süreç içerisinde sürekli göçe zorlanan bir etnik topluluktur. Rusça Molokon kavramı süt içenler anlamına gelmektedir. Molokonlar; Hristiyanlığın 16. yüzyılla birliktehâkim olan Orta Çağ geleneklerinin katı yönlerinin eleştirel bir değerlendirmesini sunan etnik/dinsel bir topluluktur. Ayrıca Moloch (İbranice) Yahudi ve Doğu kültüründe eziyet, acı, fedakârlık ve Kurban Tanrısıdır. Molokonlar ya da yerel dille Malakanlar bu yönleriyle Hristiyan geleneklerine karşı çıkan Rus köylülüğünün başkaldırı

²⁰ Sibel Yardımcı ve Şükrü Aslan, “1930’ların Biyopolitik Paradigması: Dil, Etnisite, İskân ve Ulusun İnşası”, *Doğu Batı Dergisi*, Sayı: 44, Ankara, 2008, s. 135.

²¹ Tanıl Bora, “Türkiye’de Milliyetçilik ve Azınlıklar”, *Birikim Dergisi*, Sayı, 71-72, 1995, s. 37.



hareketidir.²² Malakanlardan tarihsel olarak ilk defa 18. yüzyılda bahsedilmeye başlanması onun köylü toplumunun dönüşümüne neden olan Batılılaşma hareketlerine ve kırdan ortaya çıkan dönüşüme karşı bir hareket olduğunu göstermektedir. Rusya’da kapitalizmin gelişimi ve tarımsal yapıdaki dönüşüm süreci salt iktisadi bir dönüşüm olmaktan çok, Rus köylüsünün topraktan koparılması ve yaşam biçimine müdahale edilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu süreç köylü cemaatlerle Ortodoks kilisesi arasındaki ayrılığın ve çatışmanın temelini belirlemiştir.²³



Resim 1: Malakanlar²⁴

Malakanlar, dinsel olarak Hristiyanlığın geleneksel oruç, giz ve usullerine bağlı olmakla birlikte, rahiplik, haç, ikon, dramatik ayinlerini reddetmektedirler. Aynı zamanda askerlik, savaş ve insanlar arasındaki eşitsizliği eleştiren bir tutuma sahiptirler.²⁵ Malakanlar İncil ve Eski Ahite olduğu gibi 18. yüzyılda Maxim adındaki peygamberlerinin yazdığı “Güneş Kitabı”na da inanmaktadırlar. Malakanların bu politik ve dinsel tutumları Rus çarlığı döneminden başlayarak her dönem iktidar ve otorite karşısı bu topluluğun sürgün edilmesine sebep olmuştur. Öyleki, bu sürgün süreçleri boyunca iktidar ve otoriteye olan düşmanlıkları nedeniyle “pasifizm” önemli bir direniş olarak ortaya koyulmuştur.

Çarlık döneminden başlayarak devam eden bu sürgün süreci Volga Nehri boyunca başlayıp, daha sonrasında Hazar bölgesine, Kafkasya’ya, Yelizavetpol (Gence) ve oradan da bu gün Gürcistan sınırlarında olan Ahılkelek’e yerleşmelerine kadar devam etmiştir.²⁶ Malakanların Anadolu’yla (Cenubu Garbi Kafkas bölgesi) olan ilişkileri 1877-78 Osmanlı-Rus savaşı sonrasında Kars bölgesinde Atçılar, Çalkavur, Çakmak, Zöhrep, Boğazköy(Prokhladnoye), Çamçavuş, Daşkofvb. köylere yerleşmeleriyle başlamaktadır.²⁷

²² Ludmila Denisenko, *Böyle Bir Kars*, Heyamola Yayınları, İstanbul, 2011, s. 182.

²³ Çakır Ceyhan Süvari, *Malakanlar: Rus Köylü Hareketlerinden Günümüze Malakan İnanç*, Ütopya Yayınları, Ankara, 2013, s. 54-55.

²⁴ Mesut Çevikalp, Kars’ın saklı yüzü: Malakanlar, *Aksiyon*, 07.02.2012. Alındığı adres: http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/newsDetail_openPrintPage.action?newsId=32989, Erişim tarihi: 02.04.2013.

²⁵ İ.Y. Semyenov, “Kafkas Ardındaki Molokonlar ve Dukhoborların Tarihi”, *Sürgün Bahçesinin Solan Renkleri: Molokonlar*, Su Yayınları, İstanbul, 2009, s. 20.

²⁶ Ludmila Denisenko, *a.g.e.*, s. 184.

²⁷ <http://www.nisanyanmap.com>



Resim 2: Çakmak Köyü'nde bir Malakan Evi²⁸

19. yüzyıl sonlarına doğru bu bölgede yaklaşık 6.500 Malakan nüfusu yaşamaktadır.²⁹ Malakanlar dışında savaş sonrası Kars bölgesinin nüfus profilini Kürt, Türk, Ermeni, Karapapak, Terekeme, Duhabor, Rum, Alman, Eston, Türkmen vb. etnik ve dinsel topluluklar oluşturmaktadır.³⁰



Resim 3: Bir grup yaşlı Malakan³¹

Kars'ın Ruslar tarafından ele geçirilmesi sonrasında ortaya çıkan bu etnik çeşitlilik 1917 Ekim Devrimi sonrasında 3 Mart 1918 tarihinde imzalanan Brest-Litovsk Antlaşmasıyla değişmeye başlamıştır. Malakanların siyasal ve askeri meselelerin konusu olması savaş sonrasındaki iskân ve göç politikalarının seyrini belirlemiştir. Kazım Karabekir'in "*İstiklal Harbimiz*" kitabında değindiği Malakanlar; çalışkanlıkları ve dürüstlükleriyle, savaş karşıtlıklarıyla ve Bolşevik örgütlenme pratikleriyle ele alınmaktadır.

²⁸ <http://www.molokane.org/molokan/Kars/1939/house.jpg>

²⁹ Erkan Karagöz, *Sürgün Bahçesinin Solan Renkleri: Molokanlar*. Su Yayınları, İstanbul, 2009, s. 112.

³⁰ Candan Badem, *Çarlık Rusyası Yönetiminde Kars Vilayeti*, Birzamanlar Yayıncılık, İstanbul, 2010.

³¹ <http://www.molokane.org/molokan/Kars/1939/group-2.jpg>

“Malakanlar Ruslar zamanında dahi askerliğe gitmezlermiş, erkekleri hep sakallı. Umumiyetle iri vücutlu, canlı kanlı, sıhhat numunesi insanlar. Elbise ve vücutları temiz. Hayvanları kadana, arabaları çok eşya alır, dört tekerlekli, büyük ve sağlam. Ziraat ekme, biçme aletleri hep son sistem, yalnız çekme kuvveti beygirdir. Kan dökmek en büyük günah imiş, harpte dahi olsa. Ben onları yalnız nakliyyede kullanıyordum. Buna dahi itiraz ediyorlardı. Karsın her tarafında şoseler boyunca uzanan bu köylüler teşviklerle Bolşevik teşkilatına başlayarak bugün gösterdikleri samimi hayatlarını bozmaya da başlamışlardı.”³²



Resim 4: Malakan Köyünde Semaver yapımı³³



Resim 5: Arıcılıkla uğraşan Malakanlar³⁴

Kazım Karabekir’in Malakanlar üzerinden ele aldığı Bolşeviklik tartışması aynı zamanda o dönemin basınında oldukça yer bulmuştur. 19.yüzyılın sonundan itibaren Osmanlı devleti içerisinde sosyalist fikirler tartışılmış, 1917 Sovyet Devrimi sonrasında ise komünizm fikri Anadolu’da

³² Kazım Karabekir, *İstiklal Harbimiz*, Emre Yayınları, İstanbul, 1995, s. 1929.

³³ <http://www.molokane.org/molokan/Kars/1939/samovars.jpg>

³⁴ <http://www.molokane.org/molokan/Kars/1939/beeives.jpg>

önemli bir fikir akımı olarak yer edinmiştir. 1919 yılının gazetelerinde sunulan Bolşevik korkusu özellikle İstanbul merkezli *Peyam-ı Sabah* ve *Alemdar* gazeteleri Rusya'da meydana gelen sosyalist devrimin toplumsal hayatta yarattığı etkiler ve ülke açısından taşıdığı tehlikeler programlı bir biçimde işlenmiştir.³⁵ Ekonomik, dinsel ve cinsel tehlikeler sürekli surette gazetelerin manşetlerine konulmuştur. Aynı zamanda Anadolu'daki ulusal hareketin yayın organı olan *Hakimiyet-i Milliye* Gazetesi de Türkiye'deki milli hareketin Bolşevik bir çizgiye çekilmeye çalışıldığını, asıl olarak Batılı devletlerin Asya'daki kurtuluş hareketlerini Bolşeviklikle suçlamaktan vazgeçmesi gerekliliği dile getirilmiştir. *Hakimiyet-i Milliye*'deki habere göre:

“Şu halde Bolşevizm Ruslardan başka hiç kimse için ne tehlike ne de bir endişe tevliid edemez... Hakikat bu merkezde olduğu halde Bolşevizm endişesiyle Asya tehlikesinin karıştırılması Asya'da zuhur eden her hadisenin Bolşevizm şeklinde telakkisi ve bu meyanda mesele Hindistan'a mesele Türkiye'ye Bolşevizm isnadı ve güya bu tehlikenin önüne geçmek için tedbirler alınması yeni bir siyaset yeni bir emperyalizm oyunudur”³⁶

Bu dönemin Bolşevizm'e ilişkin tartışmalarının dışında 2 Eylül 1920 tarihli Büyük Millet Meclisi kararı Anadolu'daki Bolşevik örgütlenme süreçlerine dikkat çekmektedir. Alınan kararda Bolşevik örgütlenme pratiklerinin ve ideolojisinin yaygınlık kazandığına dikkat çekilmiş.³⁷ 18 Ekim 1920 yılında resmi Türkiye Komünist Partisi'nin (TKP) kurulması Anadolu'da örgütlenme süreci içerisinde olan Bolşevik TKP'nin yasal olarak dışarıda bırakılmasına ve Türkiye'de olabilecek bir komünist örgütlenmeleri hükümet kontrolüne bağlamıştır. Özellikle Mustafa Kemal'in gizli meclis konuşmaları komünist örgütlenmelere yönelik bakışı özetler niteliktedir.³⁸



Resim 6: Kazım Karabekir Kars Çakmak köyünde bir grup Malakanla³⁹

³⁵ Uygur Koçabaşoğlu ve Metin Berge, *Bolşevik İhtilali ve Osmanlılar*, Kebekeç Yayınları, Ankara, 1994.

³⁶ Uygur Koçabaşoğlu ve Metin Berge, *a.g.e.*, s. 275.

³⁷ Ali Fuat Cebesoy, *Moskova Hatıraları*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1982, ss. 96-100.

³⁸ “Efendiler, iki türlü tedbir olabirdi. Birisi; doğrudan doğruya Komünizm diyenin kafasını kırmak; diğeri, Rusya'dan gelen her adamı derhal denizden gelmiş ise vapurdan çıkarmamak, karadan gelmiş ise hududun haricine defetmek gibi zecri, şedid, kırıcı tedbir kullanmak. Bu tedbirleri tatbik etmekte iki noktai nazardan faidesizlik görülmüştür. Birincisi; siyaseten hüsnü münasabatta bulunmayı lüzumlu addediniz Rusya Cumhuriyeti kamilen komünisttir. Eğer böyle zecri tedbir tatbik edecek olursak o halde bilâkaydıışart Ruslarla alâka ve münasebette bulunmamak lâzım gelir. Halbuki biz bir çok mülahazatı siyasiyeden, bir çok esbap ve avamilden dolayı Ruslarla temasta, müşasebatta, itilafta bulunmak istedik ve istiyoruz ve isteyeceğiz. O halde tatbik edeceğimiz tedbirler de dostluğunu istediğiniz bir millet, bir hükümetin prensiplerini tahkir etmemek mecburiyetindeyiz. İşte bu noktai nazardan zecri tedbir kullanmak istemedik. İkinci bir noktai nazardan da zecri tedbir kullanmayı faideli addedtik. Malûmu âliniz fikir cereyanlarına karşı fikre istinat etmeyen kuvvetle mukabelede bulunmak, o cereyanı imha etmedikten başka, herhangi bir muhatabımızla, herhangi bir insanla konuşulduğu zaman onun herhangi bir fikrini kuvvet zoru ile reddederseniz, o ısrar eder. İsrar ettikçe kendi kendini aldatmakta daha çok ileri gidebilir. Binaenaleyh, fikir cereyanları cebir ve şiddet ve kuvvetle reddedilmez. Buna karşı en müessir çare, gelen cereyanı fikriye mukabil fikir cereyanı vermek, fikre fikirle mukabele etmektir. Binaenaleyh Komünizmin memleketimiz için, milletimiz için, icabatı diniyemiz için gayri kabili kabul olduğunu anlatmak, yani efkârı umumiyei milleti tenvir etmek en nâfi bir çare görülmüştür...” Ankara'da Komünist Fırkası namı altında bir fırka teşekkül etti. Bu fırkayı teşkil eden zevatın bence yakinen malûm olan zihniyetini kısaca izah etmek istiyorum, ki sui tefehhümat zail olsun. Bu zevat bir defa hududu millî dahilindeki halkın istiklâlinin mahfuziyeti, yani bu milletin, gayei milliyesinin, istikbalinin temin ve istihsali için hadim olmak istiyorlar... Evet, komünizm içtimaî bir meseledir. Bunun her türlü esasat ve hakayikini istenildiği gibi söylemekte beis yoktur. Yalnız maksadı te'sebbüsü belli olmayan, mahalli dahi istenildiği anda meçhul bulunan birtakım kimselerin komünizm namı altında, Bolşevizm namı altında teşkilât yapmasını katiyen menetmek istedik ve bu noktai nazardan Dahiliye Vekili bütün rüesayî memurini mülkiyeye dedi ki; Komünistim diyen Hükümetçe resmen programı görülmüş ve mevcudiyeti resmen tasdik edilmiş cemiyete intisap edebilir. Fakat kendi kendine teşekkül eden fırkanın Hükümete verdiği bir teminat vardı, ki o dahi her önüne geleni teşkilâta memur etmeyip, belki aklı başında mukaddesatı milliyeyi, icabatı diniyeyi şeraiti umumiyei millet ve devleti müdrik insanlar ancak bu gayei milliyeye sadık kalmak şartıyla tenvir efkâr edebilirlerdi ve ben eminim ki arkadaşlar, Rus bolşevizminin yapmış olduğu tahribatı bir çoklarımızdan daha iyi bilmektedirler...” (T.B.M.M., Gizli Tutanakları, 22 Ocak 1921, C:3: 333-334).

³⁹ http://www.molokane.org/places/Turkey/Kars/Karagoz/2005_Bolum_2.JPG

Dönemin devlet adamları, askerleri, entelektüelleri ve gazetecilerine kadar etkili olan Bolşevizm korkusu Kars özelinde Malakanların nüfus ve göç sürecini belirleyecek kadar etkili bir toplumsal durum ortaya çıkarmıştır. Kazım Karabekir İstiklal Harbimiz adlı eserinde Malakanların Bolşevik örgütlenme içerisinde oldukları, Rus elçisinin Kars’ta kaldığı süre içerisinde Malakan köylerine yaptığı ziyaretler sonrasında yapılan nümayişlere dikkat çekmektedir.

“21 de Rus sefiri Medivani veda ziyaretine geldi. Yarın trenle Erzurum’a hareket edecek, oradan otomobil ile Ankara’ya. Medivani Kars’ta bulunduğu 24 gün kadar misafirliğinde boş durmadı. Civar Malakan köylerinde gizli Bolşevik teşkilatı yaptı, Mustafa Suphi’nin heyetini idare etti, yola çıkardı. Bir sefirin Kars ‘ta bu kadar müddet oturması ve civar köylerde dolaşması pek ayıp ve pek kaba bir hareketti. Kendi hallerinde çalışkan bir kavim olan Malakanlara fesatlık yapması, onların felaketine sebep oldu. Bu hakiki müstahsil sınıfın, ziraat ve hayvancılıkta en ileri gitmiş bu cemaatin yerlerinde kalmasında ve daha iyisi Anadolu, içine numune olmak üzere alınmasında fayda vardı, fakat Medivani’nin ifadesiyle köylerde kızıl bayraklar gösteriler daha Medivani varken başladı. Ben Medivani’nin nazarı dikkatini çekerek Türk milletinin istiklalini kurtarmak için bütün emperyalist kuvvetlerle boğuşurken içimizden bizi devirmek isteyenleri de düşman sayıp tedbirler almaktan çekinmeyeceğini anlatmışım. Vaziyeti Ankara Hükümetine gereği gibi bildirdim. Ve artık memleketimizde Bolşevik nüfus ve unsuru olan Malakanların bir müddet sonra hudut haricine çıkarılması ve yerlerine Türk göçmenleri alınması kararlaştırıldı.”⁴⁰

Kazım Karabekir’in korkusu sonrasında ortaya çıkan durum, ülkedeki genel komünizm korkusuyla birleşince Malakanlar 20 Ocak 1922 yılında ülkeyi terk etmek zorunda kalmışlardır. Ülkeyi terk etmelerine sebep olan şey dinsel olarak askerlik ve savaş karşıtı olan Malakanların askere alınmak istenmesidir. Malakanlar Rus çarlığı döneminden beri askerlik hizmetini yerine getirmeyen bir topluluk olarak her dönem bu sebep dolayısıyla sürgün edilmişlerdir. Osmanlı-Rus Harbi sonrası Çarlık yönetimindeki Kars vilayetinde dahi askerlik hizmetini reddetmişlerdir.⁴¹ Malakanların askerlik konusundaki tutumlarını Ankara Hükümeti ve Kazım Karabekir tarafından ülkeden çıkarılma sebebi olarak kullanılacaktır. Kazım Karabekir’in anlatımıyla:

“Malakanlar en nihayet 20 Ocak’a kadar memleketimizden çıkmadıkları halde kesinlikle askere alınacakları hakkında Ankara’dan emir geldi. Kars Rus Sovyet Konsolosu Norman Ziyaretine geldi. Malakanların askere alınması halinde Rusya’daki Türk tebaasının da askere alınacağını söyledi. Cevaben hükümetimiz, 20 Ocak’a kadar müddeti uzatmıştır, bundan sonra gitmezlerse askere alınacaklardır, artık bence yapılacak bir şey bir şey olmadığını söyledim.”⁴²

Ankara Hükümeti’nin bu tutumu karşısında Sovyetler Birliği Dışişlerinden sorumlu Halk Komiseri Çiçerin verdiği notalarla Malakanlar üzerindeki bu tutumunun kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Malakanların askere alınması süreci bu açıdan iki ülke arasındaki diplomatik ilişkileri belirleyen bir hadise olmuştur. Aynı zamanda, Türkiye ile Ermenistan, Azerbaycan ve Gürcistan arasında yapılan dostluk antlaşmasının 11. Maddesi uyarınca “karşı tarafın devlet top- raklarında bulunan her iki bağıtlı tarafın vatandaşları, buldukları ülkenin yasalarından doğan hak ve mükellefiyete tabiidir şu var ki, yalnız milli savunma hizmetlerinden muaf tutulacaktır. Bu madde hükümleri dışında bir de aile hakkı, miras hakkı ile çalışma yetkisi kalacaktır. Bu haklar özel bir anlaşma yoluyla çözümlenecektir” denilmekle birlikte Malakanlar askere alınma durumuyla karşı karşıya bırakılmıştır.⁴³ Sovyetler Birliği Dışişlerinden sorumlu Halk Komiseri

⁴⁰ Kazım Karabekir, a.g.e., s.1911.

⁴¹ Ludmila Denisenko, a.g.e., s. 185, Candan Badem, a.g.e., s. 123.

⁴² Kazım Karabekir, a.g.e., ss. 2202-2203.

⁴³ Stefanos Yerasimos, Türk-Sovyet ilişkileri: Ekim Devriminden Milli Mücadele’ye, Gözlem Yayınları, İstanbul, 1979, s.423.

sıfatıyla Çiçerin verdiği notalarla gerekli antlaşmalara uyulması, Kars'ta yaşamakta olan Molokan (Malakan) azınlığın haklarının korunması dile getirilmiştir. 13 Kasım 1921 tarihli Çiçerin'in Ali Fuat'a gönderdiği notada yukarıdaki konular ele alınmıştır:

“Rus hükümeti üzüntü duyarak defalarca yaptığı uyarı, protesto ve istemlerine rağmen, Kars bölgesinde yaşayan Rus halkının her türlü yasa dışı kovuşturmaya ve baskıya hedef olduğunu belirtmek zorundadır. Daha önceleri de belirtmiş olduğum gibi Rusya ile Türkiye arasındaki ilişkilerde özellikle bu soruna büyük önem vermekteyiz. Ancak bu günlerde Kars bölgesinden almış olduğumuz haberler; Türk makamlarınca Rus halkına karşı baskı hareketlerine son verilmediği gibi tersine, daha da artırdığını göstermektedir. Bütün haklar ve Moskova anlaşması hükümleri çiğnenerek, Sovyet topraklarına geçmek isteyen Molokanlara Türk uyruklu kimseler gibi kabul edilerek üstelik silah altına alınıyor. Bu ise eşine zor rastlanır bir keyfi davranıştan başka bir şey değildir. Bu dayanılmaz eylemleri şiddetle protesto edip isyan duygularımı açıklarken özellikle Türk temsilcisi Kâzım Karabekir'in Rus temsilcisi yoldaş Ganetski ile yaptığı görüşmelerde, Kars ilini terk etmek arzusunu bildirmiş olan Molokanların Türk uyrukluğunda kalmasını ve silah altına çağrılmasına kabul ettiğimi iddia etmesi karşısında duyduğum şaşkınlığı ifade etmek isterim. Hiçbir aslı ve dayanağı olmayan bu iddia beni son derece hayrete düşürüyor ve resmen şunlara bildirmeme zorluyor: bu asılsız iddialardan çıkacak bütün sonuçlar ve bu sonuçlara kanan ve şaşırın Rus temsilcilerinin yapacakları herhangi bir açıklamanın hiçbir hükmü yoktur. Rusya hükümeti Kars bölgesinden çıkmak isteyen ve bu isteklerini resmen bildiren bütün Molokanların Rus vatandaşı olarak sayılmasını, Molokanların Türkiye'de askeri göreve alınma girişiminin yasa dışı kabul edileceğini ve şimdiye kadar bu üzücü olaylara meydan veren Türk sorumlularının cezalandırılmasını resmen ve kesinlikle talep eder. Şunu da ekleyeyim ki vaktiyle Rusya'ya göç etmek olanağına sahip olmayan Molokanların bugün buldukları yerde 1 yıl daha kalma hakları bulunduğuna ilişkin resmi bir mutabakat bulunmaktadır. Özellikle, Kars ilinden ayrılmak isteyen Molokanların Rusya'ya dönmelerinden vazgeçmeleri için son derece kaba, vahşi uygulamalarla karşı karşıya kaldıklarını ve hatta kendilerine dayak atıldığını ve her türlü ağır baskıların yapıldığını kesinlikle öğrendiğimden bütün bunlara karşı çıktığımı en kesin bir şekilde bildiririm. Bu gibi eylemleri Rusya'ya karşı açık bir düşmanlık olarak kabul etmekteyiz ve Türk makamlarının bu tür davranışı, Türkiye'nin bugünkü politik çizgisindeki genel konumu hakkında da bizi şüpheye düşürmektedir. Rus konsolosluğuyla temas kurmak isteyen Molokanların tutuklanmaları ile ilgili olarak yukarıdaki açıklamamı bir kez daha tekrarlarım. Türkiye'de kalma kararını alan Molokanlara gelince, bizce bu Molokanlara, milli azınlıkların haklarına karşı saygı gösterileceğini belirten Misak-ı Milli'nin Moskova antlaşması ile kabul ettiğimiz ilkelerin uygulanması doğru olacaktır. Biz Misak-ı Milli'yi bütünüyle kabul ettikten sonra bu paktın Rus milli azınlığa karşı tanınmaması ve dini haklarına saygı gösterilmemesi yersiz ve yakışsız bir hareket olacaktır. Çarlık rejimi bile Molokanların dini inançlarına göz dikmiş değildir ve Molokanlar bu rejim sıralarında bile askerlikten muaf tutulmuşlardır. Kaldı ki misak i milli de ifade olunan özgürlük ilkelerini ihlal eden bir hükümetin, bu konuda Çarlığın zulmünü bile gölgede bırakan hareketlerde bulunmaması ve böyle hareketleri haklı olarak kabul etmemesi gerekir”⁴⁴

Çiçerin'in daha sonrasında 2 Aralık 1921 yılında gönderdiği diğer bir notada ise Malakanlar meselesi konu edilmiş, Türkiye hükümetinin davranışları dostça görülmeyle, Kars'ta yaşamakta olan Malakan topluluğuna yönelik ayrımcı tavır sert bir şekilde eleştirilerek Sovyetlere yönelik olarak anti-komünist bir tutum olduğu sezisi dile getirilmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda

⁴⁴ Stefanos Yerasimos, *a.g.e.*, ss. 430-431.



Çarlık döneminden beri askerlik karşıtı olan Malakanların askere alınması konusu sert bir dille eleştirilmiştir.

“Sayın Büyükelçi sizinde bileceğiniz gibi, Kars anlaşması Türkiye ve Kafkas cumhuriyetleriyle ilgilidir; bu anlaşma hükümlerini Türkiye’ye bırakılan topraklarda öteden beri yaşamakta olan Ruslara da uygulama girişimi, Türk hükümetini Rus vatandaşlara karşı hiçbir şekilde nitelendirilemeyen bu eyleminin geçerli olacak herhangi bir kanıttan yoksun olduğunu ortaya koymaktadır. Yoldaş Ganetski’nin Türkiye’de bulunduğu sıralarda Türk hükümeti Rusya’ya dönmek isteyen Ruslara bir yıl daha kalmalarına izin verdikten sonra, şimdi, Fransa’yla anlaşma imzalar imzalamaz bu sözünü geri alıyorsa bizde kendiliğinden ortaya çıkan sonucu gereğince değerlendireceğiz. Türkiye’ye bırakılan topraklarda kalmış Ruslar, saptanan süre içinde ülkesine iade edilmek konusunda gerekli dilekçe vermedikleri taktirde Türk uyruğuna geçecektir. Kilikya bütün Hıristiyanlar askerlik görevinden muaf tutulurken, Kars’ta bütün Hıristiyanlar askerlik görevinden muaf tutulurken karsta Çarlık zamanında bile askere alınmayan Molokanlar bugünlerde silah altına alınıyorsa bunun ne anlama geldiğini çok iyi anlamaktayız. Rusya’daki Türklerin ülkelerine iade edilmeleri ile ilgili işlem durdurulmuştur. Bu ağır durumlarından dolayı kimin ve neden sorumlu olduğu kendilerine bütün açıklığıyla anlatılacaktır. Sovyet hükümeti, temsilcisi olduğu Rus işçi kitlelerinin küçük düşürülmesine asla izin veremez.”⁴⁵

20 Ocak 1922 yılına kadar ülkeyi terk etmeyen Malakanların askerlik görevini ifa etmek zorunda bırakılması durumu Malakanların toplu halde göç etmelerine sebep olmuştur. Osmanlı-Rus savaşı sonrasında Kars bölgesine yerleştirilen Malakan topluluklar Çarlık Rusya döneminden itibaren karşı karşıya geldikleri askerlik konusu nedeniyle yeniden göç yollarına girmişlerdir. Büyük çoğunluğu Sovyetler Birliğine göç eden Malakan topluluğunun Türkiye’de kalan beş yüz hanelik kısmı ise askerlik hizmetini yerine getirmiş, gerekli yükümlülükleri kabul etmek zorunda kalmışlardır. 1922 sonrası kalan ailelerin neredeyse tamamı bölge insanının kötü muameleleri, ülkenin iktisadi koşulları nedeniyle 1962 yılında yeniden göç etmişlerdir. Malakanlar üzerine araştırma yapan Orhan Türkdoğan⁴⁶ gibi sosyologlar meseleyi salt kültürel açıdan ele almış, ülkenin etnik ve dini azınlıklara bakışına hiç yer vermemiştir. Bu yönüyle Malakanlar 1962 yılında tıpkı 1922 yılında olduğu gibi etnik, dini ve ideolojik açıdan sorunlu bir yere koyulmuş, güvenlikçi kaygıların eşlik ettiği endişe dolayısıyla ülkeden ayrılmak zorunda kalmışlardır. Özellikle 1962’de göç eden gruba katılmayıp Türkiye’de kalan Vasil Dölemenci’nin ölümünden önceki röportajda belirttiği gibi Malakanların 1962 yılında göç etmelerinin nedeni yerel halkın baskısı, mal, can vb. güvenliklerinin olmayışdır.

“Bostan ekerdik çarları, ekin ekerdik yakarları, at yetiştirirdik çarları, tarlalarını biçip götürürlerdi. Mesela seninle aramızda bir sorun var ve sen suçlusun. Ama Hükümet seni bırakır bizi götürdü. Hakaret ederlerdi, yerlerimizi alırlardı. Hükümet derken, daireleri kastediyorum”⁴⁷

Yerel halkın olduğu gibi devletinde Malakanlar konusundaki tutumu bu açıdan ayrımcı politikaları daha görünür kılmıştır. Şuan Amerika, Rusya, Kanada, Yeni Zelanda gibi ülkelere yayılmış Malakan topluluklar tarihsel olarak anti-militarist, mülkiyet karşıtı tutumlarıyla yerleşik devlet iktidarıyla her dönem karşı karşıya gelmişlerdir.

⁴⁵ Stefanos Yerasimos, *a.g.e.*, s.434.

⁴⁶ Orhan Türkdoğan, *Kars’ta Bir Etnik Grup: Malakanlar’ın Toplumsal Yapısı*, IQ Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2005. Orhan Türkdoğan 1959-1962 yılları arasında Doktora çalışması olarak Malakan topluluğun yaşadığı Atçılar, Zöhrap, Çalkavur köylerinde yaşamış. Malakanların göç etme sürecini dinsel, kültürel, yaşam tarzının bir gerekliliği olarak sunmuştur. Daha sonrasındaki çalışmalar ve belgeler, tanıklıklar göstermektedir ki Malakanların göç etmeleri salt geleneksel yaşamlarını koruma yada Malakanizm gibi bir dünya görüşünün değil, etnik, dinsel ayrımcılığın bir uzantısıdır.

⁴⁷ Kemal Avcı, “Son Malakan’dan Trajik Veda”, ANF, 03.07.2007. Alındığı adres: http://www.haberlink.com/haber.php?query=18448#.U-Isffl_tSo, Erişim tarihi, 02.04.2013.



Resim 7: Kars'ta yaşayan bir Malakan⁴⁸

Sonuç Yerine

1877-78 Osmanlı-Rus savaşı sonrasında Kars bölgesine yerleştirilen Malakan topluluklar Cumhuriyetin kurulması öncesinde göçe zorlanmışlardır. 19. yüzyıldan beri savaş sebebiyle Osmanlı İmparatorluğunun nüfus profili kaybettiği topraklara yada göçlere bağlı olarak sürekli değişiklikler göstermiştir. 20.yüzyılın ilk çeyreğinde savaşlar nedeniyle olduğu gibi nüfus ve etnisite politikaları dolayısıyla da önemli değişimler geçirmiştir. 1915 yılında Ermenilerin tehcir edilmesi süreci bu açıdan etnik ve sınıfsal bir kompozisyon oluşturma içerisindeki İttihat ve Terakkinin kimlik inşası sürecinin aslı öğelerinden birini oluşturmaktadır. Modern bir ulus olarak Türk etnik kimliğini merkeze alan bu eğilim nüfusun değişimini temel alan sistematik politikalar ortaya koymuştur. Nüfus sayımları, etnografik çalışmalar ve haritacılık gibi modern tekniklerden yararlandığı gibi, etnik temizlik de sürecin aslı parçasını oluşturmuştur.

1922 yılında Bolşevizm korkusu etrafında inşa edilen bir sürecin sonunda Malakanların ülke dışına çıkarılması da bu sistematik hareketin önemli bir politik araç olarak dönem dönem hayata geçirildiğini göstermektedir. 1922 yılında daha sonrasında kurulacak olan Türkiye Cumhuriyeti'nin etnik kimliklere bakışını ortaya koyacak bu deneysel pratik, Rumların ülke dışına çıkarılması sürecine de etki eden bir proto-etnik temizlik hareketi olarak görülebilir. Malakanların mal, mülk, can vb. korkular içerisinde bırakıldığı düşünüldüğünde, Kazım Karabekir gibi dönemin ve bölgenin önemli komutanının Malakanlar hakkındaki görüşleri İttihatçı aklın bir uzantısı olarak görülmelidir. O dönem sürecin mimarı olan kadroların İttihatçı gelenekten beslendiği düşünülürse Kemalist pratikler ve İttihatçı uygulamalar arasındaki süreklilikler önemli bir yer kaplamaktadır. Özellikle Kemalist tarih yazıcılığına hakim olan geçmişten kopuş, yeni ve özgün olma iddiası Kars Malakanları ve daha sonrasındaki etnik ve dinsel temizlik hareketlerinin gösterdiği gibi hiçbir zaman mümkün olmamıştır. Bu bakımdan tarihsel bir kopuştan çok etnik, dinsel, cinsel süreçlere bakış açısında her dönem güvenlik eksensel politikalar inşa eden bir süreklilik vardır. Türkiye'deki azınlıklar bu güvenlikçi kaygılar eşliğinde devletin ve toplumsal baskının merkezinde yer almışlardır. Ya ülkeyi terk etmek ya da bu koşullar altında kimliklerini baskılamak zorunda kalmışlardır.

⁴⁸ Mesut Çevikalp, "Kars'ın saklı yüzü: Malakanlar", *Aksiyon*, 07.02.2012. Alındığı adres: http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/newsDetail_openPrintPage.action?newsId=32989, 02.04.2013.

Kaynakça

Aydın, Suavi “İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Cilt 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.ss. 117-128.

Avcı, Kemal, “Son Malakan’dan Trajik Veda”, ANF, 03.07.2007. Alındığı adres: http://www.haberlink.com/haber.php?query=18448#U-Isfl_tSo, Erişim tarihi: 02.04.2013.

Badem, Candan, *Çarlık Rusyası Yönetiminde Kars Vilayeti*, Birc zamanlar Yayıncılık, İstanbul, 2010.

Bora, Taml, “Türkiye’de Milliyetçilik ve Azınlıklar”, *Birikim Dergisi*, Sayı, 71-72, 1995, ss. 34-49.

Calhoun, Craig, *Milliyetçilik*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.

Cebesoy, Ali Fuat, *Moskova Hatıraları*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1982.

Çevikalp, Mesut, “Kars’ın saklı yüzü: Malakanlar”, *Aksiyon*, 07.02.2012. Alındığı adres: http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/newsDetail_openPrintPage.action?newsId=32989, Erişim tarihi: 02.04.2013.

Denisenko, Ludmila, *Böyle Bir Kars*, Heyamola Yayınları, İstanbul, 2011.

Dündar, Fuat, *ModernTürkiye’nin Şifresi: İttihat ve Terakki’nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Hanioğlu, Şükrü, “İttihatçılık”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*, Cilt 9, İletişim Yayınları, İstanbul: 2009. ss. 249-258.

Hobsbawm, J. Eric, *Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010.

Jaffrelot, Christophe, “Bir Milliyetçilik Kuramı İçin”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek: Kuramlar ve Uygulamalar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

Karabekir, Kazım, *İstiklal Harbimiz*.Emre Yayınları, İstanbul, 1995.

Karagöz, Erkan, *Kars ve Çevresinde Aydınlanma Hareketleri ve Sol Geleneğin Tarihsel Kökenleri*, AsyaŞafak Yayınları, İstanbul, 2005.

Karagöz, Erkan, *Sürgün Bahçesinin Solan Renkleri: Molokonlar*. Su Yayınları, İstanbul, 2009.

Keyder, Çağlar, *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Koçabaşoğlu, Uygur ve Berge, Metin, *Bolşevik İhtilali ve Osmanlılar*, Kebikeç Yayınları, Ankara, 1994.

Semyenov, İ.Y., “Kafkas Ardındaki Molokonlar ve Dukhoborların Tarihi”, *Sürgün Bahçesinin Solan Renkleri: Molokonlar*, Su Yayınları, İstanbul, 2009. ss. 9-100.

Somel, Selçuk Akşin, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Cilt 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004. ss. 88–116.

Somersan, Semra, *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul. 2004.

Süvari, Çakır Ceyhan, *Malakanlar: Rus Köylü Hareketlerinden Günümüze Malakan İnancı*, Ütopya Yayınları, Ankara, 2013.

T.B.M.M, *Gizli Tutanakları*, 22 Ocak 1921, C:3.

Türkdoğan, Orhan, *Kars’ta Bir Etnik Grup: Malakanlar’ın Toplumsal Yapısı*, IQ Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2005.

Yardımcı, Sibel ve Aslan, Şükrü, “1930’ların Biyopolitik Paradigması: Dil, Etnisite, İskan ve Ulusun İnşası”, *Doğu Batı Dergisi*, Sayı: 44, Ankara, 2008, s. 131-149.

Yerasimos, Stefanos, *Türk-Sovyet ilişkileri: Ekim Devriminden Milli Mücadele’ye*, Gözlem Yayınları, İstanbul, 1979.

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

<http://www.nisanyanmap.com>

<http://www.molokane.org>

Tek Parti Döneminde “Kıpti” Nüfusun İskânı ve Vatandaşlığa Kabulü Üzerine Genel Bir Değerlendirme

Yrd. Doç. Dr. Egemen YILGÜR¹

Özet

Tek Parti döneminde uygulamaya konulan iskân politikaları öncelikle imparatorluk bakiyesi çok etnili nüfusun homojenleştirilmesini amaçlamaktadır. Bu bağlamda Kıpti-Çingene olarak adlandırılan peripatetik topluluklar da gerek yerleştirme gerekse vatandaşlığa kabul mevzuatı üzerinden bu politikalardan etkilenmişlerdir. Bu makalede dönemin iktidarınca “*Türk soylu olmayan*” ya da “*Türkçe dışında başka diller konuşan*” unsurlar arasında sayılan “Kıptilere” dönük iskân politikalarının özgünlükleri ve bu politikaların genel iskân siyasetleri ile ne ölçüde örtüş-tüğü tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kıpti, Çingene, Peripatetik, İskân, Erken Cumhuriyet, Tek Parti

An Overview on the Settlement and the Naturalization of “Kıpti” Population during the One-Party Era

Abstract

The settling policies implemented during the One-Party period primarily aimed to homogenize the multi-ethnic population which was the remainder of the Empire. Peripatetic groups identified as “Kıpti-Çingene” were affected by these policies through the legislation of settling and naturalization. In this article, the distinctness of the settling policies implemented to “Kıptis” who were classified among “*non-Turkic*” elements and the “*speakers of the other languages besides Turkish*” by the government of the period and the similarities between these policies and the general settlement policies are discussed. .

Key Words: Kıpti, Gypsy, Peripatetic, Settlement, Early Republican Period, The One Party Rule

Resmi devlet arşivlerinde ağırlıklı olarak “Kıpti”, halk arasında ise daha ziyade “Çingene” olarak adlandırılan toplulukların iskânı ve vatandaşlığa kabulü meselesi; Osmanlı’nın son ve Cumhuriyet’in ilk yıllarında gündeme gelen iskân mevzuatının temel konuları arasında yer almaktadır. Bu makalede Tek Parti döneminde yürürlüğe giren iskân mevzuatı ile ilgili meclis tutanaklarına yansıyan tartışmalar üzerinden kanun yapıcıların temel motivasyonları tartışma konusu yapılmaktadır. Yine bu bağlamda iskân ve vatandaşlığa kabul mevzuatında diğer topluluklara dönük olarak izlenen yaklaşımlarla Kıpti-Çingene olarak adlandırılan topluluklara dönük yaklaşımların ne ölçüde örtüş-tüğü sorgulanmaktadır.

¹ Nişantaşı Üniversitesi, Sosyal Hizmet Bölümü.



“Kıpti-Çingene” Ne Demek?

“Kıpti/Çingene” (Tsigani/Gypsy) adlandırması günümüzde bilim dünyası tarafından iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Kimileri kavramı özel olarak Hindistan’la ilişkili bir etnik grubun adı olarak ele alırken diğerleri ise Kıpti/Çingene adlandırmasını benzer sosyolojik özellikleri gösteren farklı toplulukları kapsayan şemsiye bir kavram olarak değerlendirir.² Batı bilim dünyasında bu tartışmanın ortaya çıkmasından çok daha önce “Çingene/Kıpti” (Tsigani/Gypsy) kavramsallaştırması Avrupa coğrafyasında yaşayan farklı peripatetik toplulukları adlandırmak için kullanılmıştır. Willems bu adlandırmanın aynı zamanda bir damga özelliği taşıdığına işaret eder.³ Kavramın bu son derece kapsayıcı kullanım biçimi, 17. yüzyıl itibarıyla Batı düşüncesinin Romanesi keşfinin ardından en azından yazınsal düzeyde etkisini kaybetmeye başlar. Johan Rudiger, Çingene/Kıpti olarak adlandırılan farklı topluluklardan biri olan Romanların dilini analiz ederek, bu topluluğun Hindistan’la olan bağlantısını ortaya çıkarır.⁴ Rudiger’i izleyen diğer araştırmacıların çalışmaları sayesinde gerek Romanesin bağımsız bir dil olarak varlığı gerekse de Roman toplumunun göç tarihi yaygın bir biçimde kabul görür. Ne var ki mesele burada kalmaz. Crabb 19. yüzyıl başlarında Hindistan’la bağlantısı tespit edilebilen otantik “gerçek Çingeneler” ve onlar gibi yaşayan “serseri derbeler” arasında bir ayrım olduğunu varsayarak “gerçek Çingene” algısını inşa eder.⁵ Arkaik kullanımı itibarıyla Romanların yanı sıra farklı özel dilleri olan ve farklı kökenlere sahip halkları tanımlayan “Kıpti/Çingene” adlandırması, “gerçek Çingene” kavramının inşasıyla birlikte yalnızca Romanlar ve daha genel olarak Hint kökenli peripatetik grupları kapsayacak bir biçimde kullanılmaya başlayacaktır. Artık tarih boyunca sosyolojik özellikleri nedeniyle “Kıpti/Çingene” olarak adlandırılmış olan, Avrupa’da Paveeler, Quinquislar, Komodianteler, Jevgler ve Ashkaliler; Anadolu ve Orta Asya’da Abdallar, Geygeller, Gevendeler, Gallangıçlar, Domlar, Lomlar, Tavaktaroshlar ve Mugatlar gibi diğer peripatetik topluluklar “Çingene benzeri” (Gypsy-like) başlığı altında tasnif edilecektir. Böylece ilgili literatür “özcü” bir “gerçek Çingene” aidiyetini varsayarak gelişir. Buna karşılık Okely’nin başını çektiği diğer bir yazarlar grubu ise bu ayrıma karşı çıkar ve sosyolojik bir bağlamda genel bir Çingenelik olgusundan bahsetmeyi sürdürürler. Okely daha da ileri giderek temel yapıtında Romanların Hindistan bağlantısını sorgulamaya yönelir.⁶

Bu satırların yazarı özcü ve inşacı yaklaşımların tezlerini muhafazakâr bir biçimde sahiplenmemektedir. Bir taraftan “gerçek Çingene” algısının bir kurgu olduğu düşüncesini benimserken aynı anda Romanesin bağımsız bir dil olarak varlığını ve Romanların Hindistan coğrafyası ile ilişkisini kabullenmek mümkündür. Diğer taraftan söz konusu farklı okullar arasında süregelen tartışma özellikle “Çingene/Kıpti” kavramının kimilerince spesifik bir etnik aidiyet kimilerince aynı sosyolojik özellikleri taşıyan farklı toplulukların ortak adı olarak tanımlanması nedeniyle içinden çıkılmaz bir hal almıştır. Diğer taraftan antropoloji ve sosyoloji literatüründe 20. yüzyılın ikinci yarısında kullanılmaya başlanılan “service nomads”⁷, “commercial nomads”⁸ ve peripatetik gibi kavramlar tartışmayı farklı bir düzlemde yürütmeye olanak sağlamaktadır. Bu metinde de hem söz konusu kavram tartışmalarının dışında kalmak hem de sosyolojik özellikleri nede-

² Yaron Matras, “The Role of Language In Mystifying And De-Mystifying Gypsy Identity”. *The Role of Romanies*, Liverpool University Press, Liverpool, 2004, s.53.

³ WinWillems, Leo Lucassen, “Gypsies In The Diaspora? The Pitfalls of a Biblical Concept”. *Social History*, 33, 66, 2000, s.254. Ayrıca konu ile çeşitli tarihsel bulgular için: Leo Lucassen, Zigeuner. *Die Geschichte eines polizeilichen Ordnungsbegriffes in Deutschland 1700–1945* (Cologne, Böhlau, 1996). Akt: Yaron Matras. “Scholarship and the Politics of Romani Identity: Strategic and Conceptual Issues”. *European Yearbook of Minority Issues*, 10, 2003, s.209-245, Alındığı adres: <http://romani.humanities.manchester.ac.uk/virtualibrary/librarydb//web/files/pdfs/354/Paper1.pdf>; Erişim tarihi: 08.03.2014.

⁴ Yaron Matras, *a.g.e.*, s.56-57.

⁵ Judith Okely, *The Traveller Gypsies*; Cambridge University Press, 8, Cambridge, 1983, s.7

⁶ Judith Okely, *a.g.e.*, 1983, s.13

⁷ Robert M Hayden, “The Cultural Ecology of Service Nomads”. *The Eastern Anthropologist*, 32, 4, 1979, s.297-309

⁸ Thomas Acton, “Gypsylorism in the Far East”. *Newsletter of Gypsy Lore Society*, North American Chapter, 4, 1, 1981, s.2-6

niyle benzeri süreçleri yaşayan farklı toplulukları daha geniş bir bağlamda değerlendirebilmek amacıyla peripatetik konsepti kullanılmaktadır. Özet bir biçimde ifade etmek gerekirse komşularına göre mobilite seviyeleri daha yüksek, endogamik ve geçimlerini göç rotaları üzerindeki topluluklara çeşitli zanaat ve hizmetlerin sunumu üzerinden sağlayan topluluklara peripatetik adı verilmektedir.⁹

Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti, komşu topluluklar ve genelde devlet tarafından da ortak sosyolojik özellikleri nedeniyle Çingene/Kıpti olarak adlandırılan çok sayıda peripatetik topluluğa ev sahipliği yapmıştır. Devlet arşivlerinde “Kıpti/Çingene” olarak adlandırılan topluluklar, sanıldığı aksine tek bir etnisiteye mensup değildirler. Belgeler incelendiğinde imparatorluk bünyesinde yaşayan ve belli bir yaşam-geçim stratejileri demetini paylaşan farklı etnik toplulukların bu kategori altında sınıflandırılabilirdiği görülmektedir. Özetleri “*Karahisar Redif Fırkası taburlarının devr ve teftişine memur Erkan-ı Harbiye Kaymakamı Nüzhet Bey’in teftiş layihasında yer alan, Isparta sancağında ve Eğridir Kazası Redif Taburu dairesinde bulunan Kıpti Tahtacı taifesinin İran tabiiyetinden olduklarını iddia ettikleri ve tahrir-i nüfus esnasında yazılmadıkları bölüm üzerine yapılan tahkikat.*”¹⁰, “*Tosya kazasının Akseki hududu dâhilindeki Paka’daki boş arazinin taksitle göçebe yaşayan Puşıyan-ı Müslim’e (Çingeneler) verilerek iskânlarının sağlanmasının münasib olacağı.*”¹¹, “*İçel yürükleri ve Alaiye mukataasına merbut maktu’ mirilerini ve sair resmlerini muntazaman veren Alaiye sancağına tabi Kise nahiyesinde sakin Yörük çingenelerinin Sipahi Ahmed tarafından tecavüze uğratılmamasının temini.*”¹², “*Kastamonu Sancağı’nda mütemekkin Ermenilerden Kıptiyan taifesine mensup üç yüz haneden oluşan ve yazları maişetlerini Devrakan yaylasında yaptıkları işlerle sağlayan grubun yaylaya gitmelerinin men edilmesi karşısında perişan oldukları hususu ile Ermeni Piskoposluğu’nun bunlara yaylaya gitme haklarının geri verilmesi isteği.*”¹³, “*Antalya’daki Tahtacı Aşireti’nin Müslüman Kıptileri’nin askere dahil edilmek istenmesi üzerine yapılan görüşmelerde, Müslüman Kıptiler’in diğer vatandaşlardan ayırt edilmeksizin bundan askere alınacakları*”¹⁴ şeklinde olan ve ilk elde dikkati çeken birkaç belge bu iddiayı desteklemektedir. Bu belgelerde Tahtacılar (Tahtacılarla ilgili genel bir kural söz konusu değildir ve tüm belgelerde Kıpti olarak tasnif edilmemektedirler) ve Puşıyan-ı Müslimler (Poşa) gibi iki farklı topluluğun Kıpti/Çingene olarak tasnif edildikleri görülmektedir. Yine benzer bir biçimde Yörükler ve Ermenilerle ilişkili olan ya da bu toplulukların toplumsal örgütlenmesine dâhil olan Çingene/Kıpti gruplarından bahsediliyor oluşunun altı çizilmelidir. Diğer taraftan hangi grupların arşiv belgelerinde Kıpti olarak kategorize edildiğini ve sınıflandırmada kullanılan temel kıstasların ne olduğunu tüm istisna hallerini açıklayacak bir kesinlikte tespit edebilmek şüphesiz ki çok kapsamlı bir arşiv çalışmasına dayanmaksızın mümkün değildir. Yine de genel itibarıyla imparatorluk sınırları içerisinde yaşayan peripatetik toplulukların Osmanlı devleti tarafından Kıpti olarak sınıflandırıldıklarını söyleyebiliriz.

Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti’ne ev sahipliği yapan coğrafyada çeşitli peripatetik topluluklar yaşamlarını sürdürmektedir. Bu coğrafyanın Batı bölgelerinde yaşayan en kalabalık peripatetik grup Romanlardır. Kendilerine ait Romanes isimli bir dilleri olan Romanlar Hindistan coğrafyası ile ilişkili ama günümüzde yalnızca Avrupa coğrafyasında yaygın bir biçimde varlığını sürdüren bir topluluktur.¹⁵ Orta Anadolu’da hâkim durumda olan Abdallar ise esas olarak Türkçe konuşmaktadırlar. Özel iletişimde kullandıkları Abdoltili isimli gizli dilleri bölge

⁹ Aparna Rao, “The Concept of Peripatetics: An Introduction”. *The Other Nomads*, Böhlau, Köln, 1987, s.3.

¹⁰ BOA.DH.MKT. 1222-1. 27/ZA/1325.

¹¹ BOA.DH.İD. 85-43. 23/N/1331.

¹² BOA.C.ML. 331-13593. 03/L1226.

¹³ BOA.HR.SYS. 2821-4. 23/10/1851.

¹⁴ BOA.MKT.MHM. 472-52. 23/ZA/1290.

¹⁵ Roman dili ve Romanes için son derece nitelikli bir derleme: Yaron Matras. *Romani: A Linguistic Introduction*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004.



dillerinden derlenmiş bir sözcük hazinesi ve Türkçe gramere dayanmaktadır.¹⁶ Kuzey Anadolu’da yaygın olan Lom ya da Poşa grubunun gizli dili Lomavren, Hint, İran, Kafkas dilleri ve özel olarak Ermenice ile ilişkilidir.¹⁷ Mezopotamya’nın her yerinde gözle görülür bir yaygınlıkları olan Domlar, günümüzde Türkiye’de de yaşamlarını sürdürmekte, büyük ölçüde Arapça’dan etkilenmiş ve temelde Hint dilleri ile ilişkili olan bir dil olan Domariyi yaşatmaktadırlar.¹⁸ Güncel dilbilimsel çalışmalarda bu grubun Romanlardan daha önce Hindistan’dan ayrılmış olabileceği dile getirilmektedir.¹⁹ Peripatetik olarak sınıflandırılacakları kaynaklardaki verilerden anlaşılan Gallangıçlar²⁰, Erkilet Çerçileri²¹ ve Geygeller²² gibi topluluklar hakkında ise çok az bilgi bulunmaktadır. Bu toplulukların bağımsız birer peripatetik grup olarak varlıkları ve diğerleri ile ilişkileri noktasında kesin bir değerlendirme yapabilmek için yeni çalışmaların yapılması son derece büyük bir önem arz etmektedir.

Temelde yerleşik tarımcı, çoban göçebe ya da savaşçı özellik göstermeyen peripatetik topluluklara Osmanlı İmparatorluğu tarafından ayrı bir sosyal statü verilmiş, devletle kurdukları vergi ilişkileri bu statü üzerinden yürütülmüştür. Buna göre normal şartlarda yalnızca Müslüman olmayanlardan alınan cizye vergisi, Kıpti olarak adlandırılan gruplar söz konusu olduğunda Müslüman olanlardan da alınmaktadır.²³ Yani “Kıpti” kategorisi Osmanlı devlet mantığında Müslüman ve Müslüman olmayan tebaanın dışında üçüncü bir nüfus grubu olarak kabul edilmektedir. Osmanlı İmparatorluğu’nun Kıpti olarak sınıflandırdığı topluluklara özel bir vergi rejimi uyguladığı göz önüne getirilirse, imparatorluğun fiili mirasçısı durumundaki Türkiye Cumhuriyeti’nin bu gruba ilişkin iskân siyasetlerinde kimi ayrımcı yaklaşımlara rastlanılması hiç de beklenmedik bir durum olmaz. Diğer taraftandünya genelindekiperipatetik topluluklar da pek çok vesileyle içinde yaşadıkları toplumlarda nüfusun geri kalanından ayrı tutulmuşlardır.

Rao peripatetik toplulukların Antik Yunan’dan beri yaşadıkları her yerde düşük bir sosyal statüye sahip insan kümeleriolarak görüldüklerini ifade eder.²⁴ Başka bir deyişle prekapitalist toplumların hemen hepsinde peripatetik topluluklar toplumsal tabakalaşmanın en alt basamaklarında yer almaktadırlar. Kapitalist ilişkilerin geliştiği toplumlarda ise geleneksel mesleklerini kaybederek geç-peripatetik topluluklar halinde yeniden örgütlenen bu gruplar toplumsal tabakalaşma içerisindeki dezavantajlı konumlarından kurtulamamışlardır.²⁵ Diğer taraftan peripatetik topluluklar içinde yaşadıkları toplumlara ait kaynakların şahitlik ettiği üzere ötekiler tarafından genellikle suç olgusu ile özdeşleştirilmiş, tehlikeli gruplar olarak algılanmışlardır.²⁶ Bu durumun

¹⁶ Abdoltivi ve Abdallarla ilgili son derece temel bir kaynak: Faruk Yıldırım. *Abdal Gizli Dili*. Karahan Kitabevi, Adana, 2011.

¹⁷ Lomavrenle ilgili önemli bir kaynak: Vardan Voskanian. “The Iranian Loan-Words in Lomavren, The Secret Language of The Armenian Gypsies”. *Iran & The Caucasians*, 6, ½, 2002, s.169-180.

¹⁸ Domari ile ilgili temel bir kaynak: Yaron Matras, “The State of Present Day Domari in Jerusalem”. *Mediterranean Language Review*, 11, 1999, s.1-58.

¹⁹ Ian Hancock, “On Romani Origins and Identity”. The Romani Archives and Documentation Center, Aralık 2006, http://www.oocities.org/romani_life_society/indexpics/HistoryOrigins.pdf, Link 03.12.2014 tarihinde alınmıştır, s.13.

²⁰ Cengiz Mehmet Ali, *Tarihi-Kültürü ve Sosyal Hayatı ile Tohma Havzası*. Cengiz Kitabevi, Malatya 1987.

²¹ Ahmet Caferoğlu, “Erkilet Çerçilerinin Argosu Dilce”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, IV, 4, 1952, s.331-344

²² Ahmet Caferoğlu, *Sivas ve Tokat İleri Ağızlarından Derlemeler*. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1994.

²³ Eyal Ginio, “Neither Muslim nor Zimmis: The Gypsies (Roma) in the Ottoman State”. *Romani Studies*,14, 2, 2004, s.118.

²⁴ Joseph C. Berland, Aparna Rao. “Unveiling the Stranger: A New Look at Peripatetic Peoples”. *Customary Strangers: New Perspectives on Peripatetic Peoples in the Middle East, Africa and Asia*, Praeger, London, 2004, s.15.

²⁵ Geç-peripatetik kavramı, kapitalist ilişkilerin ve sanayinin gelişimi sonucu peripatetik gruplara özgü temel ekonomik faaliyetler ve toplumsal örgütlenme biçimlerinden uzaklaşmış, buna karşılık bağımsız sosyal grup kimliklerini muhafaza eden toplumsal birimleri tarif etmek için oldukça işlevsel bir araçtır. Peripatetik grupların temel ayrımcı özelliği ekonomik faaliyetleri iken geç-peripatetik gruplar yaşadıkları coğrafyalarda peripatetik grupları tarif etmek için kullanılan kavramlarla damgalanmış mekân parçalarında yaşamaları ile nüfusun kalanından ayrılırlar. Anadolu, Balkanlar ve Orta Asya örneğinde “Kıpti/Çingene” mahallesi olarak adlandırılan mekân parçalarına aidiyet geç-peripatetik sosyal grup aidiyetinin temelini teşkil eder. Yer yer peripatetik kökenli olmayan bireyler bile çeşitli nedenlerle bu mekân parçalarında yaşamak zorunda kaldıkları için geç-peripatetik grupları hedef alan toplumsal sınır ve ayrımcı pratiklerle muhatap olurlar (Egemen, Yılmaz. *Geç-Peripatetik Roman Tütün İşçilerinde Ücretli İstihdam ve Politizasyon Deneyimleri*. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014, s.81-143).

²⁶ Joseph C. Berland, Aparna Rao, *a.g.e*, 2004, s.11.

peripatetik grupların “yabancılığını” inşa eden etmenler arasında yer alan mülkiyetsizlik hali ile yakın ilişkileri olduğu düşünülebilir. Prekapitalist toplumlarda peripatetik ve kapitalist toplumlarda geç-peripatetik toplumlar için son derece belirgin bir hal olan mülkiyetsizlik durumu, onları ötekiler için beklenmedik şeyleri yapma ihtimali bulunan tedirginlik verici unsurlar haline getirmektedir.²⁷

Tek Parti döneminde izlenen iskân siyasetlerinde Kıpti olarak adlandırılan peripatetik topluluklara dönük son derece yaygın kriminal algıların ve neredeyse evrenselleşmiş durumdaki önyargıların izlerine rastlamak mümkündür. Bununla birlikte daha sonra detaylı bir biçimde göreceğimiz üzere devletin iskân siyasetinin öncelikleri doğrultusunda yer yer bu önyargılardan kaynaklı refleksler geri plana atılarak Kıpti olarak adlandırılan kimi gruplara dönük daha farklı yaklaşımlar geliştirilebilmiştir. Her halükarda Tek Parti döneminde izlenen iskân siyasetinin Kıpti olarak adlandırılan grupları ilgilendiren boyutları, peripatetik grupların farklı toplumlarda da gözlemlenebilen algılanma biçimi ve toplumsal tabakalaşma içerisindeki konumları dikkate alınmadan sağlıklı bir biçimde değerlendirilemez.

Devletin Genel İskân Siyaseti

Kuruluş ve genişleme döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nun iskân politikası farklı unsurları birbirine karıştırarak yerel egemenlik ilişkilerini kırmak ve padişaha bağlılığı artırmak üzerinde şekillenmiştir.²⁸ Geniş Orta Doğu coğrafyasındaki devletler için çok tipik olan bu iskân siyaseti hanedan ailesi ile akraba olan toplulukları da etkiler. İbn-i Haldun'un son derece yerinde olarak vurguladığı gibi hükümdarlar kendisiyle yakın soy bağlarına sahip olan toplulukları, olası hâkimiyet kanallarından uzaklaştırmaya çalışırlar. Buna karşılık kurucu soydan olmayan devşirmelerden yeni bir devlet adamları kadrosu teşkil ederler.²⁹ Bu özellikteki profesyonel devletlülardan olan Nizamülmülk Selçuklu devlet yöneticilerine yazdığı öğütler kitabında ordu da farklı kavimlerden asker bulundurulmasının yararlarından bahseder. Bu sayede her bir kavim diğerini kontrol edecek, planlanmış devlet işleyişi korunacaktır.³⁰ Aslına bakılırsa Osmanlı İmparatorluğu'nun iskân siyaseti mirasçısı olduğu bu devlet geleneğinin söz konusu anlayışını yansıtmaktadır. İmparatorluk coğrafyasında farklı etnik ve dinsel topluluklar ne derece dağınık ve birbirleriyle bütünleşemeyecek şekilde yerleştirilirse yönetilmeleri de o derece kolay olacaktır. Bu hem hanedan ailesinden farklı soy ve dini bağlara sahip imparatorluk sakinleri hem de akrabalık haklarını öne sürerek taht üzerinde hak iddia etmesi istenmeyen akraba topluluklar için geçerli bir politikadır. Diğer taraftan özellikle göçebe unsurların iskânına ilişkin imparatorluk politikası temel gelir kaynaklarından olan fetihlerin kolaylaştırılması ve kalıcı hale getirilmesi kaygılarıyla da yakından ilişkilidir. Sınır boylarına yerleştirilen göçebe boylar hem savunma hem de fetihlerde önemli bir rol oynamışlardır. Kasaba'ya göre Osmanlıların bu “Akıncı” boyları, Bizans'ın “Akritai” adını verdiği örgütlenmelerle son derece benzer bir işlev görmüşlerdir.³¹

Osmanlı İmparatorluğu'nun duraklama ve gerileme dönemlerinde kaybedilen topraklardan ve diğer bölgelerden gelen muhacirlerin iskânı devletin temel meselesi haline gelecektir. Yine aynı şekilde 17. yüzyıldan itibaren kırsal alanda göçebe toplulukların hareket alanları giderek kısıtlanacak ve yerleşikleştirme siyaseti giderek yaygınlaşacaktır.³² Bu dönemde artık daha savunmacı ve “güvenilir” unsurlara yaslanmayı benimseyen bir yaklaşımın yavaş yavaş ön plana çıkmaya başladığı görülmektedir. Örnekleme gerekirse devlet 19. yüzyılın ikinci yarısında Kafkas göçmenlerini Balkanlarda takım takım yerleştirirken, Anadolu'da dağıtarak yerleştirmiş-

²⁷ A.g.e, s.15.

²⁸ FuatDündar, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*. İletişim Yayınları, 2, İstanbul, 2002, s.43.

²⁹ İbn-i Haldun, *Mukaddime*. Dergah Yayınları, 2, İstanbul, 1988, s.515.

³⁰ Nizamülmülk, *Siyasetname*. Dergah Yayınları, 3, İstanbul, 1995, s.148.

³¹ Reşat Kasaba, *Bir Konar Göçer İmparatorluk*. Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012, s.27.

³² A.g.e, s.69.



tir. Muhacirlerle yerli halkın kaynaşması için muhacirler küçük gruplar halinde köylere dağıtılmışlardır. Diğer taraftan yine daha köklü olan kabile bağlarını çözme politikasının bir sonucu olarak örneğin Çerkez kabile reisleridiğer kabile mensuplarından ayrı yerlerde iskân edilmişlerdir.³³ Bu politikalar bu erken dönemlerde dahi en azından Anadolu’da belli bir homojenleşme arayışının devlet aklında şekillenmeye başladığını ortaya koymaktadır.

Sultan Abdülhamid sonrası dönemde devletin iskân politikasını belirleyen İttihat ve Terakki’nin ilk nüveleri Osmanlıcı yaklaşımı benimseyen çeşitli etnik gruplara mensup bireylerden oluşmaktadır. Buna karşılık zamanla Türkçü kanat teşkilatın merkezine yerleşir. İttihat ve Terakki Abdülhamid iktidarına karşı çeşitli etnik unsurlar ve onların gizli-açık örgütlenmeleri ile işbirliği yapmışken, 1911’de yapılan gizli kongre sonrası ise bu unsurları tehdit olarak algılamaya başlamıştır. Dünder’a göre İttihat ve Terakki 1911’den itibaren Osmanlıcı programını tamamen Türkçülüğe kaydırmıştır.³⁴ Bu gelişme ile birlikte hareket içerisinde yer alan diğer unsurlar ayrı ayrı kendi yapılarını oluştururlar: Al-Ahd, Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti, Çerkez Teavün Kulübü, Arnavut Başkim Kulübü gibi.³⁵ Devlet merkezinde yaşanan bu ideolojik değişim iskân siyasetinde de kendisini gösterecektir. Dünder, özellikle 1913-1918 döneminde, imparatorluk sınırları içerisinde yaşayan Arap, Arnavut, Çerkez, Gürcü, Laz ve Çingene gibi unsurların karıştırılması yoluyla etnik çeşitliliğin “ulus devlet” için bir tehlike olmaktan çıkarılmaya çalışıldığını ifade eder.³⁶

Cumhuriyet döneminde devletin izlediği iskân siyaseti ana hatlarıyla İttihat ve Terakki’nin yaklaşımını izlemektedir. 1926 tarihinde mecliste görüşülen İskân Kanunu layihasında, vatandaşlığa kabul edilmeyecekler arasında öncelikle Türk “harsına”³⁷ dâhil olmayanlar sayılır³⁸. Yine göçebe aşiretlerin iskânı ile ilgili kanunun gerekçesinde (31 Aralık 1925) “*Irki ve harsi ve medeni il-caat karşısında ahali-i memleketin vahdetini temin etmek*” ifadelerine yer verilerek etnik-kültürel birliğin iskan kanununun arkasındaki öncelikli motivasyon olduğuna işaret edilecektir.³⁹ 1/335 sayılı iskân kanunu layihası (1932) bu motivasyonu aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu’nun iskân siyasetine dönük tarihsel bir eleştiri ile birlikte seslendirir. Türkçü ulus-devlet anlayışını benimseyen yeni devlet, farklı bir devlet anlayışı üzerinde yükselen Osmanlı devletinin politikalarını kendi bulunduğu noktadan tartışmaya açmaktadır. Geniş Orta Doğu’da bütün bir prekaptalist uygarlık dönemi boyunca uygulanan hanedanın etnik çoğulculuk üzerine kendi egemenliğini sürdürmesi siyaseti ulusçu perspektiften eleştirilmekte, özellikle iskân edilen toplulukların “Türk” unsuru içerisinde dağıtılmaksızın kendi köy ve mahallelerinde ikamet ettirilmesi sorulanmaktadır. Bu durum bu unsurların kendi dillerini konuşmayı sürdürmesine ve Türkçeyi benimsememesine neden olmuştur.⁴⁰ Diğer taraftan Osmanlı İmparatorluğu aşiretleri kendi

³³ Fuat Dünder, *a.g.e.*, s.48.

³⁴ *A.g.e.*, s.33.

³⁵ *A.g.e.*, s.21.

³⁶ *A.g.e.*, s.14.

³⁷ Gökalp hars kavramını kültürün özel bir katmanına işaret edecek şekilde kullanmaktadır. Buna göre “hars” “milli kültürün” demokratik, “tehzib” ise “aristokratik” ögesidir. “Tehzib”te çeşitli “milletlerle” kültürel etkileşime açık olma hali söz konusuken, “hars” milliyetçiliğe yönlendirmektedir. Celaleddin Çelik. “Gökalp’in Bir Değişim Dinamiği Olarak Kültür-Medeniyet Teorisi”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2, 2006, s.47.

³⁸ TBMM Zabıt Ceridesi; Devre II; Cilt 25; İçtima Senesi: III; Yüz Onuncu İçtima; 30.5.1926; sf 649; Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do2/co25/tbmmo2025110.pdf>; Erişim tarihi: 23.7.2014.

³⁹ İSKÂN KANUN LÂYİHASI 1/812 İLE DENİZLİ MEBUSU YUSUF BEYİN; AŞAİRİ SİYYARENİN SURETİ İSKÂNİ HAKKINDA (2/61) NUMARALI TEKLİFİ KANUNISI VE DAHİLİYE İSKÂN VE MUVAZENE MALİYE ENCÜMENLERİ MAZBATALARI; Sıra Numarası 214; sf 93 (25); Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do2/co25/tbmmo2025110.pdf>; Erişim tarihi: 23.7.2014.

⁴⁰ *Mutlakıyet kendi varlığını birbirleriyle anlaşımayan unsurların yan yana bulundurulmalarına ve birbirleriyle bağdaşmalarına ve kaynaşmalarına istinat ettiriyordu. Onun için muhtelif katalardan gelen muhacir unsurlar hane hane Türk kasaba ve köyleri içine dağıtılarak eritilip temsil edilmeleri maksadı hiç bir zaman istihdaf edilemezdi. Muhtelif vilâyetlere gelen bu halk blok halinde müstakıl köy ve mahalle teşkil etmek üzere yerli Türklerin arasına bir ihtilâf unsuru olarak katıldı. Bunlar yıllarca kendi dilleriyle mütekelim kaldılar. Bütün Osmanlı devrinde Türkçeyi ana dili olarak benimseyemediler. Türk ırkına ve harsına mensup muhacirler bile blok halinde ayrı yerleştirilmek yüzünden ırkdaşlarına bütün bir Osmanlı devrinde ısınamadılar gittiler”. Esbabı Mucibe Layihası; 1/335 numaralı İskân kanunu lâyihası ve İskân muvakkat encümeni mazbatası; Sıra No 189; 2.5.1932; s.34. (2); Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do4/co23/tbmmo4023065.pdf>; Erişim tarihi: 23.7.2014.*

hallerine bırakmak ve aşiret mensuplarını “reis” ve “ağaları” üzerinden hükümete bağlamakla eleştirilmektedir. Üstelik layihanın yazarlarına göre Osmanlı idaresi aşirete tıpkı muhtarlık ya da belediye reisliği gibi bir tüzel kişilik vermiştir.⁴¹ Genç Cumhuriyet bir yandan, aşiret gibi varlığı modern “ulus-devlet” egemenliğine “şirk koşmak” anlamına gelecek olan doğal bir toplumsal örgütlenmeye meydan okurken, diğer yandan anadili Türkçe olmayan toplulukların bir arada yaşadığı toplu yerleşimlere izin verilmemesine ve mevcut yerleşimlerin dağıtılmasına odaklanmaktadır.⁴²

1934 yılında mecliste yapılan İskân Kanunu görüşmeleri layihanın ruhunun dönemin devlet ricalinde büyük ölçüde ortaklaşan bir eğilimi yansıttığını göstermektedir. Kütahya mebusu Naşit Hakkı Bey kanunun aşiretlerle ilgili hükümlerinin “*Türk içtimai varlığı*”na yakışmayan bir tezat manzarasından kurtulmaya yarayacağını ifade eder. “*İnkılâp idaresi*”, “*halk ile devletarasında nüfuz ticareti*” yapanlarla çarpışmış ve “*devletin iştirak kabul etmez varlığını hepsine*” tanıtmıştır. Naşit Hakkı Bey’e göre kanun söz konusu zaferin şerefine dikilen bir abidedir.⁴³ Samsun mebusu Ruşeni Bey ise Osmanlı İmparatorluğu’nun farklı diller konuşan Müslümanları asimile etmemiş olmasını eleştiri konusu yapmaktadır. Yine ona göre imparatorluğun politikalarının farklı unsurları asimile etmemiş olması öyle bir hale gelmiştir ki İttihat ve Terakki döneminde “*Türklük duygusu başlayınca*”⁴⁴ diğer unsurlar da tepki olarak kendi örgütlenmelerini oluşturmaya başlamışlardır.⁴⁵

⁴¹ “Eski ve yeni Osmanlı idaresinin bütün kanunları, fermanları ve fetvaları aşireti, ağalığı, beyliği, tıpkı asrımızda bir komün idaresi muhtarlığı ve belediye reisliği şeklinde görmüş ve tanımıştır”. Esbabı Mucibe Layihası; 1/335 numaralı İskân kanunu lâiyhası ve İskân muvakkat encümeni mazbatası; Sıra No 189; 2.5.1932; s.34. (2); Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do4/co23/tbmmo4023065.pdf>; Erişim tarihi: 23.7.2014.

⁴² “Yine dâhilî iskân safahatı cümlesinden olarak ana dili Türkçe olmayan nüfus terakümünün menine ve mevcutlarının dağıtılması şekillerine ve bu suretle hars vahdetinin korunmasına ait tedbirlerin itihaz ve tatbiki için Hükümete kanuni salâhiyet alınması düşünülmüştür”. Esbabı Mucibe Layihası; 1/335 numaralı İskân kanunu lâiyhası ve İskân muvakkat encümeni mazbatası; Sıra No 189; 2.5.1932; sf 35 (3); Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do4/co23/tbmmo4023065.pdf>; Erişim tarihi: 23.7.2014

⁴³ NAŞİT HAKKI B. (Kütahya) — “Kanun aşirete hükmî şahsiyet tanımaz. Bu hususta herhangi bir hüküm, vesika ve ilâma destekli de olursa olsun tanınmış haklar kaldırılmıştır. Aşiret reisliği, beyliği, ağalığı ve şeyhliği ve bunların her hangi bir vesika veya görgüye göreğe dayanan her türlü teşkilât ve taazzufları kaldırılmıştır” “Arkadaşlar, biraz sonra Türk milletinin dönülmez bir karar olarak yurdun her yanına yayılacak olan bu kanun, kurunu vustadan kalan son içtimai müesseseyi de kökünden kazıyacaktır. Türk içtimai varlığı, esasen kendisine yakıştırmamış olduğu bir tezat manzarasından kurtulacak; dil, kültür ve ilkö birliği ile bir birine kaynaşmış olan milyonların arasında velev ki pek azlıkta olsa bu gayn tabiiik tarihe intikal edecektir.

...
İnkılâp idaresi halk ile Devlet arasında nüfuz ticareti yapan, halkın kanını emen, ırzına malına ve hayatına hükmedenlerle korkusuzca çarpıştı ve bu Devletin iştirak kabul etmez varlığını hepsine tanıttı. İşte bugün bu şeref abidesini, bu büyük savaşın sonunda kurulan sarsılmaz asayiş ve inzibat temeli üzerine dikiyoruz”. 1/335 numaralı İskân kanunu lâiyhası ve İskân muvakkat encümeni mazbatası; TBMM Zabıt Ceridesi; Devre IV; Cilt 23; İçtima 3; 7 Haziran 1935; s. 4 (68); Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do4/co23/tbmmo4023065.pdf>; Erişim tarihi: 23.7.2014.

⁴⁴ Ruşeni Bey’in Osmanlılık politikasından anadili Türkçe olmayan ve farklı dinlere mensup grupların kopuşu noktasında önceliği Türkcülüğün gelişimine bağlaması oldukça beklenmedik bir tavrıdır. Bu konuda resmi tarih yazımında sıkça rastladığımız “azınlık unsurların” ihaneti sonucunda Osmanlılığın bir kenara bırakıldığı değerlendirilmesinin yerine alternatif bir yaklaşımın izleniyor oluşu mutlaka tartışılması gereken bir durumdur.

⁴⁵ RUŞENİ B. (Samsun): “Hükümet, esbabı mucibe lâiyhasında pek güzel anlattığı gibi İmparatorluğun ilk teşekkülünde devşirme usulü tımar ve zeamet kaideleriyle pek az zaman zarfında yabancı ülkelerde milyonlarca yabancı insanlar Türk istilasına âşık olmuşlar, Türk ülküsüne katılmışlar, Türk kültürü ile kaynaşmışlar. Türk kanına girmişler ve çok faydalı Türk olmuşlardır. O devirlere göre en uygun olan bu temsil sistemleriyle bu kadar faydalı neticeler alınmış iken daha sonraları İmparatorluk yalnız dini benimsemiş ve bütün ayrılıklar başıboş bırakmıştır. Yavaş yavaş yabancı dinlerde, yabancı diller ve yabancı soylar başıboş kalmış ve birçok imtiyazlar almıştır. İşte bundan dolayı koca İmparatorluk tam manası ile bir kozmopolit dünyası olmuştur. Bu suretle Müslüman olan muhtelif soylar ile yabancı diller konuşan Türkler İmparatorlukta ayrı ayrı kümeler ve milletler halinde ayrı ayrı diller ve hatta ayrı elbiselerle birbirinden ayrılmıştı. Asırlarca yalnız dinden ilham alarak Türkü kardeş tanıyan ve Türkleşmeye pek müsait olan bu kümeler çok yazık ki saltanatın her ayrılığı takviye edercesine yavaş yavaş yabancı dinlerde, yabancı diller ve yabancı soylar başıboş kalmış ve birçok imtiyazlar almıştır. İşte bundan dolayı koca İmparatorluk tam manası ile bir kozmopolit dünyası olmuştur. Bu suretle Müslüman olan muhtelif soylar ile yabancı diller konuşan Türkler İmparatorlukta ayrı ayrı kümeler ve milletler halinde ayrı ayrı diller ve hatta ayrı elbiselerle birbirinden ayrılmıştı. Asırlarca yalnız dinden ilham alarak Türkü kardeş tanıyan ve Türkleşmeye pek müsait olan bu kümeler çok yazık ki saltanatın her ayrılığı takviye edercesine hoş görmesi yüzünden imparatorluk yavaş yavaş içinden çürümüş ve dışardan gelen akınlara dayanamayarak dağılmıştır”.

“1864’te Kuban vilâyetinde İkinci Aleksandr, Çerkezleri sıkıştırmış, birçok çarpışmalardan sonra ya içeri Rusya’ya gitmelerini veya hutir hicret etmelerini emretmiş, bunun üzerine 840.000 kişi birden Türkiye’ye gelmiştir. Türk milleti kendilerine olanca aşkla, hararetle kucağını açmış, onları kabul etmiş, kendilerini en güzelyerlere yerleştirmiştir. Onlar hiç şüphesiz ki iyi niyet ve aşk ile gelmişlerdir. Fakat ne yazık ki imparatorluk, her şeyde olduğu gibi onların kendi dillerinde kalmalarına gayret etmiş ve o suretle yavaş yavaş Meselâ Memet’i, Paşa yapmış, ona Çerkez Mehmet Paşa demiş, diğerine Abaza demiş, öbürüne Gürcü demiş, köylerine

1934 tarihli İskân Kanunu esas itibarıyla Anadolu’da homojen bir Türk ulusu inşası ideali çerçevesinde iskân siyasetinin nasıl kullanıldığının en tipik örneği durumundadır. Özellikle yasanın anadili Türkçe olmayan unsurların toplu yerleşimler oluşturmalarının engellenmesine dönük yaklaşımı çok uzun bir süre boyunca varlığını koruyacaktır. Anadili Türkçe olmayanların ya da Türk kültürüne mensup olmayanların Türk toplulukları içerisine yerleştirilerek asimile edilmesi politikası kanunun özünü oluşturmakta, daha sonraki dönemlerde yürürlüğe giren düzenlemelerde de bu yaklaşımın izlerine rastlanılabilmektedir.⁴⁶

Kıptilerin İskânı Meselesi

İttihat Terakki Müslüman olmayan Çingenerin Balkanlardan gelişini engellerken Müslümanlara belli bir süre için izin vermiştir. Bu sayının artması üzerine muhacirlerle ilgilenen memurlardan Çingenerin kabulü noktasında dikkatli davranmaları istenecektir.⁴⁷ Özellikle din unsurunun imparatorluk içerisindeki çatışmalarda temel zemini oluşturduğu dönemlerde Çingenerlere dönük yaklaşımda bu değerlendirmenin tayin edici bir rol oynaması anlaşılabilir durumdur. Buna karşılık imparatorluk geleneğinde Kıpti olarak sınıflandırılan gruplardan Müslüman olsalar dahi cizye tahsil edildiği anımsanırsa söz konusu gruplar özelinde uygulanan din temelli kayırmacılığın sürekli olmayacağı anlaşılabilir. Nitekim aşiret ve muhacirlerin iskânı konusunda çalışan komisyon 15 Ocak 1918 tarihinde hazırladığı taslağı Bakanlar Kurulu’na sunduğunda, taslağın 3. Maddesinde Memalik-i Osmaniye’ye muhacir olarak kabul edilmeyecek olanların arasında “*fahişe, kumarbaz, dilenci, anarşist ve casusların*” yanı sıra Çingenerin de sayıldığı görülür. Bu noktada Çingenerin Müslüman ya da gayrimüslim oluşları herhangi bir fark teşkil etmemektedir.⁴⁸

Cumhuriyet’in ilk yıllarında vatandaşlığa kabul ve iskânla ilgili mevzuatı hazırlayanlar İttihat ve Terakki’nin son döneminde izlenen bu yaklaşımı takip etmektedirler. Bu döneme ilişkin meclis zabıtlarında genellikle Kıpti olarak adlandırılan gruplarla ilişkili olduğu varsayılan kimi “kriminal” etkinliklere karşı bir yaklaşım geliştirildiği görülmektedir. 1922 tarihli bir kanun teklifinde “*Kıptileri, falcı ve üfürükçü gibi itikadat-ı batılayı neşreden eşhası icray-ı sanattan meneder*” ifadelerine yer verilmektedir. Teklifi veren Erzurum milletvekili Ahmet Hilmi Bey daha sonra maddeden “Kıptileri” ifadesini çıkarılmasını önerecektir. Oturumda söz alan Bursa milletvekili Emin Bey ise Anadolu’da yaşayan peripatetik gruplardan biri olan Kırılğaç aşireti üyelerinin⁴⁹ de bu kanun metni yazılırken göz önüne alınması gerektiğini ifade eder. Göz doktorlukları ile ünlü bu grubun aslında sağlıklı bir tedavi hizmeti vermediğini ileri sürerek ilgili grubun da maddeye eklenerek meslekten men edilmesini önerir. Siirt milletvekili Mustafa Sabri Bey ise çok daha tehlikeli olduklarını söylediği köy köy gezen dilencilerin de maddeye eklenmesini ister.⁵⁰

Gürcü köyü, Çerkez köyü, Abaza köyü adını koymuştur. Lâzistan dünyada yokken Osmanlı imparatorluğu bir Lâzistan yaratmıştır. Kafkasya’dan hicret etmiş en saf bir kanla Türk olan bu kardeşlerimize Lâz demiştir. Bosna’dan birçok Türklere geliyor, bunlara Boşnak ismi veriliyor. Bunlara bir yerde dört beş evli bir mahalle yapılıyor, buraya Boşnak mahallesi deniliyor. Arnavut’a da aynı muamele yapılıyor. Hele Araba... 500 sene evvel Türklere arasında yerleşmiş ve hiç bir kelime Arapça bilmeyen insana da Arap lâkabi veriliyor. Öyle günler geldi ki, İttihat terakki zamanında Türklük duygusu başladığı zaman derhal birçok kulüpler açılmıştır. Çerkez kulübü, Boşnak kulübü, Baskın kulübü gibi şeylerdi”. 1/335 numaralı iskân kanunu lâyihası ve İskân muvakkat encümeni mazbatası; TBMM Zabıt Ceridesi; Devre IV; Cilt 23; İçtima 3; 7 Haziran 1935; sf 5 (69); Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do4/co23/tbmmo4023065.pdf>; Erişim tarihi: 23.7.2014.

⁴⁶ “Soyu ve anadili Türk olmayanlar, aynı soydan olan ve aynı dili konuşan köylerde iskân edilemeyeceklerdir. Ancak bu yerlerde yakınları bulunanlar, yeni bir kesavete meydan verilmeyecek nisbette iskân edileceklerdir”“Muhacir ve Mültecilerle Göçbelerinin İskânı”. Cumhuriyet, 16 Mart 1948, 1.

⁴⁷ Fuat Dünder. a.g.e, s.127.

⁴⁸ A.g.e, s.129.

⁴⁹ Mehmet Ali Cengiz, A.g.e.

⁵⁰ TBMM ZABIT CERİDESİ; Devre I; Cilt 21; İçtima Senesi; 3; 28.6.1338 (1922); sf 19 (125); Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do1/co21/tbmmo1021064.pdf>; Erişim tarihi: 23.7.2014.

Sonuç olarak madde içinde Kıpti kelimesi geçmemek kaydıylamaddenin ilk şekline herhangi bir ekleme yapılmaksızın kabul edilir.⁵¹

Denizli Mebusu Yusuf Bey'in 1923 yılında meclise sunduğu göçebelere ilişkin kanun teklifi dönemin devlet ricalinin Kıpti-Çingene olarak adlandırılan gruplara bakış açısını yansıtmaktadır. Bunun yanı sıra teklifte söz konusu dönemde Anadolu ve Trakya'da yaşayan peripatetik gruplarla ilgili sınırlı bir "etnografik" yaklaşımın izleri dikkat çekmektedir. Teklifte ülkede bulunan 4 ayrı göçer grubundan bahsedilmektedir. İlk olarak hayvanlarıyla yaylalarda dolaşan çoban göçebelere anılır. İkinci grupta ise yalnız katır ve beygirleri olan ve genellikle ormanlarda kereste imalatıyla geçinen Tahtacı aşiretinden bahsedilir. Üçüncü grup "memleketin her ikliminde gezen" ve göçebe olarak "hayvan trampacılığı" yapan "seyyar kıpti aşairi" ve dördüncü grup ise "kuyumculuk, dövmecilik" gibi işlerle uğraşan "İran Kıptileri"dir.⁵² Osmanlı arşiv belgelerinde kimi zaman Kıpti olarak anılan Tahtacıların burada Kıptilerden ayrı bir grup olarak ele alınması ayrıca tartışılmalıdır. Diğer taraftan "seyyar Kıpti aşairi" isimli grubun genel olarak Marmara, Ege, Karadeniz ve Orta Anadolu'da yaşayan farklı peripatetik toplulukları işaret ettiği düşünülebilir. İlginç bir biçimde kanun teklifinde bu unsurların "hayvan trampacılığı" yaptıklarından bahsedilmektedir. Muhtemelen hayvan alım satımı anlamına gelen bu meslek spesifik olarak hiçbir peripatetik gruba özgü olmayan, dönem dönem yapılan geçim aktiviteleri arasında yer almaktadır. Dördüncü grupta yer alan İran Kıptilerinin meslekleri arasında sayılan "kuyumculuk" ve "dövmecilik" ise daha ziyade Dom peripatetiklerine özgü geleneksel meslekler arasındadır.⁵³ Farklı dillerde Dummi, Duman, Demmi gibi isimlerle anılan bu grup İran, Irak, Suriye gibi bölgelerde de yaşıyor olmaları itibarıyla Türkiye'de İran Kıptileri olarak tanınmış olabilirler.⁵⁴ Nitekim Osmanlı arşivindeki çeşitli belgelerde sıklıkla İran tebaasında olan Kıptilerden bahsedildiği görülmektedir.⁵⁵ Yusuf Bey'in kanun teklifinde anılan göçebe grupların yaşayabilecekleri uygun alanlara yerleştirilmesi, kanunun yürürlüğe girmesinden itibaren yerleşmeye direnenlerin ise devlete karşı gelmiş sayılarak 3 aydan 3 seneye kadar hapsedilmesi önerilmektedir.⁵⁶

1926 tarihli ve 1/812 sayılı İskân Kanunu layihasının ikinci maddesinde vatandaşlığa kabul edilmeyecekler arasında "frençiler, cüzzama müptelâ eşhas ve aileleri, ceraimi siyasiye ve askeriye müstesna olmak üzere cinayetle mahkûm olanlar, anarşistler, casuslar, çingeneler ve memleket haricine çıkarılmış olanlar" sayılmaktadır.⁵⁷ Maddenin girişinde "Türk harsına dâhil olmayanlar" zaten belirtilmiş olmasına rağmen Çingenelerin ayrıca hastalık, suç ve sapkınlık olarak görülen diğer unsurlarla birlikte sayılması dikkate değerdir. Burada 1918'deki mevzuatla devamlılık içerisinde din ayrımı gözetilmeksizin Çingenelerin vatandaşlığa kabul edilmemesinde sadece "hars birliğinin" korunması değil, peripatetik gruplara dünyanın her yerinde yakıştırılan kriminal

⁵¹ TBMM ZABIT CERİDESİ; Devre I; Cilt 21; İçtima Senesi: 3; 28.6.1338 (1922); sf 20 (126); Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do1/co21/tbmmo1021064.pdf>; Erişim tarihi: 23.7.2014.

⁵² DENİZLİ MEBUSU YUSUF BEYİN, AŞAIRİ SEYYARENİN İSKÂNİ HAKKINDA (6/21) NUMARALI TEKLİFİ KANUNİSİ; 28 Ağustos 1339; sf 94 (26); Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do2/co25/tbmmo2025110.pdf>; Erişim tarihi: 23.7.2014 tarihinde alınmıştır.

⁵³ Allen Williams. "Dom of The Middle East: An Overview". Kuri Journal,1, 1, Ocak 2000, Alındığı adres: <http://www.dom-researchcenter.com/journal/11/dom.html>; Erişim tarihi: 19.07.2014.

⁵⁴ A.g.e.

⁵⁵ "Erzurum'da zuhur eden İran tebaasından ve kıpti taifesinden olan kalpazanlara ilişkin Erzurum valisinin şukkas"ı. (2. kanun) BOA.MVL. 200-58. 07/Z1266.

"İran tebaasından ve Kıpti taifesinden olup kalpazanlık yapan beş kişinin, yakalanması ve cezalandırılması". BOA.MKT.NZD. 35-5. 22/B/1267.

"Cezalar biten İranlı Kıptilerin tahliyesi". BOA.MKT.NZD. 50-1. 06/CA/1268.

"Yenişehir Bursa Mıntıkası Beşinci Ordu sorumluluk alanı dışında kaldığı için bu bölgede bulunan İran Kıptilerinin şekavetini önlemek için lüzumlu önlemlerin biran önce alınması gerektiği". BOA.DH.EUM. 41-1. 01/L/1336.

⁵⁶ DENİZLİ MEBUSU YUSUF BEYİN, AŞAIRİ SEYYARENİN İSKÂNİ HAKKINDA (6/21) NUMARALI TEKLİFİ KANUNİSİ; 28 Ağustos 1339; s.94. (26); Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do2/co25/tbmmo2025110.pdf>; Erişim tarihi: 23.7.2014.

⁵⁷ TBMM Zabıt Ceridesi; Devre II; Cilt 25; İçtima Senesi: III; Yüz Onuncu İçtima; 30.5.1926; sf 25 (649); Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do2/co25/tbmmo2025110.pdf>; Erişim tarihi: 23.7.2014.



etkinliklere karşı önlem alınmasının da amaçlandığı görülmektedir. Layihanın 5. maddesinde ise ülke içinde hali hazırda yaşamakta olan Çingenerin iskânı meselesinin üzerinde durulur. Buna göre Türk tabiiyetinde bulunan Çingenerler “*münasip mahallede ikamet ettirilecek*”, Türk vatandaşı olmayanlar sınır dışı edileceklerdir.⁵⁸ Ne var ki konu milletvekilleri arasında tartışmalara neden olur. Burdur milletvekili Hüseyin Baki Bey altı ay önce yabancı bir ülkenin vatandaşı olan Çingenerlerin şimdi Türk vatandaşlığına geçtiğini ve çeşitli bölgelerde iskân edildiklerini ifade eder. Hüseyin Baki Bey’e göre “*Bunlar fenalık yapıyorlar, asayışı ihlâl ediyorlar*”. Dâhiliye vekili Cemil Bey ilgili maddenin göçebe “Kıptilerin” iskânını getireceğini, yabancı ülke vatandaşı olanların zaten ülkeden çıkarılacağını ifade eder. Buna karşılık daha önceden vatandaşlığa kabul edilmiş olan “İran Çingenerleri” olduğunu ifade eden Aydın milletvekili Tahsin Bey söz konusu grupla ilgili endişelerini dile getirir: “*En şenî eşkıyalardır. Bunlar çocuk öldürürler, adam öldürürler, her şey yaparlar, kabili islah kimseler değildir. Bunları memleketten kovmak lâzımdır*”.⁵⁹ Tahsin Bey’in ve Hüseyin Baki Bey’in layihanın beşinci maddesi ile ilgili kaygılarında, Kıpti olarak adlandırılan bu unsurun “hars birliğini” bozmasından daha ziyade peripatetik gruplara yakıştırılan kriminal eylemlere atıf yapmaları, layihanın birinci maddesindeki ilgili vurgularla örtüşmektedir.

Devletin etnik açıdan ülke nüfusunu homojenleştirme kaygılarının en belirgin bir biçimde yansıdığı 1934 tarihli iskân kanununa ilişkin çeşitli metinlerde Kıpti-Çingene olarak adlandırılan gruplarla ilgili çeşitli değinmeler yer almaktadır. 27.5.1934 tarihli iskân kanunu muvakkat encümen mazbatasında hükümetin daha önceki mevzuata uygun olarak bütün Çingenerin vatandaşlığa kabul edilmemesi yönündeki görüşü eleştirilir. Mazbatanın yazarlarına göre Balkanlarda ve özel olarak Bulgaristan’da yaşamakta olan Müslüman Çingenerler bulunmaktadır. Bu gruplar Türkçeden başka dil bilmemektedir. Diğer taraftan Bulgarlar Çingene olmayanlara da Çingene adı takarak onları Çingenerler gibi siyasi haklardan yoksun bırakmak istemektedirler. Dahası “*Bulgaristan’da Çingene denilen bu çalışkan insanlar, hayvancılık, ziraat ve ziraat sanatları işlerinde çoklileridirler. Bu güne kadar bin bir işkence gördükleri halde Türklüklerini bırakmamışlar ve onunla iftihar etmişlerdir. Bunlardan oturucu olanların alınması ve yalnız gezginci olanların alınmaması daha yararlı görülmüştür*.”⁶⁰ Müslüman ve yerleşik Çingenerlerin ülkeye kabul edilebilecek grupların arasına alınmasında şüphesiz ki bu grubun önemli bir emek gücü ve nitelikli zanaatkâr grubu teşkil etmesi belirleyici bir rol oynamıştır. Diğer taraftan mazbatadaki ifadelerden kolaylıkla anlaşılacağı üzere bu dönemde oluşturulan mevzuatta öncelik “hars birliği”nin korunmasına verilmektedir. Bulgaristan’da Türkçe konuşan ve kendilerini Türk olarak adlandıran bu Çingene grubu ise bu birliğe nispeten daha az zarar verebilecek olan bir grup olarak ele alınmıştır.⁶¹

Mazbatanın yazarlarının özel olarak Bulgaristan’da yaşayan bir grubu işaret etmeleri temelsiz değildir. Günümüzde Bulgaristan’ın özellikle doğu ve kuzey bölgelerinde yaşamakta olan ve genellikle Müslüman / Türk Çingenerleri olarak anılan topluluklar ya Roman peripatetiklerinin dili Romanes ve Türkçeyi birlikte kullanmakta ya da tamamen Türkçe konuşmaktadırlar. Kendilerine

⁵⁸ İskân kanunu layihası madde 5: “*Türk tabiiyetinde bulunan çingenerler münasip mahalde ikamet ettirileceği gibi, ecnebi tabiiyetinde bulunanlar da hudut dışına çıkarılırlar.*”

TBMM Zabıt Ceridesi; Devre II; Cilt 25; İçtima Senesi: III; Yüz Onuncu İçtima; 30.5.1926; sf 26 (650); Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do2/co25/tbmmo2025110.pdf>; Erişim tarihi: 23.7.2014.

⁵⁹ TBMM Zabıt Ceridesi; Devre II; Cilt 25; İçtima Senesi: III; Yüz Onuncu İçtima; 30.5.1926; sf 26 (650); Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do2/co25/tbmmo2025110.pdf>; Erişim tarihi: 23.7.2014.

⁶⁰ İskân kanunu muvakkat encümen mazbatası; 27.5.1934; s. 41 (9); Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do4/co23/tbmmo4023065.pdf>; Erişim tarihi: 23.7.1934

⁶¹ Yeni iskân düzenlemesindeki bu değişiklik dönemin basınına “Kıptiler” lehine bir gelişme olarak yansımıştır: “*Umum müdür Ali Galip Bey: Bir Bulgar gazetesinde güya Bulgaristan’dan memleketimize gelen muhacirlerin memlekette müşkülât görerek tekrar Bulgaristan’a avdete mecbur oldukları hakkındaki neşriyatı naklen gazetesizde okudum. Bu tamamıyla yalandır. Yalnız geçen seneki iskân kanunu Kıptilerin kabulünü men ediyordu. Bu münasebetle gelmek isteyen birkaç kişi kabul edilmemiştir. Yeni iskân kanunu bunları da kabul ediyor*”. “Umum Müdür Ali Galip Bey’in Gazetemize Beyanâtı”. Cumhuriyet, 3 Eylül 1934, s.2.

Türk ya da “Millet” adını vermektedirler.⁶² Anadili Türkçe olan bu grubun özellikle Bulgaristan’ın bağımsızlaşması sonrası Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye ile doğal bağları nedeniyle devlet ricali tarafından farklı görülmeye başlandığı anlaşılmaktadır. İttihat ve Terakki’nin ilk kurucularından olan İbrahim Temo’nun anılarında kendisi de Kartallı Çingene Mustafa⁶³ lakabını taşıyan bir cemiyet üyesine ilişkin aktardıkları, söz konusu peripatetik orjinli grubun devletle kurduğu bu ilişkilerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. 1908 öncesi Bulgaristan’a geçen Mustafa Ragıp Bey “Efkâr-ı Umumiye” adıyla Türkçe bir gazete çıkarmaktadır. Temo’ya göre bu dönemde Bulgaristan, Türklerin siyasal etkinliğini azaltmak için onlarla aynı yönde oy kullanma eğiliminde olan “Türk Çingenelerinin” oy vermesini yasaklar. O dönemde Razgrad, Pazarçık gibi şehir ve kasabalardaki “Türk Çingeneleri” yaygın bir biçimde eğitim almışlar ve ticarete ağırlıklarını koymaya başlamışlardır. Türklerden oy olan bir Bulgar politikacı ve Mustafa Ragıp Bey bu uygulamaya karşı tavır almak için birlikte Çingene mahallelerine giderek yaygın bir propaganda çalışması yaparlar. Esmer tipi nedeniyle kendisine Tıbbiye’deki arkadaşlarının “Karaoğlan” lakabını taktığı Mustafa Ragıp Bey düzenlenen mitingde Çingene dinleyicilerine kendisini “Çingene prensi” olarak tanıttığı bir konuşma yapar. Düzenlenen gösterilerden ürken Bulgar hükümeti çok geçmeden Mustafa Ragıp Bey’i sınır dışı eder.⁶⁴ İskân mazbatasında Bulgarların siyasi haktan mahrum etmek istedikleri “Türlere” de “Çingene” adını taktıklarından bahsediliyor oluşu,⁶⁵ Mustafa Ragıp Bey’in yaşadığı deneyimin, dönemin devlet ricalinin kolektif hafızasında kendine ait bir yere sahip olduğunun işareti olarak yorumlanabilir.

Mazbatada “gezginci çingeneler” ve “Türk ekimine bağlı olmayan” göçebelerin “Türk ekimli” köylere yerleştirilirken dağıtılarak yerleştirilmesindeki amacın “*bunların süratle anadillerini unutmaları*” ve “*Türklerle karışması*” olduğu belirtilmektedir. Bu çerçevede söz konusu grupların toplanmalarına imkân verilmeyecek şekilde dağınık bir biçimde serpiştirilmelerine gayret gösterilecektir.⁶⁶ Kanunun nihai şekli verilmiş olan birinci maddesinde nüfusun yerleştirilmesinde “*Türk kültürüne bağlılık*” kriterinin temel alınacağı açık bir biçimde belirtilmektedir.⁶⁷ Üçüncü maddede Türkiye’ye gelecek Türk soyundan yerleşik veya göçebelerin ya da Türk kültürüne bağlı yerleşik kimselerin Dâhiliye vekâletinin emriyle ülkeye kabul edileceği belirtilmektedir. “*Kimlerin ve hangi memleketler halkının Türk ekimine bağlı sayılacağı icra Vekilleri Heyeti kararı ile*” belirlenecektir.⁶⁸ Bu maddede “hars birliğini koruma” idealine bağlı olarak Türk soyundan gelenlerin ister yerleşik ister göçebe olsunlar ülkeye kabul edileceği belirtilirken, “Türk kültürüne bağlı yerleşiklerin” ayrıca ele alınmasının daha önce vurgulanan “*Türk Çingenelerini*”ne dönük özel yaklaşımı işaret ettiğinin altı çizilmelidir. Yine dokuzuncu maddede daha önce belirtildiği

⁶² Elena Marushiakova, Vesselin Popov. “The Bulgarian Gypsies-Searching Their Place in The Society”. *Balkanologie*, IV, 2, Aralık 2000, <http://balkanologie.revues.org/323>, s.7.

⁶³ İbrahim Temo. *İttihat ve Terakki Anıları*. Arba, 2, İstanbul, 2000, s.35.

⁶⁴ Mustafa Ragıp Bey’in konuşması (Akt. Temo): “*Ey çingene millettaşlar ve sevgili kardeşler! Ben eski çingene kralı hanedanına mensubum ve sizin prensinizim. Avrupa’da tahsilde bulundum, dünyayı dolaştım. Sizin Bulgaristan’da uğradığımız haksızlığı ve Bulgar hükümetinin sizin insan yerine koymadığını işitip geldim. Sizin bu meşru hakkınızı iade etmeye çalışacağım. Biz yerli Balkan çingeneleri birkaç lisans biliriz, biz garbin İngilizleri gibiyiz. Bugün sizden bu meşru hak alınrsa çingene olmayan Türklere de sıra gelecek ve bütün Bulgaristan’da bulunan Türkler bu haktan mahrum edilecek. Bu haksızlığı protesto etmek üzere dolaşyoruz. Bu protestonameyi bütün Türkler imza etmeli ve sizi himaye eden bu Gospodin’e (Bulgar politikacı) vermelisiniz. Yaşasın dünya üzerindeki çingeneler, yaşasın doğruluk!*”.

İbrahim Temo. a.g.e, s.168-169.

⁶⁵ İskân kanunu muvakkat encümen mazbatası; 27.5.1934; sf 41 (9); Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do4/co23/tbmmo4023065.pdf>; Erişim tarihi: 23.7.1934.

⁶⁶ İskân kanunu muvakkat encümen mazbatası; 27.5.1934; sf 42 (10); Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do4/co23/tbmmo4023065.pdf>; Erişim tarihi: 23.7.1934.

⁶⁷ 1/335 numaralı iskân kanunu lâiyhası ve İskân muvakkat encümeni mazbatası; TBMM Zabıt Ceridesi; Devre IV; Cilt 23; İçtima 3; 7 Haziran 1935; s. 9 (73); Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do4/co23/tbmmo4023065.pdf>; Erişim tarihi: 23.7.1934.

⁶⁸ 1/335 numaralı iskân kanunu lâiyhası ve İskân muvakkat encümeni mazbatası; TBMM Zabıt Ceridesi; Devre IV; Cilt 23; İçtima 3; 7 Haziran 1935; s. 10 (7); Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do4/co23/tbmmo4023065.pdf>; Erişim tarihi: 23.7.1934.



şekilde “gezginci çingenerler” ve “Türk ekimine bağlı olmayan göçebelerin”, “toplu olmamak üzere kasabalara ve serpiştirme usulüyle köylere” iskân edileceği belirtilmektedir.⁶⁹

Sonuç itibarıyla 1934 tarihli iskân düzenlemesinin Türkçe dışında diller konuşan grupları dağınık bir biçimde yerleştirme politikası açık bir biçimde bu grupların asimilasyonu amacını gütmektedir. Kıpti-Çingene olarak adlandırılan gruplara dönük olarak aynı kaygıyla hareket edilmekte, göçebelerin iskânında dağınık yerleştirmenin önemine dikkat çekilmektedir. Vatandaşlığa kabul düzenlemelerinde “Türkçeden başka dil bilmeyen Çingenerlere” kimi avantajlar sağlanması mevzuatın Kıpti-Çingene olarak adlandırılan gruplara dönük yaklaşımlarında önceliğin “hars birliğinin korunmasına” verildiğini ortaya koymaktadır.

Sonuç

Tek Parti döneminde uygulamaya konulan iskân mevzuatı ve bu mevzuatla ilgili mecliste yürütülen tartışmalara bakıldığında, İttihat ve Terakki'nin son dönemlerinde ulaştığı homojen bir ulus oluşturma perspektifine dayanan iskân siyasetinin devam ettirildiği görülmektedir. İskân ve vatandaşlığa kabul politikaları ile ülke sınırları içerisinde yaşayan Türkçeden başka diller konuşan toplulukların asimilasyonu ve Türkleştirilmesi amaçlanmaktadır.

rak iki şekilde etkilenmişlerdir. Birincisi vatandaşlığa kabul siyasetinde ülkenin ihtiyaçları ve dönemin genel ruhuna uygun olarak bu grupların vatandaşlığa kabulü genel olarak yasaklanmış ya da devlet ricalinin Türk kültürünün bir parçası olarak gördüğü ve zanaatkarlıkları ile yararlı olacağına inanılan yerleşik “Türk Çingenerlerinin” önünün açılması için yasak göçebe Çingenerlerle sınırlı tutulmuştur. İkinci olarak ülke içindeki göçebelerin yerleşikleştirilmesi çalışmalarında, “Türk harsından” olmayan ya da Türkçe dışında başka diller konuşan diğer topluluklar için olduğu gibi Kıpti olarak adlandırılan grupların da toplu olarak yerleştirilmemesine gayret edilmiş ve bu grupların Türk unsurunun içinde serpiştirilerek dağıtılması amaçlanmıştır. Her iki siyasetin de arka planında söz konusu dönemde dünyanın hemen her yerinde hâkim durumda olan homojen ulus yaklaşımına uygun bir biçimde ülkenin etnik birliğini bozan unsurların hâkim unsura asimile edilmesi düşüncesi yatmaktadır. Diğer taraftan kimi metinlerde gördüğümüz üzere Kıpti-Çingene olarak adlandırılan gruplar Türk harsından olmayan diğer gruplardan ayrı olarak “anarşistler, frengililer, casuslar” gibi ideolojik olarak sapkın ya da hastalıklı görülen unsurlarla birlikte ele alınabilmektedir. Devlet ricalinin bu yaklaşımı peripatetik topluluklara dönük olarak hemen her ülkede karşımıza çıkan tipik önyargıları yansıtmakta, tarihsel bir sürecin ürünü olan bu alternatif geçim-yaşam tarzlarının bu kesimlerce toplumsal dokudaki bir hastalık olarak ele alındığını göstermektedir.

Bugünden bakıldığında 1930'ların iskân politikalarını yargılamak son derece kolaydır. Diğer taraftan faşizmin yükseliş dönemine denk gelen bu süreçte ulus birliğini bozan unsurların fiili imhasını savunan yaklaşımların Avrupa coğrafyasında son derece yaygın olduğunu anımsamak Türkiye'deki durumun anlaşılması noktasında zihin açısı olacaktır. Genç Türkiye Cumhuriyeti 1. Dünya Savaşı ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında Müslüman olmayan Osmanlı tebaasına dönük tasfiye politikalarının sonucu olarak işgücünün büyük bölümünü kaybettiğinden Türkçe dışında diller konuşan Müslümanların imhası yerine asimilasyon siyasetini izlemeyi tercih etmiştir. Kitlesele şiddet asimilasyona açık bir biçimde direnen unsurlara karşı devreye konulmuşsa da önceliğin ülke nüfusunu “ırken” saflaştırmak değil, “hars birliğini” bozan öğeleri asimile etmek olduğu açıktır. Çerkezler, Lazlar, Kürtler, Gürcüler gibi “Türk soyundan olmayan” ve Türkçe dışında diller konuşan unsurlar arasında kabul edilen peripatetik gruplar da bu politikaların şu veya bu düzeyde hedefi olmuşlardır.

⁶⁹ İskân kanunu muvakkat encümen mazbatası; 27.5.1934; s. 42 (10); Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUT-ANAK/TBMM/do4/co23/tbmmo4023065.pdf>; Erişim tarihi: 23.7.1934.

Bu çalışmada devlet ricaline ait metinlerden hareketle Kıpti olarak adlandırılan grupları hedef alan iskân siyasetinin sadece bir boyutu ortaya serilmeye çalışılmaktadır. Bu politikaların söz konusu gruplar üzerindeki etkileri ve asimilasyonun ne derece başarılı olduğu ancak karşılaştırmalı etnografik tartışmalarla yürütülecek sözlü tarih çalışmaları ışığında ortaya konulabilecektir.

Kaynakça

- Acton, Thomas. "Gypsylorism in the Far East". *Newsletter of Gypsy Lore Society*, North American Chapter, 4, 1, 1981, 2-6
- Berland, Joseph C, Rao, Aparna. "Unveiling the Stranger: A New Look at Peripatetic Peoples". *Customary Strangers: New Perspectives on Peripatetic Peoples in the Middle East, Africa and Asia*, Praeger, London, 2004, 1-30.
- Caferoğlu, Ahmet. "Erkilet Çerçilerinin Argosu Dilce". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, IV, 4, 1952, 331-344.
- Caferoğlu, Ahmet. *Sivas ve Tokat İleri Ağızlarından Derlemeler*. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1994.
- Cengiz, Mehmet Ali. *Tarihi-Kültürü ve Sosyal Hayatı ile Tohma Havzası*. Cengiz Kitabevi, Malatya 1987
- Çelik, Celaledin. "Gökalp'in Bir Değişim Dinamiği Olarak Kültür-Medeniyet Teorisi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2, 2006.
- Dündar, Fuat. *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskan Politikası (1913-1918)*. İletişim Yayınları, 2, İstanbul, 2002.
- Ginio, Eyal. "Neither Muslim nor Zimmis: The Gypsies (Roma) in the Ottoman State". *Romani Studies*, 14, 2, 2004, 117-144.
- Hayden, Robert M. "The Cultural Ecology of Service Nomads". *The Eastern Anthropologist*, 32, 4, 1979, 297-309.
- Hancock, Ian. "On Romani Origins and Identity". *The Romani Archives and Documentation Center*, Aralık 2006, Alındığı adres: http://www.oocities.org/romani_life_society /indexpics/HistoryOrigins.pdf, Erişim tarihi: 03.12.2014.
- İbn-i Haldun. *Mukaddime*. Dergah Yayınları, 2, İstanbul, 1988.
- Kasaba, Reşat. *Bir Konar Göçer İmparatorluk*. Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012.
- Marushiakova, Elena, Popov, Vesselin. Elena, Marushiakova, Vesselin, Popov. "The Bulgarian Gypsies-Searching Their Place in The Society". *Balkanologie*, IV, 2, Aralık 2000, Alındığı adres: <http://balkanologie.revues.org/323>, Erişim tarihi: 03.12.2014.
- Matras, Yaron. *Romani: A Linguistic Introduction*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Matras, Yaron. "Scholarship and the Politics of Romani Identity: Strategic and Conceptual Issues". *European Yearbook of Minority Issues*, 10, 2003, 209-245, Alındığı adres: <http://romani.humanities.manchester.ac.uk/virtuallibrary/librarydb//web/files/pdfs/354/Paper1.pdf>; Erişim tarihi: 08.03.2014.
- Matras, Yaron. "The Role of Language In Mystifying And De-Mystifying Gypsy Identity". *The Role of Romanies*, Liverpool University Press, Liverpool, 2004, 53-78.
- Matras, Yaron. "The State of Present Day Domari in Jerusalem". *Mediterranean Language Review*, 11, 1999, 1-58.
- "Muhacir ve Mültecilerle Göçebelerin İskânı". *Cumhuriyet*, 16 Mart 1948, 1.
- Nizamülmülk. *Siyasetname*. Dergah Yayınları, 3, İstanbul, 1995.
- Okely, Judith. *The Traveller Gypsies*; Cambridge University Press, 8, Cambridge, 1983, 7.
- Rao, Aparna. "The Concept of Peripatetics: An Introduction". *The Other Nomads*, Böhlau, Köln, 1987, 1-34.
- Temo, İbrahim. *İttihat ve Terakki Anıları*. Arba, 2, İstanbul, 2000.



“Umum Müdür Ali Galip Bey’in Gazetemize Beyanâtı”. *Cumhuriyet*, 3 Eylül 1934, 2.

Willems, Win, Lucassen, Leo. “Gypsies In The Diaspora? The Pitfalls of a Biblical Concept”. *Social History*, 33, 66, 2000, 251-269.

Williams, Allen. “Dom of The Middle East: An Overview”. *Kuri Journal*, 1, 1, Ocak 2000, Alındığı adres: <http://www.domresearchcenter.com/journal/11/dom.html>; Erişim tarihi: 19.07.2014.

Williams, Allen. “The Gypsies of Syria”. *Kuri Journal*, 1, 4, Yaz 2001, Alındığı adres: <http://www.domresearchcenter.com/journal/14/syria4.html>, Erişim tarihi: 19.07.2014.

Voskanian, Vardan. “The Iranian Loan-Words in Lomavren, The Secret Language of The Armenian Gypsies”. *Iran & The Caucasians*, 6, ½, 2002, 169-180.

Yıldırım, Faruk. *Abdal Gizli Dili*. Karahan Kitabevi, Adana, 2011.

Yılığür, Egemen. *Geç-Peripatetik Roman Tütün İşçilerinde Ücretli İstihdam ve Politizasyon Deneyimleri*. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014.

Yararlanılan TBMM Tutanakları

1/335 numaralı iskân kanunu lâiyhası ve İskân muvakkat encümeni mazbatası; TBMM Zabıt Ceridesi; Devre IV; Cilt 23; İçtima 3; 7 Haziran 1935; Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do4/co23/tbmmo4023065.pdf>; Erişim tarihi: 23.7.2014.

DENİZLİ MEBUSU YUSUF BEYİN, AŞAİRİ SEYYARENİN İSKÂNİ HAKKINDA (6/21) NUMARALI TEKLİFİ KANUNİSİ; 28 Ağustos 1339; Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do2/co25/tbmmo2025110.pdf>; Erişim tarihi:23.7.2014.

Esbabı Mucibe Layihası; 1/335 numaralı İskân kanunu lâiyhası ve İskân muvakkat encümeni mazbatası; Sıra No 189; 2.5.1932; Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do4/co23/tbmmo4023065.pdf>; Erişim tarihi:23.7.2014.

İskân kanunu muvakkat encümen mazbatası; 27.5.1934; Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do4/co23/tbmmo4023065.pdf>; Erişim tarihi:23.7.1934

İSKÂN KANUN LÂİYHASI 1/812 İLE DENİZLİ MEBUSU YUSUF BEYİN; AŞAİRİ SİYYARENİN SURETİ İSKÂNİ HAKKINDA (2/61) NUMARALI TEKLİFİ KANUNİSİ VE DAHİLİYEİ İSKÂN VE MUVAZENE! MALİYE ENCÜMENLERİ MAZBATALARI; Sıra Numarası 214; Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do2/co25/tbmmo2025110.pdf>; Erişim tarihi:23.7.2014.

TBMM ZABIT CERİDESİ; Devre I; Cilt 21; İçtima Senesi: 3; 28.6.1338 (1922); <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do1/co21/tbmmo1021064.pdf>; Erişim tarihi:23.7.2014.

TBMM Zabıt Ceridesi; Devre II; Cilt 25; İçtima Senesi: III; Yüz Onuncu İçtima; 30.5.1926; Alındığı adres: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/do2/co25/tbmmo2025110.pdf>; Erişim tarihi:23.7.2014.

Yararlanılan Arşiv Belgeleri

BOA.C.ML. 331-13593. 03/L1226.

BOA.MVL. 200-58. 07/Z1266.

BOA.MKT.NZD. 35-5. 22/B/1267.

BOA.MKT.NZD. 50-1. 06/CA/1268.

BOA.MKT.MHM. 472-52. 23/ZA/1290.

BOA.DH.MKT. 1222-1. 27/ZA/1325.

BOA.DH.İD. 85-43. 23/N/1331.

BOA.DH.EUM. 41-1. 01/L/1336.

BOA.HR.SYS. 2821-4. 23/10/1851.

“Allah’ın K r ve Sağır Olduğu Zamanlar”: Armıdanlı Bedros’un Hatıratında 1915 Ermeni Tehciri Anlatıları

 yk  G RPINAR¹

 zet

Ulusların inşa sürecine tanıklık ettiğimiz 20. yüzyılın alamet-i farikası, büyük çaplı nüfus hareketleri, soykırımlar, etnik temizlikler, belli bir kültürü hedef alan asimilasyon projeleri oldu. Yüzyılın henüz başında uygulamaya konulan Ermeni tehciri, uluslaşma sürecinde homojen bir nüfus yaratma gayesinin sebep olduğu en büyük ve en yıkıcı trajedilerden biri olarak tarihe geçti. Tehcire yönelik tarihyazımının devletler arası bir siyasi  ekişmeyle bulandırıldığı bir ortamda, kendi tanıklıklarını aktararak bir toplumun belleğinde iz bırakan büyük katliamın bütün boyutlarını ortaya sermeye çabalayan Ermenilerin hatıratları önem kazanmaktadır. Kaleme alınan bu  alışma, Armıdanlı Bedros’un hatıratında yer alan 1915 Ermeni tehcirine dair anlatıları, Agamben’in tanıklık meselesine yönelik okuması üzerinden incelemektedir. Bedros’un hatıratı, katliamın boyutlarını gözler önüne sererken, tehcirden kaçan Ermenilerin kendi arasındaki çekişmelere, beklenmedik anlarda, umulmadık kişilerden gelen yardımlara, dayanışmalara da ışık tutmaktadır. Bu bağlamda hatırat, tehcirin bir toplum üzerindeki etkilerini çok boyutlu bir bakış a ışıyla ele almaya olanak tanıyan, tarihsel bir belge niteliği kazanır.

Anahtar Kelimeler: Ermeni Tehciri, 1915, Armıdan, Hatıratlar, Tanıklık

“When God Has Gone Blind and Deaf”: The Narratives of 1915 Armenian Deportation in the Memoir of Bedros of Armıdan

Abstract

Massive population movements, genocides, ethnic cleansings, assimilation strategies were all the defining characteristics of 20th century, the century of nation-building. Just at the beginning of the century, the Armenian Deportation tragedy was one of the greatest and most devastating results of an attempt to homogenize the population of the nation. As the historiography on the deportation has been blurred by political conflicts between the states, the memoirs of the witnesses becomes more valuable with their ability to reflect the first hand experience of the witnesses and to reveal all the dimensions of the massacres that have left a deep mark on the memory of a society. This article analyzes the narratives of 1915 Armenian Deportation in the memoir of Bedros of Armıdan, through the perspective provided by Agamben’s conceptualization of the testimony. The memoir of Bedros unfolds the ranges of the massacres; yet it also enlightens the conflicts between the Armenian deportees and the aids from most unexpected people at the most unexpected times. Thus, the memoir of Bedros, as an historical document, becomes a tool to comprehend the effects of the deportation on a society with wide, multiple perspectives.

Key Words: Armenian Deportation, 1915, Armıdan, Memoirs, Testimony

¹ Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Doktora.



“Nasıl Yunanlılar tragedyaı, Romalılar mektubu ve Rönesans soneyi keşfettiyse, bizim neslimiz de yeni bir edebi türü keşfediyor: Tanıklığa dayalı edebiyatı...”

- Elie Wiesel, *The Holocaust as Literary Inspiration*

Giriş

Dünya tarihinde hiçbir yüzyılda görülmemiş ölçekte katliamların, kırımların ve etnik temizliklerin vuku bulduğu 20. yüzyıl, sosyal bilimler literatürüne “Soykırım Yüzyılı”² olarak geçti. Modern bir olgu olan Holokost,³ ulus-devlet bünyesinde geliştirilen bir dizi stratejik teknik ve düzenleme aracılığıyla uygulamaya konularak tarih sahnesine çalınan bir kara leke oldu.⁴ Müdahale edilebilir ve düzenlenebilir bir olgu olarak sorunsallaştırılan “nüfus”, mübadeleden tehcire, katliamdan soykırıma büyük çaplı mühendislik uygulamalarının merkezinde yer aldı. Uluslaşma projesinin ortak bir tarih, dil, din ve kültüre dayalı tahayyülü, “istenmeyen, yabancı otların” ayıklanması metaforuyla, homojen bir ulusal nüfusa tehdit oluşturan toplumsal kategorilerin elimine edilmesinde rol oynadı.

Ulusların “hayal edilmiş” birliğinin⁵ temelinde yatan “ortak, paylaşılan bir geçmiş” tahayyülü, ulusu yücelterek kolektif kimliği pekiştirecek, somut, maddi bulgulara dayandırılarak “nesnellik” kazandırılacak ve böylece bütün uluslar nezdinde varlığı tartışmasız olarak kabul edilecek ulusal bir tarihyazımı aracılığıyla şekillendi.⁶ Ayrıntılı otlarının görmezden gelindiği ya da imha edilmelerinin meşrulaştırıldığı böyle bir ulusal tarihyazımı, kaçınılmaz olarak, tekil anlatıları, hafızayı, insani deneyimi de dışladı. Hatıratlar, tanıklıklar, sözlü tarih çalışmaları, her ne kadar günümüzde tarihyazımı açısından önemli araştırma alanlarını teşkil etse de, egemen tarihyazımının sınırları içerisine sızarak anlatıları dönüştürmekte hep bir dirençle karşılaştı. Denilebilir ki, Türkiye açısından 1915 Ermeni Tehciri, böyle bir direncin en yoğun şekilde örgütlendiği bir olaydır. Sözlü tarih çalışmaları, “Türkiye tezi”ni desteklediği ölçüde egemen tarihyazımına dâhil edilirken, tehcirin katliam boyutunu, izlenen stratejilere sinmiş bir soykırım teşebbüsünü gözler önüne seren hatıratlara, tanıklıklara, anlatılara dayanan araştırmalar, “sahte belgencilik” ile, tarafgirlikle, bilimsel nitelikten yoksunlukla itham edildi.⁷ Bütün ithamlara, dirence, inkâra

² Weitz, 20. yüzyılda tanık olunan soykırımları incelediği kitabına bu adı vermiş. Bkz. Eric D. Weitz, *A Century of Genocide: Utopias of Race and Nation*, 1. Basım, Princeton University Press, Princeton, 2003. Benzer şekilde, Totten, Parsons ve Charny’nin editörlüğünü üstlendiği, 20. yüzyıldaki soykırımlar üzerine yazılmış eleştirel yazılardan oluşan derleme de aynı adı paylaşıyor. Bkz. Samuel Totten, William S. Parsons ve Israel W. Charny, *Century of Genocide: Critical Essays and Eyewitness Accounts*, 2. Basım, Routledge, New York, 2004.

³ Soykırım çalışmalarına dair literatürde, Holokost [*Holocaust*] ve Jenosid [*Genocide*] arasında benzerlikler ve farklılıklar açısından bir ayrışmadan bahsedilebilir. Buradaki temel kaygı, her soykırımın özgül nitelikleri olduğu ve bu sebeple bir deneyimin bir başka deneyimi açıklamak için kullanılamamasının bir takım sorunlar doğurabileceği yönündedir. Bu bağlamda Ermeni Soykırımı ve Yahudi Holokost’u arasında geniş bir karşılaştırmalı literatür de mevcuttur. Bu yönde yapılmış geniş kapsamlı bir çalışma için bkz. Alan S. Rosenbaum, *Is the Holocaust Unique?*, 1. Basım, Westview Press, Colorado, 1996. Soykırımlara yönelik tarihyazımında bu tartışmanın taşıdığı önemi bir kenara bırakırsak, Holokost ve 1915 arasında detaylı bir karşılaştırma yapmak, bu yazı kapsamı dışında kalmaktadır. Dolayısıyla bu yazıda değinildiği haliyle Holokost, soykırım kurbanlarının tanıklığı ve soykırımın “insanlığa karşı suç” olarak nitelendirilmesi bağlamında düşünülmelidir.

⁴ Bauman, modern bürokratik işleyişin soykırımı mümkün kıldığını söylemekle kalmaz, modern bürokrasi olmadan 20. yüzyılda tanık olunan ölçekte büyük katliamların mümkün olamayacağını da savunur. Bkz. Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust*, 1. Basım, Versus, İstanbul, 2007.

⁵ Anderson, ulus kavramını “hayal edilmiş bir siyasal topluluk” olarak açıklar: “[K]endisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık için olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir.” Bkz. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, 4. Basım, Metis, İstanbul, 2007, s. 20.

⁶ Ersanlı, Türkiye açısından ulusal tarihyazımını belirleyen üç eğilim tespit eder: Romantik, pozitif ve historicist. Romantik yaklaşım, ulusçuluğun eğitici yönüne yaptığı vurguyla; pozitivism, nesnel perspektifi ve maddi bulgulara dayanmasıyla; Alman historicizmi ise devletin yüceliğini merkeze alan yaklaşımıyla erken dönem Türk ulusçuları için önem arz etmiştir. Bkz. Büşra Ersanlı, *İktidar ve Tarih: Türkiye’de “Resmî Tarih” Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, 5. Basım, İletişim, İstanbul, 2013.

⁷ Türkiye’de sözlü tarih çalışmalarının kim tarafından ve kimlerle yapıldığına bağlı olarak güvenilirliği sürekli bir sorgulamaya tabii olmuştur. Sözlü tarih çalışmalarına yaklaşım problemine işaret eden bir söyleşi için bkz. Halil Berktaş, “1915 Ermeni Trajedisi: 1915’te Ne Oldu? Geçmişten Bugüne Ne Kaldı?”, *Büyük Felaket: 1915 Katliamı ve Ermeni Sorunu*, Re Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 21-83.



rağmen, Türkiye’de “başka” bir tarihyazımının genişlemekte ve yayılmakta olduğu görülebilir. Egemen tezleri sorgulayan, olayı tüm boyutlarıyla ele alarak ulusal görüşlerin dayattığı çerçevenin dışına çıkan bu tarihyazımının hareket noktalarından biri, tam da egemen anlatının dışladığı hatıratlar, tanıklıklar olmuştur.⁸ Aynı noktadan hareket eden bu yazı kapsamında, 1915’i Erzincanlı bir Ermeni’nin gözünden değerlendirmek amacıyla Armandanlı Bedros’un hatıratı incelenmektedir.

Tanıklık Meselesi ve Hatıratlar

Agamben, Auschwitz’de tanıklığın anlamını sorguladığı çalışmasının hemen başında, kampa tutsakları hayatta tutan düşüncelerden birinin “tanıklık” olduğuna dikkat çeker.⁹ Elbette, Auschwitz’in insanlık dışı deneyiminden geçmiş olan “hayatta kalanlar” için tanıklık yegâne amaç değildir. Kimileri için sadece yaşama dürtüsü ya da intikam arzusu kişinin hayata tutunmasında rol oynayabilir. Fakat hayatta kalan her zaman hatırlar; zira “hayatta kalanın işi, hatırlamaktır, hatırlamamazlık edemez.”¹⁰ Hayatta kalanın hatırladıkları, tanıklığının özüdür. Öte yandan, hayatta kalan, gerçek tanık mıdır? Tanık, tanım itibarıyla, bir olayı başından sonuna kadar deneyimlemişkişi ise,¹¹ hayatta kalanın sonuna kadar bu deneyimi taşıdığı söylenebilir mi? Levi’nin sözde ve tam tanık ayrımından hareketle Agamben, gerçek tanığın kim olduğu sorusuyla hesaplasmaya girişir. Buna göre, Holokost¹² gibi bir deneyime tanıklık edilemez; çünkü tanıklık her zaman bir “boşluk”, bir “eksiklik” içerir:

“Tanıklar genellikle adalet ve doğruluk adına tanıklık eder ve bu haliyle konuşmalarında bir tutarlılık ve bütünlük izlenir. Ama burada tanıklığın asıl değeri aslında içerdiği eksiklikte yatar; merkezinde tanıklık edilemeyecek olan, hayatta kalanları yetersiz kılan bir şey bulunuyordur. ‘Asıl’ tanıklar, ‘tam tanıklar’, tanıklık etmeyen ve edemeyenlerdir. Onlar ‘dibe vurmuş’ olanlardır: Müslümanlar, boğulanlardır.”¹³

Tam tanıklığın olanaksızlığı, tanık olun(amay)an olayın niteliğinden kaynaklanır: Ölümüne içeriden, ne de dışarıdan tanıklık edilemez. İçeriden tanıklık edilemez, çünkü ölümün sesi yoktur; dışarıdan tanıklık edilemez, çünkü tanım gereği “dışarıda” olan tanık olamaz.¹⁴ Hayatta kalanlar için tam bir tanıklık söz konusu olamaz; çünkü tanıklığın içerdiği o “boşluk” ifade edilemez. Bu nedenle Agamben, tanıklığı, tanıklık etmenin olanaksızlığı ile arasındaki ayrım noktasına yerleştirir: Dil, tanıklığı ifade edebilmek için başlangıçta bulunduğu yerden ayrılmalı ve yerini dil-olmayan’a bırakmalıdır. Zira tanıklığın dili, artık hiçbir şey ifade edemeyen, farklı bir anlamsızlıkla kuşatılmış bir dildir.¹⁵ Hiç kimsenin tanıklık edemediği bir olayda dil

⁸ Bu noktada, bahsi geçen “öteki” tarihyazımının önemli bir diğer hareket noktasının, egemen tarihyazımında sıklıkla başvuru alan arşiv belgeleri olduğunu da vurgulamak gerekiyor. Taner Akçam, ortaya koyduğu araştırmalarda sıklıkla altını çizdiği üzere, arşivlerde yer alan belgelerin ilk bakışta görünenden çok daha fazlasını söylediği görüşünü savunuyor. Akçam’ın bu yönde iki çalışması için bkz. Taner Akçam, “Ermeni Meselesi Hallolunmuştur”: Osmanlı Belgelerine Göre Savaş Yıllarında Ermenilere Yönelik Politikalar, 2. Basım, İletişim, İstanbul, 2010 ve Taner Akçam, Vahakn N. Dadrian, “Tehcir ve Taktik” Divan-ı Harb-i Örfî Zabıtları: İttihat ve Terakki’nin Yargılanması, 2. Basım, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

⁹ Giorgio Agamben, *Tanık ve Arşiv: Auschwitz’ten Artakalanlar*, 4. Basım, Dipnot Yayınları, Ankara, 2010, s. 15

¹⁰ Agamben, “tanık” kelimesinin Yunanca karşılığı olan *martis* sözcüğünün “hatırlamak” kökünden türediğini belirterek bu vurguyu yapıyor. A.g.k. s. 26-27

¹¹ Tanıklık için Latince kullanılan iki kelime arasında bir ayrım söz konusudur: *Testis* (bir duruşma ya da davadaki üçüncü taraf) ve *supertes* (olayı başından sonuna bizzat kendisi yaşamış olan). A.g.k. s. 17. Levi’nin “tam tanık” ve “sözde tanık” arasında yaptığı ayrım, bu bağlamda düşünülebilir.

¹² Agamben, “*holocaust*” teriminin talihsiz bir tercih olduğuna da vurgu yapar. Yahudiler, öldürülebilir ve fakat kurban edilemeyen hayat anlamında, ırkçılığın yaşamı koruyabilmek için ötekini öldürmesi bağlamında, “kutsal insan” yani *homo sacer*’dir. Bu noktada esasen bir kurban etme [*sacrifice*] ritüeline referans veren antik Yunanca’daki *holocaustos* teriminin Yahudi Soykırım için kullanılması, Yahudilerin “kurban” olarak yorumlanması anlamına gelir. Fakat Yahudilerin katledilmesi, bir ölüm cezası ya da kurban edime değildir; Yahudilere ilişkin olan “öldürülebilme” özelliğinin gerçekleştirilmesidir yalnızca. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, Ayrıntı Yayınları, Ankara, 2001, s. 153

¹³ Giorgio Agamben, *Tanık ve Arşiv: Auschwitz’ten Artakalanlar*, 4. Basım, Dipnot Yayınları, Ankara, 2010, s. 34

¹⁴ A.g.k. s. 35.

¹⁵ Primo Levi’nin anlattığı Hurbinek adlı çocuk, dil-olmayanın en çarpıcı örneği ve tanıklığın paradoksunun vücut bulmuş halidir. Hurbinek’in çıkardığı anlamsız sesler, kimsenin ona öğretme zahmetine girmedeği konuşma ihtiyacının bir dışavurumudur. Fakat Hurbinek’in tanıklığı hakikidir; çünkü onun tanıklığı dil-olmayana dayanır. A.g.k. s. 37-39.



aracılığıyla aktarılan şey, dilin tanıklığına dayanan şey, konuşma değildir; aksine dil, tanıklık edebilmek için başlangıç noktasından ayrılarak tanıklığın olanaksızlığına işaret etmelidir.¹⁶

Dolayısıyla tanıklık açısından iki özne söz konusudur: Hayatta kalan, konuşabildiği halde anlatacak hiçbir şeyi olmayan bir “sözde” tanıktır; *Muselmann*¹⁷ ise söyleyecek çok şeyi olduğu halde konuşamayan, bir dili olmayan “tam” tanıktır.¹⁸ Agamben, Levi’nin tam ve sözde tanık ayrımından formülize ettiği bu paradokstan yola çıkarak tanıklığın öznesini yeniden tartışmaya açar. Buna göre hayatta kalan, *Muselmann*’a tanıklık etmektedir ve bu tanıklık *Muselmann* için tanıklık etmeyi içerdiğinden bir temsil durumu söz konudur. O halde hayatta kalan, insan-olmayan, *Muselmann*’a bir ses verme çabasındadır. Bu durumda asıl tanıklığın öznesi muğlaklaşır; tanıklığın özneliği, özneliğin-yok-edilişi haline gelir.¹⁹ Agamben, tanıklığın sorumluluğunu tam da bu muğlaklığın alanına yerleştirir: Hayatta kalan, tanık olduğu insan-dışlaşma²⁰ deneyimi karşısında insan kalmaya çabalayarak, insan-olmayanın tanıklığının imkânsızlığına tanıklık etmektedir. Auschwitz’in insanlığını yok etme çabası karşısında hayatta kalan, hayata değil insanlığına tutunmaktadır. Bu noktada Agamben, tanıklığı bambaşka bir boyuta taşır: İnsanı tamamen yok etmek gerçekten mümkün değildir; daima geride bir şey kalır. Tanık, işte bu artakalandır.²¹

Agamben’in tanıklık üzerine gerçekleştirdiği bu tartışma, ilk etapta Holokost deneyimine özgü görünmekle birlikte, soykırım tanıklıklarının doğasına dair önemli tespitler ihtiva eder. İlk olarak, tam ve sözde tanık ayrımı üzerinden tanıklığın öznesine yönelik sorunsallaştırma, insanlık dışı bir deneyime dair tanıklıkların nasıl yorumlanabileceği üzerine bir önerme içerir. Buna göre, hayatta kalanın tanıklığı, tanım itibarıyla, her zaman eksiktir. Onun tanıklığı, dili olmayanın temsiline dayanır ve aradaki boşluk hiçbir şekilde kapatılamaz. İkinci olarak, tanıklığın ifade edilmesinde de boşluklar vuku bulur. Tanığın münferit olaylara dair hafızası çoğunlukla tarifsizliğin, ahlaki yoksunluğun ve ölenlerin yokluğunun getirdiği boşluklarla doludur. Bu sebeple Holokost’un asla doğrudan yazılamayacağı veya söylenemeyeceği öne sürülebilir; ancak dolaylı olarak veya sessizlikle çağrıştırılır.²² Bununla birlikte, hayatta kalanlar konuşurlar. Bazen duygular ve deneyimler bir kelime ya da ifade aracılığıyla tereddütlü bir biçimde açığa çıkar. Başka zamanlarda da imgeler ve olaylar acı dolu hikâyeler selinde yakalanır.²³ Üçüncü ve son olarak, hayatta kalanın konuşması, tanıklığını aktarması, tanık olduğu insanlık dışı deneyim karşısında insan kalma çabasının bir tezahürüdür. Anlam veremediği, bir anlam yüklemenin imkânsız olduğu bir deneyim karşısındaki tanıklığı ile yüzleşmesi ve kendi sorumluluğuyla hesaplaşması, hayatta kalan için önemli bir “ödev”dir. Bu bağlamda tanıklığın aktarılması, hayatta kalan açısından bir sağaltım işlevi görür.

¹⁶ A.g.k. s. 38-39.

¹⁷ *Muselmann*, Auschwitz’de, yetersiz beslenme sebebiyle aşırı zayıflamış, vücudunun belli bölgelerinde hareketine göre sürekli yer değiştiren ödemler oluşmuş, vücut sıcaklığı düştüğü için sürekli titreyen, insanlığın sınırındaki figürlere verilen isimdir. Uzaktan bakıldığında bu figürler, namaz kılan Araplara benzetildiğinden *Muselmann* adını almışlardır. *Muselmann*’ın Arapça sözlük anlamı, “Allah’ın iradesine kayıtsız şartsız boyun eğen kişi”, Auschwitz’deki anlamıyla yakından ilişkilidir. Buna göre Auschwitz’in Müslümanları, her türlü irade ve bilincin toptan kaybını yankılar; hayatta kalma iradesini kaybetmiş, kayıtsız, şartsız kaderci insanlar olarak Müslümanlar, boyun eğenlerdir. A.g.k. s. 42-44.

¹⁸ A.g.k. s. 120-121.

¹⁹ A.g.k. s. 121.

²⁰ Bu noktada, yaşamın Yunancadaki iki karşılığı olan *zoë* ve *bios* arasındaki ayrıma değinmek gerekir. Buna göre *zoë*, bütün canlı varlıkların ortak özelliği olan yalın yaşama/canlılık olgusu; *bios* ise bir birey ya da grubun bir özelliği olan yaşam biçimi/tarzi olarak düşünülebilir. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, Ayrıntı Yayınları, Ankara, 2001, s. 9. Auschwitz’de söz konusu olan, Yahudilerin *bios* ile bağlarının kopararak salt bir çıplak hayata, yalın bir yaşama olgusuna indirgenmesi; bir anlamda insan-olmayana dönüşmesidir. Ölümüne bile ölüm olmaktan çıkarak bir seri üretim meselesine indirgenmiş; ceset imalatı yapan bir fabrikanın hammaddelerine dönüşmüşlerdir. Giorgio Agamben, Tanık ve Arşiv: *Auschwitz’den Artakalanlar*, 4. Basım, Dipnot Yayınları, Ankara, 2010, s. 70-74.

²¹ A.g.k. s. 134.

²² Naomi Rosh White, “Marking Absences: Holocaust Testimony and History”, *The Oral History Reader*, Psychology Press, 1998, s. 173.

²³ A.g.m. s. 176.

Bu çalışmada incelenen Armıdanlı Bedros'un hatıratı, tanıklığın doğasına dair Agamben'in yukarıda özetlenen tespitlerini paylaşan, önemli bir belge niteliğindedir. Bedros, bir "hayatta kalan" olarak, kendi tanıklığındaki eksikliğin farkındadır ve artık burada olmayanların anısını yaşatma çabası hatıratın her bir satırına sinmiştir. Yazılı bir metin olması sebebiyle "boşlukların" sessizliklerle çağrıştırılmadığı, fakat doğrudan bağlantı kurulamayan olaylar arasındaki kopukluklarla hissettirildiği bir dil söz konusudur. Son olarak, Bedros'un hatıratı yazmasındaki temel kaygı, tam da Agamben'in değindiği türden bir insanlığa tutunma çabasının tezahürüdür. Bedros için, tanıklığını sözle ifade edemeyeceği yoğun bir baskı ortamında kaleme aldığı bu hatırat, yaşadıkları ile yüzleşmenin ve bu deneyimi aktararak "sorumluluğunu" yerine getirmenin bir aracıdır.

Armıdanlı Bedros ve Hatıratı



Resim 1: Bedros

Bedros, 1898'de Erzincan'ın Küçük Armıdan köyünde doğmuştur. Tehcir yıllarını defalarca ölümle burun buruna gelerek atlattıktan sonra, İstanbul'a gelmiş ve üç sene sonra da (1922) çalıştığı fırında eline geçen eski bir muhasebe defterine hayatta kalma mücadelesini yazıp dökmüştür. Hatıratını verdiği oğlu, başta 30 sene defterin içinde yazanlara hiç bakmamış, olup biteni babasından dinlemiştir. Babasının ölümünün ardından (1991) hatıratı okumuş ve Türkçeye çevirmiştir.

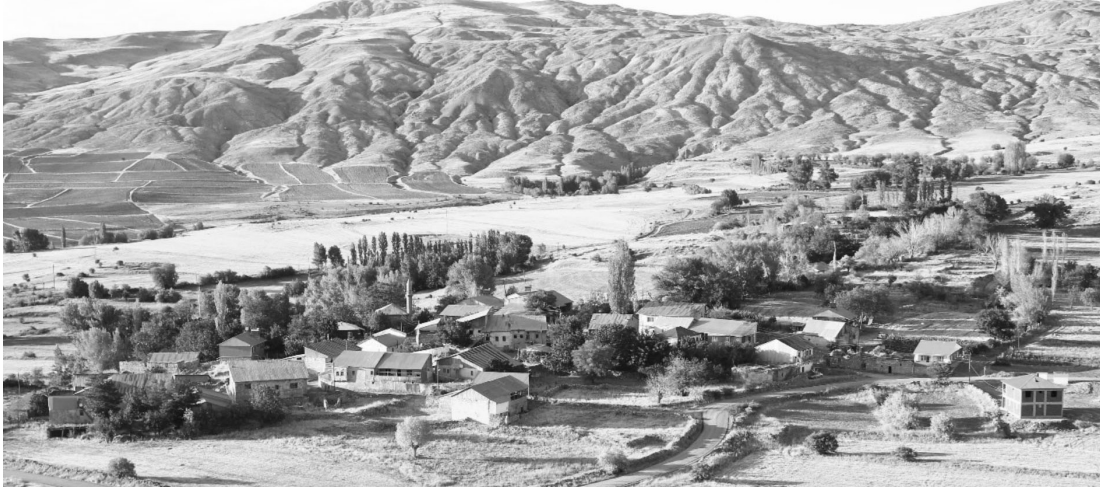
25 sayfa uzunluğundaki hatıratta Bedros, Ermeni Tehciri esnasında yaşadıklarını anlatmaktadır. Hatıratta, Armıdan köyündeki Ermenilerin sürgün edilişi, katliamı ve kaçabilenlerin nasıl organize olup hayatlarını idame ettirmeye çalıştıkları gibi olayların yanı sıra Kürt ve Türk köylülerinin tehcir edilen Ermeni-

lere yaklaşımlarına, ordu içindeki ayrışmalara ve Ermenilerin iç çekişmelerine de yer vermektedir.

Burada kaleme alınan makale kapsamında, Bedros'un hatıratı iki açıdan ele alınmaktadır. İlk olarak, 1915 Ermeni Tehcirine yönelik tarihyazımına bir katkı olarak hatıratın ihtiva ettiği önem tartışılmakta ve çok katmanlı, karmaşık bir süreç olarak soykırımın yorumlanmasındaki rolü vurgulanmaktadır. İkinci olarak ise, soykırım tanıklığının doğası üzerine yapılan kavramsal tartışmanın tezahürleri irdelenmekte ve tartışılmaktadır. Böylece katliam tanıklıklarını içeren hatıratların sadece tarihyazımı açısından değil, bir geçmişle hesaplaşma deneyimi açısından da taşıdığı önem masaya yatırılmaktadır. Hatırat üzerine detaylı bir analize girilmeden evvel, daha önce yayınlanmamış olan bu hatıratın içeriği hakkında kısa bir özet verilmesi gerekli görülmüştür.²⁴

²⁴ Hatıratın tam metni, Bedros'un ailesini konu alan yüksek lisans tezimin ek kısmında bulunmaktadır. Öykü Gürpınar, *Türkiye'de Ermeni Olmak: Son Yüzyılda Ermeni Papazyan Ailesi Üzerine Bir Mikrotarih Çalışması*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul, 2013. Bu noktada, ailenin ismini gizli tutma talebi doğrultusunda tezde kullanılan tüm isim ve soyadlarının (Bedros hariç) takma olduğunu belirtelim.

Armıdan: Fırat Kıyısında Bir Ermeni Köyü



Resim 2: Küçük Armıdan Köyü (2014)

Bedros’un memleketi Armıdan,²⁵ Osmanlı döneminde Erzurum (Garin) Vilayeti, Erzincan Mutasarrıflığı, Kuruçay Kazasına bağlı bir köy olarak geçmektedir. Büyük (Medz) ve Küçük (Pokr) olmak üzere bir dereyle ayrılan, Çırgorust (Çilhoroz) dağlarının karşısındaki ovaya yayılmış iki küçük yerleşimdir. Günümüzde Erzincan’ın İliç ilçesine bağlı Büyük Armutlu köyü haline gelmiş ve Ermenilerin yaşadığına dair izler neredeyse tamamen silinmiştir. Ünlü Ermeni taşra yazarı Hagop Mintzuri de Küçük Armıdan köyündendir. Hemen hemen Bedros’la aynı yaşlarda olan Mintzuri, yazdığı hikâyelerde, Armıdanlı Ermenilerin hallerini kaleme almaktadır.²⁶ Onun yazdıklarından anladığımız kadarıyla Armıdanlı Ermeniler, 1915 öncesinde, toprağı ekip biçerek, kendi yağlarında kavrularak sakin ve huzurlu bir hayat geçirmektedirler. Çevredeki Türk ve Kürt köyleriyle de iyi anlaşırılar.²⁷ Öte yandan Armıdan Ermenileri, egemen tarihyazımında sıklıkla çevrede isyanları başlatan, zalim kişiler olarak tarif edilir.²⁸ 1930’larda Erzincan Valisi olarak görev yapan Ali Kemalî de Armıdanlıları tüm kötülüklerin kaynağı olarak anar:

“Ermeni nüfusunun, Erzincan vilayeti dâhilinde, en ziyade mütekâsif [yoğunlaşmış] olduğu yer Armıdanlar nahiyesiydi. Armıdanlar, Kuruçay kazasına tabi ve ‘milletlerin halâskârı [kurtarıcısı] unvanıyla’ habasetler [kötülükler] ika eden Ermeni eşkiya çetelerinin ekseriya tahassun ettikleri [sığındıkları] Divriği kazasına merbut Pingân köyüne yakın idi. Mektep ve kilisenin tesiriyle Türkleri düşman telâkki eden ihtilâlcılar, Armıdanları faaliyetleri için çok müsait bir zemin adedtmışlerdi.”²⁹

²⁵ Köyün adının anlamı ve kaynağı belirsizdir. Sadece Sevan Nişanyan’ın Türkçe “armut” kelimesinden türemediği, eski adının “Armanata” olduğu ve yöredeki en eski Ermeni yerleşimlerinden biri olarak geçtiği yönünde bir tespiti var. Bkz. Zakarya Mıldanoğlu, “Erzincan’da Ermenilerden kalan çok şey var”. *Agos Gazetesi*. 2012, Nisan 13.

²⁶ Bkz. Hagop Mintzuri, *Armıdan: Fırat’ın Öte Yanı*, 3. Basım, Aras Yayıncılık, İstanbul, 2003.

²⁷ Bahsi geçen kitapta yer alan “Bu Adam Ermeni Değil” hikâyesi, etnik gruplar arasındaki ilişkiye dair önemli bir örnek teşkil ediyor. Buna göre yolculuk esnasında olumsuz koşullar nedeniyle bir Ermeni köyüne sığınan bir Türk, kendisini yadırgamamaları ve geri çevirmemeleri için Ermeni olduğunu söyler. O kadar inandırıcı bir şekilde Ermenice konuşur ve dini gerekleri usturuplu bir şekilde yerine getirir ki ahali ona inanır ve evini açar. Bir gece, evinde kaldığı karı kocanın konuşmasına kulak misafiri olur; kadın eşine “Bu adam Ermeni değil!” diye fıslırdar. Eşi cevap verir: “Haydi oradan! Sen onun yarısı kadar Ermeni olabilir misin?” *A.g.k.* s. 55-61.

²⁸ Örnek bir çalışma için bkz. Cengiz Çakaloğlu, “Erzincan ve Çevresinde Ermeni Olayları (1890-1896)”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 13, 1999, s. 299-300.

²⁹ Ali Kemalî, *Erzincan: Tarihi, Coğrafi, İktimai, Etnoğrafi, İdari, İhsai Tetkikat Tecrübesi*. Resimli Ay Matbaası, Ankara, 1932, s. 110. Kemalî’nin yazdıkları ve Erzincan’a bakış açısı, Cumhuriyet dönemi ile Osmanlı İTC dönemi arasında Ermenilere yaklaşım açısından bir süreklilik olduğunu da gösterir niteliktedir. Zira “Ermeni Meselesi” başlıklı bu bölümün sonunda, Ermenilerin Türkleri katletmek için yaptıkları girişimleri sayıp döktükten sonra, “Ermenilerin, tedibe ne dereceye kadar müstahik olduklarını göstermeğe kâfidir.” diye not düşer. *A.g.k.* s. 116.

Bedros da, hatıratında Armıdan'a kısaca değinir. Onun aktardığına göre Küçük Armıdan, 75 haneli bir Ermeni köyüdür. Evlerin tamamı 2-3 katlıdır; taş ve tuğladan yapılmıştır, ahşap kullanılmaz. Küçük Armıdan'ın ünlü Meryem Ana kilisesi, çevredeki en zengin kilisedir; öyle ki her yerden Ermeniler burayı ziyarete gelmektedir. Bedros'un anlatısında da "kendi yağında kavrulma" vurgusu gözlemlenebilir. Köyde üretilen mahsul köyün ihtiyaçlarını karşılamaya yetmektedir. Köyde fakir ve muhtaç yoktur. Bereketli topraklarda buğday ve arpa ekilir. Her türlü sebze, bakliyat yetişmektedir. Üzümün fazlası çevredeki Türk köylerine satılmakta, böylece vergi ödenmektedir. Zenginliği sebebiyle köye "küçük Mısır" da denmektedir.

Armıdan'da 1915 Ermeni Tehciri: Bedros'un Deneyimi

Balkan Savaşları sonrası topraklarının ve nüfusunun büyük kısmını kaybeden İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) yönetimindeki Osmanlı Devleti, elinde kalan topraklarını muhafaza etmek kaygısıyla Anadolu'da nüfus düzenlemelerine girişmişti.³⁰ Homojen bir nüfus yaratma ve Anadolu'da Türk nüfusunun egemenliğini ilan etme çabası iki uygulamayı gündeme getirmişti:³¹ Birincisi, Anadolu topraklarındaki gayrimüslim nüfusun tehcir ya da mübadele aracılığıyla elimine edilmesi; ikincisi ise Balkanlardaki Türk nüfusunun (muhacirler) belli bir düzen içinde iskân edilerek Anadolu'da Türk kökenli nüfusun çoğunluk haline getirilmesi. Osmanlı'dan miras kalan din merkezli toplumsal tahayyül, ilk etapta Müslüman olmayan kesimin tehcir uygulamalarına tabi olmasına yol açtı.

Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla, İTC'nin bu politikaları gerçeğe dönüştürme fırsatı da ortaya çıkmış oluyordu. Akçam, 1915'in bahar aylarına geldiğinde İTC'nin Ermenilere yönelik politikasında ciddi bir dönüşüm olduğunu ileri sürer. Buna göre savaşta üst üste gerçekleşen yenilgilerden Ermeniler sorumlu tutulmuş ve "Ermeni eylemlerine" gerçekte olduğundan çok daha büyük bir rol atfedilmişti. Böylece ülke çapında Ermenilere yönelik sürgün ve imha uygulamalarının temel bir argümanını şekillendirilmiş oluyordu.³²

Armıdanlı Bedros'un anlatısına göre, Armıdan ve çevre köylerinden 15 Haziran 1915'te³³ tehcir edilen Ermeniler, ilk etapta Moşud (Elmacık) köyüne getirilmiş; burada kadınlarla çocuklar bir tarafa, erkekler bir tarafa ayrılmıştır.³⁴ Kadın ve çocukların köye geri gönderileceği, erkeklerin de Kuruçay'a sevk edileceği kendilerine bildirilmiştir. Fakat yürüyüş tekrar başladığında Kuruçay istikametine ilerlemek yerine Fırat nehri kıyısında bir mağaraya tıklılırlar. Burada jandarma tarafından çırılçıplak soyulan ve bütün kıymetli eşyaları alıkonulan beş köyün Ermeni erkekleri, sonradan içeri hücum eden bir grup tarafından vahşice katledilir.³⁵ Bedros ve beraberindeki

³⁰ Taner Akçam, "Acı Olan Utanç Duygusunun Yokluğu", *Büyük Felaket: 1915 Katliamı ve Ermeni Sorunu*, Re Yayınları, İstanbul, 2005, s. 99.

³¹ Taner Akçam, *'Ermeni Meselesi Hallolunmuştur': Osmanlı Belgelerine Göre Savaş Yıllarında Ermenilere Yönelik Politikalar*, 2. Basım, İletişim, İstanbul, 2010, s. 37-38.

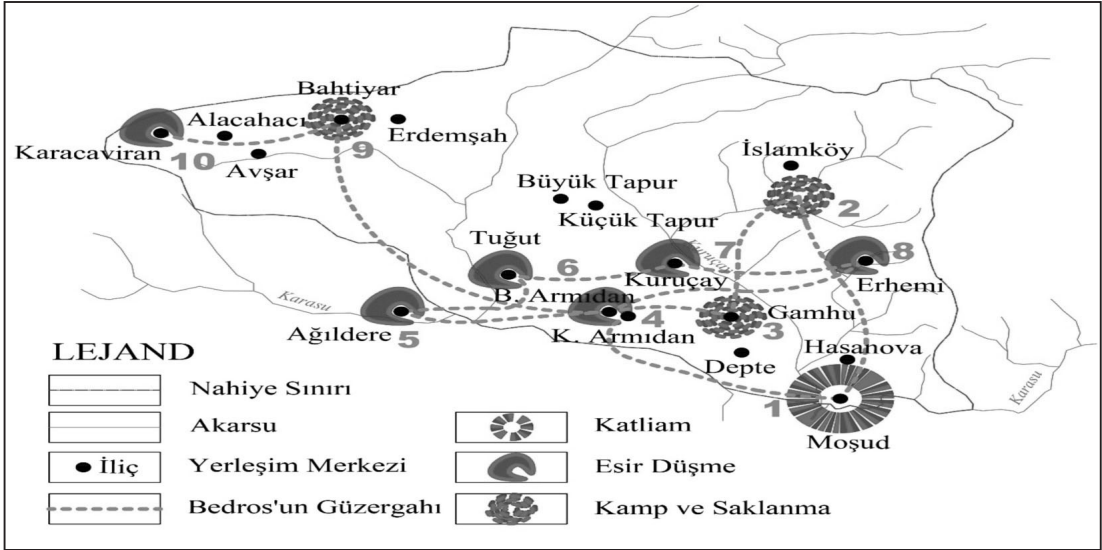
³² A.g.k. s. 144.

³³ Hagop Mintzuri bu tarihi 4 Haziran olarak belirtiyor. Kendisi Ermeni tehciri esnasında İstanbul'da olduğundan katliamdan kurtulmuş; fakat tüm ailesini kaybetmiş. Hagop Mintzuri, *İstanbul Anıları: 1897-1940*, 8. Basım, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2008, s. 133-134.

³⁴ Kuruçay kazasında yaşayan yaklaşık 2989 Ermeni, diğer Erzincan kazalarından farklı olarak köylerinde katledilmiyor. Önce sürülerek köylerdeki Ermeniler Kemah civarındaki belli bir bölgede toplanıyor. Ardından çetelerin saldırmasına izin verilerek katliam gerçekleştiriliyor. Raimond Kevorkian, *The Armenian Genocide: A Complete History*, Tauris & Co Ltd., New York, 2011, s. 311. Burada güdülen amacın zaten erişimi zor olan dağınık haldeki köylere ayrı ayrı saldırı düzenlemek yerine bir araya getirilerek toplu katliam gerçekleştirme olduğu ileri sürülebilir. Bu durum, katliamın ne derece planlanmış ve sistematik bir politikannın parçası olduğuna dair önemli bir kanıttır.

³⁵ "İçeriye giren vahşi grup" hakkında bilgilere başka tanıkların ifadelerinde olduğu gibi Ermeni Tehciri üzerine yapılan çalışmalarda da rastlanabilir. Taner Akçam, İttihat ve Terakki'nin derin devlet yapısı olan *Teşkilat-ı Mahsusa* tarafından görevlendirilen özel "birliklerin" bu tür katliamlar için oluşturulduğunu öne sürer. Buna göre Lazlardan, Çerkezlerden, Kürtlerden ve Türklere, kısacası Müslüman kesimden "çetecilik faaliyetlerine uygun" kişiler toplanıyor ve Teşkilat-ı Mahsusa'nın topluluğunda istediği kontrolü sağlamak, Ermenilerin imhasını gerçekleştirmek ve diğer pis işlerini yaptırmak üzere yönlendiriliyor. Taner Akçam, *'Ermeni Meselesi Hallolunmuştur': Osmanlı Belgelerine Göre Savaş Yıllarında Ermenilere Yönelik Politikalar*, 2. Basım, İletişim, İstanbul, 2010, S. 168-172

iki arkadaşı, katliamdan kaçmak için mağaranın öbür ucuna giderek Fırat nehrine atlarlar. Biri suyun derinliklerinde kaybolurken, diğeri ağır yara alan iki arkadaşını geride bırakmak zorunda kalan Bedros, köyüne geri dönmek üzere yola koyulur ve tehcir süresince devam edecek olan azap dolu yolculuğu başlar (Bkz. Harita 1).



Harita 1: Bedros A.'nın Tehcir Döneminde İzlediği Güzergah

Bedros'un civarı iyi bilmesi ve kaçan Ermenilerin nerede olabileceklerine yönelik akıl yürütmesi, onu İslamköy yakınlarındaki Ağılın Deresi'ne bakan bir mağaraya götürür. Burada saklanmakta olan yirmi yedi kişilik bir kafileye katılır.³⁶ Hayatta kalmak için mücadele veren Ermeniler, farklı sayıdaki küçük gruplara bölünerek örgütlenmişlerdir. Fakat, liderlerinin tavrından, içinde buldukları acı durumu kullanarak otorite kurmaya çalışmasından ve Ermenilerin kendi aralarındaki çekişmelere dayanarak birbirlerini katletmesinden bezmiştir. Gerçekten de Bedros'un kaçak Ermeniler arasında yaşadıklarını anlattığı bölümler, hatıratın tahayyül sınırlarını en çok zorlayan bölümleridir. Sırf grup liderleriyle ters düştükleri için arkadaşlarının öldürüldüğüne tanık olmuş ve kendisi de defalarca grup şefleri Boğos Bedrosyan'ın lüzumsuz hakaretlerine maruz kalmıştır. Ayrıca, Dersim üzerinden Rusya'ya kaçma şansları varken, Bedrosyan'ın "korkaklığı" nedeniyle bu planı hiçbir zaman gerçekleştiremediklerini aktarıyor. Bütün bunlar karşısında Bedros, Ermeniler arasında yaşadıklarını yazarken, "düşmanın karşımızda değil, içimizde olduğunu" düşünmüştür.

Bütün bunlara artık katlanamayacağına kanaat getiren Bedros, Ermenilerin yanından kaçarak yakın arkadaşı Simon ile birlikte saklanmak üzere Kürt köyü olan Gamhu (Doruksaray) yakınlarında bir mağaraya sığınır. Bu köyün sakini ve uzun yıllar Simon'un ailesiyle çalışmış olan Dursun Ağa, onlara yiyecek sağlar. Kışı bu mağarada atlatmayı düşünürlerken, Abduşdalı Giragos isimli bir Ermeni'nin, Ağıldere'li bir Türk'ü öldürmesi sonucu köylerde jandarma yoğunluğu yaşanmış ve mağaralara baskınlar düzenlenmiştir. Bu süreci Dursun Ağa'nın evinde saklanarak atlatan Bedros ve Simon, mağaraya geri döndükleri gün, Bedros'un akrabası Dacad'ın – işkenceden kurtulmak umuduyla – gizlendikleri yeri açık etmesi sebebiyle yakalanırlar. Büyük Armidanlı'ya götürülen Bedros için işkence dolu günler başlamıştır.

³⁶ Bedros, mağarada birlikte olduğu 21 yetişkin erkek, 6 kadın ve bir de küçük çocuğun isimlerini tek tek sıralamaktadır. Tehcir sonrası dönemde Bahtiyar'da kalırken, burada zikrettiği bütün isimlerin öldürüldüğünü öğrenmiştir. Kaçan 27 kişilik kafilden bir tek kendisi hayatta kalabilmiştir.

Büyük Armıdan'dan Ağıldere'ye, oradan da Tuğut'a ve Kuruçay'a sürülen Bedros, bu süreç zarfında kıymetli eşyaları nerede sakladığını ya da kaçan Ermenilerin saklandığı mağaraları söylemesi için defalarca işkence görmüş, aç ve susuz bırakılmıştır. Yakın arkadaşı Simon ise, yanında taşıdığı 6 kuruş için askerler tarafından öldürülmüştür. Kuruçay'da, aç ve susuz, yol yapımında çalıştırılan Bedros, Belediye Reisinin insafa gelerek kendilerine ekmek verilmesi ve sağlıklarına kavuşana kadar çalıştırılmamaları talimatı verdiğini aktarmaktadır. Fakat bu insaf, açlıktan kırılan arkadaşlarının ölümünü engellemeye yetmemiştir. Kuruçay'dan Erhemi'ye götürüldüğünde, tehcirden önce Armıdanlı Ermenilerin yanında çalışmış ve onlara vefa borcunu ödemeye istekli olan köy muhtarı, kaçmasına dolaylı olarak yardım etmiştir. Bedros ve beraberindeki Ermeniler, Erhemi'de nihayet askerlerden kaçmayı başarmışlardır.

Böylece Büyük Armıdan'a geri dönen Bedros, Bıcoların Dursun sayesinde bir süre saklanır. Büyük Armıdan'ın yeniçerisi Şaban Ağa ile görüşür ve ortalık yatışana kadar uzak bir köye gitmesini kararlaştırırlar. Böylece Bahtiyar köyündeki Hamit Ağa'nın yanına yerleşen Bedros, burada Müslüman olur ve "Nuri" adını alır.³⁷ Kötü talih, burada da peşini bırakmaz. Subaylar, asker kaçaklarını toplarlarken Bedros'u da alıkoyar ve Karacaveren (Karacaviran) köyüne götürürler. Burada tehcirden çok önce Armıdanlı bir grup Ermeni ile çatışmaya girmiş ve birçok askerini kaybetmiş bir komutan Bedros'u öldürmek ister. Araya giren Alacahacılı Kürt Beyi Mustafa, Bedros'u kesin olarak gördüğü ölümünden kurtarır. Böylece Bahtiyar köyüne, Hamit Ağa'nın yanına dönen Bedros, 1919 baharına kadar burada kalır. Sonra da İstanbul'a gelir ve bir daha köyüne dönemez.

1915 Tarihyazımını Yeniden Düşünmek: Hatıratın Getirdikleri

Bedros'un hatıratı, 1915 Ermeni Tehcirinde hayatta kalan bir Ermeni'nin tanıklığıdır. Bu bağlamda, 1915'i konu alan tarihyazımı açısından önemli bir noktada durmaktadır. Bu nokta, hatıratların tarihsel bir belge niteliği taşıyıp taşımadığı tartışmasından ziyade, soykırım deneyiminin niteliği ile ilgilidir. Soykırımlar, kimin suçlu olduğuna yönelik kısır tartışmanın ötesinde, tüm bir insanlığı sorumlu kılan, başka bir akılsallığın, başka bir ahlakın vuku bulduğu bir "uç" deneyim olarak düşünülmeli ve egemen tarihyazımının tek boyutlu, tek dilli anlatısından azade, tekil dillerin birlikte konuştuğu, çok boyutlu bir anlatıyla birlikte ele alınmalıdır. Bu bağlamda, Bedros'un hatıratının 1915 tarihyazımı açısından önemi, böylesi çok boyutlu bir anlatıyı ihtiva etmesi kadar, tanıklığını üstlendiği tehcir mağdurlarının dilini de yankılamaya çalışmasından gelmektedir.

Hatıratın tarihyazımı açısından önem taşıyan bir boyutu, Ermenilerin kendi içlerindeki çekişmelere yer vermiş olmasıdır. Tanıklığının Ermenileri sadece "mağdur" değil, bizatihi "fail" haline getirdiğinin farkında olan Bedros, okuyucuyu kendine inanmaya davet eder:

"Yazılarımda bir tek yalan veya abartı yoktur. Her yazdığım gerçektir. İşte bu dürüst kalemlimle belirtmek isterim ki hayatımızın söz konusu olduğu bu korkunç günlerde biz durumun vehametini unutmuş, köyde olup bitmiş eski olayları ortaya atarak birbirimize düşüyorduk. Bu çatışmalar ihanete kadar gidebilmekteydi. Kendileri ile ters düşen birkaç arkadaş hiç acımadan öldürdüler ve bununla da övündüler."

Hemen bu satırları takiben, Bedros tanıklık ettiği bir olayı aktarır. 6 arkadaş köyden erzak getirmek üzere yola koyulmuşlardır. Dönüş yolunda, köyden aldıkları rakıdan içerek biraz dinlenmek için duraklarlar. Bu esnada bir silah patlar ve Taniel Keşişyan'ın cansız bedeni yere ka-

³⁷ Pek çok kaynakta, Ermeni kadın ve çocukların Türk ve Kürt Müslüman ailelerin yanına yerleştirildiği ve Müslümanlığı kabul ederek tehcirden kurtulduğu aktarılır. Bkz. Raimond Kevorkian, *The Armenian Genocide: A Complete History*, Tauris & Co Ltd., New York, 2011, s. 315. Bu konuda Hrant Dink Vakfı tarafından 2013 yılında "Müslümanlaş(tırıl)mış Ermeniler" başlıklı bir konferans da düzenlenmiştir.



paklanır. “Simonla ben baskına uğradığımızı sanarak hemen silahlarımıza davrandık. Fakat diğer arkadaşların neşe ile güldüklerini gördük. Bize de ‘gebermeyi hak etmişti, geberттіk. Böylelerinin yaşamaya hakkı yoktur’ dediler.” Bedros, şaşkınlık içinde bir tepki göstermeye çalıştığını ama “zaten birkaç kişi kaldık, onları da biz mi öldüreceğiz” demekten başka bir şey yapamadığını belirtir.

Öte yandan, Bedros’un kendisi de bu akıl dışı ortamın içine çekilmektedir. Bir gün şefleri Bedros’a nöbet esnasında Krikor Acemyan’ı öldürmesini ve baskın süsü vermesini emreder. Bedros kabul etmiş gibi görünür; fakat bunun yerine Krikor’a haber vererek kaçmasını söyler. Krikor, kaçmak bir yana, şeflerine giderek Bedros’tan duyduklarını aktarır. Nihayetinde Bedros, neredeyse kendi hayatına mal olacak olan bu tavır kaleme aldığı satırlarda, Krikor’un ahlaksızlıklarını sayıp döker. Yazdıkları, kurtarmaya teşebbüs ettiği hayatın, kurtarılmaya değmeyeceğini ima etmektedir:

“Beni ele veren Krikor hakkında da birkaç söz söylemek istiyorum. O da aşağılık adamın biri imiş. Karısının şefle seviştiğini bilmesine rağmen ses çıkarmıyordu. Kayınvalidesi ve iki kızı da bizimle beraberdi. Bu kalabalığı istemiyorum diyen şefin sözü ile kayınvalidesini ve iki kızım kendi eli ile zehirledi. Birkaç dakikada ölmeleri hepimizi derinden sarsarken, zalim ana babası kayıtsız kaldılar. Türklerin eline geçmektense ölmeleri daha iyidir diyebildiler. İşte bu aşağılık Krikor Acemyan’ın hayatım kurtarmak için kendi hayatımı tehlikeye atmışım.”

Bedros’un kaçak Ermeniler arasında yaşadıkları, Bauman’ın Holokost’un bireysel akılsallığı toplu imhanın hizmetine sokması üzerine söylediklerini akla getirir. Zygmunt Bauman, Yahudi soykırımında kurbanların “ne kurtarabilirsem” akılsallığı içerisinde olduğuna ve bu durumun nihayetinde Naziler tarafından güdülen imha stratejisine hizmet ettiğine dikkat çeker. Bauman, hükmedilenlerin akılsallığının hükmedenlerin silahı olduğunu vurgulayarak, akılsallık ilkelelerine içkin olan ahlaksal kayıtsızlığın böylece zirveye ulaştığını tespit etmektedir. Neticede Bauman, şu sonuca varır: Akıl, ancak eylemi yapanın akılsallığıyla eylemin akılsallığı arasındaki ayrım ortadan kalktığında iyi bir rehberdir. Aksi durumda bir intihar silahına dönüşür ve önündeki tüm ahlaki engelleri yıkarak kendi amacını yok eder.³⁸ Ermeni tehcirinde, benzer bir durumun farklı bir bağlamda ortaya çıktığı gözlemlenebilir. Buna göre kendilerini çevreleyen akıldışı ortamda Ermenilerin “kendini kurtarmaya” dönük akılsallığı ahlaksal kayıtsızlıkla birleştiği noktada amacından sapmıştır. Katliamdan kaçanların kendi içlerinde yaşadıkları çatışma, bu topluluğun yolunu İTC’nin hedeflediğiyle aynı kadere götürür: Ermenilerin katline...

Fail ile mağdur arasındaki ince çizgide salınanlar sadece Bedros’un etrafındakiler değildir; Bedros’un kendisi de, henüz tehcirin başlarında, zor bir tercih yapmak durumunda kalmıştır. Mağaradaki katliamdan kaçarken ağır yaralanan bir Ermeni’yi ölüme terk edip etmemek konusundakikararsızlığını şu sözlerle aktarır:

“Hey Allahım, ne yapacaktık! Bizi gördüklerinde hemen öldüreceklerdi. Bir lokma ekmeğimiz bile yoktu. Benden daha toplu idi, onu sırtlama imkânım yoktu. Köyümüzden 5-6 saat uzakta idik. Arkadaşım ızdırabına rağmen ses çıkarmıyordu. Bizi duymalarından korkuyorduk. Gün kararmaya başladı. Üstümüz ıslak, karnımız aç. Sessiz sessiz ağlıyorduk. Birbirimize sarılıp yattık. Arkadaşım kendisini terk etmemem için yalvarıyordu. Ona söz veriyordum ama bunun imkânsız olacağını da biliyordum. Geceyi böyle geçirdik. Sabahleyin açlıktan kıvranıyorduk. Çevrede yiyecek ot bile bulamadık. Arkadaşımın ayağı kütük gibi şişti. Kırıdanamıyordu bile. Ne yapmalıydım? Orada kalmak ölmek demektir, ama arkadaşımı bırakıp nasıl gidecektim? Akşama doğru arkadaşımın durumu iyice ağırlaştı. Artık konuşamıyordu. Ölümünün yakın olduğunu anladım. Son bir kez onu öptüm, ‘Gökteki Babamız’ duasını okudum, üzerini örttüm, onu orada bırakıp köye doğru koşmaya başladım.”

³⁸ Zygmunt Bauman, *Modemite ve Holocaust*, 1. Basım, Versus, İstanbul, 2007, s. 185-200

Mağdurların mağdurları katlettiği böyle bir akıldışı ortamda, tehcir mağdurlarının en büyük yardımları üçüncü kişiler tarafından almış olması, hatıratın önemli bir diğer boyutunu teşkil eder. Bedros, hatıratında kendisini kaçınılmaz olarak gördüğü ölümden defalarca kurtaran dört isimden bahseder: Gamhu'dan Dursun Ağa, Büyük Armıdan'dan Şaban Ağa, Bahtiyar köyünden Hamit Ağa ve Alacahacılı Kürt Beyi Mustafa. Her biri, Bedros'un hayatta kalmasında farklı bir rol oynar ve yine her birinin Bedros'a olan yaklaşımı farklıdır. Bedros'un anlatısına göre, Dursun Ağa, Gamhu yakınlarında saklandıkları esnada kendilerine yiyecek getirerek "*büyük bir cesaret*" göstermiştir; bu cesaretini ise bütün ailesinin köy meydanında asılmasıyla ödemiştir. Şaban Ağa, Büyük Armıdan köyünün önde gelen Alevi Kürtlerinden biri olarak, sürgünün ilk öldürülenlerinden Hamparsum'un karısı Öjen Hanımı ve oğlu Hosrov'u kabul ederek himayesine almıştır. Bedros'un Bahtiyar'daki Hamit Ağanın evine yerleştirilmesine aracı olan Şaban Ağadır. Hamit Ağa ise Bedros'u "himayesine" alarak onu ev işlerinde çalıştırmıştır. Bedros, Hamit Ağa ile olan ilişkisinde kendisinden büyük bir saygıyla bahseder; fakat bu hürmetin altında Şaban Ağa ve Dursun Ağa ile arasındakinden farklı bir ilişki olduğu hissedilir. Zira evin reisinin himayesindedir ve onun talep ettiği şekilde davrandıkça korunmaya devam eder. Nitekim, tehcir sonlandıktan sonra köyüne geri dönmeye karar verdiğinde, Bedros Hamit Ağa'dan "izin" alarak yanlarından ayrılır. Ek olarak, Hamit Ağa'nın evinde bir Müslümanlaş(tırıl)ma durumu söz konusudur. Alacahacılı Kürt Beyi Mustafa ise doğrudan kendisini öne sürerek Bedros'a arka çıkmıştır. Bedros'un "*gerçek bir ağa, gerçek bir centilmen*" olarak tanımladığı Mustafa Bey, Bedros'u kurşuna dizmek üzere olan bir komutanı durdurmuş, Bedros'a kefil olarak onu infazdan kurtarmıştır.

Hatıratın dikkat çeken bir diğer boyutu ise yardımların bizatihi faillerden de gelebiliyor olmasıdır. Kuruçay'da, yol yapımında çalıştırıldığı esnada Belediye Reisinin teftişe gelerek çalışmalarını kontrol etmektedir. Bedros, Reisin ayaklarına kapanarak yalvarır; çok aç olduklarını söyleyerek kendilerine yemek verilmesini ister. Belediye Reisi cebinden bir kart çıkartıp Bedros'a uzatır ve ona bu kartla fırına gitmesini, adam başına 5'er ekmek istemesini söyler. Bedros'un kaçacağı şüphesiyle peşine takılan bir askeri de "*Bre vicdansız, kaçacak hal bırakmamışsınız ki kaçınlar. Dön buraya gel. Hemen şimdi onları kaldıkları yere götüreceksin. İki gün istirahat edecekler*" diyerek azarlar. Öte yandan Belediye Reisinin insafını "*dengeleyen*" çıkarıcı failer de mevcuttur. Komutanın haberi olmadan, Ermenilerle gizli gömüleri aramaya çıkan subaylar, taşıdığı birkaç kuruş için Ermenileri öldüren askerler, Ermenilerin tehcirden kurtulmak için medet umarak bütün varlıklarını verdiği müdürler, hatıratın bir diğer boyutunu teşkil eder:

" (...) köyün müdürü Mustafa Lütfü bey, ki bir gözü kör olduğu için biz ona 'kör müdür' dedik, köylüyü ümitlendiriyordu. Erzincan mutasarrıfına müracaat ettiğini, toplanacak para mukabili Armıdan köylülerinin sürgün edilmeyeceklerini söylemiş. Köyde toplanan toplu bir para kör müdüre teslim edildi. Ne yazık ki köyün yaşlıları bu yalanlara inanıyordu (...) Kör müdür, sadece Armıdanlıları değil, çok para toplanabilirse Tuğut, Abuşta, Hasanova köylerini de kurtaracağını söylemiş. Herkes bütün parasını, ziynet eşyalarını götürüp kör müdüre teslim etti. Artık kimsede para pul kalmadığını anlayan kör müdür köyü bırakıp gitti."

Bedros'un hatıratının ortaya koyduğu üzere, tehcirin insanlık dışı koşullarında, fail ile mağdur, iyi ile kötü, ahlak ile ahlak dışı arasındaki sınırların muğlaklaştığı bir gri bölge söz konusudur. Agamben'in aktardığı üzere gri bölge, Primo Levi'nin Auschwitz deneyiminde keşfettiği, her türlü etik dayatmanın ortadan kalktığı, yeni bir etik tarafından izole edilmiş alandır. Kurbanla celladı birbirine bağlayan zincirlerin gevşediği, ezilenin ezene, celladın kurbanına dönüştüğü bu bölge, iyinin ve kötünün, geleneksel etiğin tüm metalleriyle birlikte eridiği ve birbirine karıştığı, ardı arkası gelmeyen gri bir simyadır.³⁹ Bedros'un hatıratı, 1915 Ermeni Tehcirinde benzer bir

³⁹ Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust*, 1. Basım, Versus, İstanbul, 2007, s. 185-200



“sorumsuzluk bölgesi”nin teşekkülüne işaret eden önemli bir belgedir. Koşulların dayattığı zor seçimler, diktatörlük taslayan liderler, insafa gelen reisler ve farklı şekillerde yardım eli uzatan ağalar, bu bölgenin tezahürleridir. Her biri, kendi tekilliği içerisinde soykırımın karmaşık yapısına ve çok katmanlılığına işaret eder; mutlak iyi ve kötünün öncesinde vuku bulan, başka bir etiğin sahne aldığı ve tüm rollerin muğlaklaştığı bir deneyimin çok boyutlu sesleridir.

Tanıklık Etmenin İmkânsızlığına Tanıklık Etmek: Bedros’un 1915 Tanıklığı

Tarihyazımı için taşıdığı önemle birlikte, Bedros’un hatıratı, daha önce bahsedilen bağlamda, tanıklığın doğasına ve soykırım gibi bir deneyime tanıklık etmenin imkânsızlığına yönelik paradoksun izlerini de taşır. Öncelikle Bedros, hayatta kalan olarak, kendi tanıklığının başkalarının tanık olamamasına dayandığının farkındadır. Onlar adına üstlendiği tanıklığı kendisine bir ödev olarak görür. Bu sebeple, tehcir mağduru her Ermeni’nin adını sayfalara not düşer; her birinin nasıl öldürüldüğünü teker teker anlatır. Bedros’un tehcir dönemindeki yolculuğunu kaleme aldığı hatıratı, sadece kendi başından geçenlere değil, çevresindeki tüm Ermeni mağdurların hikâyelerine yer verme çabasıdır. Onların sesi olma çabasıyla, kendi insanlığını koruma çabasının kesişme noktasında hatıratın parçalı anlatısı vuku bulur.

Tanıklığın paradoksunun Bedros’un hatıratında en görünür olduğu bölüm, en yakın arkadaşı Simon’un cebindeki altı kuruş için öldürüldüğünü anlattığı bölümdür:

“Ben birkaç askerle önden, Simon da birkaç askerle arkadan yürüyorduk. Birden iki el silah sesi duydum. Benim yanındaki askerlerle beraber yürüyen subay ne olup bittiğini öğrenmek için arkaya bir asker gönderdi. Geri gelen asker, kaçmak istediği için vurmuşlar diye haber getirdi. Subay beni Simon’un yanına gönderdi. Ağır yaralı idi. Konuşabili. Ben kaçmadım, param için vurdular dedi. Bunu söyledikten sonra da öldü. Hey Allahsızlar, 6 kuruş için aslan gibi delikanlıyı, benim en sevdiğim arkadaşımı öldürdüler. Subay bana arkadaşımın ne söylediğini sordu. Doğru söylememin artık bir yararı yoktu, üstelik askerleri kendime düşman yapacaktım. ‘Bir cahilliktir ettim, kaçmak istedim’ dedi dedim. Askerler derin bir nefes aldılar. Beni dürterek son nefesini veren arkadaşımın yanından ayırdılar.”

Simon’un ölümünün anlamsızlığı, üstüne üstlük ölümünün anlamına yönelik söylediği yalanı itiraf etmesi, Bedros’un tanıklığının getirdiği sorumluluğu kabul ettiğinin göstergesidir. Bedros, her ne kadar hatıratında kendi tanıklığını tartışmasa da, Simon’un öldürülmesi ile ilgili yazdıklarından, onun tanıklığını aktarma çabası içinde olduğu, onun ölümüne verilen anlamın anlamsızlığını ifade etme zorunluluğu hissettiği göze çarpmaktadır. Bedros, silahların gölgesinde haykıramadığı gerçeği hatıratında dile getirirken, kendisiyle de bir hesaplaşma içerisinde. Geride kalan olmanın, hayatta kalmanın taşıdığı ağırlığı ve suçluluk duygusunu dışavuran bu satırlar, Bedros’un hatıratı kaleme almaktaki en önemli itici gücün insanlık dışı koşullarda, insan kalabilme çabasıyla yüzleşmesi olduğuna delalet eder.

Anlatı, tanıklığın paradoksunun özünde yatan eksikliğin boşluklu yapısını içerir. İlk bakışta hatırat, bütünlüklü ve tutarlı bir anlatı ihtiva ediyor gibi görünür. Olaylar kronolojik olmasa da belli bir ilişki içerisinde sıralanmış; Bedros’un verdiği öneme bağlı olarak öznel bir şekilde dile getirilmiştir. Öte yandan, hatıratıta dile getirilemez olanın sebep olduğu boşluklar da söz konusudur. Bedros, başından geçenleri anlatırken, kendisine ve diğer mağdurlara yönelik şiddet eylemlerini kasten anlatının dışında bırakmış gibidir. Şiddetin harareti bir tasvirine hatırat boyunca rastlanmaz; genel olarak imgeler üzerinden ifade edilir. Fırat suyunun kızıl akması, cesetlerin yüzmesi, iki kez tanık olduğu katliamı ifade etmek için kullandığı imgelerdir. Dayak yediğinden, yürüyemez hale geldiğinden, açlıktan hareket edemediğinden, ölmek istediğinden bahsettiği bölümlerde dahi, maruz kaldığı şiddetin boyutlarını okuyucuya açmaz.



Hatıratın ilerleyen bölümlerinde askerlerin kendilerine yönelik işkencelerini anlatırken Bedros yine detaya girmez. Şiddetin fiziki bir tasviri olmadığından, Bedros'un işkence altında yaşadıkları okuyucunun hayalgücüne kalmaktadır. Hatıratın bir bölümünde, Armıdanlı bir hocanın Bedros'un köyün zenginlerinden olduğunu söylemesi üzerine gördüğü işkenceyi "*Eh artık başı-ma gelenleri siz tahmin edebilirsiniz.*" diye ifade etmektedir. İlerleyen bölümlerde, Erhemi köyünde maruz kaldıkları muameleyi "*O gece delikanlılar bizlere çeşit çeşit işkencelerde bulundular.*" diye ifade etmekle yetinir. Bu durum, kendisinin nasıl bir fiziksel dönüşüme maruz kaldığını da tespit etmeyi güçleştirir. Nitekim, maruz kaldıkları neticesinde ne hale geldiğini tasvir ettiği tek yer, Kuruçay'da Belediye Reisini konuşturduğu şu satırlarda ortaya çıkmaktadır:

"Belediye reisi dayanamayıp başını çevirdi ve yüksek sesle söylendi: 'Allahım, bu manzaralara dayanamıyorum. Bunları görmemek için hemen bugün istifamı vereceğim. Vicdanım artık dayanmıyor. Bunlara gavur diyoruz, Gavur onlar mı, biz mi? Baksanıza açlıktan karnı sırtına yapışmış.'"

Bedros'un hatıratın dışında bıraktığı tek şey şiddet değildir; örneğin Hamit Ağanın himayesine girdiğinde, Müslümanlaş(tırıl)ma deneyimini de detaylı olarak anlatmaz. Hatıratı aktardığı haliyle, Ermeni kimliğini gizlemek adına Müslümanmış gibi davrandığı düşünülebilir; fakat Bedros'un oğlu, kendisiyle yapılan görüşmede, babasının Hamit Ağanın evindeyken sünnet edildiğinden de bahsetmektedir. Ek olarak hatıratı, Hamit Ağanın yanındayken üstlendiği Müslüman rolünü nasıl icra ettiğine yine bir başkasının konuşması aracılığıyla değinmektedir:

"Her köşeyi, her mağarayı arıyorlardı. Buldukları kaçakları tevkif ediyorlardı. Beni de yakaladılar. Bunu gören Hamit Ağa'nın akrabası bir hatun, sözde beni korumak için, subaya yalvarmaya başladı. 'Yavrum bunu götürmeyin, bu artık Müslüman oldu, bizim gibi namaz kılıyor' demesin mi! Bilmeden beni ele vermiş oldu."

Bedros'un anlatısı, insanlık dışı olana tanıklığının, bir anlam verme çabasının nihayetinde nafile hale geldiği, inancın yittiği bir ruh halinin izlerini taşır. Nitekim Bedros,tehcir öncesinde hayatında önemli yer tutan inancını, tehcirde tecrübe ettiği anlamsızlık ve kurtuluş ümidinin yitimiyle birlikte kaybetmiştir. Sürgünün başlangıcında Allah'a yakaran, fakat "*Allah'ın kör ve sağır olduğu, ne feryatları duyduğu, ne de olan biteni gördüğü*" tespitini yapan Bedros'un inancı, katliamın gerçekleştiği mağarada son bulur.

"Kamaları, hançerleri ile saldırıya geçtiler. Katliam başlamıştı. Allahım şu Ermeni kullarının günahı ne? Onlar asırlardan beri Hıristiyanlığın her şartını yerine getirmişler, senin yolundan ayrılmamışlardır. Niçin onları korumuyorsun? Gücün mü yetmiyor, yoksa onları tamamen sildin mi? İşte o günden beri benim imanım sarsıldı. Artık bir daha Allahın adını anmadım, onu yardımına çağırmadım."

Sonuçta Bedros, inancını kendi insanlığına tutunmakta bularak, tecrübesini yazıya dökmeye, kendisiyle, tanıklığıyla, başkalarının tanıklıklarıyla ve tecrübesinin bütün ağırlığıyla yüzleşmeye karar vermiş; hatıratını kaleme almıştır. Hatıratını teslim ettiği oğlu aracılığıyla, sesini duyurmaya çalıştığı tanıklıklara karşı duyduğu sorumluluğu yerine getirme çabasını gerçekleştirir.

Sonuç: Sorumluluğu Paylaşmak

Bedros'un hatıratının bu çalışma bağlamında iki açıdan önem taşıdığı söylenebilir. İlk olarak, bu hatırat, 1915 Ermeni Tehcirine yönelik tarihyazımına önemli bir katkı sunmaktadır. Soykırım gibi bir olgunun, egemen tarihyazımında ele alındığı haliyle salt bir etnik siyasete indirgenemeyecek, kazananlar ve kaybedenler olarak sınırlı bir tahayyülle kavranamayacak derecede karmaşık ve çok katmanlı bir süreç olduğunun önemli bir kanıtıdır. Ermeniler arasındaki çekişmeler kadar, cemaatin dışından uzatılan yardım ellerinin de gösterdiği üzere, soykırımın failleri de



mağdurları da salt bir iyi-kötü ikiliğine indirgenemez. Soykırım deneyimi, bütün kavramların, olayların, öznelliklerin ve ahlaki değerlerin iç içe geçtiği bir “gri bölge”de tezahür eder. Burada başka bir etik söz konusudur ve bu etiğin kavranması, soykırım deneyimiyle hesaplaşılması açısından kritik bir önem arz etmektedir.

İkinci bir nokta ise, tanıklık meselesidir. Tanıklığın paradoksu, hayatta kalanın asla tam tanık olamayacağı, ölüme tanıklık etmenin imkânsızlığı bağlamında ortaya çıkar. Bedros’un hatıratı, ölümüne tanıklık ettiği kişilerin, bir dili olmayanların dili olma çabasıdır. İçerdiği eksikliğin, boşluğun bilinciyle tanıklığını kaleme alan Bedros için hatırat, insanlık dışı bir deneyim karşısında insan kalma çabasını gerçekleştirdiği, kendi suçluluğuyla yüzleştiği ve nihayetinde sağaltımla sonuçlanan bir hesaplaşma sürecidir. Bu bağlamda Bedros, tanıklığını üstlendiği insanların kendisine yüklediği sorumluluk kadar, bu sorumluluğu paylaşma kaygısıyla da kaleme alır hatıratını.

1915 gibi bu topraklardaki tüm toplumları etkileyen bir sürecin, egemen tarihyazımının dışarısında tezahür eden anlatılara, hatıralara, deneyimlere kulak verilerek ele alınması kritik önem taşımaktadır. Tehcirin bütün boyutlarını farklı açılardan ele alarak, soykırım deneyimini kendi karmaşıklığı ve özgünlüğü bağlamında irdelemek, 21. yüzyılın bir önceki gibi “soykırım yüzyılı” olarak anılmasının önüne geçmenin ilk adımı olarak değerlendirilebilir. Bedros’un hatıratı, bu adımın atılmasına hammadde sağlayan kaynaklardan yalnızca biridir. Bu kaynakların çoğaltılması ise, Bedros’un tanıklığı üzerinden taşıdığı sorumluluğu biz, şimdilik hayatta olanlar ile paylaşmasının farkına varmaktan geçer.

Kaynakça

- Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan*, Ayrıntı Yayınları, Ankara, 2001.
- Agamben, Giorgio. *Tanık ve Arşiv: Auschwitz’den Artakalanlar*, 4. Basım, Dipnot Yayınları, Ankara, 2010.
- Akçam, Taner. “Acı Olan Utanç Duygusunun Yokluğu”, *Büyük Felaket: 1915 Katliamı ve Ermeni Sorunu*, Re Yayınları, İstanbul, 2005, s. 97-117.
- Akçam, Taner. “Ermeni Meselesi Hallolunmuştur”: *Osmanlı Belgelerine Göre Savaş Yıllarında Ermenilere Yönelik Politikalar*, 2. Basım, İletişim, İstanbul, 2010 .
- Akçam, Taner ve Dadrian, Vahakn N. “*Tehcir ve Taktik*” *Divan-ı Harb-i Örfî Zabıtları: İttihat ve Terakki’nin Yargılanması*, 2. Basım, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, 4. Basım, Metis, İstanbul, 2007.
- Bauman, Zygmunt. *Modernite ve Holocaust*, 1. Basım, Versus, İstanbul, 2007.
- Berktaş, Halil. “1915 Ermeni Trajedisi: 1915’te Ne Oldu? Geçmişten Bugüne Ne Kaldı?”, *Büyük Felaket: 1915 Katliamı ve Ermeni Sorunu*, Re Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 21-83.
- Çakaloğlu, Cengiz. “Erzincan ve Çevresinde Ermeni Olayları (1890-1896)”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 13, 1999, s. 299-304.
- Ersanlı, Büşra. *İktidar ve Tarih: Türkiye’de “Resmi Tarih” Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, 5. Basım, İletişim, İstanbul, 2013.
- Gürpınar, Öykü. *Türkiye’de Ermeni Olmak: Son Yüzyılda Ermeni Papazyan Ailesi Üzerine Bir Mikrotarih Çalışması*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul, 2013.
- Kemalî, Ali. *Erzincan: Tarihi, Coğrafi, İktisadi, Etnoğrafi, İdari, İhsai Tetkikat Tecrübesi*. Resimli Ay Matbaası, Ankara, 1932.
- Kevoorkian, Raimond. *The Armenian Genocide: A Complete History*, Tauris & Co Ltd., New York, 2011.
- Mintzuri, Hagop. *Armıdan: Frat’ın Öte Yanı*, 3. Basım, Aras Yayıncılık, İstanbul, 2003.

Mıntzuri, Hagop. *İstanbul Anıları: 1897-1940*, 8. Basım, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2008.

Mildanoğlu, Zakarya. “Erzincan’da Ermenilerden kalan çok şey var”. *Agos Gazetesi*. 2012, Nisan 13.

Totten, Samuel; Parsons, William S. ve Charny, Israel W. *Century of Genocide: Critical Essays and Eyewitness Accounts*, 2. Basım, Routledge, New York, 2004.

Rosenbaum, Alan S. *Is the Holocaust Unique?*, 1. Basım, Westview Press, Colorado, 1996.

Weitz, Eric D. *A Century of Genocide: Utopias of Race and Nation*, 1. Basım, Princeton University Press, Princeton, 2003.

White, Naomi Rosh. “Marking Absences: Holocaust Testimony and History”, *The Oral History Reader*, Psychology Press, 1998, s. 172-181.



En Kadim Kader: Muhacirlik

Rumeysa ÇAVUŞ¹

Ben gurbette değilim
Gurbet benim içimde²

Özet

Modern düşünce sistemi ile yükselen ulus devletler önceleri bünyelerindeki çeşitli farklılıkları tasfiye etmeyi amaçlamışlardır. Fakat sonraları bu farklılıklara çeşitlilik olarak yaklaşmışlardır. Ulus devlet tarafından altı çizilen farklılıklar arasındaki çatışmaya ise uyumsuzluk denmiştir. Ulus devletlerin yıllardır kendi eliyle beslediği, kurguladığı uyumsuzluğun açmazlarından yine ulus devletler çokkültürcülük ile çıkmayı hedeflemektedir. Farklılıkların tasfiye edilmesi ve uyumsuzluk olarak belirlenmesi sonrasında ise farklılıkların zenginliğine vurgu yapılmasını ekonomik süreçlerden bağımsız düşünemeyiz. Bu yüzden bu makale bu zamana dek yazılmış çoğunluğun bildiği ve kabul ettiği tarihsel verilerden çok, -ekonomik faktörler ve çokkültürcülüğü de konu alan- minör bir göç tarihi denemesidir. Göçü farklı dalgalarda bire bir pratik etmiş olan Rukiye Hacıyeva ve Fatma Pehlivan'ın anlatıları esas alınarak oluşturulmuştur. Ayrıca makale göç ile ilgili genel geçer bir tespit yapma idealini taşımamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Çokkültürcülük, Uyumsuzluk, Göç, Ulus Devlet, Çeşitlilik, Muhacir

Immigration: The Most Ancient of Fates

Abstract

Nation-states that emerged within modern thinking at first aimed at eliminating the differences. In time, diversity became anew name for those differences. The discrepancies that were underlined by nation-states were named as conflicts. The impasse as the result of such conflicts which have been organized by the nation-states themselves is tried to be overcome through multiculturalism. Elimination of the differences, the invention of diversity, and the restoration of honour through multiculturalism cannot be considered without economic processes. Hence, this paper is an attempt to write a minor migration history within and through economic factors and multiculturalism, rather than widely-known historical data. This study is constructed with the narratives of Rukiye Hacıyeva and Fatma Pehlivan, who experienced the migration at different times.

Key Words: Multiculturalism, Conflict, Migration, Nation-state, Diversity, Immigrant

Modern düşünce sistemi ile birlikte insan, tanımlanabilir, kategorize edilebilir, istenilen şekle dönüştürülebilir bir birey olarak düşünülmüştür. Bu yaklaşım; merkezde olan belirli bir karar verici vasıtasıyla yapılmaktadır. Süreç içerisindeki pratikler, devletlerin insana dair yaklaşımını etkilemiştir. Belirli bir ulus fikri ile de bireyi tanımlama gayreti içerisinde giren modern devletler,

¹ Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Yüksek Lisans, rumeysacavus@gmail.com.

² Kemalettin Kamu'nun 'Gurbet' isimli şiirinden.



makbul vatandaş üretme hususundaki ısrarlı çabalarını 1800'lerin ortalarından bu yana devam ettirmektedir. Çabalar ise kimi zaman belirgin kimi zaman da belirsiz bir şiddete gönderme yapmaktadır. Bu türden örneklere yer vermek mümkün, ancak bu makaleye konu olan şiddet, muhacirlerin maruz kaldığı zorunlu göçe dairdir. Zorunlu göç ve makbul vatandaş üretimi, yaşanan bu pratikle beraber uygulanabilmesi güç iki ayrı kutbu nitelemekte gibidir. Teorik anlamda makbul vatandaş için, ortak geçmiş ve geleceğe sahip bireylerin üretimine dair sarf edilen çabalar, muhacirlerin anlatılarıyla esnek ve siyasi taktiklerle pratikte ret edilmiş gibi durmaktadır. Muhacir anlatılarıyla oluşturulan dilsiz bellek, ulus-devletin müdahaleci hegemonik yaklaşımına ve kültürel çeşitlilik vurgusuna inat yine yalnızca muhacirlerin anlayabileceği dilde başkaldırmaktadır. Bu dile de muhacirlerin hayat öykülerini ve göç pratiklerini içeren anlatılar diyebiliriz. Öyle ki bu anlatılar sayesinde muhacirler belirli bir öteki tanımlaması yapmaktadırlar. Sürüp giden hayat için muhatabına faydalı bilgiler sunan bu tanımlamalar, aynı zamanda geleceği de kısmen teminat altına almaktadır. Anlatılar sayesinde muhacirler, neslin devamını korumaya yönelik taktikleri de yine bu yolla kolaylıkla belirlemiş olmaktadır.

Bu bağlamdan hareket ile makalenin konusu 1900'lü yıllarda ulus-devletlerin karşılıklı olarak vatandaş değişimi sebebiyle, zorunlu göçe maruz kalan Rukiye Hacıyeva ve Fatma Pehlivan'ın anlatılarında inşa ettiği belleğin kendisidir. Ayrıca üretilen bellek vasıtasıyla, bir arada yaşam idealinin mümkünlüğü tartışılacaktır. 1956'da göç şiddetine maruz kalan Fatma Pehlivan ve TodorJivkov döneminde 1989 yılında topraklarını terk etmek zorunda kalan Rukiye Hacıyeva'nın anlatıları ile oluşan bellek, göç sonrası bir arada yaşamın gerçekliğini ve geçerliliğini sorgular niteliktedir. Dolayısıyla makalede öncelikle ulus-devlet, etnisite ve çokkültürcülük tartışmaları üzerinden bir kritik yapılacaktır. Ardından, zorunlu göç ile şiddete maruz kalan Rukiye Hacıyeva ve Fatma Pehlivan ile yapılan görüşmeler, anlatılar içindeki somut ve soyut mekânlar Michel De Certeau'nun "strateji" ve "taktik" ayrımından hareketle incelenecektir.

Ulus Kavramı Üzerine

Ulus yani latince olarak "nasci"; her ne kadar soya, ırka, kan bağı ilişkisine gönderme yapsa da milliyetçilik ile ilgili kuramlar tarafından bu şekilde kullanılmamaktadır. Bunun sebepleri arasında hiç şüphesiz biyolojik olarak saf bir ulusun var olmayacağı gerçeğinin düşüncesi yatar. Ayrıca Avrupa'nın kanlı faşist dönemine referans vermesi dolayısıyla bu tanımdan utandırılması da diğer bir sebep olarak gösterilebilir (Yıldız, 2001, s. 25-29). Ulus, kelime anlamı alanı itibarıyla aslında farklı ulusların var olabileceğine işaret etmektedir. Hâlihazırda modern devlet pratiği öncesine kadar dünya farklı birçok ulusun beraber olabildiğini tecrübe etmişti. Fakat sonrasında ulus ile etnisite birbirine karışan ifadelerle dönüştü. Bir önceki pratikte birbirinden farklı birçok etnik bir ulusun altında toplanırken, şimdi ulusların hızla "etnikleştiği" görülmektedir (Kalaycı, s. 92). Böylece yukarıda da bahsi geçen iktidar ilişkisinden doğan gerilim, iki kavram arasındaki bir hiyerarşik yapıyı kurgulamaktadır. Ulus fikri artık genel olarak, kantitatif çoğunluğa atfı yapmayı tercih ederken, aynı zamanda kitle kültürü, ortak ekonomi, yasal hak ve görev, ortak mit ve tarihi belleğin toplamı olarak görülmektedir (Kalaycı, s. 98). Böylelikle birçok alana birden atfı yapan ulus kavramı ortaklıkları arttıran bir unsur haline de gelmiştir. Çoğunluğun mutabık olduğu bellek düşman ve dostun tanımını yaparken aynı zamanda kullanılan dile, toprağa hatta kimi zaman dine bile gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla ulus kavramının kendisi, portatif bir aparat vazifesi görerek kitlelerin kabul ve inançlarının yükseldiği ortak zemini oluşturma görevini üstlenmiştir.

Ulus devletler bu tanımlamalar yardımıyla, kendi varlıklarını meşrulaştırmanın yanı sıra, kendi geçmişlerini üretirken gelecekteki düzenlemeler için yine bu tanımlamaları araç olarak



kullanılmaktadırlar. Tanımlamalar dolayısıyla oluşturulan bu araçlar, tarih yazımında ana karakterler olarak kullanılmaktadırlar. Bu durum bir tarih yazımını zorunlu kılmıştır. Yazılan bu tarihte ise dost, düşman, iç, dış düşmanların tanımlamasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla yazılan ulusal tarih, tasfiyeyi zorunlu kılmıştır. Tasfiye, kendi gibi olamayanlardan uzun vadede toprakları temizlemeyi kısa vadede ise onlardan ayrılmayı tavsiye etmektedir. Bu da göçün motivasyonlarından biridir. Buldukları topraklarda düşman olarak adlandırılan topluluk, kendinden ayrışan ve onlar üzerinde farklı yasaları işleten iktidardan kopmayı mecburi görür ardından da zaten öteki olarak görülen topluluk sınır dışı edilerek zorunlu göçe maruz kalır. Bunların tamamı elbette göçün kısmi ve yüzeysel sebepleridir. Bu da zorunlu göçe maruz kalan her muhacir yada göçmenin bilmedikleri topraklara sürüklenmesine sebep olan ulus, etnisite, milliyetçilik ve ulus devlet fikrinin gelişim sürecinin kendisidir.

Modern yaklaşım ile devlet, yapısı ve doğuşu itibariyle ulus ve ulusal gibi kavramlara sıkça atıf yapan ve onlar üzerine kurulan bir modeldir. Ulus devlete meşruluk veren ise ulus fikri ve etnisite tanımlarına bir de milliyetçilik fikrinin eklenmesidir. Bu süreçte, milliyetçilik aydınlanmanın idealize ettiği bir format ile anlamlandırılmıştır. Aydınlanmadan hareketle yapılan tanım olarak milliyetçilik, ilerleme ideali taşımaktadır. Milliyetçiliği de kullanarak gücün sahibi konumunda olan devlet, istediğini yapabilme konusunda herkesten daha fazla bağımsızdır. Modern devletin bu yapısı milliyetçilik ve ulus fikri ile beslendiğinde ise, ortak geçmişe ve geleceğe sahip bir topluluğun oluşması koşulu gerekli görülmüştür. Ortak bir toprak algısını, ortak bir kültürü inşa eden devlet kimi zaman kendini reel gösterenler ile kimi zamanda efsane ve mitlerle kutsallaştırma yoluna gitmiştir. Kahramanlık hikâyeleri, ulusun bağımsızlığı için çırpınan, diğerkam karakterlerin yüceliği vasıtasıyla üretilen ortak aidiyetler, kurgulanan vatandaşın bilinç oluşumunda önemli rol oynamaktadır. Kurgulanan bu senaryoda dostun ve düşmanların tahlili ve tespiti yegane güç konumunda olan devlet tarafından milliyetçilik ideolojisi ile yapılmaktadır. Bu kurgunun geleceğe taşınması içinkimi zaman bedensel ritüellerden de faydalanmaktadır. Tüm bunlar için de devlet topraktan ve kültürden faydalanmaktadır. Yani devletin ulus kisvesine bürünmesi akıllara Arjun Appadurai'nin milliyetçi ideolojiyi fikrini akıllara getirmektedir. Appadurai'ye göre milliyetçi ideoloji toprak ve kültürün ulusallaşmasını sağlamaya çalışmaktadır(Appadurai, 2000).

Ulusun inşası sürecinde devletlerin, ortak bir kültüre olan ihtiyacı, ortak kültürün gelişimi için sarf edilen çabalar, aslında beraberinde homojenleştirici çabalar olması münasebetiyle kültürel bir asimilasyonu çağrıştırabilir. Ortak bir kültürün inşası meselesi, hakikatte belirlenen bir kültüre çoğunluğun uyması olarak görülebilir. Çoğunluğun bu kültüre uyması meselesi tersten okunduğunda farklı olanların tespit edilip ötekileştirilmesi işlemi olarak düşünülebilir. Bu işlemde farklı kültürlerin asimile edilişi ile mümkündür. Gücünü topraklarından ve ortaklıklarından inşa ettiği aygıtlardan alan devlet, Appadurai'nin de belirttiği gibi bunu milliyetçi ideolojinin sunduğu -toprak ve kültürü ulusallaştırma yöntemi ile- yapmaktadır. Modern devlet, toprağın ve kültürün oluşumunu sağlamayı amaçlarken aynı zamanda onu milliyetçilik ideolojisi ile güvence altına almaktadır. Böylece farklı zincirlerle sabitlediği gücünün devamlılığını sağlamayı hedeflemektedir.

Ulus devletin hedeflediği bu amaçlar kısmen başarılı olmuş gibi görünse de en azından makalenin de anlatılar vasıtasıyla ulaştığı kanaat bu değildir. Azınlık olsalar da muhacirler, ulus devlet politikalarının asimilasyonundan kısmen de olsa kendilerini mekânsızlıkları sebebiyle geliştirdikleri taktikleri vasıtasıyla kurtarabilmişlerdir denilebilir. Toprağın mülkiyeti üzerinden iktidarını üreten yaklaşım tarzı, aynı zamanda bireyler arasındaki statüyü temsil eden aracın da değişmesine sebep olmuştur. Eskiden aristokrasi ya da kilise maddi veya manevi zenginli-



ğin sembolü iken sonraları ulus, milliyetçilik ve toprak üzerinden tanımlanma statü belirleyicisi olmuştur(Kalaycı, 2008, s. 95). Şu haliyle doğup büyüdüğü topraklarda yabancı, göç şiddetiyle yerleştikleri topraklarda da yabancı kabul edilen muhacirler, bu statüyü kullanamamışlardır.

Ekonomik Krizi Asmak İçin Çokkültürcülük Fikri

Kavramlar bir yanıyla belirli bir karışıklığı giderebilmesi açısından sürece bağlı üretilen formlardır. Sürece bağlı olarak üretilen çözüme, tanımlamaya kilitlenmiş her kavram, ancak o koşullar ve o süreç için bir anlam ifade edebilir. Bu bakış ile beraber “çokkültürcülük” kavramının oluşum sürecinden kısaca söz etmek gerekirse; farklı kültürleri bir araya toplama gayreti ulus devlet açısından zorunlu bir amaç hâline gelmiştir. Bu zorunluluk sebebiyle farklı kültürlerle ait olan bireylerin tek ulus fikri şemsiyesi altında toplanması projesi uygulanmıştır. Tek ulus fikri, çokkültürcülük projesini tepeden inme bir analiz ile farklı kültürleri aynı potada toplamayı gerekli görmüştür. Bu gereklilik ise hiç şüphesiz bir yanıyla bireylerin ucuz emek, işgücü ile modern devletin ekonomisine katkı sağlaması olacaktır.

Kavramsal açıdan devam etmek gerekirse; sıfat olarak “çokkültürcülük” kavramı 1941 yılında bireyi yalın ve çıplak olarak yani bağısız ve önyargısız tahayyülü ile oluşan kozmopolit bir toplumun nitelendirilmesi için kullanılır (Doytcheva, 2009, s.15). Bu tanımlama ile çok kültürcülüğün vurgulanması ulus devlet politikalarının uygulandığı yeniden oluşturulan ülkeler için geçerlidir. Bununla beraber mübadele yıllarında göç almış ulus devletler kültürel çeşitlilik meselesine daha fazla vurgu yapmıştır. Nitekim teoride de Milena Doytcheva'nın az önce belirttiği gibi çokkültürcülük, yalnızca özel düzenlemelerden yararlanan birkaç tarihsel topluluğun değil kökeni ne olursa olsun ‘bütün’ bireylerin kültürel olarak tanınması projesi olarak ifade edilmektedir.

Toplumlar bu tanımlamalara kadar idealize edildiği anlamdan uzak bir çeşitlilik tecrübesi yaşamıştır. Bu tecrübenin her parçası da kuşkusuz şiddetin çeşitlerini barındırmış ve barındırmaktadır. Dolayısıyla çokkültürcülük ile ivme kazanan ve bütün dünyada tekrarlanan Alain Tourraine'nin “farklılıklarımızla eşitiz” sloganı (Tourraine, 2007, s.69) anlatılar ışığında pratik hayatta karşılık bulamadığı gibi acı tecrübeleri de barındırmaktadır. Gündelik hayatta kısmen de duygusal bir süreç olarak izleyebildiğimiz çok kültürcülüğü, bir proje olarak yeniden ekonomi tabanlı düşündüğümüzde ortaya daha farklı sonuçlar ve analizler çıkmaktadır. Ulus devletlerin kültürel çeşitliliğe karşı, tarihlerinde görülmeyen bir ilgi ile yaklaşımları konuyu ekonomik ve politik yanlarıyla da değerlendirmenin mecburi olduğu fikrini akıllara getirmektedir.

Bu mecburiyeti Arif Dirlik'in konuyla ilgili yorumlarının ardından David Harvey'in düşünceleri ile detaylandırmaya çalışacağım. Devletlerin el birliği ile destek oldukları çokkültürcülük acaba yalnızca kültürlerin “özerk” olması ve “tanınmasını” ya da bireyleri bağısız ve salt kendileri olarak düşünmeyi mi sağlıyor? Bu noktada Dirlik ve Harvey farklı düşünmektedir. Bir proje olarak çokkültürcülük bireylerin kurtarıcısı konumunda değil, devletlerin ekonomik kurtarıcısı konumundadır. Birbirinden farklı gündelik hayat pratiklerine sahip olan bireylerin arasındaki farklılıkların çeşitlilik olarak görülmesi birey olarak bir kimsenin çıkarı değildir. Devletler tarafından çeşitlilikler ile zenginlik vurgusu yapılırken zorunlu göç sebebiyle ikamet eden bir kimse çeşitliliğin zenginliğini ve saygıyı anlatmak yerine çektiği sıkıntılardan bahsetmektedir. Başlangıçta uyumsuzluk olarak gösterilen farklılıklar tasfiye edilirken sonraları aniden zenginlik olarak kabul görmesi hayli düşündürücüdür.

Böylece bu proje, mevcut dünya ekonomi-politiğinin ortaya attığı sorunları cevaplayan ve yine mevcut ekonomi-politiğin karşılaşması muhtemel güçlüklerin çokkültürcülük ve uyumsuzluk analizi gibi nosyonlarla çözülmeye çalışılmasından ibaret olabilir. Yaşanan ekonomik buh-



ranlara alternatif bir çıkış kapısı olarak kültürel çeşitlilik dolayısıyla zenginliğe atf yapıyor gibidir. Bu noktada çok fazla meşhur olmasa ve akademik anlamda ciddiye alınmasa da Arif Dirliğe atf yapmak mecburidir. Buna önemli bir örnek olarak The Harvard Business Review'in ulusötesileşmenin ve çokkültürcülüğün en başta gelen ve (Birleşik Devletlerdeki) ilk savunucusu olması manidardır. (Dirlik, 2005, s. 121). "Harvard Business Review" in manidarlığını daha da artırarak, review'in sürekli yazarı olan ve kapitalist dünya ekonomisinin içindeki gelişmeleri "akılcıca" analiz eden ve "sınırları olmayan ekonomi"yi savunan Robert Reich'in Başkan Clinton'ın en yakın arkadaşlarından biri olması Dirlik tarafından tesadüf kabul edilmemektedir.

Böylece Dirlik çokkültürcülükte yaşanan bu mühendisliğin postkolonyal ile aynı paralel üzerinde olduğunu savunur. Söylem olarak vurgulanan çokkültürlü olma hali, var olan bu projenin Avrupa merkezliyetçiliğin kapitalizm ile bağının ifşası konumundadır. Bu ifşayı da desteklemesi bakımından David Harvey'in büyük guru ekonomistlerin vardığı noktayı G8 üzerine yaptığı bir konuşmadan bulabiliriz. Konuşmada 1987 krizinin çözümünde diğer uluslarla beraber hareket edilmesinin zorunluluğundan söz edilmektedir. Ekonomik olarak yaşanan bir sıkıntının aşılması diğer uluslar ile mutabakatı zorunlu kılmaktadır.

1987'deki borsa çöküşünün başlangıcında, bilirsiniz Kara Pazartesi... İşte 1987'deki bu dönemde ve sonrasında... 1987'de olup biteni nasıl anlamalı? Minvalinde soruların sorulduğu "büyük adamların" katıldığı toplantılar yapıldı. Bir ekonomist olarak onlarla aynı fikirde olamazdım ancak ortaya çıkan bir şey vardı. Bu da gayet herkesin uzlaştığı bir şekilde, ABD'nin artık tek taraflı karar alacak konumda bulunmadığı ABD'nin tek başına bu türden bir kriz ile öyle kolay kolay baş edemeyeceği ve bu durumun uluslararası anlaşma ve eylem gerektirdiğiydi.³ (Harvey, 2011)

Buradan da anlaşılacağı gibi tarih yazımında düşman olarak kodlanan uluslar, ekonomik açmazlarda ihtiyaç duyulabilecek kurtarıcılar olarak görülmektedir. Öncesinde düşman olarak adlandırılan iki ulusun bu krizi aşabilmesi için ise devletlerin artık kültürel farklılığa değil kültürel renk ve çeşitliliğe atf yapması gerekli görülmektedir. Hem uluslararası düzlemde hem de ulus içi ekonomik adımlarda bu gerekli görülmüştür. Zira kültürel farklılık dolayısıyla çeşitliliğe yapılan gönderme ile devletler bünyelerinde farklı aidiyetlere sahip ve yaşadıkları şehirde tutunmaya çalışan bireyleri kolayca ucuz işçi olarak görüp, çalıştırabilmektedir. Çünkü ihtiyaç sahibi ve yeni bir yaşam alanında ayakta durmaya çalışan kimse hali hazırda ikamet eden bir kimseden daha az ücrete daha çok çalışabilir. Gerçekliğini kabule zorlayan bir kent efsanesi olarak muhacirlerin çok çalışkan olmaları gibi. Ayrıca bu hali hazırda ikamet eden bireyler arasındaki rekabeti de teşvik eden bir yapının oluşmasına katkı sağlar. Tüm farklılıklarına rağmen bireyler ortak bir ekonomik çevrede rol alırlar.

Farklılıkların belirgin bir biçimde tartışıldığı toplumlarda ise ucuz iş gücü sahipleri ikamet edecekleri yeni yerler aramaya başlayacaktır. Dolayısıyla farklılıkları belirginleştirmek ve öteki fikrini beslemek bu şekilde düşünülünce ekonomik anlamda devletlere katkı sağlamamaktadır. Devletler tarafından tepeden inme ifadelerle farklılığın zenginlik olduğu vurgusu pratik hayatta, hayatın içinde daha farklı işlemektedir. Bu durum makalenin oluşmasına büyük oranda katkı sağlayan iki minör tarih denemesi ile gösterilebilir. Böylece farklılıkların zenginliği çağrıştırmaması durumu devlet söyleminden farklı olarak pratik hayatta nasıl duruyor anlayabiliriz. Ayrıca devletin kendilerinin farklılığına ne derece ehemmiyet verdiğine olan inançları ve devlete olan güvenlerini de fark edebiliriz.

³ David Harvey'in konuşmasından alıntılanan bu pasaj, Ömer Faruk Peksöz tarafından bu makaleye mahsus tercüme edilmiştir.



Gündelik Hayatta Muhacir Olmak

İnsanın nerede olduğu sorusuna aşırı ağırlık vermesi, otlakların sınırlarına dikkat etmek zorunda olduğu göçebe kabileler zamanından kalmadır.

Robert Musil, *The Man Without Qualities* (Musil, 1965, s.12)

Göç eden muhacirler belirli mekânlara yerleşmiş veya yerleştirilmiştir. Sınırları belirgin olan mekânlar varsa sınırlar arasında Michel Foucault'un deyimiyle panoptik yani gözetime dair bir uygulama vardır (Foucault, 2000, s.304). Michel De Certeau'nun kurduğu sistematik; mekânın kendisinden yükselen bakış, yabancı güçlerin gözlemleyebileceği, ölçebileceği, denetleyebileceği bir bakışı oluşturur. Üst otorite, baskın güç, kendine özgü bir strateji oluşturur. Bu strateji, sınırları belirli bir mekâna ihtiyaç duymaktadır (Certeau, 2009, s.110). Mekânın kendisi yaşam alanı etkileşim alanıdır (Çeğin, Tatlıcan, 2010, s. 314-318). Oyun alanının kurallarını, sınırlarını tek erk olarak strateji belirler. Mekânın kendisini, makale özelinden hareket ile zorunlu göç sonrası Türkiye olarak aldığımızda, çokkültürcülük ve bir arada yaşamın kutsandığı teorilerin "stratejik" bir uygulama olduğu benzerliği ortaya çıkacaktır. Ayrıca yine aynı teoriler vasıtasıyla muhacirlerin ve yerlilerin (agency) sürekli olarak denetlendiği, haklarında karara varılan, çeşitli düzenlemelere tabi tutulan bireyler olarak kabul edildiği görülmektedir. Fakat bu kabul "strateji"nin varlığını krize sokmaktadır. Şöyle ki;

Sınırları belirgin olan yaşam alanı üzerinde her ne kadar strateji "panoptik" bir rol üstlenmiş olsa da. Muhacirler strateji tarafından yadsınan aktörler olarak, "mekânsızlık" üzerinden, hesaplı bir eyleme başvurmuşlardır. Bu hesaplı eylemin adı "taktik" tir (Certeau, 2009, s.117). Taktikte, eylem alanı olarak yalnızca ötekinin mekânı kullanılır. Muhacirler ise tam da bu mekânsızlık üzerinden kendilerine özgü anlatılardan, damıtarak ürettikleri taktikler sayesinde, gelecek nesillere hayatı kolaylaştırıcı, yaşam haritaları sunmuşlardır. Muhacirler, bunu kendilerine ait ol-



Rukiye Hacıyeva'ya ait albümden; Rukiye Hacıyeva ve okul arkadaşları sene 1947.

mayan, onları tamamen içermeyen belli bir mülkiyete sahip erkin gözetiminde, aynı erkin açtığı çatlakları son derece hassas ve özenli bir biçimde kullanarak yapmaktadır. De Certeau'nun tabiriyle "taktik zayıfın sanatı" olmuştur(Certeau, 2009, s.116). Bu ise doğadaki bazı canlıların var olmak için büyük bir maharetle uyguladıkları simülasyonlar, hamleler ve oyunlarla benzerlik gösterir. Geçmişten bugüne uzanan zayıfların sanatı taktikler zinciri, dilsiz bellektir (Certeau, 2009, ss.116-118). Dilsiz bellek kendine özgü bir minör tarih üretir. Bu minör tarih kendi bağlamında bir arada yaşama yapılan vurgunun hakikatini sorgulamakta ve kendi geçerli gerçekliğinde ötekiliğin giderilmesine karşı durmaktadır. Şimdi Rukiye Hacıyeva ve Fatma Pehlivan'ın anlatılarıyla dilsiz belleğin anlatılar vasıtasıyla inşa edildiği minör tarihi incelemeye çalışalım.

Biz Bulgaristanlıydık, çocukluğumda şu anda olduğu gibi birçok Bulgar arkadaşım vardı. Orası bizim memleketimizdi. Her birimize birer isim verdiler. Benim adım mesela Bulgaristan'da Rukiye değildir. Başka bir şeydir. Sanyorum ki bizi ailemizde aldığımız kültürden koparmak istediler. Çünkü benim adım evde Rukiye, okulda başka bir şey. Olacak şey değil. İlk göçler başladığında babam oradan ayrılmak istemedi. Bizim Bulgaristan'da eğitim almamızı istedi. Çocuklar büyüsün mesleklerini ellerine alsınlar Türkiye'ye mecbur kalırsak gideriz dedi. Öylelikle biz orada kimliğimizi gizleyerek yaşadık. Türkçe konuşmuyoruz, yasak. Gerçek adımızı söylemiyoruz yasak, yasak bol⁴.

Anlatıda da belirtildiği gibi, memleketini Bulgaristan toprakları olarak belirlemiş olan muhacirler, göç öncesinde topraklarında yaşamaya devam edebilmek, hayatta kalabilmek için çevreye özgü taktikler geliştirmişlerdir. Bu süreç içerisinde öteki olandan sakınma, saklanma refleksi bir müddet devam etmiştir. Bu refleksler öncesinde etnik çeşitlilik bir ulus altında toplanabilirken sonrasında, ulusların hızla "etnikleştiği" dönemde, farklı olarak kabul edilen unsurların gizlenme süreci başlamıştır(Zizek, 1997). Ulus-devlet politikalarıyla oluşturulmaya çalışılan arı vatan- daş kurgusu, çatışma ortamı oluştursa da kültür ve anlatılar, zamana özgü sistemler kurgulayarak neslin korunmasını sağlayacak hesaplı eylemleri barındırmaktadır. Bu göçü, memleketlerini terk etmek olarak algılayan muhacirler, terk ettikleri diyarda kendi çevrelerinde mutlak anlamda bir uyumsuzluk olduğuna ikna olmamışlardır. Bulgar arkadaşlarının varlığından ve hala da onlarla bağlarını koparmamış olmalarından bunu kolaylıkla anlayabiliriz. Dolayısıyla Rukiye Hacıyeva Bulgaristan'da yaşadığı süre zarfında yakın ilişkilerinde bir uyumsuzluk ve uyuşamama hali olmadığını anlatmaktadır.

Uydurulan hayali tarafların uyumsuzluk yaşaması ulus devlet politikaları için makbul vatan- daşın üretimine giden yolun kendisidir. Böylece tek din, tek dil ve tüm ayrımlıklar üzerinden inşa edilen taraflara ideoloji yüklemesi ve kontrolü yapılır. Farklı ideolojilerin kontrolü Louis Althusser'e göre egemen ideoloji tarafından yapılmaktadır. Egemen ideoloji tüm her şeyi kapsayan evrensel küme mahiyetindedir (Althusser, 2002, ss.33-37). Bu genel formülde ise ulus-devlet politikaları egemen ideoloji formatındadır. Yine benzer vurguların yapıldığı Fatma Pehlivan'ın anlatısını inceleyelim.

Bulgaristan'dan ayrılmaya mecbur bırakıldığımızda babamın çok ağladığını hatırlıyorum. Ben o zaman küçüktüm yani on iki yaşlarında bir kız çocuğu hükümetin bizi istemediğini hatırlıyorum. Annemin ayrılırken Bulgar komşularıyla çok ağladıklarını bilirim. Babam çalıştığı işinden Türk olduğu için kovulmuş. Ben o zaman öğrendim Türk olmak ne demek.⁵

⁴ Rukiye Hacıyeva.

⁵ Fatma Pehlivan.





Fatma Pehlivan'ın albümünden; Kendisine göç yıllarını hissettiren bir fotoğraf olduğunu dile getirdi. Ailecek Bulgaristan'da çektiikleri son fotoğraf, çocuklardan en büyüğü Fatma Hanım, on iki yaşında, sene 1954

Anlatıda geçen, öteki olma hâlinin yüklemesinin yine egemen ideoloji tarafından yapıldığına şahit olmaktayız. Anlatılarda da muhirciliğin arifesinde tecrübe edilerek öğrenilen Türk olma hâli, ötekilik, başkalık tanımlamasıdır. Fatma Pehlivan kendi çevresinde bu ayrımı hissedemezken Türk olduğu için babasının işten çıkarılmasıyla farklılığını hissetmiştir. Kendi sosyal yakın çevresinde bu türden bir mesaj almamış olma hali bireyler arasındaki ayrımın tepeden inme olduğunu göstermektedir. İnsanların ırksal bir ayrım yapmaksızın yakın çevre dostluklarını oluşturmaları bunun en büyük göstergesidir. Böylece Bulgaristan'dan ayrılış, topraklardan ayrılışın öyküsü olmaktan çıkmış, dostlardan yakınlardan ayrılışın sembolik "hafıza mekânı"(Nora, 2006, s.20-30) hâline dönüşmüş şeklidir.

Bu anlatılarda zorlama bir gayretle 'uyuşmazlık' tespit edilecekse şayet, hali hazırda farklılıkları ile beraber yaşayabilen insan gruplarında tespit edilmemelidir. Uyuşmazlığın kendisi ulus-devlette aranmalıdır. Çünkü

ulus-devlet, Arjun Appadurai'nin tanımlamasıyla toprağı ve kültürü ulusallaştırarak milliyetçi ideolojiyi yüceltmektedir (Appadurai, 2000). Ayrıca farklılıkların bütününe yabancı (alien) olarak, kültürlerin esnekliği dolayısıyla oluşan bir üst kültürün uyum hâlini, uyuşmazlık olarak kodlayıp, analiz etmekte ve bu bir üst kültürü tahliye etmeyi amaçlamaktadır. Zira modern devletler homojenleştirici ulus inşası politikalarıyla, yapılarındaki farklı nüfusu ortak ulusal kültüre evirmeye çalışırlar ki bu da toplumu asimilasyonun farklı bir boyutudur (Kalaycı, s.96). Bu durumda, yaşam alanlarını şekillendiren faillerve ürettikleri kültür yelpazesi neredeyse yokmuş gibi davranılmıştır.

Şimdi Rukiye Hacıyeva'nın Türkiye'de ve Bulgaristan'da öğretmenlik yaparken tecrübe ettiği mekânsal olarak farklı, fakat niteliksel olarak aynı paralellikteki anlatılarını inceleyelim.

Eğitimim sonunda, öğretmen olarak çalışmaya başladım. Öğretmenlik yaparken, müfettiş geldi, oturup dersi dinledi. Ders sonunda dersi işleme tarzıma hayran kaldığını belirtti. Sonra notumu vermek üzere tam adımı istedi. Benim soyadım Bulgar soyadına benzer, o zamanlar biz soyadımız ile anılırdık. Adımın Rukiye olduğunu söyleyince kafasını kaldırdı. 'Çok iyi bir öğretmensiniz, dilimizi de çok iyi konuşuyorsunuz, ama kusura bakmayın ne olur, ben size on puan verirdim. Fakat adınızdan dolayı tam not veremem. Teftiş memuru bunun hesabını bana sorar. Bu yüzden affınıza sığınarak sizi de beni de zora sokmayacak bir not veriyorum.' Dedi. İnsan o zaman hissediyor çocuğum, onlar seni görmek isteseler de kendilerinden gibi göremiyorlar.⁶

⁶ Rukiye Hacıyeva



Sene 1956, Rukiye Hacıyeva öğretmen olarak görev yapıyor. Kadınlara Bulgaristan'ın olanaklarının tanıtılması için rehberlik yaparken çekilmiş bir fotoğraf. Resmin tam ortasında kalabalığın önünde genç bir kadın olarak tebessüm ediyor. Rukiye Hacıyeva bu gezilerin hükümet tarafından düzenlendiğini belirtmiştir.

Anlatıda yer alan vaka, Bulgaristan'da resmi alanda öteki olmanın sıkıntılarına işaret etmektedir. Anlatının aktörleri, tarafların sınırlarını kurgularken, anlatının aktardığı hakikatin bütünü dinleyicinin zihninde salınır. Muhacirler özelinde yapılan vurgu ile kendilerinin de başarılı olabileceği, fakat başarısının tescili ve takdirinin öteki olan yabancidan beklenmemesi gerektiği vurgulanır. Muhacirin öteki özelinde yaptığı analiz ise; yaptığından memnun olmayan, zararsız ama yabancı ve güven telkin etmeyendir. Zira Ernest Gellner'in de tabiriyle öteki birey mecburi bir milliyete aittir(Gellner, 1983, s. 35). Bu milliyet ise mecburi olarak inşa edilendir. Anlatıda da bunu görebiliriz, isminden dolayı bir inşa süreci yaşanmaktadır. Aslında Greenfeld'in sunduğu farklı bir bakış ile de ulus ve milliyetçilik fikri bir statü aracı olarak kullanılmaktadır. Eskiden aristokrasi ve zenginlik ya da kilise tarafından statü sağlanırken şimdilerde başka bir pratik dikkat çekmektedir. O da ulus ve milliyetçiliğin beyanı ile kazanılan statüdür(Greenfeld, 1992). Böyle bir süreçte anlatıların işaret ettiği ise ulus-devletin sahip olduğu, egemen ideoloji ya da söyleme yapılan eleştiri olabilir. Böylece uyumsuzluğun tek, vücut bulan, somutlaşmış, hissedilebilir mekanizması sembolize edilmiş olur ki bu da ulus devletin kendisidir. Zira anlatıda da bir müfettiş karakteri göze çarpmaktadır. Bu ise devletin ideolojisinin ete kemiğe bürünmüş halidir.

Yine Rukiye Hacıyeva'dan aktaracağım anlatı, Türkiye sınırlarında geçmektedir. Benedict Anderson'nun tanımlaması ile modern devlet koordinasyonu ile hayal edilen ulus fikri,-ki kendi deyimleriyle hayali bir cemaat olarak ulus- icat edilmiştir (Anderson, 2011, s. 160-173). Böylece farklı mekânlarda benzer paralellikteki tepkilerin varlığı, mekanik olarak ulusun icadına işaret etmektedir. Bu anlatı mekânsal olarak farklılık göstermiş olsa da Bulgaristan'da tecrübe edilen durumun bir benzeri niteliğindedir.



Rukiye Hanım'ın tahminine göre sene 1990. Türkiye'de bir öğrencisiyle bir kutlamada çektiği fotoğraf.

Ben öğretmenlik yapmaya başladım buraya gelince, öğretmen arkadaşlarım sürekli rekabet ediyor benimle. Memurlara dil maaşı veriliyordu. Ben de girdim sınavlara, İngilizcem vardır. İmtihani kazandım. Maaşımı aldım baktım eksik, sonrasordum niye eksik veriyorsunuz dedim. Muhacirlere böyle dediler. Ben dinler miyim bu safsatayı, neyse bir sürü uğraştan sonra paramın tamamını aldım. Ama tabi bir çoğumuz böyle ya da benzeri şekilde kandırılmıştır eminim.⁷

Anlatıda da belirtildiği gibi muhacirler her iki mekânda da kimi zaman dolaylı, kimi zaman dolaysız bir ötekilik hâli yaşamışlardır. Milliyetçilik EricHobsbawn'a göre dil etnik köken ortaklığının yanı sıra, ortak toprak, ortak tarih ve ortak kültürel özellikler ulus fikrinde önemli yapı taşlarıdır(Hobsbawn, 1995, s. 125-130). Muhacirler ise "ortak" olan yapı taşlarında yaşadıkları tecrübeler dolayısıyla "yoksun" kalmışlardır. Her iki toprak parçası üzerinde de arada kalmışlığın sembolü niteliğindedirler. Çünkü her iki kara parçasında herhangi bir ortak kültüre ait olamamışlardır.

Anlatılara göre rekabet duygusu, gruptan dışlanma, güvensizlik, başkalık (alterity) hâli ile ötekiliğin (otherness) yüklemesi yapılmıştır. Hâli hazırda devam eden bu süreç muhacirlerin kendine özgü bir kültür üretmesine sebep olmuştur.

Üretilen bu kültür anlatılar ile desteklenirken karşılaşılan durumlara özgü taktikler geliştirilmiştir. Anlatılar muhacirliğe özgü kimliğin inşasına yardımcı olurken, tarafların sınırlarını belirlemekte etkin rol oynamaktadır. Yeni nesiller anlatıların hatırlamada araç haline dönüşmesiyle, hiç bilmedikleri toprakları, evleri, insanları tanı, bilir ve özler hâle gelebiliyorlar. Bilmedikleri bir yere olan özlemleri nasıl mümkün oluyorsa, bildikleri yaşam alanında öteki olarak hissetmeleri normalleşen bir grup mantalitesi hâline dönüşmektedir. Bu başkalaşım ile kendilerini hiçbir yere ait hissetmemektedirler. Böylece mekânsızlık üzerinden "taktik üretme sanatı" gelecek nesillere aktarılarak devam etmektedir.

Bulgaristan'a gitmez miyim, fırsatını bulduğumda ordayım! Orada öğretmen arkadaşlarımızla oluşturduğumuz bir matine vardır. Yani grup işte, Bulgar, Türk karışık bunu söylemek bile ayıp geliyor. Ben gittiğimde sevdiğim Bulgar arkadaşımda kahrım. Hükümetler savaştı, biz dostluğumuzu koruduk. E, Aynı şeyleri seviyoruz, beğeniyoruz aynı şeylere ağlıyoruz. Ne farkımız varmış.⁸

Ayrımın ve 'uyuşmazlık' ortamının ulus-devlet politikaları ile yakından ilişkili olduğunu gösteren, hakikatte durumun farklı olduğu ve insanların ırksal bir ayrım yapmaksızın dostluklarına devam ettikleri gözlenmiştir. Ne ortak toprak parçasına ait olmak ne de ırkların ortaklığı değil, kültürlerin yakınlığı, ve uyumu dikkat çekici olarak rol oynamaktadır. Kültürün ve bireylerin çift yönlü etkinliği onların gündelik hayatlarını oluştururken insanlara dair yakınlıkların da benzer kültür ve kimlik üzerinden kurgulandığını görmek mümkün. Böylece yakınlık benzer alışkanlıklardan hareket ile oluşturulur.

⁷ Rukiye Hacıyeva

⁸ Rukiye Hacıyeva



Yakınlık, aynılık, güven anlatılar vasıtasıyla inşa geçmişten referans ile 'şimdi' içinde yeniden kurgulanırken mesafe, yabancı, öteki ve düşman da benzer pratiklerin sonucunda belirlenir. Mecburi göç ve muhacirlik sonucu ve devamlı aidiyet sorunu da günümüze dek taşınan kodlar ile gelişir ve devamlılığını anlatılar ile sağlar. Bu anlatılar vasıtasıyla doğulan büyülen yer daima özlenir. Oradaki dostluklar aranır hale gelir. Öncesinde ayırım ve ötekiliği besleyen devlet ideolojisi sonraları farklılığın güzelliğine atıf yapsa da acı tecrübeler yaşamış muhacirler bu türden bir pratiği benimsememişlerdir. Yaşadıkları göç tecrübesi ve mağduriyetle devletlere yönelik bir mesafeyi ve güvensizliği daima barındırırlar. Bu mesafe ve güvensizliği gelecek nesillere aktarmaktan geri durmayarak bunu yaparlar. Nitekim buna örnek olarak Hüseyin Pehlivan'ın torununa nasihatı verilebilir.

1980'li yıllarda dedeme üniversitedeki hareketleri anlatırdım. Dedem zeki bir adamdı. Beni uzun uzun dinledi sonra dönüp "oğlum devletle oyun olmaz. Buraları terk etmek zorunda kalırsın. Yapma çocuğum, sen tahsilini tamamla" dedi.⁹

Devlete yönelik daimi bir mesafeyi gerekli görüyorlar ve bunu torunlarına aktarıyorlar. Mesele bir bedel ödemeye gelince ise yaşadığı toprakları terk etmek zorunda kalmakla eşleştiriliyor. Muhacirler

belki de diğer göçmenlerden farklı olarak -göç hikâyeleri münasebetiyle- toplum içerisinde daima tetikte ve süreci takip ederek en doğru hareketi yapmaya dair bir taktik geliştirmişlerdir. Tıpkı Fatma Pehlivan'ın ilk ikamet alanları olan Sivas'ı terkederek İzmir'e göç etmeleri gibi.



Rukiye Hanım ve öğretmen arkadaşları, göçten önce, Bulgaristan.



Fatma Pehlivan ve eşi İzzet, 1965

⁹ L.Pehlivan

Sivas'a gönderildiğimizde, ilk gecemizi unutamam, nasıl pis bir eve yerleştik tarif edemem. Annecim uğraştı durdu temizlemek için, yardım yok, beş parasızsın, Türkçe konuşman onlara benzemiyor. Bazı geceler camlarımızı taşlarlardı. 'Gavurlar, defolun!' diyorlardı. Ömrümüz boyunca kovulduk yaşadığımız ve yaşamak zorunda olduğumuz yerden, o günlerden kalmadır ben de, hiçbir yere gitmek istemiyorum. Babam sağ olsun "böyle olmayacak" dedi. Bizim memleketimize benzeyen bir yer aradık. Üzüm bağları var dediler İzmir'de tası tarağı toplayıp İzmir'e yerleştik. Başımızdan böyle bir iş geçtiği için şimdi yeni yerler, yeni insanlar tanımak istemiyorum. Bu yüzden yabancı yerlerde, yabancı insanlarla ilk geceler beni hala çok ürkütür.¹⁰

Fatma Pehlivan'ın hikâyesinde de gördüğümüz gibi muhacirliğin tanımı ve yeni bir yere yerleşmenin sıkıntıları beyan edilmiştir. Memleketlerine benzer bir yeri aramışlardır. Muhacirler, kendi memleketlerine benzer, kendileri gibi olan insanlarla bir arada olmaya gayret edip, yaşam alanlarını ona göre seçmektedirler. Öncesinde kendisine hakaret edilerek ikinci sefer göç etmeye mecbur bırakılan bir bireyin ise kültürel çeşitliliğin güzelliğine inanması hayli güç görünmektedir. Kaldı ki bu kültürel çeşitlilik ekonomik menfaatler uğruna kullanılan bir araç haline dönüştürüldüyse.



Bir gece kaçır gibi memleketimizi terk ettik. Neyimiz var neyimiz yok sattık. Üç kuruşa sattık kıymetli taşıyamadığımız eşyalarımızı... Güzel bir evimiz, topraklarımız vardı. Hükümet resmen bizi soydu. 1989 sonlarına doğru halkta da Türklere karşı bir karşıtlık gelişti. Anlayacağın çocuğum memleketimiz bize... Biz memleketimize yabancı olduk. Apar topar mecburen çıktık Bulgaristan'dan. Sanki burada farklı mıydık? Hayır, biz burada da rahat edemedik.¹¹

¹⁰ Fatma Pehlivan

¹¹ Rukiye Hacıyeva

Sonuç olarak anlatılara göre gruptan dışlanma, güvensizlik, başkalık (alterity) hâli ile kültürel anlamda bir ötekiliğin (otherness) yüklemesi yapılmıştır. Hâli hazırda devam eden bu süreç muhacirliğin kendine özgü kültürünü üretmiştir. Üretilen bu kültür anlatılar ile desteklenirken, karşılaşılacak durumlara özgü taktikler geliştirmiştir. Anlatılar muhacirliğe özgü kimliğin inşasına yardımcı olurken, tarafların sınırlarını belirlemede etkin rol oynamaktadırlar. Bir sonraki nesle aktardıkları bilgiler ile çocukları ve torunları hiç bilmedikleri toprakları, evleri, insanları tanır, bilir ve özler hâle gelmektedirler. Ve kendilerini hali hazırda yaşadıkları mekâna ait hissetmeyen bu bireyler sürekli olarak bir temkinli davranmaktadırlar. Bunun en büyük sebebi ise göçten önce ve sonra yaşadığı toplum içerisinde öteki olarak görülmesidir. Bilmedikleri bir yere olan özlemleri nasıl mümkün oluyorsa bildikleri yaşam alanında öteki olarak hissetmeleri normalleşerek kabul edilen bir grup mantalitesi hâline gelmiştir.

Anlatıların kurduğu hakikatler toplumun tamamı ile bir uyumun imkanını sorgulamaktadır. Bununla beraber çatışma olarak kabul gören anlatıların aksine muhacirler göç öncesi topraklarındaki Bulgar arkadaşlıklarına özlem duymaktadırlar. Öncesinde bu pratikleri yaşayan muhacirlerin tepeden inme pratikler zinciri ile şu anda yaşadığı topraklardaki bireyleri ve devlet politikalarını benimsemesi olanaksız görünmektedir. Buna bağlı olarak da gündelik hayatlarındaki tercihleri farklılaşmaktadır. Tercihlerdeki farklılığın ve 'aksi' seslerin, tepeden inme bir kabul ile ulus-devlet politikaları sebebiyle 'uyuşmazlık' olarak kodlanması ve uyumlu hâle getirilmesi gereken patolojik bir vaka olarak belirlenmesi, teori düzleminden öteye geçemeyebilir. Bu şekilde bir değerlendirme ulus-devletin gözlüğü ile sosyal yapıyı değerlendirmedir. Dolayısıyla uyuşmazlık olarak kodlanan parçalar, ait oldukları bütünde, hayatı kolaylaştırıcı ve hayattaki farklı bir uyuma işaret eder.

Ulus devlet özelinde, toplumu oluşturan her unsurun büyük bir uyum ile yaşayabilmesi durumu söz konusu değildir, zira grup mantalitesinin ürettiği kimlik, başka bir kimliğin reddedilmesi ile kendini inşa etmek zorunda bırakılmıştır. Muhacir kimliğinin inşası da ulus-devlet politikalarının acı yaptırımları sonucu göç ettikleri topraklar ve yerleştikleri topraklardaki üzüntü, sevinç, kırgınlık, umutsuzluk hâlleri bütünü içerir. Süreç içerisindeki karşılaşmalar ve etkileşimler sayesinde muhacirlere ait kültür inşa edilerek, anlatılar ile gelecek nesillere kimlik yüklemesi yapılmaktadır. Bireyler sahip oldukları kimlik, dolayısıyla yaşadıkları yeri, tercihlerini ve alışkanlıklarını şekillendirmektedir. Bu durum ideal anlamda uyum ya da uyumsuzluk olarak incelenmeye tabi tutulmamalıdır. Kendine özgü olağan bir süreçtir.

Şimdi biz Bulgaristan'da da burada da yaşadığımız yerli olamadık. Buradaki insanlar bize farklı gözle baktı. Bulgaristan'dakiler farklı baktı. Oradaki yakın çevremi kastetmiyorum. Çünkü hala Bulgaristan'a giderim orada Bulgar dostlarımla evinde kalırım. Onları tercih ederim. Onlarla yakınınız yani.¹²

Farklı grup mantalitetlerinin olması dolayısıyla biz ve öteki kimlik oluşumu doğal bir süreçtir. Benzer yaşama pratikleri ile bireyler kendilerine yakın olan grubu tercih ederler. Böylece zorunlu bir şekilde ayrıldığı topraklardaki dostlukları daima mesafe olarak uzak ama yaşamsal pratikler açısından yakındır. Hali hazırda yaşadığı mekânı tercih ederken de Bulgaristan'daki dostluklara has özelliği aramaktadırlar. Kendileri gibi aynı pratiği yaşamış insanlarla beraber olmayı tercih ederler. Bu yüzden 'göçmen mahallesi' sıkça rastladığımız unsurlar haline gelmiştir.

İnsan tabii ister istemez kendi gibi olanlarla yaşamak istiyor. Biz de bu sebepten buraya taşındık daha iyi bir ortam, torunum bizim gibi göç ile gelmiş muhacirlerin çocuklarıyla oynuyor burada. İyiyiz yani çok şükür, eski oturduğum muhit iyi değildi... Fakat burada böyle yaşasak da, ben Bulgaristan'ı hep çok özliyorum... Aklım, gönlüm orada kaldı.¹³

¹² Rukiye Hacıyeva

¹³ Rukiye Hacıyeva





Anlayacağın çocuğum memleketimiz bize... Biz memleketimize yabancı olduk. Apar topar mecburen çıktık Bulgaristan'dan. Sanki burada farklı mıydık? Fatma Pehlivan ve ailesi İzmir,1978

Anlatıların kurduğu hakikatler ulus-devlet algısıyla toplumun tamamı ile bir uyumun imkânını sorgulamaktadır. Bununla beraber çatışma olarak kabul gören çeşitlilikler, grubun değiştirilmesi mümkün olmayan, dirençli farklılıkları olarak çokkültürcülük projesine rağmen kendisini kabule zorlamaktadır. Çokkültürcülük ise ekonomik olarak ulus devletlerin ihtiyacını karşılayan yeni bir proje niteliğindedir. Kaldı ki çokkültürcülüğün gerekliliği farklılıkların tespiti, deşifre edilmesiyle mümkün olmaktadır. Ayrıca merkeze ait tek bir kültürün kabul edilmesinin üzerinden farklı kültürlere çokkültürlü denmektedir. Deşifre edilen farklılıkları yegâne güç olan ulus devlet uyumsuzluk olarak kodlar. Bu işlem ise ulus devletin çıkarlarına yönelik bir adım gibidir. Çıkarlara yönelik bu yeni işlemin adı ise bir yanıla ekonomiyi kurtaran çokkültürcülük projesidir. Meselenin ilk olarak bir ekonomi dergisinde geçmesi ise hayli manidardır.

Kaynakça

- Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler*. Çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, 2011.
- Appadurai, Arjun, "The Ground of the Nation State: Identity, Violence and Territory", U. H. Kjell Goldmann içinde, *Nationalism and Internationalism in the Post-Cold War Era*, Routledge, London 2000, s.129-142.
- Dirlik, Arif, *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005.
- Foucault, Michel, *Entellektüellerin Siyasi İşlevi*. Çev. Ferda Keskim, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
- Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, New York, 1983.
- Greenfeld, Liah, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.
- Hobsbawn, Eric J., *Milletler ve Milliyetçilik. Program, Mit, Gerçeklik*, Çev. Osman Akınhay, 2. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- Kalaycı, Hüseyin, "Etnisite ve Ulus Karşılaştırması", *Doğu Batı* (44), 2008, 91-114.
- Michel De Certeau, "Gündelik Hayatın Keşfi-I.", Çev. L. A. Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009.

Musil, Robert, *The Man Without Qualities*, Capricorn Books, NewYork,1965.

Nora, Pierre, *Hafıza Mekânları*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.

Tatlıcan, Ümit- Çeğin, Güney, “Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkiliği”, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi içinde*, der. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tathcan İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 314-318.

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

Zizek, Slavoj, “Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism”, *New Left Review* (225), 1997, s. 28-51.

Doytcheva, Milena, *Çokkültürlülük*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Touraine, Alain, *Eşitlik ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek Miyiz?*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

İstatistik Korkusundan Kentsel Alan Realitesine Bir Politik Kurgu Olarak Anadil Açmazı¹

Yrd. Doç. Dr. Yaprak CİVELEK²

Özet

Bu çalışma, Türkiye'deki resmi sayım ve araştırmalarda anadilin etnik kimliğin belirleyicisi olarak kullanılmasına eleştirel bir yaklaşım geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bu amaca dayanarak kentsel alanda etnik yaşam üzerinden sosyo-politik bir analizini sunmaktadır. Zeytinburnu'nda yapılan niteliksel bir saha araştırmasının bulguları doğrultusunda, anadil algısındaki çeşitlilik ve tanımlardaki çelişkilerin yanında, insanların etniklik ile dil arasındaki ilişkiyi nasıl kurguladıklarını tartışmaktadır. Bulgular, çoğunlukla, anadil ve etniklik arasındaki ilişkinin genellikle kültüre bağlılıkla ortaya çıktığını ortaya koymuştur. Bununla birlikte, Kürtlerin anadil tanımlarını kimlikle bağdaştırdıkları görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Anadil, Etnisite, Kimlik, Niteliksel Yöntemler, Zeytinburnu

Mother Tongue Dilemma as a Political Construction from Fear of Statistics to Reality in Field

Abstract

This paper aims to develop a critical argument on the official censuses and researchers which accepts mother tongue as a proxy for ethnic identity in Turkey. Based on this purpose, it analyzes ethnic people's lives in an urban area using a socio-political approach. By means of a qualitative survey conducted in Zeytinburnu, it discusses how people construct the relation between ethnicity and mother tongue as well as varieties of the perception regarding mother tongue, and the complexity in its definition. The findings, mostly, demonstrate that the connection between mother tongue and ethnicity appears in loyalty to cultural aspects. However, it is observed that Kurds have associated their ethnic identity with their mother tongue.

Key Words: Mother Tongue, Ethnicity, Identity, Qualitative Methods, Zeytinburnu

Giriş

Platon'da şehir; toprak büyüklüğü, doğal kaynaklar ve yaşayan insan sayısı dengesine uygun olarak *optimum nüfus* ile tanımlanır.³ Optimum düzeyi korumak için devlet yöntemlerini zorundadır. Dünya Bankası'nın 1996 yılında, "Kalkınma İstikametleri Serisi"nin bir parçası olarak yayımladığı "21. Yüzyılda Yaşanabilir Şehirler" adlı raporu "Kentsel milenyum"

¹ Bu çalışmanın bulgularının bir bölümü Ankara Üniversitesi, Türkiye Coğrafyası Araştırma ve Uygulama Merkezi'nin 23-24 Ekim 2014 tarihinde gerçekleştirdiği VIII. Coğrafya Konferansı'nda Nüfus ve Kent Araştırmaları oturumunda sunulmuştur.

² İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

³ Yves Charbit, "The Platonic City: History and Utopia". *Population*. E2002, No: 57 Sayı: 2, 2002, s.209



tartışmalarına Aristo'nun bir "şüphesi" ile başlar: "Çok nüfuslu bir şehir nadiren... adamaklı yönetilebilir".⁴ Rapor, 2025 yılında dünya üzerinde yüzde seksenlik bir şehir nüfusu ile birlikte genel bir demografik dönüşümü haber vermekte; bazı ülke ve şehirlere ait seçilmiş değişkenleri göstermektedir: Kent doğal çevresi, fiziksel yapısı, altyapısı, yerel yönetimleri güçlendirme faaliyetleri, finans geliştirme programları, sulama, yiyecek kaynaklarını geliştirme, sağlık ve refah düzeylerini artırmaya yönelik dönemsel gelişmeler ve projeksiyonlar.

Ne var ki "çok nüfusluluk" ve "adamaklı yönetilmek" arasında kurulan ilişki bir şüphe olduğu kadar bir politik eleştiridir. Rapor kente yönelik sosyal, politik ve demografik "iyileştirme" tartışmaları üzerinden geliştirilmiştir. Hâlbuki felsefedeki "çok nüfusluluk" meselesi bireylerin sayı, niyet ve eylemlerine dayalı olarak doğum, ölüm ve göç dinamiklerini ilkelendiren ve çözümler öneren, çoğunlukla siyasi bir kapsama sahiptir. Benim bu çalışmadaki eylemim de bu fiziksel "iyileştirme" tartışmalarını bir tarafa bırakarak ve "çok nüfusluluk" kavramını heterojenliğe atfederek, etniklik ve anadil arasındaki ilişkiyi bir kentsel alan örneği üzerinden hermenötik yaklaşımla tartışmaktır. Bu tür bir *anlama* faaliyeti içinde, niyetim, ulusal nüfus araştırmaları ve nüfus sayımlarıyla kurgulanan bir "resmi" nüfus profili yaratımı iddiasından başlayarak, kent öznelere için aslındabilinçli olarak tasarlanmış bir sosyo-politik ortamın inşası sürecini tartışmaktır.

Türkiye'nin yaşadığı kentsel demografik dönüşümün son kırk yıllık sonuçlarına göre tüm yerleşim yerlerinde ve bölgelerde homojen bir şekilde değil, heterojen bir şekilde yaşanmaktadır. 2008 yılında gerçekleştirilen Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırmasına (TNSA)⁵ göre kentsel yerleşim yerleri bazında Batı, Kuzey ve Orta Anadolu bu dönüşümü tamamlamak üzeredir. Raporda Doğu bölgelerinin ise henüz demografik dönüşümü tamamlamadığı, dahası kentlerin 1980'lerin demografik yapısını hatırlattığı belirtilmektedir. Dolayısıyla Türkiye'de demografik rejimler farklıdır ve nüfus politikaları bunları dengelemeye yönelik olarak geliştirilmelidir. Rapora göre, bu da nicelik yerine niteliği dikkate alan nüfus politikaları ile mümkün olacaktır.⁶

Bu noktada, kentsel yaşamın politik unsurları ile çok nüfusluluk ve şaibeli biçimde etnisite nintemel belirleyicilerinden kabul edilen anadil değişkenini bir bileşke içine almadan önce, iki konuyu gündeme getirmek gerekir: Anadil sorularının geçmişten bu yana şekli gelişimi; ulusal sayım ve araştırmalarda anadili etnisite için belirleyici olarak kabul etmedeki ısrarın tarihselliği.

Anadil sorularının şekli gelişimini ulusal araştırmalar açısından 1980'li yıllardan itibaren tartışmak mümkündür: Her beş yılda bir yapılan TNSA verileri temel veri kaynağı kabul edilerek etnisite ve demografik meseleler arasındaki ilişkilere dair tahminlerde bulunmak için analizler yapılmaktadır. Bu analizler, genellikle aile büyüklükleri, doğurganlık ve çocuk sayıları, etnik gruplar arası evlilikler gibi incelemeleri kapsamaktadır.⁷ Etnik kimlik için belirleyici değişken nadirdir. Cevaplayıcının konuştuğu dil ve diller üzerine sorular genellikle kendilerinin, eşlerinin ve/veya ebeveynlerinin dili üzerinden araştırmanın örneklemini özellikle bölgesel düzeyde detaylı

⁴ Rapor Kaynağı: <http://www-wds.worldbank.org>

⁵ Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü tarafından Türkiye'de ulusal ve uluslararası kurumların da katkısıyla gerçekleştirilir. 1968 yılından bu yana aynı kurum tarafından yürütülmektedir.

⁶ İsmet Koç, Mehmet Ali Eryurt, Tuğba Adalı ve Pelin Seçkiner, *Türkiye'nin Demografik Dönüşümü: Türkiye'nin Demografik Dönüşümü: Doğurganlık, Aile Planlaması, Anne-Çocuk Sağlığı ve Beş-Yaş Altı Ötümlelerdeki Değişimler*. 1968-2008. Hacettepe Üniversitesi Yayınları. Ankara, 2010, s.4

⁷ Sinan Zeyneloğlu, Yaprak Civelek ve Yedigâr Coşkun, "Kürt Sorununda Antropolojik ve Demografik Boyut: Sayım ve Araştırma Verilerinde Elde Edilen Bulgular", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, Cilt: 8 Sayı: 1.2011, s. 335-384.

İsmet Koç, Atilla Hancıoğlu ve Alanur Çavlin, "Demographic Differentials and Demographic Integration of Turkish and Kurdish Populations in Turkey". *Population Research and Policy Review*, 27, 2008, s. 447-457

Ayşe Gündüz-Hoşgör, Jeroen Smits (2002), "Intermarriage Between Turks and Kurds in Contemporary Turkey". *European Sociological Review*, 18(4), s. 417-432.

Ahmet İçduygu, David Romano ve İbrahim Sirkeci, "The Ethnic Question in an Environment of Insecurity: the Kurds in Turkey", *Ethnic and Racial Studies*, No: 22 Sayı: 6, 1999, s. 991-1010.

Servet Mutlu, "Ethnic Kurds in Turkey: A Demographic Study", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 28, 1996, s.517-541.

çok değişkenli tablolamaya izin vermese de- birinci ve ikinci dile ve diğer sosyal demografik değişkenlere göre sınıflandırılarak çocuk sayıları, bebek ölümleri, göçler gibi demografik çalışma ya da yorumlamalar için kullanılmaktadır. Bu sorular(*Anadiliniz nedir? Anadilimize ek olarak, başka hangi dilleri konuşabiliyor ya da anlayabiliyorsunuz? Annenizin anadili nedir? Babanızın anadili nedir?*) detaylı bir seçeneleştirme ile birlikte [*Türkçe, Kürtçe/Zazaca, Arapça, Ermenice, Çerkezce, Gürcüce, İbranice, Farsça, Yunanca, Lazca, Doğu Avrupa Dilleri (Bulgarca, Rusça, Sırpça, Romanca), Batı Avrupa Dilleri (İngilizce, Fransızca, Almanca, İspanyolca, İtalyanca vs.)*] ilk olarak 1993'te sorulmuştur. Alınan cevaplar,yine anadil soruları kullanılmış olan 1990 Nüfus Sayımından elde edilen etnik nüfus profiliile karşılaştırıldığında, rakamların yakın olduğu görülmüştür. Takip eden araştırma yıllarında aynı yöntem küçük değişikliklerle devam ettirilir: Seçeneklerin sayısı dikkate değer bir şekilde azaltılır. TNSA-2003'te Kürtçenin tüm lehçeleri kaldırılır. Yunanca, Ermenice ve İbranice tek bir gruba indirgenir. Çerkezce, Gürcüce ve Lazca bir grupta, Rusça, Bulgarca, Romence, Sırpça bir grupta, İngilizce, Almanca, Fransızca bir grupta birleştirilir. Türkçe, Kürtçe ve Arapça tek başına seçeneklerdir.Bir sonraki TNSA yalnızca dört anadil sorusu sormaktadır fakat seçeneklerin sayısı üçtür: Türkçe, Kürtçe ve Arapça. Görüşülen kişilerin bu seçeneklerden farklı olan anadillerinin tamamı “Diğer” seçeneğinde toplanır.

Bu araştırmaların temel problematiği “anadil” kavramının anlamının cevaplayıcının algısına açık bırakılmasıdır. Cevaplayıcılar anadili – etnik kökenlerine vurgu ile –anadil ya da cevaplayıcının– hâlihazırdaki kimliği üzerinden vurgu ile – “ana-dil” olarak algılayabilmektedirler. Kısacası cevaplayıcının anadili kavrayışı ve algılayışı, araştırmacının algısı doğrultusunda gerçekleşmeyebilmektedir.⁸ Bununla birlikte kentsel ya da kırsal alanda yaşıyor olmak da bu algının farklılaşmasında belirleyicidir: Anadilin kentte kurgulanmış hem kamusal hem de özel yaşam alanlarında resmi dil ile sürekli karşı karşıya kalmasının algı yanılması güçlendirdiği önemli bir varsayımdır ve bu makalenin kapsadığı alan çalışmasının da sonuçlarından biridir.

Sayımlara bakıldığında; Türkiye’de anadil ve ikinci dil ile ilgili sorular, ilk nüfus sayımı olan 1927’den 1985 nüfus sayımına kadar aralıksız olarak sorulur, ancak bu sorunun il bazında dökümleri 1965 sayımına kadar ilgili sayım kitaplarında yayınlandığı halde, 1970 sayımından itibaren yayınlanmamaya başlanır. 1970 sayımından itibaren dil sorularının dökümü sadece Cumhurbaşkanlığı, Başbakanlık, Millî İstihbarat Teşkilatı gibi devlet kurumlarına gönderilmeye başlanmıştır. Sayımlarda dil sorunlarından alınan sonuçların yayınlanmaması 1985 Nüfus Sayımına kadar devam eder. 1985 Sayımından hemen önce alınan kararlarla ise sayımlarda dil sorununun sorulması tamamen ortadan kalkar. Bu gelişme ile birlikte devlet etnik bilgi göstergelerine karşı tamamen körleşir. Bu durumda geçmişe yönelik analizler için 1965 ve öncesinden kalma Nüfus Sayımları ile 1993 ve sonrasına ait TNSA verilerinin kullanılmasında tercih edilebilir.⁹

Ayrıca sayımlarda tanım olarak “ev içinde veya aile içinde konuşulan dil” kullanılmaktadır. Fakat Türkçe açısından manadaki yanılısma bu tanıma rağmen iş başındadır; anadil Türkçe’ de ana-dili/ata-dili anlamında ağırlıklı olarak kullanılmaktadır ve “temel” ya da “ana” kavramları açıkça bilimsel ya da politik hiçbir beklentiye cevap vermemektedir. Bir de anadilin vekâleti ettiği etnik kimlikte herhangi bir olası geçişkenlik de göz ardı edilmektedir; hür beyana dayalı bir kendini-tanımlama (*self-identification*) eylemi “kendiliğinden” ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla anadil üzerinden toplanmış resmi veri, dil ve etnisite üzerine üretilmiş ve çoğu bu çalışmada kaynakçasını oluşturan eleştirel yaklaşımları onaylamaktadır: Anadil ve etnik kimlik arasındaki belirleyicilik iddiası en başta veri toplayıcı ve cevaplayıcı arasındaki algısal farklılıklara yenik düşmekteydi. Bu durum, resmi söylemin hedeflediği “ideal etnik ortam” yaratma amacına

⁸ Sinan Zeyneloğlu, Yaprak Civelek, Yedigâr Coşkun, *a.g.e.*, s.342.

⁹ Sinan Zeyneloğlu, Yaprak Civelek, Yedigâr Coşkun, *a.g.e.*, s.343-344.



hükmeden bir veri üretim programını açıkça ortaya koymaktadır. Bu noktada, anadil üzerinden istatistiklerin üretilmesine dair tarihsel gelişmeleri kısaca gözden geçirmek faydalıdır.

Anadili etnisitenin tespiti için araç olarak benimsemiş temayülü dil yasaklarının tarihçesinden başlanarak tartışılabilir: 1921’de yazılan ve 1924’te yeniden düzenlenen Teşkilat-ı Esasiye’de dil yasağı yoktur; tek tartışma, ulusal anayasa için Osmanlı Türkçesi ile yeni Türkçe arasındaki seçim üzerinedir. 1961 Anayasası’nın 12. Maddesi “Eşitlik” başlığını taşır ve “hukuksal eşitlik” vadeder. 1982 Anayasası bu maddeyi fesheder ve 26. Maddeyi yürürlüğe koyar: “Türkiye’nin resmi dili Türkçedir”; ilaveten herhangi bir dilde bir fikri vurgulamak ya da propaganda yapmak yasaklanır. 42. Madde, eğitim-öğretim kurumlarında veya başka kurumlarda Türk vatandaşlarına Türkçe haricinde bir başka dilin anadil olarak öğretilmesini yasaklar. Sonraki yıl *Türkçeden Başka Dillerde Yapılacak Yayınlar Hakkında Kanun*¹⁰ çıkar ve Kürtçenin her türlü düşünce ifade aracı ile kullanımı engellenir. Yahudi, Yunan ve Ermeni halklarının dil hakları, Lozan Antlaşması ile garanti altına alınır. Zira devlet, İsmet İnönü’nün de talimatı ile özellikle Kürtleri, Çerkezleri ve Arapları kastederek, Türkiye’de hiçbir Müslüman azınlığın olmadığını beyan eder ve tüm gayrimüslim grupları azınlık olarak tanımlayarak, haklarını belirler (Madde 37-45, 1923). Eğitimi laikleştirmeyi amaçlayan Tevhid-i Tedrisat Kanunu, eğitim ile Anadolu’daki etnik grupları Türkleştirme stratejisine (Kanun No: 430, 1924), İskân Kanunu göç ve nüfus meseleleri üzerinden yeni düzenlemeler iddiası ile tek dillilik yaklaşımına yeni bir boyut eklerler (Kanun No: 2510, 1934). İsmail Beşikçi’ye göre, İskân kanunu doğrudan doğruya Kürtleri asimile etmeyi hedeflemiştir. Bu kanun insanları üç dil grubuna ayırmaktadır: 1. Türkçe konuşanlar ve Türk olanlar 2. Türkçe konuşmayanlar fakat Türk kültürünü benimsemiş olanlar 3. Türkçe konuşmayanlar ve Türk olmayanlar.¹¹

Gerçekte de Cumhuriyetin ilanından hemen sonra, Kürt elitlerin umdukları gibi ortak din unsuru değil, Türk milliyetçiliği devletin sarsılmaz egemen doktrini olarak sunulmuştur. Atatürk tarafından Türklük sık sık üst-kimlik olarak vurgulanmış ve Türkçe ulusa sadık bir vatandaşlığın bilfiil kriteri ve sembolü olarak kabul edilmiştir. Türkçe konuşmayanlar, özellikle Müslüman olmayan kesim, ülkenin geleceğini tehdit edebilecek dış güçlere potansiyel birer destek olarak algılanmışlardır, diğerleri ise zaten Türk’tür.¹² Bu kavrayış üzerinde temellenen modern Türkiye’nin kuruluşu ile birlikte Türk milliyetçiliğinin hızlı kurumsallaşması “etnik kimlikler hakkında konuşmak”, “etnik kimlikleri konusunda insanlara soru sormak” bir kaygı alanı yaratmış, zaman ilerledikçe uzun dönemli ve iki taraflı bir baskı ve politik çekince haline dönüşmüştür.

Dil üzerinden bir tarihsel asimilasyon programının devamı olarak beyana dayalı etnik istatistikler üretmeme konusundaki ısrarın ana nedenlerinden biri, şüphesiz 1924’ten itibaren bir merkez devlet gücüne karşı Kürtlerin verdikleri kimlik mücadelesidir. Kürt milliyetçiliğinin uzun tarihçesine ilaveten bağımsızlık, eşit haklar, özgürlük, anadilin özgürce konuşulması ve anadilde eğitim, coğrafi ve demokratik özerklik şeklinde gelişen taleplerin birer “bölücülük” tehdidi olarak tanımlanmasıdır. Bu tür “tehditler” mevcutken, etnik nüfuslara istatistiksel değerler atfetmek, devletin “ulusçuluk” idealine terstir. Ayrıca, bu, diğer etnik gruplarla birlikte Kürtlerin varlığının da siyasi ve fiziksel doğrulanması anlamına gelecektir.

2000’li yılların başına gelindiğinde, Avrupa Birliği’ne tam üyelik için aday statüsü verilmesi, Türkiye’yi bölünme korkularını bastırmaya ve “ulusçuluk” üzerinden geliştirdiği dil politikalarında değişikliğe iter.¹³ 2001 yılında Kürtçe yasak dil olmaktan çıkarılır. Devlet televizyonunun

¹⁰ Resmi Gazete, Yayımlanma Tarihi: 22.10.1983 Sayı: 18199.

¹¹ İsmail Beşikçi, *Kürtlerin Mecburi İskânı*. Yurt Kitap Yayın, Ankara, 1991, s.30.

¹² Hamit Bozaslan, “Türkiye’de Kürt Milliyetçiliği: Zımnî Sözleşmeden Ayaklanmaya 1919-1925”, *İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye’de Etnik Çatışma* (Der.) Eric Jan Zürcher. İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s.134.

¹³ Yaşar Salihpaşaoğlu, “Türkiye’nin Dil Politikaları ve TRT6”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C.11/1-2, 2007, s. 1033, 1042.

bir kanalı olarak 2009'da TRTŞeş Kürtçe yayın hayatına başlar. Ayrıca Kürtçe, Arapça ve diğer bazı dillerde radyo yayınları da yapılmaya başlanır. Artık bu dillerin kullanılması “politik olarak zararlı” kabul edilmez.

Ancak hiçbir “esneklik” ulusal sayım ve araştırmalardaki anadil ile etnisite tespit yaklaşımını değiştirmemiştir. Her şeyden önce Kürtler ve Türkler arasındaki kavgaya yansımamıştır. Çünkü devletin kavgaya politik çözüm üretmedeki başarısızlığı ile birlikte, tüm halkın zihnine kesik atar gibi etnik, politik, sosyal kodlar atılmıştır: Kimlik tanımlamanın psikolojik sonuçları, bi-liş ile duygu arasındaki karşılıklı bağıntısızlığı dikkate almaktadır. Böylece, mesela, bireylerin önyargıları, hem kendi kimlik tanımlarını hem de diğerlerini kategorikleştirme tarzlarını etkilemektedir. Etnik olarak “önyargılı” bireyler kesin sınırları olan kategoriler yaratırlar ve bunu hem grup içine hem de grup dışına yansıtır.14 Bu noktada yukarıdaki tarihleri ve saptamaları da ele alırsak, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş tarihinden bu yana iktidarlar önyargılı bireyler üretmekle kalmamış, etnik gruplar arasındaki ilişkilere, özellikle Türkler ve Kürtler arasındaki ilişkilere yönelik, barış içinde birlikte yaşayan topluluklar olmak yerine, sürekli baskıya tanık olan bir toplumsal yapının türemesini sağlamışlardır. Anadili konuşmakla ilgili yasaklar ve tereddüt ortamları her zaman bu tür baskı ve çekişme içinde, huzursuz topluluklar üretmenin odağında yer almıştır.

Ozolins'e göre15 eğer bir yerde etnik ilişkiler gerginse, dil demesele olacaktır. Etnik anlamda her neyin üzerinden bir çatışma var ise, dil üzerinden de bir çatışma olasılığı her zaman vardır. Bu,etnisitede dilin aldığı sembolik yerin bir sonucudur. O halde bir politik bakış tarzının gereği olarak kurgulananve özgün etniklik fikri ile beslenen bir toplum ve önyargıları,etnik gruplar arasındaki iletişim ve birlikte yaşayabilme problemlerini kaçınılmaz kılmakla birlikteanadil çatışmasını gündeme taşıyabilir. Çünkü anadil, grup-içi kimlik tanımlamasının hayati bir parçasıdır.

Bir politik önyargı unsuru olarak da etnisite istatistikleri üretmedeki korku ve yanlışlık,Anadolu'da Türklerle birlikte yaşayan etnik grupların sosyal, kültürel ve demografik karakteristiklerini, politik yaklaşım ve beklentilerini anlamaktan uzak resmiprojeksiyonlarüretilmesine vesile olmuştur. Gerçekte bu tür bir bilgi arayışı grup-içi kimlik tanımlamalarını, varlık ve baskı görme hissiyatını güçlendiren bir yok sayma faaliyetinden başka bir şey değildir. Devlet onayıyla sorulan dile dayalı sorular nedeniyle, etnik grup üyeleri, özellikle dillerini evlerinde dahi konuşmaktan çekinen Kürt halkı, anadilini açıkçabeyan etmekten ve kullanmaktan 2000'li yılların başlarına kadar büyük oranda kaçınmıştır. Bu makalenin veri kaynağı olan Zeytinburnu araştırması, bugünküanadili beyan sürecine dair etnik algı ve görüş farklılıklarını, kurulu kurumsal ve toplumsal “resmiyet” içindeki etnik yaşam pratiklerini bir kentselmekânörneklendirmesi bağlamında tartışmayı kolaylaştırmaktadır.

Metodoloji

Mekâna ve sorunsala dair:

Kent, mekânsal olarak belli bir coğrafi sınırlama içindeki belli bir nüfus büyüklüğü ve yoğunluğu ile tanımlanır ve siyasanın kurumsal olarak gerek sanayi üretiminin egemen koşullarını belirlediği gerekse hizmet sektöründeki gelişimini yakından takip ettiği bir alandır. Örgütlenme önemli ölçüde gerçekleşmiştir. Toplumsal iş bölümü, uzmanlaşma ön plandadır. Sınıfsal yapı belirgindir. Çoğunlukla yerel değerler, ulusal değerler ile karşı karşıyadır. Geleneksel ilişkiler yerini daha modernize ve kapitalist beklentilerle birlikte bireysel çıkarların gözetilmesine

¹⁴ Judith A. Howard, “Social Psychology of Identities”, *Annual Review of Sociology*, 26: 367-93, 2000, s.369.

¹⁵ Uldis Ozolins, “Language Policy and Political Reality”, *International Journal of the Sociology of Language*, Vol. 118, 1996, s.182.



bırakmıştır. Eğitim düzeyi kırsal alanlardaki eğitim düzeyine göre genellikle yüksektir. Toplumsal değer ve normların üzerinde resmi denetleme kurumlarının etkisi artmıştır.¹⁶ Gerçekten bir yatay topluma özgülikle kentte her tür yerel çeşitlilik ve kimlik mevcuttur; hatta kimlikler karışırlar. Kimlik bazıları için bir tercih problemi, bazıları için kaderin aktardığı bir gerçekliktir. Kentte majör kimlikler köklerini tanımladıkları oranda minör kimliklerle rekabet içindedirler¹⁷ ve dil minör kimliklerin etnik ve kültürel özelliklerinin taşıyıcısıdır.

Kentin toplumsal ve siyasal mekânsallığı bağlamında etnik yaşamın ampirik analizini yapmak, farklılık bilinci ve dil arasındaki ilişkiyi kavrama kolaylığı sağlamaktadır. Bu ilişkide dikkat gerektiren nokta, anadilin mekânda kültürel kimlik birikimine katkısıdır. Dillerin çeşitliliği, evrensel dil idealine ve hatta düşüncenin tarihsel özgülikle donatılmış toplulukların kazanımlarından olan orijinal dillerin ötesine geçeceği idealinin bir eleştirisidir. Zira belirli bir etnik kimlik içinde doğan bir kişinin, Türkçe dışında bir dil konuşan anne-babadan doğma bir kişinin, doğumuyla gelen etnik aidiyeti yaşam süreci içinde değiştirmesi veya sahip olduğu kimliği başka aidiyetler de eklemesi de Türkiye'nin geçişken (*transitive*) toplumsal yapısında mümkün olan bir süreçtir. Türkiye'deki etnik kimlik yapısı, Smith'in "*lateral*" veya Todd'un "evrensel" (*universalistic*) adını verdiği toplumlara özgü bir biçimde gelişmektedir. Bu nitelikteki toplumlarda etnik gruplar arasında geçişkenlik söz konusudur; azınlık grupların özellikle eğitim yoluyla Smith'in terminolojisi ile "öz/ana etnik grup"a (*corethnie*) katılmasıyla da belli bir melezleşme düzeyinin gerçekleşmesi de olasıdır.

Türkiye'de 1986 yılında başlayan, çıkış noktası Güneydoğu Anadolu Bölgesi olan ve temelinde *güvenlik nedenleri* olan yeni bir göç hareketinin yaşandığı görülmektedir.¹⁸ Bu hareketi diğer göç hareketlerinden farklı yapan unsur Birleşmiş Milletler tanımına uyarlanmış olarak yoğun bir "güvenlik nedeniyle yerinden olmuş nüfus" hareketi oluşudur. Türkiye Yerinden Olmuş Nüfus ve Göç Araştırması (TGYONA) göç veren 14 il, yoğun göç alan 10 il ile diğer 57 ilin kentsel ve kırsal alanlarını temsil eden yaklaşık 6000 hanehalkından oluşan, temsili bir örneklem üzerinde yapılmıştır. Güneydoğu'daki 14 ilin kentsel yerleşim yerlerinden güvenlik nedenleriyle göç edenler de sayısal büyüklük tahminlerinde dikkate alındığında, 14 ilden güvenlik nedenleriyle göç eden nüfusun tahmini büyüklüğünün 953.680 ile 1.201.200 arasında olabileceği görülmektedir.¹⁹ Kürtlerin yerinden olmuş nüfus hareketini deneyimleyen başkarakterler olmaları bu tür niceliksel çalışmaların yanında anlatılarla güçlendirilmiş çok sayıda niteliksel çalışmanın üretilmesini de sağlamıştır.

Bu makalenin temel kaynaklarını da bu göç hareketini deneyimleyen Kürtlerle ve diğer etnik gruplarla gerçekleştirilen niteliksel çalışmalar oluşturmaktadır: Akın ve Danışman'ın 90'larda Güneydoğu'da çocuk olmanın kimlik mücadelesi ve çatışmalarla bezenmiş acı tecrübelerini içeren anlatıları yayınladıkları "Bildiğin gibi değil"²⁰; Toprak, Bozan, Morgül ve Şener'in din ve muhafazakârlık bağlamında ötekileştirilen grup üyelerinin mahalle baskısı ve yabancılaşma hissiyatına yönelik deneyimlerini topladıkları araştırma raporu niteliğindeki "Türkiye'de farklı olmak"²¹; Balancar'ın Ankaralı Ermeniler ile din, kimlik, dil, koruma, geçim ile ilgili sorunlarını derlediği "Ankaralı Ermeniler konuşuyor"²²; Koçoğlu'nun azınlık gençleri ile Türkiye'de gayrimüslim yaşamı sorguladığı "Azınlık gençleri anlatıyor"²³; Çağlayan'ın anadillerinin yasaklı

¹⁶ Rüstem Erkan, *Kentleşme ve Sosyal Değişme*, Bilim Adamı Yayınları, Ankara, 2002, s. 40-45.

¹⁷ Lawrence M Friedman, *The Horizontal Society*, Yale University Press, New Heaven and London, 1999, s.337.

¹⁸ İsmet Koç, Mehmet Ali Eryurt, Tuğba Adalı ve Pelin Seçkiner, *a.g.e.* s.20.

¹⁹ Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, *Türkiye Göç ve Yerinden Olmuş Nüfus Araştırması*, Ankara: İsmat, 2006, s.76.

²⁰ Rojin Akın, Funda C., Danışman, *Bildiğin Gibi Değil: 90'larda Güneydoğu'da Çocuk Olmak*, Metis/Siyahbeyaz, İstanbul, 2011.

²¹ Binnaz Toprak, İrfan Bozan, Tan Morgül ve Nedim Şener, *Türkiye'de Farklı Olmak, Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler*, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

²² Ferda Balancar, *Sessizliğin sesi III. Ankaralı Ermeniler Konuşuyor*, Hrant Dink Vakıf Yayınları, İstanbul, 2013.

²³ Yahya Koçoğlu, *Azınlık Gençleri Anlatıyor*, Siyah Beyaz Metis Güncel-Metis Yayınları, İstanbul, 2004.

zamanlarında Kürt kadınların ifade özgürlüklerinin engellenişinin kültürel, sosyal ve ekonomik sonuçlarını tartıştığı kitabından²⁴ sonra, dili ana değişken olarak belirleyerek Diyarbakır'da anadili kullanma konusundaki baskı altındaki deneyimleri, sosyal, ekonomik, siyasi bağlamlarda ve bellek, kimlik, toplumsal cinsiyet kavramlarıyla birlikte tartıştığı "Aynı evde ayrı diller".²⁵ Hepsi kent ve kır ekolojileri altında politize edilen yaşamlar içinde kimliğin kurgulanma biçimleri ile ilgilidir. Anadil ise çoğunlukla kimliği koruyucu olan, ona aracılık eden olarak belirmektedir. Bu çalışmada bu koruyucu-aracı konumun, algısal çelişki ve çeşitlilik, bellek kavramıyla bütünleşen yerel değerler ve ulusal değerler arasındaki çatışmanın anadile yansıtışı, anadili yaşatma stratejileri, resmi denetleme mekanizmalarının yarattığı "sınırlanmış bireysellik", dil aracılığıyla bir bireysel özgürleşmenin ve dar alan ilişkilerinin yaratımı meseleleri altında şekillenışı tartışılmaktadır.

Yönteme dair:

Gadamer "dil pratiktir" der; iletişim, transfer, bütünleşme ve bilgi işleme süreci ile ilgilidir. Aynı zamanda tarihsel olarak etkilenmiş bir bilinçle ilgilidir. Bu fikir insanların bakış açılarını saran tarih ve şekillendiren kültür ve bunlardan doğru yaratılan "önyargılar" düşüncesinden gelir. Aslında önyargı anlamanın ön-koşuludur. Bununla birlikte tek bir sonuç vardır: Anlama, *diyalog*dan doğar. Diyalog için her insan bir ufka sahiptir ve uzak görüşlülük münhasır bir bakış açısından beslenir.²⁶ Soru-cevap oyunu, bir tanımlama olarak, bilinçli varlıkların arasında var olur ve yalnızca dilin diyaloga dayalı olması ile mümkündür.²⁷ Bu makalede *diyalog* bir yöntem ve *anlama* bir hedef olarak benimsenmiştir.

Kendini tanımlama eylemi ile beyan edilen kimlik, çoğunlukla kökler ve geçmişe dayalıdır.²⁸ Dile dayalı veri, kendini beyan eyleminin içerdiği kökene dayalı ve/veya güncel ideolojik yaklaşım ve etkileşimlere dayalı bir tür politikleştirme eylemini engellemektedir. Elbette etnik gruplar açısından ontolojik bir krizin sürekliliğine meydan veren "etnisite için dil verisi" üretme inadı da bir tür çok algılı anlayış üretme faaliyetidir ve *anlamayı* güçleştirmektedir. Bu nedenleuzlaşım-sallık yerine karşıtlık üreten diyaloglar politik analiz ihtiyacındadırlar. Çünkü, Gee'nin de vurguladığı gibi, dil daima ideolojik kuşatmalar altındadır ve kullanımı politik bir kapsama sahiptir.²⁹ Bu çalışmanın çabası, bu tür bir analizi niteliksel veriye dayalı bir eleştirelilik içinde gerçekleştirmektir.

"*Etnik hanehalkları arasında anadil algısı: Zeytinburnu*" adlı niteliksel çalışma, 2014 yılının bahar aylarında İstanbul'un çok-etnikli ilçesi Zeytinburnu'nda derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilerek yapılmıştır. Saha hazırlık aşamasında Zeytinburnu Belediyesi ile etnik grupların mahallelere göre dağılımı konusunda iletişime geçilmiş, ancak bu tür bir verinin mevcut olmadığı belirtilmiştir. Çalışmanın bu ilçede gerçekleştirilmesi kararı belediye bilgi merkezinin arşivinden verilen Zeytinburnu sınırları içinde yaşanmış tarihsel süreç bilgileri, özellikle lise ve üniversite öğrencileri ile yapılan, kendilerinin ve tanıdıklarının mahallelerine geziler, hanelerine kısa ziyaretler ve gözlemler sonucu alınmıştır: Tarihsel sürece göre, Zeytinburnu, Cumhuriyet ilan edildiğinde Bakırköy ilçesine dâhildir. Endüstriyel faaliyet alanlarının hızla gelişmesi ile birlikte

²⁴ Handan Çağlayan, *Kürt Kadınların Penceresinden: Resmi Kimlik Politikaları, Milliyetçilik, Barış Mücadelesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 67-91.

²⁵ Handan Çağlayan, *Aynı evde ayrı diller: Kuşaklararası Dil değişimi/Eğilimler, Sınırlar, Olanaklar, Diyarbakır Örneği*, Diyarbakır Siyasal ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü (DİSA) Yayınları, Diyarbakır, 2014.

²⁶ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*. Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. Sheed and Ward, London, 1975. Rev. Ed. Continuum, London, 1989, s. 302.

²⁷ Lawrence K. Schmidt, "Participation and Ritual", *Language and Linguisticity in Gadamer's Hermeneutics*, Lexington Books. Maryland, 2000, s.137.

²⁸ Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Universitetsforlaget, Oslo, 1969, s. 9-37.

²⁹ Paul J. Gee, *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method* (1st ed.) Routledge, London, 1999.



nüfusu hızla artmıştır. 1950'lerin ortasında İstanbul'un 16 ilçesi vardır ve Zeytinburnu 1957'de ilçe olmuştur. Endüstriyel gelişmeler devam ederken ekonomik ve sosyal koşulların yanında, politik uygulamalar nedeniyle 1980'ler ve 1990'larda dalga dalga devam eden iç göç, özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan gelen insanları bu ilçeye taşıdı. Ayrıca Kazaklar, Uygurlar, Kırgızlar, Afganistanlı etnik Türkler, Batı Trakya Türkleri, Türkistanlılar gibi Türki gruplar da 1960'lardan politik ayıklayıcı uygulamalardan kaçarak ilçeye gelip yerleşmişlerdir. Bugün ilçenin nüfusu 284.814'tür. Genellikle düşük ve orta gelir düzeyine sahip yukarıda sayılan tüm etnik gruplardan hanelerin yer aldığı bir ilçedir. Gezi ve gözlemlere göre ise, ilçede birlikte yaşama ile ilgili bir çatışma ortamı sık gerçekleşmemektedir fakat etnisite ve bileşmelerini konuşmama için hanelerin kaçınılması "tekinsiz" bir durumdur.

Muhtarlar, lise öğretmenleri, üniversite öğrencileri gibi anahtar kişiler hanelere ulaşılmasında yardımcı olmuştur. Haber gönderilen hanelerden sıkça ret cevabı gelmiştir. Öne sürülen sorular genellikle "neden bu araştırma yapılmak zorunda?", "bizim yerimizi bilmemizi istiyorlar değil mi?", "bizim dilimizi kullanmamızdan kime ne, etnik kimliğimizden kime ne, niye ilgileniyorlar?", "bu benim üzerime dosya açmak için devletin bir şekilde operasyonu mu?" "Etnik filan deyince bile dışlanmış hissediyorum, görüşmek istemiyorum" şeklindedir. Bu sorular karşısında dahi araştırmacı veya okuyucu tarihsel olarak devlet politikalarıyla üretilmiş, bastırılmış öznelerin, yapay bilinç hallerinin ve nötrleştirilmeye uğramış bakış açılarının kolaylıkla farkına varabilir.

Çalışmaya başlarken sübjektif örnekleme adı da verilen amaçsal örnekleme³⁰ yöntemi ile Kürt, Arap, Ermeni, Kazak, Rum, Gürcü hanehalklarından oluşan 42 hanehalkı belirlenmiştir. En fazla ret Rum ve Ermeni hanelerinden gelmiştir, en kolay kabuller Kürt, Arap ve Kazak hanelerinden gelmiştir. Temel kıstas her birinin ilçede en az 10 yıllık yerleşik olmalarıdır. Görüşmeler sırasında bazı hanelerde yaşamakta olan yaşlı bireylerin de fikirleri sorulmuştur fakat dili konuşma zorluğu nedeni ile hiç biri tam bir görüşmeye dönüşmemiştir. Her hanehalkından 20 yaşın üzerinde bir birey ile yaklaşık bir saat süren görüşmeler yapılmıştır.

Anlatılardan yapılan alıntılarının sonunda, sırasıyla, kişinin kendi *tanımlaması* ile etnik kimlik, yaşı ve anadili olarak belirttiği dil yer almaktadır. Cinsiyet ya da eğitim birer belirleyici olarak araştırma meselesi ve analizi kapsamına alınmamıştır. Hanehalkı üyeleri arasından görüşmeye uygun ve gönüllü üye belirlendikten sonra diğer üyelerin sözel katkıları da gözlem ve yorumları tamamlayan unsurlar olarak değerlendirilmeye alınmışlardır.

Görüşme yapılan hane halkı üyelerinin çoğu anadili tanımlarken, anadil ile etnik kimlikleri arasında bağlantı kurarken ya tam olarak çelişki duymuşlar ya da tam olarak kimliklerini anadilleri ile vurgulamışlardır. Bu ilişkiyi kurarken kullandıkları belirleyicilerin (sosyal, siyasal, kültürel, eğitimsel vs.) önemli bir çoğunluğu ise kentte ikamet etmek ile bağıntılıdır, zira "eğer köyde olsaydım...", "memleket küçük, orada elbette...", "doğduğum yerde halen..." şeklinde başlayan karşılaştırmalı ifadelerin sonu anadil ile kurulan *yer-yurt* ilişkisini ve anadilin *yerel* niteliğini ve geçmişle bağımırtaya koymuştur.

Kentsel Alanda Anadil Algısı, Kimlik ve Belirleyicileri: Zeytinburnu Bulguları

Tanımda karmaşanın yaratımı

Dilin planlanmasını sosyal teori ile ilişkilendirerek tartışan Tollefson'un literatüründe yerel dillerin ne zaman resmi olarak devletin ve eğitimin resmi dilleri olarak kabul edileceğine dair bir soru yer alır.³¹ *Dili planlamak, eşitsizliği planlamak (Planning language, planning inequality)* adlı

³⁰ Olasılıklı olmayan örnekleme türü olarak amaca uygunluk kriterine dayanır ve istatistiksel geçerlik önemli değildir. Tim May, *Social Research. Issues, Methods and Process*, Open University Press, Berkshire, 2006, s. 95.

³¹ James Tollefson, *Language Planning and Social Theory*, UDK 800.1:316 University of Washington, Seattle, 1989, s. 309.



eserinde, sosyal sınıflar arasındaki farklılıkları bariz hale getiren dilin kurumsallaşmasını dil politikası ile ilişkilendirmektedir. Dil politikaları tarafından yapılandırılan eşitsiz ekonomik ve sosyal ilişkileri ve dile göre bir sosyal sınıfın özelliğini tanımlamanın ideolojik önermelerini ele alarak, bu ilişki ve önermelerin dil politikalarına dayanan tanımları ile nasıl son derece açıklanmış sosyal sınıflar ve eşitsizlik içinde sosyal ve ekonomik ilişkiler yarattığını tartışmaktadır. Böylece ideolojinin dil üzerindeki değişimi sağlama teşebbüsünün okuyucu tarafından analiz edilmesine yardım etmektedir.³²

Dil ve Sembolik İktidar (Language and Symbolic Power) adlı çalışmasında Bourdieu dile dair ilke ve kurallara sahip lingüistik pazar ile lingüistik habitus arasındaki dil üzerinden bir sansürler sistemi aşılama konusundaki gizil işbirliğinden bahseder. En önemli nokta, farklı ifade etme türleri ile algılama süreçleri arasındaki ilişkiden doğan farklı kullanımlardır. Bu ilişki söyleme kendi ayırıcı özelliklerini kazandırır. Algı her bireyin bireysel ve ortak deneyimleriyle donanmıştır. Dolayısıyla kendini lingüistik habitus diye sunan şey gerçekte eş zamanlı ve artzamanlı olarak kurgulanan bir sınıfsal habitustur (*class habitus*). Dolayısıyla söylemden ayrı düşünülemez niteliktedir. Bir etnik kimliğin tarihsel kurulumu, mensuplarının konuşmak zorunda oldukları dillere olası tepkilerini de içine alan lingüistik habitus ve kültürel bir değer olarak dillerini konuşmayı ne kadar ciddiye aldıkları sosyal ve politik bir duruşu ifade eder.³³

Etnik dillerin, resmi ve pedagojik beklentiler yüzünden resmi dil ile yarışmak zorunda kaldığı gelişmekte olan ülkelerde, dil planlaması, modernizasyonun ve kalkınmanın bir ön-gereği kabul edildiği gibi bir ulusal ve kültürel kimliği öne çıkarmayı da dert edinmiştir.³⁴ Modernleşmenin ve kalkınmanın içerdiği olgusal gelişmelerin en yoğun şekilde gözlemlendiği kentlerde, resmi dilin hâkimiyeti, sosyal ve kurumsal ilişkilerdeki egemen kullanımı nedeniyle, etnik dillerin işlevselliğini daha çok grup-îçi, akraba ilişkileri ve hane içi ile sınırlamaktadır. Simmel'in "modern kent" okumalarında geniş gruplarda geleneğin yerini resmi sosyal denetim mekanizmalarının alışı, bireyin grup içi bağılıklarının çok farklı sosyal bir takım çevrelere yayılışı, böylece bireysel özgürlük alanının artışı ve bununla birlikte bireyin "ben" bilincinin yükselişi vurgulanır. Modern kentteki işbölümü, sosyal yaşamı parça parça ayırır, birey kısmi şekillerde pek çok sosyal çevrede yer almaya başlar. Bu, insanın kendi birlik alanlarına ve kendi bireyliğine dair –dolayısıyla kimliğine dair –bir özbilinci yükseltmektedir. Çünkü farklılaşmanın bariz olduğu toplumlarda, birey sürekli olarak kendini ve kişiliğini daha fazla duyumsar. Bu arada modern kentin, modernize toplum yaşamının sunduğu yoğun bir algı çeşitliliği de üstüne gelmektedir. Bu noktada bireylerin sahip oldukları kültürel dünyanın tahribatından, maddeleştirilmesinden ve yabancılaşmasından bahsedebiliriz. Simmel bu tür bir yabancılaşmayı zorunlu görür, zira artık nesnel ruh, öznel ruha hâkim olmaya başlamıştır.³⁵ Bu yabancılaşmanın denk geldiği kültüre dair maddeleştirmenin kapsamında şüphesiz dil de yerini bulmaktadır. Aslına bakılırsa, anadilin içine sokulduğu cenderede kültürel bir sembol ve yabancılaşmaya bir direnç unsuru olarak belirliğini nitidar, ve onun politika yapıcıları, entelektüeller, elitler farkındadırlar; bu durum devletin ve çevresindekilerin pragmatist yaklaşımı için olumlu bir katkı, diğerleri için çoğunlukla ideolojik meydan okuma alanları yaratmaktadır. Eğitimsiz veya eğitim düzeyi düşük vatandaşlar ise bu bilinçli-farkındalığın çoğunlukla dışında, fikirsel ve/veya eylemsel etkilene yoluyla yaşama katılmaktadırlar, fakat her zaman için, öznellikleri ve eylemleri itibariyle polemige dâhildirler.

³² James Tollefson, *Planning Language, Planning Inequality*, Longman, New York, 2012, s. 37,38.

³³ Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*. Trans. Gino Raymond and Matthew Adamson. Ed. John B. Thompson. Polity Press. Cambridge, 2012, s. 81-89.

³⁴ William F.S. Miles, "The Politics of Language Equilibrium in a Multilingual Society: Mauritius", *Comparative Politics*, Vol. 32, No.2, 2000, s. 215, 216.

³⁵ Peter Saunders, *Sosyal Teori, Kentsel Sosyoloji*. Çev. Songül Doğrugetir, Ed. Nihal Ekin Erkan. İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul, 2013, s.101-103.



Zeytinburnu bağlamında resmi dil politikasına verilen tepkilerin çoğu kültürel değerlerin tahribatı üzerinedir. Bu tahribat rahatlıkla bireylerin anadil tanımlarından da anlaşılmaktadır. Yapılan görüşmeler, düşünsel ve algısal çelişkileri üretilmiş altı farklı tanım ile ortaya koymuşlardır:

- Çocuklukta öğrenilen dildir.
- Ataların konuştuğu dildir.
- Bir kişinin yaşadığı yerde konuşulan dildir (Resmi dildir).
- Her farklı (etnik) kökenden gelenin konuştuğu, “kendi dili” dir.
- Evde konuşulan dildir.
- Günlük dildir (işte, okulda, sokakta vs. konuşulan dildir).

Anadilin gramatik ve pratik olarak maruz kaldığı tahribat, bazı etnik gruplar için “ayakta kalmak” adına, Laitin’in³⁶ deyimiyle bir çeşit “gönüllü asimilasyon”la da sonuçlanabilmektedir. Tahribata maruzken bu tarz bir kabulleniş algının ve onunla birlikte sözcelemin, üst-gramerin dönüştürücü etkisi altına girmişliğini göstermektedir. Deleuze ve Guattari’de minör edebiyatın, majör dilde bir edebiyat icra ederken temel karakteristiği, yersiz-yurtsuzlaştırmanın güçlü etkisi altında kalan dile dair tüm yönleri içermesidir. Onun içerdığı her şey politiktir ve her şey bir kolektif değere sahiptir. Gramerin politik yapısı gözden kaçırılmamalıdır; şey-kelime, ifade-edim karşılıklılığı sağlandığı sürece emir-sözcükler (*order-words*) ortaya saçılır, zorunlu hale getirilir, toplumsal sorumluluklar yükler. Böylece emir-sözcükler aracılığıyla düzenlenen bir dünya yaratılır.³⁷ Türkiye vatandaşı olan eğitilmiş bir Ermeni’nin “*Ermeni’yim fakat anadilim Türkçedir, çünkü anadil yaşadığın ülkenin dilidir. Ermenice ikinci dilim; kilisede, dernekte konuştuğum dildir*”(Ermeni, 39, *Türkçe*)ifadesi ise yeniden yerli-yurtlulaştırılmış bir dili, *kendi öz dilinin göçebes*³⁸ olmuş bir insanı, dilin kendi üstüne kapanmasını ve anadile ait algının parçalanmasını açıkça yansıtmaktadır.

Kültürel ve tahribat tartışması

Tollefson³⁹ her ne kadar kültürel unsurlar, politik idealler ve ekonomik kalkınma bağlamında değerlendirilse de “birleştirici”, “birlikleştirici”, “tekdilci” bir yaklaşımla sunulmuş ulusal dilin, barışın ve uzun süreli bir huzurun garantisi olamayacağını belirtir. Nitekim Türkiye’deki büyük şehirlerde politik, ekonomik, sosyal, dini ve ahlaki yapıların fonksiyonel gidişatın etnik gruplar bazında takibe aldığınızda, bu grupların anadillerini kültürel varlıkları açısından ne kadar ciddiye aldıkları, anadile bağlanmak, anadili korumak, dil politikası karşısında bir eleştirel yaklaşım geliştirmek gibi sonuçları gözlemlemek mümkün olabilmektedir.

1970’lerde Kelman, ulusal birlik için dilinkasitli kullanımlarının birleştirici sonuçlardan daha fazla ayırıcı sonuçlar doğurabileceği⁴⁰ gerçeğini tartışır. Zira kent, *vatandaşlık hegemonik stratejisinin* etkin biçimde sosyal grupları ya da mekânları tanımladığı, aralarındaki güç ilişkilerini kontrol ettiği, sonrasında bu operasyonları nötralize ettiği; aynı zamanda, her hegemonik strateji gibi hiçbir zaman tam bir başarıya ulaşamayan⁴¹ bir *kasıtlı* kullanım alanıdır. Anadile

³⁶ Aktaran Uldis Ozolins, *Lang. Policy and Pol. Reality*, 1996, s. 189.

³⁷ Giles Deleuze, Félix Guattari, Robert Brinkley, “What is a Minor Literature?” *Mississippi Review*. Vol. 11. No: 3, 1993, s. 16. Sercan Çalıcı, “Deleuze ve Guattari’de Dilin Yersiz-Yurtsuzlaşması: Emir-Sözcüklerden Tercihler Mantığına”, *Possible Düşünce Dergisi*, No:2. 12. 2012, s. 22.

³⁸ Giles Deleuze, Félix Guattari, *Kafka: Minör bir edebiyat için*. Çev. Özgür Uçkan, Işık Ergüven, YKY, İstanbul, 2000, s. 29.

³⁹ Bakınız iki eser: James Tollefson, *Planning Language, Planning Inequality*. Longman. New York, 1991 ve Tollefson, J. *Language Planning and Social Theory*. UDK 800.1:316 University of Washington, Seattle, 1989.

⁴⁰ Atıfta bulunan Uldis Ozolins, U. “Language Policy and Political Reality”. *International Journal of the Sociology of Language*. 118, 1996. s. 184. H.C. Kelman. “Language as an Aid and Barrier to Involvement in the National System”. *Can Language be Planned?* J. Rubin and B. H. Jernudd (eds.). Honolulu: University Press of Hawaii. 1971. s. 21.

⁴¹ Anna Secor’un ampirik çalışması olan “*There is an Istanbul that Belongsto Me: Citizenship, Space, and Identity in the City*”; Kürt etnisitesini tarihsel bir yaklaşımla ele alarak, kent koşullarının başta “vatandaşlık stratejisi”nin ve diğer politik belirleyicilerin analizinin yanı sıra, günümüz kent yaşamında (İstanbul) Kürt olarak yaşamının ideolojik, politik ve kültürel bir analizini sunar. Anna Secor, *Annals of the Association of American Geographers*, 94 (2), 2004. s. 354.

dair algıda çeşitlilik, bilinçli bir kasıtlı kullanım alanındaki *modernist, sekülerist ve milliyetçi ideallerle beslenen bir monolitik kültür*⁴² anlayışının, bir anlamda mekânın sosyal ve etnik yapısını Türkleştirme beklentisinin yarattığı bir tahribattır. Bu tahribat aynı zamanda, modern kent hareketi içinde birbirine geçmiş çeşitli dini, etnik ya da sınıf-bazlı topluluklar ya da mekânların, bir nevi “*farklılık ızgaraları*”nın⁴³ tam üstünde olmakla ilişkilendirilebilir. Sosyal ilişki ve iletişim içinde, kendini özel özne pozisyonlarında ve bizzat cinsiyetin, etnisitenin, kimliğin, farklılığın ve vatandaşlığın yeniden-üretimini etkin hale getiren kentliler olarak bulmak ve daima anadilin yerine kamusal dili kullanmak gibi taktiklere maruz kalmak bir tahribatı ve aynı zamanda durumun politikliğini tarif etmektedir. Yapılan görüşmelerde, metropolitenin bir kentsel mekânı olan Zeytinburnu’nda ikamet eden Kürtler, dilsel, politik ve kültürel hakların korunması konusunda velinguistik algıda en az tahribatı yaşayan topluluk olarak ortaya çıkmışlardır. Oran’ın çalışmasında⁴⁴ bu farklılığın nedenleri özel bir coğrafi alanda özel kimliklerini korumadaki 19. yüzyıl başlarına kadar dayanan bir mücadele tarihi, 20. yüzyılın başlarında artan ve süreklilik kazanan milliyetçi hareketleri, üretim biçimi ve yaşamın korunması, özellikle geleneklerin ve dilin aktif kullanımını, göçmen değil de otokton oluşları şeklinde belirtilmektedir. Görüşme yapılan Kürtlere göre Kürt kimliği, tarihsel mücadeleleri, gelenek ve görenekleri, Kürt coğrafyası ve Kürtçe anadili ile “bütünlüklü” bir kimliktir.

“...yani hani Kürt değerlerine sahip olursun Kürtçe bilmezsin. Bu bizim için çok fazla gencin yüz yüze olduğu bir tehlike. Belki benim yeğenlerimin ya da onların çocuklarının yaşama riskinin çok yüksek olduğu bir tehlike. Ama bu eksiktir. Her durumda eksiktir. O zaman bütünlüklü bir Kürt olma ihtimali bence yok yani” (Kürt, 26, Kürtçe)

Anlatılarda dile ve algıya dayalı bir tahribat, özellikle gelecek nesil için, pedagojik bağlamda bir “bütünlüklü” toplumsal kimlik idealine karşı bir *risk* olarak kabul edilmektedir. “Bütünlüklü” kavramı önemlidir, zira kimlik açısından yalnızca dili ya da yalnızca kültürü ifade etmediği açıktır. Bütünlüklü kimlik, çoklu özgünlük anlayışı ile üretilen bir kimlik inşa modeli olarak belirlenmektedir ve tabii olarak bir grupla bütünleşme iddiasındadır. Bayart’ın Weberyan açıklamasına göre de politik alanda kimlik bizatihi belli bir grupla bütünleşme aracıdır. Dolayısıyla kimliği zaten yalnızca kültürcülük olarak ele almak hatadır; bireyin sahip olduğu kimlikler yığınını ya da kimliksel dönüşümleri ifade etmediği gibi *bir failin ya da fail grubunun belli bir tarihsel anda, belirli koşullarda ve yalnızca sınırlı bir süre için kendilerini tanımladıkları somut işlemleri de gizler*.⁴⁵ Bununla birlikte, anlatılarda, güçlü birer tarihsel ve kültürel bellek aracılığıyla yalnızca Kürtlerin Kürtçeyi değil, diğer etnik grupların da kendi dillerini bir kültür dili olarak beyan etmeleri vecdidiyetle koruması ortak görüşü hâkimdir. Bu noktada Bayart’ın yorumu, asli kimliklerin bir şekilde var oldukları ama birer yapı olarak değil, *bilinç olguları ve öznel rejimleri* olarak görülmeleri gerektiğidir. Zira bir etnografik incelemede kimliğin “*bir öze değil, koşullara bağlı olduğu*” kabul edilirse, geriye kalan düşünce kültürü bir asil öz haline hangi koşullarda getirdiklerini sorgulama ihtiyacıdır.⁴⁶ Anlatılar, bu koşulların ve etniklik bilincinin, hegemonik yapının sembolik sunumlarına ve kendine göre bir toplumsal yaşam kurgusuna dayalı bir ötekileştirilmeye meydan okumayla belirdiklerini düşündürmektedir.

⁴² Aktaran Anna Secor a.g.e. s. 355. Turner, 1992. *Outline of a Theory of Citizenship*. In *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, ed. C. Mouffe. S. 33-62 London: Verso

⁴³ “*grids of difference*” Geraldin Pratt (1998) tarafından kullanılmıştır. Gerald Pratt “Grids of Difference: Place and Identity Formation” *Cities of Difference*. Ed. R. Fincher and J. M. Jacobs, 26-48. NY: Guilford Press. Aktaran Secor. a.g.e. s.357, 358.

⁴⁴ Baskın Oran, *Küreselleşme ve Azınlıklar*, İmaj Yayınevi, Ankara, 2009. s. 147-148.

⁴⁵ Jean-François Bayart, *Kimlik Yanılsamaları*. (Çev.) Mehmet Borali. Metis Yayınları. İstanbul, 1999, s. 89,90

⁴⁶ Jean-François Bayart, a.g.e. 1999, s. 91,92.



Koru(n)ma stratejileri: Dil, gelenek ve direnç kimliği üretimi

Basitçe kendini kültürel olarak diğerinden ayıran ve normatif davranış örüntülerine sahip her grup etnik grup olarak düşünülmelidir. Chambers, “*başka yerlerden gelmek... aynı anda hem içeride hem de dışarıda olmak, tarihlerin ve hafızaların kesiştiği yerlerde yaşamaktır*”⁴⁷ der. İnsanlar, bu “kesişme yerlerinde” kültürleri diğerlerinin kültürel sunumları nedeniyle bir zorunlu geçişkenliğe, bir çözümlü maruz kalsalar da, çoğunlukla geçmişle bir devamlılık sağlayan kimliklerine ve onun temel kültürel belirleyicilerine tutunurlar.⁴⁸ Zeytinburnu’nda yaşayan etnik gruplarda hem bir kent olarak İstanbul’un, hemde bir ikametgâh alanı olarak Zeytinburnu’nun seçimi burada yerleşik akrabalarının destek ve davetidir ve özellikle akrabalarının yanında olmanın alışmayı kolaylaştırdığını ve “*akraba ve hemşerilerle dayanışmanın insanı güçlü tuttuğunu*” vurgulamışlardır. Bu tür bir dayanışma, kültürlerarası etkileşim yoluyla değerler, inançlar ve davranışlardaki muhtemel değişme ile tanımlanan *kültürleşmeye* en dirençli unsurdur: Yeni gelenlerdeki kimliğe ve grup değerlerine tutunmanın potansiyel gücü, önceden gelenlerin geçişkenliğe karşı geçmişte olanlara ne kadar sadakatle baktıklarına, ne kadar kültürlerini, bilhassa geleneklerini ve ritüellerini canlı tutma çabaları gösterdikleriyle de bağıntılıdır. Castells’in “direnç kimliği” (*resistance identity*) olarak tanımladığı bu kimlik, egemen bir anlayış tarafından değersizleştirilmeye çalışılan aktörlerin kimliğidir. Bu aktörler, toplumun içine nüfuz edenlere karşı ya da onlardan farklı ilkeler bazında direnç ve hayatta kalma siperleri inşa ederler.⁴⁹ Bourdieu için sembolik kültür unsurları⁵⁰, Assmann’ın terminolojisinde kültürel belleğin birlik ve özgülük ile karakterize olmuş tanımlayıcı öğeleri,⁵¹ pozitif ya da negatif bir anlayışla, ait olmakla veya olmamakla, “biz buyuz” ya da “bu bizim karşıtımız” duygusuyla belirleyici bir konumdadırlar.

“Gürcü geleneklerini korumak için dilimizi kullanmak önemli bence. Fakat etnik kimliğimi sorduğunuzda Türk olduğumu söylerim, çünkü kendimi bildim bileli İstanbul’dayım.” (Türk, 40, Gürcüce)

“Bana göre anadilini konuşmaya devam etmek kültürünü ayakta tutar, geleneklerini korur yani. Bu yüzden kızımında Arapça konuşması beni mutlu ederdi. Fakat çok az kelime biliyor... Türklüğü benimsedi. Arap olmak... Arap gelenekleri hakkında çok az şey biliyor.” (Arap, 52, Arapça)

“Dili bilerek gelenekleri devam ettirmek lazım, bence öyle. Çocuğumu da tabii Ermeni okuluna göndereceğim.” (Ermeni, 37, Ermenice)

“Ötekileştirildiğimiz için Kürt olmayı öğrendik... Dilimide konuşmaya devam etmez isem kültürüm, geleneğim, her şeyim kaybolur.” (Kürt, 32, Kürtçe)

Chambers’ın bir başka vurgusu “ötekileştirmeyi” sağlayan iktidar, tarih, sınır ve dil dörtlemesinin ortaya koyduğu diyalog koşullarıdır.⁵² Yukarıdaki anlatıların bazıları gönüllü asimilasyon ya da kendiliğinden asimilasyon süreçlerine ampirik örnekler içerebilir, ancak her süreçte mevcudiyetlerini önemsedikleri açıktır. Bu mevcudiyet tarihin, etnikliğin, kültürel sembollerin ve dilin işbirliği ile anlamlıdır. Bir başka deyişle, direnç ya da dirençsizlik konumlarındaki etnik grup üyeleri için anadili konuşmakla geleneğin yaşatılması arasındaki ilişkinin kimlik adına bir varlık problematiğini ortaya koymaktan başka bir eylem olmadığı kavranmalıdır.

⁴⁷ Iain Chambers, *Göç, Kültür ve Kimlik*. (Çev.) İsmail Türkmen ve Mehmet Beşikçi. Ayrıntı. 2. Basım. 2014. s.19.

⁴⁸ Maykel Verkuyten, *The Social Psychology of Ethnic Identity*, Psychology Press. Hove and New York, 2005, s.79.

⁴⁹ Manuel Castells, *The Power of Identity*, Blackwell Publishers, Massachusetts, 2001, s.8.

⁵⁰ Pierre Bourdieu, *a.g.e.* 2012, s. 164-165.

⁵¹ Jan Assman, “Collective Memory and Cultural Identity”. *New German Critique*. (Eds.) Jan Assmann ve John Chazaplicka No: 65. *Cultural History/Cultural Studies*, Spring-Summer, 1995, s. 127, 128.

⁵² Iain Chambers, *a.g.e.* s. 27.

Sosyal-psikolojik süreçler, bellekle şekillenen etniklik formasyonu

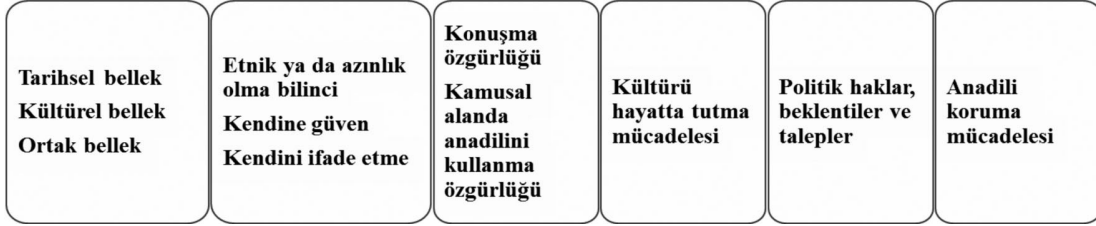
Anlatılarda kentsel-toplumsal alanda dil ile varolma, dil ve kimlik arasındaki bağlar, dili korumanın anlamı ve dil-kimlik ilişkisine dair ontolojik kaygılar doğruca bellek kavramına bağlanabilmektedir. Zira anlatılardaki tarihsellikte belirlenmiş politik ve sosyal baskı hissiyatının “farklı dili kullanmak” üzerinden yarattığı bir liminalkimlik⁵³ imgesi ve yabancılaşma gerçekliği ortaya çıkmaktadır.

“Kürt’üz, öyle bilinelim isteriz..Laz’ı, Çerkez’i hep ister... Diğer azınlıklar bedel vermedi böyle çok, belki o yüzden biz biraz daha hak ediyoruz. Hor görülme kötü oluyor. Okuyamıyor yeni nesil, yazamıyor kendi dilini. Bu kötü bir şeydir... Yok oluyor böylece” (Kürt, 25, Kürtçe)

“Etnik kimliğim Türk’tür. İran’dan... Horasan’ın Türklerindenim. Fakat anadilim Kürtçe, öyle büyüdüm. Anadil deyince de aklıma annem, babam, memleketim geliyor. Bizi kapı ardında dinlemeleri, işkence etmeleri geliyor. Bu şehirde de çok seyrek kullanıyorum zaten, dilimi konuşsam ters ters bakıyorlar ya da ben öyle hissediyorum, bilmem ki.” (Türk, 56, Kürtçe)

“İnsanların özel hayatlarında zorlandıkları, kaçtıkları bir dil varsa o anadilleri olmalı”(Ermeni, 27, Kürtçe)

Niteliksel veri üzerinden kurgulanan bütünlüklü anlamlar, etkileşime odaklanan sosyal-psikolojik öğelerle birlikte belleğinkimliğe dair fikir ya da tanım üretimi üzerinde belirleyici olarak ortaya çıkmasına hizmet etmektedir. Fakat bellek ile anadili koruma mücadelesi arasındaki bütün süreç bizatihi politiktir. Gerçekte sürecin kendisi bir politik tepki üretiminin öğelerini formüle etmektedir (Şekil 1).



Şekil 1. Veri üzerinden belirlenmiş anadil ile ilgili süreçler

Verilen bellek türlerinin gücünün yarattığı etnik ya da azınlık olma bilincinin yüksekliği, toplumsal alanda bir özgüven ve öz anlatım (kendini ifade etme) yetkinliğini desteklemektedir. Kamusal alanda konuşma özgürlüğü, anadille ifade özgürlüğü, öz-vurgu, özellikle tarihsel belleğin güdülediği bir bilinci ve bu bilinçlilik halinin güdülediği kültürü ayakta tutma mücadelesine hizmet etmektedir. Etniklik vurgusuyla bir aşırı farklılaşmanın var olduğu ve devletin her sosyal harekette nefesini ensede hissettirdiği gergin bir toplumsal alanda, siyasal hakların, beklentilerin ve taleplerin dile getirilişidaima abartılıdır. Eşitsizlik ve gerginlik ortamı sürdükçe, kültür-kimlik bileşkesinin ilk nosyonu olan anadilin bir politik mesele; sosyal ve pedagojik bir talep olarak ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu noktada, yine, dil kullanımı ile iktidar ilişkileri arasındaki bağlantı ile kültürel kapital üzerinden talepleri formüleştiren Bourdieu hatırlanabilir.⁵⁴ Bu çalışmada yapıldığı gibi, alanverilerinin üretilmesi ve bireylerin içinde buldukları dil durumlarına karşı tepkilerinin ölçülmesi ve bunların dil politikaları ve maruz kaldıkları sosyal ve politik baskıları ile korelasyona tabi tutulmaları gerekmektedir.

⁵³ “Arada kalmış kimlik” anlamında. Liminalite: Arada kalmışlık. Antropoloji. Bkz. Victor Turner, *The Ritual Process*. Aldine-Transaction, USA. 2009.

⁵⁴ Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*. Ed. John B. Thompson. Trans. Gino Raymond and Matthew Adamson. Polity Press, Cambridge, 13. Edition, 2012, s. 14.

“Ben Ermeni’yim. Çünkü babam, dedelerimiz Ermeni imiş. Ailesi öldürülünce dedem Alevilerin içine yerleşmiş, orada asimile olmuş. Ama korkudan Ermeni’yim diyemiyoruz. Kürtçe konuşuyoruz Ermenice bilmiyorum. Annem babam anadilleri Kürtçe idi, fakat konuşmadılar, sıkıyönetim vardı yasaktı konuşmamız. Biz de korkudan çocuğumuza öğretmedik. Dışarıda hiç kullanmıyorum... Elimden gelse devlet dairesinde de Kürtçe konuşurdum ama yasak” (Ermeni, 62, Kürtçe)

Foucault’ya göre egemen kurumların zemininde yatan tarihsel ve kültürel kaynaklar insanların yaşamlarını kurarlar.⁵⁵ Böylece, özneler, pozisyonları ve sosyal etkileşim ağları söylem tarafından kurgulanmış bir alanda yaşarlar. Dilin yaşatılması idealize edildiğinde, birey, toplum ve sosyal yaşam dinamiği arasında sosyal etkileşim ağları ile kurulmuş bağları fark etmek mümkündür. Verkuyten⁵⁶ bu tür bir süreci sosyal psikolojik bakışla “sosyal kimlik formasyonu” olarak tanımlar. Hâlbuki süreç aynı zamanda bir *etnik kimlik formasyonu* sürecidir. Erder, etnisite formasyonunun, karmaşık bir süreç olarak etnik gruplar arası iletişim ve kurumsal düzenlemele-riyle şekillendiğini savunur.⁵⁷ Çelik’in yerinden edilmiş Kürt göçmenler üzerine yaptığı niteliksel çalışmasına göre, Kürtler kendilerine ve halklarına geçmişte yaşatılanların “sırf Kürt oldukları için” yaşatıldığını beyan etmektedir ve bu inanç milli duygularını güçlendirmektedir. Bu yüzden göç ile terkedilen *memlekette* başlayan ve gelinen kentte süren geçmişe bakılmalıdır. Çünkü milli duyguları ve etnik bilinci yükselten geçmişin kurgusudur. Bir ilişkisel süreç olarak kimlik formasyonu, kişinin kentte maruz kaldığı yeni ortamlar ve yeni gerçeklikler ile şekillenir. Öyle ki tarih veya bellek bu yerle bağıntıdadır, ilaveten kimlik bir *diğere* karşılık olarak kurgulanır. O halde, yeni ortamın etnik kimliklere ne kadar zarar verdiği veya güçlendirdiği incelenmelidir.⁵⁸ Zeytinburnu’ndaki anlatılardan yansıyan da kentte anadilin yaşatılmasını bir ontolojik mücadele alanına dönüştüren şeyin, kamusal alandaki özgürlük tarzlarıyla belirlenen iletişim ve etkileşim ağlarının maruz kaldığı, tarihsel bellek ile şimdiki sosyal ve politik gerginli karasındaki ilişkinin doğrusallığıdır.

Mekânların ve ortamların yaratımı

Chambers’a göre, dil, belli bir uzamı, ortamı, aidiyeti ve *evindelik* duygusunu inşa eder ve kültür, dil, gelenek, kimlik duygusu mirasları tamamen imha edilemez, bunlara sadece yeni bir yön verilir.⁵⁹ Etnik kimlik duygusu, sergilediği sosyal ve psikolojik etkileşim öğeleri aracılığıyla, kentin sunduğu güçlü politik efendiliklere karşı bireyler olarak, anadilin hâkim olduğu grupsal iletişim ve etkileşim mekânlarının ve ortamlarının yaratılmasını da teşvik etmektedir. Bu tarz bir teşvik edilmenin kaynağı, kimliğin hareket halindeyken yüksek sesle söylenmeyen öznel-lik hikâyelerinin paylaşımı ile yeniden şekillenişidir. Zeytinburnu’nda yapılan görüşmelerde bu mekânsal ve aynı zamanda –kimi bireyler için öyle olmasa da aslında özü itibarıyla –eleştirel olan ortam oluşturma eylem ve faaliyetleri aşağıdaki anlatılarda açık şekilde yansımaktadır.

“Ben sonradan kendime Kürtçe konuşabileceğim alanları yarattım. Kürtlerin rağbet ettiği konserlere gidiyorum, Kürtlerin rağbet ettiği filmleri izlemeye gidiyorum. Hatta Kürtçe yazma kurslarına gidiyorum.” (Kürt, 27, Kürtçe)

“Dili kaybetmek gibi bir endişem zaten yok. Tanıdıklarla, akrabalarla, misafirlerle konuşulur. Ermeni lisesi, kilise, dernekler var. Kendim organizasyonlar düzenliyorum Ermenice konuşuyoruz oralarda. Türkçe konuştuğum kadar Ermenice de konuşuyorum arkadaşlarla” (Ermeni, 35, Türkçe)

⁵⁵ Atıfta bulunan Verkuyten, *a.g.e.* 2005, s. 185.

⁵⁶ Verkuyten, *a.g.e.* 2005, s. 19.

⁵⁷ Sema Erder, *Kentsel Gerilim*. Umag Yayınları, Ankara, 1997.

⁵⁸ Ayşe B. Çelik, ““I Miss My Village!” Forced Kurdish Migrants in İstanbul and Their Representations in Associations”. *New Perspectives on Turkey*, No: 32, 2005, s. 148,149.

⁵⁹ Iain Chambers, *a.g.e.* s.44.

“Aile ortamları kuruyorum evde, hep Gürcüce gidiyor. Gürcüce birinci dilim, unutmam, unutturmam.” (Gürcü, 42, Gürcüce)

“Kazaklar olarak geleneklerimizi yaşatmak zorundayız, atalarımıza borcumuzdur. Olabilir, evde de dışarıda da Türkçe konuşmuşuz, ama dilimizi, geleneklerimizi, müziğimizi bile öğreten derneğimiz var. Düğünler, cenaze sonrası, bazen doğum günleri, bayramlarımızın kutlanması Kazak derneğinde[Kazak Kültürü Vakfı] yapıyoruz. Kazak çocuğu anadilini bilmezse olur mu? Yedi ceddini saymak zorundadır. Dilini bilemezse, atalarını sayamazsa yetimdir.” (Kazak, 47, Kazakça)

Karpat,⁶⁰ özellikle hemşeriliği modern örgüt tipleri kurmak, dahası politik tercih üretmek adına bir zemin olarak görürken, “Üç gecekonduda dernekleşme ve liderlik” çalışmasının bulgularında “kendi kentleşmeleri ile ilgili sorunları çözerken hem geleneğin hem de modernliğin unsurlarını kullanmaktaydılar” yorumunu yapar. Karpat’ın çalışması herhangi bir etnik sorunsala başvurma da, “memleket”le tanımlanmış bir kökene bağlı ortak yerleşim profili belirleme ve örgütlenme eğilimlerinin tamamı etnik yaşam kurguları ile benzer sosyo-politik kimlik eylemleri içindedir. Öyle ki Çelik güçlendirilmiş bir etnik bilinçle hareket eden etnik grupların, alanla ilişkilendirdikleri kimliklerini –Karpat’ın ifadesine benzer şekilde – yeniden kurguladıklarını bulgular: Çoğu için ev kendilerini besleyen yerdir, topluluğun bir parçası olarak görürler ve hayattan hoşnuturlar. Aynı şekilde kent yaşamına adaptasyonu kolaylaştıran enformel ağlar ve kentin yapısal (ekonomik, politik) şartlarının bir sonucu olarak kurulan kuruluşlar, geleneksel değerlerin kentte yeniden inşa edilmesi ve şartlarla baş edilmesi için gerekli görülmektedirler.⁶¹ Özellikle dernekler ve vakıflar, etniklik, hemşerilik, birlik ve dayanışma duygularıyla bölgesel, sosyal ve kültürel bir yaşamın inşasına ve sürekliliğine olanak sağlamaktadırlar. Bu durumda anadil hem araç hem de amaç görevi görmekte, “yer” ve “aidiyet” duygusu anadil ortaklığı ile yeniden üretilmektedir.

Sonuç

Bugün Türkiye nüfusunun yaklaşık yüzde sekseni kentlerde, heterojenliğin ve onun üzerinden kurgulanan politikalar tarafından üretilen kimlikler, kendi kendini üretmeye niyetli direnç kimlikleri, sosyal hareketler, deneyimler ve yeniden üretilen sosyal gerçeklikler içinde yaşamaktadır. Touraine, “Eşitliklerimiz ve farklılıklarımızla birlikte yaşayabilecek miyiz?” sorusu üzerinden geliştirdiği eserinde, çok-ekinli (çok-kültürlü) toplum düşüncesinin kimlik siyasaları ile uyumsuzluğunun nedenini, bu düşüncenin çıkarların, değerlerin, fikirlerin çoğulculuğunun kabul edilmesinin gerekliliğini içeren demokrasi anlayışları gibi ekinler arasındaki iletişim potansiyeline dayanmasında açıklar. Kimlik siyasası; ekin/kültür toplum ve siyasa arasındaki zorunlu bir bağa ve onun tekabül ettiği bir nüfusa götürür insanı. Bu tür nüfuslar onların adına konuşan bir siyasi iktidara tabi tutuluyorlarsa, ekin alanından çıkılmış, bir topluluk alanına girilmiş demektir. Çoğunluğun yasaının egemenliği altında kendi farkındalıkları ve kendilerini yok sayan tepkiler arasında kalma riskleri her zaman olasıdır.⁶² Türkiye’de bu risk demografik istatistiklerle anadil üzerinden “tanımsızlık” üretmek yoluyla dâhi meşruluk kazandırılmaya çalışılan bir yok saymanın tarihselliği ile pekiştirilmektedir. Tarihte ve bugün, etnik nüfusların hareket alanlarının, ikametgâh seçimlerinin, kendi sosyal ve düşünsel faaliyet alanlarını belirleyişlerinin ve beyanlarının kesin sınırlarla farklılıklar ortamı yaratmaları bu pekiştirmenin siyasi sonuçlarından biridir: “Bundan yüz yıl önce, *devletin resmi rakamlarına göre 13 bin*, İstanbul’daki Ermeni

⁶⁰ Kemal H. Karpat, *Türkiye’de Toplumsal Dönüşüm. Kırsal Göç, Gecekondu ve Kentleşme*, Çev. Abdülkerim Sönmez, İmge Kitabevi Yayınları. 2004, s. 185-187.

⁶¹ Ayşe Çelik, *a.g.e.* 2005, s. 150, 151.

⁶² Alain Touraine, *Birlikte yaşayabilecek miyiz?* Çev. Olcay Kunal. Yapı Kredi Yayınları. İstanbul, 2011, s. 251.



Patrikliği'nin verilerine göre ise 20 bin Ermeni'nin yaşadığı vilayetti Konya. Kent merkezindeki Yukarı Alaattin mahallesindeki nüfusu dört bini aşan Ermeni cemaati, SurpHagop ve SurpAsd-vadzadzin adlı iki kiliseye sahipti. Vilayetin genelinde ise çeşitli yerleşim yerlerine dağılmış 26 okulda, yine dört bini aşkın Ermeni çocuk eğitim görüyordu... Bugünün Konya'sında ise, Ermeni namına tek bir kişi yok.”⁶³ Koptaş'ın ifade ettiği yüz yıllık devlet rakamlarının kaynağı anadildir. Dolayısıyla yedi binlik birkayıp nüfus, devletin birliğine adanmış bir politik pragmatizmin sonucu olup, gerçekte bugünkü Ermeni nüfus açısından yaşanan “yokluğun” ve toplumsal yapının habercisidir.

Tüm kasıtlı yokluk yaratımlarına rağmen, Zeytinburnu araştırması süresince dahi, etnik gruplarla anadil meselesi üzerinden yapılandırılmış görüşmelerin tümünde, kültürel sembollerin anadil ile bağdaşıklığının vurgulanışı hâkimdir. Kırsal temelden gelen yerel kavramsallaştırmaların dıştan kent hanesi formundaki içerden yerel olana vurgu yapan ev-düzme teknikleri, şivenin terim-anlam karmaşasına tutulmadan doğuşu, ikramların geleneksel sunumları, Wirth'in farklı yerleşim yerlerinin biraz ya da fazla kırsal ya da kentsel olabileceği görüşüne doğrudan destek vermiştir. Wirth, kırsalda yaşayan halkın yaşadığı yaşam biçimlerinin kentlerde de var olabileceğini, bunun nedeninin de kolayca bastırılmayan ve insanların birlik içinde ürettikleri örüntüler olduğunu aktarmıştır ki “büyüklük”, ekolojik belirleyicilerin yanı sıra etnik köken, statü, meslek, dil gibi çeşitlilik alanlarına yansıtılabilir bir ifadedir. Büyük kentlerde kişi küçük bir sosyal çevre kurgulayarak dar bir insan grubu ile iletişim içinde olacaktır ve kentte sosyal mesafenin ortaya çıkışı da bu şekildedir. Redfield'ın kırsal halka topluluk olarak yaklaşması ve topluluğu akrabalık ve dine dayanan sosyal bağlar üzerinden giderek iç tutarlılığını geleneklerle sağlayan, ticari kaygılar gütmeyen insan birlikleri olarak tanımlaması da bu mesafenin içe dönük dinamiği hakkında fikir edinmeyi sağlayabilir.⁶⁴ Ancak kentsel alanı az veya çok kırsal yapan topluluk betimlemesindeki ticari kaygısızlık belirlemesi hatalıdır; kent modernlik adına bireysel ve grupsal çıkarları motive eden bir mekanizma üretir. Redfield'ın toplulukları veya Wirth'in dar alanları kültürel değerleri, kan bağları, etnik kolektif bilinç, beğeni ve beklentileri ile bu mekanizmanın bir parçasıdır ve sınıfsal habituslara, örgütlenme ağlarına dair fikir verirler. Bunun üzerine grup içi iletişim ve dinamiğin temsili unsuru olan anadil ve onun korunmasındaki ciddiyet eklendiğinde, kapitalizm, rekabet, ayrımcılık ve toplumsal gerginlik ile karşı karşıya kalış durumuna göre sembolik veya açık şiddet gözlenebilir.

Touraine,⁶⁵ Simmel'in toplumların kendi normlarının parçalanması gibi pek çok etkinin altında kabul edilebilir bir benzeşmezlik düzeyini kanıksayarak, yeni düzenlemelere gitme gereksinimleri duymalarını sorgulamıştır: Değişik ekinel özelliklerden gelen bireylere kentin sunduğu etkileşim olanakları kente özgü bir yenilikçi tavır değil midir? Okul, farklılığı kabul ederek ve koruyarak aynı zamanda fırsat eşitsizliğinin azalmasına katkıda bulunamaz mı? Bu soruları sorarken aynı zamanda çok ekinli nüfus düşüncesine aykırı durumlarını; asimilasyon, kendine yeterlilik ve kendini denetleyen farklı bir coğrafi alan yaratımı fikirleriyle tartışmaktadır. Birçok Batı ülkesinde toplumsal bütünleşme ile ekinel farklılıkların tanınmasını bağdaştırma çözümlerine başvurulur ancak bu da asimilasyon siyasasının doğasına aykırıdır. Zira Türkiye'de Kürtler'in özgürlük, eşitlik ve özerklik talepleri üzerinden yürütülen “Çözüm Süreci”nin politik ve sosyal hedeflerine ulaşamamasında bu tür bir doğanın tarihsel korunaklılığının katkısı tartışmasızdır.

⁶³ Rober Koptaş, *Konyalı Deli Mustafa Ağa: 'Gâvursuz memleket yağsız tuzsuz pilava benzer!*, Agos Gazetesi, 21 Kasım 2014 Cuma. Alındığı adres: <http://www.agos.com.tr/makale.php?seo=konyali-deli-mustafa-aga-gvursuz-memleket-yagsiz-tuzsuz-pilava-benzer&detay=1038>

⁶⁴ Aktaran Peter Saunders, *a.g.e.* 2013, s. 110-115

⁶⁵ Alain Touraine, *a.g.e.*, 2011, s. 230.

Zeytinburnu çalışmasından elde edilen sonuçlar, yalnızca Kürtçe konuşan Kürt ve Ermeni nüfusun değil, kentte yaşayan Türkî nüfusların, gönüllü asimilasyona uğramış Gürcü nüfusun, Ermenice konuşan Ermeni nüfusun ve Arap nüfusun, hiçbirinin yekpare kültür ve melezleşme ideallerine açıkça kültürel sembollerin yaşatılması açısından pek de yakın durmadıklarını göstermiştir. Sorulması muhtemel soru şudur: Anadiller, kendileri için söylem tarafından tanımlanmış mekânsal meşruluk alanlarına sığdırılsalar da, konuşulmaları ve konuşma alanları yaratmak için örgütlenmelere gidilmesimelezleşme beklentisine karşı bir meydan okuma değil midir? Zira “anadil” kavramı, algı çeşitliliğine rağmen, görüşmeler derinleştiğinde, modern kentsel unsurların sosyo-politik her türlü etkilerine maruz kalmasına rağmen yerin-yurdun dili, etnik kültürün dili, geleneğin dili, ataların dili gibi derin temellere bağlanmıştır. O halde yeniden yerli-yurtlulaştırma ya da anadilin göçebesi olma, orijinal bağın kullanım sıklığı açısından tahribatını getirse de, grup içi tarihsel ve kolektif belleğin gücü ile birlikte kültürel dinamiklerin işlevselliğinin dile atfedilmesi, korunması için bir çabayı ortaya koymaktadır. Bir başka deyişle, mesele, bir kültürel öz yaratımı ile *korumaya* dair bu süreçlerin dil ile doğrudan bağdaşıklığı yerine daha çok kimliğin *korunması* konusundaki bilinç yaratımını kavramaktır. Bayart’ın da yaklaşımıyla,⁶⁶ ötekinin baskınlığına karşı, bir koşullar yaratımı ve dayatımı ardına karşın özgünlük talebinin ve özgünlük sürecinin imal edilmesine tanık olmayı kabul etmektir.

Kaynakça

- Akın, Rojin C., Danışman, Funda, *Bildiğin Gibi Değil. 90'larda Güneydoğu'da Çocuk Olmak*. Metis/Siyahbeyaz, İstanbul, 2011.
- Assmann, Jan, “Collective Memory and Cultural Identity.” *New German Critique*, 65, 1995, 125-133.
- Balancar, Ferda, *Sessizliğin Sesi III. Ankara'lı Ermeniler Konuşuyor*. Hrant Dink Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013.
- Bayart, Jean-François, *Kimlik Yanılsamaları*, (Çev.) Mehmet Boralı, Metis Yayınları, İstanbul, 1999.
- Barth, Fredrik, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture* Universitets forlaget, Oslo, 1969.
- Beşikçi, İsmail, *Kürtlerin Mecburi İskânı*, Yurt Kitap Yayın, Ankara, 1991.
- Bourdieu, Pierre, *Language and Symbolic Power*, Trans. Gino Raymond and Matthew Adamson. Ed. John B. Thompson, Polity Press, Cambridge, 2012.
- Bozaslan, Hamit, “Türkiye’de Kürt Milliyetçiliği: Zımnî Sözleşmeden Ayaklanmaya 1919-1925”, *İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye’de Etnik Çatışma* (Der.) Eric Jan Zürcher, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, 89-121.
- Castells, Manuel, *The Power of Identity*, Blackwell Publishers, Massachusetts, 2001.
- Chambers, Iain, *Göç, Kültür ve Kimlik*. (Çev.) İsmail Türkmen ve Mehmet Beşikçi, Ayrıntı, 2. Basım, 2014.
- Charbit, Yves, “The Platonic City: History and Utopia”, *Population*. E2002, No: 57 Sayı: 2, 2002, 207-236.
- Çalıcı, Sercan, “Deleuze ve Guattari’de Dilin Yersiz-Yurtsuzlaşması: Emir-Sözcüklerden Tercihler Mantiğine”, *Posseible Düşünce Dergisi*, No:2. 12. 2012, 6-27.
- Çağlayan, Handan, *Aynı Evde Aynı Diller: Kuşaklararası Dil Değişimi/Eğilimler, Sınırlar, Olanaklar. Diyarbakır Örneği*. Diyarbakır Siyasal ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü (DİSA) Yayınları, Diyarbakır, 2014.
- Çağlayan, Handan, *Kürt Kadınların Penceresinden. Resmi Kimlik Politikaları, Milliyetçilik, Barış Mücadelesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

⁶⁶ Jean-François Bayart, a.g.e. 1999, s. 77.



Çelik, Ayşe B. ““I Miss My Village!” Forced Kurdish Migrants in İstanbul and Their Representations in Associations”, *New Perspectives on Turkey*, No: 32, 2005, 137-163.

Deleuze, Giles, Guattari, Félix, Brinkley, Robert, “What is a Minor Literature?”, *Mississippi Review*, Vol. 11, No: 3, 1993, 13-33.

Deleuze, Giles, Guattari, Félix, *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, Çev. Özgür Uçkan, Işık Ergüven, YKY, İstanbul, 2000.

Erder, Sema, *Kentsel Gerilim*, Umag Yayınları, Ankara, 1997.

Erkan, Rüstem, *Kentleşme ve Sosyal Değişme*, Bilim Adamı Yayınları, Ankara, 2002.

Friedman, Lawrence M., *The Horizontal Society*. Yale University Press. New Heaven and London, 1999.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London: Sheed and Ward, 1975, Rev. Ed. Continuum, London, 1989.

Gee, Paul J. *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method*. (1st ed.), Routledge, London, 1999.

Gündüz-Hoşgör, Ayşe, Smits, Jeroen “Intermarriage Between Turks and Kurds in Contemporary Turkey”, *European Sociological Review*, Vol. 18, No. 4, 2002, 417-432.

Howard, Judith A. “Social Psychology of Identities”, *Annual Review of Sociology*, Vol. 26, 2000, 367-93.

İçduygu, Ahmet, Romano, David ve Sirkeci, İbrahim, “The Ethnic Question in an Environment of Insecurity: The Kurds in Turkey”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 22, No: 6, 1999, 991-1010.

Karpat, Kemal H., *Türkiye’de Toplumsal Dönüşüm: Kırsal Göç, Gecekondu ve Kentleşme*. Çev. Abdulkerim Sönmez. İmge Kitabevi Yayınları. 2004.

Koç, İsmet, Eryurt, Mehmet Ali, Adalı, Tuğba, Seçkiner, Pelin. *Türkiye’nin Demografik Dönüşümü: Türkiye’nin Demografik Dönüşümü: Doğurganlık, Aile Planlaması, Anne-Çocuk Sağlığı ve Beş-Yaş Altı Ölümlerdeki Değişimler. 1968-2008*. Hacettepe Üniversitesi Yayınları. Ankara, 2010.

Koç, İsmet, Hancıoğlu Atilla, Çavlin Alanur “Demographic Differentials and Demographic Integration of Turkish and Kurdish Populations in Turkey”, *Population Research and Policy Review*, Vol. 27, 2008, 447-457.

Koçoğlu, Yahya, *Azınlık Gençleri Anlatıyor*. Metis/Siyahbeyaz Güncel, Metis Yayınları. İstanbul, 2004.

May, Tim, *Social Research. Issues, Methods and Process*, Open University Press, Berkshire. 2006.

Marshall, Donald G., *On Dialogue: To its Cultural Desires in Gadamer’s Repercussions Reconsidering* (Ed.) Bruce Krajewski. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, 2004, 123-144.

Miles, William F.S., “The Politics of Language Equilibrium in a Multilingual Society: Mauritius”, *Comparative Politics*, Vol. 32, No.2, 2000, 215-230.

Mutlu, Server, “Ethnic Kurds in Turkey: A Demographic Study”, *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 28, 1996, 517-541.

Oran, Baskın, *Küreselleşme ve Azınlıklar*, İmaj Yayınevi, Ankara, 2009.

Ozolins, Uldis, “Language Policy and Political Reality”, *International Journal of the Sociology of Language*. Vol. 118, 1996, 181-200.

Salihpaşaoğlu, Yaşar, “Türkiye’nin Dil Politikaları ve TRT6”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C.11/1-2 2007. 1042.

Saunders, Peter, *Sosyal Teori, Kentsel Sosyoloji*. Çev. Songül Doğrugetir, Ed. Nihal Ekin Erkan. İdeal Kültür Yayıncılık. İstanbul, 2013.

Secor, Anna, “There is an İstanbul that Belongsto Me” *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 94, No.2, 2004, 352-368.

Schmidt, Lawrence K., “Participation and Ritual”, *Language and Linguisticity in Gadamer’s Hermeneutics*, Lexington Books, Maryland, 2000, 127-142.

Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford, 1986.

Todd, Emmanuel, *The Explanation of Ideology: Family Structures and Social Systems*, Trans. David Garrioch, Basil Blackwell, Oxford, 1985.

Tollefson, James, *Planning Language, Planning Inequality*, Longman, New York, 1991.

Tollefson, James, *Language Planning and Social Theory*, UDK 800.1:316 University of Washington, Seattle, 1989.

Toprak, Binnaz, Bozan, İrfan, Morgül, Tan ve Şener, Nedim, *Türkiye’de Farklı Olmak, Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler*, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

Touraine, Alain, *Birlikte Yaşayabilecek miyiz?* Çev. Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011.

Verkuyten, Maykel, *The Social Psychology of Ethnic Identity*, Psychology Press, Hove and New York, 2005.

Zeyneloğlu, Sinan, Civelek, Yaprak ve Coşkun, Yedigâr, “Kürt Sorununda Antropolojik ve Demografik Boyut: Sayım ve Araştırma Verilerinde Elde Edilen Bulgular”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 1, 2011.

İnternet Kaynakları

World Bank Official Website, <http://www-wds.worldbank.org>, 12. 11. 2014.

Agos Gazetesi İnternet Sitesi, <http://www.agos.com.tr/makale.php?seo=konyali-deli-mustafa-aga-gvursuz-memleket-yagsiz-tuzsuz-pilava-benzer&detay=1038>, 22.11.2014.



Zorunda Bırakılanların Göçünü Biyo-iktidar Üzerinden Okumak: Kiğı Örneği

Cansu Alara AYSU

Özet

Çalışma Bingöl'ün Kiğı ilçesinden İstanbul'un Yeldeğirmeni semtine gerçekleşen göç hareketiyle ilgilenmiştir. Bunu yaparken de özellikle, 70'lerin büyük göç dalgasına odaklanılmıştır. Bu dalga "zorunda bırakılanların göçü" başlığı altında ele alınmıştır. Bu göçü hazırlayan koşulları anlayabilmek için sadece kendi döneminin dinamiklerine bakmak yerine, daha geriye gidilmiş, Türklüğün yaratılması ve karşısında tanımlanan Kürtlükle beraber düşünülmüştür. Bunun için adım adım Türklüğün konumlanışına bakıldıktan sonra, Kürtlükle ilişkilerine bakılmıştır. Bu ilişkinin izi raporlarda sürülürken, Kiğı özelindeki hâkim göç dalgasının izlenişinde saha çalışmasının verilerine yer verilmiştir. Çalışmanın genelinde, Kiğı örneğiyle birlikte, biyo-iktidar tekniklerinin nasıl işletildiği üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Zorunda Bırakılanların Göçü, Kiğı, Yeldeğirmeni, Biyo-iktidar, Foucault.

Reading Migration of the Forced One sthrough Bio-power: Kiğı Case

Abstract

This article is interested in the migration flow from Kiğı district of Bingöl to Yeldeğirmeni district of İstanbul. While doing this, a grand migration flow which is 70s has been especially focused on. This flow has been discussed under the title of "migration of the forced ones". In order to understand the conditions which create this flow, not only the dynamics of their own period, but also the creation of Turkishness and the description of Kurdishness as the opposite of it are considered. To do so, after the analysis of description of Turkishness, its positioning in relation to Kurdishness has been discussed. While the reports has been utilized in order to trace the positioning of relation, field work data has been analyzed in order to trace the prevailing migration flow. Throughout the study, focusing on Kiğı example, the functions of the biopower techniques were taken into consideration.

Key Words: Migration of the Forced Ones, Kiğı, Yeldeğirmeni, Bio-power, Foucault.

Giriş

Bingöl'ün Kiğı ilçesinin bu ismi alışı ve kaza haline gelme tarihi tam olarak bilinmemektedir. Kiğı kazası Osmanlı topraklarına katılmadan önce, birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır: Etiler, Urartular, Persler, Makedonya, Roma, Sasaniler, Bizans, Selçuklu, Akkoyunlular ve Safeviler. Rivayete göre, Şah İsmail'den kaçan Kiğı Kalesi halkının buraya yerleşmesi ve eklenerek çoğalmalarıyla, Kiğı Kazası meydana gelmiştir. Şah İsmail döneminde Kiğı Diyarbakır'a bağlıdır. Osmanlı döneminde ise Erzurum'a bağlı olan kaza, 30 Mayıs 1926 tarihli Teşkilat-ı Mülkiye Kanunuyla Erzincan'a bağlanır. 1936 yılında 2885 sayılı kanunla, Bingöl il haline getirilir ve Kiğı ona



bağlanır.¹ Gereçeli kararda da şöyle denmektedir: “Bitlis vilayeti ayrıldıktan sonra Muş vilayetinde kalan saha o havalide bir vilayet için yine lüzumundan fazla geniş olduğundan, halk işlerinin daha kolaylıkla yürütülmesi, Hükümet otoritesinin tamamı ile tatbiki ve asayişin istikrarı iyice temin edebilmek için Çapakçur’da yeni bir vilayet daha kurulmasına lüzum görülmüştür. Bu maksatla Muş’un Çapakçur, Solhan, Bingöl ve Erzincan’ın Kiğı kazaları ayrılarak merkezi Çapakçur olmak üzere yeni bir vilayet kurulmuş ve bu vilayete Bingöl vilayeti adı verilmiştir.”² Kiğı’nın, günümüzde, 4 mahalle muhtarlığı, 28 köyü ve 71 mezrası mevcuttur.³

Kuruluş ve idari tarihi bu birkaç cümleyle özetlenebilecek olan ilçe aslında sosyo-kültürel açıdan birçok denetim dispoşifine ve göç hareketlerine tanıklık etmiştir. Bu çalışmanın konusu da başlangıçta, 1970’lerde Kiğı’dan yaşayan halkın neden İstanbul’un Yeldeğirmeni semtine göç ettikleri üzerineydi. Araştırma ilerledikçe semtin tercih nedeni hoş bir ayrıntı olarak kalırken *neden göç ettikleri* önemli bir soru haline geldi. Sebepler üzerine düşünürken, 70’lerdeki göç dalgısı “zorunda bırakılanların göç hareketi” başlığı altında ele alındı. Kısaca özetlemek gerekirse; bir mahrum bırakılma ve yokluktan göç etmek zorunda kalan insanlar referans gösterilmiş, ekonomik nedenler unutulmaksızın, mahrumiyetleştirmehalinin dinamikleri üzerine yoğunlaşmıştır. Foucault’nun biyo-iktidar kavramından referansla ırkçılığın mekanizmalarından olan parçalara ayırma ve üst küme-alt küme oluşumları üzerine eğilmiştir. Bunu yapabilmek için Türklüğün biyo-iktidar teknikleriyle ilişkisi ve bu ilişkide Kürtlükle konumlanması tartışılmıştır. Türklüğün Kürtlükle mesafesi Cumhuriyetin kuruluşundaki dinamiklerin değişimine paralel bir şekilde ele alındıktan sonra Kürt bölgeleri üzerine üretilen söylemsel pratikler ve dispoşifsel öneriler, bu bölgeler için hazırlanan raporlar eşliğinde incelenmiştir. Sonrasında Kiğı’dan 1970’lere kadar olan mikro çaplı göç hareketleri ve yazının nihayetinde de 1970’lerde gerçekleşen göçler çalışılmıştır. 1950’lerde göç eden 2 kişi ve 1970’lerde göç eden 3 kişiyle görüşülmüştür. Görüşmecilerin tahininde kartopu tekniği kullanılmıştır. Görüşmeler derinlemesine görüşme metoduyla gerçekleştirilmiştir.

Türklüğün Değiliyle İlişkisi

Foucault ölüm ve yaşam üzerinden iktidar analizine girişir. Roma’da ailenin reisinin elinde bulunan yaşam ve ölüm üzerine tasavvur hakkı, klasik dönemde hükümdar tarafından şekillenir. Hükümdarın tebaasından olanlar ve olmayanlarla ölüm üzerinden kurduğu ilişki birbirinden farklılık göstermektedir. Tebaasından olan kişinin hükümdara karşı çıkması sonucunda cezalandırılması amacıyla öldürülmesi gerekirken, tebaasından olmayan için ölüm hakkını dolaylı bir şekilde, yani kendini savunmak üzerinden kurgulandığı görülür. Ölüm hakkı yaşamın yönetilmesinde kullanılır ve onun gerekliliği olarak sunulur.⁴ Hükümdarın öldürme ve hayatta bırakma üzerinden kurulan iktidarı, yerini ayarlama iktidarına bıraktığında ortaya çıkan; yaşatma ve ölüme bırakma üzerinden kurgulanan yeni bir tür ilişkidir. 17. yüzyılın bitimiyle beraber beden-insan merkezli gözetleme, teftiş, hiyerarşi, tutanak teknolojilerinin kullanıldığı bir iktidar şekli (anatomo-politika) ortaya çıkar. 18. yüzyılın sonunda ise beden-insanın yerini tür-insan alır. Biyo-politika olarak adlandırılan bu yeni iktidar türü bireyselleştirici değil, yığınlaştıracıdır. Doğum, ölüm oranları, hastalık, sakatlık gibi nüfus unsurlarının düzenlenmesi üzerine yoğunlaşır.⁵

¹ M. Sadık Yiğitbaş, *Kiğı ve Folkloru*, Hüsütabi Matbaası, İstanbul, 1965.

² Başvekalet Kararlar Müdürlüğü’nün TBMM Başkanlığı’na hitaben düzenlediği 20.11.1935 tarih ve 6/3411 sayılı yazısı, s.2.

³ <http://bingolnet.tr.gg/Ki%26%23287%63B%26%23305%63B.htm/> erişim tarihi 12.01.2014.

⁴ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, Ayrıntı Yay, İstanbul, 2010, s. 99-101.

⁵ Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerek*, YKY, İstanbul, 2015, s. 246-252.



Modern devletle beraber, hem bedenin hem nüfusun sorumluluğunun, birbirlerine eklemlediği yeni bir tür iktidar ortaya çıkar. Bu hem denetleyici hem düzenleyici olan: biyo-iktidardır. Biyo-iktidarın belirlimi ise ırkçılığı devlet mekanizmalarına sokmaya hazır hale getirir. Foucault'ya göre ırkçılıktan geçmemiş modern devlet anlayışı yoktur. Irkçılığın ilk işlevi sınıflandırma yapmak, üst küme ve alt kümeleri belirlemektir. İkinci işlevi ise alt kümelerin biyolojik imhalarının gerçekleştirilmesidir. Diğer bir deyişle, üst küme için tehdit oluşturabilecek alt kümenin ortadan kaldırılmasıdır.⁶

Türkiye de kuruluşu öncesi, kuruluş aşaması ve sonrasında ırksal açıdan sınıflandırmaya, alt kümeleri tahin etmeye giriştiği farklı süreçlerden geçmiştir. Kiğı özelinde 70'lerdeki Kürt göçünü düşünmeye başlamadan önce bahsedilen sınıflandırmayı görmemiz ve iktidar teknolojilerini okumamız; göç hareketini anlamlandırma sürecimize katkı sunacağı kanaatindeyiz.

Türkiye'nin ırksal açıdan üst kümesi Türklük çerçevesinde tanımlanmış, diğer birçok elemanla birlikte Kürtler alt kümede yer almıştır. Ancak Türklük nedir ve hangi aşamalardan geçerek meydana gelmiştir? Tanıl Bora Türklük üzerine şunları söyler: "‘Türk’ bir doğal element gibi tanımlanamaz, kendini ‘Türk’ olarak kurması ölçüsünde ‘Türk’ olur; milli devlet, o ‘saf’ Türklere de Türklük öğretmek ve bunun için öğretilecek o Türklüğün içerisini tasarlamak durumundadır."⁷ Foucault'nun tanımını bir adım ileri götürürsek sınıflandırmanın dolaylı olarak yer açtığı imkânlılıkları görebiliriz. Üst kümeler kendini, alt kümelerden ayırır. Ancak ayırdığı ölçüde kendini, onun üzerinden kurgulamış olur. Çünkü artık kendine bir değil yaratmıştır. Burada bir paradoksla karşı karşıya kalırız. Değili sayesinde üst küme oluşmuştur ve değilin ortadan kalkması halinde kendiyile bütünleşmesi mümkün olacaktır. Ancak değilin ortadan kalkmasıyla halinde artık üst kümeye ihtiyaç kalmayacaktır.

Bütün bu imkânsızlık çerçevesinde değil kurduğu ilişkide Türklük nasıl meydana gelir? Türklük vurgusunun ortaya çıkışına kısaca göz atmakta fayda var. Osmanlı'nın son dönemlerinin ve yeni Türkiye'nin, kendisininideğil olarak konumlandığı Batı'yla kurduğu ilişki önemlidir. Osmanlı, güçlü imparatorluk imgesinin elden geldiğince muhafaza etmeye çalıştığı son dönemlerinde 'güçlü olma halinin' alayağı edildiği bir sürece girmiştir. Batı'yla kurduğu ilişkide dengelerin değişmesiyle kendini aleyhte konumda bulan Osmanlı, arayı kapatmak için Batı'yla, model kurgusu çerçevesinde ilişkilendirilmiştir. Yeni Türkiye'de altı sıkça çizilecek olan modernleşme kavramı; Batılı olma, Batı'ya yaklaşma bağlamlarında anlam kazanmıştır. Bu durumda gerçekleştirilen ıslahat planları da özel bir modernleşme anlayışını refere etmemiştir. Varış noktasının Batı olduğu bir yaklaşım benimsenmiştir.⁸

Osmanlı son yıllarında imparatorluk bünyesindeki etnik kimlikleri bir çatı altında toplayan Osmanlıcılık ve Türkçülük arasında salınmıştır. Ancak Balkan Savaşları sonrası yaşanan toprak kayıpları Osmanlıcılığın çökmeye başladığını göstermektedir.⁹ 1916 İttihat ve Terakki Kongresi, çekişmenin, Türkçülük tarafından kazanıldığını göstermiştir.¹⁰ Türkçülüğün zaferiyle hedefin modernleşme olarak çizildiği eksende, geleceğin önündeki engel, geleneksel yapı ve dindir.¹¹ Yeğen'e göre; Kürtler, modernleşmenin önündeki en büyük engellerden, pürüzlerden biri olarak görülmüştür. Birçok metinde, bu eksene uymayanların temizlenmesinin çağdaşlaşmak, modern devlet olmanın koşulları¹² adı altında eritildiği görülmektedir. Dil ve kültürde tek ulus olarak

⁶ A.g.e. s. 259-261.

⁷ Tanıl Bora, "İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği", *Toplum ve Bilim*, sayı 71, Birikim Yay, İstanbul, 1996, s. 169.

⁸ Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yay, İstanbul, 2013, s.41-42.

⁹ A.g.e. s. 88.

¹⁰ A.g.e. s. 89.

¹¹ A.g.e. s. 53.

¹² Kemal Kirişçi & Gareth Winrow, *Kürt Sorunu Kökeni ve Gelişimi*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 104. Fikret Babuş, *Osmanlı'dan Günümüze Etnik-Sosyal Politikalar Çerçevesinde Göç ve İskân Siyaseti ve Uygulamaları*, Ozan Yay, İstanbul, 2006, s. 73.



çağdaşlaşılabilceği yönündeki önerme tartışmadan kabul edilmiş, çağdaşlaşmanın içi ulus devlet tanımlarıyla doldurularak gerçekleştirilen hak ihlalleri, modernliğin gerekliliği olarak izah edilmiştir. Devletin eski halde ‘bırakılması’ kötü bir senaryo olarak tanımlanıp, doğallık vurgusuyla¹³ medeniyete doğru ilerlenecek yapay bir yol haritası meydana getirilmiştir. Yapılan tanım çerçevesinde Kürtler, çağdaşlaşmak istemeyen unsurlar¹⁴ olarak, söylemsel açıdan mücadele edilmesi gereken tarafa yerleştirilmiştir.

Türklüğündeğili olarak tanımlanan ve Türklüğe zarar verebileceğini düşündüğü grupları kontrol altında tutması, böylelikle kendi varlığını garanti altına almaya çalışması, ister istemez dışarıda bırakmalarla kurulan bir içeri tanımı doğurmaktadır. İttihat ve Terakki döneminde ‘so-run çıkarabilecek’ grupların ‘tehlikeli olabilecek’ yerlerde iskân edilmesine ‘izin verilmemesi’, değilin ‘belirlendiği’ ve içini kimin doldurduğuna karar veren yapıyı göstermektedir. Bu şiardan hareketle, uygulamalar birçok etnik grubu etkilese de, araştırma gereği Kürt etnik kimliğiyle ilintili kısımlara değinilmiştir.

İttihat ve Terakki döneminde yapılan bir dizi düzenlemenin, alt kümenin dönüştürülmesi ve kendine katılması yönünde işletildiği görülmektedir. Bu durum aslında üstkümeye dâhil etme çabasından çok, üst küme için tehdit oluşturmayacak bir nokta yaratma ve orada konumlandırma ihtiyacını göstermektedir. Örneğin, orduya asker sağlayan civar mahallerde ‘durumları şüpheli’ veya ‘isyancı’ aşiretlerin Batı bölgesine iskân ettirilmesine; demiryollarından aşiretlerin ‘temizlenmesi’ ve Türklerin yerleştirilmesine karar verilmiştir. Ayrıca muhacirlerin yerli halkla evlendirilmesi ‘tavsiye edilmiştir’.¹⁵ Kürtlerin iskân edilecekleri bölgelerde, sayıları toplam nüfusun yüzde beşini geçmeyecek şekilde bölünmelerine ve Türkçe konuşulan bölgelere yerleştirilmelerine çalışıldığında görülmüştür. Bu yerleştirmede aşiret reislerinin, aşiretleriyle bağlantılarının kesilmesi yönünde çaba sarf edildiği bilinmektedir.¹⁶ Ancak İttihat ve Terakki’nin bunu gerçekleştirmeye zamanı yetmemiştir.¹⁷ Kürtlükten ‘arındırma’ ve Türklükle ‘fethetme’ arzusu olarak okunabilecek bu eylemliliklere temkinle yaklaşmakta fayda vardır. Çünkü bunlar tam olarak üst kümeyi, alt kümede konumlandıklarıyla paylaşmaktan ziyade, akut taleplere yönelik mikro eylemlilik alanlarıdır.

İttihat ve Terakki Cemiyeti’nden Cumhuriyet’in kurulmasına kadar geçen süreçte ve sonrasında izlenen taktiklerde dönem dönem değişiklikler meydana gelmiştir. İlk başlarda, İslamiyet çatısı altında Kürtlerle Türklerin eşit statülerde yer aldığı yönünde söylemlere sıkça rastlanmaktadır. Hatta Yeğen’e göre, bu dönemde Cumhuriyetin kurucuları tarafından, sadece özerklik meselesi söz konusu olduğunda değil; genel olarak ülkenin çok-etnili siyasi yapısının, özel olarak da Kürtlerin varlığının siyasi ve hukuki yönden tanınması hususunda emin oldukları görülmektedir.¹⁸ Gerek meclis tutanaklarında, gerek Lozan Antlaşması’nda Türk ve Kürt kardeşliğine, Kürtlerin kurucu unsurlardan biri olmasına vurgu yapılan beyanları görmek mümkündür.

Ahmet Yıldız’ın¹⁹ Kemalist milliyetçiliği üç dönemde incelemesi, dönemler arası üst küme ve alt kümenin meydana çıkmasını, birbirinden ayrışmasını görmemiz açısından önemlidir:

“1) Ulusal kimliğin baskın ve dini bir karaktere sahip olduğu ve reelpolitığın bir yansıması olarak etnik çoğulculuğu yadsımadığı Milli mücadele dönemi (1919-1923).

¹³ Fikret Babuş, *Osmanlı’dan Günümüze Etnik-Sosyal Politikalar Çerçevesinde Göç ve İskân Siyaseti ve Uygulamaları*, Ozan Yay, İstanbul, 2006, s. 75

¹⁴ A.g.e. s. 76.

¹⁵ Fuat Dünder, *İttihat ve Terakki’nin Müslümanları İskân Politikası 1913-1918*, İletişim Yay, İstanbul, 2001

¹⁶ Amir Hassanpour, *Kürdistan’da Milliyetçilik ve Dil (1918-1985)*, Çev. İbrahim Bingöl, Cemil Gündoğan, Avesta Yay, İstanbul, 2005, s.132.

¹⁷ Hüseyin Yayman, *Şark Meselesinden Demokratik Açılıma Türkiye’nin Kürt Sorunu Hafızası*, Sefa Yay, Ankara, 2011 s. 38.

¹⁸ Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yay, İstanbul, 2013, s. 117.

¹⁹ Ahmet Yıldız, “Ne Mutlu Türküm Diyebilene”, *Ulusal Kimliğin Etno-seküler Sınırları 1919-1938*, İletişim Yay, İstanbul, 2007, s.16-17.



2) Çoğulcu söylemin terk edildiği ve dini siyasetten koparan militan bir sekülerizmin yaşandığı, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan ve bu ülkeye sadık, Türk kültürüyle yetişmiş kişilerin Türk olarak kabul edildiği 1924-1929 dönemi.²⁰

3) Ulusal topluluğun ırki, soya dayalı öğelerin, kanda birliğin öne çıktığı 1929-1938 dönemi.”

Yeğen'e göre de, durum benzer şekilde gelişir. 1920 sıralarında Kürtler siyasi ve hukuki haklara sahiptir. 1924'le birlikte Kürtler'in mevcudiyeti tanınmakla birlikte, siyasi haklarından mahrum hale gelmişlerdir. 1930 sonrası ise mevcudiyetleri de inkâr edilir olmuştur.²¹

1924 yılıyla birlikte, ulusu etrafında toplayacağı düşüncesiyle Türklük ön plana çıkarılmaya başlanmıştır. 1929 senesine kadar geçen süreçte, Türk olmak, Türkiyeli olmak anlamına gelmektedir ve keskin bir ırk ayırımına geçiş henüz sağlanmamıştır. Ama oldukça belirsiz hatlarla çizili olan Türkdeğilinin, kültür potasında eritmeye çalışıldığı görülmüştür. 9 Mart 1924'te açıklanan Anayasa tasarısının madde 88/1'de şu ifade yer alır:

“Türkiye’de din ve ırk ayırılmaksızın vatandaşlık bakımından herkese “Türk” denir.”²²

Anayasanın gerekçesinde²³ de şöyledir:

“Devletimiz milli(ulusal) bir devlettir. Çok milletli bir devlet değildir. Devlet Türk’ten başka bir millet tanımaz. Memleket dahilinde eşit hak ve hukuka sahip olması gereken ve başka ırktan gelen kimseler de vardır. Fakat bunlara da ırki durumlarına göre haklar tanımak veya bu anlama gelecek sözler etmek caiz değildir... Her yeni millet gibi Türk milleti de aynı ırktan gelmeyen kimseleri içerebilir. Ancak Türklük camiasıdır ki bütün uruku(ırkları)bir arada toplamak kabiliyetine sahiptir.”²⁴

Tam bu dönemde CHF ile devlet bütünleşmektedir. Parlamentoda yer alma ve temsil hakkı parti üyesi olmaktan geçmektedir. 1927 yılında partiye üye olmanın koşulu, “Türk kültürünü kabul etmiş olmak” şeklinde belirlenmiştir. 1931 yılıyla beraber Türkçeyi bir süredir konuşuyor olması gerekliliği parti üye koşullarına eklenir.²⁵ Böylece parlamentonun kapıları Kürtlere kapanmamış olsa da, parlamentonun içinde yer almanın fiili karşılığı olarak, Kürt kimliklerini unutmaması, iptal etmesi, ertelemesi beklenmektedir.²⁶

Kemalist milliyetçiliğin üçüncü dönemine geldiğinde, kolektif kimliğe milliyetçi bir anlam yüklenmiş, diğer bütün kimliklere karşı taarruza geçilmiştir. Kirişçi ve Winrow, bu değişikliğe Kürt aşiretlerinden gelen muhalefet, dış müdahale ihtimalinin yarattığı korku, yeterli demokratik tecrübeye sahip olmamak, Ankara’nın özgüven eksikliği şeklinde açıklama getirmişlerdir.²⁷ Yeğen ise, Avrupa’dan gelen faşist dalganın da eklenmesiyle ırkçılığın resme dâhil olduğunu düşünmektedir.²⁸ Farklı ırkları içerebilir bir Türklükten, Türk ırkından olmayanların Türkleştirilmesi gerekliliği üzerinden yürütülen bir siyasete geçişle birlikte artık, Türk ırkından olmayanlar hoşgörü²⁹ gösterilecek noktada bile değillerdir. Dönüştürülmesi, adapte edilmesi,³⁰ Türkleştirilmesi gerekenler olarak ele alınacak; hatta zamanla varlıkları inkâr edilir hale gelecek ve ‘deforme’ olmuş, dağlı Türkler şekline bürünecektir. Değilin böyle ‘bırakılmasının’ kendi varlığını tehdit edeceği yönündeki kaygı iktidarın düzenleyici özelliğini çağırılmaktadır.

²⁰ Aktaran Sibel Yardımcı & Şükrü Aslan, “1930’ların Biyopolitik Paradigması: Dil, Etnisite, İskân ve Ulusun İnşası”, *Doğu Batı Dergisi*, sayı: 44, Doğu Batı Yayınları, Ankara, Nisan 2008, s. 132.

²¹ Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yay, İstanbul, 2013, s.128.

²² <http://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa24.htm/> erişim tarihi 12.01.2014.

²³ Şeref Gözübüyük & Zekai Sezgin, *1924 Anayasası Hakkındaki Meclis Görüşmeleri*, SBF Yay, Ankara, 1957, s.7.

²⁴ Aktaran İsmail Beşikçi, *Bilim-Resmi İdeoloji Devlet-Demokrasi ve Kürt Sorunu*, Yurt Yay, Ankara, 1991, s.155.

²⁵ Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yay, İstanbul, 2013, s.123.

²⁶ A.g.e. s. 129.

²⁷ Kemal Kirişçi & Gareth Winrow, *Kürt Sorunu Kökeni ve Gelişimi*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 215.

²⁸ Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yay, İstanbul, 2013, s.91-92. Faşizmin yenilmesiyle ırkçılığa yönelik devlet söyleminin kullanma talebi azalmakla beraber tamamen ortadan kalkmayacaktı. A.g.e. s. 95.

²⁹ Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yay, İstanbul, 2013, s.91-92. Faşizmin yenilmesiyle ırkçılığa yönelik devlet söyleminin kullanma talebi azalmakla beraber tamamen ortadan kalkmayacaktı. A.g.e. s. 95.

³⁰ Asimilasyon yerine adaptasyon kelimesinin tercih edilmesinin nedeni, alt kümenin tam anlamıyla üst kümeye dâhil olmasının imkânsızlığı ve aradaki mesafenin vurgulanma ihtiyacıdır.

Türkleştirme taktikleri birçok alanda kendini gösterir ama en çok dile yüklenen anlam ve bu bağlamdaki uygulamalarda hissedilir olur. Homojenleşmenin, katı hale gelmenin, üst kümede- tek bir ulus tahayyülü üzerinden olacağı düşünülmüştür. Dil birliğinin ulus inşasında ön planda yer alması ve önemli olması da soy ve kan gibi muğlak bir alana tekabül etmemesinden kaynaklanmaktadır. Dil birliğinden kasıt ise baskın etnik grubun dilinde birleşmedir.³¹ Bu sözde birlik, dışarıda bırakılanların içerlenerek eritilmesi veya içerlenemeyen değillerin ‘bünyeden atılması’ ve yok sayılmasıyla mümkündür. Dilin bu yapıştırıcı görevi üslenmesi açısından Türk Ocakları, sonrasında Halkevleri, “Vatandaş Türkçe Konuş Kampanyaları”, Güneş Dil Teorileri ve dahaları yardımcı olmuştur. Bu bağlamda Türk Ocakları ve Halkevleri’nin dispozitifsel yapısına ve üretilen söylemlere bakmak yerinde olacaktır.

Mikro iktidar biçimleri, devlete gönderme yapmaktadır. Ancak devletin türevi olduğu için değil, devleştiği için, mikro iktidar odakları yönetimselleşen yapı sergilemeye başlar. Buna binaen, mikro iktidarlar devlet iktidarını mümkün kılan unsurlardır. Ancak Foucault’ya göre, devlet ve mikro iktidar merkezleri olan kurumları, kendinden menkul bir iktidar anlayışıyla ele almamalı, bilgiyle kurulan güç ilişkileri bağlamında analiz edilmelidir.³² Öyleyse Türklüğe dair bilgi nedir? Bahsedilen kurumlar bilginin işletilip dağıtılmasında ne gibi roller oynamaktadır? Üst kümenin kendini merkezde konumlandırma refleksinin Cumhuriyete geçmesinde etkili olan Türk Ocakları’nın ödevi, milliyet fikrini inşa etmek ve benimsetmek olarak tanımlanmıştır.³³ Milliyet fikrinin inşası için, tehdit oluşturabilecek bazı alt kümeler üzerinde özellikle eğilme gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda tehdit meydana getirebilecek alt kümelere gösterilecek özel ilgi, Türk Ocakları’nın fiziki konumlanışları açısından stratejik bir önem arz etmiştir. Türk Ocakları’nın yerleşim yeri olarak seçtiği bölgeler, Türkleştirme politikasının seyrini görebilmek açısından açıklayıcıdır. Nitekim Kürt meselesine özellikle eğilen Türk Ocakları, 1925’te 135 olan sayısını, 1926’da 217’ye çıkarmıştır. Tahmin edileceği gibi artışın büyük kısmının Kürt illerinde gerçekleştiği görülmektedir.³⁴

Türkleştirmenin önemli bir ayağı olan Türkçe’nin hâkim kılınması yönündeki çabanın Türk Ocakları’nın 1927 Kurultayındaki yansımalarına bakalım:

“Sultanhisar delegesi Enver, verdiği bir önerge ile Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde Türkçeden başka bir dil konuşulmamasını ve azınlıklara ait okullarda eğitimin Türkçe yapılmasının hükümetten istenilmesini savunmaktadır. Enver Bey, azınlıkların “temsil”³⁵ edilebilmelerinin ön koşulunun Türkçe’yi hakim kılma yoluyla sağlanabileceğini söyleyerek, başta toplu taşıma araçları olmak üzere halkın bulunduğu yerlerde azınlıkların kendi dilleriyle konuşmalarının yasaklanmasını ve yabancı ülkelerden ithal edilen ilaç ve kimyasal maddelerin etiket ve prospektüslerinin Türkçe yazılmasını istemiştir. Bu konuda söz alan Siirt delegesi Hüseyin İbrahim ise, Doğu Anadolu’daki devlet memurlarının Kürtçe konuştuklarını belirterek, valilerin bu konuda tamimler yayınlamasını ve gerektiğinde şiddetli önlemler almasını talep etmektedir.”³⁶

Milli birlik ve vatandaş olmanın öğrenilmesi yönünden Türk Ocakları ile ortak paydada bulunan Halkevleri de³⁷ Anadolu halkı ve cumhuriyet eliti arasındaki mesafenin kapanması ve rejimin gündelik hayata sirayet etmesini amaçlamaktadır. Anadolu halkının günlük pratiklerine nüfuz

³¹ Sibel Yardımcı & Şükrü Aslan, “1930’ların Biyopolitik Paradigması: Dil, Etnisite, İskân ve Ulusun İnşası”, *Doğu Batı Dergisi*, sayı: 44, Doğu Batı Yayınları, Ankara, Nisan 2008, s. 133.

³² Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yay, İstanbul, 2011, s. 79. Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Ayrıntı Yay, İstanbul, 2011, s. 72. Michel Foucault, *İktidarn Gözü*, Ayrıntı Yay, İstanbul, 2012, s. 248.

³³ Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yay, İstanbul, 2013, s. 175.

³⁴ Füsün Üstel, *Türk Ocakları*, İletişim Yay, İstanbul, 2010, s. 180.

³⁵ Temsil asimilasyon anlamında kullanılmaktadır.

³⁶ Füsün Üstel, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları(1912-1931)*, İletişim Yay, İstanbul, 1997, s. 240.

³⁷ Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yay, İstanbul, 2013, s. 184.



ederek, kültürel anlamda Türklüğün işlenmesi ve diğer unsurların ortadan kalkması arzusuyla Türklük dışı kültürel öğelere saldırı düzenler.³⁸ Tıpkı Türk Ocakları gibi Halkevlerinin denetleyici merkezlerinin fiziki konumlanışları da oldukça manidardır. Bu kurumlar Elazığ, Tunceli, Bingöl, Urfa, Diyarbakır, Mardin, Siirt, Bitlis, Van, Ağrı gibi ‘ulusal bütünleşmeyi arzulandığı gibi gerçekleştirilemeyen’ Kürt köylerine kurulmuştur.³⁹

Türkleştirme çalışmalarını gündelik yaşam üzerinden yürütmeye çalışan Halkevlerinin yaklaşımının söylem üzerinden izi sürüldüğünde, karşımıza çıkan örnek de adapte edici dispositifleri gösterme açısından oldukça önemlidir. Mardin’de belediye ve Halkevi başkanı Aziz Uras belediye meclisine sunduğu teklifte:

“Hangi Mardinli kati bir zaruret olmadan Türkçeden başka bir dille konuşursa ufacak bir ceza versin, mesela 10 kuruş veya 25 kuruş, bu da bizzat telkinin müeyyidesidir... Fakat bütün bunları yaparken hemşeri *ailevi bir oyun oynadığına* tamamıyla zahib ve kani olmalıdır.”⁴⁰

Halkevinin 1935 broşürüne göre ise;

“Şimdi herkes bu oyuna aynı zevk ve neşe ile devam etmektedir. Hemşeriler birbirlerini yakalamak için uğraşmakta, yabancı diller işitilmemektedir.”⁴¹

Daha sonraları bu taleplerin Türkiye genelinde pratiğe yansıdığı görülmüştür. Kamusal alanda konuşmanın cezası 5 kuruş olarak belirlenmiştir. Böylelikle, Türkçe dışında ana dili olanların bu dili konuşmalarının meşru olmadığı ve suç işlediklerinin içselleştirilmesinin hedeflendiği görülebilecektir. Ek olarak, ifadede görüldüğü gibi, birbirlerini ihbar etme üzerinden, alenen muhbirlik ‘tavsiye edilmekte’, mikro iktidar oluşumlarına zemin hazırlamakta ve ailevi bir oyun oynama adı altında yumuşatılmaya çalışılmaktadır. Oyun olarak tanımlanan bu durum güven-sizlik ve korku zemini oluşturmakta, “eğer ailedensen bu oyuna katılmalısın” alt metni karakter aşınmasına yol açabilmektedir.

Foucault’ya göre, iktidar kendini doğrudan başkalarının üzerinden göstermez; başkalarının eylemlerinin üzerindeki eylem kipidir.⁴² Alt kümenin kendisi için tehdit oluşturduğunu düşünen üst küme, alt kümenin eylem alanlarına müdahale ederek yaşamını kendi pratikleri doğrultusunda düzenlemeye çalışmaktadır. Böylece Foucault’nun ırkçılığa açtığı alanda tartıştığı; sınıflandırma ve biyolojik imhaya geçiş süreçlerine, bir ara dönem eklemiş oluyoruz. Alt kümenin, üst kümeye adaptasyonu doğrultusunda yaşayabilmesi için bir ‘şanstır’ bu. Ancak belirtildiği gibi, değıle kurulan ilişki paradoksal ve özünde kendi yapısına tehdit yaratan bir süreç barındırdığı için bu ara dönem gelgitli iktidar kiplerine gebedir.

Değıllerin törpülenmesiyle ulus olunabileceğı, var olmanın hakikati olarak dayatılmış ve bunun dışındaki oluşumların ‘mukaddes yapıyı kirleteceğı ya da tehlikeye sokacağı’ ifade edilmiştir. Mustafa Kemal’in 17 Şubat 1931 Adana Türk Ocağı ziyaretinde yaptığı konuşmasında bunu görebiliriz:

“...Türkçe konuşmayan bir insan Türk harsına camiasına mensubiyetini iddia ederse, buna inanmak doğru olmaz. Efendiler, herhangi bir felaket gününde bu insanlar başka dillerle konuşan başka insanlarla el ele vererek aleyhimize hareket edebilirler.”⁴³

Mustafa Kemal, Türkçe’nin, dolayısıyla Türklüğün yayılmasını, Türk Ocakları’nın başlıca vazifesi olarak tanımlamıştır. Türkçe dışındaki dillerin kullanılmasının ‘vatan hainliğı’ olarak ele alınması ve bu dilleri “Vatandaş Türkçe Konuş” kampanyasında olduğu gibi, üst kümenin alt

³⁸ Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yay, İstanbul, 2013, s. 184.

³⁹ Aktaran Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yay, İstanbul, 2013, s. 183.

⁴⁰ Suavi Aydın & Emiroğlu, Kudret & Özel, Oktay & Ünsal, Süha, *Mardin: Aşiret-Cemaat-Devlet*, Türkiye Tarih Vakfı Yurt Yay, İstanbul, 2011, s. 116 (vurgular eklenmiştir)

⁴¹ A.g.e, s. 116-117.

⁴² Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yay, İstanbul, 2011, s. 73.

⁴³ Füsün Üstel, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliğı: Türk Ocakları (1912-1931)*, İletişim Yay, İstanbul, 1997, s. 366.

küme yi yok etmeye yönelik eylemliliklere varması, Türklük kiplerinin zaman zaman adaptasyondan, yok etmeye geçtiğini göstermektedir. Adaptasyon sürecinde Kürtçenin ve Kürtlerin biyolojik ve kültürel ‘varlığının’ reddedildiğini görürüz. Kürtlere ‘bozulmuş, cahil kalmış Türkler’ olarak yer verildiğine tanık oluruz. Sonradan değinileceği gibi devlet için hazırlanan Necmeddin Sahir Sılan Raporları’nda da Kürtler “Dağ Türkleri” olarak yer almaktadırlar. Bu dönemde akademi de, elinde tuttuğu bilgi üretime teknolojilerini Türklüğün yaratımı ve pekiştirilmesinde kullanmıştır. Türklerin tarihi ve dili hususunda, diğer ulusların ‘anası’ olduğu yönündeki tanımlayışta, bu bağlamdaki sözde kanıtların fabrikası olabildiği yer yer görülmüştür.⁴⁴ Güneş Dil Teorisi, Türk Tarih Tezi çalışmaları bu bağlamda anlam kazanacaktır. Türk Ocağı ve Türk Tarih Heyeti üyelerinden Afet İnan Türklük vurgusuna duyulan ihtiyacı şu şekilde gerekçelendirmektedir:

“Türk çocuğu, buraya kısa bir süre önce göç ettiğini düşünürse, bu vatanın gerçek efendisi haline gelemez.”⁴⁵

Raporlarda Kürt Meselesi

İktidar bir dizi teknoloji ve teknikler yardımıyla meydana gelir. Bu başkalarının olası eylem alanlarını yapılandırmakla mümkündür.⁴⁶ Biz de raporlar aracılığıyla Kürt etnisitesinin gündelik hayatta başvurduğu eylemlerin nasıl şekillendiğine bakmaya çalışacağız. Biyo-iktidarın ne şekilde işletildiğini, toplumun düzenlenmesi yönünde bir takım eylemliliklerin bilgisinin kayda alındığını ve üzerine öneri sunulduğunu raporlar aracılığıyla anlamayı umut etmekteyiz.

Kiği özelinde göç hareketlerine geçmeden önce, Kürt bölgelerinde uygulanan iktidar teknik ve teknolojilerine bakılması gerektiğini düşünmekteyiz. Kiği özgül bir bölge olmakla birlikte önerilen birçok teknolojinin kendini diğer raporlarla refere ettiği görülecektir.⁴⁷

Nüfus ve iskân politikaları

Kürtlerin çoğunlukta olduğu bölgeler gerek devlet, gerekse parti raporlarında işaretlenmiş, tartışma konusu olmuştur. Bu bölgelerden biri de Kiği’dir. İşaretlenen bu bölgede, Kürtlerin üst küme ye adapte olmaması gibi, yörenin esas yerlisi olarak kabul edilen Türkleri de Kürtçe konuşma yönünde etkilemesi⁴⁸ tehdit olarak anlaşılmaktadır. Bu durumda iskân teknolojileri Kürt nüfusunun çoğunlukta bulunduğu bölgelere Türk nüfusu yerleştirilmesi şeklinde önerilmiştir.⁴⁹

⁴⁴ Kırzioğlu’nun bu bağlamda Kürtlerle ilgili teorilerine bakılabilir: “...hiçbir İran ve Aryanı toplulukta görülme yip, Yalnız Türk ve Oğuzlar kolundan gelen urukların adı olan “Kürt” deyiminin anlamından işe başlayalım. Başta Macar dilcileri olmak üzere, Türkologlar, doğru olarak “Kürt” adının Türkçe “yatkın-kar, sertleşmiş kar, yazın dağ başlarında bulunan ve geç eriyen kar” anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Türkistan, Kırım ve Kafkas- İllerinde bugün de, “kar” anlamına kullanılan “Kürt” sözü, Azerbaycan ile Anadolu’da, kışın insanı, hayvanı ve kızığı batırılmaz derecede, tahta gibi sert kar yığını demek olan “kurtuk” (Ahıska- Artvin- Çorum- Kırşehir), “kürtük” (Kars-Erzurum-Erzincan-Sivas-Amasya-Malatya-Diyarbakır-Bitlis-Hakkari) ve “kürtün” (Kastamonu-Bolu-Edirne-Konya-Isparta’da) deyimlerinde yaşamaktadır, ki bu sonuncular, dağların kuzey ve kuytu yerlerinde yaz ortalarına kadar kalan kar anlamına da gelmektedir. Tipi veya boranın çukur yerlere doldurduğu ve sertleşerek uzun zaman kalan “kar-yığını” anlamına da gelen “kurtuk-kürtük” ile Orta Asya (Doğu) ve Kuzey-Türk dillerindeki “kar” demek olan “kürt” söz, yatkın ve sertleşmiş karın üzerinde yürünürken çıkan, “kürt-kürt” gibi sestene kalmasıdır.” M. Fahrettin Kırzioğlu, *Kürtlerin Türklüğü*, Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Talebe Derneği Yay, Ankara, 1964, s.16. Ayrıca kendilerini Kürt sananların kökenlerinin Türk olduğu ispatlanarak yayımlanması istenmektedir. Bu bağlamda Türkiye enstitülerinin kurulması önerilir. Hüseyin Yayman, *Şark Meselesinden Demokratik Açılıma Türkiye’nin Kürt Sorunu Hafızası*, Sefa Yay, Ankara, 2011, s. 162, 168 (27 Mayıs Darbesi Sonrası Doğu Raporu)

⁴⁵ Gülççek Günel Tekin, *Beyaz Soykarım: Türkiye’nin Asimilasyon ve Dilliklik Politikaları*, Belge Yay, İstanbul, 2009, s.89.

⁴⁶ Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, Ayrıntı Yay, İstanbul, 2012, s. 246. Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yay, İstanbul, 2011, s.73.

⁴⁷ Bu minvalde Meclis Başkan’ı Abdülhalik Renda’nın (1925), İçişleri Bakanı Cemil Uybadın’ın (1925), Şark Islahat Planı (1925), Başvekil İsmet İnönü’nün (1935), Umumi Müfettiş Abidin Özmen (1936)’ın, İktisat Vekili Celal Bayar’ın (1936), Umumi Müfettiş Avni Doğan’ın (1943) Raporları, Azınlık Raporu (1946), Maliye Müfettişi Burhan Ulutan’ın Raporu (1947), 27 Mayıs 1960 Doğu Raporu (1961), SHP Güneydoğu Raporu (1990), Kaya Toperi-Aslan Güner Raporu (1992), Adnan Kahveci Raporu (1992), RP’nin Güneydoğu Raporu (1994) incelenmiştir.

⁴⁸ Mehmet Bayrak, *Kürtler ve Ulusal Demokratik Mücadeleleri, Gizli Belgeler, Araştırmalar, Notlar*, Özge Yay, Ankara, 1993, s. 452-453. (Abdülhak Renda Raporu)

⁴⁹ A.g.e, s. 476 (Cemil Uybadın Raporu), A.g.e, s.483.



27 Mayıs 1960 Doğu Raporu iskân politikaları açısından, 1925’li yılların hayaleti niteliğindedir. Geçen onca seneden sonra da hala Türk ve Kürt’ün yer değişikliğinin iktisaden en ucuz ve uygun politika olduğu belirtilmiştir.⁵⁰

Şark Islahat Planı’nda Kürtlerle ilgili uygulanması öngörülen başka öneriler de vardır. Kürtlerin işgal ettikleri bölgelerden çıkarılıp, Batı’ya ya da eski yerleşim yerlerine sevk edilmeleri istenmiştir. İsyana iştirak eden halktan vergi alınacak, isyanı teşvik edenlerin, arazileri hükümetçe satın alınarak nakit veya yeni yerleşim bölgesinde aynı değerde emlak vermek koşuluyla, Batı’ya iskân ettirileceklerdir. Hükümet yandaşları ise yerinde kalacaktır.⁵¹ Adapte olmayan bölge, bölünerek adapte edilmeye çalışılmaktadır. Yer değişikliğinin beraberinde getireceği Türklük dispostiflerinin, suni bir şekilde oraya taşınmasından sosyo-ekonomik açıdan daha elverişli olacağı düşünülmektedir.

Yığınların yaşam alanlarının tahini hususundaki iradeleri, güvenlik gerekçeleriyle yok sayılmakta, denetim ve düzenleme dispostiflerinin işlerliğine alana açılmaktadır. Bu durumun, alt kimliğinin adaptasyonu nedenselliğiyle gerçekleştirilmeye çalışılanın eylem kiplerine müdahaleyi aştığı görülmektedir. Alt kümeye mensup topluluğun eylemsizleştirilmesi söz konusudur. Hali hazırda kendisinde tanımlanan ‘hakların’ kaybettirilmesi adaptasyona itici güç sunacağı gibi, cezalandırıcı bir yan da barındırmaktadır. Kürt olma haliyle, tehlike barındıran kümeye dâhil olma ve cezalandırılabilir olma birbirine paralel ilerlemektedir. Böylece biyo-iktidar varoluşla eylemsizlik arasındaki bağıntıyı mümkün hale getirmektedir.

Anadil meselesi

Türklüğün çağdaş, modern ve Batılı olmanın dinamikleriyle kurulduğu zeminde, normalleştirme unsuru ‘yapıcılık’ açısından önem arz etmektedir. Türkleştirmenin normalleştirici vurgusu, Türk dilini vazgeçilmez bir yere koyar. Normal olmak için Türkçe’nin benimsenmesi, Türkiye için başat öge halini alır. Bu bağlamda Kürtçenin, Türkçe’nin alt kümesi halinde eritilmesi gerekmektedir. Kürtlerin hali hazırda ikamet ettikleri bölgelerde farklı aktiviteler vasıtasıyla ‘milli duygularla çepeçevre sarılmaya’ çalışıldığı görülmektedir, çünkü onların “Kürt bırakılmaları” için bir sebep bulunmamaktadır.

“Kamilen Türkler’den mürekkep olan şehir ve kasabalar kuvvetli maarif ve ocak, spor, gençlik teşkilatı ile harp merkezleri haline getirilmeli ve matbuat, mektepler, temsiller, milli ve umumi oyunlar ile halkın milli heyecanı verilmeli, hisleri ile Türk ananeleri ihya olunmalıdır. Dersim, Karakeçi, Kiği, Bismil ve ila... Türklükleri tarihen sabit olup Kürtleşen veya hiss-i millileri duçar-i zaaf olan kabail neşriyat ve konferanslarla ve menfaiteminile Türklüğe irca olunmalı ve Türklüğe meyli olan Kürtlerin temayülatı teşvik ve terqip olunmalıdır.” (Cemil Uybadin’ın Raporu’ndan)⁵² “Malatya’dan maada Fırat’ın garbında bulunan vilayetlerdeki Türklerin hala Kürt *bırakılmalarında* hiçbir sebep ve mana yoktur. Bunlar nisbeten az oldukları için mektep ve mükafat ile Kürdüz dedikleri müddetçe işlerinde gösterilecek tas’ibat ve vesait-i saire ile Türk olmaya icbar edilmelidir.”(Abdülhalik Renda Raporu’ndan)⁵³

Eğitim

Eğitim alt başlığı,biyo-iktidar teknolojilerini görebilmemiz açısından büyük önem taşımaktadır. Eğitim, adapte etmenin, Türklük içinde eritmeye el verdiği ölçüde sunulması gereken bir

⁵⁰ Hüseyin Yayman, *Şark Meselesinden Demokratik Açılıma Türkiye’nin Kürt Sorunu Hafızası*, Sefa Yay, Ankara,2011,s. 165.

⁵¹ A.g.e, s. 485.

⁵² Mehmet Bayrak, *Kürtler ve Ulusal demokratik Mücadeleleri, Gizli Belgeler, Araştırmalar, Notlar*, Özge Yay, Ankara, 1993, s. 476.

⁵³ A.g.e. s.462. (Vurgu eklenmiştir)

'hizmettir'. Adaptasyonun mümkünlüğü azaldıkça, mahrum bırakma dinamiklerinin işlediği görülecektir. Bu durumda öncelik üst kümeye tanınmaktadır. İsmet İnönü'nün raporunda bu durum açıkça ifade edilmektedir.

"Kürtlere okutma yapılıp yapılmayacağı şimdiye kadar bir politika olarak mütalaa edilmiştir. Bu politikayı halk biliyor. Biz bundan hiç istifade edemeyeceğimiz halde yalnız mahsurunu çekiyoruz. *Daha Türk köylerindeki mektepleri yapamamışken* ve en nihayet yüzde ona varmayan okutmada bir hususi siyaseti halkın diline düşürmekte hiçbir fayda yoktur. Sonra ilk tahsil için okutmakta faydamızın daha siyasi olduğu görüşündeyim. Kürtleşmiş ve kolayca Türklüğe dönecek yerleri okutmak, hatta Kürtlere Türkçe öğretmek Türklüğe çekmek için ilk tahsil ve onun iyi hocası çok etkili vasıta. Sonuçta ilk tahsil için ayırma siyaseti yapılamaz. Zaten sınırlı olan vasıtalarımızı daha çok Türk köylerinde kullanmak elimizdedir." (İsmet İnönü'nün 1935 yılı Kürt Raporu'ndan)⁵⁴

Aile, iktidarın köklerinin salındığı somut topraklardır ve nüfusun yönetilmesi hususunda araçsal bir boyut kazanmıştır.⁵⁵ Eğitim-adaptasyon denkleminde, aile de eklenerek sürece şekil verilmeye çalışılmıştır. Kürt çocuklarının adapte edebilmesi için köyünden ve ailesinden ayırıp, inşa edilecek yatılı okullara yerleştirilmesi önerisinde aile pasif bir araçsallık sergilemiştir. Bu okullarda, Türkçe konuşma zorunluluğu getirilmesi ve Türk propagandasının yapılmasının gerekliliği üzerinde durulmuştur.⁵⁶ Yaşamı okul haline gelecek çocuğun Türklükle çevrelenmesi hedeflenmiştir. Dili öğretmenin anne olduğu düsturundan yola çıkarak, ailenin aktif araçsallığından istifade edilmek istenmiş, kız öğrencilerin okutulmasına özen gösterilmesi gerekliliği vurgulanmıştır. Açılacak yeni okullarda ise nüfusen Kürt olan bölgelere nazaran karışık olan bölgeler hedeflenmektedir. Kürt olan köylereyse yatılı ilkokulların açılması istenmiştir. Ayrıca okuldaki öğrencilerin yarısının Türk olması gerektiği düşünülmüştür. Bu okulda çalışacak öğretmenlerin anadili Kürtçe olmamalıdır. Buna mahal vermemek için öğretmen okulları ve köy enstitülerine ana dili Kürtçe olanların alınmaması gerektiği savunulmuştur.⁵⁷

Devletin yüzü olan memurlarla kurulacak ilişki

Raporlarda peyderpey Türklüğe geçiş için bazı taktikler 'önerilmektedir'. Türk lisanının hâkimiyetinin temin edilir edilmez kız alıp verilmesi, başka lisanı menetmek, Türkçe konuşmayanlara evrak işlerinde zorluk göstermek, Türkçe konuşanlara kolaylık göstermek ve mükâfat vermek adaptasyonun gerçekleşmesi hususunda gerekli görülmektedir.⁵⁸ Ayrıca Kürtçe konuşan memura ihtar, maaş kesilmesi ve memuriyetten çıkarma gibi müşkülîyetler yaratılması tavsiye edilmiştir.⁵⁹

Memurların, üst kümenin korunması sürecindeki yeri oldukça önemlidir. Devletin halkla girdiği ilişkide yüzü olduğu düşünülen memurluğun görev tanımı birçok raporda kendini göstermiştir. Bu bağlamda, halkın devletle gireceği ilişkide aşiretlerin aracı halini ortadan kaldırmak ve halkla birebir temas kurabilmek için 'millî mefkûreyle dolu', idealist⁶⁰ memurlar tayin edilecektir. Ama ikinci dereceden memurluk olsa dahi Kürtler atanmayacaktır.⁶¹ 27 Mayıs 1960 Doğu

⁵⁴ Saygı Öztürk, *İsmet Paşa'nın Kürt Raporu*, Doğan Yay, İstanbul, 2008, s.62-63 (virgü eklenmiştir)

⁵⁵ Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, Ayrıntı Yay, İstanbul, 2012, s. 110. Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Ayrıntı Yay, İstanbul, 2011, s. 278.

⁵⁶ Saygı Öztürk, *İsmet Paşa'nın Kürt Raporu*, Doğan Yay, İstanbul, 2008, s.120 (Abidin Özmen Raporu)

⁵⁷ Faik Bulut, *Kürt Sorununa Çözüm Arayışları*, Ozan Yay, İstanbul, 1998, s.189-191. Mehmet Bayrak, *Açık-Gizli Kürdoloji Belgeleri*, Özge Yay, Ankara, 1994, s. 267. (Avni Doğan Raporu)

⁵⁸ Mehmet Bayrak, *Kürtler ve Ulusal demokratik Mücadeleleri, Gizli Belgeler*, Araştırmalar, Notlar, Özge Yay, Ankara, 1993, s.460 (Abdülhalik Renda Raporu)

⁵⁹ Saygı Öztürk, *İsmet Paşa'nın Kürt Raporu*, Doğan Yay, İstanbul, 2008, s. 123 (Umumi müfettiş Abidin Özmen Raporu)

⁶⁰ Hüseyin Yayman, *Şark Meselesinden Demokratik Açılıma Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası*, Sefa Yay, Ankara, 2011, s. 165.

⁶¹ Mehmet Bayrak, *Kürtler ve Ulusal demokratik Mücadeleleri, Gizli Belgeler, Araştırmalar, Notlar*, Özge Yay, Ankara, 1993, s. 485.



Raporu'nda ise farklı bir taktik denenmeye çalışılmıştır. 'Kendini Kürt sananlardan' Doğu'ya vali, kaymakam, hâkim, jandarma olarak gönderilmesi önerilmiştir.⁶² Devletle istihdam açısından kurulacak ilişkinin güven ve kendine çekme yönünde olacağı umulmuştur.

Yol

Eğitim meselesinde olduğu gibi, yol ve sağlık meselelerinde de hizmet götürmekten çok bunun adapte edilebilirliği biyo-iktidar dispoitiflerine yön verici olmuştur. Ayrıca yollarla ilgili görüleceği üzere, bölgenin asayişiyile ilintisine de vurgu yapılmakta, devletin elinin ulaşabilirliği, nihai hedeflerden biri olarak aksettirilmekte, üst kimliğin korunması doğrultusunda yol yapımı anlam kazanmaktadır.

"Kürtlüğün kaldırılması veya sağlam iradenin kurulması için yola ihtiyaç vardır. Her ne kadar yaz günlerinde bölgenin hemen her kazasına tekerlekli vesait ile sevkiyat kabilsse de yağmur mevsimi başladıktan sonra herhangi bir hareket ve sevkiyat anında tekerlekli ve ağır ecsamıDiyaribekirden ileri götürmemek vaziyetiyle karşılanır. Değil böyle, askeri bir zaruret emniyet, asayiş, kültür gibi manevi lüzumlar ve temsil adımları bile yolla gitmek iztirazındadır."(Abidin Özmen'in Raporu'ndan)⁶³

"Şark Vilayetlerinde şehirler ötedenberi büyük bir temsil (asimilasyon) makinası rolünü oynamışlardır. Serveti, içtimai hüviyeti, bilgi seviyesi ne olursa olsun yayladan şehire nakleden ailelerin bir nesil sonra tamamen Türkleştiklerini her vakit görmekteyiz. Bu bölgede adlarını saymağa lüzum görmediğim birçok kasaba ve şehirlerin birer Türk adası halinde kalabilemeleri ve sırf bu şehir topluluğunun temsil kuvvetinden ileri gelmektedir. Binaenaleyh ilk yapılacak işlerden biri bu havalideki şehir ve kasabaların kuvvetlendirilmesidir. Bu da her şeyden evvel buralara gidecek olan her türlü yolların bir an evvel yapılması ile başlayacak ve bu yollar bu şehir ve kasabaların pazarlarını memleketin diğer iç pazarlarına açacaktır. Pazarı Türkleşen bir kasaba temsil (asimilasyon) makinemize ilave edilmiş kuvvetli bir çark demektir." (Azınlık Raporu'ndan)⁶⁴

Biyo-iktidarın ekonomik açıdan üretkenliği hedefleyen yanını raporlarda da görebiliriz. Ancak buna rağmen yol yapımlarının gerçekleştirilmesi 80'li, 90'lı senelere, bölgenin asayiş açısından tehlike arz ettiği zamana kadar ertelenmiştir. RP'nin Güneydoğu Raporu'nda(1994) *operasyon bölgesindeki* yolların kötülüğünden yakınılır.⁶⁵ Yol ağının yenilenmesi için yatırım yapılması gerektiği belirtilir.⁶⁶ İvedilik teşkil eden yol yapım yerlerinden biri de bu yazının konusu olan Kiği'dir.⁶⁷ Nüfusun üretkenliği açısından yaklaşan iktidar, neden üretimi hızlandıracak bir adım atmamıştır da Kürt bölgelerini izole bir yapıya gark etmiştir? O zaman belki de doğru soru "Hangi nüfus?" olmalıdır. Bu konuya "Zorunda Bırakılanların Göçü" bölümünde değineceğiz.

Raporlarda çözümün şiddet olmadığı sıkça vurgulanan noktalardan biridir. Şiddetin yerine telkin ve 'terbiyenin' olması gerektiği düşünülmektedir.⁶⁸ Sınırların değişmemesinin halkın "bağra basılmasından" geçtiği söylenmektedir.⁶⁹ Ancak yine de temkinlilik elden bırakılmak istenmemekte ve devletin farklılaşmayı da yasaklamayı da özendirmesinin yanlış olduğu belirtilmektedir.⁷⁰

⁶² Hüseyin Yayman, *Şark Meselesinden Demokratik Açılıma Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası*, Sefa Yay, Ankara, 2011, s. 167.

⁶³ Saygı Öztürk, *İsmet Paşa'nın Kürt Raporu*, Doğan Yay, İstanbul, 2008, s. 124.

⁶⁴ Faik Bulut, *Kürt Sorununa Çözüm Arayışları*, Ozan Yay, İstanbul, 1998, s. 187-188

⁶⁵ A.g.e. s.149.

⁶⁶ Hüseyin Yayman, *Şark Meselesinden Demokratik Açılıma Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası*, Sefa Yay, Ankara, 2011, s. 366 (Güneydoğu Sorunu- Ekonomik Boyut Raporu)

⁶⁷ Faik Bulut, *Kürt Sorununa Çözüm Arayışları*, Ozan Yay, İstanbul, 1998, s.151. (RP Güney Doğu Raporu)

⁶⁸ Mehmet Bayrak, *Açık-Gizli Kürdoloji Belgeleri*, Özge Yay, Ankara, 1994, s. 268. (Avni Doğan Raporu)

⁶⁹ Hüseyin Yayman, *Şark Meselesinden Demokratik Açılıma Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası*, Sefa Yay, Ankara, 2011, s.160-161 (Burhan Ulutan Raporu)

⁷⁰ A.g.e. s.204. (SHP Güneydoğu Raporu)

Halk zaman zaman ağaların, zaman zaman PKK'nin, zaman zaman 'dış güçlerin'⁷¹ etkisinde kalan pasif bir nüfus olarak çizilmektedir. Neredeyse bütün politik dinamiklerin son kertede ortaklaştığı yegâne madde tarım reformunun gerekliliğidir. Bu da Kürt sorunun ekonomik temelli olduğu inancını göstermektedir. Ekonomik sorun çözülmüşse insanların kendini teröre 'kaptırmayacağı' umulmaktadır.⁷² Görebiliriz ki, ekonomi yönünde verilen öneriler de aslında sosyal-devlet gereğinden değil asayiş ve güvenlik temelli kaygıları taşımaktadır. Bu odaklar doğrultusunda, biyo-iktidar teknikleri kamusal alanda gündelik eyleyişlere yön verdiği gibi, özel hayattada sızarmıştır.

Kiğı ve Göç Hareketleri

Kiğı'nın hangi medeniyetlere ev sahipliği yaptığına, idari yapısında ne gibi değişiklikler yaşandığına yazının başında kısaca değinildi. Yazının bu kısmında, Kiğı'nın 20. yüzyılda da göç verdiği belli başlı dönemlere işaret edilecek ve devamında da "zorunda bırakılarak göç" kavramının referans verdiği 70'li yıllar incelenecektir.

Kiğı'nın etnik yapısıyla ilgili elimizde fazla veri yoktur. Ama Hicri Takvime göre 1212 yılında hazırlanan Erzurum Salnamesinde belirtildiği üzere, 26.783'ü erkek, 22.217'si kadın olmak üzere nüfusu 49.000'dir. 11.301'i Ermeni, 739'u Ermeni Protestan, 270'i Rum olup geriye kalanı Müslüman olarak kayda geçilmiştir.⁷³ Müslüman olarak geçen kısmının çoğunluğunun da Kürt olduğu düşünülmektedir. Yukarıdaki raporlarda görüldüğü gibi, Kiğı Kürt nüfusu çoğunlukta olan bölgeler içerisinde işaretlenmiştir. Kiğı merkezine yakın köylere Türk nüfus yerleştirilse de Kiğı özelinde çalışmalar yürütmüş olan Silan'ın raporlarında %80'e yakının Türkçe konuşmadığı belirtilmiştir.⁷⁴

Kiğı'da İlk Göç Hareketleri

Yörenin ilk küçük çaplı göç hareketi Amerika'ya olmuştur. 1900'lerin başında 35-40 kişinin Amerika'ya çalışmak için gittiği ve 1940'larda dönüş yaptıkları hem görüşmelerde dile getirilmiş hem de Kiğı üzerine yapılan gazete haberinde görülmüştür.⁷⁵

1930'lara gelindiğinde İstanbul'un Yeldeğirmeni semtine tek tük göçler başlamıştır. Birkaç ailenin burada kalması dışında, genel hareketlilik yılın belli dönemlerinde çalışıldıktan sonra kışın Kiğı'ya dönülmesi yönündedir. Çoğunlukla İstanbul dönemlik iş olanağı olarak görülmüştür.

1940'larda Kiğı

50'lerdeki göç hareketlerine geçmeden önce, kısaca 1930'ların sonu ve 1940'ların başı Kiğı'nın genel durumuna bakmakta fayda var. Kiğı, Necmeddin Sahir Silan'ın 11 Kasım 1939 tarihli raporunda, 2900 rakımlı Seyitkasım Dağı'nın eteğinde dar bir dere içinde sıkışmış vaziyette tanımlanır.⁷⁶ Kiğı'nın dağlık bölgede bulunması, iklimi ve fiziki koşulları, yılın büyük bir kısmını dış dünyadan izole geçirmesine neden olmakta, ayrıca köyleri arasındaki iletişimi de zora sokmaktadır. Gerek ekonomik açıdan, gerek sağlık hizmetlerinden faydalanmak için, gerek de eğitim

⁷¹ A.g.e. s.285. (Kaya Toperi-Aslan Güner Raporu)

⁷² Hüseyin Yayman, *Şark Meselesinden Demokratik Açılıma Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası*, Sefa Yay, Ankara, 2011, s. 291. (Adnan Kahveci Raporu)

⁷³ M. Sadık Yiğitbaş, *Kiğı ve Folkloru*, Hüsnütabi Matbaası, İstanbul, 1965, s. 116.

⁷⁴ Tuba Akekmekçi, & Pervan Muazzez, *Doğu Sorunu Necmeddin Sahir Silan Raporları (1939-1953)*, Tarih Vakfı Yurt Yay, İstanbul, 2010, s. 53.

⁷⁵ Vatan gazetesinin 11.02.1953 tarihli Bingöl ilavesi, s.2-3.

⁷⁶ Tuba Akekmekçi, & Pervan Muazzez, *Doğu Sorunu Necmeddin Sahir Silan Raporları (1939-1953)*, Tarih Vakfı Yurt Yay, İstanbul, 2010.



kurumlarına ulaşım açısından, Kiğı'nın yollarına ve köprülerine ayrı bir önem yüklenmektedir. Silan, raporlarında Kiğı ve kazasının kapana kısılmış hali, yollar ve köprülerdeki eksikliklere ve ehemmiyetine parmak bassa da, çözüm üretilmediği tespit edilmiştir.⁷⁷

Yolların iktisadi, ticari ve askeri açıdan önemli olduğu kabul edilmektedir. Orada yaşayan halkın ihtiyacından çok; gerek asayiş, gerek kontrol altında tutma, gerekse ekonomik hareketlerde engel teşkil etmemesi arzusuyla yolların yapımının öneminin altı çizilmiştir.⁷⁸ Göç üzerine gerçekleştirilen görüşmelerde de yollar üzerine yapıp etme(me)lerde bu denetim dispoitiflerinin izi görülmektedir.

Kiğı'nın deniz seviyesinden çok yüksek olması, kışın uzun sürmesi, engebeli toprakları, doğal olarak tarımsal üretim biçimini de etkilemiştir. Bu bölgede, çavdar ve buğday ekimleri yapılmamasının yanı sıra, yöre halkının ana geçim kaynağı hayvancılıktır ve hayvan sayısının geçim açısından yetersizliğine raporlarda değinilmiştir. Ayrıca hayvanlar ve onlardan elde edilen hayvansal ürünler celep denilen gezici tüccarlara satılmaktadır.⁷⁹ Bu tarz bir ticaretin belli bir standarttan yoksun olduğu ve tüccarların insafına kaldığı düşünülmektedir. Kaldı ki, yılın çoğunda dış bölgelerle iletişimin kopuk olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu tarzdan bir ticaretin halkı ne kadar geçindirebileceği soru işaretidir. Raporlarda ayrıca, topraksızlık sorununa değinilmekte, bu bölgelerde toprakların belli kişilerin elinde olduğundan bahsedilmektedir.⁸⁰ Topraksızlığın fazla olması, ekimin bazı aylarda yapılabilmesi, Kiğı'nın coğrafi yapısı, yolların durumu, Kiğı'yu hem kapalı bir ekonomiye hapsedmiş, hem de ürünlerin verimini düşürmüştür.⁸¹

Sağlık meseleleri hususunda da Kiğı da mahrum bırakma dispoitiflerinin işletildiği görülmektedir. Silan'ın raporlarında Kiğı'da sadece bir doktor olduğu ve onun da yılın belli dönemlerinde başka kazalara gittiği belirtilmektedir.⁸²

Eğitim de tıpkı diğer raporlardaki adaptasyonunmümkünlüğü oranında, okullar ve halkevleri ise Türkçe'nin öğretilmesinin araçsallığı bağlamında ele alınmıştır. Kürtçe bu dönemde tamamen üst kümenin edimlerine yeterince vakıf olamamanın sonucunda, Türkçe'nin deformasyonu olarak ele alınmıştır. "Dağ Türkçesi" olarak adlandırılan Kürtçeye karşılık öz Türkçe'nin öğrenilememesinin nedeni yöre halkının fakir ve eğitimsiz kalmasının neticesi olarak aksettirilmiştir.⁸³

Adaptasyon, uysallaştırma, denetleme mekanizmaları durmaksızın çalışırken, Kiğı'nın gerçek ihtiyaçları eğer bu politikaların araçsal parçaları haline gelemeyecekse göz ardı edilmiş ve yerli halkın direnci yıpratılmaya çalışılmıştır. İnkâr ettiği toplulukla kurduğu ilişkiler tedip politikaları ve asayiş çerçevesinde ele alınmıştır. Varlıkları Türklük içinde sayıldığı, lanse edildiği –deforme olarak da olsa – dönemde bile, devletin bu gruplar üzerinde denetim kurmaya ve düzenlemeye çalışması, kontrol altında tutmak istemesi, Kürtlerin adaptasyonunun beklenmesine rağmen alt kümede görülmeye devam edildiğini anlatmaktadır.

1950'lerde Kiğı

Şimdi de biraz 1950'lerin Kiğı'sına bakalım. Kiğı'nın bu dönemde sınırları ve coğrafi yapısı şu şekilde tanımlanır: "Kiğı, Doğu Anadolu Erzurum yaylası denilen saha içinde ve Erzurum'un 132

⁷⁷ A.g.e. s.115.

⁷⁸ A.g.e.

⁷⁹ A.g.e.

⁸⁰ A.g.e. s. 58.

⁸¹ A.g.e.

⁸² 1935 sayımlarına göre, Bingöl'ün nüfusu 72.062'ye, Kiğı'nın nüfusu 29.658'dir. Görüldüğü gibi Bingöl'ün nüfusunun %40'ı Kiğı'da ikamet etmektedir. 1940 yılı sayımlarına göre, Bingöl'ün toplam nüfusu 70.027 olarak, Kiğı'nın nüfusu da 26.560 olarak hesaplanmıştır. Kiğı ve Solhan kazalarında sırasıyla 3.098 ve 250'lik düşüş görülürken, Çapakçur, Genç ve Karlıova kazalarında sırasıyla 336, 695 ve 282'lik artış gözlemlenmiştir. Bu durumla ilgili Silan'dan 21 Aralık 1941 tarihli rapordan: "Nüfus noksanlığı, bu mıntıka halkının yaşayış şartları itibarıyla maruz kaldıkları mahrumiyetler yüzünden kuvu melhuz ölüm hadiseleriyle bazı vatandaşların buldukları yerlerden başka yerlere nakillerinden ileri gelmiş olabilir." Tuba Akekmekçi, & Pervan Muazzez, *Doğu Sorunu Necmeddin Sahir Silan Raporları (1939-1953)*, Tarih Vakfı Yurt Yay, İstanbul, 2010, s. 8, 88, 97

⁸³ A.g.e.

km. güney batısında ve Murad'a sağdan katılan Peri suyu üzerinde 1700 rakımlı küçük ve fakat şirin bir kasabadır. Kiği kasabası 1000-1500 km gibi dar bir vadiye teşekkül etmiş, batıdan Kasım, kuzeyden Kavaktepe ve doğudan da Meydan sırtı ve bunun üzerinde yer alan Heni ve Şenker gibi dağ ve taşlarla çevrelenmiştir.”⁸⁴

Kiği'nin yollarının ıslahı hususunda geçen süre içerisinde bir ilerleme kaydedilmediği ortadadır. Ne köyleri arasında yol yapımı gerçekleştirilmiş, ne de Kiği'yi Elazığ, Erzurum, Erzincan illerine bağlayan bir anayolun yapımına başlanmıştır. Ayrıca Erzurum-Erzincan demiryolu döşenmiş olsa bile, Kiği'nin, bu demiryoluna ulaşmak için kullanacağı 120 km'lik yolun 100km'lik kısmının bozuk olduğu anlatılmaktadır.⁸⁵ Yapılan görüşmelerde de yol durumu bu şekilde izah edilmiştir. Kiği'nin bu dönemini anlatan kaynaklarda, yılın çoğunluğunda çevreden izole olan yapısının altı çizilmiştir. Suların yükselmesi azaldığında derelerden geçilebildiğini ama suların arttığı dönemde kelek adı verilen, davarın postundan yapılan, araçla suların aşıldığı görüşmeler sırasında anlatılmıştır. Bu ulaşım tehlikeli olmasına karşılık mecburiyetten kaynaklı kabullenmişlik gözlemlenmiştir. Kamyon bulunabildiği zaman kasasının üstüne branda gerilerek 20 kişi seyahat ettikleri ya da köyde sıklıkla olan don nedeniyle su üzerinden kızakla gidildiği anlatılmıştır. Yolların kötülüğünün yanı sıra köprüler de raporlarda belirtildiği gibi metruk bir durumdadır ve bu konuda bir ilerleme olmadığı görülmüştür, 80'lere kadar da olmayacaktır. Yolların kötü olması eğitim, sağlık, ekonomi gibi birçok alanı etkilemiştir.

İklimin ekin için elverişli olduğu zamanlarda tarımsal ürün yöre halkı için yeterli olsa da, kurak zamanlarda ihtiyacın diğer illerden karşılanması zorunluluğu oluşmuştur.⁸⁶ Yolların bu durumu düşünüldüğünde ihtiyaçların karşılanmasında büyük bir engel olduğu görülebilecektir. Bölgenin esas geçim kaynağı ise hayvancılıktır. Ancak Kiği'nin iktisaden bir merkeze bağlı bulunmaması da ticareti zora sokmuştur. Satılmak istenen mallar zor koşullarda çevre illere taşınmaya çalışılmıştır.⁸⁷ Bunun dışında görüşmeler sırasında sık sık söylenen hayvanlardan alınan verginin çok yüksek olduğu ve hayvanların pazar değerinin çok düşük olduğudur. Bu vergilerden kaçmak için hayvanların 1-2 haftalığına dağlara ya da yer altına kaçırıldığı anlatılmıştır.

Eğitim meselelerinde de durum farklı değildir. Görüşülen kişiler, okullarının 1-1,5 saat yürüme mesafesinde olduğunu söylemişlerdir. Bu durum ilerleyen senelerde de değişmemiştir. Özellikle kışın ulaşımın çok güç olması, eğitim kurumlarının sınırlı olması, yöre halkı için büyük zorluklar meydana getirmiştir. Kiği'de ortaokulun 1949-1950 ders yılında açıldığı bir sınıflı, bir müdür ve üç öğretmenli olduğu bilinmektedir. Çoğu okul gibi aslında bu da eski bir evdir.⁸⁸ Görüşmeler sonucunda öğrenilmiştir ki, bu dönemde okullarda Kürtçe konuşma yönünde elle tutulur bir baskı kurulmamıştır. Öğretmenlerin çok güler yüzlü oldukları ve Kürtçe konuşulduğunda “bozulup”, “biraz sinirlendikleri” söylenmiştir. Memurlarla kurulan ilişkide de Türkçe konuşma zorunluluğunun olmadığını, böyle bir zorlamaya “cesaret edemeyecekleri” belirtilmiştir. Ayrıca Halkevlerinin sevilen, güzel bir ortamı olduğu belirtilmiştir. Halkevleri, getirdiği gazetelerle Kiği'nin dış dünyayla bağlantısını kurmaktadır. Bu yapıların, raporlarda bahsedilen ‘içe sızma halini’ yerine getirdiği çokça gözlemlenmiştir. Raporlarda da önerilen telkin ve terbiye yönteminin adaptasyonu kolaylaştırıcı yanı sıra sıklıkla gözler önüne serilmiştir.

Yolların durumunun, sağlık meselelerini de sekteye uğrattığı görülmektedir. Köylerden katırlar ve kelekler aracılığıyla hastaların taşındığı ama ulaşımın çok zor olduğu belirtilmiştir. Görüşülen kişilerden biri, senede bir doktor gördüklerini, onun dışında sıhhat memurlarının köy köy

⁸⁴ M. Sadık Yiğitbaş, *Kiği ve Folkloru*, Hüsniyatıabat Matbaası, İstanbul, 1965, s. 302.

⁸⁵ A.g.e. s. 305.

⁸⁶ A.g.e. s. 306.

⁸⁷ A.g.e. s. 307.

⁸⁸ A.g.e. s. 313.



gezerek ilaç verdikleri ve tavsiyelerde bulduklarını söylemiştir. Diğer bir kişi ise doktoru hiç görmediğini belirtmiştir.

Bu dönemdeki görüşmelerde fark edilen, devlet ve jandarma arasında keskin bir çizgi çekildiğidir. Devlet, okullarda ve halkevlerinde olabildiğine kibar temsil edilirken, jandarma korku zemininin mimarı olmuştur. Ağlayan çocuğa “Ağlama seni jandarmaya veririm” denirken, devlet bu ilişkinin dışında tutulmuştur.

1950 öncesi yolların kötülüğü görülmüştür. Kiği'nin izole yapısı koşulları katmerli hale getirmekte, burada yaşayanlar için devletin sorumluluğunu daha da arttırmaktadır. Hayvancılığın insanları geçindirmek için yetersiz kaldığı anlaşılacakla beraber, geçim kaynağı niteliğindedir. Eğitim kurumlarında ve kamusal alanda Kürtçeyle ilgili belirgin bir baskı kendini hissettirmeye başlamamıştır. 1950 sonrası koşulların Kiği için daha da kötüye gittiği görülecektir. 1950'lerdeki göçler, sonrası gibi kitlesel bir göç hareketi değildir. 1930'larda gelenlerin yanına eklenerek gerçekleşmiştir. Ayrıca belirtmelidir ki, 1960'larda İş ve İşçi Bulma Kurumu aracılığıyla gerçekleşen Almanya göçlerine Kiğida büyük oranda katılmıştır.

Zorunda Bırakılanların Göçü

Zorunda bırakılanların göçü kavramsallaştırmasının tercih edilmesindeki nedenlerden biri 70'ler Türkiye'sinde kırdan kentlere yaygın olarak gerçekleşen göçleri ele almada kullanılan, sosyoekonomik bir referans barındıran, itici ve çekici güçler başlığı içerisinde göstermemizin noksan ve yanlış olacağıdır. Bu bağlamda itici ve çekici güçlere kısaca bakabiliriz.

Kırdan kente göç açısından kırdan itici özelliğine vurgu yapılan tanımda, toprakların çok azının ekilmesi, ekimin ilkel yolla yapılması, ekonomik faaliyetin tarımla sınırlı olması, tarım gelirinin az olması, tarımın mevsimlik üretime izin vermesi ve yıl içinde sabit bir gelirin olmaması, hayvancılık için yeterli çayır ve meranın bulunmaması, modern teknolojinin yetersizliği, tarımda makineleşme, yapay gübrenin yeterli kullanılmaması, toprağın kullanımının düşmesi, makinenin yeterince kullanılmaması, topraksızlık, ağalık sistemi, yol yokluğu, elektrik ve su problemi, eğitim, barınma ve sağlık olanaklarının yetersiz olması sayılmaktadır.⁸⁹ İtici özellikler olarak adlandırılan kırdan şehre karşı dezavantajlı konumunun Kürt bölgeleri için daha çok arttığı görülebilmektedir. Örneğin büyük kentlerde %65-%78 olan okuma oranlarının Doğu Anadolu Bölgesinde %35'e, Güneydoğu Anadolu Bölgesinde %25'e düştüğünü⁹⁰ ve yalnızlaştırıldığını görebiliriz. Yalnız bırakılma halinin sağlık imkânlarında da benzer tablo çizdiği fark edilmektedir. Çalışmanın konusu olan Bingöl de yalnız bırakılan illerden biridir. Her 10 bin kişiye 0,2-0,5 arası doktor düşmektedir.⁹¹ Dikkatin çekilmesi gereken bir başka nokta durumun itici göçler bağlamında ele alınması ilerlemeci bir yaklaşıma düşme riskini de içinde barındırmaktadır. Savunulan makineleşme, yapay gübre kullanımı organik tarım arazilerinin ekolojik yapısını ciddi tehlikeye sokmaktadır. Sanayileşme ve tarım arası itici-çekici bir sosyal hayat tahayyülü çizmenin ekolojik yaşam temelli yaklaşımı engellediği, bölgelerin kendi imkanları çerçevesinde doğal yaşamın gerekliliğini göz ardı edeceği kaygısını da taşımaktayız. Göçün sanayileşme ekseninde okunmasını arzu eden çalışmaların aksine,⁹² kendine yeterliliğin ne oranda sağlanabildiği ya da sağlanamadığı üzerinden bir okuma Kiği'da işleyen biyo-iktidar dispoitiflerini anlamlandırmak açısından gerçekçi olacaktır. Bu sebepten itici güç kavramının kullanılmamasının analizden sağlıklı ilerleyişi açısından elzem teşkil ettiği düşünülmektedir.

⁸⁹ Baki Öz, Türkiye'de Göç Olgusu, Sorunları ve Çözümü, Gençlik Basımevi, İstanbul, 1978, s.10-17. Nur Serter, Türkiye'nin Sosyal Yapısı, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1994, s.79-83. Ahmetiçduygu & İbrahim Sirkeci, “Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Göç Hareketleri”, 75 Yılda Köylerden Şehirlere, Tarih Vakfı Yay, İstanbul, 1999, s. 251.

⁹⁰ Baki Öz, Türkiye'de Göç Olgusu, Sorunları ve Çözümü, Gençlik Basımevi, İstanbul, 1978, s.17.

⁹¹ A.g.e. s. 22.

⁹² Bkz.: Ahmetiçduygu & İbrahim Sirkeci, “Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Göç Hareketleri”, 75 Yılda Köylerden Şehirlere, Tarih Vakfı Yay, İstanbul, 1999, s. 249-258.



Çekici güçler kavramına başvuru da şehrin imkânlarıyla ele alınmaktadır. Ulaşım ve iletişimin gelişmesi, istihdam olanakları, kentnin gelir düzeyi ve sunduğu sosyal imkânlar, meslekte yükselme imkânı, büyük bir sosyal gruba ait olma duygusu, *kentli olmanın itibar kazandırması*, *“köylü olmaktan kurtulma”* gibi şehirlerin çekici özellikleri sayılmaktadır.⁹³ Burada hemen bir parantez açmakta fayda var. Kentin ve sanayileşmenin istihdam imkânlarından azade, sunduğu söylenen bu imkânlar modern ağızlardan çıkmış, kır baştan dezavantajlı bir konumda tanımlanmış ve kavramsallaştırmıştır. Bu elitist yaklaşımı bir kenara bırakacak olursak, kıra imkân sunulmaması üzerinde ısrar etmek daha önemli gözükmektedir. Öz’ün de dikkat çektiği üzere kamu yatırımının 3’te 1’inin Türkiye’nin belli başlı on iline yapıldığı, geri kalan 57 ile ise 3’te 2’lik payın bölüştürüldüğü görünmektedir. Banka kredileri de bu eksende ilerleyerek, doğu ve güneydoğu illeri geri bırakılmıştır. Üretici olan kırsal kesim şehirlere, tüketiciliğe yönlendirilmeye çalışılmıştır.⁹⁴ Bu durum Kürt bölgeleri başta olmak üzere kırsal yoksunlaştırılarak, köylünün şehre yöneltilmesi şeklinde biyo-iktidarıyla bağıntılı okunabilir.

Zorunda bırakılanların göçü kavramsallaştırmasının ikinci nedeni ise, bölgenin ‘geri kalması’ yapılacak vurgunun, devlet söyleminin yeniden üretilmesinden duyulan kaygıdır.⁹⁵ 1950’lere kadar çözülmesi gereken “modernlik öncesi bela”, “pürüz” olarak görülen Kürt meselesi sosyal bir kavramsallaştırmaya dönüşerek bölgesel geri kalmışlık halini almıştır.⁹⁶ Ancak durum, geride kalmaktan ziyade, geride bırakılmışlıkla ilintili düşünüldüğünde anlam kazanacaktır. Bilakis vuku bulan mahrum bırakılma; görmezden gelinme, öncelik verilmeme, yıldırma gibi taktikler dışarıda bırakılarak anlaşılabilir.

İktidar taktiklerinin uygulanmasında yerel koşullar ve özel aciliyetler göz önünde bulundurulur.⁹⁷ Kiği’den İstanbul’a doğru yaşanmış olan göç hareketini incelerken; 70’lerde, Türkiye genelinde, kırdan kente gerçekleştiği düşünülen, göç hareketi ekseninde ele almamız birçok dinamiği göz ardı etmemize neden olur. Yerel koşullar teknikler yöreden yöreye değişmektedir. Ancak bu demek değildir ki, yörenin çevresiyle ilişkisi göz ardı edilmelidir. Bilakis, 70’ler göçünü ve onu hazırlayan süreçleri, Kiği’nin özgül koşullarına ilaveten çevresiyle ilişkilene(eme)mesi üzerinden düşünmekte yarar vardır.

1945 sonrası yeni kapitalist pazarın düzenlenişinde Marshall planı başat bir rol üstlenmiş, ekonomik düzenin kullanım kılavuzu işlevi görmüştür. Plan kapsamında ülkelere bir dizi yardımların yapılması öngörülmüştür.⁹⁸ Ama bu yardımlar çoğu zaman bazı koşulları içinde barındırmıştır. Örneğin Türkiye için, kapalı köy ekonomisini pazara açmak için köy yollarının yapılması ve buğdayların depolanması için siloların inşa edilmesi bu koşullardandır. Marshall yardımlarıyla tarımda makineleşmeye geçilmesi, kırsal alanda işgücüne ihtiyacı azaltmıştır.⁹⁹ Eşzamanlı gelişen montaj sanayisinin ihtiyaç duyduğu ucuz iş gücü kırsalda atıl kalanların kente göç etmesini tetiklemiştir. Böylelikle hem kapalı köy ekonomisi pazarla buluşturulmuş, hem silolar inşa edilerek, ürünler depolanmış ve 2. Dünya Savaşından sonra açlık çeken Avrupa’ya ihraç edilmiş, hem de tarımda makineleşmeye gidilmiştir.¹⁰⁰ Sanayileşmeyle birlikte iş imkânı açısından şehre doğru bir çekilme yaşandığı görülmekle beraber, köyün ne durumda olduğuna bakmak da önemlidir. Çünkü görülecektir ki, bütün bu bahsedilen olanakların getirdiği değişimden, başta Doğu Anadolu Bölgesi ve yazının ilgi alanı olan Kiği köylüleri nasibini alamamıştır.

⁹³ Nur Serter, Türkiye’nin Sosyal Yapısı, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1994, s.83-85. Ahmetiçduygu & İbrahim Sirkeci, “Cumhuriyet Dönemi Türkiye’inde Göç Hareketleri”, 75 Yılda Köylerden Şehirlere, Tarih Vakfı Yay, İstanbul, 1999, s. 252(vurgu eklenmiştir)

⁹⁴ Baki Öz, Türkiye’de Göç Olgusu, Sorunları ve Çözümü, Gençlik Basımevi, İstanbul, 1978, s. 28, 31.

⁹⁵ Mesut Yeğen, Devlet Söyleminde Kürt Sorunu, İletişim Yay, İstanbul. 2013, s. 20.

⁹⁶ A.g.e. s. 159, 160.

⁹⁷ Michel Foucault, İktidarın Gözü, Ayrıntı Yay, İstanbul. 2012, s. 99.

⁹⁸ Abdullah Aysu, Türkiye’de Tarım Politikaları, Özgün Yay, İstanbul. 2001, s. 137.

⁹⁹ A.g.e. s.91-92.

¹⁰⁰ Abdullah Aysu, Tarladan Sofraya Tarım, Su Yay, İstanbul. 2002, s. 139.



Kapalı ekonomiye mahkûm bırakılmışlardır. Yani Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinin köyleri kentle buluşturulmada Ege, Marmara, Akdeniz ve İç Anadolu Bölgesinin mazhar olduğu değer verilmemiştir. Bölgesel dengesizlikler ve eşitsizlikler daha da artmıştır.

1980 öncesinde, Türkiye'nin kırsal alanında üretilen ürünlerin pazarlanması devlet tarafından piyasayı düzenleyen kurumlar aracılığıyla yapılıyordu. Bunlar; çayda ÇAY-KUR, tahılda Toprak Mahsuller Ofisi (TMO), tütünde TEKEL, şekerpancarında Türkiye Şeker Fabrikaları A.Ş. (TŞFAŞ), diğer ürünlerde Tarım Satış Kooperatifleri Birlikleri (TSKB) idi. Hayvancılıkta Et ve Balık Kurumu (EBK), Yem Sanayi (YEM-SAN), Süt Endüstrisi Kurumu (SEK) dur. Piyasayı düzenleyen kurumlar, aynı zamanda üreticilere ucuz girdi de sağlayarak destek olmaktaydı. Piyasayı düzenleyen devlet kurumları ile Birliklere üye olan köylüler için, Birlikler üretim girdilerini toptan ucuza alıp vermekte, alımda destek olmakta, satışta alım fiyatı belirleyerek çiftçiyi özel sektörün eline terk etmemekte, piyasayı üretici ve tüketici lehine belirlemektedir.

“Et ve Balık Kurumu” K/871 sayılı Koordinasyon Kurulu Kararıyla, 1952 yılında bir İktisadi Devlet Teşekkülü olarak kurulmuştur. EBK, 29 et kombinasyonu, 2 et sanayi işletmesi, 2 tavuk kombinasyonu, 1 adet balık mamulleri fabrikası, 1 taşımacılık işletmesi ve 1 adet soğuk depo sahibiydi.¹⁰¹ Kiği'ya en yakın EBK'ler Elazığ ve Erzincan'da bulunmaktaydı.¹⁰² Fakat Kiği'nin kendine özgü coğrafi yapısı ve uzun geçen kış koşullarına ek olarak, devletin ulaşımı sağlayacak olan yolları yapmamış olması, EBK'nin sağlayabileceği olanaklara erişimi engellemiştir. Bunun yanında Kiği yine hayvancılık için kurulmuş olan, Yem Sanayi ve Süt Endüstri Kurumlarından benzer nedenlerden dolayı yararlanamamıştır. Hayvanlar için gerekli olan girdi ve hayvanlardan elde edilen ürünlerin pazarlanması konusunda, Kiği köylüleri belli dönemde gelebilen celeplere ve kendi aralarında takas yapmaya mahkûm edilmişlerdir. Geçen zamanla beraber, hayvancılığın artan nüfusun ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kaldığı, görüşmeler sırasında da çokça dile getirilmiştir.

İktidarın uygulanmasında araç, silah tehdidi olduğu kadar ekonomik eşitsizliklerdir.¹⁰³ Nüfusun üretkenliğine vurgu yapan biyo-iktidar, üst kümeyi esas küme olarak sınıflandırdığında, alt kümenin adaptasyon edilebilirliğine bakar. Eğer adaptasyon gerçekleşemeyecek durumdaysa alt küme, üst küme için tehdit unsuru haline gelmektedir. Üst küme için tehdit oluşması durumunda biyo-iktidar yaşatma, yaşamı üretme faaliyetinden feragat eder ve ölüme bırakmayı tercih eder. Ölüme bırakmak fiilen öldürmek değildir; ölüm riskini çoğaltmak, siyasal ölüm, ülke dışına sürmek, dışlamak da ölüme terk etmektir.¹⁰⁴ Foucault'nun ırkçılığa tanımladığı iki aşamaya bir ara evre alma ihtiyacımız Kürt meselesine yaklaşımdaki özgül teknolojiler ve Kiği özelindeki tekniklerden hareketlidir. 80 ve 90'lı yıllardaki biyolojik yok etmenin ortaya çıkacağı zamana kadarki sürede, ölüme bırakma ve adaptasyon çabaları arasında salınımın olduğu görülmektedir.

Kiği'nin ekonomisinin pazara açılmasında da yollar etkili olacağı için asayiş tehlikesi doğurmadığı sürece yapılmaması tercih edilmiştir. Bu tarzdan bir dışlama yine ölüme bırakma teknikleriyle beraber düşünülmelidir. Yolların, alt kümenin üst küme için biyolojik tehdit haline geldiği yıllar olan 80-85 yılları arasında yapılmaya başlanması tesadüfi değildir. Ancak yapılan bu yollar da asfalttan çok stabilize'dir. Bu sebeple ulaşım, tozlu yollarda, dolanarak sağlanmıştır. Yayılmaya, Kiği'dan ayrılıp ilçe olmasına rağmen bu iki ilçe arasında hala yol yoktur. Yolların bu durumu, zaten yetersiz olan eğitim ve sağlık hizmetlerini iyice zora sokmaktadır. Sağlık ocaklarının tek tük olduğu bu bölgede, ebeler dışında sağlıkla ilgilenen kimseleri göremedikleri, görüşmeler sırasında sıkça dile getirilmiştir. Ebelik görevi de genelde köyden birileri tarafından üstlenilmiştir.

¹⁰¹ Abdullah Aysu, *Tarladan Sofraya Tarım*, Su Yay, İstanbul, 2002, s. 101.

¹⁰² A.g.e. s. 109-110.

¹⁰³ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yay, İstanbul, 2011, s. 78.

¹⁰⁴ Michel Foucault, *Toplumun Savunmak Gereği*, YKY, İstanbul, 2015, s. 262.

Görüşülen kişilerden biri, annesini, kardeşinin doğumunda, imkânsızlıklardan dolayı kaybetmiş olmalarını, göç etmelerinde önemli bir faktör olduğunu belirtmiştir. İsmet İnönü'nün şu önerisi oldukça önemlidir:

“İyice içine girmek istediğimiz Kürt merkezlerine seyyar doktorlarla girmek çok müessir (etkili) olacaktır.”¹⁰⁵

11 - 2 - 1953

Bingöl'ün dâvaları nedir?

Çok uzun zamandır mahrumiyet çeken Bingöl'ün kalkınması yol dâvasının haline bağlıdır. Hayvancılığın gelişmesi, ziraatin inkişafı, bu kalkınmada rol oynayacaktır

Yazan:
Kemal Aydar

Yağalık geçim Mevzuu olmalıdır.

Bingöl geniş bir hayvancılık bölgesidir. Halkın çoğu

üzüm, ceviz, mensucat gibi maddeleri veriyorlar. Bu maddeleri gücükle temin eden köylü, ağaçına kadar gelmişken yağın verip almakta tereddüt etmiyor. Köylünün aldığı maddeler verdiği yağın tam karşılığı değildir. Aradaki fiyat farkları hiç şüphesiz ki Bingöl köylüsünün cebine girmeden heba olan aşkâr bir zarardır.

Makineli ziraat buraya yeni girmiştir. Geniş ziraat yapan arazi sahipleri mahdut olmakla beraber makine kullanmaya başlamışlardır.

Topraklandırma işlerinin ikmal ve her köylüyü toprak sahibi yapmak suretiyle istihsalin artırılmasına çalışmak bugün Bingöl için de bahis mevzuu olan bir meseledir.

Her Anadolu gehrinin derdi birbirine benziyor. Bütün Anadolu bilhassa Şarkın neresinde dolaşırsanız dolaşın, etrafını alan topluluğun ortaya koyduğu derd, biraz akli işleyen bir insanın ifadeye çalıştığı hakikat aynıdır. Bunları bir araya getirip umumî şekilde ifadeye çalışırsak şöyle bir levha ile karşı karşıya kalıyoruz. Memleket uzun müddet bakım

gececek yolu yoktur. Genç zeytin rinden Cenebu giden tek yol, tek kapı gibidir ve Bingölü tatmin etmekten çok uzaktır. Bin göl sercede istihsal ettiği iki milyon yağı sırf bu yolsuzluk yüzünden doğrudan doğruya ihraz edememekte, Cenebu yellerine yok pahaasına kapılır maktadır.

Yoldan mahrum olmanın do-

Resim 1: Vatan gazetesinin 11.02.1953 tarihli Bingöl ilavesi, s. 6-7

Okullara ulaşımda da yine olanaksızlıkları görmekteyiz. Yollar kış nedeniyle kapandığında en uzun boylu olan öğrencinin önden giderek yolu açtığı ve bu şekilde okula varıldığı anlatılmıştır. Ortaokul ve ilkokullara ulaşımın zorluğu, yerleşim yerlerine mesafesi, lisenin olmaması yöre halkının eğitim olanaklarından yeterince faydalanamamasına ve bu olanakları yöre dışında aramasına neden olmuştur.

Okula girildiğindeyse, durumun 50'ler öncesinden çok farklı olduğu görülmektedir. Artık Kürtçe konuşmaya karşı artan bir baskı ve şiddet ortamının oluşmaya başladığı görülmektedir. Köyün okuyan kesiminin %80'i öğretmen olarak köye geldiği için, baskının her yerde aynı olmadığı görüşmeciler tarafından belirtilmiştir, ancak büyük çoğunluk bu baskıyı uygulamaktadır. Okullarda Kürtçe konuşmak yasaklanmış, Kürtçe konuşanlar şiddete maruz kalmıştır. Hatta bu durumun sadece kamusal alanda kalmadığı özel alana da sıçradığı görülmüştür. Öğretmenlerin sınıftan muhbir seçerek evde konuşulanların dinlenilmesini, Kürtçe konuşanların kendisine bildirilmesini istemesi gibi uygulamaların bu dönemde sıkça yaşandığı bilinmektedir. Böylelikle, yukarıda bahsedildiği gibi, Türk Ocakları'nda coşkuyla önerilen ve uygulanmaya çalışılan 'muhbirlik oyununa' burada iştirak edildiği görülmüştür. Bu sözde oyun, hem ihbar eden kişinin kendisiyle çatışmasına neden olmuş –arkadaşının dayak yemesine sebep olmanın rahatsızlığı ve mecburiyetleri anlatılmıştır– hem de kendisini, kendi diliyle ifade edemeyen çocukların zorluklar ve bunalım yaşamasına neden olmuştur. Muhbirlik yaklaşımıyla evlerin içine kadar giren iktidarın gözü, bireysel düzeyde denetleyici bir mekanizmaya bürünmüştür. Panoptik gözlemin, gözleniyor olma üzerinden kurguladığı ıslah etme, 'üretken hale' getirme teknolojileri işletilmiştir.¹⁰⁶ Bu halleriyle evler bakışın kontrolü altındaki hapishaneler halini almıştır.

¹⁰⁵ Saygı Öztürk, *İsmet Paşa'nın Kürt Raporu*, Doğan Yay, İstanbul, 2008, s. 63.

¹⁰⁶ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, İmge Yay, Ankara, 2006, s. 338-353.

Aktarımlara göre, çoğu sonraları pişman olan bu öğretmenlerin kendileri mikro-iktidarlar öbeklerini oluşturmuşlardır. Ama şöyle bir gerçek vardır ki, öğretmenlere öğretilen de “Türkçe öğrenmenin, medeni olmakla ilgili olduğu ve Türkçe bilmenin ‘iyi yerlere’ gelmenin yolu olduğu”dur. ‘Kendilerince yararlı olduklarını düşünen’ öğretmenler, biyo-iktidar dispoitifleri doğrultusunda yönlendirilmişlerdir. Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi çağdaşlaşma ve Türkleşme normal olan olarak sunulmuştur. Biyopolitiğin bir biçimi olan normalleştirme iki ekseninde işlemektedir. Üretimi azamiye çıkaracak bireysel düzeyde ıslah edici müdahaleler ile toplumsal düzeyde sosyal mühendislikle yapılan düzenlemeler.¹⁰⁷ Kiği’da adaptasyona uygunluğu koşuluyla ilki ve ikincisi arasında bir salınmayı birçok alana sirayet eden biyo-iktidar tekniklerinde görmekteyiz. Eğitim alanı da bunlardan biridir.

Eğitimin özel alana kadar sıçrayan teknikleri evde iletişimsizliklere neden olmuştur. Çünkü evin çoğu büyüğü Türkçe bilmemektedir. Böylece en basit diyaloglar bile kurulamamıştır. Evin içine bir iletişimsizlik bombası bırakan bu durum, ailenin gündelik yaşantısını kökünden etkilemiştir. Sokağa çıkıldığında da durumun benzer olduğu görülmektedir. Kiği’nın yerlileri Kürtçe konuşmaya çekindiklerini, Türkçe konuşmak zorunda hissettiklerini belirtmişlerdir. Örneğin, memurlarla girilen iletişimde, memurlar Kürtçe bilse dahi, Kürtçe konuşmadıklarını, yanlarında Türkçe bilen birini götürmeleri gerektiği anlatılmıştır. Görüşmeler ışığında, raporlarda üzerinde durulan birçok tedip stratejisi resmiyete dökülse de dökülme de pratikte bir şekilde karşılık bulunduğu anlaşılmıştır.

70’ler öncesi Kiği’da yığınlar, hem bireysel bazda denetleyici, hem de topluluk halinde düzenleyici dispoitiflerin etkisi altında kalmıştır. Alt küme içerisinde yer alan bu grubun yaşayış biçimi adaptasyon edilmeye çalışılmıştır. Bunun başarısızlığa uğradığı yerde üst küme alt kümenin eylem kiplerini güvenlik, asayiş eksenlerinde şekil vermeye çalışmıştır. Alt kümenin izole bir yapıya sürüklenmesiyle; bir yandan üst kümeyle kurulan temasın minimize edilmesi, bir yandan ölüme bırakma dinamiklerini işletilmesi sağlanmıştır. Modern olmanın ulus olmakla rasyonalize edildiği denklemde ulus dışı unsurlar temizlenmeye, kontrol altında tutulmaya çalışılmıştır. Kürtçenin karşılığında Türkçe, modernliğin gerekliliğinde kendine başat bir yer tanımlamıştır. Türkçeye adaptasyon yolunda bireylerin de devletleştigi mikro-iktidar öbekleri ortaya çıkmıştır. Bu öbekler özel-kamusal alan ayırımı yoksayarak disiplinci uygulamaların her iki alana da sirayet etmesini sağlamıştır. Türkçe’nin konumlanması üzerinden yaşam pratiklerine müdahale edebilmek için alan açılmıştır. Yol, sağlık, eğitim, tarım ve hayvancılık; gözetimin uygulanmasındaki süreklilikten aldığı güç ile biyo-iktidarın uygulanması yolunda teknik ve teknolojiler halini almıştır.

Kiği’nın özel yapısı, yolların durumu, sağlık ve eğitim konusundaki yetersizlikler göz önünde bulundurulduğunda, 1970’lerde Kiği’dan Yeldeğirmeni’ne göç edenlerin sadece büyükşehrin ekonomik imkânları tarafından çekilmedikleri görülecektir. Ekonomik koşulların belirleyiciliği aşikârdır. Ama burada altı çizilmeye çalışılan nokta, ekonomik koşullara eklenilebilecek diğer dinamiklerin ihmal edilmemesidir. Kiği’yla aynı durumda olabilecek bir sürü bölge mevcuttur ama daha önce de söylenildiği gibi araştırma Kiği’dan Yeldeğirmeni’ne göç edenlerin, göç nedenlerine odaklanmıştır. 1980 öncesinde Birliklerde özelleştirilmeye gidilmeden önce tarımı kalkındırma, düzenleme görevi ve sorumluluğu devlete aittir. Devletin böyle bir sorumluluğunu 50 binden fazla nüfuslu bir bölgede göstermemesi, ihmal değil, *mahrum bırakma* stratejisidir. İlk raporlamalardan itibaren, Kürt nüfusun çoğunlukta olduğu bölgeler işaretlenmişken ve bu bölgelerde uygulanacak biyo-iktidar teknikleri teoride çokça tartışılmış ve pratikte de uygulanmaya

¹⁰⁷ Alev Özkazanç, “Biyo-politik Çağda Suç ve Cezalandırma: Denetim Toplumlarında Neo-liberal Yönetimsellik”, *Toplum ve Bilim*, sayı: 108, 2007, s.19.



başlamışken, göçleri sadece ekonomik nedenlerle bağdaştırmak, eksik bir analiz olacaktır. İşaretlenen bölgelerde, artıp azalsa da kaybolmayan stratejilerin, hüküm sürdüğü aşikârdır. Ekonomik ve sosyal geride *birakılmaların*, hatta ölüme bırakılmaların üzerine, varoluşlarına dair korku da eklenince Kiği birçok kişi için terk edilebilir bir yer olmuştur.

İstanbul'a geldiklerinde baskı görüp görmedikleri sorulmuştur. Burada da toplumsal bir baskıyla karşılaştığı cevabı alınmıştır. Örneklendirmemiz gerekirse, görüşme yapılan kişilerden biri bize şunları aktarmıştır: “Sabah işe geldiğimde, gece Bingöl'de çatışma olmuşsa, yüzüme bakıyorlardı. Sanki gece Bingöl'e gidip çatışıp, geri gelmişim gibi.” İstanbul'da, Kürtlüklerinin mutlaka Türklüğe adapte edilmesi gerektiği yönünde bir algıyla karşılaştıklarını ancak Kiği'da kalmaları halinde biyolojik varoluşa dair kaygı hissedeceklerini belirtmişlerdir. Göç etmelerinin nedenleri sorulduğunda, görüşmecilerden birinin verdiği şu cevap durumu anlamak açısından önem arz etmektedir: “Ekonomik göçe zorlayan nedenler, *sürgün* vardı. Ama bunun yanında geçmişin korkusu da vardı. İliklerimize kadar korkuyorduk.”

Yeldeğirmeni

Yeldeğirmeni kuzeyinde Haydarpaşa Çayırı, güneyinde Halid Ağa Caddesi, doğusunda Ayrılık Çeşmesi mezarlığı, batısında deniz bulunan tepelik alandaki yerleşimdir. Yeldeğirmeni yerleşim alanı olmadan önce Haydarpaşa Çayırı'na dâhildi. Osmanlı'nın İstanbul'da varlığıyla, Haydarpaşa Çayırı Osmanlı'nın Süvari Birlikleri'nin talim alanı olmuştur. Ayrıca Yeldeğirmeni'nde bulunan Ayrılık Çeşmesi Osmanlı Ordusunun tören yolu üzerinde bulunmaktadır. Hacı kabileleri bu çeşmenin yanında Tören Yolu'nu takiben gelecek Sürre Alayı'nı bekler ve birlikte yola çıkarırlardı.

15. ve 16. yüzyıllarda bahçeli köşkerin var olduğu yazılan bu yerleşim alanında, 1774-1789 yılları arasında, I. Abdülhamid dört yeldeğirmeni yaptırmıştır. Bu yeldeğirmenleri ordunun, sarayın ve halkın un ihtiyacını karşılamak üzere hizmet görmekteydi. Semte isimlerini veren bu yeldeğirmenlerinden günümüze hiç iz kalmamıştır.

1789-1807 yılları arasında, Padişah III. Selim zamanında Yeldeğirmeni'nde sokaklar ortaya çıkmaya başlamıştır. 1800'lü yılların ikinci yarısından itibaren Yeldeğirmeni'nde yerleşim hızlanmış, özellikle 1872 yılında Kuzguncuk Dağhamamı'ndaki yangından sonra buradaki Yahudilerin Yeldeğirmeni'ne gelmesiyle de semtte apartmanlaşma başlamıştır. Arif Atılğan, çoğunlukla Yahudilerin apartmanlarının görüldüğü bu semtte diğer gayrimüslimlerin ve Müslümanların apartmanları yok denecek kadar az olduğunu söyler.¹⁰⁸ Denize bakan yamaçlarda apartmanların yoğunlaştığı ve semtin üst düzlüğünde kalan alanda ise çoğunlukla Müslümanların az katlı ahşap evleri olduğu belirtilmektedir. Apartmanların çoğunun günümüze kadar kaldığı, ama ahşap evlerin neredeyse hepsinin yıkıldığı görülmektedir.

Gayrimüslimlerin, okul ve ibadethanelerini semte girmeleriyle beraber inşa ettikleri görülmektedir. Yahudiler 1875 yılında okullarını, 1899 yılında sinagoglarını yapmışlardır. 1881 yılında Rum Ortodoks Kilisesi ve Okulu açılmıştır. 1894 yılında St. Euphemie Fransız yatılı okulu, 1912 yılında binaya ek olarak Katolik kilisesi inşa edilmiştir. 1906'da Fransız eğitimi veren St. Ouis ilkokulu açılmıştır. 1906-1908 yılları arasında Haydarpaşa Garı'nın inşa edilmesinde burada çalışan Alman mühendis ve mimarların Yeldeğirmeni'ne yerleşmeleriyle, 1902-1914 tarihleri arasında Alman Okulu olduğu görülmektedir. Müslümanların 1927'de Gazi Mustafa Kemal Paşa İlköğretim Okulu açılana kadar, Rasim Paşa Cami'nin bodrum katında ya da başka yerdeki mahalle mektebinde eğitim gördükleri düşünülmektedir.

¹⁰⁸ Arif Atılğan, *Yeldeğirmeni*, TMMOB Mimarlar Odası İstanbul Büyükkent Şubesi Anadolu 1. Bölge Temsilciliği, 2. Baskı, İstanbul, 2010.



13 Aralık 1934 tarihinde yürürlüğe giren “Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun”, 1935 yılında uygulanmaya başlanması ve din insanların dini binaların dışında kıyafetle dolaşmalarının yasaklanmasından mütevellit, bu kanuna uyamayanlar ülkeyi terk etmiştir. Onların ülkeyi terk etmesiyle okullar kapanmak zorunda kalmış, sonrasında da Türklerin eğitim yeri haline gelmiştir. Bu tarz kanunlar ve uygulamalardan sonra, Yahudi, Ermeni ve Rumlar yavaş yavaş bu semti terk etmeye başlamışlar ve 70’li yıllara geldiğindeyse o çok renkli yapıdan neredeyse eser kalmamıştır.¹⁰⁹

Kiğı’dan Yeldeğirmeni’ ne ilk göçler de, 1930’lu yılların ikinci yarısına tekabül etmektedir. Haydarpaşa Kömür Deposu’nda, limanda, garda kolaylıkla iş bulabildikleri için, Fikirtepe’yi ama yoğunlukla Yeldeğirmeni’ni tercih etmişlerdir. 80-90’lar ve 70’lerdeki göç dalgasıyla gelenler de, ilk yerleşen akraba ve tanıdıklarının vasıtasıyla iş ve ev ayarlamışlardır. Yeldeğirmeni şimdi Fikirtepe kentsel dönüşümünün etkisi, Anadolu yakası metrosu, Marmaray ve rıhtıma yakınlığı nedeniyle rant bölgesi haline gelmektedir. Ama 80’lere kadar bir emekli ikramiyesiyle, borçlanmadan Yeldeğirmeni’nde ev almanın mümkün olduğu söylenmiştir. Bu durum göç hareketiyle gelenlerin Yeldeğirmeni’nde eklenerek çoğalmalarının önünü açmıştır. Zaten görüşme yapılan kişilerden bir iki istisna dışında herkes, kendi evinde ikamet etmektedir. Görüşme esnasında da Kiğı’dan gelenlerin Yeldeğirmeni’ni sahiplendikleri gözlemlenmiş, sık sık, özellikle 50’lerde gelenlerin “Yeldeğirmeni Bingöllülerindir, Kiğılılarıdır.” dendiğine tanık olunmuştur.

Sonuc

Osmanlı’nın son dönemleri ve yeni Türkiye ile birlikte; çağdaşlaşma, Batılılaşma, modernleşme ‘normal olanla’ birlikte kendini kurgulamaya başlamıştır. Bu normalleştirici yaklaşımın içerisinde tahin edilen Türklük üst kümeye yerleştirilirken diğer etnisiteler ve bu yazının özelinde Kürt etnisitesi alt kümelerle konumlandırılmıştır. Foucault’nun ırkçılık düzleminde ele aldığı üst kimliğin mümkünlüğü, alt kimliğin yok edilmesi oranında gerçekleşecektir. Buna ek olarak üst kümenin söylemsel ve sembolik yaratısında kendini kurgulamak için ihtiyaç duyduğu değil paradigmatik bir ilişkiye girecektir. Çünkü değilin ortadan kaldırılmasıyla kendini tanımlayacağı bir değili olmayacaktır ama varlığının devamlılığı için de değilin kaldırılması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Burada adaptasyon için alan açılmaktadır. Kendini üst kümeye adapte edebilme doğrultusunda alt kümenin varlığının mümkünatı olacaktır. Ama bu imkânsıza yönelik çaba gerçekleşmedikçe, Kiğı özelinde, adaptasyon ve ölüme bırakma arasında salınan biyo-iktidar tekniklerini görmüş oluruz. Son kertede, bu teknikler üst kümenin varlığı için alt kümenin gözden çıkarılması, hatta ve hatta alt kümenin yok edilmesi yolunda üst kümenin de kayıp vermesine göz yumar hale gelecektir.

Dönemlendirilen zorunda bırakılanların göçü bu çerçevede ele alınmıştır. Ancak bu göç hareketine geçmeden önce, biyo-iktidar dinamiklerinin sosyo-ekonomik yaklaşımı anlaşılmalı, çalılışmış, bunlarla beraber Kiğı üzerine yoğunlaşmıştır.

Kiğı’da, hem bireysel anlamda denetleyici dispoitiflere, hem de kitlesel anlamda düzenleyici dispoitiflere başvurulmuştur. Kürtçe konuşma yasaklarının evlerde uygulanıp uygulanmadığının denetlendiği mikro-iktidarlar peydah olurken, aile yaşayışı kitlesel olarak düzenlenmeye çalışılmaktadır. Özel alan, biyo-iktidarın teknolojileriyle kuşatılmakta, kamusal hale getirilmektedir. Hizmetin asayişle bağıntısı kurularak güvenlik, iktidar dispoitiflerinin birincil uğrak yeri

¹⁰⁹ Yeldeğirmeni’nin tarihiyle ilgili, bu kısma kadar olan bilgiler tamamen, Arif Atılğan’ın kıymetli araştırmasından derlenmiştir. Ayrıca eserlerini tarafıma ileterek, sizinle paylaşmaya izin verdiği için teşekkür ederim. Arif Atılğan, Yeldeğirmeni, TMMOB Mimarlar Odası İstanbul Büyükkent Şubesi Anadolu 1. Bölge Temsilciliği, 2. Baskı, İstanbul, 2010. Yeldeğirmeni ve Haydarpaşa için ayrıca bkz.: Arif Atılğan, Haydarpaşa, TMMOB Mimarlar Odası İstanbul Büyükkent Şubesi Anadolu 1. Bölge Temsilciliği, İstanbul, 2011 ve Arif Atılğan, Mimarlara Mektuplarım, TMMOB Mimarlar Odası İstanbul Büyükkent Şubesi Anadolu 1. Bölge Temsilciliği, İstanbul, 2011.

haline gelmiştir. Kiği'nin izole yapısıyla meydana gelen soyutlama, hizmetlerin sunulmasında gösterilen cimriliğin yol açacağı ıslah edici dinamiklerle, düzenleme ve denetleyici iktidar dispositionlarının organik bünyeye büründüğü uzamdır. Bu uzam mevcudiyetiyle üst kümeyi tehdit ettiği ölçüde yok edilmesi gereken alt kümenin zeminidir. 90'lı yıllarda da ırkçılığın sonraki aşaması olan biyolojik yok etmeye doğru geçileceği görülecektir. Genelkurmayı Başkanı Doğan Güneş'in PKK için kullandığı "köpekbalığı metaforu" bölgede işletilen biyoiktidar tekniklerini anlamak açısından oldukça manidardır. Güneş'e göre, köpekbalığını öldürmenin yolu, balığın yaşamasına imkân veren suyu kurutmaktan geçer.¹¹⁰

Kaynakça

- Akekmekçi, Tuba & Muazzez, Pervan. *Doğu Sorunu Necmeddin Sahir Silan Raporları (1939-1953)*, Tarih Vakfı Yurt Yay. 2010
- Atılgan, Arif. *Yeldeğirmeni*, TMMOB Mimarlar Odası İstanbul Büyükkent Şubesi Anadolu 1. Bölge Temsilciliği, İstanbul. 2010
- Aydın, Suavi & Emiroğlu, Kudret & Özel, Oktay & Ünsal, Süha. *Mardin: Aşiret-Cemaat-Devlet*, Türkiye Tarih Vakfı Yurt Yay, İstanbul. 2001
- Aysu, Abdullah. *Türkiye'de Tarım Politikaları*, Özgün Yay, İstanbul. 2001
- Aysu, Abdullah. *Tarladan Sofraya Tarım*, Su Yay, İstanbul. 2002
- Babuş, Fikret. *Osmanlı'dan Günümüze Etnik-Sosyal Politikalar Çerçevesinde Göç ve İskan Siyaseti ve Uygulamaları*, Ozan Yay, İstanbul. 2006
- Bayrak, Mehmet. *Kürtler ve Ulusal demokratik Mücadeleleri, Gizli Belgeler, Araştırmalar, Notlar*, Özge Yay, Ankara. 1993
- Bayrak, Mehmet. *Açık-Gizli Kürdoloji Belgeleri*, Özge Yay, Ankara. 1994
- Beşikçi, İsmail. *Bilim-Resmi İdeoloji Devlet-Demokrasi ve Kürt Sorunu*, Yurt Yay, Ankara. 1991
- Bora, Tanıl. "İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği", *Toplum ve Bilim*, sayı 71, Birikim Yay, İstanbul, 1996
- Bulut, Faik. *Kürt Sorununa Çözüm Arayışları*, Ozan Yay, İstanbul. 1998
- Bayrak, Mehmet. *Açık-Gizli Kürdoloji Belgeleri*, Özge Yay, Ankara. 1994
- Dündar, Fuat. *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası 1913-1918*, İletişim Yay, İstanbul. 2001
- Foucault, Michel. *Hapishanelerin Doğuşu*, İmge Yay, Ankara. 2006
- Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*, Ayrıntı Yay, İstanbul, 2010
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yay, İstanbul. 2011
- Foucault, Michel. *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Ayrıntı Yay, İstanbul. 2011
- Foucault, Michel. *İktidarın Gözü*, Ayrıntı Yay, İstanbul. 2012
- Foucault, Michel. *Toplumun Savunmak Gerek*, YKY, İstanbul, 2015
- Gözübüyük, Şeref & Sezgin, Zekai. *1924 Anayasası Hakkındaki Meclis Görüşmeleri*, SBF Yay, Ankara. 1957
- Hassanpour, Amir. (2005). *Kürdistan'da Milliyetçilik ve Dil (1918-1985)*, Çev. İbrahim Bingöl, Cemil Gündoğan, Avesta Yay, İstanbul.
- İçduygu, Ahmet & Sirkeci, İbrahim. (1999) "Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Göç Hareketleri", *75 Yılda Köylerden Şehirlere*, Tarih Vakfı Yay, İstanbul.
- Kırzioğlu, M. Fahrettin, *Kürtlerin Türklüğü*, Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Talebe Derneği Yay, Ankara, 1964
- Kirişçi, Kemal & Winrow, Gareth. *Kürt Sorunu Kökeni ve Gelişimi*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul. 1997
- Öz, Baki. *Türkiye'de Göç Olgusu, Sorunları ve Çözümü*, Gençlik Basımevi, İstanbul. 1978

¹¹⁰ Hüseyin Yayman, *Şark Meselesinden Demokratik Açılıma Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası*, Sefa Yay, Ankara. 2011, s. 49.



- Özkazanç, Alev. “Biyo-politik Çağda Suç ve Cezalandırma: Denetim Topluluklarında Neo-liberal Yönetimsellik”, *Toplum ve Bilim*, sayı: 108, 2007
- Öztürk, Saygı. *İsmet Paşa'nın Kürt Raporu*, Doğan Yay, İstanbul. 2008
- Serter, Nur. *Türkiye'nin Sosyal Yapısı*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1994
- Tekin, Gülçiçek Günel. *Beyaz Soykırım: Türkiye'nin Asimilasyon ve Dikırım Politikaları*, Belge Yay, İstanbul. 2009
- Üstel, Füsün. *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları(1912-1931)*, İletişim Yay, İstanbul, 1997
- Üstel, Füsün. *Türk Ocakları*, İletişim Yay, İstanbul, 2010
- Yardımcı, Sibel & Aslan, Şükrü “1930’ların Biyopolitik Paradigması: Dil, Etnisite, İskân ve Ulusun İnşası”, *Doğu Batı Dergisi*, sayı:44, Doğu Batı Yayınları, Ankara, Nisan 2008
- Yayman, Hüseyin, *Şark Meselesinden Demokratik Açılıma Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası*, Sefa Yay, Ankara, 2011
- Yeğen, Mesut. *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yay, İstanbul, 2013
- Yıldız, Ahmet. “Ne Mutlu Türküm Diyebilene”, *Ulusal Kimliğin Etno-seküler Sınırları 1919-1938*, İletişim Yay, İstanbul, 2007
- Yiğitbaş, M. Sadık, *Kiği ve Folkloru*, Hüsnütabiat Matbaası, İstanbul, 1965
- Vatan gazetesinin 11.02.1953 tarihli Bingöl ilavesi, s. 2-3
- <http://bingolnet.tr.gg/Ki%26%23287%3B%26%23305%3B.htm> /erişim tarihi 12.01.2014
- <http://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa24.htm/> erişim tarihi 12.01.2014
- <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/45/798/10203.pdf/> erişim tarihi 11.01.2014

Etnik Kimlik Siyaseti ve Festivaller: Munzur Festivali'nde Kolektif Aidiyetlerin Yeniden Üretimi ve Kimliğin Çatışmalı Görünümleri

Ülker SÖZEN

Özet

Bu makale Türkiye'de etnik grupların festivaller etrafında ürettikleri kimlik mücadelesini ve toplumsal ilişkileri konu edinmektedir. Özel olarak Dersim'de düzenlenen Munzur Festivali'ne odaklanmaktadır. Makale, festivalin başlangıcından itibaren dönüşümünü Dersim toplumunun ve siyaset alanının geçirdiği dönüşümlerle ilişkilendirmektedir. Böylece festivalin örgütlenişi, içeriği ve ürettiği toplumsal karşılaşmalar üzerinden Dersimlilik, Kürtlük, Alevilik ve devrimcilik gibi kolektif aidiyetlerin yeniden üretimini ve Dersim kimliğinin tartışmalı görünümünü ele almaktadır. Munzur Festivali devletin bölgede uyguladığı politikalara karşı siyasi, kültürel ve ekolojik mücadelenin verildiği, Dersim toplumunun farklı parçalarını ortaklaştıran canlı bir kamusalıktır. Etkinliğin son senelerde ağırlıklı biçimde Kürt siyasetini yansıttığına, ticarileşmiş ve eğlence tüketimine dönük bir etkinliğe dönüştüğüne, Dersim'in yerel kültürünü ve sorunlarını daha az işlediğine dair eleştiriler mevcuttur. Son yıllardaki festival deneyimi, Dersim toplumunun ötekileriyle çizdiği kültürel sınırları ve kendi içindeki toplumsal ayrışmaları belirginleştirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Munzur Festivali, Dersim, Etnik Kimlik Siyaseti, Kolektif Aidiyetlerin Yeniden Üretimi, Toplumsal Ayrışma, Kültürel Sınırlar

Ethnic Identity Politics and Festivals: Reproduction of Collective Belongings and Contested Manifestations of Identity in the Munzur Festival

Abstract

This paper issues the identity politics and social relations produced within the context of local ethnic festivals in Turkey. It concentrates on the Munzur Festival organized in Dersim. The article connects the festival's course since its beginning with the ways in which Dersim society and its political field has transformed in the last decades. Hence, it discusses the reproduction of collective belongings of Dersimli, Kurdish, Alevi, and revolutionary identities. Moreover, it explores the contested manifestations of Dersimli identity through an analysis of the festival's content and the social encounters it enables. The Munzur Festival has comprised political, cultural and ecological struggles and a lively public sphere that congregated the different parts of Dersim society. In the last years, there are criticism suggesting that the festival has been commercialized in terms of entertainment consumption and dominated by Kurdish politics while Dersim's aut-



hentic culture and social problems have been downplayed. This accentuates the cultural boundaries of Dersimi society with its others and its internal social fragmentation.

Key Words: Munzur Festival, Dersim, Ethnic Identity Politics, Reproduction of Collective Identities, Social Fragmentation, Cultural Boundaries

Giriş

En geniş tanımla festivaller kutlama amaçlı kamusal etkinliklerdir. Festival formu bağlama göre değişik biçimler almakta, farklı anlamlar ve toplumsal işlevler taşıyabilmektedir. Bir yanda kutsal ve dünyevi, diğer yanda özel ve kamusal alanlar arasında bağlantılar kuran; gelenek icat eden ya da gelenekleri yeniden üreten ve kültürel yaratıcılık içeren; kimi zaman var olan toplumsal düzeni pekiştiren ya da nostaljik uyanışlara kapı açan, kimi zaman da en spekülative kültürel, sanatsal ve siyasi formları sergileyen avangard ve muhalif şenlikleri içerecek biçimde farklılaşır.¹ İdeal tipler olarak bir yanda devlet, ticari gruplar ya da kültürel elitler tarafından düzenlenen ekonomik, siyasi ya da kültürel meşruiyet devşirme amaçlı tepeden organize edilen kutlamalardan, diğer yanda toplulukların spontane enerjisini ve aktif katılımını yansıtan, yerelden üretilen organik kutlama ritüellerinden ve karnavallardan söz etmek mümkündür. Tabii ki bu formların özellikleri, yaşanan festivallerde iç içe geçmiştir. Öyle ki resmi bir devlet töreni halk tarafından benimsenerek cemaat hissi ve organik coşkunlumu yaratabilir, ya da yerel dinamiklerle ortaya çıkan ve kolektif bir katılım ruhu yaratan bir şenlik zaman içinde kutlamanın otantik boyutlarını erozyona uğratan ticari bir nitelik kazanabilir.

Ben bu makale kapsamında Türkiye'de 2000'lerde düzenlenmeye başlayan ve bir etnik grubun kimliğini ve kültürünü konu edinen yerel festivalleri ele almaktayım. Bu festivallerin ortaya çıkışı, ülke ölçeğinde resmi Türk milliyetçiliğinin ve Kemalist ideolojinin sorgulandığı ve kimlik siyasetlerinin yükseldiği bir döneme denk düşmektedir. Bu açıdan festivaller, etnik bir grubun kültürel-kimliksel aidiyetini pekiştirdiği, görünürlük siyaseti ürettiği ve tanınma taleplerini ifade ettiği mecralar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Makalede özel olarak ise, Zazaca/Kırmancki ve Kürtçe/Kurmanç konuşan Alevi nüfusun yaşadığı Dersim'de resmi olarak 2000 yılından beri düzenlenen Munzur Kültür ve Doğa Festivali'ne odaklanıyorum. Munzur Festivali öncelikle Dersimlilerin ulus devletin ve kapitalist modernleşmenin kendi toplumları, kültürleri ve coğrafyaları üzerinde yarattığı fiziksel ve sembolik şiddete karşı mücadelelerinin ürünüdür. Bunum bir adım ötesine geçtiğimizde festivalin Dersim kimliğini, ortak hafızayı ve yerelliği Munzur Nehri'nin inançsal-kültürel merkeziliği, barajlara ve HES'lere karşı verilen toplumsal mücadele ve 1937-38 Katliamı temaları üzerinden yeniden üreten, kolektif aidiyeti pekiştiren ve aynı zamanda bunları tartışmaya açan bir etkinlik olduğunu görürüz. Bunun yanı sıra festival, Dersim siyaset alanına ve toplumsallığına dâhil olan farklı grupların temas ettiği bir mücadele ve karşılaşmalar alanıdır. Munzur Festivali'nin hikâyesi üzerinden, Dersimliliğin devlet şiddeti ve dışlama politikaları karşısında organik bir aidiyet ve cemaat olma hissinden; son otuz senede Kürtlük, Alevilik, Zazalık, Kırmançlık ve solculuk gibi öğelerle içi doldurulan çok boyutlu ve çatışmalı bir kimlik örüntüsüne dönüşümünü okumak mümkündür.

Makalede kullandığım veriler 2012 yılından beri Munzur Festivali üzerine gerçekleştirdiğim alan araştırmasına dayanmaktadır. Araştırma, Munzur Festivali'nin örgütleyicileri, katılımcıları ve Dersimli kültür-sanat üreticileriyle gerçekleştirdiğim derinlemesine mülakatları, festival dönemi ve diğer zamanlarda Dersim'de yürüttüğüm katılımcı gözlemleri ve etnografik çalışmaları

¹ Alessandro Falassi, "Festival: Definition and Morphology", *Time Out of Time: Essays on the Festival içinde*, der. A. Falassi, Albuquerque, NM: University of New Mexico Press, 1987, s. 1-10



kapsamaktadır. Dahası festival broşürlerini ve festival hakkında yazılı basın ve sosyal medyada dolaşıma giren anlatımların incelenmesini içermektedir. Makalede değindiğim Yeşil Yayla ve Evvel Temmuz festivalleri üzerine bilgiler ise, bu festivallerin örgütleyicileriyle 2013 yazında gerçekleştirdiğim mülakatlara dayanmaktadır.

Teorik Çerçeve

Klasik antropoloji ve sosyoloji literatüründe festivaller dinsel ve kutsal olanın alanına denk düşmektedir. Kolektif bir esrime hali yaratan toplumsal ayinler olarak tanımlanan festivaller, ortak değerleri kutsayarak toplumsal özün ve kolektif kimliğin temsil ve icra edildiği etkinliklerdir. Durkheim toplulukların kendini kutlamak ve kolektif olarak deneyimlenen coşku halini [*collective effervescence*] yaşamak için festivallere ihtiyaç duyduğunu anlatır.² Mihail Bakhtin ise Orta Çağ Avrupası'nın popüler karnavallarını hegemonya karşıtı halk kültürünü yansıtan, toplumsal hiyerarşilerin alaşağı edildiği, oluşun, değişimin ve yenilenmenin ihtimallerini taşıyan, toplumsal düzeni hedef alan mizahın ve eğlencenin kronotopu (zaman-mekânı) olarak ele alır.³ Antropolog V. W. Turner'e göreyse festival, zamanın ve dünyevi toplumsal düzenin hem içinde hem dışında, araftaki bir deneyime tekabül eder.⁴ Topluluk üyeleri gündelik varoluşlarının ve toplumsal rollerinin dışına çıkarken sınıf ve statülerin yarattığı yapısal eşitsizlikler etkisizleşir, grup özsel bir insani bağı ve bütünleşmeyi, yani dünyevi yapısal ayrımların ötesinde anlık biçimde gelişen cemaat olma hissini [*communitas*] deneyimler. Bu bakımdan toplumsal normların belli bir zaman-mekân dâhilinde askıya alınması; kutsalla dünyevinin, bayağı ile asil olanın bir arada var olması ve normatif sınırların kalkması toplumsal gerilimlere sembolik bir çözümleme imkânı verir.

Buraya kadar tartıştığım biçimiyle festivaller, cemaat bağlarını, organik dayanışma ve bütünlük halini geliştiren, kolektif kimliği temsil ve icra eden, duygusal yoğunluğu yüksek, modernite dışı dinamikleri olan etkinliklerdir. Ancak bunları yalnızca modernite dışı/öncesi toplumsallığın bir boyutu olarak düşünmek hatalı olacaktır. Öyle ki, günümüzde küreselleşmenin getirdiği artan hareketlilik ve kültürel beğenilerin çeşitlenmesiyle festival formunun ticari boyutu ön plana çıkmış, eğlence ve turizm sektörlerinin önemli bir ayağı olmuştur. Fragmentasyon ve yabancılaşma hallerini getiren modern hayatın ve kapitalizmin kuşattığı toplumların hayatında da festivaller, otantik anlamlar ve aidiyet hissine imkân veren etkinlikler olması bakımından önemlidir. Festivaller estetik bir ortaklaşma deneyimine ve gündelik hayatın dışında gelişen toplumsallıklara [*festive sociability*] imkân tanır.⁵ Estetik, politik ve etik düzeylerde aktif katılımı teşvik eder, eğlence ve çeşitli hazlar vadeder, duygulanım ve eylemliliği içeren bütüncül bir deneyim sunarlar.⁶ Bu bağlamda festivallerin estetik ve etik-politik çoğulculuğu, duygulanım ve düşünümüllüğü provoke eden yapısı ve imkân verdiği rutin dışı ilişkilenebilir biçimleri, akılcı tartışmayla tanımlanan klasik kamusal alan formunun ötesinde, çok boyutlu kültürel bir kamusal alan kurabilmektedir.

Toplumsal muhalefetin ve madun grupların kültürel siyasetinde de festivaller önemli araçlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Festivaller toplumsal mücadele repertuarları içinde kitle mobilizasyonuna olanak veren, kolektif performanslar yoluyla coşkunlaşma ve aidiyet sağlayan ve siya-

² Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Ataç yayınları, İstanbul.

³ Mikhail Bakhtin, *Karnavalın Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001

⁴ Victor. W. Turner, "Religious Celebrations", *Celebration: Studies in Festivity and Ritual* içinde, der. V. W. Turner, Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1982, s. 201-219

⁵ Xavier Costa "Festive Traditions in Modernity: The Public Sphere of the Festival of the 'Fallas' in Valencia (Spain)". *The Sociological Review* (50), 2002, s. 482-504

⁶ Ivan Karp. "Festivals" *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display'in* içinde, der. Ivan Karp ve Steven D. Lavine, Washington, D.C: Smithsonian Institution Press, 1991, s. 279-87



si iddiaların dillendirildiği mecralar olarak değerlendirilmektedir. Festival zamanının ve mekânın rutin kullanım biçimlerini ve gündelik toplumsallığı değiştirdiği için yaratıcı ve deneysel enerjileri açığa çıkarır. Bu bağlamda azınlıklar ve hegemonya karşıtı gruplar festivalleri neşe, yaratıcılık ve kutlama içeren performanslarla alternatif toplumsal tahayyülleri tecrübe ve temsil ettikleri alanlar olarak kullanmaktadır.⁷ Dahası ulus devlet rejimi altında baskılanan etnik gruplar için festivaller, küresel düzlemde etkili çok kültürcülük söylemine – ve bu söylemin getirdiği şeyleşme ve ticarileşme eğilimlerine de – eklenerek kültürel yeniden üretim ve kamusal görünürlüğe olanak sağlayan mecralar olarak işlev kazanmaktadır.⁸ Aynı zamanda festivaller, hegemonya karşıtı gruplar için mekâna dair yeni anlamlar ve kullanım biçimleri geliştirme pratikleri ve bu yolla mekânı sahiplenme biçiminde “mekânsal taktikleri” içerebilmektedir.⁹ Mekâna ve yerelliğe yapılan vurgu, onu ulusal ve küresel düzlemlerle bağlantılı ama aynı zamanda onlardan ayrı biçimde tanımlama ve değerlendirme pratiği, yerelliğin kültürel ve ticari kıymet gördüğü günümüzde festivallerin önemli bir özelliği olmuştur.

Festivaller tarihselliği olan ve süreç içinde içeriği, anlamı ve organizasyon biçimleri dönüşen etkinliklerdir.¹⁰ Bu açıdan festivaller, onları üreten toplulukların hayat döngüsündeki kırılmaları anlamlandırmak; geçirdikleri toplumsal, siyasi ve ekonomik dönüşümleri yorumlamak için önemli imkânlar sunmaktadır. Bu bağlamda festivalleri “grup yapan” [*group making*], “grubu yeniden kuran” [*group remaking*] ve “grubu dağıtan” [*group unmaking*] süreçlerle bir arada düşünmek mümkündür.¹¹ Modernite öncesi cemaat formundaki toplulukların yaşantısında festivaller, topluluğun bir olma hissini deneyimlediği ve kendisini yenileme yönündeki yaratıcı enerjileri ortaya çıkaran, yani “grup yapan” ritüelleridir. Göçler, kapitalizme eklenme, şehirleşme ve diasporaların oluşması gibi toplumsal farklılaşma ve yabancılaşma deneyimleriyle birlikteyse festivaller kültürel mirasın yeniden keşfedildiği ve farklı biçimlerde yorumlandığı, “grubu yeniden yapan” ve “grubu dağıtan” etkinlikler olarak karşımıza çıkabilmektedir. Bu süreçlerle bağlantılı şekilde festivaller, etnik-kültürel grubun otantik aidiyetini icra etme ve yeniden üretme mecra-sından toplumsal ve siyasi farklılaşmaların kendini gösterdiği, küresel ve çok kültürlü kapitalist düzende otantisitenin ticari bir değer olarak pazarlandığı etkinliklere evrilebilmektedir.

Türkiye’de Yerel Etnik Festivaller

Türkiye’de kimlik hareketlerinin, çok kültürcülüğün ve yerelliğin siyasi ve kültürel hayatta ön plana çıktığı 2000’lerden beri, etnik kimliği ve yerelliği vurgulamak ve bu çerçevede politik iddialarda bulunmak için çeşitli kültür ve sanat festivalleri düzenlenmektedir. Türkiye’de ulus devlet kimliği dışında kalan bir grubun sahiplendiği ilk festival, 1964 yılından beri düzenlenen Hacı Bektaş Veli’yi Anma Şenlikleri’dir. Söz konusu şenlikler, Kemalist rejimin Alevilerle kurduğu yakınlık bağlamında resmi bir şenlik olarak kutlanmaya başlamıştır; sonrasında sol siyasetler ve 1980’lerin sonundaki Alevi Uyanışına paralel olarak da Alevi-Bektaşî hareketleri bu şenlikleri sahiplenmiştir. Hacı Bektaş Veli Şenlikleri Alevi-Bektaşî toplumu için önemli bir buluşma ve kültürel-kimlikel yeniden üretim mecrasıdır; dahası kimliğe dair taleplerin tartışıldığı ve ifade edildiği

⁷ Kevin Hetherington, *Expressions of Identity: Space, Performance and Politics*. Sage Publications, 1998

⁸ Elia Vardaki, “The Making of Home Away from Home: The Role of Ethno-cultural Festivals in Contesting Local Spaces”, *Contested Mediterranean Spaces* içinde, der. Maria Kousis, Tom Selywn ve David Clarke, New York: Berghann Books, 2011, s. 260

⁹ Iain Munro ve Silvia Jordan, “Living Space’ at the Edinburgh Festival Fringe: Spatial Tactics and the Politics of Smooth Space” *Human Relations*, 66(11), 2013, s. 1497-1525

¹⁰ Jeremy Boissevain, “The Dynamic Festival: Ritual, Regulation and Play in Changing Times”, *Ethnos*, online yayın tarihi: 6 Şubat 2015, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00141844.2014.989874?src=recsys#.VQtdcmSsVsQ>, erişim tarihi: 1 Mart 2015

¹¹ Joao Leal, “Festivals, Group Making, Remaking and Unmaking”, *Ethnos*, online yayın tarihi: 6 Şubat 2015, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00141844.2014.989870?journalCode=retzn2>, erişim tarihi 1 Mart 2015



bir kamusal alandır.¹² KSH için de 2001 yılından beri düzenlenen Diyarbakır Kültür ve Sanat Festivali gibi festivaller, özellikle hareketin kültürel alandaki mücadeleye ağırlık verdiği 1990'lar sonrası dönemde siyasi mücadelenin parçası olmuştur.¹³ Bu festivaller KSH'nin küresel sol ve özgürlükçü söylemleriyle şekillenen yerel siyasetlerin temsil edildiği, yerellik üzerinden Kürdistan coğrafyasının vurgulandığı alanlardır. Aynı zamanda festivaller kitlesel katılım sağlayan etkinlikler olarak Kürt kimliğinin müzik ve dans gibi kolektif ve kültürel performanslar vasıtasıyla yeniden üretilmesine ve farklı toplumsal tahayyüllerin deneyimlenmesine imkân verir. Dahası, Kürtlerin devlet otoritesine karşı direnişini ve özgürlük arayışlarını sembolize edecek biçimde yeniden işlenen Demirci Kawa miti ve bu mit etrafında ulusal bayram olarak kurgulanan Newroz Şenlikleri, 1990'lardan itibaren hareketin sembolik mücadele repertuarında merkezîyet kazanmıştır. Newroz kutlamaları Kürtler için geleneğin yaratıcı ve muhalif bir toplumsallığı kuracak şekilde yeniden yorumlandığı, siyasi mesajların, tanınma ve hak taleplerinin dillendirildiği ve kitle mobilizasyonu sağlayan bir kamusallık üretmektedir.¹⁴

2000'li yıllarda Aleviler ve Kürtler dışındaki etnik gruplar da örgütlenmeye, tanınma ve kültürel hak taleplerinde bulunmaya başladı. Dahası, etnik farklılığa ve yerele dair kültür ve eğlence piyasasında bir talep oluştu. Bu bağlamda bir etnik grubun kültürel ifadelerini görünür kılan başka festivaller de düzenlenmeye başlandı. 2000 yılından beri İstanbul Sultanahmet'teki turistik bir otelin öncülüğüyle gerçekleştirilen Ahırkapı Hidrellez Şenlikleri, müzik, dans ve eğlence üzerinden tarif edilen Çingene kültürünü, bu grubun yaşadığı eski bir İstanbul semtini dekor yaparak turistikleştiren, yerel, ulusal ve ulus-aşırı dinamikleri bir arada kullanan bir etkinliktir.¹⁵ Bu şenlik İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti kapsamındaki etkinliklere de dâhil edilmiş ve kentsel pazarlama ve soylulaştırma siyasetlerinin bir parçası olmuştur. Son senelerde festivalin etnik kültürü ticarileştiren, toplumsal ve fiziksel bağlamından koparan bir etkinliğe dönüşmesi kamusal alanda eleştirilere sebep olmuştur. Nihayetinde biri Ahırkapı dışında bir konser alanında (Parkorman) bir organizasyon şirketinin düzenlediği ticari nitelikte, diğeri sol eğilimli bir kültür-sanat kolektifinin yerel dernekle birlikte düzenlediği ve ticarileşmeye karşı bir pozisyon belirleyen iki şenlik organizasyonu ortaya çıkmıştır.¹⁶

2001 yılından beri kültür-sanat festivali olarak kutlanan, Samandağ'daki Arap Alevilerinin geleneksel bereket şenliği Evvel Temmuz Festivali; Artvin'in köylerinde ve yaylalarında 2006'dan beri düzenlenen, Laz ve Hemşin kültürlerini canlandırmayı amaçlayan ve küresel anlamda turistik boyutu olan Yeşil Yayla Kültür Sanat ve Çevre Festivali ve 2007'den beri Torbalı'da düzenlenen Afro Türklerin Dana Bayramı da son dönemdeki etnik yerel festivallere örnektir. Bu festivallerin bir ortak özelliği olarak sol ve özgürlükçü bir siyasi duruşu benimsemelerini ve kültürel çoğulculuk bağlamında etnik kimliği, anadilleri ve kültürü konu edinmelerini gösterebiliriz. Evvel Temmuz ve Yeşil Yayla festivallerinin örgütleyicileri, kendileriyle yaptığım görüşmelerde hem kendi yerellerinde hem de Türkiye genelinde çok kültürlü, çok dilli ve çok inançlı bir toplumsal dokuyu önemsediklerini, festivaller için demokratik- özgürlükçü bir çerçeve benimsediklerini anlattı. Bu bağlamda her iki festivalde de etkinliğin düzenlendiği bölgede baskın olan etnik kimliklerin (Evvel Temmuz için Arap Alevi ve Yeşil Yayla için Laz ve Hemşin kimlikleri) dışında, yereldeki diğer etnik-kültürel grupların (Kürt, Arap Hıristiyan ve Ermeni gibi) kültür ve hafızalarını yansıtan etkinliklere yer verilmektedir. Ancak her iki festivalin örgütleyicileri de bu etkinliklerin etnik

¹² Meral Selman, Alevi-Bektaş Kimliğinin Kuruluş Sürecinde Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri, Ankara: Kalan Yayınları, 2006

¹³ Nicole F. Watts "Activists in office: Pro-Kurdish contentious politics in Turkey", *Ethnopolitics*, 5(2), 2006, s. 125-144

¹⁴ Yücel Demirel, *Tören Simgesi Siyaset: Türkiye'de Newroz ve Nevruz Şenlikleri*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2012

¹⁵ Burcu Y. Şeyben, "Engaging the Local, Urban and The Global: The Ahırkapı Hidrellez Spring Festival". *Cultural Policy and Management Yearbook* içinde, der. U. Z. Kutlu ve C. Smithuisen, İstanbul: Bilgi University Press, 2010, s. 113-122

¹⁶ Nilay Vardar, "Ahırkapı Sokaklarında Hidrellez", *Bianet.org*, 6 Mayıs 2012, <http://bianet.org/bianet/azinliklar/138137-ahirkapida-sokaklarinda-hidrellez>, erişim tarihi 2 Mart 2015



çeşitliliği vurguladıkları ölçüde (özellikle de Kürt ve Ermeni kültürlerine dair etkinliklere yer verdikleri oranda) bölgedeki milliyetçi gruplardan tepki gördüklerini ifade etti. Dahası devlet güçlerinin açık ya da örtülü denetim, baskı ve tehditleriyle karşılaştıklarına dair anekdotlar anlattılar. Bu festivallerin bir diğer benzeşen özelliği ise kapitalizmin doğa üzerindeki tahribatına karşı ekoloji mücadelesini ve yerel kültürel mirası vurgulamalarıdır. Evvel Temmuz Festivali kapsamında Samandağ'da son yıllarda yapılan rüzgâr türbinlerinin ekolojiye verdiği zararlar üzerine paneller düzenlenmektedir. Yeşil Yayla Festivali'nde ise devlet ve sermaye işbirliğinde bölge ekonomisini canlandırma modeli olarak sunulan HES'lere karşı yerel kültürel mirası ön plana koyan bir pozisyon mevcuttur. Örneğin festival programında geleneksel yemekler, pekmez yapımı, geri dönüşüm gibi alanlarda yerel-geleneksel kültürel miras olarak tanımlanabilecek pratikler üzerinden atölyeler düzenlenmektedir. Bu festivaller yerelliğe, coğrafyaya ve farklı kültürlerle vurgu yaptıkları oranda kültürel ve ekolojik turizm trendine de dâhil olabilmektedir. Yeşil Yayla Festivali'nin örgütleyicisi GOLA Külür Sanat ve Ekoloji Derneği'dir. Dernek, İstanbul'da yaşayan ve kendilerini Laz ve Hemşin kimlikleriyle tanımlayan Doğu Karadeniz göçmenleri tarafından kurulmuştur; Karadeniz'deki kültürel çeşitliliği ve mirası koruyup geliştirmeyi hedefleyen, bu yönde projeler üreten, ulus aşırı partnerlere ve bağlantılara sahip bir sivil toplum kuruluşudur. Bu derneğin çalışanlarıyla gerçekleştirdiğim görüşmede, festivalin ekolojik turizm yoluyla kültürü ve geleneksel üretim biçimlerini canlandırdığını belirttiler. Ancak aynı zamanda Karadeniz yaylalarında gelişen ticarileşme ve turistikleşme eğiliminin kültürü erozyona uğratan etkilerinden rahatsız olduklarını ifade ettiler. Bu çerçevede, festival örgütleyicilerinin sol ideolojik kökenlerden geldiği bu festivallerde, kültürün, yerelliğin ve geleneksel üretimlerin metalaşması ve kapitalist ilişkilerin yerelliği dejenere etmesi üzerinden çeşitli iç eleştirilerin ortaya çıktığı söylenebilir.

Munzur Festivali: Dersim'de Neden ve Nasıl bir Festival?

Dersim yoğun olarak Zazaca ve daha az oranda Kürtçe konuşan ve yöreye özgü bir Alevilik inancına mensup insanların yaşadığı bir kenttir. Dersim toplumu tarihsel olarak, kendisini çevreleyen ve tehdit eden toplumsal-siyasi coğrafyanın baskın Sünni İslam karakterine karşı, inanç ve kültürel pratiklerin ortaklığı temelinde kuvvetli bir cemaat olma algısı ve kolektif kimlik geliştirmiştir. Ancak Dersim toplumunun 1990'lardan beri yaşadığı göçler ve şehirleşmeyle gerçekleşen dışa açılma ve siyasallaşma süreçleri, toplumsal yapının sınıfsal, mekânsal ve siyasi açılardan farklılaşmasını beraberinde getirmiştir. Bu farklılaşmaya paralel olarak, kolektif kimlik, gündelik hayat içinde pratik edilen organik bir ortaklık hissi olmaktan çıkmış ve siyaset alanına taşınmıştır. Kolektif kimlik kimi zaman ortaklaşan, kimi zaman karşıt şekillerde konumlanan farklı mekânsal, sınıfsal ve siyasi mecralarda yeniden işlenmektedir. Bu durum Dersim kimliğini istikrarsızlaştırmış ve çok parçalı bir hale dönüştürmüştür. İşte Munzur Festivali de Dersim toplumunun bu dönüşüm sürecinde ortaya çıkmıştır. Munzur Festivali'nin tarihsel süreci, Dersimliliğin ortak ve organik bir deneyim olarak görece dolaylımsız bir cemaat bağından siyasallaşmış, çok parçalı ve çatışmalı bir kimlik örüntüsüne dönüşümünü yansıtmaktadır. Bir diğer yandan, farklılaşmış ve katmanlanmış toplumsal yapı ve siyasallaşmış çatışmalı kimlik kurgularının yanında, organik bir aidiyet ve cemaat olma hissinin Dersimliler arasında hangi bağlamlarda ortaya çıktığını festival üzerinden değerlendirmek mümkündür.

Son otuz senelik süreç içinde Dersim'in kimlik siyasetleri alanı; Kürtlük, Alevilik, Zazalık, Kırmançlık ve son dönemde Ermenilik gibi farklı etnik bağları yansıtmaktadır. Dahası solculuk, daha özelde devrimcilik ve Maocu-Kaypakayacı hareket, hem Dersimli kimliğinin hem de Dersim'in siyaset alanının önemli bir bileşenidir. Dersimli bireyler bu farklı kolektif aidiyetleri



çoklu biçimlerde sahiplenebilmekte; ya da bağlama göre bu kimliklerden birini ön plana çıkarabilmektedir. Munzur Festivali de bu farklı kimlik bağlarının üst üste binerek birbirini tamamladığı ve/veya tartışmalı biçimlerde icra ve ifade edildiği bir mecradır. Örneğin Dersim Ermenilerinin 2000'lerin sonundan beri kültürel kimliklerini yeniden üretmek üzere siyasallaşmasıyla festival programına Dersim'deki Ermeni varlığını yansıtan Ermeni folklor gösterileri gibi etkinlikler eklenmektedir. Festival etkinliklerinde Zazaca ve Kürtçenin kullanılması anadil üzerinden kültürel-kimliksel yeniden üretimi hedefleyen bir pratik olarak festivalin ilk yıllarından beri uygulanmaktadır. Ancak son senelerde festival sahnesinde Kürtçeye ağırlık verilmesi veya festival sahnesinde konuşulan Zazacanın Dersim'de konuşulan halinden farklı, Kürtçe'ye yakınsayan bir yapıda olduğu gibi algılar¹⁷, Dersim toplumunun bir bölümünün KSH ve baskın Kürt kimliği karşısında yaşadığı asimile edilme endişesini yansıtmaktadır.

Dersim'in kolektif hafızası; Alevi inancına, Kürt kimliğine ve otonom bir toplumsal yapıya sahip Dersim halkının Sünni merkezle yaşadığı çatışmalar ve mağduriyetlerle biçimlenmiştir. Osmanlı'nın 19. yüzyıldan beri Dersim'e yönelik ıslah politikaları, katliamlar, zorunlu göçler ve Türkleştirme girişimleri bu hafızaya işlenmiştir. Kolektif hafızanın ve kimliğin inşasındaki kurucu deneyimin 1937-38 yıllarında Dersim'de yaşanan askeri operasyon, kıyımlar ve sürgünlerin yarattığı travma olduğunu söylemek mümkündür. 1990'larda devletin PKK ile savaşı kapsamında köy boşaltmalar ve yerel halkın yaşadığı zorunlu göç deneyimi, Dersimlilerin hafızasında yerelin merkezi otoriteyle yaşadığı tarihsel karşıtlığın bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Etnografik araştırmamda ve yazılı kaynaklarda 1993-94 köy boşaltmalarının ve Dersim'de yapılan ve yapılması planlanan barajların "ikinci 38" biçiminde yorumlandığına, bunun da festival bağlamında dile getirildiğine sıklıkla rast geldim. 2012 senesindeki festivalin ana sloganı "Dersim Soykırımını Tanınsın, Barajlar İkinci 38'dir" şeklinde belirlenmişti. Dersim toplumunun yaşadığı fiziksel ve sembolik şiddet biçimleri festival etkinlikleri bağlamında sıklıkla Dersim kimliğinin kurucu unsuru olarak yeniden ve yeniden işlenen 38 hafızasına atıfla soykırım olarak tarif edilmektedir.

Son yıllarda hem Dersim siyasetinde hem de Türkiye'nin siyasi arenasında 1937-38'e dair hafıza siyasetlerinin yoğun biçimde gündemleşmesi¹⁸ Munzur Festivali'ni bu hafızanın yeniden ürettiği ve ona dair söylemlerin, tanınma ve hak taleplerinin dillendirildiği bir alan olarak önemli kılmaktadır. Dersimliler 1937-38 yıllarında öldürülen ve sürgün edilen yakınlarının mezarlarının tespit edilmesi, devletin bu katliamı tanınması ve özür dilemesi için hukuki, siyasi ve kültürel alanda mücadeleler vermektedir. Bu çerçevede 2000'lerin sonundan beri, Dersim'in kültürel mirası üzerine, özel olarak da 1937-38'in yerel hafızadaki izlerini işleyen müzik, edebiyat, belgesel ve sözlü tarih çalışmalarında bir patlama yaşanmaktadır.¹⁹ Munzur Festivali de 1938'i işleyen kültürel üretimlerin ve siyasi iddiaların sergilendiği, 1938'in tanınmasına dair kolektif taleplerin ifade edildiği; bunların Dersimli, sosyalist ve KSH'nin kamuoyuyla buluştuğu bir sahne olarak işlenmektedir.

Munzur Festivali, Dersim kamuoyunun yanı sıra KSH ve Türkiye'deki sol, devrimci ve ekolojist hareketler açısından önemli bir kültürel etkinliktir. Avrupa'dan ve Türkiye'nin çeşitli illerinden Dersimliler, çevre illerden gelen tatilciler, Türkiyeli solcu ve devrimci gruplar, KSH'yi benimsemiş Kürtler festival dönemi kente gelen kitleyi oluşturmaktadır. Festival kapsamında konserler,

¹⁷ 2013 senesindeki festival programında kullanılan Zazaca'nın "bu gerçek Zazaca değil, Kürtçe beslemeli Zazaca, kelimeleri Kürtçe'ye benzetmişler" şeklinde tanımlandığını duymuştum. Sahada, KSH'nin Dersim kimliğini dil üzerinden asimile etmeye çalıştığını ifade eden başka Dersimlilerle de karşılaştım.

¹⁸ Besim Can Zırh, "Aygün Röportajı ve Türkiye Siyaseti'nde Üçüncü Dersim Depremi", *Alevilerin Sesi* (159), Nisan 2012, s. 24-29

¹⁹ Ülker Sözen, "Neo-Dersim Kültür Alanı: Siyaset ve Piyasa Ekseninde Hafızanın ve Kültürün Nesneleşmesi". *Dört Dağa Sığmayan Kent: Dersim Üzerine Ekonomi Politik Yazılar* içinde, der. Gürçağ Tuna ve Gözde Orhan, İstanbul: Patika Yayınları, 2013, s. 249-307



paneller, film gösterimleri, tiyatro gösterileri, sergiler ve kitlesel yürüyüşler gibi etkinlikler düzenlenmektedir. Bu etkinliklerde Dersimli kültür-sanat üreticilerinin yanı sıra sol-sosyalist çizgiden ve KSH'den gelen entelektüeller, sanatçılar ve siyasetçiler yer almaktadır. Munzur Festivali'nin içeriğini, devletin somut ve söylemsel iktidarına karşı fiziksel ve sembolik bir mekân olarak Dersim'i talep etmek ve yeniden üretmek; Kürtlük, Alevilik ve Dersimlilik kimliklerini görünür kılıp yeniden yorumlayarak tartışma ve mücadele alanları açmak olarak değerlendirebiliriz. Bu bağlamda iktidarın yerel tarihi ve kültürü silmeye ve ehlileştirmeye/massetmeye çalıştığı bir coğrafyada, festivali “politik ve kültürel içeriği ile etkili bir yer yapma [*place-making*] pratiği olarak” okumak mümkündür.²⁰ Festivalin merkezinde, fiziksel ve inançsal-kültürel bir coğrafya olarak kutsanan ve Munzur Nehri'yle sembolize edilen Dersim coğrafyası yer almaktadır. Munzur Nehri üzerinden yapılan ve yapılması planlanan barajların engellenmesi ve Munzur Vadisi'nin SİT alanı ilan edilmesi için ve Dersim dağlarında siyanürle altın aranmasına karşı düzenlenen paneller ve kitlesel yürüyüşler gibi mücadeleler festivalin ekolojik mekân siyasetlerini oluşturmaktadır.

Dahası festival programında yer alan konserler ve gösteri yürüyüşleri gibi kitlesel etkinlikler ve program dışındaki çeşitli sosyalleşme alanları siyasi ve kültürel aidiyetlerin topluca deneyimlenmesine imkân vermektedir. Bu açıdan konserlerin yapıldığı stadyum, kentteki çay bahçeleri, Munzur Nehri kenarındaki dinlenme tesisleri ve kamp alanları mekânlarda yaşanan bir araya gelişler ve kolektif biçimde icra edilen kültürel pratikler önemlidir. Örneğin kamp ve konser alanlarında KSH ve devrimci hareketlerin kültürel evreninde yer edinmiş şarkıların ve Dersim türkülerinin topluca söylenmesi, eylemlerde ve stadyum etkinliklerinde atılan sloganlar, toplu halaylar gibi bir arada icra edilen performanslar festival katılımcılarına kolektif coşku, cemaat içinde bir olma ve aşkınlık hislerini yaşatmaktadır.

Munzur Festivali Dersim'in etnik ve inançsal yapısına, folklorüne ve tarihine dair müzik, edebiyat, belgesel ve akademik alanlardaki kültürel üretimlerin sergilendiği bir sahnedir. Dersimli kültür-sanat üreticileri festival döneminde bir araya gelerek ortak performanslar ve üretimler gerçekleştirmektedir. Aynı zamanda festival, diasporadaki Dersimlileri, kentteki siyasi aktörleri, KSH'yi, Türkiyeli sosyalistleri ve son yıllarda Anadolu Ermenilerini ilgilendiren gündemiyle ve bunların festivalin düzenlenmesindeki ortak etkinliği nedeniyle bölgesel, ulusal ve ulus-ötesi boyutlara sahiptir. Dahası, her sene on binlerce katılımcıyı kültür ve doğa turizmi ve eğlence imkânlarıyla Dersim'e çeken Munzur Festivali, kent ekonomisi için son yıllarda en önemli gelir kaynaklarından biri olmuştur. Kentte çevre illere kıyasla alkol tüketiminin rahatlığı ve kentin bireysel özgürlüklere alan açan toplumsal dokusu nedeniyle Dersim, özellikle yaz aylarında bir eğlence tüketimi merkezi haline gelmektedir. Bu durum Dersimliler, özellikle de yereldeki Dersimliler için nüfusun homojenliğini bozan, idealize edilen kültürel saflığı tehdit eden bir durum olarak algılanmakta ve kentte çeşitli gerilimlere sebep olmaktadır. Yaz aylarında, özel olarak da festival döneminde kente “dışarıdan” gelenler, artan alkol tüketimi, çevre kirliliği, görünürlük kazanan romantik-cinsel birlikteliklerle ilişkilendirilmekte ve Dersim'in yerel halkında tepkilere neden olabilmektedir. Dahası, kimilerince “Diyarbakır'dan gelenler” olarak nitelenen Sünni/Şafii Kürtler olumsuz şekillerde algılanabilmektedir.

Festivalin ilk senelerindeki temel izlekler Dersim kültürü ve Alevilik inancı, kadın hakları, Dersim'in yerel sorunları ve Munzur ve Pülümür nehirlerinde yapılan barajlara ve HESlere karşı mücadele şeklindedir. 2004 senesinde KSH'nin yerel seçimleri kazanarak festivalin örgütlenmesindeki belirleyici aktör olmasıyla birlikte, içerik Kürt mücadelesine dair daha politik bir nitelik kazanmıştır. Kürt meselesi, demokratikleşme ve barış süreci gündemleri; anadil ve kültürel

²⁰ Azat Zana Gündoğan, “1960'larda Tunceli/Dersim Kent Mekânında Siyasal Eylemlilik: Doğu Mitingleri”, *Herkesin Bildiği Sır Dersim* içinde, der. Şükrü Aslan. İstanbul: İletişim, 2010, s. 506



haklar mücadelesi; zorunlu göç ve geri dönüş projeleri; 1937-38'e ilişkin hafıza siyaseti, devletten resmi özür ve hak talepleri bu temel izleklerin yanına eklenmiştir. 2009 yılında AKP hükümetinin 1937-38'i ulusal kamuoyunun gündemine taşımasına paralel olarak, Dersim Katliamı ve buna ilişkin resmi özür talepleri baraj mücadelesiyle birlikte festivalin başat gündemi olmuştur. Özellikle 2005'ten itibaren Munzur Festivali'nin örgütlenmesi, Dersim diaspora örgütleri, KSH ve kentteki sol hareketler arasındaki mücadeleleri içermektedir. Festival gündeminin belirlenmesi, çağrılacak sanatçıların, siyasetçilerin ve akademisyenlerin kararlaştırılması bu aktörler arasındaki pazarlıklarla gerçekleşmektedir. Bu açıdan festivalin örgütlenme sürecinin de siyasi aktörlerin mücadele içine girdiği bir pazarlık sahası ve yerel demokrasi pratiğine denk düştüğü söylenebilir. Ancak bu pazarlıkların festival içeriğinin kendini tekrar etmesine, yani her sene aynı örgütlerle ilişkili aynı isimlerin ve gündemlerin festivalde yer almasına sebep olduğu da sıklıkla dile getirilen bir eleştiridir.

Yukarıda özetlediğim bu nitelikler doğrultusunda Munzur Festivali, kültürel aidiyetlere ve yerelliğe dair kimi zaman çatışmalı, kimi zaman da kolektif kimliği pekiştiren anlamların ve performansların üretildiği bir mecradır. Bu mecra aynı zamanda ulus devlet pratikleri ve kapitalizmin yerele müdahalesine karşı alternatif söylem ve eylemler yaratan bir kamusalılık; Dersim'in çok parçalı siyasi ve kültürel alanındaki kutuplaşmaların, tartışmaların ve üretimlerin sahnesi; Dersim toplumsallığının yerel-diaspora, sınıfsal ve ideolojik eksenlerde tanımlanan farklılaşmasının ve bunun yarattığı çelişkilerin okunabileceği bir zemin; ve azınlığın azınlığı olarak görülebilecek bir kültürel grubun öteki gruplarla karşılaştığı, onlarla mesafelendiği veya etkileşime girdiği bir alandır. İlerleyen bölümlerde bu noktalar üzerinden ana hatlarını gösterdiğim tartışmayı, Munzur Festivali'nin tarihsel evrimini iki dönem içinde ele alarak detaylandıracağım.

Festivalin Ortaya Çıkışı ve 1999-2003 Arasındaki İlk Dönem: OHAL'e Karşı Ortak Mücadele ve Birlik Olma Hissi

Dersim halkı 1960'ların sonundaki TİP'in Doğu Mitinglerinden beri sol hareketle ilişkilidir.²¹ 1960'lardan itibaren Kürt illerinden yüksek öğrenim görmek için büyük şehirlere giden gençler ve işçi olarak göçenler, Doğulu/Kürt/Alevi kimliklerini fark ederek bir araya gelmeye ve sol siyasetlerde örgütlenmeye başladı. 1970'ler Türkiye'sinde sağ siyasetlerin Alevilere yönelik politik şiddet eylemlerinin de artmasıyla Dersimliler arasından devrimci siyasetlere katılım yoğunlaşmıştı.²² 1980 Darbesi'yle birlikte pek çok Dersimli tutuklandı ve siyasi nedenlerle Avrupa ülkelerine iltica etti. 1990'lar ise Dersim'de devrimci örgütlerin yanında KSH'nin de silahlı mücadele verdiği ve devletle bu yapılar arasındaki mücadelenin ve politik şiddetin yoğunlaştığı dönemlerdir. 1990'larda devlet bölgeyi kontrol altına alabilmek için köy yakma ve boşaltmalar, faili meçhuller, gözaltında kaybetmeler ve kırsal arazilere mayın dökmesi gibi politikalar uygulamaktaydı.²³ Bu bağlamda 1990'larda 40 bin kişiden fazla bir nüfus Dersim'den göç etmek zorunda bırakıldı. Kürt bölgesinde 1987'de ilan edilen ve 2002'ye kadar devam eden Olağanüstü Hâl uygulaması ve silahlı devrimci örgütler, PKK ve devlet arasındaki askeri çatışmalar kentte politik şiddet ve baskı ortamı yaratmaktaydı. Tunceli ilinin 1975 yılında 164.591 olan nüfusu köy boşaltmalar, siyasi ve ekonomik nedenli göçlerle 1997 yılında 86.268'e düşmüştü.²⁴

²¹ A.g.e, s. 481-506

²² Ercan, H.. 2010. 1970'li Yıllarda Tunceli/Dersim'de Toplumsal Mücadeleler ve Dinamikleri. *Herkesin Bildiği Sır Dersim içinde*, der. Şükrü Aslan. İstanbul: İletişim, 2010, s. 507-531

²³ Barış Yıldırım, "Tunceli İli'nin İnsan Hakları Sorunlarına Dair İzahat", <http://www.ihd.org.tr/index.php/baslamalارينmenu-77/b-temsilcilikleri-ve-beler-mainmenu-79/1821-tunceli-ilinin-insan-haklari-sorunlarina-dair-izahat.html>, erişim tarihi: 12 Şubat 2015

²⁴ Tunceli (il), http://tr.wikipedia.org/wiki/Tunceli_%28il%29, erişim tarihi: 20 Şubat 2015



1970'lerden beri devrimci siyasetlerin etrafında, özellikle de Maocu-Kaypakkayacı çizgide, PKK ve onun dışındaki Kürt siyasi hareketlerinin içinde politize olan Dersimliler, 1990'ların başından itibaren Avrupa'da ve Türkiye metropollerinde hemşeri dernekleri etrafında örgütlenmeye başladı. Devrimci siyasetlerin ve sosyalist ideolojinin güçsüzleştiği, yasal engeller nedeniyle demokratik alanda örgütlenmelerinin zorlaştığı 1990'larda kimlik temelli örgütlenmeler rağbet görüyordu. Bu çerçevede kolektif kimlik olarak Dersimliliğin önem kazanması ve bu aidiyetin siyasallaşması diaspora örgütlenmelerinin ortaya çıkışıyla eş zamanlıdır. Darbe sonrasında Dersimlilerin ilk dernek örgütlenmeleri 1989 yılında kurulan İstanbul Tunceliler Dayanışma ve Yardımlaşma Derneği ve 1991 yılında kurulan Berlin Dersim Cemaati'dir. Dernekler bir yandan folklor kursları gibi etkinliklerle Dersim kültürünün yeniden üretimine eğilirken diğer yandan Dersim'deki devlet baskısı, insan hakları ihlalleri, zorunlu göç, kentin insansızlaştırılması ve ekonomik sıkıntılara çözüm üretmek amacıyla çalışmalar yapıyordu. Türkiye'deki Tunceli Dernekleri 2004 senesinde Tunceli Dernekleri Federasyonu (TUDEF) adı altında bir araya geldi. 2009 yılında Dersim Dernekleri Federasyonu (DEDEF) adını alan dernekler birliği, Dersim siyaset sahnesinin son yirmi senelik sürecinde önemli bir aktör olarak karşımıza çıkmaktadır. DEDEF, 2009 yılından beri Dersim'de KSH'den sonra en büyük desteğe sahip ve Maocu-Kaypakkayacı gelenekten gelen Demokratik Haklar Federasyonu (DHF)'ye yakın bir örgütlenmedir.

Dersim'de bir festival düzenleme fikri 1990'ların ikinci yarısında İstanbul Tunceliler Kültür ve Dayanışma Derneği'nin öncülüğünde Türkiye ve Avrupa'daki dernekler etrafında örgütlenen Dersimliler tarafından ortaya atılmıştır. Bu çerçevede dönemin İstanbul Tunceli Derneği başkanı Selman Yeşilgöz ve dernek üyeleri Cemal Taş ve Hüseyin Ayrılmaz ile görüşmeler yaptım. 1993-94 yıllarında yaşanan köy boşaltmalar, köy yakmalar, kente giriş çıkışların kontrol edilmesi, gıda ambargoları, faili meçhuller ve insan hakları ihlallerine karşı kamuoyu oluşturmak için paneller yaptıklarını ve oluşturulan insan hakları heyetleriyle Dersim'e geziler düzenlediklerini anlattılar. Hüseyin Ayrılmaz bu dönemde Dersim örgütlenmelerinin siyasi ve kültürel mücadelesini ve kentte örgütlü sol hareketlerin ilk etapta festival fikrine verdikleri tepkiyi şöyle anlattı:

Dersim çok yalnızdı. Bu yalnızlık duygusunun giderilmesi gerekiyordu. Dersimlileri topraklarına geri çağırmak istedik. Bir kültür festivali düzenlemek istedik. Kente girişler engelleniyordu. Kaç defa Seyitli Köprüsü'nden geri çevrildik. Dışarıdan yığacağımız güçle ablukayı dağıtacaklık, ki bunu da başardık. Dersim'de olup bitenleri dışarıya anlatmak, bu meseleyi uluslararası kamuoyuna taşımak istiyorduk... O dönem sol hareketlerden [festival fikrine] eleştiriler geldi. "Siz devleti aklayacaksınız, zulmün olduğu yerde eğlence olmaz" dediler.²⁵

Dersim'deki bazı örgütlü sol yapıların festival fikrine duydukları tepki ilk festivallerin örgütleyicileri tarafından başka mülakatlarda da dile getirildi. Ancak bu tepkinin kısa zamanda yerini aktif katılıma ve festival içeriğini belirlemek için içeriden verilen mücadeleye bıraktığını belirtmek gerekiyor. Dersim örgütlenmelerinin 1990'lardaki siyasetine dönersek, kentte yaşanan siyasi-askeri şiddet ortamına ve Dersimlilerin yaşadığı çok boyutlu mağduriyete karşı bu örgütler bir araya gelerek Dersim Dayanışma Kurulu'nu oluşturmuş; ekonomi, sağlık, hukuk ve kültür-sanat alanlarında komisyonlar kurmuştur.²⁶

Söz konusu kültür-sanat komisyonu, kentteki ablukayı kaldırmak ve toplumsal hayatı canlandırmak için Türkiye ve Avrupa kentlerindeki Dersimlilerin, senenin kısıtlı bir döneminde

²⁵ Hüseyin Ayrılmaz'la mülakat, 11 Mart 2015, İstanbul

²⁶ Ekonomi komisyonunun çalışmaları sonucunda Dersim'e yatırımları ve geri dönüşleri özendirme ve iş imkânı yaratmak için 2004 senesinde Munzur A.Ş. kurulmuştur. Bugün Munzur A.Ş. Dersim toplumuna fayda sağlayan bir girişim olmaktan çok kâr amaçlı bir ekonomik faaliyete dönüştüğü, kutsal sayılan Munzur suyunu metalaştırdığı ve çalışanlarının sendikalaşma haklarını kısıtladığı gibi nedenlerle Dersim toplumu içinde eleştirilmektedir. Bkz. Ş. Gürçağ Tuna ve Bayram Güneş, "Munzur'dan Şirket Yaratmak: Munzur A.Ş. Üzerinden Dersim'de Sermaye Birikiminin Dinamikleri", *Praksis* (28), s. 99-119

bile olsa memleketlerine dönmesini sağlayacak bir kültür ve doğa festivali düzenlenmeye karar verdi. Festivalin bir ön çalışması olarak 1998 yılında “Tatilini Dersim’de Geçir” kampanyası düzenlendi. Dernekler kentteki sivil toplum ve siyasi örgüt temsilcileriyle toplantılar yaparak festival komitesini oluşturdu. Adı Munzur Kültür ve Doğa Festivali olarak belirlenen festivalin resmi düzenleyicileri olarak Tunceli Dernekleri ve dönemin CHP’li Tunceli Belediyesi görünmekteydi. 1999 yılında ilk festival için resmi başvuru yapıldı. Munzur Nehri’nin ve onun temsil ettiği mitolojik figür Munzur Baba’nın Dersim’in inançsal-kültürel sistemindeki önemi²⁷ ve nehrin kentin yaşam kaynağı olması nedeniyle festivalin ana teması olması kararlaştırıldı. Festival broşüründe diasporadaki Dersimliler Munzur sembolü, Dersim coğrafyası, ozanları ve mekâna dair kültürel pratiklerle tarif edilen memleketlerine şu sözlerle çağırıyordu:

Türkülerin dört dağ içinde kırmızı bir gül; doğanın, masallardan kalan bir büyü; rüzgarların uzun bir ışıkla seslendiği; Munzur’a çağırıyoruz... Dağları tutan sümbüllere, göndermiş meşelere, kekik ve su kokulu dağ rüzgarına, ahı divana kalmış Seuşen’e, alabalıkların sularına, parmaklarımıza kaya kınası yakmaya, perilerin düğününe çağırıyoruz... Yeryüzüne dağılmış küllerimizden doğup kendi ateşimize; çoğalarak ve akarak doğduğumuz yere; Munzur’a dönüyoruz.

1999 yılında festivale dair bütün hazırlıklar yapılmasına ve valilikten izin alınmasına rağmen verilen izin OHAL valiliği tarafından festivale kısa bir süre kala güvenlik gerekçesiyle iptal edildi. Böylece ilk festival yapılamadı. 2000 yılında resmi olarak ilk festival düzenlendi ve etkinliğe kent dışından binlerce kişi katıldı. Bu şekilde Tunceli’de yaşanan abluka ve kontrol rejimi bir ölçüde alt edilmiş oldu.

Festivalin odak noktasını Dersim’in inançsal-kültürel yapısında büyük değer görmenin yanı sıra ekolojik ve politik bir mücadelenin de konusu olan Munzur Nehri oluşturmaktadır. Nehrin üzerinde inşa edilen ve edilmesi planlanan barajlara ve HES’lere karşı 1990’ların sonundan beri siyasi örgütler, ekolojik hareket ve kent halkı tepki göstermekteydi. Barajlara doğaya verdikleri zararın yanında dağdaki gerillaların geçiş yollarını engellemesi, kenti çevreden illerden izole etmesi, kente giriş çıkışları kolayca kontrol edilir hale getirmesi ve yaşam alanlarını sular altında bırakarak devletin Dersim’i insansızlaştırma amacının bir parçası olması gibi gerekçelerle karşı çıkmaktadır. Festivalin ilk yıllarından itibaren Munzur Nehri’ni ve Dersim coğrafyasını merkeze alan antikapitalist bir ekolojik perspektif, baraj mücadelesi ve son senelerde Dersim dağlarında siyanürle altın aranmasına karşı mücadele önemli gündemler olmuştur. Bu bağlamda, Munzur Nehri ve çevre mücadelesinin dolayımıldığı inancı ve kültürü korumaya, köklere dönmeye ve devlet otoritesine karşı durmaya dönük anlamlar, Dersimlileri festival sosyalliği içinde birleştiren bir izlek olarak işlemiştir.

Festivalin ilk yılları, Dersimlilerin kendi aralarındaki çatışmalarından çok devlet baskısına karşı verdikleri ortak mücadeleyi yansıtmaktadır. Bu ilk dönemde, Tunceli Valiliği kanalıyla devlet tarafından festivale çağrılan sanatçı ve konuşmacılara engeller getirilmesi, panel konularının kısıtlanması, kitlesel eylemlere izin verilmemesi gibi etkinliğin politik içeriğinin sınırlandırılmasına yönelik müdahaleler yapılmaktaydı. İlk festivaller bu nedenle asker ve polis müdahale ettiği kitlesel protestolara sahne olmaktadır. 2001 yılında Valiliğin festival alanına MHP Başkanı Devlet Bahçeli’ye teşekkür eden pankart asması kentte infial yarattı; protestolar neticesinde askeri birlikler kentte yürüyüş yaptı.²⁸ OHAL’in 2002 yılında kalkmasından sonra, 2003 yılında Valilik yaşanabilecek toplumsal olayları engellemek ve güvenliği korumak adına festival komitesi ve Tunceli Belediyesi’nin “Munzur Festivali Taahhütnamesini” kabul etmesini zorunlu koştı. Bu

²⁷ Bkz. Gürdal Aksoy, *Dersim Alevi Kürt Mitolojisi*, İstanbul: Komal, 2006.

²⁸ “İsyen Provokasyon Ürünü”, Milliyet, 29 Temmuz 2001, <http://www.milliyet.com.tr/isyen-provokasyon-urunu/guncel/haber-detayarsiv/29.07.2001/248850/default.htm>, erişim tarihi: 07 Ocak 2015



taahhütname etkinlik alanlarına Atatürk posterini hariç hiçbir afiş ve pankart asılmaması, etkinliklerin video kayıtlarının alınması, istenildiğinde devlet güçleriyle paylaşılması ve açık hava oyunlarının metinlerinin Emniyete sunulması gibi maddeler içeriyordu.²⁹

Devletin baskı ve engelleme politikalarına karşın festival etkinlikleri, hem yereldeki hem de dışarıdan gelen Dersimliler arasında coşku, gurur ve dayanışma hisleri uyandırıyor. Dönemin Tunceli Dernekleri üyesi Cemal Taş kendisiyle gerçekleştirdiğim mülakatta, ilk festival için kente gelen konvoyun askeri kontrol bölgesinden geçişinde yaşanan coşku ve zafer hissini “Davullar zurnalar çalınıyordu. Herkes birbirine sarılıyor, ağlıyor, gülüyordu. Öyle sevinmiştik ki, adeta devrim olmuştu” cümleleriyle ifade etti.³⁰ İlk dönem festivallerde Dersimlilerin Zazaca ve Kürtçe anadillerinin kullanımı dönemin politik atmosferi doğrultusunda kısıtlıydı. Ancak yerel sanatçılar müzikal performanslarında anadilleri kullanıyordu. Görüşmelerimde anadillerin kamusal alanda kullanılmasının halkta büyük coşku ve mutluluk hisleriyle karşılandığı anlatıldı. Paneller ve konserlere Tunceli Valiliği müdahale ediyor; aşırı görülen konuları, konuşmacıları ve sanatçıları programdan çıkarmaya çalışıyordu. Yine de festival etkinlikleri kentin o dönemki yaşantısı için etnik-inançsal ve politik aidiyetlerin ifade edilebildiği alanlar olarak şevkle sahipleniliyordu. Munzur Festivali kent halkı ve siyasi örgütler için etnik, inançsal, ekolojik ve politik boyutlarıyla Dersim kimliğinin sahiplenildiği, daha doğrusu bu yolda ortak mücadelenin verildiği bir zemin olarak iş görmekteydi. Bu ortak mücadele, Türkiye ve Avrupa şehirlerinden memleketlerine gelen Dersimlilerle yereldeki Dersimliler arasındaki ortak kimlik hissini pekiştiren ve Dersim toplumsallığını yeniden üreten bir durum olarak anlatıldı. Dahası mülakatlarımda, ilk festivallerde kente dışarıdan gelenlerin Dersim halkı tarafından muhabbetle karşılandığı ve evlerde misafir edildiği son senelerde festivalde yaşanan yabancılaşma, bıkkınlık hissi ve ticarileşmeye tezat oluşturacak biçimde sıklıkla dile getirildi.

İlk dönem festival komitesinde yer alan dernek üyeleri ve yereldeki kitle örgütü temsilcileri, yaptığım görüşmelerde yaşadıkları devlet baskısını, festivali sürdürmek için Valilikle yaptıkları pazarlıkları ve CHP'li Tunceli Belediyesi'nin bu baskı karşısındaki çekingen tutumunu vurguladı. Valilik ve emniyetin Dersim'e ve ilçelere gitmelerini engellemeye çalışmalarını, yaşadıkları polis takiplerini, konser ve panel etkinliklerinin polisler tarafından basılmasını ve kendilerinin bu engelleme çabaları karşısında verdikleri mücadeleyi anlattılar. Bu anlatımlara göre, festivalin ilk yıllarının Dersimlilerin siyasi ayrımlarına rağmen birlikte hareket edebildiği, Dersimlilik kimliği etrafında buluştuğu, ortaklaşma ve mücadele ruhunun yaşandığı bir dönem olarak hatırladığını gördüm. Bu bağlamda Cemal Taş ve Avrupa'da yaşayan Dersimli şair Mehmet Çetin, görüşmemizde şu anekdotu anlattılar:

İlk festivallerde kimliği mülk edinme anlayışı, kendini gösterme çabası yoktu. Buna karşı çoğunluk siyasi yapılar sorumlu ve dikkatli davranıyordu. Dersimlilik, Dersim'i savunmak ön plandaydı. Üçüncü festivalde sanırım, HADEP'li gençler flamalarla çıkmışlardı alana. HA-DEP il başkanı parti flamasını gençlerden aldı, yere attı.³¹

Özellikle memleketlerinden ayrılmış, Türkiye ve Avrupa metropollerine göç etmek durumunda kalmış Dersimliler için özlemlerle anılan cemaat olma hissi festival bağlamında yeniden deneyimleniyordu. Ancak ilk dönem festivallere dair bu olumlu anlatılara, KSH ve onu destekleyen sol örgütler çevresindeki Dersimliler dışında daha yoğun rastladığımı belirtmem gerek. Hafızanın bugünün güç ilişkileri ve gerçeklik algısı üzerinden kurulduğu hatırlanırsa, KSH'nin Dersim toplumuyla yaşadığı uyumsuzlukların ve gerilimlerin böyle bir hafızalaşma biçimine gerekçe olduğu

²⁹ Adnan Keskin, “Munzur Vali Şenliği”, Radikal, 22 Temmuz 2003, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=82404>, erişim tarihi: 10 Şubat 2015

³⁰ Cemal Taş'la görüşme notları, 12 Aralık 2012, İstanbul

³¹ Mehmet Çetin ve Cemal Taş'la görüşme notları, 16 Ağustos 2012, İstanbul

söylenbilir. Dahası politik ve kültürel mücadelenin OHAL uygulamalarına ve devlet baskısına yöneldiği bu dönemde, Dersim'in siyasi ve toplumsal yapısını oluşturan yerel halk ve diasporanın ve siyasi örgütlerin arasındaki farklar ve asimetriler görece tolere edilir düzeyde kalıyordu. Böylece festivalin ilk yılları ortak inanç ve kültürle tanımlanan Dersim kimliğinin devlet otoritesine karşı verilen mücadeleyle pekiştiği, bu mücadeleye dâhil olan kesimlerin kucaklandığı bir dönem olarak hatırlanıyor. Bu açıdan Munzur Festivali Dersim toplumunun göç etmiş üyelerini kültürel kökleriyle buluşturan; yereldeki Dersimlilerin ise yaşadığı devlet baskısını, yalnızlaşma ve marjinalleşme hissini hafifleten; kentin toplumsal hayatını canlandıran bir etkinlik olmuştur. Bunların yanı sıra, Dersim kimliğinin, kolektif hafızanın, anadillerin ve inancın siyasi-kültürel etkinlikler vasıtasıyla görünür kılınmıştır. Bu şekilde Munzur Festivali Dersim toplumunun enerjilerini yaratıcı siyasi-kültürel faaliyetler yoluyla yenilemiştir.

2004 Sonrası Festivaller: Çatışmalı Kimlik Görüntüleri, Siyasi Mücadele ve Toplumsal Karşılaşmalar/Ayrışmalar

2004 yılındaki yerel seçimlerden beri üç dönemdir Tunceli Belediyesi, KSH'nin belirleyici aktör olduğu ve kentteki sol siyasi yapıların önemli kısmının dâhil olduğu siyasi birliğin adayları tarafından yönetilmektedir. 2004'ten itibaren festivalin örgütlenmesinde diaspora örgütlenmesi DEDEF'in etkisi azaldı ve yereldeki Tunceli Belediyesi başat aktör haline geldi. KSH ve çevresindeki sol yapılara yakın duran Dersimliler tarafından bu durum, yerelin seçilmiş yöneticilerinin yani "halkın gerçek temsilcilerinin" festivalin düzenlenmesinde belirleyiciliğinin artması olarak yorumlanmaktadır. Festivalin siyasi mesajları açısından daha cesur bir etkinliğe dönüşmesi açısından olumlu şekilde karşılanmaktadır. 2004-2009 yılları arasında belediye başkan yardımcılığı yapmış olan Mustafa Taşkale bu doğrultuda şunları söyledi:

Öncesinde festivalin siyasi içeriği zayıftı. Hasan Korkmaz [1999-2004 arasındaki Tunceli Belediye Başkanı] bizi, solcuları dışarıda bırakmaya çalışıyordu. Festivalin programlarını biz hazırlıyorduk, Hasan Korkmaz onu Emniyet'e götürüyordu... 2004'ten sonra kendi programımızdan taviz vermedik. Kürtçeden taviz vermedik. Valilik ve Emniyet devreden çıktı. BDP ile birlikte anadilin kullanılmasını zorladık.³²

Dersim'in yerel siyasetinde KSH'nin ardından en güçlü siyasi yapılar Demokratik Haklar Federasyonu (DHF) ve Emek Partisi (EMEP)'tir. EMEP KSH'nin başını çektiği Devrimci Güç Birliği'nin bir bileşenidir. DHF ise 2009 ve 2014 yerel seçimlerinde hem Tunceli Belediyesi hem de ilçe belediyelerinde kendi adaylarını çıkararak KSH'ye karşı konumlanmıştır. DHF'nin 2009 seçiminde aday çıkarması KSH ile ilişkisini gerginleştirmiş, kentte bu hareketlerin destekçileri arasında çeşitli sürtüşmeler ve kavgalar yaşanmıştır. Bu gerginlik festival örgütlenmesindeki tartışmalara da yansımıştır. Festival döneminde siyasi yakınlıkları bulunan müzisyenlerin sahne aldığı konserler, Dersim'deki sol siyasi yapıların ve KSH'nin güçlerini sergilediği, politik aidiyetlerin bu coşkulu performanslarla ifade edildiği bir politik ritüel zemini olarak işlemektedir. Bu hareketlerin taraftarları konser alanında flamalar ve marşlarla kendilerini göstermektedir. Festivalin hazırlık toplantılarında, siyasi yapılarla organik ilişkilere sahip müzisyenlerin sahne sıraları ve panel konuşmacıları üzerine tartışmalar yaşanmaktadır.

OHAL'in 2002 senesinde kalkmasının ardından kimi küçük sol örgütler, festivalin eğlence tüketimine dönük bir etkinliğe dönüştüğü ve siyasi içeriğini kaybettiğine dair kimi endişelerini dillendirmeye başladı. Bir yandan festival programında KSH'nin artan belirleyiciliği, diğer yandan açık devlet şiddetinin yoğunluğunun düştüğü bir ortamda festivalin eğlence, turizm ve buna bağlı ticari boyutlarının ön plana çıkması, kentteki kimi solcuların festivale yönelik eleştiriler

³² Mustafa Taşkale ile görüşme notları, 07 Temmuz 2012, Dersim



getirmesine sebep oluyor. 2012 yılında festival döneminde Pertek ilçesinde “Munzur’un Sessiz Çığılı” adıyla ünlü mankenlerin katıldığı ve Dersim’in yerel motiflerinin modernize edildiği kıyafetlerin sergilendiği bir defile düzenlendi. Bu defile üzerine kentteki sol ekiplerden konuştuğum kimi Dersimliler, festivalin bu biçimde popüler ve otantize edilmiş bir etkinliğe dönüşmesinden rahatsız olduklarını ifade etmişti.

Kürt halkının politik ve kültürel çizgisini temsil eden KSH'nin Dersim siyasetindeki diğer grupları etkisizleştirmesi, özellikle belediyeyi kazandığı ilk senelerde kendi dışındaki siyasi grupları dışarıda bırakma tutumu, KSH'ye yakın duran kimi görüşmecilerim tarafından da eleştirildi. KSH'nin belli dönemlerde Dersim'in inançsal ve kültürel özgünlüklerinin yeterince göz önüne almadığına, festival programında Dersim'de baskın olan Zazaca yerine Kürtçe dilini ön plana çıkardığına, Dersim'in yerel sorunlarına eğilmediğine dair bir iç eleştiri mevcuttur. Bir diğer yandan, KSH'nin festivalin örgütlenmesinde DEDEF'i ve kentteki diğer politik hareketleri kendi çizgisine çekmeye ya da bastırmaya yönelik bir siyaset güttüğüne dair iddialar mevcuttur. Öyle ki KSH'ye mesafeli kimi görüşmecilerim Tunceli Belediyesi'ni 2004 yılında KSH'nin kazanması ve böylece festivalin örgütlenmesinde DEDEF'in etkisizleşmesiyle birlikte gelen süreci “festival bitti”, “festival Diyarbakır'dan yönetilmeye başladı” gibi ifadelerle yorumladı. Ancak bu iddialar aynı zamanda, kimi Dersimlilerin Kemalizm etkisinde Kürt kimlikleriyle barışamaması, Kürtlere duyulan düşmanlık ve devlet güçlerinin el altından yürüttüğü Dersim siyasetini bölme çabalarıyla da ilişkilendirilmektedir. 2005'ten beri Munzur Festivali'ni ve KSH'nin bölgedeki diğer festivallerini organize eden ve bu siyasete yakınlığıyla bilinen Her Yerde Sanat (HYS) organizasyon şirketinin Dersimli olmayan bir çalışanıyla yaptığım görüşmede şunları söyledi:

Festivalde hatalar da yapıldı. Dersim'de Zazaca dilinin, Alevilik inancının daha iyi sahiplenilmesi gerekiyordu. Bunu sahiplenmezseniz evin içine giremezsiniz. Daha kapsayıcı olmanız gerekiyor. 2009 Festivali'ni hazırlarken ben en çok BDP'yle karşı karşıya geldim. Yerel bir sahne olması, Dersim'in bütün yıllık sanatsal kültürel üretimini sergileyecek bir sahne olması gerekir. Dersim'in kültürel yapısından gelen insanlar öne çıkmalı burada da. HYS daha önce burada yerel sanatçıları, Dersimlileri dinlemiyormuş, ben bunu değiştirmeye çalıştım, daha iyi ilişkiler kurdum [...] Ama Dersim'de de hiç sol olmamıştır bence. Herkes kendi siyasal hegemonyasının peşinde, Dersim'in karakterini yansıtmıyor. Toplantılarda hep tartışmalar, kendini gösterme çabası, ancak sonuç yok. Bu BDP için de böyle.

Dersim siyasetinde KSH ve onun siyasi çizgisinin dışında kalan kesimler, 2000'lerin ortasından itibaren açıkça ayrışmaya başlamıştır. Bu gerilimlerin etkisiyle, 2005 senesinden itibaren Dersim'in ilçelerinde merkezin festival programına dâhil; ancak ayrı programlara sahip festivaller düzenlenmeye başlamıştır. Yerel yönetimi DHF adaylarının kazandığı ilçelerde festival programını DHF, DEDEF'le birlikte kendi siyasi gündemini yansıtacak biçimde hazırlamaktadır. DHF festival çalışmalarında devrimci ve sosyalist mücadeleyi vurgulamakta, barajlara ve siyanürle altın aramaya karşı direnişleri ön plana koymakta, kentte artan uyuşturucu ve alkol kullanımının tehlikelerini vurgulamaktadır. Üyeleri büyük ölçüde Dersimli olan bu hareketin, Dersim'in inançsal-kültürel yapısını ve toplumsal değerlerini kendi ideolojik hattının sembolü olarak, komünalist ve ekolojik bir perspektiften yorumladığı söylenebilir. Bu bağlamda DHF kendi söylemlerinde Dersim kültürünün yozlaşmasına karşı bir duruşu sıklıkla ifade etmektedir. Bunun yanı sıra hem festival özelinde hem de kente dair diğer siyasi etkinliklerinde, kentteki Cemaat örgütlenmesine yönelik açık tutum almaktadır.

Munzur Festivali'nin tarihsel sürecine dönersek, 2005 senesinde festival bir kez daha Mercan Vadisi'nde MKP militanlarına yönelik operasyon yapılması, bir erin bölgede PKK tarafından kaldırılması gibi nedenlerle güvenlik gerekçesiyle yasaklanmıştır. Festivalin başlangıcına kısa bir



Resim 1: 2009 Munzur Festivali broşürü

Kemal Kılıçdaroğlu'nun CHP'nin başkanı olmasıyla birlikte, CHP'yle mücadelesinde elini kuvvetlendirmek, Kürtlerin ve liberallerin rızasını kazanmak gibi amaçlarla Dersim meselesini aktif biçimde gündeme taşıdı. Böylece 2000'lerin sonunda Türkiye kamuoyunda Dersim 1937-38'e dair tartışmalar ve kültürel üretimlerde patlama yaşandı. Munzur Festivali programlarını incelediğimizde Dersim Katliamı'nın resmi programda açıkça ilk defa yer aldığı etkinlik 2007 yılında Çayan Demirel'in Dersim 38 belgeselinin gösterimidir. 2009 Festivali'nde "Pir Sultandan 38 Katliamına Musa Anter'den Hrant Dink'e Özgürleşme Yolunda Kaybettiklerimiz İçin Sanatçılar Söylüyor" başlıklı bir etkinlik mevcuttur.

Barış sürecinin başladığı ve AKP'nin Kürt meselesine demokratik çözüm getireceğine dair umutların oldukça diri olduğu 2009 yılında, Dersim'de Sezen Aksu ve Zerrin Özer gibi sanatçıların katılımıyla ulusal basının en çok ilgisini çeken, belki de en görkemli 9. Munzur Festivali düzenlenmiştir. Ancak bu festivalde, festival organizasyon görevlileri tarafından CHP'li milletvekili Kamer Genç'in konuşmasının kesilmesi ve Zerrin Özer'in planlanan sahne süresini aşınca konseri bitmeden sahneden indirilmek istenmesi gibi olaylar yaşandı.³³ 2009 Festivali'nin bir diğer önemli etkinliği ise on binlerce kişinin katıldığı Munzur Vadisi'nin 1. derece sit alanı ilan edilmesi ve baraj projelerinin iptal edilmesi için düzenlenen yürüyüş oldu.

2010 Festivali'nin başlığı "Dersim'de İkinci 38'e Hayır: Kültürümüz, Kimliğimiz, İncancımız ve Munzurumuzla Özgürleşelim" olarak belirlenmiştir. Burada "İkinci 38" olarak tarif edilen Munzur'da yapılan ve yapılması planlanan HES'lerdir. Dersim kamuoyunun anlam dünyasında barajlar mücadelesi son senelerde sıklıkla kolektif hafızada 38'in toplumsal bir katastrof olarak yorumlanma biçimine atıfla tanımlanmaktadır. 2010 ve sonraki yıllarda festival broşürleri

süre kala Valilik kırk beş gün erteleme talep etmiştir. Bu durum protestolarla karşılanmış ve festival programı yine de devam ettirilmiştir. Sonraki senelerde herhangi bir resmi yasaklama olmamasına rağmen etkinliklere yönelik Valilik ve Emniyet müdahaleleri yaşanmıştır. Son senelerde AKP ve KSH arasındaki barış görüşmeleriyle birlikteyse festivale yönelik devlet müdahalesi ortadan kalkmıştır. AKP politikaları son dönemde Dersim'de yaşanması muhtemel toplumsal gerginlikleri önlemeye yönelik bir siyaset gütmektedir. Hükümetin 2005'ten itibaren KSH'yle çözüm sürecine girmesi ve 2009'da sürecin kamuoyuna ilan edilmesi bu siyaset değişikliğinde etkili- dir.

Dahası Ekim 2009'da CHP vekili Onur Öymen'in Dersim Katliamı'nı devletin terörle mücadeledeki meşru bir adımı olarak olumlayan konuşması Türkiye kamuoyunda Dersim'in yoğun biçimde tartışıldığı süreci başlatmıştır. Dönemin başbakanı Tayyip Erdoğan, özellikle 2010 yılında Dersimli olan

³³ Ferit Demir, "Zerrin Özer'e Sahnede Tehdit", *Milliyet*, 03 Ağustos 2009, <http://www.milliyet.com.tr/zerrin-ozer-e--br-sahnede-tehdit/yasam/magazinetay/03.08.2009/1124308/default.htm>, erişim tarihi 14 Ocak 2015



Resim 2: Munzur Festivali, 2013

ve tanıtım afişleri Zazaca, Kürtçe ve Türkçe dillerinde hazırlanmaktadır. 2012 yılında festivalin sloganları “Dersim Soykırımını Tanınsın” “Awakî Ma Dîya Kes Nevîno” [Bizim Gördüğümüzü Kimse Görmesin] ve “Barajlar İkinci 38’dir” olarak belirlenmiştir. 2014 yılındaki festival sloganı ise yine üç dilde ifade edilen “Dilimiz, Kültürümüz, Kimliğimiz ve İnançımızın Adı Dersim” olmuştur. Son senelerde festival kapsamında 1937-38’in, barajlar mücadelesinin ve kolektif kimlik vurgusunun bir hafıza siyaseti ve kültürel korumacılık bağlamında vurgulandığını söyleyebiliriz. Munzur Festivali son senelerde kentte yeni yeni örgütlenen LGBT hareketinin de ön ayak olmasıyla, LGBT bireylerin eylemlerine sahne olmaktadır. Son iki senedir festival kapsamında kitlesel LGBT yürüyüşleri düzenlenmektedir.

Farklı siyasi ve toplumsal gruplardan Dersimlilerle festivalin son dönemine dair yaptığım görüşmelerde etkinliğin genel bir bıkkınlık hali yarattığını gördüm. Festival tartışmalarının kısırlığı, etkinliklerin kendini tekrar etmesi ve her sene aynı panelistlerin ve sanatçıların davet edilmesi bu bıkkınlığı yaratan nedenler olarak sayıldı. Dahası siyasi örgütlerin festival programını oluşturma toplantılarında verimsiz tartışmalara girdikleri; festivali daha ilgi çekici bir etkinliğe dönüştürmek yerine sadece kendi görünürlüklerini arttırmak ve kendi çevrelerindeki sanatçıları ve panelistleri programa aldırarak için uğraştıkları anlatıldı. Bu bıkkınlık hissini ve eleştirileri hem örgütleyicilerle hem de yerel halkla yaptığım sohbetlerde dinledim.

Munzur Festivali son yıllarda, kimileri tarafından “kültürel yozlaşma” ve “dejenerasyon” olarak değerlendirilen eğlence tüketimine ve sosyalleşmeye dair boyutlarıyla ön plana çıkmaktadır. Avrupa’dan, Türkiye metropollerinden ve çevre illerden gelenler için, özellikle de gençler açısından Dersim, “devrimci romantizme” kaynaklık eden heybetli doğası, direnişle özdeşleştirilen kültürü ve sol-özgürlükçü toplumsal dokusuyla bir cazibe merkezidir. Dersim, muhafazakâr Sünni kültürün egemen olduğu, özellikle gençler ve kadınlar için sosyalleşme imkânlarının çok dar olduğu çevre illerden farklı, daha özgürlükçü bir kamusal hayata sahiptir. Bu özgürlük ortamı Dersim’i komşu illerdeki baskıcı toplumsal ilişkilerden kaçmak isteyen Sünni/Şafii Kürt gençler için çekici kılmaktadır. Dahası 2009 yılında Dersim’de kurulan Tunceli Üniversitesi’nin öğrencileri de festivale katılmaktadır; bu öğrencilerin de çoğunluğunu Alevi olmayan Kürt gençler oluşturmaktadır. Bu noktada Tunceli Üniversitesi’nin kent halkı ve KSH dışındaki Dersimli sol yapılar tarafından son yıllarda olumsuz hislere dönen bir kuşkuyla karşılandığını belirtmekte

fayda var. Üniversite kimi Dersimliler tarafından Dersim nüfusunun kültürel-mezhepsel homojenliğini bozan bir kurum olarak değerlendirilmektedir. Festivale çevre illerden katılan bu genç Kürt nüfus ve taşıdıkları KSH'ye ait semboller, yerel halkta kendi kültürel-inançsal değerlerinin baskılandığına dair tedirginlik ve rahatsızlık hisleri yaratmaktadır. Böyle bir ortamda festival döneminde Dersimliler ve çevre illerden gelenler arasında gerilimler ve kavgalar yaşanabilmektedir. Ölçüsüz olarak değerlendirilen alkol tüketimi, taciz vakaları, konser ve çadır alanlarında yaşanan kavgalar, ahlak dışı olarak tanımlanan romantik-cinsel birliktelikler ve uyuşturucu tüketimi Dersimlilerin, özellikle de yerel halkın son dönemde festivalden rahatsız olma nedenleri arasında sayılmaktadır.

Festival boyunca Munzur ve Pülümür nehirlerinin kenarındaki çadır alanları, içkili restoranlar ve eğlence mekânları büyük rağbet görmektedir. Festival katılımcıları çadır alanlarında devrimci hareketlerin ve KSH'nin mücadelesine dair şarkılar söyleyerek eğlenmekte, Dersim bölgesindeki kutsal ziyaret yerlerini, doğal güzellikleri ve benimsedikleri hareketlerin kolektif hafızasında önem teşkil eden mekânları görmek için geziler düzenlemektedir. Festival katılımcıları böylece devrimcilik, Alevilik ve Kürtlük biçimindeki politik ve etnik kimliklerini deneyimlemekte, birlik ve kolektif coşku halini yaşamaktadır. Konserler yukarıda da değindiğim gibi Dersim'deki sol yapıların kendilerini gösterdiği bir politik ritüel alanı olarak işlemektedir. Resmi festival programının ve etkinlik alanlarının yanında, katılımcıların çadır alanlarında, çay bahçelerinde, Munzur'un kıyısında ve Dersim'in sokaklarında spontane biçimlerde oluşturduğu sosyallikler de festivale coşkulu bir içerik kazandırmaktadır. Ancak yoğun alkol tüketimi, özellikle de inanç bağlamında kutsal sayılan mekânlarda yani ziyaret yerlerinde alkol tüketilmesi kimi Dersimlileri rahatsız etmektedir. 2014 senesinde internet üzerinden yayın yapan bir yerel haber sitesindeki makaledeki ifadeler, halkın bir kesimindeki rahatsızlığı özetlemesi bakımından önemlidir:

Politikleşen, yabancılaşan Dersimin dili ve kültürü adına birçok unsuru yakalamaktan uzak kalan festival, bu senede öyle görünüyor ki pek bir katılım yaşanmayacağına kanıt.

Tamamen eğlenceye dönen, bir takım sosyal ve kültürel mesajları aktarmada eksik ve yetersiz kalan programın, festival içeriğinin, açıktır ki Dersim Kültürü ve Dili adına bir dönüm noktası oluşturacağı malumdur.

Dersim halkının tepkisi ve eleştirisi de tam da bu noktada başlıyor. Yaşanan olumsuz içerikli olaylara karşın, madde kullanımının, alkol tüketiminin, taciz vb, uygun olmayan davranışların sergilenmesi de festivalin geldiği noktayı gözler önüne sermektedir.³⁴

Eğlence tüketimi ve turistikleşmenin getirdiği gerilimler, Dersimli ve Dersimli olmayan (Alevi olmayan Kürt) nüfus arasındaki kültürel sınırları belirginleştirmenin yanında yerel Dersimliler ve diaspora Dersimlileri arasındaki sınırları da ortaya koymaktadır. Bu bağlamda festival döneminde Dersim merkezindeki bir kafede çalışan Dersimli garson (G.) ile Fransa'dan festival için gelmiş bir Dersimlinin (F.) Dersim'de işsizlik, yozlaşma ve baraj mücadelesi üzerine tartışmalarından söz etmek istiyorum. Festivale dair farklılaşan algıların ve deneyimlerin paylaşıldığı bu konuşma, yereldeki ve diasporadaki Dersimlilerin uzamsal-toplumsal ve sınıfsal farklılaşma eksenindeki gerilimini ortaya koymaktaydı.

G.: Festivalin bitmesi için imza topluyoruz. Kültüre dair bu festivalde ne yapılıyor. Festivale gelenler burada akşama kadar geziyor, yiyor, içiyor. Sonra ne yapıyorlar bizim için? Munzur kutsaldır diye diye herkes rakı içiyor. Biz yılın 12 ayı buradayız, savaşıyoruz [...] [Dışarıdan gelenler] ben Almanya'da böyle kahve içerim, İstanbul'da köprüde halay çekip içerim filan diye hava atıyor. İki senede "bizim Fransa" oluyor, havaya giriyorlar, egoları tavan.

³⁴ Hüseyin Gedik, "Festival Fiyaskosu", 30 Temmuz 2014, <http://www.ozgurdersim.com/haber/festival-fiyaskosu-8192.htm>, erişim tarihi: 02 Mart 2015.



F.: Ama sen de bu sorunu paylaşıyor musun, buradakilere anlatıyor musun, önerin var mı?
 G.: Sen bir hafta sonra gideceksin, dinleyici değil konuşmacısın. Kışın sondaj yapanlarla biz mücadele ediyoruz, belediye gelip burada oturuyor. Gösteriş olarak 4 Mayıs'ta yürümesinler burada, festivalde yürümesinler. Alevilikte 24 saat cem tutmak, bağlama çalmak yok. Gösteriş, show, seyirlik haline getirmişler. Alevilik bu değil. Ben yılın 12 ayı buradayım, bu kafede çalışıyorum. Buraya jandarmalar geldi, konuştukları "buranın kızları rahatır". Konserlerde bağlamakla olmuyor, slogan atmamakla olmuyor. Kürtlüğü savunuyorlar, bu bizim değil ki. Biz Kureyş'in torunlarıyız. Kürt halkı zaten özgürdü. Ben Diyarbakır'da [Ramazan ayında] su içiyorum, anama küfrediyorlar. Dersimliler Kürt değildir. Niyaz yapmayı bilen kalmadı, Gaganı bilen yok, Hızır Orucunu bilen yok.

Festivalin turistikleşmesine ve ticarileşmesine getirilen eleştirilere rağmen Munzur Festivali, Dersim ekonomisi için kilit öneme sahiptir. Tarımsal üretim ve hayvancılığın neredeyse bittiği, mamul üretiminse çok az düzeyde, halkın önemli kısmının esnafılık üzerinden geçimini sağladığı Dersim'de, festivalin ekonomik getirisi yerel halk için hayatidir. Festival döneminde fiyatların artması ise dışarıdan gelen katılımcıların, özellikle Türkiye ve Avrupa kentlerinden gelen Dersimlilerin en çok eleştirdiği hususlardan biridir. Bu durum, diaspora Dersimlilerine kendi evleri olarak tanımlayıp özlem duydukları Dersim'de geleneksel cemaat bağlarının yerini kapitalist toplumsal ilişkilere bıraktığını, kendilerinin de artık "dışarıklı" olarak görüldüğünü hissettiren bir deneyim olarak yorumlanmaktadır.

2000'lerin ikinci yarısında silahlı mücadelenin yoğunluğunun azalması, barış süreci, Tunceli Üniversitesi'nin açılması gibi etmenlerle Dersim inşaat ve turizm sektörleri üzerinden kapitalist bir dönüşüm yaşamaya başlamıştır. Dahası KSH'nin yerel yönetimi elinde bulundurması, kendisini KSH içinde tanımlamayan, Kırmanç, Zaza, Alevi ve sol-devrimci kimlikleri ağır basan Dersimlileri yabancılaştırmıştır. Bu çerçevede Munzur Festivali'nde Kürt kimliği, KSH'nin siyasi gündemi, eğlence tüketimi ve ticari-turistik boyutlar belirginleşmektedir. Bu durum Dersimliler arasında yozlaşma, dejenerasyon, apolitikleşme ya da otantik samimi cemaat bağlarının kaybolması gibi farklı biçimlerde yorumlanmaktadır. Festivalin dönüşümü bir yandan Dersimlilerle



Resim 3: Ağustos 2014, Dersim

Alevi olmayan Kürtler arasındaki sınırı çizirken diğer yandan da Dersimlilerin kendi aralarındaki diaspora-yerel ve sınıfsal eksenlerdeki farklılaşmayı belirginleştirmektedir. 2014 yılındaki festival öncesinde yerel halktan bir grup, etkinliğin Dersim'i yozlaştırdığı ve çevre kirliliğine neden olduğu gerekçeleriyle festivalin yapılmaması için bir imza kampanyası düzenlenmiş, toplanan imzalar belediyeye verilmiştir. Belediye çalışanlarıyla yaptığım sohbetlerde Dersimlilerle Alevi olmayan Kürtler arasındaki kültürel farkı ve potansiyel gerilimi anladıklarını, ancak bu gerilimin devlet ve rakip siyasi gruplar tarafından kışkırtıldığını ifade ettiler. Bir belediye çalışanıyla gerçekleştirdiğim görüşmede, kentteki Dersimli - Sünni/Şafii Kürt ayrımının algılanma biçimlerine ve Dersimliler arasında yoğun biçimde dolaşıma giren yozlaşma söylemine dair şunları söyledi:

Kürdistan'dan gelen gençlerin rahatlık içinde olduğu, Dersim'de çok rahat hareket ettiklerine ve bunun Dersim kültürüne zarar verdiğine dair bir algı var. Bu algının da üzerine devlet oynuyor, bunu kaşıyor. Bir yandan da Kürtleşmek devletle problemlile hale gelmek olduğu için Dersimlilerim bir kısmı, özellikle yaşlı CHP'li kesim, Kürtlerle mesafe koyuyor [...]Yozlaşma burada her şeyi ifade eden kavram oldu, içi boşaldı. Sevgililerin el ele tutuşması da yozlaşma, şarap içmek de yozlaşma, futbol izlemek de yozlaşma... O zaman gençlere hep yozlaşmış diyeceksin. Kimi devrimci yapılar burada kolayca kaçıyor. Peki sen popüler olanın yerine ne koyuyorsun, yerine koyduğun arkaik, köylü. Gençleri edebiyat, bilim, sanatla buluşturacak bir şey koymuyorsun.

Sonuç Yerine

Bu makalede festival formuna dair sosyolojik ve antropolojik tartışmaların ana hatlarını verdikten sonra festivallerin madun grupların ve etnik grupların kimlik siyasetinde nasıl araçlar olarak kullanıldığına dair bir tartışma yürüttüm. Festivaller kültürü, yerelliği ve mekânı kolektif performanslar ve kültürel üretimler yoluyla sahiplenmekte ve yeniden işlemektedir. Duygulanımlar, performanslar ve kolektif coşkulanma biçimleriyle kimliğin deneyimlenmesi için önemli sahalar olarak iş görürler. Dahası, festivalleri tarihsel süreç içinde incelemenin, onları üreten topluluğun yaşadığı dönüşümler ve bu dönüşümlerin yansımalarını anlamak açısından önemlidir. Festivallerin içeriği, taşıdığı anlamlar ve organizasyonu, topluluğun tarihindeki kırılmalara ve yaşadığı dönüşümlere paralel olarak değişmektedir. Böylece festivaller kendi tarihleri içinde dönüşerek grubu yapan, yeniden üreten ve dağıtan etkinlikler olarak karşımıza çıkabilmektedir.

Türkiye'de 2000'lerden beri farklı etnik gruplar kolektif kimliğin temsili ve icrası için festivaller düzenlemektedir. Bu festivaller kimlik siyasetlerinin belirleyici olduğu bir dönemde çok-kültürcülüğün siyasi, kültürel ve ticari boyutlarıyla önem kazanmaktadır. Munzur Festivali ise bu gelişmelere ek olarak, Dersim kimliğinin ve siyaset alanının çok boyutlu ve parçalı yapısı, Dersim meselesinin son yıllarda Türkiye'nin gündemine oturması ve 1937-38'e dair kültürel hafıza siyaseti patlaması nedenleriyle ilginç bir sahadır. Munzur Festivali'nin ilk dönemi OHAL ve siyasi baskı dönemine denk düşmektedir. Bu dönemde festival Dersim toplumunun farklı kesimleri tarafından sahiplenilmiş ve kolektif kimliğin yeniden üretilmesi için önemli bir zemin olarak işlemiştir. Devletin baskı politikalarına karşı mücadele, kültürel mirasın sahiplenilmesi ve kökenlere geri dönüş izlekleri üzerinden Dersimliliğin yeniden üretildiği bir mecra olmuştur.

Görece politik rahatlığın sağlandığı ikinci dönemde ise Munzur Festivali, Dersim'in toplumsal ve siyaset alanındaki ayrımların kendini gösterdiği, farklı yapıların kolektif kimliği, kültürü ve Dersim mekânının kullanımını belirlemek için iç mücadelelere girdiği bir alan olmuştur. Dersim'in yavaş yavaş kapitalist ekonomiye entegre olduğu ve dışa açıldığı bu dönemde, festivalin eğlence tüketimi ve turizm boyutları ön plana çıkmıştır. Son yıllarda festival, Dersimlilerle Sünni/Şafii Kürtlerin arasındaki kültürel sınırları olduğu kadar Dersimlilerin kendi arasındaki



uzamsal ve sınıfsal farklılaşmayı da görünür kılmaktadır. Eğlence tüketimi ve ticarileşme hem devrimci değerler hem de kültürel korumacılık açılarından tepki görmektedir. Bu durum Dersimliler arasında yozlaşma, dejenerasyon, apolitikleşme ya da otantik samimi cemaat bağlarının kaybolması gibi farklı biçimlerde yorumlanmaktadır. Yine de festival ekonomik getirisi itibarıyla Dersim açısından büyük öneme sahiptir. Munzur Festivali Dersim toplumu için grubu ayırıştıran bir kültürel-siyasi etkinliğe dönüşme emarelerini gösterse bile KSH ve Türkiye'deki sol siyasetler için farklı grupları bir araya getirebilen en önemli kültürel etkinliklerden biri olmayı sürdürmektedir. Festivalin sunduğu sosyalleşme imkânları ve duygulanımsal kolektif deneyimler Dersimli, Kürt ve devrimci aidiyetlerini yeniden kurmaya devam etmektedir.

Kaynakça

“İsyan Provokasyon Ürünü”, *Milliyet*, 29 Temmuz 2001, <http://www.milliyet.com.tr/isyan-provokasyonurunu/guncel/haberdetayarsiv/29.07.2001/248850/default.htm>, erişim tarihi: 07 Ocak 2015

Bakhtin, M. *Karnaval'dan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001

Boissevain, J., “The Dynamic Festival: Ritual, Regulation and Play in Changing Times”, *Ethnos*, online yayın tarihi: 6 Şubat 2015, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00141844.2014.989874?src=recsys#.VQtdcmSsVsQ>, erişim tarihi: 1 Mart 2015

Costa, X. “Festive Traditions in Modernity: The Public Sphere of the Festival of the ‘Fallas’ in Valencia (Spain)”. *The Sociological Review* (50), 2002, s. 482–504

Demir, F., “Zerrin Özer’e Sahnede Tehdit”, *Milliyet*, 03 Ağustos 2009, <http://www.milliyet.com.tr/zerrin-ozere-sahnede-tehdit/yasam/magazindetay/03.08.2009/1124308/default.htm>, erişim tarihi 14 Ocak 2015

Demirer, Y. *Tören Simge Siyaset: Türkiye’de Newroz ve Nevruz Şenlikleri*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2012

Durkheim, E., *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Ataç yayınları, İstanbul

Ercan, H., 2010. “1970’li Yıllarda Tunceli/Dersim’de Toplumsal Mücadeleler ve Dinamikleri”. *Herkesin Bildiği Sır Dersim içinde*, der. Şükrü Aslan. İstanbul: İletişim, 2010, s. 507-531

Falassi, A., “Festival: Definition and Morphology”, *Time Out of Time: Essays on the Festival içinde*, der. A. Falassi, Albuquerque, NM: University of New Mexico Press, 1987, s. 1-10

Gedik, H., “Festival Fiyaskosu”, 30 Temmuz 2014, <http://www.ozgurdersim.com/haber/festival-fiyaskosu-8192.htm>, erişim tarihi: 02 Mart 2015

Gündoğan, A. Z., “1960’larda Tunceli/Dersim Kent Mekânında Siyasal Eylemlilik: Doğu Mitingleri”, *Herkesin Bildiği Sır Dersim içinde*, der. Şükrü Aslan. İstanbul: İletişim, 2010, s. 506

Gürdal Aksoy, *Dersim Alevi Kürt Mitolojisi*, İstanbul: Komal, 2006

Hetherington, K. *Expressions of Identity: Space, Performance and Politics*. Sage Publications, 1998

Karp, I. “Festivals” *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*’in içinde, der. Ivan Karp ve Steven D. Lavine, Washington, D.C: Smithsonian Institution Press, 1991, s. 279-87

Keskin, A., “Munzur Vali Şenliği”, *Radikal*, 22 Temmuz 2003, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=82404>, erişim tarihi: 10 Şubat 2015

Leal, J. “Festivals, Group Making, Remaking and Unmaking”, *Ethnos*, online yayın tarihi: 6 Şubat 2015, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00141844.2014.989870?journalCode=ret20>, erişim tarihi 1 Mart 2015

Munro, I. ve Jordan, S., “Living Space’ at the Edinburgh Festival Fringe: Spatial Tactics and the Politics of Smooth Space” *Human Relations*, 66(11), 2013, s. 1497-1525

Selman, M., *Alevi-Bektaşî Kimliğinin Kuruluş Sürecinde Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri*, Ankara: Kalan Yayınları, 2006

Şeyben, B. Y., “Engaging the Local, Urban and The Global: The Ahırkapı Hıdırellez Spring Festival”. *Cultural Policy and Management Yearbook* içinde, der. U. Z. Kutlu ve C. Smithuisen, İstanbul: Bilgi University Press, 2010, s. 113-122

Sözen, Ü., “Neo-Dersim Kültür Alanı: Siyaset ve Piyasa Ekseninde Hafızanın ve Kültürün Nesneleşmesi”. *Dört Dağa Sığmayan Kent: Dersim Üzerine Ekonomi Politik Yazılar* içinde, der. Gürçağ Tuna ve Gözde Orhan, İstanbul: Patika Yayınları., 2013, s. 249-307

Tuna, Ş. G. ve Güneş, B., “Munzur’dan Şirket Yaratmak: Munzur A.Ş. Üzerinden Dersim’de Sermaye Birikiminin Dinamikleri”, *Praksis* (28), s. 99-119

Tunceli (il), http://tr.wikipedia.org/wiki/Tunceli_%28il%29, erişim tarihi: 20 Şubat 2015

Turner, V. W., “Religious Celebrations”, *Celebration: Studies in Festivity and Ritual* içinde, der. V. W. Turner, Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1982, s. 201-219

Vardaki, E. “The Making of Home Away from Home: The Role of Ethno-cultural Festivals in Contesting Local Spaces”, *Contested Mediterranean Spaces* içinde, der. Maria Kousis, Tom Selywn ve David Clarke, New York: Berghann Books, 2011, s. 260

Vardar, N., “Ahırkapı Sokaklarında Hıdırellez”, *Bianet.org*, 6 Mayıs 2012, <http://bianet.org/bianet/azinliklar/138137-ahirkapida-sokaklarinda-hidrellez>, erişim tarihi 2 Mart 2015

Watts, N. F., “Activists in office: Pro-Kurdish contentious politics in Turkey”, *Ethnopolitics*, 5(2), 2006, s. 125-144

Yıldırım, B., “Tunceli İli’nin İnsan Hakları Sorunlarına Dair İzahat”, <http://www.ihd.org.tr/index.php/baslamalarinmenu-77/b-temsilcilikleri-ve-beler-mainmenu-79/1821-tunceli-ilinin-insan-haklari-sorunlarina-dair-izahat.html>, erişim tarihi: 12 Şubat 2015

Zırh, B. C., “Aygün Röportajı ve Türkiye Siyaseti’nde Üçüncü Dersim Depremi”, *Alevilerin Sesi* (159), Nisan 2012, s. 24-29



Asimilasyon ve İskân Politikaları Bağlamında Yatılı İlköğretim Bölge Okulları (YİBO)

Serhat ARSLAN¹

Özet

Bu çalışmada, Türkiye'deki önemli eğitim kurumlarından biri olan Yatılı İlköğretim Bölge Okulları'nın (YİBO) kuruluş sürecine farklı devlet seçkini ve kurumunca hazırlanan raporlar ile Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki tartışmalar üzerinden odaklanılacaktır. YİBO'ların kurulma gerekçelerinin asimilasyonla ve mekânsal dağılımlarının iskân politikalarıyla nasıl bir ilişkisi olduğu ele alınmaya çalışılacaktır. Böylece, Türkiye Cumhuriyeti'nin erken dönemlerinde uygulanan asimilasyon ve iskân politikalarının birbiriyle ilişkisi farklı bir yerden ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yatılı İlköğretim Bölge Okulları, Asimilasyon, İskân.

The Regional Primary Boarding Schools (RPBS) in the Context of Assimilation and Settlement Policies

Abstract

This study will focus on the establishment process of the Regional Primary Boarding Schools (RPBS), one of the most important elements within the education system in Turkey, on the basis of the reports prepared by different government elites and institutions and of the debates held in the Grand National Assembly of Turkey. Moreover, the reasons for establishing RPBSs and the spatial distribution of RPBSs will be associated with, and further discussed in regard to, the assimilation and settlement policies, respectively. The relationship between the assimilation and settlement policies implemented during the early years of the Republic of Turkey will thus be examined from a different perspective.

Key Words: Regional Primary Boarding Schools, Assimilation, Settlement.

Giriş

Yatılı okullar, dünyanın birçok yerinde farklı zamanlarda ve farklı amaçlar doğrultusunda açılmıştır. Sınırlı/belirli bir mekân üzerine kurulmasından kaynaklı denetim ve disiplinin görece daha kolay sağlanmasına imkân veren yatılı okullar, bu özellikleriyle neredeyse her dönem egemen iktidarların temel eğitim araçlarından biri olmuştur. Örneğin Ortaçağ Avrupası'nda Kilise'nin etkinliğini arttırmak bağlamında dini eğitim işleviyle ön plana çıkan yatılı okullar, 18. ve 19. yüzyılda daha çok sömürgecilikle ilişkili olarak kurulmuşlardır. Bu dönemdeki

¹ Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Doktora.



yatılı okullar bir yandan Avrupalı sömürgeci devletlerin kolonilerine giden askerlerin çocuklarının eğitim ihtiyaçları için anavatanda açılırken öte yandan da sömürgeleştirilen bölgelerdeki iktidarın kalıcılığı amacıyla yerlilerin asimilasyonu için sömürgelerde kurulmuştur. Yine 18. ve 19. yüzyıldaki yatılı okulların ulus-devletlerle birlikte homojen ulus inşası bağlamında farklı etnik, dini ve kültürel grupların asimilasyonu amaçlı açıldıkları da bilinmektedir.² Bu dönemde, aynı zamanda, sanayi devrimiyle birlikte ihtiyaç haline gelen nitelikli iş gücünün yeniden üretilmesi amaçlı teknik ve mesleki yatılı okullar da görülmeye başlanmıştır.³ Bütün bunlarla birlikte, askeri eğitim, üniversitelere hazırlık, maddi ve manevi anlamda desteklenmeye ihtiyaç duyan çocuklara eğitim vermek (onlara sahip çıkmak) ve rehabilitasyon gibi farklı birçok amaçlar için de yatılı okulların açıldığı söylenebilir.⁴

Görüldüğü gibi, değişen yer ve zamana bağlı olarak yatılı okullar değişen amaçlar üzerinden kurulmaktadır. Bu çalışmanın temel amacı da Türkiye’de uzun bir dönem boyunca (1960’lardan günümüze) sayıları artan bir şekilde farklı bölgelerde açılan yatılı ilköğretim bölge okullarını (YİBO) kurulma gerekçeleri ve kuruldukları yerlerin bu gerekçelerle ilişkisi üzerinden incelemektir. YİBO’ların kurulma nedenleriyle kuruldukları yerlerin bunlarla ilişkileri; daha çok devlet seçkinleri ve kurumlarının hazırladıkları raporlar ile Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde yapılan tartışmalar üzerinden anlaşılmaya çalışılacaktır.

Her ne kadar Osmanlı İmparatorluğu’nun son ve Türkiye Cumhuriyeti’nin de ilk yıllarında modern yatılı okullar açılmaya çalışılmışsa da farklı nedenlerden dolayı bu okulların ömrü uzun olamamıştır. Örneğin 2. Abdülhamit döneminde, Arap ve Kürt aşiretlerinin merkezi iktidara bağlanması amacıyla bu aşiret reislerinin erkek çocukları için Aşiret Mektebi adıyla yatılı okullar açılmaya çalışılmış ancak girişim politik ve ekonomik nedenlerden dolayı tek okulla sınırlı kalmıştır. Açılan tek okul da 14 yıllık (1892-1906) faaliyetten sonra kapatılmıştır.⁵ Cumhuriyetle birlikte ise yatılı okullar, Kemalist ideolojinin geniş kitlelere benimsetilmesi ve ulus inşası için Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile merkezileştirilen ve fiili olarak uygulanmasına son derece önem verilen eğitim-öğretimin temel kurumlarından biri olarak düşünülmüştür. Ancak cumhuriyetin ilk yıllarında açılan sınırlı sayıdaki yatılı okul da başta ekonomi olmak üzere çeşitli nedenlerden dolayı 1940 yılında tamamen kapatılmıştır.⁶ 1960’lara yaklaştığında ise devletin çeşitli kademelerinde yatılı okulların açılmasına dair tartışmaların yoğunluk kazandığı gözlenmektedir. Çeşitli devlet seçkini ve kurumunun, toplumun farklı kesimlerini (özellikle de Gayrimüslim ve Türk olmayan) değerlendiren raporlarında ve Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde özellikle de eğitim üzerine yapılan görüşmelerdeki bu artış dikkat çekicidir. Gerek raporlarda gerekse de meclis görüşmelerinde sürekli artan bir şekilde yatılı okulların bir an önce açılması vurgulanmaktadır. Yatılı okullara dair yapılan bu vurgulara bakıldığında ise iki temel soru üzerinden gidildiği söylenebilir. Bu okullar neden gereklidir, yani amaçlanan nedir ve nereye kurulacaklardır?

Kültür ve Dil Birliği / Asimilasyon İçin YİBO’lar

Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte, devlet seçkinleri ve kurumlarınca, başta Kürtler olmak üzere gayrimüslim ve Türk olmayan nüfusu çeşitli bağlamlarda (ekonomi, asimilasyon, iskân vb.) ele alan raporlara bakıldığında, neredeyse hepsinin önemli ortak noktalarından biri yatılı

² Şükran İ. Başarır, “‘Yatılılık: Okul Ev Olunca’ Yatılılığın Tanımı ve Tarihçesi”, *Yatılılık: Okul Ev Olunca*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2009, s. 51.

³ Timothy Mitchell, *Mısırın Sömürgeleştirilmesi*, Çev. Zeynep Altok, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 132.

⁴ Şükran İ. Başarır, “‘Yatılılık: Okul Ev Olunca’ Yatılılığın Tanımı ve Tarihçesi”, *Yatılılık: Okul Ev Olunca*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2009, s. 33-34.

⁵ Aşiret Mektebi hakkında detaylı bilgi için bkz. Alişan Akpınar, *Osmanlı Devletinde Aşiret Mektebi*, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997.

⁶ Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, *Milli Eğitim-İlk Öğretim İstatistikleri 1944-1945*.



okullardır. Devletin çeşitli politikalarının tamamlayıcısı şeklinde öngörülen bu okulların temel işlevi ise “Türk kültürü ve dilinin belli bölgelerde kalıcı olarak yerleşmesi” olarak belirlenmektedir. Başka bir deyişle, yatılı okullar, devletin farklı etnik gruplara ekonomik, askeri, kültürel vb. alanlardaki müdahalesinin devamı ve tamamlayıcısı olarak düşünülmektedir. Ancak bu çalışmanın sınırları içinde daha çok Kürtlere yönelik hazırlanmış metin ve tartışmalara odaklanılacak ve bunların sonucunda kurulan yatılı okullar incelenecektir. Bu bağlamda karşımıza çıkan ilk belge Şark Islahat Planı’dır. Plan, Şeyh Sait İsyanı’nın bastırılması ve sonrasında Kürdistan’da uygulanacak politikaların belirlenmesi amacıyla, Dâhiliye Vekili Cemil (Uybadın) ve Çankırı Mebusu Abdülhalik (Renda) tarafından kaleme alınan rapordan yola çıkılarak hazırlanmıştır.⁷ “Şark”ta askeri yönetimin kurulmasından Kürtçenin yasaklanmasına, başta Şeyh Sait İsyanı ile ilişkisi olduğu düşünülen kişiler ve bunların aileleri olmak üzere bir kısım Kürdün Batı’ya yerleştirilmesinden göçmen ve yerli Türklerle birlikte Balkan ve Kafkaslardan gelenlerin Şark’ta iskânına kadar birçok uygulamanın yer aldığı plan 8 Eylül 1925’te Bakanlar Kurulu’nca kabul edilmiştir. Konu bağlamında bu politikalarla ilişkili olarak öne çıkan önemli vurgulardan biri de yatılı okullardır. Plan’da, gündüzlü ve yatılı okulların açılmasıyla Kürtçenin yasaklanması ise doğrudan birbiriyle ilişkili olarak kullanılmaktadır.

Mükemmel kız okulları açılmalı ve kızların okula rağbet etmesi teşvik edilmelidir. Özellikle Dersim’de bir an önce yatılı okullar açılmalı ve Dersim Kürtlüğe karışmaktan kurtarılmalıdır. Dersimlilerden buradan çıkmak isteyenler Sivas’ın batısına yerleştirileceklerdir. Fırat’ın batısındaki vilayetlerde dağınık bir şekilde yerleşmiş olan Kürtlerin Kürtçe konuşması yasaklanacak ve kız okullarına önem verilerek kadınların Türkçe konuşması sağlanacaktır.⁸

Şark Islahat Planı’ndakine benzer bir şekilde, 1936’da Ankara’da, dönemim İçişleri Bakanı Şükrü Kaya başkanlığında yapılan Umum Müfettişliği toplantısında da Kürtlerin asimilasyonu için kullanılacak önemli araçlardan biri olarak yine okul özellikle de “yatılı ve kuvvetli elemanlı köy okulları” dillendirilmektedir.⁹ Toplantıya katılan Umum Müfettişlerinden Abidin Özmen, sunduğu raporda Kürtlerin asimilasyonu için açılması gerektiğini söylediği yatılı okulları şöyle tarif eder:

Devşirme ile köy çocuklarını alıp yatılı mektepler kurmak icabeder. Bu mekteplerin binası geniş, hastanesi, eczanesi yerinde müstakil veya tez tez uğrayan bir doktorun kontrolünde, Türklük aşlamak kabiliyetiyle yetişmiş, azimli, çalışkan muallimlerin idaresinde olmalıdır. Bu mekteplerde sırf Türkçe konuşmağı ve Türklük propağandasını, Türk büyüklerine karşı sevgiyi uyandıracak bir proğram takip edilecek ve tahsil süresi üç sene olup çocuk senenin on, on bir ayında mektepte kalacaktır. Bu hal bir kanunla temin edilmelidir. Bu misyoner tarzında bir temsil [asimilasyon] takibidir...Hükümetçe seneden seneye bir proğram altında münasip muhitlerden başlayarak böyle müesseseler kurmanın zaruretine kailim [inanıyorum].¹⁰

Toplantıdan bir yıl sonra, Dersim katliamının yapıldığı günlerde İçişleri Bakanı Şükrü Kaya 4 Haziran 1937’de Kültür Bakanlığına (dönemin Milli Eğitim Bakanlığı) Dersim’deki askeri harekâtın devamı niteliğinde olacak yatılı okulların açılması için bir yazılı önerge gönderir. ‘Dersim Kız ve Erkek Çocuklarının Yatı Mekteplerinde Yetiştirilmeleri’ konulu önergenin ilk paragrafı şöyledir:

⁷ Şark Islahat Planı’nı hazırlayan encümen, Dâhiliye Vekili Cemil (Uybadın), Adliye Vekili Mahmut Esat (Bozkurt), Çankırı Mebusu ve Meclis Başkanı Abdülhalik (Renda) ve Erkan-ı Umumiye Reisi’nden oluşmaktadır. Mehmet Bayrak, *Kürtler ve Utusal-Demokratik Mücadeleleri*, Öz-Ge Yayınları, Ankara, 1993, s. 481.

⁸ Şark Islahat Planı’nın tamamı için bkz. A.g.e. s. 467- 480. Vurgu bana aittir.

⁹ M. Bülent Varlık, *Umumi Müfettişler Toplantı Tutanakları – 1936*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2010, s. 30.

¹⁰ Saygı Öztürk, *İsmet Paşa’nın Kürt Raporu*, Doğan Kitap, 6. baskı, İstanbul, 2012, s. 120.

Bu Günlerde Dersimde yapılmaya başlanan İslâhat meyanında Türk keşafeti [yoğunluğu] olan ve Dersimden oldukça uzak yerlerde kız ve Erkek yatı Mekteplerinin de açılması ve bu mekteplerde Dersimden getirilecek olan beş yaşını doldurmuş kız ve Erkekler okutturulup büyütülmesi ve muvezi surette yetiştirilecek olan bunlar yekdiğerile Evlendirilerek Baba ve Analarından mevrus [miras kalan] emval [malları] ve arazileri içinde birer Türk Yuvası kurmaları temin ve bu suretle Türk Kültürünün Dersimde esashi bir surette yerleştirilmiş olacağı düşünülmektedir.¹¹

Şükrü Kaya'nın önergesi çeşitli sebeplerle istenilen düzeyde hayata geçirilemese de daha sonra kurulacak YİBO'ların prototipi niteliğinde Elazığ Kız Enstitüsü¹² açılacaktır. Başta Dersim katliamında öldürülen ailelerin kız çocuklarının yerleştirildiği enstitü daha sonra sağ kalan ailelerin kızlarını da asker zoruyla almaya başlayacaktır. Enstitünün temel amacı Dersim bölgesinden alınana kızların Türk kültürünü benimseyecek şekilde *eğitilmeleri* yani asimilasyonudur.

Elazığ Kız Enstitüsüne benzer, Kürtlerin asimilasyonu için gerekli görülen yatılı okulların yaygınlaştırılmasına dair bir diğer vurgu 1944'teki CHP 9. Bürosu tarafından hazırlanan Azınlık Raporu'nda görülmektedir. Raporda, ilkokulların Türkçeyi ve Türk kültürünü öğrettiği için çok önemli olduğu ve özellikle de yatılı okullara önem vermek gerektiği belirtilmektedir.¹³ Abidin Özmen gibi Umum Müfettişliği görevindeyken 1947'de hazırladığı raporda Burhan Ulutan da yatılı okullar ve asimilasyon ilişkisi için benzer şeyler yazmaktadır: "Kaza merkezlerinde yatılı ilkokullar şeklinde başlayarak halk arasında Türkçe okuyup yazmayı yaymak gayesini ilk hedef tutan hususi bir eğitim sistemi tatbik edilmesi lazımdır."¹⁴

Devletin homojen ulus inşası için farklı etnik gruplar üzerinde uyguladığı çeşitli politikalar ile yatılı okullar ilişkisini Kürtler üzerinden örnekleyen bir diğer önemli belge de Milli Birlik Komitesi'nin Devlet Planlama Teşkilatı'na (DPT) hazırladığı ve Bakanlar Kurulu'nca da kabul edilen 1961 tarihli rapordur.¹⁵ Daha önceki raporlara, özellikle de Şark İslahat Planı'na, benzeri yönünden oldukça önemli olan bu raporun asıl kıymeti harbiyesi hem darbe hükümeti hem de sonraki hükümetlerce çoğu maddesinin uygulanmış olmasıdır.¹⁶ Nitekim uzunca bir dönem çeşitli devlet seçkini ve kurumunca ivedi bir şekilde açılması gerektiği söylenen yatılı okullar da bu rapordan hemen bir yıl sonra açılacaktır.

DPT içinde kurulan Doğu Çalışma Grubu'nun¹⁷ farklı alt başlıklar¹⁸ şeklinde kaleme aldığı raporda, 1934'te kabul edilen İskân Kanunu'nun¹⁹ Kürtlerin asimilasyonunu gerçekleştirecek şekilde nasıl uygulanacağını bilimsel olarak incelenmesi ve gerekirse çeşitli değişikliklerin yapılması istenmektedir. İskân Kanunu'na referansla Kürtlerin Anadolu'nun iç ve batısına, hem Karadeniz bölgesi hem de Türkiye dışından getirilen Türklerin ise Kürt illerine yerleştirilmesi

¹¹ Nürsen Mazıcı, *Celal Bayar: Başbakanlık Dönemi (1937-1939)*, Der Yayınları, İstanbul, 1996, s. 233.

¹² Enstitüye dair geniş bilgi için bkz. Sıdıka Avar, *Dağ Çiçeklerim, Öğretmen Dünyası* Yayınları, Ankara, 2004. Eleştirel bir yaklaşım için bkz. Delal Aydın, "“Dağ Çiçekleri”ni Vatandaş Yapmak!", *Toplum ve Kuram*, Sayı 2, Toplum ve Kuram Yayınları, İstanbul, 2009, s. 257-261.

¹³ Raporun tamamı için bkz. Faik Bulut, *Kürt Sorununa Çözüm Arayışları*, Ozan Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 166-191.

¹⁴ Raporun tamamı için bkz. Burhan Ulutan, "Şark Anadolu Hakkında Bazı Notlar", (15.09.1947), <http://www.r10.net/offtopic/460920-1947-tarihli-bir-sark-raporu.html> Erişim tarihi: 23.11.2012. Raporun farklı bir yorumu için ayrıca bkz. Hüseyin Yayman, *Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası*, SETA Yayınları, Ankara, 2011, s. 159-162. Vurgu bana aittir.

¹⁵ Raporun tamamı için bkz. Rıdvan Akar, Can Dündar, *Ecevit ve Gizli Arşivi*, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara, 2008, s. 91-103

¹⁶ 1960'lara geldiğinde, daha önceki raporların uygulanmamasında görülen ekonomik, askeri vb. noktalardaki problemler büyük oranda çözülmüştür. Hem bu yüzden hem de raporun Şark İslahat Planı gibi Bakanlar Kurulu'nca kabul edilmesi yani yasal bir zeminin olması, onu diğerlerine göre daha uygulanır kılmıştır.

¹⁷ "Devlet politikası prensiplerinin uygulanmasında devamlılığını, (2) alınacak tedbirlerin sistemli bir şekilde hazırlanmasını, (3) bunların uygulanmasında idare mekanizmasının koordinasyonunu sağlamak üzere, Devlet Planlama Teşkilatı bünyesinde "Doğu Grubu" tesis edilmiştir." Rıdvan Akar, Can Dündar, *Ecevit ve Gizli Arşivi*, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara, 2008, s. 94.

¹⁸ Doğu Grubu'nun çalışma alanları, uzun ve kısa vadeli olmak üzere dokuz başlık altında toplanmıştır. (1) Muhacerat, İskân ve Toprak işleri, (2) Maarif işleri, (3) İç Politika ve İdari Tedbirler, Propaganda, Moral, (4) Dış Politika, (5) Ulaştırma ve Muhabere İrtibatları, (6) Emniyet ve Asayiş, (7) Ekonomik ve Sosyal Kalkınma, (8) Mali, (9) Akademik.

¹⁹ Kanunun detaylı bir incelemesi için bkz. İsmail Beşikçi, *Kürtlerin Mecburi İskânı*, Yurt-Kitap Yayın, Ankara, 1991.

istenmektedir. Bunlarla birlikte Kürt illerinde açılacak yatılı okullar da İskân Kanunu'yla gerçekleştirilecek asimilasyonunun önemli bir ayağı olacaktır.

Raporun Muhacerat, İskân ve Toprak İşleri başlığında yapılacaklar şöyle belirtilmiştir:

- (1) Halihazır iskân kanunu ve tatbikatı, tespit edilen politika ihtiyaçlarını karşılayacak ve asimilasyon temin edecek şekilde ve ilmi olarak incelenmeli ve icabında tadil edilmelidir.
- (2) Karadeniz sahillerindeki fazla nüfusla, memleket dışından gelen Türkleri, bu bölgeye yerleştirmek, bölgedeki kendini Kürt sananları bölge dışına hicrete teşvik ve bu hicreti finanse ederek, memleketin Türk çocuğu bulunan yerlerine iskân etmek işini planlamak...

Bunların uygulanmasında göz önünde bulundurulacak noktalardan ilk ikisi ise şöyledir:

- (a) Genelkurmayca tesbit edilecek stratejik istikametler üzerindeki, iskâmı müsait bölgeleri göz önünde tutarak,
- (b) Türkiye'deki kendini Kürt sananlarla İran ve Irak'taki Kürtlerin irtibatlarını kesme bakımından, bölgeyi, kendilerini Kürt sananların çoğunluğunu dağıtmak üzere, sistemli bir şekilde bölecek, iskân sahalarına ayırmak...²⁰

Raporda *Maarif İşleri* başlığı yazılanlar ise iskânla gerçekleştirilmeye çalışılan politikaların devamı ve tamamlayıcısı olarak düşünülmüştür. Bu başlık altında planlanan politikaların belkemiğini ise “bulduğu bölge içinde birer medeniyet mihrakı olacak bölge [yatılı] okulları”²¹ oluşturmaktadır. Bu başlık altında, uzun vadeli işler arasında “Kız ve Erkek misyoner yetiştirilmesi ve bunun için hususi müessese kurulması” isteği dikkat çekicidir. Ayrıca yine bu başlık altında “Bölge halkından kabiliyetli ve küçükten *asimile edilen* gençlere, yüksek tahsil imkânları sağlanması” gerektiği vurgulanmıştır.²² Görüleceği gibi iskân politikaları ve yatılı okullar açılmasının nihai amaçlarından biridir asimilasyon. Diğer birçok vurguyla birlikte “küçükten asimile edilen” sözünden de anlaşılacağı gibi bu politikalara daha önce başlanmış ve kısmen de başarılı olunmuştur; ancak arzulanana daha bilimsel ve sistematik bir uygulamadır.

Milli Birlik Komitesi'nin DPT'ye hazırlattığı ve Bakanlar Kurulu'nca kabul edilen 1961 yılındaki raporun hemen ertesinde, TBMM'de özellikle Kürdistan'da yatılı okulların açılması ile ilgili görüşmeler başlamıştır. Farklı meclislerde (Cumhuriyet Senatosu, Milli Birlik Komitesi, Millet Meclisi); farklı bakan, milletvekili veya senatörlerce ele alınan YİBO'ların ortaklaşan en önemli özelliği bu okulların ‘milli birliği’, ‘kültür ve dil birliği’ni, ‘milli kültür bütünlüğü’nü sağlamada gerekli ve etkili olduğudur. Yukarıda belirtilen farklı meclislerdeki farklı kişiler tarafından dile getirilenleri kısaca vermek, YİBO'ların nasıl bir amaçla kurulduğunun ve bu okullardan beklenenin ne olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Milli Birlik Komitesi'nin 3 Ocak 1961 tarihli oturumunda, 1950–53 yılları arası Milli Eğitim Bakanlığı Müsteşarlığı görevinde bulunan Reşat Tardu, YİBO'ların bir an önce açılacağını ve bununla yetinilmeyip bu okulların açılmadığı veya yetersiz kaldığı, yazlık ve kışlığa giden aşiretlerin bulunduğu bölgelerde, aşiretlerle birlikte hareket edecek gezici öğretmenliklerin de düşünüldüğünü ifade etmektedir. “Yukarıda arz ettiğim gibi pansiyonlu yatılı okullar açılacaktır. Bu okulların yapılamadığı yerlerde gezici öğretmenlikler ihdas edilerek aşiretlerle birlikte yazlığa ve kışaklara beraberce gidecek öğretmenler düşünülmüştür.”²³

Reşat Tardu'nun konuşmasından bir yıl sonra ise Diyarbakır Milletvekili İhsan Hamit Tiğrel, YİBO'ların amacını çok daha net bir şekilde ortaya koymuştur. Tiğrel, 6 Şubat 1962'de Cumhuriyet Senatosu'nda yaptığı konuşmada, Roma'nın, Kartaca'nın yıkılmasıyla huzura kavuştuğunu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin de ancak Kürtleri asimilasyon yoluyla “ortadan kaldırarak” huzura

²⁰ Ridvan Akar, Can Dünder, *Ecevit ve Gizli Arşivi*, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara, 2008, s. 96.

²¹ A.g.k. s. 98.

²² A.g.k. s. 99. Vurgu bana aittir.

²³ Milli Birlik Komitesi Genel Kurul Toplantısı, Cilt 5, s. 333.



kavuşacağını söylemektedir. Bunun yolu ise Kürdistan'da uygulanacak özel bir programla, burada Türk kültürü ve dilinin yaygınlaştırılmasıdır. Bu programın en önemli ayağını ise burada açılacak YİBO'lar oluşturacaktır.

Romalı meşhur Büyük Katon her gün Senato huzuruna çıkıyor ve "Kartaca yıkılmalıdır." diyor ve ondan sonra kürsüden iniyormuş. Hakikaten Roma, Kartaca yıkıldıktan sonra huzura kavuşuyor. Ben bir Katon olmak iddiasında değilim. Ama öteden beri üzerinde durduğum millî bir davaya bir Katon inadiyle tekrar temas edeceğim: Zaman zaman Büyük Meclise getirdiğim ve fakat maalesef bir netice alamadığım bir millî davayı bugün de Yüksek Senato huzurunda zamanın bana verdiği müsaade içinde izaha çalışacağım. Bu dava da, millî birliğimizle ilgili bir kültür davasıdır... Hele Doğu'da dil durumu daha fecidir. Şarkta Türkçe bilenlerin sayısı % 30'u geçmemektedir... Bakın arkadaşlar işin fecaatine: Son bir istatistiğe göre, Hakkâri'de halkın % 98,85'i Kürtçe konuşur. % 45'i Türkçe konuşur. Van'da % 74,57'si Kürtçe, % 24,55'i Türkçe konuşur. Urfa'da konuşulan yüzde 61,08 Kürtçe'ye karşılık Türkçe konuşanlar yüzde 32'dir. Diğer vilâyetlerde de durum aşağı - yukarı böyledir. Yalnız, benim memleketim ve Ziya Gökalp'ın memleketi olan, - üzülererek, büyük bir azap ve teessür duyarak söylüyorum - Diyarbakır'da yüzde 70, 41 Kürtçe, yüzde 28, 1 Türkçe konuşulur. Şu rakamlar, işin ne kadar feci olduğunu çok güzel göstermektedir. Şu halde maarifin, umumi bir programla değil, hususi bir programla, bu memlekette Türk kültürünü ve Türk dilini yayması lâzımdır... *[B]ölge mektepleri açalım ve bunları çoğaltalım. Bu suretle kültürümüzü memleketin her tarafına yaymak ve oralarda harsımızı, dilimizi ve milliyetimizi yerleştirmek mümkün olabilir, Maarif Vekâleti'nin, bunu ehemmiyetle dikkate alacağına inanarak, huzurunuzdan ayrılıyorum (Alkışlar).*²⁴

Diyarbakır milletvekilinin çok açık bir şekilde ifade ettiği düşünceleri dönemin Milli Eğitim Bakanı Hilmi İncesulu tarafından desteklenmiş ve bir kez daha dile getirilmiştir. İncesulu, aynı oturumda, Hamit Tiğrel'in dile getirdiği nedenlerden dolayı zaten bu bölgede YİBO'ların açılmaya başlandığını ve bu okulların arttırılacağını da söylemiştir. Ancak Türk kültürü ve Türkçe'nin buralarda etkin olması sadece millî eğitimle değil, buralardaki devlet dairelerinin bir bütün olarak ortak hareket etmesiyle mümkün olacaktır. Bunun uygulanmasını Milli Eğitim Bakanı'nın bizzat kendisi devletin diğer birimlerinden talep edecektir.

[Hamit Tiğrel'in] bahsettikleri mevzuda, Türk milliyetçiliğinin özelliği bakımından kültür ve dil beraberliğini sağlamaları hususunda, kendileriyle tamamen beraberim. Bu maksatla bölge okullarının kurulması hakkında çalışmalara başlamış bulunmaktayız. Bunlar halen dokuz tanesi faaliyette, 12 tanesi de inşaat halindedir. Yapılan hazırlıklara ve çalışmalara göre 10 yılda 55 bölge okulu kurulması yoluna gideceğiz. Bunlar, ilköğretim çağındaki çocukları yatılı olarak alacak, beş yıllık ilkokula ilâveten üç yıl daha tedrisat yapacaklardır... Böylece Türk dilini hâkim kılmaya çalışacağız. Ancak, dilin her yerde konuşulması sadece millî eğitimin değil, halkımızın temasta bulunduğu bütün âme müesseselerinin de borcudur. Onların da bu hususa dikkat etmeleri lâzım gelir. Diğer Bakanlıklarla temas ettikten sonra bütün Devlet Dairelerinde, Türk Dilinin hâkim olması hususunda müşterek gayret sarfının lâzım geldiği hususunda talepte bulunacağız.²⁵

Millî Birlik Komitesi ve Cumhuriyet Senatosu'nda YİBO'lar ile ilgili söylenenlerin benzeri Millet Meclisi'nde de dile getirilmiş, Kürdistan'da kurulacak YİBO sistemiyle millî kültür ve dil birliğinin nasıl sağlanacağı defaatle vurgulanmıştır. Örneğin Millet Meclisi'nin 22 Şubat 1962 tarihli oturumunda Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (CKMP) adına söz alan Yozgat Milletvekili İsmet

²⁴ Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi, Cilt 2, s. 264-265, (6.2.1962) Vurgu bana aittir.

²⁵ A.g.k. s. 289.



Kapısız, YİBO'ların gerekliliği ve işlevi hakkında şunları söylemiştir. “Bilhassa bölge yatılı okulları kurmak sistemi ile millî kültür bütünlüğümüzün sağlanması hususunu da temenniye şayan görürüz.”²⁶

YİBO İçin İki Kriter: Etnisite ve İskân

Bütün bu temenni ve beklentilerle birlikte, bu konudaki tartışmaların en yoğun olduğu 1962 yılında, 222 sayılı *İlköğretim ve Eğitim Kanunu*'na dayanılarak YİBO açılmasına karar verilir. İlgili kanuna göre hazırlanan *Bölge Okulların Yönetmeliği*'nin 1. maddesindeki “Çeşitli sebeplerle henüz bir ilkokul açılmamış olup, birbirine yakın birkaç köyün bulunduğu yerlerde veya evleri ve ev grupları dağınık olan köylerde gündüzlü, yatılı, pansiyonlu bölgeokulları açılır”²⁷ hükmü de YİBO'ların açılma gerekçesi olarak gösterilmiştir. Bu okullar, Millî Eğitim Bakanlığı mevzuatında da, çeşitli nedenlerden dolayı 6 ile 14 yaş arasındaki çocukların eğitim-öğretim görecekleri okulların bulunmadığı kırsal bölgelerde, eğitim ihtiyacının giderilmesi için açılan pansiyonlu ve yatılı okullar olarak tanımlanır.

Yatılı ilköğretim bölge okulları, nüfusun az ve dağınık olduğu yerleşim yerlerinde (köy, mezra, kom, oba) zorunlu eğitim çağına gelmiş çocukların sekiz yıllık eğitim ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla kurulmuştur. Bu okullarda öğrencilere eğitim-öğretimin yanı sıra eğitimleri boyunca barınma, yeme, içme vs. imkânlar da sağlanmaktadır.²⁸

Görüldüğü üzere ilgili mevzuatta YİBO'ların açılma nedeni coğrafyadan kaynaklı dağınık yerleşme olarak gösterilmiştir. Coğrafi dağınıklıkla birlikte YİBO açılacak yerlerin seçimi daha önce de değinilen Doğu Grubu'nu da bünyesinde barındıran DPT'nin hazırladığı farklı bir rapora dayandırılmıştır. DPT farklı göstergelerin sonucunda Türkiye ortalamasının altında 17 il belirlemiş, buraları mahrumiyet bölgesi ve kalkınmada öncelikli iller olarak belirtmiştir.²⁹

Millî Meclisi'nin 26 Kasım 1964 tarihli oturumunda Millî Eğitim Bakanı İbrahim Ökten, Kırşehir Milletvekili Memduh Erdemir'in daha önce Akçadağ'da açılması kararlaştırılan YİBO için verdiği soru önergesini cevaplarırken bu durumu açıkça belirtir. “Devlet Plânlama Dairesince öncelikle yatılı bölge okulu yapılması kararlaştırılan 17 Doğu ve Güney - Doğu ilimiz arasında Malatya ili sonradan katılmış olduğu için, ilk ele alınan programlar arasında ele alınamamıştır. 17 il içine alınır alınmaz Bayındırlık Bakanlığınca Pütürge'de yatılı bir bölge okulunun yapımı programa alınacaktır.”³⁰ Aynı durum 1966 yılındaki Millî Eğitim Bakanı Orhan Dengiz tarafından da Diyarbakır Milletvekili Tanık Ziya Ekinci'nin soru önergesi cevaplandırılırken dile getirilmiştir: “Açılmakta olan yatılı bölge okulları mahrumiyet bölgesi olarak saptanan Doğu ve Güney - Doğu Anadolu'nun 20 ilinde yapılması programa alınmıştır.” Millî Eğitim Bakanı cevabın devamında 32 olan YİBO sayısının (1965'te inşaatına başlanan ve 1966'da da açılacak yerler hesaba katıldığında) 66'ya çıkarılacağını söyler. Aynı soru önergesinin, yatılı okullarının hangi amaçla kurulduğu kısmına verilen cevap ise malumdur: “Belli köylerde Türk dilini ve kültürünü yayma faaliyetine yardımcı olmak.”³¹

Orhan Dengiz'in cevabından anlaşıldığı üzere, kendinden önceki Millî Eğitim Bakanı'nın 17 olarak belirttiği YİBO açılacak iller genişletilmiş, 20'ye çıkarılmıştır ve daha da arttırılacaktır. Ayrıca Orhan Dengiz de önceki meclis tartışmalarındakine benzer bir şekilde YİBO'ların açılmasını

²⁶ Millî Meclisi Tutanak Dergisi, 1. Dönem, Cilt 3, s. 183 (22.2.1962)

²⁷ Millî Eğitim Bakanlığı, Yatılı İlköğretim Bölge Okulları ve Pansiyonlu İlköğretim Okulları-2007, s. 3.

²⁸ Millî Eğitim Bakanlığı, YİBO Yönetici Kılavuzu-2008, s. 8.

²⁹ Serhat Arslan, *1913-1960 Yılları Arası Göç ve İskân Politikaları Bağlamında Yatılı İlköğretim Bölge Okullarının İncelenmesi*, MSGSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2014, s. 145.

³⁰ Millî Meclisi Tutanak Dergisi, 1. Dönem, Cilt 33 (26.11.1964)

³¹ Millî Meclisi Tutanak Dergisi, 2. Dönem, Cilt 9 (2.12.1966)



dil ve kültür birliğinin sağlanması amacıyla yanı sıra kısmen de olsa “mahrumiyet bölgesi” ya da kalkınma üzerinden açıklamaktadır. Devlet, dönem itibarıyla her ne kadar kalkınmacı bir söylem kullansa da aşağıda görüleceği üzere Kürdistan dışında da YİBO’lar açılacak ve bunların açılmasının nedeni, söylendiği gibi kalkınma olmayacaktır. Nitekim zaman zaman Kürdistan dışından gelen YİBO açılmasına yönelik istekler, isteklerin geldiği bölge çok da gelişmemiş olmasına ve okul ihtiyacı bulunmasına rağmen Milli Eğitim Bakanlığınca reddedilecek, ancak diğer bölgelere göre okul ihtiyacı bulunmayan ve ekonomik açıdan ülkenin en gelişmiş yerlerinden olan illere YİBO’lar açılacaktır. Niğde Milletvekili Yaşar Arıbaş’ın Milli Eğitim Bakanlığı’na 5 Ocak 1966’da verdiği soru önergesi ve bakanlığın verdiği cevapta bu durum açıkça görülmektedir. Arıbaş’ın soru önergesi şöyledir:

Niğde ili Aksaray ilçesi Eski kasabası, kasaba merkezine uzaklığı 50 kilometreye kadar varan 70’i müteceviz [aşan] yaylalardan meydana gelmiş olup, yavrulara ilköğretim tahsili yaptırmak pek güç şartlarla temin edilmekte ve pek çok hallerde de mümkün olmamaktadır. Bu itibarla: Müntekanın bu özelliği sebebiyle yatılı bölge okulu yapılmasının düşünülüp düşünülmediğinin? Düşünülmekte ise yapılmış hazırlıkların ve neticesinin cevaplandırılmasını rica ederim.³²

Arıbaş, YİBO’ların resmi kurulma gerekçelerinden biri olan dağınık yerleşmenin Niğde’de de olduğunu ve bu yüzden burada da okul açılması gerektiğini dile getirmiştir. Soru önergesi olumsuz cevaplandırılmış ve gerekçe şöyle belirtilmiştir: “Yatılı bölge okulları yapımı, öncelikle Doğu ve Güney - Doğu illerimizin mahrumiyet bölgelerinde programlaştırılmıştır. Bu bakımdan Niğde ili Eski kasabasında yatılı bir bölge okulunun yapılması mümkün değildir.”³³

Oysa Milli Eğitim Bakanı Orhan Dengiz’in yukarıda belirttiğimiz gibi Diyarbakır Milletvekili Tarık Zafer Ekinci’nin soru önergesine verdiği cevaptan anlaşılacağı üzere, bu okulların Kürdistan’da açılmasının nedeni bölgenin, dağlık coğrafyası veya mahrumiyeti değil, etnik, kültürel ve dil bakımından ülkenin diğer bölgelerinden farklı olmasıdır.

Nitekim Tablo 3’e bakıldığında Kürdistan’da ilk YİBO’ların açıldığı illerdeki Kürtçe konuşma oranları – Urfa hariç – oldukça yüksektir. Tablodan anlaşılacağı üzere 1927 sayımından 1950 sayımına kadar bu illerdeki Kürtçe konuşanların oranı – Urfa hariç – %60’ın üzerindedir. Bu durum, Türklük üzerinden homojenlik iddiasındaki Türkiye Cumhuriyeti için ciddi bir tehdit oluşturmaktadır. Nitekim önceki bölümlerde de ele alındığı gibi Cumhuriyet’in en sert müdahaleleri, Dersim ile birlikte, yine bu bölgelere olmuştur. Dolayısıyla Milli Eğitim Bakanlarının cevapları ve daha önceki meclis tartışmaları birlikte ele alındığında görüleceği gibi YİBO’ların Kürdistan’da kurulmasına –Türklük üzerinden kültür ve dil birliğinin sağlanması yani asimilasyon için – özellikle dikkat edilmiştir.

Konuşulan dil oranları üzerinden baktığımızda YİBO açılması için özellikle seçilen bu illerin birçoğu Kürtlerin ve Kürdistan’ın askeri yöntemlerle kontrol altına alınması için Şark Islahat Planı ile oluşturulan Birinci Umumi Müfettişlik bölgesinde (Hakkâri, Van, Siirt, Bitlis, Diyarbakır, Mardin, Urfa) olduğu görülmektedir. Yani devlet, 1925 sonrasında Türkiye’nin diğer bölgelerinden farklı şekilde yönetmeye çalıştığı bir bölgeye yine Türkiye’nin diğer yerlerinden farklı bir okul sistemi inşa etmektedir. Nitekim Birinci Umum Müfettişi Abidin Özmen 1936’da yazdığı raporda bu durumu şöyle ifade etmektedir.

³² Millet Meclisi Tutanak Dergisi, 2. Dönem, Cilt 2 (7. 2. 1966)

³³ A.g.k.



İlk YİBO'ların kurulduğu iller ³⁴	Konuşulan diller	Yıllara göre nüfus sayımlarındaki Türkçe ve Kürtçe konuşulma oranları(% olarak)			
		1927 Nüfus Sayımı	1935 Nüfus Sayımı	1945 Nüfus Sayımı	1950 Nüfus Sayımı
Van	Türkçe	23	27	39	33
	Kürtçe	77	73	61	67
	Arapça ³⁵	-	-	-	-
	Toplam	100	100	100	100
Hakkâri	Türkçe	5	-	11	9
	Kürtçe	95	-	89	91
	Arapça	-	-	-	-
	Toplam	100	-	100	100
Bitlis ³⁶	Türkçe	23	27	37	33
	Kürtçe	77	73	63	67
	Arapça	-	-	-	-
	Toplam	100	100	100	100
Diyarbakır	Türkçe	29	26	27	28
	Kürtçe	71	74	73	72
	Arapça	-	-	-	-
	Toplam	100	100	100	100
Siirt	Türkçe	5	6	9	10
	Kürtçe	76	81	75	74
	Arapça	19	13	16	16
	Toplam	100	100	100	100
Mardin	Türkçe	6	7	6	8
	Kürtçe	64	67	69	68
	Arapça	30	26	25	24
	Toplam	100	100	100	100
Urfa	Türkçe	43	37	39	42
	Kürtçe	44	49	47	45
	Arapça	13	14	14	13
	Toplam	100	100	100	100

Tablo 1: İlk YİBO'ların Kurulduğu Kürdistan'daki İllerin Türkçe – Kürtçe Konuşma Oranları,Kaynak: Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Genel Nüfus Sayımları 1927, 1935, 1945, 1950

³⁴ Millet Meclisi Tutanak Dergisi, 2. Dönem, Cilt 9(2.12.1966). DPT kalkınmada öncelikli olarak 17 “Doğu ve Güneydoğu” ili belirlemiştir. Ancak belirlenen bütün illerde bir anda YİBO açılmamıştır. İlk etapta YİBO açılan yerler ise Kürtçe konuşma oranının en yüksek olduğu illerdir. Ayrıca bu illerin tamamı aynı zamanda 1925 Şeyh Said İsyanı'ndan sonra kurulan 1. Umum Müfettişliği bölgesinde bulunmaktadır.

³⁵ Siirt, Mardin ve Urfa dışında Arapça konuşanların sayısı çok az olduğundan listede alınmamıştır.

³⁶ 1927 sayımında Muş, Bitlis ili içinde, 1935 sayımlarında ise Bitlis Muş ili içinde sayılmıştır.

Kürtlük hakkında ne şekilde hareket edersek edelim, idaresi başında bulunduğum bölgenin [Bitlis, Diyarbakır, Van, Hakkâri, Muş, Mardin, Urfa, Siirt], memleketin diğer tarafına hiçbir yönden benzeyişi olmadığını, aynı kanunlarla idaresine devam etmenin bu bölgede arzu edilen huzur ve sükûnu ve temsil [asimilasyon] işini halledemeyeceğimizi kabul etmek zarureti vardır.³⁷

Manipülatif Bir Söylem Olarak Mahrumiyet ve Türkiye'nin Farklı Yerlerinde Açılan YİBO'lar

Yukarıda görüldüğü gibi YİBO'ların (Kürdistan'da) kurulmasının temel dayanağı olarak gösterilen iki resmi/hukuksal metin vardır. Birincisi 222 sayılı İlköğretim ve Eğitim Kanununa göre hazırlanan Bölge Okulları Yönetmeliği, ikincisi ise DPT'nin hazırladığı *Devletin Doğu ve Güneydoğu'da Uygulayacağı Kalkınma Programının Esasları* adlı rapordur. Farklı dönemlerde YİBO'lar ile ilgili verilen soru önergelerinin Milli Eğitim Bakanları'nca cevaplandırılmasında ya da bu konuyla ilgili resmi açıklamalarda, YİBO'ların neden açıldığı bu iki metne dayandırılmıştır. Metinlerin açıklamalarda kullanılan kısımları ise, dağınık yerleşme, dağınık coğrafya, az gelişmişlik ve bütün bunların imlediği ve dillendirdiği mahrumiyet söylemidir. Yani YİBO'ların, az gelişmiş 'Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleri'nin mahrumiyet bölgesi olmalarından kaynaklı buralarda açıldığı dillendirilmiş ve farklı yerlerde benzeri okulların açılmayacağı söylenmiştir. Oysa yukarıda ele alındığı gibi gerek devlet seçkinleri ve kurumlarınca hazırlanan raporlar gerekse de meclis görüşmeleri bu resmi açıklamaların gerçeği yansıtmaktan çok manipülatif olduğunu göstermektedir. Nitekim 1962- 1965 arasında Çanakkale, Kocaeli, Ankara, Konya gibi, ne mahrumiyet bölgesi ne de dağınık yerleşmesi³⁸ olan illerde de YİBO'ların açılması hem bu söylemin manipülatifliğini hem de YİBO'ların asimilasyon bağlamında farklı etnik gruplar ve bunların iskân edildiği yerlerle ilişkisini açıkça ortaya koymaktadır.

Tabloya bakacak olursak; Ankara ve Konya, dönem itibarıyla, Kürdistan dışındaki en çok Kürt nüfusu barındıran iki kenttir. Hatay, bilindiği gibi 1939'dan sonra Türkiye topraklarına katılmış ve ülke çapında en çok Arap vatandaşın olduğu kenttir. Burada, neredeyse ülkenin diğer bölgelerindeki Arap nüfusunun toplamı kadar bir kitle bulunurken Türklerin/Türkçe konuşanların oranı ise diğer illere göre çok daha düşüktür. Dolayısıyla diğer illerde birer tane açılan YİBO, burada iki tanedir. Kafkas ve Balkanlardan gelenlerin yerleşti(rildi)kleri, iskân edildikleri iller açısından bakıldığında da bu beş il ilk sıralarda gelmektedir. Örneğin Yahya Duman *Türkiye'deki Kuzey Kafkasyalılar* makalesinde bu beş ili Çerkezce'nin batı lehçesini konuşanların en çok bulunduğu yerlerin başında sayar.³⁹ Aynı durum diğer gruplar için de geçerlidir. Çanakkale Pomakların, Rum ve Yahudilerin (İstanbul ve İzmir hariç) en yoğun yaşadığı ildir. Yine Kocaeli, Gürcülerin, Abhazlar'ın ve Lazların en çok bulunduğu ve bir arada olduğu illerin başında gelmektedir. Dolayısıyla çalışmanın başından bu yana yapılan tartışmalar ile yukarıda verilen iki tablo (illerin nüfus kompozisyonları) birlikte düşünüldüğünde YİBO'ların Türkiye'deki farklı etnik, dini ve kültürel grupların yoğun olarak bulunduğu, iskâna tabi tutulduğu bölgelere ve bu grupların asimilasyonu amacıyla açıldığı söylenebilir. Bununla birlikte Kürdistan'da YİBO'ların nereye açılacağı'nın belirlenmesinde ilk tabloda görülen Kürtçe konuşma oranının yüksekliğiyle birlikte bir diğer önemli etkenden söz etmek gerekir. Devletin iskân politikasının doğrudan sonuçlarından biri olan bu durumun, Balkan ve Kafkaslardan ge(tiri)len Türk muhacirler ve göçebe Türk aşiretlerinin Kürdistan'a yerleştirilmesi olduğu söylenebilir.

³⁷ Saygı Öztürk, *İsmet Paşa'nın Kürt Raporu*, Doğan Kitap, 6. baskı, İstanbul, 2012, s.126.

³⁸ 1955 ve 1965 yılları itibarıyla Türkiye genelinde şehirleşme oranı sırasıyla %22,1 ve %29,8 iken Karadeniz bölgesinde bu oran %69,1 ve %13,6 ile en düşük, Marmara bölgesinde ise %45,8 ve %65,0 ile en yüksektir. Tim Jakoby, *Sosyal İktidar ve Türk Devleti*, Çev. Devrim Evcı, Birleşik Kitapevi, Ankara, 2010, s. 188. Buna rağmen 1970'lerin ortasına kadar Karadeniz'de YİBO açılmazken Marmara'da YİBO açıldığı görülmektedir.

³⁹ Yahya Duman, "Türkiye'deki Kuzey Kafkasyalılar", *Kafkasya Yazıları*, Sayı 2, 1997, s. 28.



İlk YİBO'ların Açıldığı Farklı Yerler	1965 İtibariyle YİBO Sayısı	Anadil İtibariyle Konuşulan Diller	Anadil İtibariyle Nüfus			
			1927 Nüfus Sayımı	1935 Nüfus Sayımı	1945 Nüfus Sayımı	1950 Nüfus Sayımı
Ankara	1	Türkçe	376 744	501 684	669 053	819 693
		Kürtçe	21 430	25 425	17 529	32 621
		Arnavutça	742	588	477	336
		Tatarca	1 177	2 300	2 838	-
		Çerkezce	828	797	287	714
		Bulgarca	654	76	53	35
		Rumca+Ermenice+Yahudice	1250	794	2 355	808
Çanakkale	1	Türkçe	167 020	191 889	299 584	289 429
		Kürtçe	27	92	2 793	782
		Çerkezce	3 680	3 335	1 205	3 089
		Pomakça	-	7 319	3 607	11 865
		Rumca+ Yahudice	9 241	8 856	8 170	7 701
		Boşnakça	-	1 310	860	1 506
Kocaeli	1	Türkçe	259 593	289 078	386 045	474 644
		Çerkezce	8 959	5 938	3 409	7 964
		Gürcüce	-	14 562	9 111	16 910
		Kürtçe	1 207	1 652	1 744	1 850
		Abhazaca	-	6 573	3 159	3 927
		Bulgarca	1 207	859	103	227
		Arnavutça	-	1 236	972	1 451
		Lazca	-	5 442	4 389	6 203
		Boşnakça	-	7 550	4 990	7 092
Konya	1	Türkçe	478 189	543 047	635 768	741 026
		Kürtçe	21 396	22 597	23 176	29 218
		Çerkezce	1 769	1 496	784	1 477
		Arnavutça	737	229	132	27
		Tatarca	1 227	1 829	1 415	-
Hatay	2	Türkçe	-	-	150 130	181 506
		Arapça	-	-	99 669	110 800
		Çerkezce	-	-	583	153
		Kürtçe	-	-	2 751	2 446

Tablo 2: 1965 İtibariyle Kürdistan Dışındaki YİBO'lar, Kaynak: Millet Meclisi Tutanak Dergisi, 2. Dönem, Cilt 9, 2.12.1966

Sonuç Yerine: İskân Politikalarının Kürdistan'daki YİBO Yer Seçimine Etkisi

Kürdistan'da da ilk olarak, dönemim Milli Eğitim Bakanı Orhan Dengiz'in dediği gibi 'belli' bazı illerde YİBO'ların kurulmasında devletin iskân politikalarının birbiriyle bağlantılı iki şekilde etkili olduğu söylenebilir. Birincisi İTC ile başlayan ve 1934'teki İskân Kanunu ile sistematik bir hale getirilen Kürtlerin Anadolu'nun iç ve batısına; muhacir Türklerle ve göçebe Türk aşiretlerinin ise Kürdistan'a yerleştirilmesidir. İkincisi ise YİBO'ların, çevrelerinde bir Türk kitlesi olmaksızın asimilasyonda etkili olamayacakları düşüncesidir. İlk durum, Kürdistan'daki bazı yerlerde devletin planladığının tersine işlemiş ve buralara yerleş(tiril)en Türkler Kürtleşmeye başlamıştır. YİBO'ların özellikle böyle yerlere kurularak tersine asimilasyon engellenmeye ve asimile olan Türkler 'öz'üne döndürülmeye çalışılmıştır. Diğer durum ise YİBO'da Türkçe öğrenen çocukların okul sonrasında evlerine (köylerine) dönmesiyle birlikte tekrar Kürtçe konuşmaya başlaması ve zamanla Türkçe'yi unutmamasından kaynaklanmaktadır. Bunun farkında olan devlet seçkinleri ve idarecilerin YİBO kurulacak yerleri seçerken okul etrafında, burada öğrenilen dilin kullanılacağı bir kitlenin var olmasına dikkat ettiği söylenebilir.

Kürtlerin Anadolu'nun iç ve batısına, Türk nüfusun ise Kürdistan'da iskâna tabi tutulması politikalarının sonuçlarını değerlendiren birçok raporda/metinde özellikle de ilk duruma (Türklerin Kürtleşmesine) defaatle dikkat çekilmiştir. Bu metinlerde, Kürdistan'a yerleştirilen Türklerin Kürtleşmesinin önüne ancak buralara açılacak yatılı okullar ve Türklük merkezleriyle geçilebileceği sürekli vurgulanmıştır. Fakat daha önce de belirtildiği gibi devletin başta ekonomik nedenlerden kaynaklı buraya istediği tarzda okul açması ancak 1960'ların başında YİBO'larla mümkün olmuştur.

Kürdistan'a yerleştirilen Türklerin Kürtleşmelerine dikkat çekilen ve bu duruma yönelik çözüm önerileri sunulan ilk metin önceki bölümlerde de ele aldığımız 1925 tarihli Şark Islahat Planı'dır. Plan'a göre, "Aslında Türk olup Kürtlüğe benzemeye başlayan yerlerde ve Siirt, Mardin, Savur gibi ahalisi Arap olan yerlerde Türk Ocakları⁴⁰ ve [yatılı] okullar açılacaktır."⁴¹

1935'te kaleme aldığı raporda, İsmet İnönü de buna benzer noktalara değinmiştir. İnönü, ilk olarak, Van ve Bitlis gibi illere yerleştirilen nüfusun gittikçe zayıfladığına/dağıldığına dikkat çeker. Ona göre, daha önce buralarda iskân edilen Türk kitlesinin tutunabilmesi için daha çok Türk nüfusun buraya yerleştirilmesi gerekmektedir. Nihayetinde Türk şehirleri haline getirilecek bu yerler cumhuriyetin Şark'taki dayanak noktaları olacaktır.⁴² Bununla birlikte Kürdistan'da tutunabilecek güçte olan Türk kitlesi, Kürtlerin asimilasyonunu da mümkün kılacaktır. Aksi durumda "bırakılırsa [Bitlis'in] az zamanda [Türklerin Kürtleşmesiyle] bir Kürt köyü haline gelmesi ve bu suretle Mutki, Hizan, Şirvan, Garzan mıntikasının Türkçe işitecekleri bir yer olmaksızın kütle olmaları muhtemeldir."⁴³ Bitlis'teki Türklerin varlığı o kadar önemlidir ki İnönü şöyle devam eder: "Bitlis olmasaydı bizim onu icat etmemiz gerekecekti... [çünkü] Bitlis halkı etrafındaki

⁴⁰ Kürdistan'a Türk Ocaklarının açılması gerektiğini 27.4.1925'te Ankara Türk Ocağı Merkezinde yaptığı konuşmayla Mustafa Kemal de dile getirmiştir. "Bu gibi sosyal Ocaklar hep Batı memleketlerinde toplanmıştır. Şimdi Doğu, bu boşluğun cezasını çekmektedir. Türk Cumhuriyeti'nin inkılabı, Ocakları da yansıtmaktadır. Doğu'daki harekât [Şeyh Said İsyanı'nın bastırılması] çok mutlu bir sonuçla bitmiştir. Şu seferki uğraşma bir ülkü savaşı olarak tanınacaktır. Türk tarihinde, askerlerimizi ilk defa ülküleri uğruna asil bir gayeyle savaşmalarını gerektirecektir." Bkz. Füsün Üstel, *Türk Ocakları (1912- 1931)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 166.

⁴¹ Raporun tamamı için bkz. Mehmet Bayrak, *Kürtler ve Ulusal-Demokratik Mücadeleleri*, Öz-Ge Yayınları, Ankara, 1993, s. 467-480.

⁴² Saygı Öztürk, *İsmet Paşa'nın Kürt Raporu*, Doğan Kitap, 6. baskı, İstanbul, 2012, s. 34.

⁴³ A.g.k. s. 31.



Kürt mıntıkayı hulul etmeye⁴⁴ alışkındır. Onların bu hassası Türk kültürü için bulunmaz bir yardımcıdır.”⁴⁵

Benzer bir yaklaşım 1944'te CHP'nin 9. Bürosu tarafından hazırlanan Azınlık Raporu'nda da görülmektedir. Raporda 'Doğu'da ilkin sadece Kürtlerden oluşan yerlere değil, daha çok nüfusun karışık olduğu bölgelere okul açmak gerektiği vurgulanmıştır. Çünkü okulu olmayan yerlerdeki Türkler Kürtleşmektedir, oysa okul ve Türk nüfusunun da olduğu yerler Türkleşmektedir. Yani okul açılmasında öncelik nüfusun karma olduğu yerlere verilmelidir. Nitekim Kürdistan'da açılan ilk YİBO'ların yukarıda değinilen kaygı ve beklentiler neticesinde nüfusun karma olduğu yerlere açıldığı görülmektedir. 1962 sonrasında Kürdistan'da ilk YİBO'ların kurulduğu İskele (Van), Erciş, Ahlat ve Tatvan, İsmet İnönü'nün 1935'te yazdığı raporda Türk yerleştirilen ve Türkleşmeye başlayan şehirler olarak geçmektedir. ⁴⁶ Aynı yerler 1936 tarihli Abidin Özmen raporunda da benzer bir şekilde tarif edilmektedir.⁴⁷

Özetle, nüfusun karma olduğu yerlere YİBO'lar açılarak, yukarıda da belirtildiği gibi devletin iskân politikaları neticesinde Kürdistan'a yerleştirilen Türk nüfusun tersine asimilasyonla Kürtleşmesi engellenmeye çalışılmıştır. Buradaki Türk kitlesinin korunup güçlendirilmesiyle, bu durum, aynı zamanda YİBO'lar aracılığıyla Kürtlerin asimilasyonunu da kolaylaştırıcı ve hızlandırıcı bir faktör haline getirilmiştir.

Kaynakça

- Akar, Rıdvan; Dündar, Can, *Ecevit ve Gizli Arşivi*, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara, 2008.
- Akpınar, Alişan, *Osmanlı Devletinde Aşiret Mektebi*, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997.
- Arslan, Serhat, *1913-1960 Yılları Arası Göç ve İskân Politikaları Bağlamında Yatılı İlköğretim Bölge Okullarının İncelenmesi*, MSGSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2014.
- Avar, Sıdıka, *Dağ Çiçeklerim*, Öğretmen Dünyası Yayınları, Ankara, 2004.
- Aydın, Delal, ““Dağ Çiçekleri”ni Vatandaş Yapmak!”, *Toplum ve Kuram*, Sayı 2, Toplum ve Kuram Yayınları, İstanbul, 2009, 257-261.
- Başarır, Şükran İ, ““Yatılılık: Okul Ev Olunca” Yatılılığın Tanımı ve Tarihçesi”, *Yatılılık: Okul Ev Olunca*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2009, 21-61.
- Bayrak, Mehmet, *Kürtler ve Ulusal-Demokratik Mücadeleleri*, Öz-Ge Yayınları, Ankara, 1993.
- Beşikçi, İsmail, *Kürtlerin Mecburi İskânı*, Yurt-Kitap Yayın, Ankara, 1991.
- Bulut, Faik, *Kürt Sorununa Çözüm Arayışları*, Ozan Yayıncılık, İstanbul, 1998.
- Duman, Yahya, “Türkiye'deki Kuzey Kafkasyalılar”, *Kafkasya Yazıları*, Sayı 2, 1997.
- Jakoby, Tim, *Sosyal İktidar ve Türk Devleti*, Çev. Devrim Evcı, Birleşik Kitapevi, Ankara, 2010.
- Mazıcı, Nurşen, *Celal Bayar: Başbakanlık Dönemi (1937-1939)*, Der Yayınları, İstanbul, 1996.
- Mithchel, Timoty, *Mısırın Sömürgeleştirilmesi*, Çev. Zeynep Altok, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.
- Öztürk, Saygı, *İsmet Paşa'nın Kürt Raporu*, Doğan Kitap, 6. baskı, İstanbul, 2012.
- Üstel, Fusun, *Türk Ocakları (1912- 1931)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- Varlık, M. Bülent, *Umumi Müfettişler Toplantı Tutanakları – 1936*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2010.
- Yayman, Hüseyin, *Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası*, SETA Yayınları, Ankara, 2011.

Resmi Kaynaklar

- Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
TBMM Zabıt Cerideleri.
TC Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü Yayınları.

⁴⁴ İnönü'nün “hulul” kelimesini kullanması oldukça ilginçtir. Çünkü “hulul etmek” ya da tek başına “hulul” kavramı “geçmek, gelip çatmak” anlamlarına geldiği gibi “ruhun bedene girmesi” de demektir. Bu bağlamda İnönü'nün Bitlis'teki Türk kütlesine ve bunların Kürt mıntikasına geçmesine neden bu kadar önem verdiği daha anlaşılır olmaktadır. Çünkü buradaki Türkler, Kürt mıntikasına geçerken aynı zamanda oraya Türklüğün ruhunu da taşımaktadır.

⁴⁵ A.g.k. s. 31.

⁴⁶ A.g.k. s. 32- 35.

⁴⁷ A.g.k. s. 115.

Kemalist Modernleşme’de *Aile, Ulus, Kadın* ve *Kadın Yolu/ Türk Kadın Yolu* (1925- 1927) Dergileri

Hande GÜLEN¹

Özet

Bu çalışmanın amacı, Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk yıllarında modernleşme projesi çerçevesinde, milliyetçi ulus devlet anlayışının önemli bir parçası olarak sayabilecek olan aile mefhumunu; *annelik, milli aile, Türk kadını* bağlamında tartışırken, dönemin aktif kadın hakları savunucularından Türk Kadın Birliği’ne bağlı olarak çıkan *Kadın Yolu/ Türk Kadın Yolu* dergilerinin (1925- 1927) ulusçuluk ve modernleşme paradigmasındaki yerini, dergilerdeki yazılar dâhilinde incelemektir. Türk Kadın Yolu dergileri üzerinden yazıda tartışılmaya çalışılacak olan ise, derginin yayınlandığı süre içerisinde modernleşme ile birlikte kurduğu dilin benzerlikler ve farklılıklar açısından okumasını yapmaktır.

Anahtar Kelimeler: Modernleşme, Ulus, Kadın, Aile, Feminizm, Kadın Yolu Dergisi, Biyo-politika

Family, Nation, Woman in Kemalist Modernisation and the Magazines of *Kadın Yolu/ Türk Kadın Yolu* (1925- 1927)

Abstract

This article aims at analyzing the magazines of *Kadın Yolu/ Türk Kadın Yolu* (1925- 1927) in the framework of nationalism and the paradigm of modernization with featured articles in magazines by discussing the metaphor of family which can be mentioned as crucial part of the understanding of nationalist/nation state in the early republican era, while discussing in the context of “*maternity*”, *nation family, Turkish woman*. The similarities and differences between the discourse of magazines and practices of modernization will be discussed and analyzed.

Key Words: Modernisation, Nation, Woman, Family, Feminism, The Magazines of *Kadın Yolu*, Bio-politics

Giris

Bu çalışmanın amacı, Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk yıllarında modernleşme projesi çerçevesinde, milliyetçi ulus devlet anlayışının önemli bir parçası sayabilecek olan aile metaforunu; *annelik, milli aile, Türk kadını* bağlamında tartışırken, dönemin aktif kadın hakları savunucularından Türk Kadın Birliği’ne bağlı olarak çıkan *Kadın Yolu/Türk Kadın Yolu* dergilerinin²

¹ Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Yüksek Lisans.

² Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı’nın Nevin Yurdsever Ateş tarafından yayına hazırlanan “Yeni Harflerle Kadın Yolu/ Türk Kadın Yolu” kitabından yararlanılmıştır.



(1925- 1927) ulusçuluk ve modernleşme paradigmasındaki yerini, dergilerdeki yazılar dâhilinde incelemektir. Bu incelemeyi yaparken, söz konusu dergilerde kadınların toplumsal yaşamdaki rollerine değinen, dönemin hukuki düzenlemelerine atıfla şekillenen ve tıbbi meselelere kadın bedeni üzerinden yaklaşan makaleler ele alındı.³ Aynı zamanda, dönemin hukuki düzenlemeleri ve tutanaklarından da faydalanıldı.

Yazının temel savı, 90 sonrası eleştirel feminist yazının vurguladığı gibi, modernleşme hamleleri süresince Türk feminizmi ve Türk ulusçuluğunun el ele gitmiş olduğudur.⁴ Nezihe Muhiddin⁵ başkanlığında kurulan Kadınlar Halk Fırkası (KHF)’nin politik faaliyetlerinin engellenmesi ve Türk Kadınlar Birliği’nin (TKB) tek parti hükümeti döneminde baskılar ile karşılaşması, modernizasyon projesinin kritik uğrağı olan Türk ulusçuluğunun ataerkil, cinsiyetçi ve otoriter siyasi iktidar bileşiminin hamlesi yahut sonucu olarak okunabilir. Nagel’in⁶ Cezayir örneği üzerinden tarif ettiği sürecin, Türkiye üzerinden okuması mümkündür: “...pek çok milliyetçi mücadeledeki merkezi katkılarına rağmen, ulusal bağımsızlık bir kez kazanıldıktan sonra, feminist milliyetçilerin kendilerini yeniden kurumlaşmış ataerkinin etkisi altında bulmaları sık görülen bir durumdur. Ulusal bağımsızlık adına kadınların katılımını talep eden milliyetçi hareketler, cinsiyet eşitliği konusundaki feminist talepler karşısında genellikle reddedici tutum sergilerler.” Cumhuriyetin ilk yıllarında feminizm ve milliyetçilik arasında, kadın hakları söylemleri ile ulusal bağımsızlık söylemi arasında yakın bir ilişki olduğuna dair saptama bu anlamda önemlidir.⁷

Yazının odaklanacağı, dergilere ve modernizasyon projesinin aile ve ulusçuluk ilişkisine değinmeden önce; *Kadın Yolu/ Türk Kadın Yolu* dergilerinin yayınlandığı ve bağlı olduğu Türk Kadınlar Birliği’ne yakından bakmak önemli olacaktır.

Türk Kadın Birliği’ne Kısa Bakış

“Türk Kadın Birliği, Türk kadınının içtimaî ve siyasi haklar karşısında her türlü mesuliyet ve alâka-i vataniyesini isbat edecek bir seviyeye eriştirmeye çalışacaktır”

“Birliğin maksadı: Kadınlığı fikrî ve içtimaî sahalarda yükselerek asrî ve mütekâmil bir mevkiye eriştirmektir. Birlik bu gayeye vusul için, genç kızları hakikî valide olarak yetiştirmek, kadınlık âlemindeki feci içtimaî yaraları teşfiye etmek, bakes ailelere ve tahsili iptidaideki çocuklara yardım etmek, fakir çocukları tahsil ettirmek, yeni neslin maddi ve manevi terbiyesiyle meşgul olmak⁸...”⁹

Nezihe Muhiddin’in kuruculuğunu yaptığı Kadınlar Halk Fırkası ve Kadınlar Birliği,¹⁰ Cumhuriyet’in modernleşme düşüncesine, yukarıdaki maddelerden görüldüğü gibi uyumlu ve

³ Makaleler birincil referans olmakla birlikte, dergilerin yayınlandığı süre içerisindeki eğilimleri de yazının odak noktalarıdır.

⁴ Fatmagül Bertay, “Cumhuriyet’in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler/Bilanço 98*, İşbankası ve Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 1.

⁵ 1913’te “*Türk Hanımlar Esirgeme Derneği*”ni kuruluşunda yer aldı. Kadınlık üzerine yazılarını *Hammlara Mahsus Gazete*’de “Zekiye” imzasıyla yayımladı. 1924’te 18 sayı çıkan “Türk Kadın Yolu” dergisini kurdu. 1923 yılında Kadınlar Halk Fırkası adıyla siyasi bir parti kurma girişiminde bulundu. “1909 tarihli seçim kanuna göre kadınların siyasi temsilinin mümkün olmadığı” gerekçesiyle parti kuruluşuna izin verilmedi. Politik faaliyet göstermesi engellenen Kadınlar Halk Fırkası, “Türk Kadınlar Birliği” adlı derneğe dönüştü. Nezihe Muhiddin, 1927 yılına kadar derneğin başkanlığını yürüttü. Nezihe Muhiddin, 1925 yılında kadınların siyasal haklarının tanınmaması olmasına rağmen Türk Kadınlar Birliği tarafından Halide Edip ile birlikte milletvekilliği için aday gösterildi. 25 Mart 1927 günü Türk Kadınlar Birliği’nin merkezinde toplanan kongrede Nezihe Muhiddin’e karşı bir muhalefet başlamıştı. Valilik, cemiyet merkezinin polis tarafından aranması için emir çıkardı ve vilayetin suçlamasına cemiyetin içinde muhaliflerin de katılmasıyla Nezihe Muhiddin, yolsuzlukla suçlandı. Hakkındaki yolsuzluk suçlamalarının ardından, 1929’da Gazi Osmanpaşa Erkek Orta Mektebi’ne tayin edildi ve bu okuldan emekliye ayrıldı. 1958 yılında İstanbul’da hayatını kaybetti. Yaprak Zihnioğlu, *Kadınsız İnkılap*, İstanbul, İletişim, 2003.

⁶ Joane Nagel, “Erkeklik ve Milliyetçilik: Ulusun İnşasında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik”, *Vatan Millet Kadınlar*, Der. Ayşegül Altınay, İletişim Yayınları, 4.Baskı, İstanbul, 2011, s. 81.

⁷ Joane Nagel, “Erkeklik ve Milliyetçilik: Ulusun İnşasında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik”, *Vatan Millet Kadınlar*, Der. Ayşegül Altınay, İletişim Yayınları, 4.Baskı, İstanbul, 2011, s. 81.

⁸ Vurgu bana aittir.

⁹ Kadınlar Birliği Nizamnamesi, Matbaa-i Ahmet İhsan ve Şürekâsi, İstanbul, 1925, s. 1.

¹⁰ Nezihe Muhiddin, Kadın Birliği ve Kadın Halk Fırkası’nın kapsamlı incelemesi için bkz. Yaprak Zihnioğlu, *Kadınsız İnkılap*, İletişim, İstanbul, 2003.

büyük ölçüde destekçi konumundadır. Bu tavıra rağmen, Nezihe Muhiddin ve kurmaya çabaladığı politik birliklikler Cumhuriyet rejimi tarafından çizilen sınırların dışına çıktığı anda pek de destek görmemiştir. 1927 yılından itibaren, Türk Kadınlar Birliği'nin daha mücadeleci ve siyasal hak taleplerine odaklanan politikası dönemin iktidarı tarafından hoş karşılanmayacaktır.¹¹

16 Haziran 1923'te Nezihe Muhiddin başkanlığında kurulan Kadınlar Halk Fırkası'nın resmi olarak partileşmesine Mustafa Kemal başkanlığındaki hükümet tarafından yakında kurulacak olan Cumhuriyet Halk Fırkası'na ilgiliyi azaltacağı gerekçesiyle izin verilmemiştir.¹² Diğer bir görüşe göre ise KHF'nin taleplerinden biri olan kadınların seçme ve seçilme hakkının parti tüzüğünde yer alması, partinin kurulmasına onay verilmemesinin nedenlerindedir.¹³ Ardından, bu talepler tüzükten çıkarılır ve 1924 yılında Türk Kadın Birliği adıyla bir dernek kurulur. Derneğin kurulmasının ardından 1925-1927 tarihleri arasında *Türk Kadın Yolu* dergisi birliğe bağlı olarak çıkarılır. Nevin Yurdsever Ateş'in¹⁴ belirttiğine göre, Nezihe Muhiddin, *Türk Kadın Yolu* dergisini yayımlamaya başladığında, Dışişleri Bakanlığı'ndan iki sene süresince yardım aldığı ifade etmiştir.¹⁵ Aynı bilgi Bakanlar Kurulu Kararnamesi'nde de belirtilmiştir. Takrîr-i Sükûn Kânûnu¹⁶'nun yürürlükte olduğu ve basın, toplumsal örgütlenmeler üzerindeki baskının sürdüğü düşünülürse, söz konusu yardımın hükümet tarafından sağlanması derginin düşünsel ve politik katkısı açısından kritiktir.

Zihnioğlu'nun¹⁷ belirttiği gibi, "*Kadın Yolu* siyasal iktidara düşünsel katkı ve danışmanlık işlevini de görmüştür. Bu husus hükümet tarafından açıkça hiçbir yerde belirtilmiş olmasa da, büyük olasılıkla, dergi yayımlandığı sürece, Mustafa Kemal ve yeni cumhuriyetçi iktidar için kadınlık ve feminizm üzerine bilgilendirme görevini de yerine getirdi. Baskıcı bir dönemde derginin yayınına izin verilmesi bu ihtimali güçlendiren nedenler arasında görülmektedir. Aynı süreç içerisinde, Takrîr-i Sükûn Kânûnu'nun kabulünden sonra 23 Temmuz 1925'te *Kadın Yolu* dergisinde Nezihe Muhiddin'in şu satırları resmi ideolojiye bağlılığını anlamak için önemlidir:

"Fakat çok teşekkür olunur ki, Türkiye'de asırlardan beri devam eden muhafazakârlık-teceddüd-perverlik mücadelesinde ilk defa olmak üzere ikinci ve hayırlı kuvvet galebe çalmıştır. Artık mazinin hatıraları tekrar canlanmamak üzere tarihe intikal etmiştir. Bundan sonra eskinin hortlamasına imkân yoktur. Şeyh Said'in menfur isyanı, irticâ'nın can çekişirken kıpırdanmasıdır. Cumhuriyet'in kudretli eli, uzaması muhtemel bu ihtizârı kısa kesti. Artık önümüzde hiçbir mânia kalmamıştır. Gideceğimiz yol emin ve müsterihtir. Süratle gayemiz vasıl olmaktan başka endişemiz yoktur. Bu endişe de büyüklerimizin azimli ve muvaffakiyetli tedbirleriyle hakiki bir emniyete inkılâb etmiştir. İtiraf etmeliyiz ki, Cumhuriyet'in feyzinden en çok istifade edecek biz kadınlar olacağız."

1927 yılına gelindiğinde birlik geçmişteki tavrını değiştirerek büyük ölçüde siyasal hak söylemine odaklanır ve kongrede tüzüğüne "kadınlara siyasi haklar sağlamayı" amaçlayan bir madde koyar.¹⁸ Şüphesiz bu durumda 1926'da kabul edilen Medeni Kanunu'nun payı büyüktür. Kadınlara

¹¹ 1927 yılında birliğin düzenlediği bir kongrede "kadınlar için oy hakkı" talep edilmiş, birliğin tüzüğüne eklenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Nevin Yurdsever Ateş, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadın Hareketi ve Cumhuriyet'in İlk Döneminde Türk Kadın Birliği, *İstanbul Kadın Kadın İstanbul*, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, İstanbul, 2010, s. 38.

¹² Zafer Toprak, "Cumhuriyet Halk Fırkasından Önce Kurulan Parti: Kadınlar Halk Fırkası", *Tarih ve Toplum*, İstanbul, 1988, Mart, 9(51), s. 30-31.

¹³ Ayşe Durakbaşı, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Münevver Erkekler'", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler/Bilanço 98*. İşbankası ve Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 29-50.

¹⁴ Nevin Yurdsever Ateş, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadın Hareketi ve Cumhuriyet'in İlk Döneminde Türk Kadın Birliği", *İstanbul Kadın Kadın İstanbul*, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, İstanbul, 2010, s. 38.

¹⁵ Seniha Sami Moralı, "Latife Bekir Çeyrekbaşı ve Türk Kadınlar Birliği", *Hayat Tarih Mecmuası*, Nisan 1969, s. 75.

¹⁶ 4 Mart 1925'te TBMM'de kabul edilmiştir.

¹⁷ Yaprak Zihnioğlu, "*Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*", İletişim Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2003, s. 170.

¹⁸ Zehra Toska, "Cumhuriyet'in Kadın İdeali: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler/Bilanço 98*, İşbankası ve Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 80-84.



oy hakkı mücadelesi birlik içinde bölünmelere yol açar ve Nezihe Muhiddin birlikten uzaklaştırılır. Ardından dernek yönetimine gelen grup, Cumhuriyet Halk Fırkası'sının talepleri doğrultusunda,¹⁹ tek parti yönetiminin kadınlara seçme ve seçilme haklarını tanıdığı için derneğin pek bir işlevi kalmadığı gerekçesiyle, birlik kendini fesheder.²⁰ Zihnioğlu'nun²¹ bu duruma yönelik analizi önemlidir:

“1923-1927 yılları arasında ortaya çıkan çelişki şudur: Cumhuriyetçi iktidar ‘kadınlar’ adına konuşmak, kadın haklarının sınırlarını cinsiyetçi temelde, ataerkil sınırlar içinde belirlemek ve kadın hakları alanındaki kazanımları rejime mal etmek istiyordu. Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası'nın kurucuları/ TKB Grubu'nun eylemcileri ise ‘hürriyet’ ortamında yeniden kurulan kamu alanında siyasal, toplumsal ve iktisadi haklarına kavuşmak için, yeni kurulmakta olan rejimin kaldırım kenarında izleyenleri değil, kurucuları, toplumsal failleri/ eyleycileri olmak istiyorlardı. Cumhuriyetçi birinci dalga feminizmin siyasal haklar hamlesi, kısa bir süre sonra Kemalist rejim tarafından polisiye tedbirlerle ve karalama yöntemiyle bastırıldı”

Türk ulusçuluğu ve Türk feminizminin modernleşme pratiği içerisindeki bağlarına baktığımızda, Türk Kadınlar Birliği örneği, siyasal haklar talep ederken, yeni kurulmakta olan rejimin toplumsal eyleycisi de olma isteğiyle söz konusu bağı kuvvetlendirmiştir. Bir yandan dönemin modernleşme sürecine destek verirken, diğer yandan da feminizmle kurduğu bağlar nedeniyle siyasal iktidarla gerilimler yaşamıştır. Söz konusu gerilimde, yazının aradığı ise otoriter bir politik ortamda varlığını sürdüren *Kadın Yolu*'nun tartıştırmayı hedeflediği kadın kimliğinin ne olduğudur.

Kadının yeni toplumsal rejimdeki kimliği elbette tek değil, aksine çok geçiştir. *Kadın Yolu*'nda sıkça vurgulandığı haliyle en öne çıkan kimlik anneliktir. Savaş ile ilişkisi kurulan bir annelik vurgusu, “vatana, millete faydalı” sağlıklı çocuklar doğurmaktan geçer. Ama bir yandan da kadın, bu kimliğini mesleği ile birlikte sürdürmelidir. “*Milli kadın*” vurgusu derginin üzerinde durduğu bir mefhumdur. Buna göre, kadın; geleneksel rollerini aile içinde sürdürürken, eğitimine önem vermeli, çocuk yetiştirirken toplumun devamlılığını esas almalıdır.

Ulus Devletin Süreklilik Hedefi: Aile

“Kadının en büyük vazifesi analıktır. İlk terbiye verilen yerin ana kucağı olduğu düşünülürse bu vazifenin ehemmiyeti layıkıyla anlaşılır. Milletimiz kuvvetli bir millet olmaya azmetmiştir. Bugünün levazımından biri de kadınlarımızın her hususta yükselmelerinin teminidir. Binaenaleyh kadınlarımız da âlim ve mütefennin olacaklar ve erkeklerin geçtikleri bütün derecatı tahsilden geçeceklerdir. Sonra kadınlar hayatı içtimaiyede erkeklerle beraber yürüyerek birbirinin muin ve müzahiri olacaklardır.”²² (Mustafa Kemal)

Cumhuriyetle birlikte “en büyük vazifesi analık” olarak görülen kadına, erkeklerle birlikte yürüme şiarı çeşitli demeçlerde söylenegelmiştir. Peki, bu “beraber yürüme” nasıl gerçekleşmiştir ve sözünü ettiğimiz aile metaforu içerisindeki yeri nedir? Kuşkusuz belirleyici olan uluslaşma sürecinde toplumsal cinsiyet üzerinden şekillenen dilin kadınlara değdiği yerdir.

¹⁹ Nezihe Muhiddin'in ardından birlik başkanlığına gelen Latife Bekir, kadınlara seçme ve seçilme hakkı “verildikten” sonra Ankara'ya teşekkür ziyareti gerçekleştirmiştir. Gittiği sırada Kadınlar Birliği'nin kapatılmasına dair rivayetlerle karşılaşmıştır. CHP'nin uluslararası kadın konferansı söylemi bu sürece giden yolda kritiktir: “Türk Kadın Birliği lağvedilince konferansı biz tertip ve idare ederiz.” Seniha Sami Morali, “Latife Bekir Çeyrekbaşı ve Türk Kadın Birliği”, *Hayat Tarih Mecmua'sı*, Nisan 1969, s. 75 akt. Nevin Yurdsever Ateş, a.g.e.2009.

²⁰ Ayşe Durakbaşı, “Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve ‘Münevver Erkekler’”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler/Bilanço 98*. İşbankası ve Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 29-50.

²¹ Yaprak Zihnioğlu, “*Kadinsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*”, İletişim Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2003, s. 262.

²² Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri 2, 1989.

Anthias ve Yual Davis²³ kadınların uluslaşma sürecine dâhil olmalarının beş ana yolu olduğunu ifade eder: a) etnik toplulukların mensuplarının biyolojik üreticileri olarak, b) etnik ve ulusal grupların sınırlarının yeniden-üreticileri olarak, c) topluluğun ideolojik yeniden- üretiminde merkezi bir rol alarak ve kültürün aktarıcısı olarak, d) etnik ve ulusal farklılıkların gösterenleri olarak- yani, etnik ve ulusal kategorilerin dönüşümü, yeniden üretimi ve inşasında kullanılan ideolojik söylemlerin merkezinde yer alan semboller olarak, e) ulusal, ekonomik, politik ve askeri mücadelelerde katılımcı olarak.”

Türkiye modernleşmesi Anthias ve Yual Davis’in kategorizasyonuna paralel olarak kadının uluslaşma sürecine katılımı ve toplumsal alandaki yeniden üretimi açısından benzerlik göstermektedir. Ancak Kadınlar Halk Fırkası tarihinde ve öyküsünde ise, kadınların modernleşme pratiğini yürüten erkeklerden farklı bir girişimi destekleyebileceğine de tanık oluruz.

Kadınlar Halk Fırkası’nın politik faaliyet göstermesinin engellenmesinin ardından, kendini Türk Kadınlar Birliği’ne çevirmesi ve hükümetin desteğiyle varlığını sürdürmesi, uluslaşma ve yeni toplumsal pratiğin inşası sürecindeki fail olma arzusunun önemli bir göstergesidir. Jayawardena’nın²⁴ ulusal kurtuluş mücadeleleri ardından gelen modernleşme pratiğinde, feminizm ve milliyetçilik ilişkiselliğinde bahsettiği bütünleşme ve birbirini destekleyerek ilerleme meselesi, Türkiye pratiğinde erken Cumhuriyet döneminde kendini göstermektedir.

Türk modernleşmesine baktığımızda Serpil Sancar²⁵ bu süreci, “aile odaklı modernleşme” olarak kavramsallaştırır. Erkeklerin modern bir ulus devlet kurduğu, kadınların ise bu süreçte modern aileler kurarak, neslin devamının sağlanması ve ideolojik yeniden üretiminin aktarılması noktasında işlev gördüğü bir modernizasyon hamlesi amaçlanmıştır. Cinsiyetsizleşme üzerinden kurulan kadın imgelemi vatanı sembolize eden anlatımlarla ulusun, ailenin, “*toplumun anası*” kılınmaya çalışılmıştır. Uluslaşmanın erkeğe ait dili burada belirgindir, çünkü patriarkal ilişkilerin kadın bedeni üzerindeki görünürlüğü en kolay “anne” metaforu ile “şefkatli” bir anlatımla buluşur. Modernleşme içerisindeki eril dil; milliyetçilik, uluslaşma ve aile mefhumun buluşma noktası olan kadın bedeni ve onun üzerinde kurulmaya çalışılan tahakküm ilişkisindedir. Sancar’ın²⁶ tahayyül edilen “ideal kadın” imgesine dair ifadeleri önemlidir: “Türk kadını’, vatanın evlatlarının yetiştiricisi ve eğiticisi, gerektiğinde savaşıyor, aktif, ama pürühen dışı cinsel ahlakın somutlaşmış örneği, gerektiğinde vatanı ve ailesi için fedakârlık yapan ama itaatkâr ve sessiz kadın niteliklerini çelişkisiz bir arada barındırması gereken bir ‘kadın imgesi’dir.” Peki, bu kadın imgesi Türk Kadın Yolu dergilerinde aile metaforu ile düşünüldüğünde nasıl aktarılmış ve tartışılmıştır? Hatice Refik’ “Kadın-Zevce” isimli, 13 Ağustos 1925 tarihinde *Türk Kadın Yolu*’nun 5. sayısında yayınlanmış yazısında aileye dair görüşleri şu şekildedir:

“Aile ocağı, cemiyetin esas, beşeriyetin küçük bir timsalidir. Aile ocağının ruhu ise kadındır. Evlat yetiştirmekte en büyük ve fiili vazife kadının olduğu gibi, aile içinde sıhhat, saadet, neşe hemen hep kadının eseridir. Bir ailenin saadetini, felaketini yapan kadın olduğu gibi, dolayısıyla bir milletin ilerlemesinde veyahut sükûtunda da kadının tesiri çoktur.”

Bir diğer yazı olan “Ev İdaresinin Ehemmiyeti” kadınlarla verilen öğütleri ile dikkat çeker:

“En mükemmel milletlerin aileleri sağlam teşkilât üzerine, istinad edenlerdir. İnsan mensub olduğu cemiyeti sevmeyi, bütün beşeriyete karşı hizmeti, büyüklere hürmet ve itaati, küçükleri himaye etmeyi, ebnâ-yı cinsine karşı hayır-hâh olmak hissini, beşeriyetin ilk müessesesi olan aile ocağında, evvelâ aile feyzi aile sevgisiyle öğrenir. Binâenaleyh kadınlığı

²³ Sylvia Walby, “Kadın ve Ulus”, *Vatan Millet Kadınlar*, der. Ayşe Gül Altınay, çev. Meltem Ağduk Gevrek, İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2010, s. 38.

Nira Yuval-Davis, “Cinsiyet ve Millet”, çev. Aysin Bektaş, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2012.

²⁴ Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londra: Zed Books, 1986.

²⁵ Serpil Sancar, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti/ Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 191.

²⁶ A.g.e. s. 194.



lâyık olduğu meziyetlerde faziletkâr bir seviyeye yükselterek mesud aile teşkiline hizmet eden, ev işlerini vâkıfâne ve müdebbirâne tanzim ve idare etmek usullerini öğreten bu ilmi her hanımın daha küçük yaşta takdir ehemmiyete takib etmesi ve öğrenmesi icab ettiği âşikârdır.”²⁷

Kadınların ailenin yeniden üretiminde rol oynama sürecine, “milletin ilerlemesi” vurgusu ile birlikte, “taşıyıcılığı” misyonu atfedilir. Modernliğin aile odaklı inşasında ise benzer bir yaklaşım mevcuttur. Kadınlık ve erkeklik üzerinden giden ayırım, anneliğin kutsanması üzerinden kendini kurar. Aile bu anlamda dışıl değerlerle kurulan, iktidar ilişkilerinin “ulus” anlayışının getirdiği “romantik” tahayyülle şekillendiği ve üretildiği yerdir. Sancar’ın “dışıl ulusal alan” dediği ailenin özel alan olmasından ziyade anlam biçilmiş kültürel alanlar olması, daha geniş anlamlar içermektedir. Bu geniş anlamın en belirgin noktası elbette, kadınların “iyi vatandaşlık”ta payına düşen “annelik”ten geçiyor.²⁸ 1927 yılında Dr. Cemal Zeki’nin “Grip ve Kadınlarımız” başlığı ile yazdığı yazıda “iyi vatandaşlık” şiarı ve “annelik” ilişkiselliğini modernleşme pratiği bağlamında şöyle dile getiriliyor:

“Tabiat, insanlara yüklediği vazifelerin en mühim kısmını kadınlara yükletmiştir. Bunun içindir ki tabiatın varlığı kadın, kadınlığın kudsiyeti analıktır. Analık, çocuk doğurmaktan ibaret kalsa kıymeti az kalır. Bir annenin çocuğunu beslemek, onu hastalıklardan korumak, ilk terbiye esasâtını öğretmek, seciyeli, metin bir unsur olarak yetiştirmek gibi birçok vazifeleri vardır. Bu vazife görgüyle değil, o hayvanata mahsustur, bilgi ile olur. Seciyeli, vazifesini müdrük, kadınlığın fezâlini benimsemiş bilgili bir anne, memleket için kuvvet, feyz ve daha menba’ıdır. Memleketin varlığının muvâzenesini temin eden en kıymetli unsurdur. Bu böyle olduğu hâlde sefahate düşkün, duygusuz bir anne, memleketin en hakiki kuvvetini kemiren, varlığını baltalayan mühlik bir unsurdur. Çocuğunun hayatiyle alâkadar olmayan bir annenin hikmet-i vücudu yoktur.”²⁹

“Anneliğe” milliyetçilik üzerinden yapılan vurgunun diğer ilintili olduğu nokta ise militarizmle kurduğu ilişkidir (Walby, 2011). Militarizmin erkeklik ve milliyetçiliğe içkin anlayışı üzerinden mitsel anlatılarda vücut bulan “doğurganlık” ve “annelik” söylemiyle kendini güçlendirir. Askerlik ve kahramanlık üzerinden şekillenen anlatılar, militarizmin sembolik anlamda temsilini içerip, geniş bir militarizasyon sürecinin de parçasıdır. Saigol’un³⁰ ifadeleri önemlidir: “Askeri değerlerin hâkimiyeti, ulus-devlete yönelik aşk ve arzu ile toplumsal cinsiyet ideolojisi arasında karmaşık ve girift bir ilişki oluşur. Bu ilişki, ulus-devletin anne olarak inşasıyla ifadesini bulur.” “Ulus” ve “millet”in aileye içkin bir şekilde kurgulanışı, toplumun militarizasyonu ile ilişkilendirilerek, anneliğin ve oğulluğun da bir anlamda resmi propaganda haline getirilmesini içerir. Dolayısıyla en yalın haliyle kadınların cinselliğinin, aile yoluyla ulusa hizmeti söz konusudur. İfade ettiğimiz gibi askeri anlatılar bunun bir diğer ifadesidir. M. Şevki’nin Türk Kadın Yolu dergisinde yayınlanan “Kadınlık ve Askerlik” isimli yazısını bu anlamda örnek verebiliriz:

“Herşeyden evvel düşünmelidir ki her askerin iyilik veya kötülüğü bir kadın, ona ilk terbiyeyi veren anneye aittir. Tekmil bir ülkeyi, bir milleti kurtaran Gazi dahi merhum annesinin mezarında ağlarken, en büyük ilhamlarını o aziz kadından aldığını söylememiş miydi? İşte bu tek nokta dahi askerliğin, vatan müdafiliğinin her şeyden evvel bir kadın işi olduğunu isbata kâfidir.”

²⁷ “Ev İdaresinin Ehemmiyeti”, 20 Ağustos 1925, Türk Kadın Yolu, Sayı 6.

²⁸ Selda Şerifsoy, “Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi, 1928-1950”, *Vatan Millet Kadınlar*, der. Ayşe Gül Altınay, İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2011, s. 170.

²⁹ 15 Şubat 1927, “Türk Kadın Yolu”, Sayı 27.

³⁰ Rubina Saigol “Militarizasyon, Ulus ve Toplumsal Cinsiyet: Şiddetli Çatışma Alanları Olarak Kadın Bedenleri”, *Vatan Millet Kadınlar*, der. Ayşe Gül Altınay, çev. Tansel Güney, İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2011, s. 231.

“Ben mecburiyet-i askeriyyeye kadınları da teşmile çalışalım demiyorum. Kadının vazifesi her şeyden evvel ana olmaktır. Fakat zaruret ve mecburiyet onu hayata atmıştır ve daha da atacaktır. Bizim memleketimiz gibi nüfusu az olan bir ülke için de bu husus hâsseten bir zaruret kesb eder. O hâlde bu miyâna atılmış kadınlıktan yarınki vatan müdaafası için de istifade edelim diyorum.”³¹

Nezihe Muhiddin’in “Kadınlar ve Tayyare İânesi” adlı yazısı militarizm üzerinde şekillenen ulusal anlayışın toplumsal cinsiyet uğraklarını göstermesi anlamında önemlidir.³²

“Türk kadının gayesi, Türk vatandaşı olmaktır.”

“Vatandaşlığın en birinci ve kudsi vazifesi hiç şüphesiz vatanın müdafaasına müteallik olanlardır. Bu müdafaaya biz kadınların da âdeta iştirâk edebilmesi için önümüzde mükemmel bir fırsat hâsıl olmuştur. Tayyare iânesine bütün vüs’ümüzle, bütün heyecanımızla yardım etmek, Türk kadının vatandaşlık vazifelerini idrakine, en maddi, en parlak bir delil olacaktır.”

“Türk yiğidinin her damla kanı, bizim kanımızdır, bizim sütümüzdür. Bu kanın az akmasını veya hiç akmamasını istiyor isek o kadar çok tayyareye sahip olmalıyız. Gece sabahlara kadar uykumuzu terk ederek, bin mihnetlerle yetiştirdiğimiz kıymetli evlâdlarımızın hayatı, düşmanın havadan gelecek hücumlarına karşı, aynı silâhla kurtarılacaktır. (...) Hangi Türk anası tasavvur edilebilir ki, bu uğurda zevkten ve süsten değil, hatta canından fedakârlığa razı olmasın?”³³

Biyo-iktidar Stratejisi Olarak “Modern Türk Ailesi”

Modernleşme projesinin devlet yapılanması üzerinde yükselen yönetsel kurgusunun yanında, “ulus” ve “millet” düşüncesinin toplumsal ilişkiler alanında yayılması ve güçlendirilmesinin önemli bir araçsal ayağı, şüphesiz aile olmuştur. Ailenin -yazının başında da tartıştığımız gibi- modernizasyon pratiğinin bir metafor olarak pek çok anlam içermesi, belirli stratejilerin birincil nüfuz kaynağı olmuştur. İnşa süreci olarak kodlayabileceğimiz erken Cumhuriyet döneminde, modern bir “Türk ailesi” yaratma şiarının toplumda “kopuş”u ifade etmesi önemli bir kırılma noktasıdır. Sançar’ın ifadesiyle “Türk ailesi” “bir toplumsal inşa sonucu oluşan, ulusun kurucu unsuru olarak görevler üstlenen ve bu görevlerin bilincine vardıkça ulusun inşasına katılan bir ‘modernleştirilme aracı’” olmuştur. Söz konusu aracı kılınan ilişki, ulusun inşasının dayandırıldığı yeri ifade ederek, asla kendi haline bırakılması mümkün olmayan bir stratejik alanı işaret etmektedir. İdeal vatandaş yaratma arzusunun gerçekleşeceği tahayyül edilen yer olarak aile, belli iktidar stratejilerine doğrudan içkin hale gelmektedir. Yaratılmak istenen “Türk ailesi” ve üzerinden yükselecek olan “ideal vatandaş” tipi, milliyetçiliğin erkek karakterine uygun bir biçimde patriarkal özelliklerle sarmalanmıştır. Cinselliğin düzenlenmesi, üreme odaklı politikaların toplumsal ilişkilerde görünür olması, nüfus politikaları gibi meselelerle modernizasyon projesi içerisinde yapılanın çok açık bir şekilde biyo-iktidar uygulamaları olduğu söylenebilir. Feminist teorinin de sınırlarına dâhil olan toplumsal olan ve siyasal olanın birbirinden çok ayrı olmadığı yorumu, biyo-iktidar uygulamalarını düşünmeyi mümkün kılıyor. Elif Ekin Akşit’in³⁴ belirttiği bu ayrımın silik ve hatta yok oluşuna dair vurgusu Cumhuriyet döneminde kadınların hem üreme, hem de sosyal ve siyasal kapasiteleriyle de öncü rol oynadıkları ve bu öncü rolün

³¹ Sayı 27, 15 Şubat 1927, “Türk Kadın Yolu”.

³² Kadınlar Birliği “tayyare” alımı için kampanya başlatır. Dönemin hakim politikalarından birini oluşturmaktadır. “Kadın Birliği, yalnız cemiyet namına değil, fakat Türk kadınlığını bütün şefkat ve vatanperverliğiyle temsil edecek. Kadın Birliği namına bir tayyare almak üzere ‘Kadın Yolu’nda bir iâne sütünü açmıştır.” Sayı 4, 6 Ağustos 1925, “Türk Kadın Yolu” Kadın Birliği mesajı.

³³ Sayı 3, 30 Temmuz 1925, Türk Kadın Yolu, Nezihe Muhiddin “Kadınlar ve Tayyare İânesi”.

³⁴ Elif Ekin Akşit, Geç Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Nüfus Kontrolü Yaklaşımları, Toplum ve Bilim, 117, İstanbul, 2010, s. 181.



kadınlardan beklenen iş yükü ve arka planda durma davranışlarından pek bir şey eksiltmediği göz önüne alındığında berraklaşır. Dolayısıyla “siyasi olandan biyo-politik olana kaydırılan düşünme biçimi, esas ‘çıplak hayat’ta odaklanan devletin, vatandaşlarını toplumsal ve siyasi değil cinsel üremeye ilişkili olarak kurgulamak istemesiyle alakalıdır.”³⁵

Söz konusu kurguyu zorunlu kılan iktidar teknolojisi ise, bedenın mekanik süreçlerine değil biyolojik olarak yaşamasına odaklanan ve bu bağlamda nüfus, doğum, ölüm oranları, üreme, yaşam süresi gibi insanın biyolojik hallerini denetim altına almayı amaç edinen ve dolayısıyla bedene ve yaşama müdahaleyi öngören düzenleyici denetim mekanizmaları *biyo-politikanın* lûgatnadâhildir. Ezcümle, disiplinci beden teknolojileri, bedenın disipline edilmesi ve düzenleyici yaşam teknolojisi ile iktidarın ve ilişkilerinin beden üzerindeki tezahürünü oluşturmaktadır. Hükümdarın yaşatma hakkını ancak öldürme hakkını kullanarak ya da kullanmayarak pekiştirdiği, insan bedenının *anatomo-politikası* üzerinden şekillenen egemen iktidarının simgelediği öldürme gücü, yerini artık bedenlerin yönetimine ve işletilmesine bırakır.³⁶ Bedenlerin yönetimine ve yaşamına düzenleyici mekanizmalar aracılığıyla müdahale edilmesi, nüfus politikası ve doğurganlık üzerinden şekillenen mekanizmalar olarak belirir; ardından (bedenlerin) uysal bedenler formundan daha kapsamlı, çoğul bedenlerin bir ifadesi biçiminde tezahür eden nüfusun denetimini sağlama açısından gelişir. Bahsettiğimiz biyo-iktidar her yönüyle yaşama değer ve iktidar ilişkileri üzerinden şekillenir.

Bedenin, dolayısıyla yaşamın biyo-iktidarın temsili içerisinde nesneleşmesi, kontrol, düzenleme ve güç kullanımı gibi süreçlere açık olması anlamına gelir. Burada “yaşamı kutsallaştırın” iktidar, bedeni basitçe iktidar teknolojisine indirgeyerek, kontrol altına alır, müdahale eder.³⁷

Modernizm ile birlikte işlevsel hale gelen bedenler, düzenleyici mekanizmalar aracılığıyla, biyo-iktidar stratejilerinin hedefi haline gelerek, sürekli kurgulanan bir cinsellikle nüfuslar toplamını oluşturmaya başlamıştır. Dolayısıyla, cinsellik, hem sürekli gözetleme biçiminde disiplinci, hem de üremeye odaklı etkileri ile bireyin bedenini değil, nüfusun oluşturduğu o kalabalık birliği ilgilendiren geniş biyolojik süreçler içerisinde yer alır ve geçerlilik kazanır.

Nüfusun oluşturduğu kalabalıkların modernleşme pratiğine içkin hale gelmesi ile düzenleyici iktidar teknolojilerinin biyo-iktidar yoluyla inşa edilmekte olan yeni “Türk ailesi”nin içinde meşafe kat etmesi, birbirine eş süreçler olarak işlemektedir. Modernizmin hal-i ahvaline göre ulusu inşa etmenin kritik bir mekânı olan aile ve ona biçilen yeni anlamlar bahsettiğimiz gibi patriarkal anlayışın “ulus” ve “modernleşme” paradigmasına uygun şekilde işlerlik gösterir. Dolayısıyla, bağlayıcılığı ve iktidar ilişkilerinin seyrini etkilemesi nedeniyle düzenleyici iktidar teknolojileri olan yasaların bu süreçte kritik bir rolü olduğunu söylenebilir. Devlet, hukuk ve tıp kesişmesi biyo-iktidarın önemli uğraklarıdır. Farklı tahakküm ilişkilerinin görünürlüğü sözünü ettiğimiz uğrakların kesişimlerini de içererek hayatın pek çok alanına nüfuz eder. Osmanlı İmparatorluğunda 19. yüzyıl boyunca oluşturduğu nüfus düzenlemeleriyle bu görünüme bir örnek teşkil eder. Cumhuriyetin tarihine geçişte ise, kadınlar başka birçok yönden yönetim aracı haline gelirken devletin biyo-politik alanı da genişlemiştir.³⁸ Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyetin ilk yıllarında ilkin çok eşlilik tartışmaları, ardından da vatana asker yetiştirmek söylemi üzerinden, nüfus politikalarına yönelen Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk yılları benzer bir

³⁵ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, çev. Daniel Heller Roazen, Stanford University Press, Stanford, 1998. Ruth Miller, “Rights, Reproduction, Sexuality, and Citizenship in the Ottoman Empire and Turkey”, *Signs*, 2007, 32/2: 347-373’den aktaran Elif Ekin Akşit, Geç Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Nüfus Kontrolü Yaklaşımları, *Toplum ve Bilim*, 117, İstanbul, 2010, s. 181.

³⁶ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2012, s. 98-99.

³⁷ Aslı Çalkıvık, “Ölümüne Yaşatmak: Güvenlik sorunu olarak ‘yaşam’”, *Biyoiktidar-Biyopolitika*, Toplum ve Bilim, İstanbul, 2011, no: 122, s. 23- 24.

³⁸ Elif Ekin Akşit, Geç Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Nüfus Kontrolü Yaklaşımları, *Toplum ve Bilim*, 117, İstanbul, 2010, s. 180.

yaklaşımın içinde yer alıyordu. 1926'da Medeni Kanununun kabulü bu amacın açık tezahürüdür.³⁹ Erkeğin aile içerisindeki birincil rolü, çekirdek aileyi hukuken düzenleyip korunacak bir kurum olarak kabul etmesi bunlara önemli bir örnek teşkil eder. Dolayısıyla patriarkal özelliklerin ve biyo-iktidarın cinsellik üzerinden yükselen iktidar teknolojilerini güvence altına alan maddeleri, tartıştığımız paradigmanın anlaşılmasında büyük önem taşıyor. Türk Medeni Kanunu maddeleri şu şekilde:

“Erkek evlilik birliğinin başkanıdır (Madde 152/ I)

“Evi seçme hak ve sorumluluğu kocaya aittir (Madde 152/ II)

Karı ve çocukların geçimini sağlamak kocanın sorumluluğudur (Madde 152/ II)

Anne ve baba velayet sorumluluklarını paylaşırlar, ancak bir anlaşmazlık halinde velayet hakkı babaya verilir (Madde 263)

“Velisi olarak baba (anne değil) çocuğun gelirinden yararlanma ve bu gelirin (çocuğun ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra) artan kısmını kendine saklama hakkına sahiptir (Madde 280, 281)

Evlilik birliğini koca temsil eder (Madde 154)

Kadının da bazı temsil hakları vardır, ancak bunlar ‘evin daimi ihtiyaçları’nın sağlanmasıyla ilgili konularda yasal temsille sınırlıdır (Madde 155)

Kadının bir iş ya da bir sanatla uğraşması kocanın ‘açık’ ya da zımni’ iznine tabidir (Madde 159/ I).

Karı, evin idaresinden sorumludur (Madde 153/ I)”⁴⁰

Görüldüğü gibi “*iyi vatandaşlık*” kriteri kadın için annelikten geçerken, erkek ise modernleşme sürecinin aktörü olarak tanımlanmış, “iş sahibi, baba” vurgusuyla da iktidar teknolojisinin ilk uğrağı olan ailede yerini almıştır. Şubat 1926'da ilan edilen Türk Medeni Kanunu'nun ardından millî aile söylemlerinde Türk siyasi politik hayatının ve modernleşme anlayışının izlerini sürmek mümkündür. Uluslaşmanın annelik üzerinden kurulan dili *Kadın Yolu* dergilerinde de benimsenmiş görünmektedir. Erkeğin kamusal ve özel alandaki hâkimiyeti benimsenmezken, kadınlığa biçilen ve uluslaşma ile birlikte kurgulanan millîlik, annelik gibi söylemler kabul görmektedir. Türk Kadın Yolu dergilerinde kanunun kabulünün ardından gelen millî aile tartışmaları, yazılarda sıkça yer almıştır. 15 Eylül 1926'da Enver Behnan'ın “Aile Kadını, Süs Kadını” yazısı çarpıcıdır:

“Bugün ictimâî hayatımızda iki nev' kadın göze çarpıyor. Birisi zevcine, çocuklarına merbut, diğeri de moda ve dans gibi havayı şeylerle meşgul olanlardır. (...) Aile kadını mensub olduğu cemiyetin; süs kadını da maddiyatın kadınıdır.”

“Aile ve memleket ahlaklı insan, temiz vatandaş, namuslu bir anne ister. Şehvanî zevklerin fırlaklıklarında dönen bir kız, memlekete hiçbir zaman çocuk yetiştiremez. Memlekette her şeyden evvel bir de annelik vazifesi vardır. İzdivac, cemiyetin bekasıdır.”

“Aile kadını yaşadığı cemiyetin kadınıdır. Bir fonksiyonu vardır. O da memleketin çocuk yetiştirmek ve ailenin temiz havasından saadet teneffüs etmektir. *Aileler ancak harsî olmalıdır. Harsî olmak demek, millî olmak demektir.* Eğer aileler o milletin harsına uymaz, başka milletlerin mukallidleri olursa, yine fecaat gösterir. Yine aile, hakiki aile değildir. Memlekette yabancı bir unsurdur. *Aile millî olmalıdır. Yine aile, hakiki aile değildir. Memlekette yabancı bir unsurdur. Aile millî olmalıdır.* Yani Türk milletinin harsına tetâbuk etmelidir.”

“Ahlakı, terbiyesi, lisanı, hukuku, dini, iktisadı, bediâtıdır. Bu kaidelere uymayan aile kozmopolit bir ailedir. O cemiyet için, muzırdır. Bu sebeble aile kadını, mensub olduğu

³⁹ A.g.e.

⁴⁰ Feyzioğlu, *Aile Hukuku*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1986akt. Arat, “Kemalizm ve Türk Kadını”, *75 Yılda Kadınlık ve Erkekler/ Bilanço 98*. İşbankası ve Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.



cemiyet nev’inin millî kadınıdır. *Milli kadın aile kadınıdır. Bunlar vatana feragat-ı nefis sahibi asker, muallim, muharrir, memur yani iyi bir vatandaş yetiştirir.* Harsı olmayan aile ise, bozulmuş çürümüş bir evlâd memlekete bırakır, bunlar askerlikten korkar, memuriyetten yılar, züppe hoppa kimselerdir. Evinde başka lisan konuşulur, memleketin caddelerini sevmez, zevkinden bayramından hoşlanmaz bir takım Avrupalı monşerlerdir. (...) *Her milletin kadın ve ailesi harsîdir, millidir.* (...) Bir millet ictîmâî varlığını, millî duygularından, millî heyecanlarından, mefkûrelerinden alır. (...) Hele şimdi Türkiye, Cumhuriyet idaresini kabul ettikten sonra, bütün yabancı harsları attı. Türk memleketine hâkim olarak hâkimiyetini ilân etti. Ve millî bir devlet meydana koydu. Bi’t-tabî’ bunun aile teşkilâtı da Avrupa milletlerine benzemeyecek, lâkin temiz bir Türk ailesi olarak yaşayacaktır. Bu aile *Türk milletine millî duygularla meşbu’ iyi vatandaşlar yetiştirecektir.*⁴¹ İşte süs kadını ile aile kadını arasındaki fark bundan ibarettir. Süs kadını her cemiyeti muzırdır. Aile kadını ise müfiddir. Fakat ailenin de millî olması şarttır.”⁴²

“Milli kadın aile kadınıdır. Bunlar vatana feragat-ı nefis sahibi asker, muallim, muharrir, memur yani iyi bir vatandaş yetiştirir”. Bu satırlar, artık kolektif özne olan görülen kadına atfedilen rolün ifadeleridir. Tartıştığımız haliyle *milli kadın*’ın *milli aile*’ye içkin görülmesi ve kendisinden “iyi vatandaşlar” yetiştirmesi beklenmesi tipik bir biyoiktidar söylemsel pratiğidir.

“Milli kadın”, milli aile inşası pratiği bahsettiğimiz iktidar ilişkilerine öznelerin de katılması ile gerçekleşir. Bu itaat anlamında elbette değildir; ancak bu şekilde tarif ettiğimiz bir iktidar analizi *yukarıdan baskılayan* bir iktidar olgusundan ziyade, ağ gibi işleyen bir paradigmaya işaret ederek direniş odaklarını da açıklayabilir. “Türk ulusçuluğu” ve “Türk feminizminin” erken dönem Türkiye’inde hem birbirine eklemli şekilde yürümesi hem de zaman zaman gerilim yaşamaması kanımca bu iktidar analizi çerçevesinde değerlendirilebilir.

Türkiye modernleşmesinde biyo-iktidarı düşünürken pro-natalist uygulamalar ve söylemler önemli bir yer tutmaktadır. Kadın bedeni ve kadının doğurganlığının araçsal ve rasyonel bir uygulamaya tabi tutulması, ailenin kendi patriarkal mantığına içkin bir biçimde ahlaki bir modernizasyon birimi olarak işlev görmesi, bedenlerin millileştirilmesi ve zihinlerin bir vatandaşlık anlayışında toplanması gibi özetleyeceğimiz modernizasyon projesinin cinselleştirilmiş salınımları, *cinsellik toplumu*⁴³ mefhumu ile yakından ilişkilidir. Bugünden baktığımızda karşılığının neoliberal yönetimsellik içinde edindiği işlevsel dil, modernleşmenin henüz başladığı evrede doğrudan saldırgan ve bir anlamıyla buyurgandır. “Ulus’un devamlılığını sağlayacak olan *kolektif özne* kadının *anneye* indirgenip, kültürel modernleşmenin önemli uğrağı olan ailenin taşıyıcısı olarak “*millileşmesi*”, modernleşme pratiğinde mekân olarak kendi bedenlerinde, doğrudan etki alanında kalmıştır. Örneğin, Cumhuriyet’in erken döneminde çocuk düşürme lanetlenmiş, Ceza Kanunu’nda⁴⁴ kadınların kendi bedenleri üzerindeki haklarını reddetmiş, kürtajı yasaklamıştır.⁴⁵ Aynı yıl, Türk Ceza Kanunu’nun çıkarılmasından sonra Türk Kadın Yolu dergisinde Dr. Cemal Zeki’nin, “Çocuk Düşüren veya Düşürtenlerin Cezası Bunlar Hakkındaki Takibât-ı Kanuniye” isimli yazısında şöyle yazmıştır:

⁴¹ Vurgu bana aittir.

⁴² Enver Behnan, “Aile Kadını, Süs Kadını”, *Türk Kadın Yolu*, 1926, Sayı 19.

⁴³ Foucault’un Cinselliğin Tarihi’ndeki bu meseleye dair anlatısı şu şekilde: “Biz ise bir ‘cinsel organ’ toplumundayız, daha doğrusu ‘cinsellik sahibi’ bir toplumda: İktidar mekanizmaları bedene, yaşama, yaşamı çoğaltana, insan türünü, bu türün gücü ve egemen olma yeteneğini ya da yararlılık olma yeteneğini güçlendirene seslenir. Sağlık, çocuklar, türün geleceği, toplumsal bünyenin canlılığı gibi konularda iktidar, *cinsellik*’ten ve cinsellik’e hitaben söz eder. Cinsellik belirtke ya da gösterge değil, nesne ve hedefdir. Ona önemini veren şey enderliği ve muğlaklığı değil, ısrarı, aldatıcı mevcudiyeti ve her yerde hem kışkırtılan hem ürkülen olmasıdır. İktidar cinselliği biçimlendirir, ortaya çıkarır ve ondan, kaçmaması için hep denetim altına almak gereken bollaşan bir anlam olarak yararlanır; cinsellik *anlam değeri olan bir etkidir.*”

⁴⁴ “1926’da çıkarılan Türk Ceza Kanunu’nda kadınlara getirilen kısıtlamalar ve cinsiyet ayrımcılığı, zina ve kürtaj konularında özellikle belirgindir.” Arat, “Kemalizm ve Türk Kadını”, *75 Yılda Kadınlara ve Erkekler/Bilanço* 98. İşbankası ve Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

⁴⁵ 1926 Türk Ceza Kanunu 468 ve 469. maddeleri.

“Üreyecek neslimizi iğrenç bir menfaat mukabilinde baltalayan, yaşamak hakkıyla çırpınan bedbaht anneleri mezara sürükleyerek cinayetler irtikâb eden; beşeriyetin bu münfesihi uzuvları elbette cezasız kalmaz. (...) *çocuk düşüren bir kadın memleketine ihanet, benliğine ihanet, Allahına ihanet etmiş olur. Sonunda da yakayı ele verdi mi kimse kurtaramaz. Zindan köşelerinde inilder durur.*”

“Esasen çocuk düşürmek, kadın için bir izzet-i nefis meselesidir. Seciyeli bir kadın çocuğunu düşürmez. Çocuk düşürenler kadınlığın faziletini benimsemeyen, nefisine itimadı olmayan düşkün kadınlardır. Bunlarda ne Allah korkusu, ne memleket kaygusu vardır. Bunlara cemiyet arasında yaşamak yakışmaz. Bunlar ya toprağa gömülür veya zindanda çürütülür.”⁴⁶

Yine aynı sayıda, aynı yazar “Çocuk Düşürtmek Hakkındaki Maltus Nazariyesinin İflası” isimli yazısında şunları belirtir:

“Menâb-i serveti henüz işlenmemiş bakir olan topraklarımız milyonlarca nüfusa muhtaçtır. Bu ihtiyacı tatmin edecek yegâne kuvvet, seciyeli anneler ve tabiatın kendilerine bahşettiği hukuku benimsemiş faziletkâr kadınlarımızdır. Üreyecek olan neslimizi himaye eden en büyük kuvvet kadınlarımızın bu cinayetlere kendilerini kaptırmamaları ve çocuk düşürtmekten sakınmalıdır. Tekrar ediyorum. Bir hakikat var! Unutulmamalı: ‘Bir kadın için en büyük fazilet anne olmaktır!’⁴⁷

Nezihe Muhiddin’in de “annelik” ve nüfusa vurgu yaptığı yazısı dikkat çekicidir:

“Aziz kardeşlerim! Bugün ve yarın memleketimizin bizlerden istediği mühim asıl bir vazife var; o da sevgili yurda ma’nen ve maddeten kıymetli evlâdlar yetiştirmektir. (...) Benim en esaslı kanaatim ve kadınlık hakkındaki temennim, onların bu memleketin ihtiyaçlarına cevap verecek iyi birer valide olmasındandır. (...) Evet bugün Türk kadının önünde bulunduğu ilk iş, harb ve onun müvelledi olan sefalet ve açlık dolayısıyla nüfusumuzda açılan rahneyi telâfi etmektir.”⁴⁸

Sonuca Dair

Türk modernleşme projesinin genel itibariyle yazıda da sıkça vurgulandığı haliyle “aile odaklı modernleşme” oluşu cinsiyetlendirilmiş – ve dolayısıyla patriarkal – bir toplum tezahürüne dayanıyor. Erkeklerin modern bir ulus devlet kurduğu, kadınların ise bu süreçte modern aileler kurarak, neslin devamının sağlanması ve ideolojik yeniden üretiminin aktarılması açısından işlev gördüğü bir modernizasyon hamlesi öne çıkmıştır. *Türk Kadın Yolu* dergileri üzerinden yazıda tartışılmaya çalışılan ise, derginin yayınlandığı süre içerisinde modernleşme ile birlikte kurduğu paralel dilin bir okumasını yapmaktır. Nezihe Muhiddin’in kadınların siyasal alana katılımı ve hakları açısından verdiği mücadelenin 1. Dalga feminizm ile bağları bu yazının tartışma başlıklarından değildir. Ancak eklemek gerekir ki, Kemalist iktidar ile gerilimin asıl kaynağı buradadır. Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında, kadınların inşa sürecinde doğrudan failer olarak siyasal ve toplumsal hayata katılım yönündeki hak talepleri, Kadınlar Halk Fırkası ve Kadınlar Birliği etrafında yoğunlaşmıştır. Nezihe Muhiddin, Cumhuriyet yönetimine kadınların tam katılımının sağlanması için mücadele vermiş, toplumsal dönüşüm ve inşa sürecinde kadınların bilfiil eyleyici olması için çabalamıştır. Kırılma noktası burada belirmektedir; uluslaşma sürecine kadınlar siyaset dışında, destekçi olarak katılabilirken, feminist talepler Kemalist iktidar tarafından bastırılmış ve Muhiddin aktif politikanın dışına itilmek istenmiştir. Zihnioğlu’nun vurguladığı gibi “cumhuriyet rejimi ‘kadınsız’ kadın hakları inkılabını” gerçekleştirmiştir. Kemalist iktidar kadınlar adına konuşmuş ve kadın hakları alanındaki kazanımları kendine mal etmek istemiştir.

⁴⁶ Türk Kadın Yolu, Sayı 19, 15 Eylül 1926.

⁴⁷ A.g.e.

⁴⁸ Nezihe Muhiddin, “Analık Vazifeleri / Çocuklarımızı Nasıl Büyütmeliyiz?” *Kadın Yolu*, 16 Temmuz 1925. Sayı 1.



Yazının temel savı yeniden düşünüldüğünde ise, 90 sonrası eleştirel feminist yazının vurguladığı gibi, modernleşme hamleleri süresince Türk feminizmi ve Türk ulusçuluğunun ilişkisini, *Kadın Yolu* dergilerinde de görmek mümkündür. Çatışma noktaları siyasal hak istemi ve rejimin inşa sürecinde eyleyici olma talepleri üzerinden belirmiş, ancak “annelik”, “doğurganlık”, “ulusçuluk”, “aile” gibi metaforlarda bir iç içelik göstermiştir.

Kaynakça

Abadan-Unat, Nermin, “Söylemden Protestoya: Türkiye’de Kadın Hareketlerinin Dönüşümü” *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler/Bilanço 98*, İşbankası ve Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

Altınay, Ayşe Gül “Giriş: Milliyetçilik, Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm”, *Vatan Millet Kadınlar*, der. Ayşe Gül Altınay, İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2011, sy.15-31.

Akşit, Elif Ekin, “Geç Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Nüfus Kontrolü Yaklaşımları”, *Toplum ve Bilim*, İstanbul, 2010, no. 177, s. 181.

Arat, Yeşim, “Türkiye’de Modernleşme Projesi ve Kadınlar” *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, der. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, çev. Nurettin Elhuseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Arat, Zehra F. “Kemalizm ve Türk Kadını”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler/Bilanço 98*. İşbankası ve Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 51-69.

Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri 2, 1989.

Berktaş, Fatmagül, “Cumhuriyet’in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler/Bilanço 98*, İşbankası ve Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 1-11.

Berktaş, Fatmagül, *Tarihin Cinsiyeti*, İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2012.

Çakır, Serpil, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2011.

Çalkıvık, Aslı “Ölümüne Yaşamak: Güvenlik sorunu olarak ‘yaşam’”, *Biyoiktidar- Biyopolitika*, *Toplum ve Bilim*, İstanbul, 2011, no: 122, s. 19-36.

Durakbaşa, Ayşe, “Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu” *Tarih ve Toplum*, 1988, 9 (51).

Durakbaşa, Ayşe, “Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve ‘Münevver Erkekler’”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler/Bilanço 98*. İşbankası ve Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 29-50.

Feyzioğlu, F. N, *Aile Hukuku*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1986.

Foucault, Michel, “*Cinselliğin Tarihi*”, Ayrıntı Yayınları, çev.Hülya Uğur Tanrıöver, 4. Baskı, İstanbul, 2012.

Foucault, Michel, “*The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France*”, 1978-79, Palgrave Macmillan, New York, 2008.

Foucault, Michel, “İktidar ve Beden”, *Seçme Yazılar 4. İktidarın Gözü*, yay. haz. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2007, s. 38- 46.

Foucault, Michel, “İktidar İlişkileri Bedenlerin İçinde Nüfuz Eder”, *Seçme Yazılar 4. İktidarın Gözü içinde*, yay. haz. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2007, s. 106-116.

Foucault, Michel, “Cinsellik ve Siyaset”, *Seçme Yazılar 4. İktidarın Gözü içinde*, yay. haz. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2007, s. 234- 245.

Jayawardena, Kumari, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londra: Zed Books, 1986.

Kadıoğlu, Ayşe, “Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler/Bilanço 98*. İşbankası ve Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 89- 100.

Kandiyoti, Deniz, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, çev. Aksu Bora, Fevziye Sayılan, Şirin Tekeli, Hüseyin Tapınc, Ferhunde Özbay, Metis Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2011.

Moralı, Seniha Sami, “Latife Bekir Çeyrekbaşı ve Türk Kadın Birliği”, *Hayat Tarih Mecmusa*, 1969, s.75.

Nagel, Joane, “Erkeklik ve Milliyetçilik: Ulusun İnşasında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik”, *Vatan Millet Kadınlar*, der. Ayşe Gül Altınay, çev. Aksu Bora, İletişim Yayınları, 4.Baskı, İstanbul, 2011, s. 65-101.

Saigol, Rubina, “Militarizasyon, Ulus ve Toplumsal Cinsiyet: Şiddetli Çatışma Alanları Olarak Kadın Bedenleri”, *Vatan Millet Kadınlar*, der. Ayşe Gül Altınay, çev. Tansel Güney, İletişim Yayınları, 4.Baskı, İstanbul, 2011, s. 227- 259.

Sancar, Serpil, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti/ Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*, İletişim Yayınları İstanbul, 2012.

Şerifsoy, Selda, “Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi, 1928-1950”, *Vatan Millet Kadınlar*, der. Ayşe Gül Altınay, İletişim Yayınları, 4.Baskı, İstanbul, 2011, s. 167-200.

Toprak, Zafer, “Cumhuriyet Halk Fırkasından Önce Kurulan Parti: Kadınlar Halk Fırkası”, *Tarih ve Toplum*, 1988, Mart, 9(51), s. 30-31.

Tuncay, Mete, “Kadınlar Halk Fırkası” *Tarih ve Toplum*, 1989, 11(62), 46.

Toska, Zehra “Cumhuriyet’in Kadın İdeali: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler/Bilanço 98*. İşbankası ve Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 71-88.

Walby, Sylvia “Kadın ve Ulus”, *Vatan Millet Kadınlar*, der. Ayşe Gül Altınay, çev. Meltem Ağdukcı Gevrek, İletişim Yayınları, 4.Baskı, İstanbul, 2011, s.35- 63.

Yuval-Davis, Nira, *Cinsiyet ve Millet*, çev. Ayşin Bektaş, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2010.

Yaprak Zihnioğlu, “Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği”, İletişim Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2003.

Kadın Yolu/Türk Kadın Yolu Dergileri

Yeni Harflerle Kadın Yolu/ Türk Kadın Yolu (1925-1927), 2009, haz. Nevin Yurdsever Ateş, İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı.

Nezihe Muhiddin, “Analık Vazifeleri / Çocuklarımızı Nasıl Büyütmeliyiz?”, *Kadın Yolu*, 16 Temmuz 1925, Sayı 1.

Hüseyin Rahmi, Kadın, *Kadın Yolu*, 16 Temmuz 1925, Sayı 1.

Nezihe Muhiddin, “Kadınlar ve Tayyare İânisi”, *Türk Kadın Yolu*, 30 Temmuz 1925, Sayı 3.

Hatice Refik, “Kadın-Valide”, *Türk Kadın Yolu*, 6 Ağustos 1925, Sayı 4.

Hatice Refik, “Kadın- Zevce”, *Türk Kadın Yolu*, 13 Ağustos 1925, Sayı 5.

Hatice Refik, “Ev İdaresinin Ehemmiyeti”, *Türk Kadın Yolu*, 20 Ağustos 1925, Sayı 6.

Enver Behnan, “Kasaba Kadını, Yörük Kadını”, *Türk Kadın Yolu*, 15 Eylül 1925, Sayı 8.

Kandilli Kız Orta Mektebi Müdür-i sâniisi Emine, “Ev İdaresi İlmi”, *Türk Kadın Yolu*, 15 Eylül 1925, Sayı 8.

Nezihe Muhiddin, “Gazimize Kavuşurken”, *Türk Kadın Yolu*, 1925, Sayı 9.

Dr. Cemal Zeki, “Kadınlığın Tek Günahı: Çocuk Düşürmek, Esbâbi ve Âkâbetleri”, *Türk Kadın Yolu*, 1 Şubat 1926, Sayı 14.

Dr. Cemal Zeki, “Çocuk Düşürmek Hakkındaki Maltus Nazariyesinin İflası”, *Türk Kadın Yolu*, 15 Eylül 1926, Sayı 19.

Dr. Cemal Zeki, “Çocuk Düşüren veya Düşürtenlerin Cezası Bunlar Hakkındaki Takibât-ı Kanuniye”, *Türk Kadın Yolu*, 15 Eylül 1926, Sayı 19.

Enver Behnan, “Aile Kadını, Süs Kadını”, *Türk Kadın Yolu*, 15 Eylül 1926, Sayı 19.

Yaşar Nabi, “Bugünkü İctimaî ve Ahlakî Vaziyetimiz”, *Türk Kadın Yolu*, 1927, Sayı 26.

Aziz Hüdâî, “Yarıncı Harb Bugünkü Vazife”, *Türk Kadın Yolu*, 1927, Sayı 26.

M. Şevki, “Kadınlık ve Askerlik”, *Türk Kadın Yolu*, 15 Şubat 1927, Sayı 27.

Dr. Cemal Zeki, “Grip ve Kadınlarımız”, *Türk Kadın Yolu*, 15 Şubat 1927, Sayı 27.

Dr. Cemal Zeki, “Kadına Hürmet”, *Türk Kadın Yolu*, 1 Ağustos 1927, Sayı 30.

1960'larda Etnik/Sosyalist Hareket Olarak Kara Panter Partisi (1966-1973)¹

Sarah CAUNES
H. Kiraz ÖZDOĞAN

Özet

Bu makalede 1966 ve 1973 yılları arasında ABD'de Siyahların gündelik ve politik yaşamda uğradıkları ayrımcılıklara karşı mücadele etmek için Siyahlar tarafından kurulan, silahlı yapılanması olan Marksist-Leninist sosyalist bir parti olan Kara Panterler Partisi'nin etnik ve sosyalist mücadeleyi nasıl ilişkilendirdiğini incelenmektedir. Bu kapsamda BPP'nin kuruluşu ve programı, öz savunma için şiddetin kullanımı, milliyetçilik tanımı, ittifak politikaları, sınıfsal tabanları ve geliştirdikleri sosyal programları ele alınmaktadır. Son olarak COINTELPRO kapsamında uğradıkları baskılara değinilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kara Panter Partisi, ABD'deki siyahi hareket, Etnisite, Sosyalizm, Sınıf Mücadelesi

Le Black Panther Party (1966-1973) en tant que mouvement ethnique/ socialiste dans les années 1960

Resume

Cet article analyse la manière dont le Parti des Panthères Noire, parti Marxiste-léniniste et possédant une branche armée, en activité entre 1966 et 1973 et crée pour lutter contre les discriminations politiques et sociales dont étaient victimes les Noirs aux États-Unis, construit le lien entre la lutte ethnique et la lutte socialiste. Dans ce cadre là, nous nous penchons sur sa fondation et son programme, l'utilisation de la violence dans le cadre de l'autodéfense, sa définition du nationalisme, ses politiques de coalition et alliances avec d'autres groupes ou organisations, sa base sociale ainsi que les programmes sociaux qu'il a développé. Enfin nous décrivons la répression dont il fut l'objet à travers le programme du COINTELPRO, visant à l'anéantir.

Mots clés: Black Panther Party, Mouvement noir aux États-Unis, ethnicité, socialisme, lutte des classe

Black Panther Partisi (Kara Panter Partisi, BPP), ABD'de Siyahların gündelik ve politik yaşamda uğradıkları ayrımcılıklara karşı mücadele etmek için 1966 yılında kurulmuş olan ve silahlı yapılanması olan Siyahi Marksist-Leninist sosyalist bir partidir. Kara Panter Partisi, ABD Siyahi hareketinin ve dünyadaki etnik ve sosyalist mücadelelerin birikimlerinden esinlenmiş, onların deneyimlerinden yararlanmış bir örgütlenmedir. Onu özgün kılan noktalardan biri her iki mücadele arasında bir hiyerarşi kurmamasıydı. Bir yandan siyahi burjuva milliyetçiliğinden

¹ Bu makaleyi okuyarak geliştirmemizi sağlayan Doç. Dr. Şükrü Aslan'a teşekkürlerimizi sunuyoruz.



ayrışmaya, bir yandan da siyahlara kültürel ve politik olarak bir özgürleşme alanı yaratmaya çalışıyordu. BPP, 16 yıllık kısa tarihinde etnik ve sosyalist mücadeleyi birleştiren kendi özgün alanlarını ve yöntemlerini de geliştirmiştir. Siyahlara yönelen devlet şiddetine karşı öz savunma yöntemleriyle, yaygın sosyal yardım programlarıyla, okul gibi başarılı legal kurumsallaşmalarıyla birçok ilde binlerce insana ulaşabilmeyi başarmış etkili bir güce dönüşmüştür. Öyle ki 1968 yılının sonunda 45 *chapter*'i ve kolu vardır ve 5 bin üyeye sahiptir. Aralık 1968'te 20 şehirde, 1970'te Winston-Salem'de Omaha ve Seattle'a kadar toplamda 68 şehirde bürosu vardır.² Gazetesi ise 100 bin basıyordu.³ 1970 yılına varmadan hafta içi her gün, 20 bin çocuğa ücretsiz kahvaltı veriyordu.

Bizim bu makaledeki amacımız BPP'nin etnisite ve sınıf ilişkisini nasıl kurduğunu analiz etmektir. BPP'yi bu alanda özgün kılan her iki mücadele arasında bir hiyerarşi kurmaması ve bu mücadele alanlarını birleştiren özgün politikalar, teoriler ve eylemler geliştirmesidir. Bu çalışma birincil ve ikincil kaynaklara dayanmaktadır. Kara Panterlerin radyolarda yayınlanan röportajlarda⁴ hakkında çekilen belgesellerden, yayınladıkları bildirilerden, propaganda kitapçıklarından ve önderlerinin anılarından yararlanılmıştır. Ayrıca BPP ile ilgili yapılan araştırmalardan faydalanılmıştır.⁵

Bu makalede ilk olarak BPP'nin kuruluşu ve programı ele alınacak. Daha sonra etnisite ve sınıf mücadelelerini ilişkilendirmeleri öz savunma için şiddetin kullanımı, milliyetçilik tanımı, bu tanımla birlikte geliştirdikleri ittifak politikaları, sınıfsal tabanları ve sosyal programları incelenecektir. Son olarak karşılaştıkları devlet baskıları aktarılacaktır.

BPP'nin Kuruluşu ve Programı

2. Dünya Savaşı'ndan sonraki dönem özellikle Çin ve Küba devriminden sonra bir yandan sosyalist referanslarla ulusal kurtuluş hareketlerinin (Cezayir, Vietnam [1963-1973]) yükseldiği ve bu hareketlerin dünya dengelerini değiştirdiği; aynı zamanda sosyalist ve tüm muhalif hareketlere karşı baskıların yoğun bir şekilde yaşandığı bir dönemdi. Bu dönemde, ABD'de Maccartizm adı altında başta komünist hareketler olmak üzere tüm muhalif kesimlere yönelik baskı politikaları arttı⁶ ve bu sürecin temel sonuçlarından birisi ABD'de tarihsel radikal solun silinmesi oldu.⁷ Savaş yıllarındaki suskunluk döneminden sonra, 1960'ların başında farklı biçimlerde ve alanlarda örgütlenmeye başlayan birçok toplumsal hareket ortaya çıktı. Örneğin 1960 yılında kurulan ve daha sonra Kara Panterler Partisi'nin de ittifak yapacağı Demokratik bir Toplum için Öğrenciler (*Students for a Democratic Society [SDS]*), yeni solun öğrenciler arasındaki önemli hareketlerinden biriydi; 1968 yılında 100 bine yakın militanı, 700 bin sempatizanı vardı.⁸ Bu dönem kadın ve gay hareketlerin güçlendiği yıllardı. Irkçılığa karşı sadece Siyahlar değil, yerli kızılderililer (*Indian*) de örgütleniyorlardı.⁹

Takriben 1950'lilerin ortasında Siyahi hareket de yeniden canlanmaya başladı. Siyahlar, Sivil Haklar Hareketi etrafında ABD'nin Güneyinde Siyahlara uygulanan ayrımcılıklara karşı örgütleniyorlardı. Bu hareket, 1960'ların ortasında Kuzeydoğu ve Batı'daki büyük şehirlerdeki Siyahların yoğun yaşadığı gettolara yayıldı. Bu örgütlenmenin gelişmesinde savaş yıllarında ve sonrasında

² Joshua Bloom ve Waldo Martin, *Black against Empire, The History and Politics of the Black Panther Party*, California Üniversitesi Yayınları, California, 2012, s. 2.

³ "The Black Panther Party", www.marxists.org/history/usa/workers/black-panthers/ Erişim tarihi: 12.12.2013.

⁴ <http://www.lib.berkeley.edu/MRC/pacificpanthers.html> Erişim tarihi: 05.01.2014.

⁵ Türkiye'de BPP ile ilgili çıkan kitaplar ve makaleler sınırlıdır. Bunlardan bazıları şunlardır: Angela Davis, *Eğer Şafakta Gelirlerse*, çev. Hamit Bozak, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008; Mumia Ebu Cemal, *Biz Özgürlük İstiyoruz: Kara Panterler Partisi*, Agora Kitaplığı, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2005.

⁶ Sadece 1947 ile 1952 tarihleri arasında 6,6 milyon insan sorgulanmıştır.

⁷ Tom Van Eersel, *Panthers: Histoire du Black Panther Party*, L'échappée, Paris, 2006, s. 13.

⁸ André Kaspi, *États-Unis 68, l'année des contestataires*, Complexe, s. 90'dan aktaran a.g.y., s. 26.

⁹ *American Indian Movement (AIM)*.



Siyahi nüfusun sosyolojik yapısındaki değişim önemlidir. 1940-70 yılları arasında neredeyse 4 milyon Siyah Güney'in kırsal bölgelerindeki kölelik sisteminden kalma yoğun ekonomik sömürden ve ırkçılıktan kaçarak Kuzeydoğu ve Batı kentlerine göçtü.¹⁰ Ekonomik koşullardan ve ayrımcılık politikalarından dolayı yaşanan tüm göçlerde olduğu gibi, göçmen Siyahlar göç ettikleri yerlerde konut ve iş sorunlarıyla ve ayrımcılık politikalarıyla karşı karşıya kaldılar. Kentin en bakımsız yerlerine yerleştiler ve belli yerlerinde yoğunlaştılar. İşsizlik ve güvencesiz çalışma çok yaygındı. Çoğu herhangi bir sosyal yardımdan yararlanamıyordu. Ayrıca ayrımcılık politikaları gündelik yaşamın her yerinde devam ediyordu. Beyazların gittiği okullara çoğunlukla Siyahlar gidemiyordu.¹¹ Polislin Siyahlara karşı baskısı çok yoğun yaşanıyordu.¹² Otobüste Siyahlar, her zaman bir Beyaza yer vermek zorundaydı.¹³

1960'larda Siyahların hareketlenmesinin neden olan unsurlardan biri de Vietnam Savaşı'dır. Siyah toplumun içinde etkisi çok yoğun hissedilen ve yaşadıkları çelişkileri derinleştiren bir savaştı. Bu savaş, aynı zamanda Siyahların ABD ordusuna alındığı ilk savaştı. 1965-66 yılları arasında savaşta ölen Siyah askerlerin sayısı Beyazların iki katıydı. 1967'de ABD askerlerinin %64'ü Siyahtı.¹⁴

Siyahi hareketler açısından Vietnam savaşının başka bir etkisi de Sivil Haklar Hareketi içinde savaşla ilgili olarak farklı eğilimlerin ortaya çıkmasına neden olmasıydı. A. Philip Randolph (1989-1979) işverenle ilk sözleşmeyi yapan Siyah sendikandan, Sivil Haklar Hareketi'nin savaş konusunda tarafsız kalması gerektiğini savunmuştu.¹⁵ Ancak daha sonra kurulacak olan Kara Panter Partisi'nin esinleneceği Siyahi liderler, Malcolm X (1925-1965) ve Martin Luther King (1929-1968) Vietnam Savaşı'na karşı olduklarını açıklamışlardı.

Sivil Haklar Hareketi, boykot gibi şiddet içermeyen yöntemler kullanarak hükümetin ırkçı politikalarına karşı mücadele etmeyi amaçlıyordu. Ancak şiddet, sivil haklar mücadelesinde önemli bir gerilim konusuydu da. Polislerin ve *Ku Klux Klan* örgütü gibi Türkiye'deki siyasi literatürde sivil faşistler olarak tanımlanan grupların Siyahlara silahla saldırımları çok sık yaşanan olaylardandı. Siyahi hareketlerin arasında, şiddet içeren saldırılara karşı silahlı savunma hattı örülüp örülmeyeceği temel tartışma konularından biriydi. Martin Luther King'in başını çektiği ana eğilim, pasif direniş metodunu takip etmeyi istiyordu. Ancak bir eğilim de, Robert F. Williams¹⁶ (1925-1996) gibi Siyahların saldırılara karşı kendilerini savunmaları gerektiğini düşünüyordu.¹⁷ Williams Nort Carolina, Monroe'de Renkli İnsanların Gelişmesi için Ulusal Dernek'e (*National Association for the Advancement of Colored People [NAACP]*) bağlı silahlı bir alan (club) kurmuştu. Ekim 1957'de Ku Klux Klan'ın saldırılarını geri püskürtmüşlerdi.¹⁸

Sivil haklar mücadelesinin barışçıl yöntemleri, sonuç alıcılığı açısından da tartışma yaratıyordu. Çok kitlesel eylemler yapılıyordu ve bunun sonucunda hukuki kazanımlar da elde

¹⁰ A.g.y. s. 16.

¹¹ 17 Mayıs 1954 yılında ABD Yüksek Mahkemesi'nin kararıyla Siyah çocuklarla Beyaz çocukların ayrı okullarda okuması durumu yasaklanmasına rağmen, 1965'te hala Güneydeki okulların %75'inde Siyahlar ve Beyazlar beraber okumuyorlardı. (Eersel, a.g.y.)

¹² Christian Davenport, *Media Bias, Perspective, and State Repression: The Black Panther Party*, Cambridge University Press, New York, 2010, s. 97-99.

¹³ 1 Aralık 1955 yılında Montgomery'e Rosa Parks (1913-2005) belediye otobüsünde yerini bir beyaza vermeyi reddetti ve tutuklandı. Bunun üzerine bir yıldan uzun sürecek otobüs boykotu başladı ve bu boykotla birlikte Rosa Parks, savaş sonrası Sivil Haklar mücadelesinin sembollerinden birine dönüştü. Rosa Parks otobüste yer vermeyi reddeden ilk Siyah değildi. Farklı tarihlerde ve zamanlarda başkaları da benzer girişimlerde bulunmuştu; örneğin 1946'da Irene Morgan, 1955'te Sarah Louise Keys ve Parks'ten aylar önce Claudette Colvin, Aurelia Browder, Susie Mc Donald ve Mary Louise Smith benzer bir eylemden tutuklanmıştı. http://en.wikipedia.org/wiki/Rosa_Parks#cite_ref-Branch_3-0 Erişim tarihi: 05.01.2014.

¹⁴ Eersel, a.g.y., s. 28-29.

¹⁵ A.g.y. s. 29.

¹⁶ *Negroes With Guns*, 1962; New York, NY, USA; Marzani & Munsell. 1998'de Wayne State University Press tarafından tekrar basılmıştır.

¹⁷ Eersel, a.g.y. s. 17.

¹⁸ Paul Alkebulan, *Survival pending revolution [electronic resource]: the history of the Black Panther Party*, Alabama Üniversitesi Yayınları, Tuscaloosa, 2007, s. 11.



ediliyordu. Örneğin sivil haklar yasasının mecliste konuşulduğu dönemde, 28 Ağustos 1963'te ağırlıklı olarak Siyahların katıldığı 200 bin kişi, iş ve özgürlük talepleriyle Washington D.C.'ye yürüdü; burada Martin Luther King, "Bir rüyam var" (*I have a dream*) ünlü konuşmasını yaptı. 1964'te ise kamusal alanlarda ayrımcılığı yasaklayan Sivil Haklar Yasası kabul edildi. Ancak fiilen ayrımcılık uygulamaları devam ediyordu ve bu durum, Sivil Haklar Hareketi içerisinde bariyerli yöntemlerin sonuç alıcılığının sorgulanmasına neden oldu. 1960'ların başından itibaren Siyahların gösterilerinde silahlı çatışmalar da yaşanmaya başlandı. 1961'de North Carolina'da Beyazlarla Siyahlar arasında silahlı çatışmalar oldu. 1964'te Harlem'de ve 1965'te Watts'ta ayaklanmalarda, silahlı çatışmalar yaşandı. Ancak silahlı mücadelenin nasıl, ne şekilde, ne zaman kullanılacağına dair tartışma henüz açık bir şekilde yürütülemedi ve çözümlenememişti.¹⁹

21 Şubat 1965 tarihinde, Sivil Haklar Hareketi'nin önemli isimlerinden Malcom X öldürüldü ve bunu izleyen bir yıl boyunca aralarında Washington D.C., Baltimore, Atlanta ve Detroit'in de olduğu toplam 43 şehirde 7 kişinin öldürüldüğü, 3.500 kişinin tutuklandığı ayaklanma niteliğinde eylemler gerçekleşti.²⁰ Malcom X'in öldürülmesi, BPP'nin kuruluşunda önemli bir dönüm noktası oldu.

Sivil Haklar Hareketi'nden Sosyalist Harekete

Malcolm X'in öldürülmesinden sonra çıkan isyanların akabinde Huey P. Newton²¹ ve Bobby Seale,²² Ekim 1966'da, Oakland California'da Siyah topluluğun kendini savunması için *Black Panther Party*'yi kurmaya karar verdiler. BPP'nin amacı polis baskısı, kronik işsizlik, düşük eğitim kalitesi, kötü konut, taraflı adalet sistemi gibi sorunlara karşı örgütlenmekti.²³ BPP, klasik Marksist Leninist partilerden farklı olarak mücadele ettiği sınıflı veya tabakaları yansıtan orak çekiç veya işçi eli simgelerini kullanmayı tercih etmemişti; partinin amblemi kara bir panterdi.²⁴ Bunu da sadece siyah olduğu için değil; panterin kendisine saldırılmadığı sürece tepki vermemesi, ama bir kez kendisine saldırıldığında ise kendisini savunan bir hayvan olduğundan tercih etmişlerdi.²⁵ Panter sembolü, aslında BPP'nin benimsediği yöntemlerin bütününe yansıtıyordu; en temel politik hattı olan polis şiddetini önlemek için öz savunmayı ve bunun için şiddet kullanımını öne çıkartan bir simgedir.

Gerek Seale, gerek Newton, BPP'yi kurmadan önce farklı Siyahi hareketlere katılmışlardı. 1960'ların başında, Bobby Seale Sivil Haklar Hareketi'ni ve onun entegrasyona dayalı görüşünü desteklerken Newton, Malcolm X'in silahlı mücadelenin gerekliliğini vurgulayan görüşlerini savunuyordu.²⁶ Newton bir Siyahı bıçakla yaralamaktan kısa bir süre hapiste kaldıktan sonra 1965'te Bobby Seale'i buldu. Huey P. Newton ve Bobby Seale 1965 yılında Oakland, Cali-

¹⁹ Alkebulan, a.g.y. s. 12.

²⁰ Paul J. Magnarella, "The Black Panther Party's Confrontation with Ethnicity, Race and Class", ed. Santosh C. Saha, *The Politics of Ethnicity and National Identity*, Peter Lang Publishing, New York, 2007, s. 53-4.

²¹ Kara Panterlerin kurucularından ve en önemli ideologlarından biri olan Huey Newton 17 Şubat 1942'de Louisiane'da doğdu, bir işçi ailesinin çocuğuydu. Oakland California'da büyüdü. Kolej yıllarında Siyahların ilerlemeci, kültürcü, politik eğilimleri olan farklı örgütlerine katıldı. Ekim 1967'de polisle çatışma sonucunda yaralandı. Çatışmanın sonucunda polis öldü. Ardından tutuklandı. Alkebulan, a.g.y. s. 6. Kara Panterler, "Huey'e Özgürlük" (*Free Huey*) adlı geniş kapsamlı ve yankı getiren bir kampanyaya başladı. 5 Ağustos 1969'da mahkemeyi kazandı ve serbest bırakıldı. 1980'de California Üniversitesi'nde Kara Panter Partisi hakkında "*War Against the Panthers: A Study of Repression in America*" adlı bir tez yazdı. 1989 yılında *Black Guerilla Family*'nin 24 yaşındaki üyesi ve uyuşturucu satıcısı Tyrone Robinson tarafından West Oakland'ta öldürüldü.

²² Newton'la birlikte partinin kurucularından biri olan Seale, 22 Ekim 1936'da Dallas'ta doğdu. Newton gibi, o da birçok Siyahı örgüte katıldı. BPP'nin başkanıdır. Seale 1967'de partinin *mandate executive*'ini okuduktan sonra tutuklandı. Partinin sosyal programlarında önemli görevler aldı.

²³ Alkebulan, a.g.y. s. 6

²⁴ Panter sembolünü, ilk kullanan BPP değildi. Şiddet Karşıtı Öğrenci Koordinasyonu Komitesi'nin (*Student Nonviolent Coordinating Committee [SNCC]*) Alabama alt şubesinin 1965 yılında kurduğu Lowndes Eyaleti Özgürlük Örgütü (*Lowndes County Freedom Organization [LCFO]*) panter sembolünü ilk kullanan Siyahi örgüttü. Alkebulan, a.g.y. s. 6-7; Foner, a.g.y. s. XXV.

²⁵ Sonrasında Huey P. Newton açıklıyor: "Eğer panteri köşeye sıkıştırırsan, soldan kaçmaya çalışacak. Eğer onu orda sıkıştırırsan sağdan kaçmaya çalışacak. Eğer onu bu siperde ezmeye ve sıkıştırmaya devam edersen er veya geç bu panter buradan çıkacak ve onu ezen kimse onları kırıp geçirir. Bobby Seale ona cevap veriyor: Bu tam bizim, Siyah halkımız (people) gibi..." "Bizim duruşumuz şuydu: Eğer bize saldırmazsan, şiddet olmayacak. Yok, eğer bize şiddet uyguluyorsan biz de kendimizi savunuruz." Eersel, a.g.y. s. 44.

²⁶ Eersel, a.g.y. s. 33.



fornia'daki Merritt Kolejinde beraber okudular ve hareket ettiler. Her ikisi de Soul Students Advisory Council'in (SSAC'nin) üyeleri oldu.²⁷ SSAC'nin taleplerinden biri kolejde *Black Studies*²⁸ programının açılmasıydı. Newton ve Seale, SSAC'ye hem polis şiddetini protesto etmek hem de okul yönetimi üzerindeki baskıyı arttırmak için silahlarla okul kampüsünde gösteri yapmayı önerdiler, önerileri kabul edilmedi.²⁹ Ancak ikili, SSAC'deki öğrencileri, Siyah topluluğun öz savunmasını kurmak için silahlı mücadeleye örgütlemeye çalışmaya devam ettiler.³⁰ Aynı zamanda öğrenci hareketini kampüs dışına da çıkarmak için çaba harcıyorlardı.

Newton ve Seale, aynı dönemde bir süre ülkenin Batı'sında örgütlenen Donald Warden'ın Afroamerikalılar Derneği'ne (*Afro-American Association [AAA]*), sonra da Siyahların kendilerini savunmaları gerektiğini düşünen Robert F. Williams'ın görüşlerinden etkilenen Maoist örgüt³¹ Devrimci Eylem Hareketi'ne (*Revolutionary Action Movement [RAM]*) katıldılar. Watts'taki 1965 yazı boyunca süren isyanlardan sonra Newton ve Seale ayrı örgütlenmeye karar verdiler. Mevcut Siyahi örgütleri kültürel milliyetçi olmakla, söylemlerini hayata geçirmek konusunda eksik kalmakla ve işçilerle gettodaki gençlerin temsilcisi olduğunu söylemelerine rağmen onları örgütleyememekle eleştiriyorlardı. Kuruculara göre gettodaki gençlere hitap edebilecek, onları başarılı bir şekilde örgütleyebilecek tek yer Malcom X'in Afro-amerikan Birliği Örgütü'ydü (*Organization of Afro-American Unity [OAAU]*, 1964). Ancak Malcom X'in öldürülmesinden sonra, bu örgüt yaşayamamıştı. Bu nedenle Newton ve Seale, Malcom X'in görüşlerinin vücut bulabileceği yeni bir örgüt kurmak gerektiğini düşünüyorlardı.

Malcolm X (1925-1965),³² Kara Panterleri etkileyen önemli önderlerden biriydi. Malcom X, genç Siyahları silahlanmaları ve devlet baskısına karşı kendilerini savunmaları noktasında ikna etmişti. Birçok Siyah liderin aksine, karşılıklı saygı temelinde başka etnik gruplarla ittifakı da savunuyordu. Malcom X Pantherler için önemli bir semboldü. Ölümü ise Newton ve Seale gibi BPP'yi kuran tüm Kara Panterlere ayrı bir silahlı örgütlenmenin gereğini işaret etmişti.

Siyahların silahlı bir mücadeleyi benimsemesinde Frantz Fanon'un 1961'de yazdığı *Yeryüzünün Lanetlileri*³³ adlı kitabında yer verdiği devrimci şiddetin sömürülen halkları ve ülkeleri özgülendirdiği görüşünün de etkisini okuyabiliriz. Newton ve Seale Fanon'un bu görüşünü kabul etmiş ve bunu Malcolm X'in siyahların maruz kaldıkları aşağılanmalara, kötü muamelelere karşı gerekli araçlarla kendilerini savunma ve haklarını korumaları gerektiği düşüncesiyle birleştirmişlerdir.

BPP, siyahi hareketin fikirlerinden ve birikimlerinden yanı sıra dünyadaki devrimlerden ve gerilla hareketlerinden ve Marksizm ve Leninizm'den esinlenmiştir. Özellikle Çin ve Küba devrimi BPP'nin ideolojik çizgisini etkilemişti. Mao Tsetung'un 4 cildini, Che Guevera'nın *Guerrilla Warfare* kitabını okuyorlardı.³⁴ Silahlı mücadele yöntemini, ABD koşullarına adapte etmeye ça-

²⁷ A.g.y. s. 4.

²⁸ *Black Studies*, 1960-1970'lerde Siyahi hareketin mücadelesinin de etkisiyle ABD'deki üniversitelerde ayrı kürsü olarak kurulmaya başlanmıştır. Siyah topluluğun ve Siyah sorunun akademide yeterince tartışılmadığını belirtmişler ve Siyah nüfus gibi Siyah sosyologların görünmez kıldığını söylemişlerdir. Ellison, 1952'den aktaran Dominique Schnapper, *Sosyolojik Düşüncenin Özünde Ötekiyle İlişki*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1998, s. 291

²⁹ Eersel, a.g.y. s. 43.

³⁰ Alkebulan, a.g.y. s. 3-4.

³¹ Davenport, a.g.y. s. 94.

³² Malcom X, 1948'de Cezaevindeyken Elijah Muhammed'in İslam Uslusu Örgütü'ne (*Nation of Islam [NOI]*) katılmıştı. Buradan ayrıldıktan sonra Afrika Amerikan Birliği Örgütü'ne (*Organization of Africa American Unity*) katıldı. Alkebulan, 2007, s. 8-9.

³³ Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, Avesta Yayınları, İstanbul, 2001.

³⁴ BPP'nin mücadele ettiği dönemde dünyadaki sosyalist hareketler arasında Çin Halk Cumhuriyeti ile Sovyetler Birliği arasında bir saflaşma vardır. BPP bu saflaşmanın neresinde durduğunu biz araştırmalarımız sonucunda netleştiremedik. Küba devrimini desteklediklerini ve örnek olarak aldıklarını belirten çeşitli yazılarına rastladık. Daha sonra Basın-yayın bakanı Cleaver, 1970'lerin başında diplomatik ilişkiler geliştirmek için Çin ve Küba'yı ziyaret etmiştir. Küba'ya gittiğinde Cleaver, yönetiminin Sovyetler Birliği'ne çok yakın durduğunu gözlemlemiş ve bundan rahatsızlık duymuş; büyük komünist devletlerden çok bir şey beklememek gerektiğini belirtmiştir. Eylül-Ekim 1971'de Huey Newton, Çin hükümetinin özel davetlisi olarak Çin'e gitmiştir (ABD Devlet Başkanı Nixon'da aynı tarihlerde Çin'e gitmiştir). Etki kaynakları açısından BPP, Leninist literatüre de kapalı değildir. Newton Lenin'in kitaplarını okuduğunu belirtmiştir, ama eğitimlerde Mao'nun kitaplarını temel kaynak olarak okutuyorlardı. "The Correct Handling of a Revolution", *The Black Panther*, 18 Mayıs 1968, akt. Philips Foner (ed.), *The Black Panthers Speaks*, Da Capo Press, ABD, 1995, s. 41-45; "Message to Free Huey Rally", Oakland Auditorium, 17 Şubat 1968, akt. Foner, a.g.y. s. 47-49; "On Criticism of Cuba", *The Black Panther*, 27 Aralık 1969'dan akt. Foner, a.g.y. s. 37; Bloom ve Martin, a.g.y. s. 1-2.

lışıyorlardı. Ancak Siyahi nüfusun büyük bir kısmı kentte olduğu için, birçok ulusal hareketten farklı olarak kır gerillasının değil, kent gerillasının kurulması gerektiğini savunuyorlardı.

BPP'nin iletişim bakanı Cleaver partinin ideolojisini şöyle özetlemiştir: “*Kara Panter Partisi'nin ideolojisi, Siyah halkının tarihsel deneyimlerinin bizim Savunma Bakanımız olan Huey P. Newton tarafından çözümlenen Marksizm ve Leninizm doğrultusunda uyarlanmasıdır.*”³⁵ Özetle BPP, hem siyahi hareketin fikirlerinden ve mücadelelerinden hem de Marksizm ve Leninizm'den yararlanarak özgün bir ideoloji ve yöntem oluşturmuştur. Bunu, BPP'nin 1966 yılında yazılan 10 maddelik programında da gözlemleyebiliriz.

BPP'nin Programı

1 Ekim ile 15 Ekim 1966 arasında, BPP kurulmadan hemen önce Oakland'da Huey P. Newton ile Bobby Seale, partinin 10 maddelik programını hazırladılar. Newton'a göre bu program, Siyah halkının temel ve acil ihtiyaçlarını birbiriyle birleştirilmesi gereğine dayanmaktadır.³⁶ Programın ilk 9 maddesi, 1960'lı yıllarda ABD'deki Siyahların maruz kaldığı ayrımcılık, ekonomik ve siyasi alanda yaşadıkları eşitsizlik, polis baskısı gibi Siyahların karşılaştığı temel sorunlara odaklanmaktadır; dolayısıyla siyasi haklara odaklanan Sivil Haklar Hareketi'nden farklı olarak, ayrıca ekonomik ve sosyal haklar eşitliğine de odaklanmaktadır.

Programın son maddesi ise Siyah halkının kendi kaderini tayin etme hakkını savunmaktadır. Bu ABD içinde veya dışında ayrı bir devlet kurmaya hedeflemeyen “yerinde kurtuluş” öneren bir yeni anayasa referandum önerisini içeren bir maddedir. Bunun da ancak devrimle mümkün olacağına inanmaktadır. Bu, aslında onu kurtuluş olarak Afrika'ya geri dönmeyi öneren Siyahi kültürel milliyetçilerden ayıran temel noktalardan biridir.

BPP'nin programı, özyönetim ilkelerini benimsiyordu ve halkındaki (*community*) bütün kurumların kontrolünü sağlamayı amaçlıyordu: “*Her etnik grup başkalarından daha iyi anlayacağı ve bileceği bazı özgün ihtiyaçları vardır; her grup kendi kurumlarının, üyelerinin yaşamlarını nasıl etkilemesi gerektiğini daha iyi karar verebilir.*”³⁷

Etnisite ve Sınıf Mücadelelerinin Birleştirilmesi

Bu bölümde BPP'nin Sivil Haklar Hareketi'nden ve diğer Siyahi hareketlerden farklı kılan noktaları daha detaylı bir şekilde ele alacağız. Burada öz savunma için şiddetin kullanımı, milliyetçilik tanımı, bu tanımla birlikte geliştirdikleri ittifak politikaları, sınıfsal tabanları ve sosyal programları etnisite ve sınıf mücadelelerini ilişkilendirmeleri açısından incelenecektir. BPP'nin Siyah mücadele birikimlerinden beslendiği, onların deneyimlerini sentezleyerek özgün bir yöntem ve ideoloji geliştirdiğini de vurgulayacağız.

Öz Savunma

BPP Hıristiyanlığa referanslı şiddetsiz mücadele yöntemlerini benimseyen Sivil Haklar Hareketi'nin düşüş yaşadığı bir dönemde doğmuştur. Bu dönemde bir çok Siyahi örgüt ve yerel örgütlenmeler vardı (NAACP, SNCC, Community Alert Patrols [CAP]). Sivil Haklar Hareketi'nde her ne kadar içinde farklı eğilimler olsa da pasifizm daha baskındı; referansları Martin Luther King ve Gandhi'ydi; eylem repertuarı ise boykot gibi şiddetsiz eylemlerdi. Oysa BPP'nin ilk dönemlerinde hem Siyah halk sürekli saldırıya uğradığı için hem de şiddetsiz eylemlerin politik olarak yetersiz olduğunu düşündüğü için öz savunma yöntemleri, onun ana hattı oluşturuyordu.

³⁵ Magnarella, a.g.y. s. 56.

³⁶ Eersel, a.g.y. s. 45.

³⁷ Huey P. Newton, “Revolutionary Suicide”, s. 167'den akt. Magnarella, 2007, s. 61.



Sonra bununla ilgili partinin içinde tartışmalar çıksa da onun kurulmasında öz savunma meselesi, önemli bir ayırıcı özellikti.

BPP'nin programda ilk hayata geçirdiği madde, polislerin Siyahlara uyguladıkları vahşeti bitirme ile ilgili 7. Maddesiydi. Bu 7. Madde, ABD Anayasasındaki ve California'daki yasalarının herkese silah taşıma hakkını veren maddelerine dayanılarak meşrulaştırılmıştı. Ancak bir süre, BPP silahlı eylem yapmaktan kaçındı.

Bobby Seale 1965 yılında CNN'e verdiği bir röportajda Watts ayaklanmasından sonra Los Angeles'te oturanların CAP adlı bir grup kurduğunu aktarıyor: Bu grup, kolluk kuvvetlerini gözlemliyor ve kontrol ediyordu. Ellerinde sadece yasa ve ses kayıt aleti vardı, silahlı değillerdi. Bu yasal hakları olmalarına rağmen, polis onları tartaklıyordu ve iki üç ay sonra, Los Angeles polisi onları büsbütün etkisiz hale getirdi.³⁸ Kara Pantherler de bunu, benzer bir şekilde, yanlarında silah da bulundurarak mahallelerde devriye geziyorlardı. Yasaları çok iyi öğrendiler, boşlukları kullanmak ve cezaevine düşmemek konusunda çok dikkatli davrandılar. 15 üyesi yanlarına anayasayı, Mao'nun *Küçük Kırmızı Kitabı*'nı ve silahlarını alarak sokaklara indiler ve polisleri takip ettiler. Herhangi bir Siyah ev baskınına maruz kaldığında BPP'liler onların yanlarına geliyorlardı ve polisin arama izni olup olmadığını kontrol ediyorlardı.³⁹ Amaçları Siyahları kendi legal hakları konusunda bilgilendirmek ve polis şiddetine karşı onları korumaktı.⁴⁰ BPP polis baskılarının ve şiddetin önünü kesmeyi ve Siyahların kendi yasal haklarının ihlal edilmesini itiraz edebilme noktasında onları eğitmeyi amaçlıyordu.⁴¹ Dolayısıyla CAP'tan farklı olarak, sadece yasalarla kendilerini savunmayı değil, aynı zamanda Siyahların öz savunma mekanizmalarını yaratabilmeyi hedefliyordu.

Nisan 1967'de Denzil Dowell⁴² adlı Siyah bir genç San Francisco'da elleri havada olduğu halde polis tarafından öldürülmesinden⁴³ sonra BPP, doğrudan silahlı eylemlere başladı. Bu aynı zamanda BPP için önemli dönüm noktalarından biri oldu. Partinin gazetesinin⁴⁴ ilk sayısı bu döneme denk gelir ve bu sayısının 4 sayfası Dowell'in öldürülmesine ayrılmıştır.

Polis devreye gezen ve kendilerine müdahale eden Panterlere bir şey yapamıyordu, çünkü yaptıkları her şey yasa çerçevesindeydi. California Devletinin Siyahların silah taşımalarını engellemek için çıkarmak istediği Mulford Yasa tasarısına karşı ise BPP, kamuoyunda en görünür eylemini gerçekleştirmiştir. 1967 Mayıs'ında bir grup Panter, tek tip siyah giyinerek ellerinde silahlarıyla Capitol Sacramento'ya yürüdüler. Burada partinin savunma bakanı Bobby Seale, ilk *Executive Mandate*'ini okudu. Burada ABD'nin dünyada ve ülkedeki ırkçı politikalarını eleştirdikten sonra Seale, sözlerine şöyle devam etti:

“Öz savunma için BPP (*BPP for self-Defense*) çok geç olmadan bu teröre karşı Siyah halkın silahlanma zamanının geldiğini düşünmektedir. Mulford Yasa teklifi, çatışmaya iten bir adımdır. [...] Amerika'nın Siyah topluluklarını (*communities*) kaçınılmaz olarak topyekûn imhaya götüren bu hamleye son vermek için tek bir insan gibi karşı durulması gerektiğini düşünüyoruz.”

³⁸ CNN'in 1996 yılında Bobby Seale ile yaptığı röportajdan akt. Eersel, a.g.y. s. 51.

³⁹ Eersel, a.g.y. s. 53.

⁴⁰ Alkebulan, a.g.y. s. 5.

⁴¹ Foner, a.g.y. s. XI.

⁴² Eersel, a.g.y. s. 53.

⁴³ “Histoire du Black Panther Party et de sa répression”, <http://www.secoursrouge.org/Histoire-du-Black-Panther-Party-et> Erişim tarihi: 12.12.2013.

⁴⁴ Kara Panterlerin topluluklar arası Haber Servisi (*Black Panthers Intercommunal News Service [BPINS]*). Gazete, 1966 yılında Folsom Cezaevi'nden çıkan ve Şubat 1967'de partiye katılan muhalif gazeteci Eldridge Cleaver tarafından çıkartılmaya başlandı. Gazete, haftalık olarak yayımlanıyordu. Gazetenin amaçları: Panther'in kimliğini oluşturmak ve bunu sürdürmek, yeni üyeler örgütlemek, siyasi gelişmeler hakkında bilgi vermek, maddi kaynak oluşturmak ve örgütün görüşlerini topluma yaymaktır. Davenport, 2010, s. 124. Gazete 1980'e kadar çıkartılmıştır.



BPP, 1970'lere kadar polis baskısına karşı özsavunma ilkesini uygulayan eylemler düzenledi. Bu onu, diğer siyasal Siyahi hareketlerden farklılaşmasını ve büyümesini sağladı. Ancak Siyahi hareketlerden tek ayırım noktası silahlı özsavunma ilkesini hayata geçirmesi değildi, aynı zamanda ideolojik olarak onlardan ayrılıyordu. Marksist Leninist etkiye sahip aynı zamanda Çin ve Küba devriminden, anti sömürgeci hareketlerden beslenen ve ABD'de kentlerindeki Siyahi halkın koşullarına uygulanabilecek bir milliyetçilik ve kurtuluş tarifi geliştirmeye çalışıyordu. Milliyetçiliği ve sınıf mücadelesiyle birleştiren bir perspektif geliştirmeyi amaçlıyordu. Aşağıdaki bölümde BPP'nin ideolojik olarak Siyahi hareketlerden nasıl farklılaştığını anlatacağız.

Kültürel Milliyetçilik Anlayışına Karşı Devrimci Milliyetçilik

Newton Ekim 1966'da, parti kurulduğunda kendilerini "Siyah milliyetçisi" olarak tanımladıklarını aktarmaktadır. O dönemde Kara Panterler, Siyah Amerikalıların ABD'nin iç kolonisi olduğunu⁴⁵ ve Malcom X'in erken dönemin fikirlerinden, Marcus Garvey'nin (1867-1940)⁴⁶ ve W. E. B. Du Bois'nun⁴⁷ (1868-1963) görüşlerinden etkilenerken onların, Afrika'ya dönüş yaparlarsa ve kendi ulus devletlerini kurarlarsa çilelerinin biteceğini düşünüyorlardı. Ancak Newton daha sonra partinin bu görüşünün hatalı bir yaklaşım olduğunu düşünmeye başladı; Amerikalı Siyahlar, nesillerdir ABD'de yaşıyorlardı; Afrika kültürlerini, sömürü ve esirlik politikalarından dolayı bağlantılarını kaybetmişlerdi. Amerikalı Siyahlar, bu yüzden bir iç sömürge olarak görülmezdi. Dolayısıyla Kara Panterler ABD'deki Siyahları, ezilen topluluk (*oppressed community*) olarak tanımlamaya başladı. Afrika'nın, kendileri için artık son derece yabancı bir yer olduğunu; bu yüzden geri dönüşten söz etmenin doğru olmadığını savunuyordu. Ayrıca Kara Panterler yeni bir ulus devlet kurmanın başkalarının toprağını almak anlamına geleceğini düşünmeye başlamışlardı. Bu nedenlerden dolayı Siyahların milliyetçi ideolojisinden büyük ölçüde uzaklaştılar ve kendilerine 1969 yılından itibaren *devrimci milliyetçi* olarak tanımlaya başladılar.⁴⁸ Devrimci milliyetçilik partinin kimliğini ve amaçlarını Siyah milliyetçiliğinden veya ayrılıkçı milliyetçilikten ayıran bir kavramsallaştırmaydı. David Hilliard bunu, şöyle tanımlamaktadır:

"Biz kendi duruşumuzu, kendi kaderini tayin etme mücadelesini Afrika giyim kuşamıyla ve isimleriyle sınırlayan "yeni ulus" (nationhood) anlayışına ve siyah ulusu hakkında yoğunlaşan kültürel milliyetçiliğe karşı devrimci milliyetçi olarak tanımlıyoruz. Kıyafet ve dil, Fanon'un Yeryüzününün Lanetlileri kitabında anlattıklarını tanımlamamaktadır. Bunun yerine o, daha çok kültürün yararlı kısımlarının devrimci olabileceği konusunda ısrarcı olmuştur. Biz, Afrika'nın geçmişine ve folkloruna takılıp kalarak değil; diğer özgürlük savaşçıları örnek olarak özgürleşeceğiz."⁴⁹

BPP, mevcut Siyahi örgütleri kültürel milliyetçi olmakla eleştiriyordu. Silahların özsavunma amacıyla kullanımına ek olarak kültürel milliyetçilik de Siyahi hareketle aralarındaki Barth'nin⁵⁰ ifade ettiği şekliyle grubun kendi sınırlarını belirlediği ikinci hattı. Partinin önemli

⁴⁵ Hecter'in 1975'te yayınlanan *Internal Colonialism* adlı kitabı bu kavramın akademik literatürü geçmesini sağlamıştır. İç sömürge kavramını Hecter ilk olarak Lenin'in kullandığını ve Gramsci'nin metinlerinde de rastlandığını aktarmaktadır. Asimilasyoncu yaklaşımlara karşı geliştirdiği iç sömürgecilik anlayışında, milli kalkınma stratejisinin iç sömürge yarattığını iddia etmektedir. Umud Özkırımı, *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 116.

⁴⁶ Jamiaka doğumlu olan Garvey ABD'de gazetecilik yapmış, İngiltere'de bulunmuş, sonrasında Jamaica'ya dönmüş ve burada, 1914 yılında *Universal Negro Improvement Association and African Communities (Imperial) League (UNIA-ACL)* örgütünün kurucularından biri olmuştur. "Marcus Garvey", http://en.wikipedia.org/wiki/Marcus_Garvey Erişim tarihi: 10.01.2014.

⁴⁷ Amerikalı sosyolog, tarihçi, sivil haklar hareketinin önemli aktivistlerinden, Pan-Afrikacı. 1909 yılında kurulan NAACP'nin kurucularından biridir. Özellikle Siyahlar hakkında birçok incelemesi bulunmaktadır. http://en.wikipedia.org/wiki/W.E.B._DuBois Erişim tarihi: 10.01.2014.

⁴⁸ Huey P. Newton, *The Huey P. Newton Reader*, Seven Stories Press, New York, 2002'den akt. Magnarella, 2007, s. 57.

⁴⁹ David Hilliard, *This Side of Paradise: The Autobiography of David Hilliard and the Story of the Black Panther Party*, Little Brown, Boston, 1993'den akt. Magnarella, 2007, s. 57.

⁵⁰ Frederik Barth, *Etnik gruplar ve sınırları*, Bağlam, İstanbul, 2001.



isimlerinden olan Angela Davis, 1998 yılında verdiği bir röportajda kültürel milliyetçilikle ayrışmayı şöyle anlatmaktadır:

“Tartışmalar, genellikle herhangi bir özgürlük hareketine katılmak isteyen siyah gençlerin ne yapması gerektiği konusuna odaklanıyordu; mesela polis şiddetine karşı yapılan kampanyalarda aktif mi olmaları gerekiyordu, yoksa enerjilerini Afrika kıyafetlerini giymeye ve kendi isimlerini değiştirmeye ve ritüellerini geliştirmeye mi vermeleri gerekiyordu. Kara Panter Partisi'nin Afrika ve oradaki ritüellere yoğunlaşan insanları tanımlamak için yaptığı yakıştırmalardan birisi dar milliyetçilikti (*pork chop nationalists*).”⁵¹

BPP devrimci milliyetçilik görüşü, etnik mücadeleyi sınıf mücadelesiyle ilişkilendirilen bir yerden kurmaktadır. Irkçılığa karşı verdikleri mücadeleyi sınıf mücadelesiyle birleştiren bir siyasi çizgi geliştirdi:

“Egemen kapitalist sistemin sosyalizmle değiştirilmesi gerekiyordu. Newton, kapitalizmin ten rengine bakmaksızın insanları sömürdüğünü, ve birçok Beyazın da (sosyalist veya komünist olsun) kapitalist sömürüye karşı mücadele ettiğini ve ırkçılıkla ilgili gerçekten kaygılar taşıdığını farkına vardı. Ayrıca Newton siyah kapitalistin de beyaz kapitalistin yaptığı gibi, yoksul siyahları sömürdüğünü görmeye başladı. Dolayısıyla Newton, BPP'nin 10 maddelik programındaki 3. maddeyi “kendi siyah toplumumuzun kapitalisti tarafından soyulmasının sonun gelmesini istiyoruz” olarak değiştirmiştir. [...] Newton, kapitalist sınıfı ezen olarak kabul eden devrimci milliyetçilikle Beyazları ezen olarak gören kültürel milliyetçilerin gerici milliyetçiliğini birbiriyle karşılaştırıyordu.”⁵²

Kara Panterlerin sınıf mücadelesiyle ilgili yaklaşımlarını geliştirmelerini, Siyahlar dışındaki emekçi sınıflarla dayanışma düşüncesini doğurmuştu ve beyazlar dâhil diğer etnik gruplarla, örgütleriyle dayanışma gerektiğini düşünmeye başlamışlardı. Sınıf dayanışması vurgusuyla oluşturulan ittifak politikası, kültürel milliyetçilerle ayrışmanın belirginleşmesine neden oldu. Kültürel milliyetçiler tüm beyazların ırkçı sistemin bir parçası olduğunu varsayımından hareketle beyazlarla ittifak yapılmaması gerektiğini savunuyorlardı. BPP'de ise, tam tersine sosyalist enternasyonal devrimci olduğunu iddia eden bir örgütün hedefi ezen sistemi değiştirmekse devrimci beyazlarla da ittifak yapılması gerektiği düşüncesi hâkimdi. Newton, Şubat 1970'da *The Guardian* Gazetesine yazdığı yazıda şöyle belirtmektedir:

“Siyah kapitalizm aracılığıyla kapitalizmle mücadele edemeyiz; siyah emperyalizm aracılığıyla emperyalizmle mücadele edemeyiz, siyahların ırkçılığı aracılığıyla ırkçılıkla mücadele edemeyiz. Bunun yerine biz, kendimizi bu şeytanlara karşı tutumuzu, sosyalizmin idealizminden doğan proleter enternasyonalizmden kaynaklanan dayanışmayla belirliyoruz.”⁵³

BPP – Malcom X'in de önerdiği şekliyle – milliyetçi ve ırkçı olmayan; anti-kapitalist ve anti-emperyalist olan diğer ezilenlerin örgütleriyle ve hareketleriyle ittifaklar yapılması gerektiğini ve bunu sosyalist devrimci dayanışma ilkesinin bir parçası olduğunu savunuyordu. Eldridge Cleaver Cezayir'de bir konuşmasında şunu belirtmişti: “*Marxist Leninist bir partiyiz ve Marksizm Leninizm, proleter enternasyonalizmi de içeriyor ve mücadele eden tüm insanlarla, halklarla dayanışmayı ve bu, tabii ki beyazları da kapsıyor.*”⁵⁴

Bu siyasi çizgi dolayısıyla hem ABD'nin içinde hem başka ülkelerdeki hareketlerle bağlantı kurdular.⁵⁵ Dışarıda Küba, Cezayir, Çin gibi sosyalist ve antifaşist, anti sömürgeci devletlerle ve

⁵¹ “PBS Interview with Angela Davis” (1998), www.marxists.org/history/usa/workers/black-panthers/1998/01/x01 .htm Erişim tarihi: 12.12.2013.

⁵² Magnarella, a.g.y. s. 57-58.

⁵³ “The Black Panther Party Stands for Revolutionary Solidarity”, *The Guardian*, Şubat 1970'den akt. Foner, a.g.y. s. 220.

⁵⁴ Eldridge Cleaver, “Back to Africa: The Evolution of the International Section of the Black Panther Party (1969-1972)”, C.E. Jones, ed., *The Black Panther Party Reconsidered*, Black Classic Press, Baltimore, 1998, s. 230'dan aktaran Magnarella, 2007, s. 60.

⁵⁵ “The Black Panther Party Stands for Revolutionary Solidarity”, *The Guardian*, Şubat 1970'den akt. Foner, a.g.y. s. 220.



buralardaki siyasi hareketlerle diplomatik ilişki geliştirdiler. 24 Kasım 1968, Kathleen ve Eldridge Cleaver ABD'den kaçarak Küba ve Paris'e geçti, oradan Cezayir'e. 1970'de Cezayir hükümetiy-le ilişkiler sonucunda burada, partinin bir şubasını kurdular. Ayrıca da BPP Vietnam'daki ABD emperyalist savaşına karşı direnen "Güney Vietnam Halk Kurtuluş" güçleriyle, Çin de ve Kuzey Kore'deki bazı örgütlerle ilişki geliştirdiler.⁵⁶ Bu hareketin benimsediği devrimci milliyetçilik görüşünün, uluslararası bir boyut kazanmasını sağladı.⁵⁷

1969 yılında ABD'nin içinde de Latinlerin, Asyalıların yanı sıra çeşitli siyasi partilerin, Siyah örgütlülüklerin katıldığı Faşizme karşı Birleşik Cephe (*United Front against Fascism*) adlı bir konferans düzenlediler.⁵⁸ Her ne kadar beyazları faşizme karşı birleşik bir mücadele konusunda ikna edemeseler de bu konferans BPP için mücadelenin ırklar arasında değil, sınıflar arasında olduğu görüşünü benimsediğini göstermesi açısından önemli bir yerde durmaktadır. Ancak parti, beyazlarla ve diğer etnik gruplarla ittifak kurmaya açık olmakla birlikte, partinin kendisine militan olarak bu kişiler çok fazla katılmıyorlardı. Örneğin 1969 yılında BPP'nin bir şubesi olan ve 20 bürosu olan Faşizmle Mücadele için Ulusal Komite (*National Committee to Combat Fascism [NCCF]*) örgütlenmesi teknik olarak beyazlara açıktı, ancak sadece Berkeley'deki ofiste beyazlar vardı.⁵⁹

Özellikle Beyazlarla ittifaklar geliştirmeleri, partinin Siyahların kültürel milliyetçi gruplarıyla karşı karşıya gelmesine neden oldu. Bazı örgütlerle aralarında silahlı çatışmalar yaşandı. 1969 yazında,⁶⁰ Siyahlar için ayrı bir örgüt isteyen ve Afrika kültürünü öne çıkaran Birleşmiş Köleler (*United Slaves [US]*) ile aralarında şiddetli çatışmalar oldu. Bu çatışmalar sonucunda iki US üyesi vuruldu, iki Panter öldü.⁶¹

Hangi Sınıf?

Partiyi oluşturan ve hitap ettiği sınıfsal taban da Sivil Haklar Hareketinden farklıydı. Davenport'un iddiasına göre Sivil Haklar Hareketi, daha orta sınıf bir tabana sahipken ve işçi sınıfı ile orta sınıfa hitap ederken BPP, hem işçi sınıfına hem lümpen proletarya olarak tabir edilen şehirli genç işsiz Siyahlara hitap ediyordu ve özellikle 1970'lerde lümpen proletaryayı örgütlemeye yoğunlaşmıştı.⁶² Panterlere göre partinin verdiği mücadele bir sınıf mücadelesidir. Bunu Bobby Seale şu şekilde açıklamıştır: "*Her renkten işçi sınıfına mensup insanlar kendilerini sömüren, ezen yönetici sınıfa karşı birlik olmalıdır. Bir kez daha altını çizeyim –mücadelemizin ırksal değil, sınıfsal olduğuna inanıyoruz.*"⁶³

Diyalektik materyalizmi ve Marksizm'in sınıf çatışması anlayışını benimsediler. Ancak Marks'ın ABD'deki Siyahların durumundan hiç söz etmediğini, bu yüzden onun çizdiği sınıf mücadelesi eksenin, buradaki Siyah halkın durumuna uyarlanması gerektiğini iddia ettiler. Kara Panterlere göre, ABD'deki ezilenler arasında sınıf konumuna göre bir ayrışma vardı. Buna göre çalışanlarla çalışmayanlar arasında bir çelişki söz konusuydu. BPP'nin basın-yayın bakanı Cleaver "Kara Panterler Partisi İdeoloji Hakkında" (*On the Ideology of the Black Panther Party*) adlı propaganda niteliğinde kitabında bu konuda şunu belirtmektedir: "*Emekçi sınıfın kendi içinde*

⁵⁶ Davenport, a.g.y. s. 101.

⁵⁷ Magnarella, a.g.y. s. 59.

⁵⁸ Alkebulan, a.g.y. s. 21.

⁵⁹ Alkebulan, a.g.y. s. 47.

⁶⁰ "The Black Panther Party", a.g.y.

⁶¹ Huey P. Newton, *The Huey P. Newton Reader*, Seven Stories Press, New York, 2002'den akt. Magnarella, a.g.y. s. 57.

⁶² Davenport, a.g.y. s. 96.

⁶³ Bobby Seale, *Seize the Time: The Story of the Black Party and Huey P. Newton*, Random House, New York, 1968'den aktaran Shawki, a.g.y. s. 212.



çalışanlar ve işsizler arasında belirgin çelişkimiz bulunmaktadır. Ve emekçi sınıf ile lümpen [proletarya] arasında kesinlikle belirgin bir çelişkimiz var.”⁶⁴

Cleaver'a göre, beyaz proletarya ile Siyah lümpen proletarya ve Siyah proletarya ile siyah olmayan lümpen proletarya arasında farklılıklar vardı; her birinin tarihsel deneyimleri, üretim araçları farklıydı. Amerika'daki Siyah lümpen proletarya, kapitalizmi ve ABD'deki ırkçılığı elemine edebilecek devrimci gücün öncü koluydu.⁶⁵ Bu, sadece siyah milliyetçilikten değil; geleneksel Marksizmden bazı noktalarda kopuşu ifade etmektedir. Lümpen proletarya ile proletarya arasında ayırım yapan bu görüş, ilk olarak Marksizmin sınıfı homojen olarak çizen eğiliminin eleştirisini yapmaktadır. Ve daha çok Weber'in emek piyasasındaki farklı konumlanmalar ve toplumsal statüler dolayısıyla oluşan sınıfsal konum teorisini izlerini taşımaktadır. Bir nevi Weber'in sınıf hakkındaki görüşleriyle ile Marksizm'inkileri birleştiren özgün bir hat çizmeye çalıştığı şeklinde yorumlayabiliriz. Ayrıca Marksizmden başka bir kopuşu da sınıf mücadelesinin öznesi noktasında olduğunu gözlemleyebiliriz. Marksizmin genel olarak sınıfsal mücadelesinde, sadece üretim araçlarını kullananlara ve özellikle fabrikalarda örgütlenmeye önem veren eğilimini de eleştiriyorlar. Özellikle 1970'lerden itibaren BPP, düzenli bir şekilde üretime katılmaktan men edilen ve en örgütsüz kesim olan lümpen proletaryayı mücadelede öne çıkarmaya başlamıştır. Bu, BPP'yi Siyah sanayi işçisini örgütleyen Siyah örgütlerden özgün kılan bir yanıydı.⁶⁶

Sonuç olarak BPP'nin geliştirdiği politikalar açısından onu önceki Siyahi hareketlerden farklılaştıran ve özgün kılan kültürel milliyetçiliğe karşı “yerinde” ve sosyalist bir kurtuluş/çözümü savunmasıdır. Bunu gerçekleştirmek için de beyaz devrimcilerle ve ezilen halklarla ittifak yapılması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca Sivil Haklar Hareketinin barışçıl ve şiddetsiz eylem repertuarından farklı olarak silahlı eylemler ve genel olarak devrimci şiddeti benimsemesi de onu özgün kılmaktadır. Son olarak örgütlediği ve hitap ettiği sınıfsal taban açısından, Sivil Haklar Hareketi'nden ve bir çok Marksist örgütlerden ayrılmaktadır; bir dönemden sonra lümpen proletaryayı, devrimin biricik öncü gücü olarak teorize etmiş ve onu da örgütlemeyi hedeflemiştir. Lümpen proletaryaya yönelmenin, hareketin 1969 yılında başlattığı sosyal programların hitap ettiği insanlarla da ilişkisi olduğunu düşünebiliriz.

“Özgürleşmenin pratikleşmesi” olarak Sosyal Programlar

BPP, Amerikalı Siyahların kendi sorunlarını kendilerinin çözüm üretmesi gerektiği anlayışını benimsemişti. Bu çerçevede, 1968 Kasımında “Halka Hizmet Etme” (“*Serve the people*”) adı altında Siyah halkın temel ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik sosyal programlar ve faaliyetler geliştirme kararı almıştı. 1969 yılının yaz aylarından itibaren ücretsiz kahvaltı, eğitim ve sağlık hizmetleri gibi faaliyetleri geliştirmeye başladı ve bu programlar kısa zamanda çok etkili oldu.

BPP'nin en başarılı sosyal programlarından biri, Bobby Seale tarafından organize edilen ve ilki 20 Haziran 1969'da Oakland'daki St. Augustine Episcopal Kilisesi'nde verilen okul çağındaki çocuklar için ücretsiz açık kahvaltı programıdır. 1969 yılında açık kahvaltı programı kapsamında 19 şehirde, yaklaşık 20 bin çocuk, okula gitmeden önce buralarda kahvaltı ediyordu.⁶⁷ Ayrıca ihtiyacı olan çocuklara kıyafet, ayakkabı vs. temin etmeye çalışıyorlardı. Bu programların finansmanıyla ilgili çok fazla bilgiye ulaşamamakla birlikte partinin kendi yayınlarından birisinde çocuklar

⁶⁴ Eldrige Cleaver, “On the Ideology of the Black Panther Party”, <http://www.freedomarchives.org/Documents/Finder/Black%20Liberation%20Disk/Black%20Power!/SugahData/Books/Cleaver.S.pdf> Erişim tarihi: 10.01.2014, s. 8.

⁶⁵ Magnarella, a.g.y. s. 62.

⁶⁶ Shawki bu eserinde BPP ile otomobil sanayisinde çalışan Siyahların örgütü olan ve Marksizmi benimseyen *League of Revolutionary Black Workers* ile karşılaştırmasını yapmıştır. Shawki, a.g.y..

⁶⁷ Shawki, a.g.y. s. 210.



için ücretsiz kahvaltılarının giderlerini bağışlarla ve bazı “cömert” iş adamlarının desteğiyle gerçekleştirdiklerini aktarmışlardır.⁶⁸

Çocuklara yemek vermek partinin birinci amacıydı, ancak aynı zamanda onları eğitmeyi de hedefliyorlardı. Özgür okullar (*Liberation school*) projesi de açık kahvaltıyla aynı yıl başladı, kahvaltıya gelen çocuklar bu okullara gelmeleri için teşvik ediliyorlardı. Bunu, partinin programının Siyah halka yozlaşan “Amerikan toplumunun gerçek özünü anlatmak üzere eğitim vermesini” ve kendi halkının gerçekleri hakkında bilgi veren bir eğitim sistemin kurulmasını gerektiğini belirten 5. Maddesine dayandırıyorlardı. Bu eğitimlerde, özellikle gençlere hitap ediliyor ve onları bilinçlendirerek öncü bir gençlik oluşturmak için siyahların tarihini⁶⁹ sınıf mücadelesi bilinciy-le anlatılması hedefleniyordu. Özgür okullarda çocuklara büyüklerle aynı müfredat uygulanı-yordu ve devrimci yayınlar okutuluyordu: *Yeryüzünün Lanetlileri*'ni, Mao'nun *Kırmızı Kitabı*'nı, Newton'un *Essays from the Ministre of Defense*⁷⁰ kitabını⁷¹ San Francisco Özgür Okulu'nda günde 25 çocuğa eğitim veriliyordu. Hafta içi her gün, ayrı bir program uygulanıyordu: pazartesi devrimcilerin tarihi, salı devrimci kültür, çarşamba saha gezileri, perşembe devrim filmleri, cuma güncel olaylar gibi bir program izleniyordu.⁷²

1971 yılında kurulan Toplumlararası Enstitüsü (*Intercommunal Institute*), 1974'te Oakland *Community School* olarak değiştirildi.⁷³ Burada beden eğitiminden fiziğe kadar çeşitli dersler veriliyordu. Burada, farklı etnik topluluklardan 400 öğrenci okuyordu. Okul, Partiden iki yıl daha uzun yaşadı, 1982'de kapandı.

BPP dağıtımdaki eşitsizliğin yaşandığı diğer bir alan olan sağlık hizmetlerini de örgütlemeye başladı: sağlık kliniği, Siyahlar arasında çok yaygın olan anemi (*sickle celle*) testi ve ücretsiz ambülâns servisi.⁷⁴ ABD'nin Güneyindeki tıp kolejlerinde hiç Siyah öğrenci yoktu, Kuzeyde ise çok az. 1969 yılında BPP, 10'u aşkın şehirde önleyici sağlık hizmeti veriyordu. Chicago'daki Spurgeon “Jake” Winter Kliniği'nde diş, pediatri gibi dört dalda hizmet veriliyordu. Bu klinikten 2 ayda 2 binden fazla kişi faydalanmıştı.⁷⁵ Ayrıca mahalle mahalle, ev ev gezen seyyar sağlık ekibi vardı. Bu ekip hastaları, kendi kurdukları kliniğe yönlendiriyordu.⁷⁶ Aynı zamanda 1971 Mayıs'ında 600 çocuğa anemi testi yapılmıştı.⁷⁷ 1974-76 yılları arasında ise 20 sertifikalı sağlık teknisyeniyle 24 saat ücretsiz ambulans hizmeti verildi.⁷⁸

Kara Panterler hakkındaki literatürde sosyal programların geliştirilmesiyle iki farklı görüş bulunmaktadır. Eersel, BPP'nin geliştirdiği sosyal programlarının Stokely Carmichael ve Charles Hamilton'un⁷⁹ çizdiği “Siyah Güç” (*Black Power*, 1967) kitabında önerilen politika çerçevesinde düşünmek gerektiğini iddia etmektedir. “Siyah Güç”te “Siyahlar için söz konusu olan yaşamla-rının kontrolünü ele almaktır. Eğer başarabilirsek politik, ekonomik ve fiziki olarak yaşamlarımızı kontrol [etmeliyiz].” Bunu başarabilmek için de Carmichael ve Hamilton, gettodaki ekonomik olarak farklı pozisyondaki aktörler arasında güncel sorunlarla ilgili işbirliğine dayanan programların geliştirilmesini önerir.⁸⁰ Eersel sosyal programların daha bilinçli bir politika sonucunda

⁶⁸ Akt. Foner, a.g.y. s. 168.

⁶⁹ Abron, a.g.y. s. 185.

⁷⁰ Aynı zamanda Herbert Aptherek, Basil Davidson, John Hope Franklin, William Paterson, J. A. Rogers ve C. Van Woodward'un eserleri de okutuluyorlardı.

⁷¹ Eersel, a.g.y. s. 73.

⁷² Foner, a.g.y. s. 172; Alkebulan, a.g.y. s. 33.

⁷³ Alkebulan, a.g.y. s. 34, Abron, a.g.y., s. 186.

⁷⁴ Abron, a.g.y..

⁷⁵ Alkebulan, a.g.y. s. 36.

⁷⁶ “The Black Panther Party”, a.g.y.

⁷⁷ Abron, a.g.y. s. 185.

⁷⁸ A.g.y.

⁷⁹ Stokely Carmichael (1941-1998) Charles V. Hamilton (1929) ile birlikte *Black Power* (1967) kitabını yazarı. Carmichael SSNC'den ayrıldıktan sonra BPP'ye katıldı. BPP'nin Fahri Başbakanı olmuştur. “Stokely Carmichael”, http://en.wikipedia.org/wiki/Stokely_Carmichael Erişim tarihi: 06.01.2014

⁸⁰ *Black Power, the Politics of liberation in America*, s. XV-XVI.'dan akt. Eersel, a.g.y. s. 71-72.



geliştiğini söylerken Alkebulan daha kendiliğindenci bir şekilde geliştiğini iddia etmektedir. Ona göre, bu dönemde BPP üyesi Wendell Wade, Seale'e okula giden Siyah çocukların aç olduklarını ve bunun eğitimlerini etkilediklerini söyleyerek şakayla karışık partinin çocuklara yemek verebileceğini belirtmiştir. Seale bu öneriyi, ciddiye almış ve çocuklara her gün tavuk veremeyeceklerini; ama kahvaltı verebileceklerini söylemiştir.

Diğer yandan bu sosyal programların başlangıcı, partide nasıl yol alacağına dair iç tartışmaların en keskinleştiği döneme denk gelmiştir. Dolayısıyla kahvaltı programı partinin kendine yeniden şekil vermesi için araçsal bir niteliği olduğunu da söyleyebiliriz. Çocuklar için kahvaltı programının başladığı yıl (duyurusunu 1968 kışında gazetede yapmışlardı), partinin kendi içerisindeki tartışmalardan dolayı bir dönüm noktasına denk gelmektedir. 1968 yılı parti için önemli isimlerden biri, Newton tutuklanmıştır; aynı zamanda Oakland'ta 30 parti üyesi disiplin suçundan partiden kovulmuştur.⁸¹ Ayrıca bu sosyal programlar, da partinin kamuoyundaki silahlı bir örgüt imajını gidermeye hizmet etmişti.⁸²

Başlangıçta sosyal programlar ve silahlı eylemler birbirini tamamlayan faaliyetler olarak görülüyordu. Ancak FBI'nın parti üzerindeki baskılarının yoğunlaştığı 1970'lerde – ki bu dönem bu sosyal programların en başarılı şekilde uygulandığı yıllardı – askeri çatışmanın başarılı olup olmayacağına dair başta Newton olmak üzere partide bir tartışma belirdi.⁸³ Buna rağmen parti, 1970'de militan taktikleri devam ettirmiştir. Haziran 1971'de ise açık bir şekilde askeri çatışmadan uzak durmuştur ve Siyah toplumu örgütlemek için sosyal programları daha yoğun bir şekilde hayata geçirmeye devam etmiştir ki zaten kurdukları okul partiden bile uzun yaşamıştır.

Panterler, bu faaliyetlerin reformist bir anlayışla değil sosyalist bir mantıkla yaptıklarını söylüyorlardı: *“Bir sınıfın bir diğerini devirmesi, ancak devrimci şiddetle gerçekleşmelidir. Bu aşamaya gelene kadar bizim, BPP'nin ideolojisini temel alan siyasi bir güç birliği oluşturmak için halkın acil ihtiyaçlarına yoğunlaşmamız gerekiyor.”*⁸⁴

Bu programlarla, kapitalizme karşı görünür politik bir alternatif oluşturuyorlardı. Partinin Basın-yayın bakanı Cleaver: *“Çocuklar için Kahvaltı, sistemin dışına çıkartır ve onları bir alternatifin içinde örgütler. Bu, özgürleşmenin pratikleşmesidir... Eğer çocuklar için kahvaltı tahayyül edebiliyorsak çocuklar için öğlen yemeğini, akşam yemeğini, giyim ile eğitim ve sağlık hizmetlerini de tahayyül edemez miyiz? Ve bunu tahayyül edebiliyorsak, neden sadece halkın parkını değil; aynı zamanda halkın ulaşımını, sanayisini, ulaşımını, bankasını da tahayyül edemez miyiz? Ve neden halkın yönetimini tahayyül edemeyelim?”*⁸⁵

Panterler bu sosyal programların sadece hizmet sundukları insanlar için değil, aynı zamanda buralarda sorumluluk alan görevliler için de öğretici olduğunu düşünüyorlardı. Buralarda görev alan insanların, kendi toplumlarının sorunlarına yabancılaşmalarını engelleyeceği görüşündeydiler; onlar programlarda görev alarak sosyalizmi hayata geçiriyorlardı.⁸⁶

Sona Giderken

Siyahlara yönelik uygulanan ayrımcılıklara ve polis şiddetine karşı örgütlenen BPP, etkili olmaya başladığı andan itibaren yoğun devlet baskılarıyla karşılaşmıştır. 28 Ekim 1967'de partinin savunma bakanı ve partinin kurucularından Newton, arabasıyla seyir halindeyken polis

⁸¹ Alkebulan, a.g.y. s. 30.

⁸² Jennifer B. Abron, “Serving the People”: The Survival Programs of the Black Panther Party”, *The Black Panther Party (reconsidered)*, ed. Charles Earl Jones, Black Classic Press, Baltimore, 1998, s. 177 www.books.google.com.tr/booksid=hxpCxS661Q8C&pg=PA333&dq=Elaine+Brown&hl=en&sa=X&ei=t77KUo6jN9KShgFKjYDQBg&ved=oCEUQ6wEwBQ#v=onepage&q&f=false Erişim tarihi: 10.01.2014.

⁸³ Alkebulan, a.g.y. s. XVII.

⁸⁴ Gwen V. Hodges, “Survival Pending Revolution,” *Black Panther*, 9 January 1971, s. 3'den akt. Alkebulan, a.g.y. s. 28.

⁸⁵ Eldridge Cleaver, “On Meeting the Needs of the People”, *The Black Panther*, 16 Ağustos 1969'dan akt. Foner, a.g.y. s. 167.

⁸⁶ Alkebulan, a.g.y. s. 43-44.

memuru Frey tarafından durduruldu. Arabasından çıktığı anda yayılım ateşine tutuldu; polis memuru çatışma sonucunda öldü, Newton ise yaralandı. Akabinde Newton, ağır yaralı olmasına rağmen hastaneden alınarak tutuklandı. Newton'un serbest kalması için Kara Panterler, "Free Huey" adlı kampanya başlattılar. Bu kampanya sadece 5 Ağustos 1969'da Newton serbest kalmasını hizmet etmedi, aynı zamanda partinin büyümesini sağladı ve başka muhalif örgütlerle ilişkisini de güçlendirdi.⁸⁷

7 Nisan 1968 tarihinde partinin 16 yaşındaki ilk üyesi olan Bobby Hutton, seyir halindeyken arabası durduruldu, kaçmayı ve bir yere saklanmayı başardı; ancak etrafı polisler tarafından sarılınca elleri havada teslim oldu. Polisler ise onu öldürdüler. Aynı yıl, 4 Aralık 1968 tarihinde BPP'ye katılan ve BPP'nin önemli liderlerinden biri olan Fred Hampton, verdiği bir konferanstan sonra birkaç parti üyesiyle birlikte evine gitti, yemeğine ilaç konmuştu. Gece yatağında uyurken Chicago polisi tarafından öldürüldü. Hampton "kafasından üç kez vuruldu ve omzundan ve kolundan birer kez; evde aynı yatakta uyuyan üç kişi ise zarar görmemişti. Oturma odasındaki kanapede uyuyan Mark Clark ise uyurken öldürülmüştü. Hampton'un 8 aylık hamile eşi de vurulmuştur; ama ölmemişti. Dairede uyuyan 4 panter ise yaralanmış, biri yaralı olarak kaçmayı başarmıştır."⁸⁸

Angela Davis, 1971 yılında cezaevleri hakkında yazdığı kitapta "1968 Mayısın beri, iki buçuk yıl boyunca 1000'den fazla Panterin" tutuklandığını aktarmaktadır.⁸⁹ Tutuklamalar, davalar ve polisler karşı karşıya gelindiğinde polisin öldürmeye yönelik politikası partinin silahlı mücadeleye hız verdiği 1967 yılından itibaren uygulanan yöntemlerdi. Ancak Fred Hampton ve Mark Clark'ın evlerine girilerek öldürülmesi, aslında partiye karşı polisin başka türlü bir şekilde daha sistemli yöneldiğinin işareti oldu. 1970 Mayısında 8 şehirde eşzamanlı olarak BPP'nin en etkili propaganda aracı olan gazete bürolarına polis baskınları düzenlendi. 1970 yılında toplamda 38 militanı polisin partinin bürolarına yapılan saldırılar sonucunda öldü.⁹⁰ Aynı zamanda polisler tarafından militanlara sahte anonim mektuplar gönderilerek iç tartışmalar körüklenmeye çalışıldı. Gazetelerde BPP ile ilgili yalan haberler çıkartıldı.⁹¹ Bu operasyonlar, Türkiye'de bizim aşına olduğumuz kontrgerilla faaliyetlerinin ABD karşılığı olan COINTELPRO gereğince düzenliyordu. COINTELPRO ilk olarak 1956 yılında Komünist Partiyi bitirmek için uygulamaya sokulmuştu. 1956-1971 yılları arasında COINTELPRO'ya bağlı olarak 2.218 operasyon düzenlenmiş, 2.305 kişinin telefonu gizli bir şekilde dinlenmiş ve 57.646 kişinin kuryeleri gizli bir şekilde açılmıştır. 1969 yılından itibaren COINTELPRO, BPP'ye karşı uygulanmaya başlanmıştır. Amerikalı Siyahlara karşı düzenlenen 295 operasyondan 233'ü BPP'ye yapılmıştır. FBI için bu kapsamda yapılan operasyonlarda suçlamalarının yerinde olup olmadığı önemli değildi. Nitekim FBI'nin bir yöneticisi bunu açık bir şekilde dile getirmiştir: "Counter Intelligence'in hedefi, BPP'nin faaliyetlerini gerçekleştirmesini engellemektir, bunun için suçlamalarının kanıtlamak için herhangi bir fiilin olup olmaması önemli değildi."⁹²

BPP'nin eylem biçimleri her ne kadar zamanla sosyal programlar gibi daha yasal meşru zemini kapsayan eylemleri de içererek çeşitlense de, FBI'nin BPP'ye uyguladığı kontrgerilla biçimindeki baskıları ve saldırıları devam etti. 1969'tan sonra partinin ömrünün önemli bir kısmı bu baskılarla baş etmeye çalışmakla geçti. Bu da BPP'nin güç kaybetmesinde ömrünün kısa sürmesinde ve sönümlenmesinde önemli bir etkidir. Parti, iç tartışmalar ve devletin uyguladığı yoğun baskılar (suikast, tutuklamalar, vs.) nedeniyle 1970'lerin sonlarında sönümlenmiştir.

⁸⁷ Eersel, a.g.y. s. 61.

⁸⁸ "The Black Panther Party", a.g.y.

⁸⁹ Davis, a.g.y. s. 89.

⁹⁰ www.secoursrouge.org/Histoire-du-Black-Panther-Party-et

⁹¹ Histoire du Black Panther Party et de sa répression, http://www.secoursrouge.org/Histoire-du-Black-Panther-Party-et Erişim tarihi: 12.12.2013.

⁹² "Histoire du Black Panther Party", www.secoursrouge.org/Histoire-du-Black-Panther-Party-et Erişim tarihi: 09.01.2014.



Sonuç

BPP'yi ilgi çekici kılan, sosyalizmi savunan ve ayrı örgütlenen ilk Siyah parti olmasıdır. Bir öz savunma biçimi olarak şiddet kullanımını savunan BPP, kısa ömründe yaygın olarak örgütlediği sosyal programlar gibi Siyah halkın acil ihtiyaçlarını gidermeye yönelik çeşitli faaliyetler yürütmüştür. Marksist-Leninist örgütlenme modeline esas alan parti, aslında esnek ve değişken bir yapıya sahipti. BPP'nin ideolojik çerçevesinin bazı öğeleri zaman içinde sabit kalsa da birçok çizgisini değiştirmiştir.

Bu yazıda, etnisite ve sınıf arasındaki ilişkinin BPP örneğinde nasıl kurulduğuna odaklandık; onun bu ilişkideki temel özelliği sınıf ve etnisite mücadelelerini birbirine indirgeyen veya önceleyen bir yaklaşım geliştirmemesidir; Ortodoks Marksizmden farklı olarak sosyalizm kurulduğunda ırkçılığın ortadan kalkacağı düşünmemektedir. Irkçılığa karşı ayrıca mücadeleye devam etmek gerektiğini vurgulamaktadır: “*Sosyalizm ve ırkçılıkla ilgili BPP, sosyalizm kurulursa otomatik olarak ırkçılığın ortadan kalkacağını söylemez ve hiç bir zaman söylemedi. [...] Bizim söylediğimiz sosyalist bir toplumda koşulların, ırkçılığı ortadan kalkması yönünde mücadeleye başlamak için daha elverişli olmasıdır.*”⁹³

O dönemdeki birçok etnik/ulusal hareketten farklı olarak BPP, ayrı bir ulus devlet kurmayı veya atalarının zorla getirildiği Afrika topraklarına geri dönmeyi tahayyül etmemiştir. Bunun yerine ABD'deki siyah toplulukları örgütleyerek ve onun temel ihtiyaçlarını karşılayacak kurumları oluşturarak ABD'de, yerinde bir çözüm önermektedir ve bunu gerçekleştirmek için çeşitli adımlar atmıştır.

Son olarak “BPP ile Kürt Hareketi karşılaştırılabilir mi?” sorusunu gündemleştirmenin önemli olduğunu düşünüyoruz. Öncelikle BPP'nin kurulduğu dönem, Kürt solunun Türkiye'de güçlendiği dönemle denk gelmektedir. Türkiye'de Kürt solunun Türkiye solundan ve Kürt hareketlerinden koştığı, ayrı bir şekilde örgütlenmeye ve güçlenmeye başladığı yılları 1960'lı ve 1970'li yıllardır; Siyah sol hareketinin de. Her ikisi de Ortodoks Marksizm'den farklı olarak etnisite ve sınıf mücadelesi arasında bir hiyerarşi kurmamaktadır; ulusal sorunun devrimden sonraya ötelenemeyeceğini düşünmektedir. İkinci olarak, Kürt Hareketinin teorik olarak 2000'lerde geliştirdiği ayrı bir ulus devlet kurmama perspektifi, BPP'nin de savunduğu bir görüştür. BPP, tarihsel olarak 1960'ların sonunda bunu geliştirmiştir, Kürt Hareketi ise 2000'lerde. Bunu, BPP'nin mücadele ettiği özgün koşullarla ilişkilendirebiliriz. Üçüncü olarak ABD'nin ve Türkiye'nin bu örgütleri bastırmak için uyguladığı yöntemler açısından da benzerlik söz konusudur. Son olarak, bu çalışmada çok fazla değinmemiş olsak da kadınların hareketteki mücadelesi ve oynadığı rolün değişimi, örgütlenme biçimleri ve söylemleri karşılaştırma yapmak için önemli bir yerde durmaktadır. BPP'nin ilk dönemlerinde kadınlar daha geri plandayken son dönemlerinde bu değişmiştir; Kürt hareketi için de aynı değişimi okuyabiliriz.

Kaynakça

Abron, Jennifer B., “Serving the People”: The Survival Programs of the Black Panther Party”, *The Black Panther Party (reconsidered)*, ed. Charles Earl Jones, Black Classic Press, Baltimore, 1998, books.google.com.tr/books?id=hxpCxS661Q8C&pg=PA333&dq=Elaine+Brown&hl=en&sa=X&ei=t77KUo6jN9KShgfkjYDQBg&ved=0CEUQ6wEwBQ#v=onepage&q&f=false Erişim tarihi: 10.01.2014.

Alkebulan, Paul, *Survival pending revolution [electronic resource]: the history of the Black Panther Party*, University of Alabama Press, Tuscaloosa, 2007.

Barth, Frederik, *Etnik gruplar ve sınırları*, Bağlam, İstanbul, 2001.

⁹³ “On Criticism of Cuba”, *The Black Panther*, 27Aralık 1969'dan akt. Foner, a.g.y. s. 37.



Bloom, Joshua ve Martin Waldo, *Black against Empire, The History and Politics of the Black Panther Party*, California Üniversitesi Yayınları, California, 2012.

Davenport, Christian, *Media Bias, Perspective, and State Repression: The Black Panther Party*, Cambridge University Press, New York, 2010.

Davis, Angela, *Eğer Şafakta Gelirlerse*, çev. Hamit Bozak, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.

Cemal, Mumia Ebu, *Biz Özgürlük İstiyoruz: Kara Panterler Partisi*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2005.

Cleaver, Eldrige, “On the Ideology of the Black Panther Party”, <http://www.freedomarchives.org/Documents/Finder/Black%20Liberation%20Disk/Black%20Power!/SugahData/Books/Cleaver.S.pdf> Erişim tarihi: 10.01.2014.

Eersel Tom Van, *Panthers: Histoire du Black Panther Party*, L'échappée, Paris, 2006.

Foner, Philips (ed.), *The Black Panthers Speaks*, Da Capo Press, ABD, 1995.

Histoire du Black Panter Party, www.secoursrouge.org/Histoire-du-Black-Panther-Party-et Erişim tarihi: 09.01.2014.

Interview with Angela Davis, 1998, www.marxists.org/history/usa/workers/black-panthers/1998/01/x01.htm Erişim tarihi: 12.12.2013.

Löwy, Michael, “Marksistler ve Ulusal Sorun”, çev. Bülent Aksoy, *70'lerin Birikimi*, sayı: 23, Ocak 1977, s. 65-83, <http://birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=2&dsid=271&dyid=4179&yazi=Marksistler%20ve%20Ulusal%20Sorun> Erişim tarihi: 23.8.2014.

Magnarella, Paul J., “The Black Panther Party's Confrontation with Ethnicity, Race and Class”, ed. Santosh C. Saha, *The Politics of Ethnicity and National Identity*, Peter Lang Publishing, New York, 2007, s. 53-67.

Matthews, Tracy, “No one ever asks, What a Man's place in the Revolution is: Gender of Politics of the Black Panther Party 1966-1971”, *The Black Panther Party (reconsidered)*, ed. Charles Earl Jones, Baltimore: Black Classic Press, 1998, books.google.com.tr/books?id=hxpCxS661Q8C&pg=PA333&dq=Elaine+Brown&hl=en&sa=X&ei=t77KUo6jN9KShgfKjYDQBg&ved=oCEUQ6wEwBQ#v=onepage&q&f=false Erişim tarihi: 10.01.2014.

“Origin of the Black Panther Party Logo: examples of source material from H.K. Yuen Archive”, http://www.docspopuli.org/articles/Yuen/BPP_logo.html Erişim tarihi: 08.07.2014.

Özkırmlı, Umut, *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel bir Bakış*, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999.

Schnapper, Dominique, *Sosyolojik Düşüncenin Özünde Ötekiyle İlişki*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1998.

Shawki, Ahmed, *Black Liberation and socialism*, Haymarket Books, Chicago, III., 2006, <http://site.ebrary.com/lib/galatasaray/docDetail.action?docID=10389680> Erişim tarihi: 12.12.2013.

The Black Panther Party, www.marxists.org/history/usa/workers/black-panthers/ Erişim tarihi: 12.12.2013.

Wikipedia

“Carmicheal Stokely”, http://en.wikipedia.org/wiki/Stokely_Carmichael Erişim tarihi: 06.01.2014.

“Marcus Gravey”, http://en.wikipedia.org/wiki/Marcus_Garvey Erişim tarihi: 10.01.2014.

“Rosa Parks”, http://en.wikipedia.org/wiki/Rosa_Parks#cite_ref-Branch_3-0 Erişim tarihi: 05.01.2014.

“W. E. B. Du Bois”, http://en.wikipedia.org/wiki/W.E.B._Dubois Erişim tarihi: 10.01.2014.



Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'de Ulus İnşası, Nüfus Sayımları ve Etnik Coğrafya

Bahtiyar MERMERTAŞ¹

Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler* adlı kitabının Nüfus Sayımı, Harita ve Müze bölümünde şu değerlendirmeyi yapar:

“Hayali Cemaatler’in 1. baskısında... o zamanki dar görüşlü varsayımım, Asya ve Afrika’nın sömürgeleştirilmiş dünyalarındaki resmi milliyetçiliğin doğrudan doğruya 19. yüzyıl Avrupası’nın hanedanlık devletleri olduğuydu. Daha sonra düşündüğümde bu görüşün aceleci ve yüzeysel olduğuna ve dolayısıyla şecerenin sömürge devletinin tahayyüllerinde aranması gerektiğine ikna oldum”².

Bu şaşırtıcı bir durumdur; zira sömürge devletleri, sömürdükleri coğrafyada kalmak için katı bir şekilde milliyetçiliğe karşı olmuştur. Anderson’a göre bunda etkili olan şecere ve bu şecere gramerini dolaşıma sokan, üç iktidar kurumu olan, nüfus sayımı, harita ve müze olmuştur. Bunlar, sömürge devletin mülkünü, bu mülkün coğrafyasını ve yönetilen insanın doğasını ve eksikliğinin meşruluğunu nasıl hayal ettiğini derinden şekillendirmiştir³.

Sömürgeci devlet, sömürge insanını sayarken, bölge sakinlerinin kendilerini tanımlarken yıllardır alışkın oldukları yer isimleri üzerinden değil, kendi yönetsel mantığı çerçevesinde oluşturduğu sınıflandırmalar üzerinden ayırıyordu. Zamanla bu ayrımın kendisi, idari aygıtın daha derinlere nüfuz etmesiyle birlikte, bir kimlik kategorisi olarak işleyecekti. Toplum ve birey gibi tarihsel ve güncel olarak çoğul, siyasal bakımdan belirsiz ya da değişken; dolayısıyla her toplumsal grubun ve bireyin altına yer alan/almaması gereken “diğer” ve “diğer”lerle karıştırılmaması gereken “diğer” alt kategorisi; sayımı yapanlarca hoşgörüsüzlükle karşılanacak, onların bütünlük, tek-anlamlılık tutkusu tek bir kimlik belirleyip bunu sabitleyecekti. Dolayısıyla sayımın yalanı, herkesin son derece açık bir yeri (tabii ki yalnızca bir yeri olacaktır) olduğu, kesirlere yer olmadığıdır⁴.

Osmanlı'da Nüfusun Keşfi ve Türkleş(tir)me

Roma, Antik Mısır ve Osmanlı'dan başlayarak nüfus sayımlarının yapıldığı bilinmektedir. Ama bunlar amaç, işleyiş ve sonuçları itibarıyla 19. yüzyıldaki sayımlardan bir hayli farklı olacaktır. İlk bu sayımlar, esas olarak mülkiyet yapısını ve vergilendirmeyi belirlemeye yönelikti. İşleyiş olarak da devlet makinesi içerisinde, standartlaşmamış ve kurumsal mahiyet taşıyan özerk bir birim tarafından yapılmıyordu⁵.

Osmanlı'da ise her ne kadar nüfus ve iskan politikalarının tarihi çok gerilere gidiyor olsa da, 19. yüzyılda yeni diye okunabilecek bir sorunla karşılaşmıştır. İmparatorluğun kaybettiği topraklarda ve başka ülkelerde zorla göçe tabi tutulan Müslüman nüfus, Osmanlı'nın daralan

¹ Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Doktora.

² Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, Çev. İskender Savaşır, Metis Yay., İstanbul, 1995, s. 182.

³ Anderson, a.g.e., s. 182.

⁴ Anderson, a.g.e., s. 184-185.

⁵ Fuat Dündar, *Türkiye Nüfus Sayımlarında Azınlıklar*, Doz Yay., İstanbul, 1999, s. 14.



sınırları içerisine göç etmeye başlamıştır. Öncesinde kriz zamanlarında, çıkan sorunu çözmeye yönelik kadim bir devlet refleksi olan göç ve iskan meselesi, bu gelişmelerle birlikte belli bir sistematiğe ve kurumsallaşmaya sokularak Anadolu'nun Türkleştirilmesi planının önemli bir parçası olmuştur. Paralel olarak, Anadolu'nun etnik ve sosyal yapısını belirleyen nüfus sayımları yapıp, haritalar düzenlenmiştir. Bilindiği gibi Osmanlı'nın nüfusu algılama şekli de olan din esaslı toplum okuması/kategorizasyonu, 19. yüzyıldaki nüfus sayımlarında da bağlantılı olarak işlemiştir⁶.

Osmanlı İmparatorluğu'nda, nüfus ve istatistik bilgilerinden yararlanılması üç araçla gerçekleştirilmiştir. İlki, vergilendirme amaçlı yapılan ve aslında birer toprak mülkiyeti kaydı olan; nüfus hakkında yetersiz ama önemli bilgiler içeren tahrir defterleridir. İkincisi, 1831 tarihinden itibaren asıl olarak üç kere gerçekleşen, imparatorluğun modernleşme ve merkezileşme çabalarının en önemli aracı haline gelen nüfus sayımlarıdır. Üçüncüsü ise 1906-7 tarihli son Osmanlı nüfus sayımının sonrası döneme denk gelen, 1907-1918 tarihlerini kapsayan çabalardır ve bu dönemde nüfus sayımı yapılmamasına rağmen etno-istatistik, politikanın temel aracı haline gelmiştir⁷. İttihat ve Terakki döneminde sayım yapılmamıştır ama 1882, 1895 ve 1905 nüfus sayımları esas alınarak, Müslümanlar etnik aidiyetlerine göre ayrıştırılıp, tasnif edilmişlerdir⁸. Bu, Anderson'ın 19. yüzyıl nüfus sayımlarıyla ilgili analizini doğrular niteliktedir: "Sayım yapanların getirdiği asıl yenilik, etnik-ırksal sınıflandırmalar *kurmak* değil, bunları sistematik bir tarzda niceleştirmek'ti"⁹.

Fuat Dündar'a göre Anadolu'nun İsamlaştırılma ve Türkleştirilmesinde araç olarak, etno-istatistik, etnografik harita ve etnografik araştırmalar kullanıldı. Dündar, "nüfus sayımının tüm aşamalarının analizinden iktidarın karakteri ve halkı ile kurduğu ilişki tarzı okunabilmektedir. Elde edilen veriler; bunların etnik ve dinsel gruplandırma metodu, iktidarın kimlik sorununa bakışı ve ilişkisini saptamada önemli ipuçları vermektedir"¹⁰ değerlendirmesiyle nüfus sayımı ve istatistiğin kimlik politikalarında oynadığı hayati role işaret eder.

Nüfusun Milliyeti

19. yüzyıldaki bu değişimin en önemli sonuçlarından biri, nüfus (veya bir kısmı) üzerinde kimlik kategorisi yaratıp, bu kimlikleri sabitlemek olmuştur. Daha doğrusu iktidarcı belirlenen bir –milli- kimlik, nüfus ve bireyi işaretlenmiş ve tanınma/tanımlama aracı olarak iş görmüştür. Özellikle nüfus sayımlarında ve nüfusun "milletini" belirlemede, iktidarın vatandaşları üzerinde, konuşulan dili baz alması ulus-devlet inşasında en önemli enstrümanlardan biri olmuştur. Hobsbawm bu durum için: "Doğrusu nüfus sayımları, dil sorusunu sorarak ilk defa olarak her insanı yalnızca bir milliyet değil, aynı zamanda dilsel bir milliyet de seçmeye zorlamıştı. Modern idari devletin teknik gereklilikleri bir kere daha milliyetçiliğin ortaya çıkışını besleyen bir etken olmuştur"¹¹ diyecektir.

Milleti, vatan ve ırk gibi sınırları görece belirsiz ölçütler üzerinden tanımlamaktan ziyade, böylesi bir çabanın daha işlevsel olan dil birliği üzerinden yürütülmesi milli inşa süreçlerinde çok erken bir dönemde öne çıkan bir enstrüman olmuştur. 19. ve 20. yüzyıllardaki milliyetçilik tartışmaları ve milli inşa süreçleri göz önüne alındığında ulusu oluşturduğu varsayılan belirleyenlerin (vatan, kültür, ırk ve tarih birliği vb) aynı ölçüde etkili olmadığı, milletin inşasında dilin

⁶ Taner, Akçam, 'Ermeni Meselesi Hallolummuştur', İletişim Yay., İstanbul, 2008, s. 38-40.

⁷ Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi*, İletişim Yay., İstanbul, 2008, s. 86.

⁸ Akçam, a.g.e., s. 40.

⁹ Anderson, a.g.e., s. 187.

¹⁰ Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi*, 2008, s. 85-86.

¹¹ Eric J., Hobsbawm, *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*, Çev. Osman Akinhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1993, s. 124.



çok daha önemli ve etkili bir araç olarak algılandığı/kullanıldığı görülmektedir. Milli inşada dil birliğinin önemi daha sonra “tek dil”, “resmi dil” gibi kavramlarla hukuki bir mahiyet kazanmış ve milleti tanımlayan en önemli parametrelerden biri olarak kabul edilmiştir¹².

İmparatorluk tipi yönetim mantığına sahip devletlerin reayası/nüfusu ile ilişkisi, sadece asayiş tesis etme, gerektiği durumda askere alma ve vergisini toplamakla sınırlıydı. Kabaca 19. yüzyıldan başlayarak iktidar ve nüfusun karşılıklı özerk ilişkisi değişmeye, iç içe geçmeye başlamıştır. Bu tarihten sonra yeni yönetim rasyonallitesi, toplumla ilgili bilgi toplayan, böylelikle okunur kılarak müdahaleye etmeye ve daha ekonomik bir şekilde yönetilebilir kılma imkanı arayan bir iktidar düzeneğinin tesisi üzerine kurulu olduğu görülmektedir.

Yeni yönetim mantığı sadece nüfus değil, bununla paralel olarak, nüfusunun ne olduğu ve ne olması gerektiğiyle de ilgilenmeye başlamıştır: “Sayımı gerektiren nüfusun varlığı değil, nüfusu ortaya çıkaran sayım pratiğinin kendisidir. Keza sorulan soruya bağlı olarak farklı kategoriler belirmeye başlar”¹³. Nüfusun “ne”liği kritik konu olmaktadır. Ulus-devlet yapılanmasını bünyesine katan bu yeni iktidar düzeneği için nüfusu yönetilebilir bir alanda tutma ve yönetme için rızayı üretmenin en ekonomik yolu nüfusa milli bir kaftan giydirmekten geçmektedir.

Bu minvalde oluşmaya başlayan yeni yönetim mantığına göre en ekonomik ve yönetilebilir toplumsallık için millet ve milli inşa kaçınılmaz bir araç olmuştur. Ulus-devlet, “millet” tahayyülü yaratmak, yaymak ve bunu devam ettirmek, “millet”e bağlılık duygusunu aşılama, kendi halkıyla iletişim kurmak ve herkesi ülkeye ve bayrağa bağlamak için millet imgesini oluşturup yaymak zorundadır. Eğer devlet(ler), olur da, yurttaşlarını rakip vaizlere kulak vermeden önce yeni dine (milliyetçiliğe) inandırmayı başaramazsa, pekala varlığını kaybedebilir¹⁴. Hobsbawm, “yeni din” dediği millete, devletin kendi egemenlik alanında bulunan halkın icabet etmesini sağlayamama durumuna şöyle bir örnek verir: Birleşik Krallık, 1884-85’te oy kullanma hakkının demokratikleşmesiyle, adadaki Katolik parlamento üyeliklerinin neredeyse hepsinin o andan itibaren bir İrlanda (yani milliyetçi) partisine ait olacağı ortaya çıkar çıkmaz, İrlanda’yı kaybetmiştir¹⁵. Millet gibi sınırları belirlenmiş ve homojenlik idealini hedeflemiş bu kutsallık alanı, gelişen kapitalizm için de uygun bir mecra olacaktır. Burjuvazi bu süreçte milletin yüce çıkarları ve milli birlik çerçevesinde, kendi emekçilerini etrafında toplamayı öngörmüştür¹⁶.

Devletler sadece kendi içindeki farklı “kimlik”teki yurttaşlarını rakip vaizlere kaptırma tehlikesini yaşamaz. Bununla beraber, kendi içinde bulunan bireylere de kendisine itaati ve bazı fedakarlıkları yaptırmak için “bizlik” duygusunu (yani milli duyguyu) oluşturacak bir yol izlemelidir. Nihayetinde devletler bu milli/bizlik duygusu üzerinden topluma ve bireye seslenmekte ve ondan “cevap” almaktadır.

İstatistiğin Keşfi

“Bugün anladığımız anlamda “nüfus” diye bir şey yoktu – istatistik verilere dayanarak davranışları ölçülebilecek, üzerinde eylemde bulunulabilecek böyle bir kitle olmadığı gibi, kavramın kendisi de yoktu. Bu veriler bir araya getirildiğinde anlaşılacağı gibi, 18. yüzyıldan itibaren, tıp ile kol kola yürüyen ve nüfusu hedef alan yeni bir devlet aklı, politik alana dair yeni bir rasyonalite ortaya çıkmıştır”¹⁷. Nüfusun keşfi, bireyin ve eğitilebilir bedeninin keşfi ile birlikte, çevresinde

¹² Şükrü Aslan, “Millet ve İskân: Çokluktan Tekliğe ve Hariciden Dahiliye Erken Cumhuriyet Deneyimleri”, *Tarih, Sınıflar ve Kent*, Der. Besime Şen, Ali Ekber Doğan, Dipnot Yay., Ankara, 2010, s. 377.

¹³ Şükrü Aslan - Sibel Yardımcı, Murat Arpacı, Öykü Gürpınar, *Türkiye'nin Etnik Coğrafyası: 1927-1965 Ana Dil Haritaları*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Yay., 2015, İstanbul, s. 32.

¹⁴ Hobsbawm, a.g.e., s. 108-115.

¹⁵ Hobsbawm, a.g.e., s. 108.

¹⁶ Aslan, “Millet ve İskân: Çokluktan Tekliğe ve Hariciden Dahiliye Erken Cumhuriyet Deneyimleri”, s. 374-375.

¹⁷ Ferhat Taylan, “Strateji, Norm, Yönetim: 1978 Dersi İçin Bir Güzergâh”, Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, Çev. Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2013.



Batı'nın siyasi yöntemlerinin biçim değiştirdiği diğer büyük teknolojik çekirdektir. Peki nüfus ne demektir? Bu sadece kalabalık bir grup insan demek değildir. Biyolojik süreçlerin ve yasaların nüfus ettiği, emrettiği, yönettiği canlı varlıklar demektir. Bir nüfusun doğum ve ölüm oranı, bir nüfusun yaş eğrisi, yaş piramidi, hastalanma hali, sağlık durumu vardır. Dolayısıyla bir nüfus yok olabilir veya tersine, gelişebilir. Nüfusun keşfi, bireyin ve eğitilebilir bedeninin keşfiyle birlikte, çevresinde Batı'nın siyasi yöntemlerinin biçim değiştirdiği diğer büyük teknolojik çekirdektir. Bu dönemle birlikte, yaşam ve beden bir iktidar nesnesi haline gelmiştir. Eskiden sadece tebaa vardı, artık onun yerine bedenler ve nüfuslar geçmiştir. İktidar için konut meselesi, yaşam koşulları, kamu sağlığı ve eğitimi, doğum ve ölüm oranı arasındaki denge gibi olguların sorun olması bu dönemle paralel olarak geliştiği görülmektedir. İnsanların daha fazla çocuk yapmaya nasıl teşvik edileceği veya her halükarda nüfus akışı ve dengesinin nasıl düzenlenebileceğini bilme sorunu da bu dönemde ortaya çıktı. Aralarında istatistiğin de yer aldığı bir dizi gözlem tekniği ve bütün büyük idari, iktisadi ve siyasi organizma nüfusun söz konusu düzenlenmesini bu noktadan sonra üstlenmiştir¹⁸. Foucault bu iktidar türünü tanımlamak için biyo-iktidar kavramını önermektedir: “Biyo-iktidarın kapitalizmin gelişmesinin vazgeçilmez bir ögesi olduğu kuşku götürmez; çünkü kapitalizm, bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla güvence altına alınmıştır”¹⁹.

Burada kilit kavram istatistik²⁰ olmaktadır. 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde endüstriyel kapitalizm, orijinal ve büyük ölçüde Britanya kökenli üssünden kopup, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da hüküm sürmeye başlamıştır. Bunun ardından giderek güç kazanan ve iddialı olmaya başlayan işçi sınıfı hareketleri gelmiştir. Paralel olarak Batı toplumlarında artan devlet düzenlemesi aynı zamanda ampirik toplumsal araştırmaların gelişimine ihtiyaç duymuştur. Toplum yaşamının farklı özellikleri üzerine artan sayıda veri bankaları oluşturuldu. Sayısal olarak örgütlenmeye başlanan bu materyaller, devlet politikalarının saptamaya ve gidermeye çalıştığı toplumsal “sorunlar” ile ilgili bilgi sunmak için toplanıp kullanılmıştır. 19. yüzyılın başlıca entelektüel başarılarından biri istatistik disiplinin gelişimidir. Oluşturulan ilk istatistik yasaları, ekseriyetle, endüstriyel kapitalizmin yarattığı toplumsal sorunları saptamakla ilgilenen bürokratlar tarafından toplanan verilerden yapılan genellemelerden oluşuyordu²¹. Ian Hacking şöyle yazar:

“İstatistik yasaları sınıflarla yakından ilgilidir. Bu yasalar, ‘onlar’ ile, öteki ile ilgili saptanacak, çözümlenecek ve yasaların temelini oluşturacak olan yasalardır. Söz konusu sınıflar soyut varlıklar değil, toplumsal gerçekliklerdir. Kendi iyilikleri için değiştirilecek temel nesnelere, kaçınılmaz olarak işçi ya da suçlu ya da koloni sınıflarıdır”²².

Bu durumda hükümrana gereken bilgi, yasanın bilgisinden çok (onları bilmek elbette gerekli olsa ve her zaman onlara başvurulsa bile), şeylerin bilgisi olmalıdır ve hükümranın bilmesi gereken, devletin bizzat kendi gerçekliğini oluşturan bu şeylere o dönemde tam da istatistik denilmektedir. Köken olarak, istatistik devletin bilgisi demek olup, bir devleti belli bir anda niteleyen güç ve kaynakların bilgisidir²³. Devlet, kendinde, şeylerin bir düzenidir ve siyasi bilgi onu hukuksal düşünüşlerden ayırır. Yönetim, ancak devletin gücü bilindiğinde mümkün olup, devletin gücü ancak bu bilgi ile sürebilir. Spesifik bir bilgi gereklidir: Devletin gücüne dair somut, belirli

¹⁸ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 152-153.

¹⁹ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 103.

²⁰ İstatistik (*statistics*) köken olarak Almanca bir kelime olup, devleti idare sanatı, idari amaçlarla toplanan sayısal bilgiler anlamına gelmektedir. Şimdi kullanılan anlamda İngilizce’de ilk olarak 1829 yılında “sayısal verileri toplama ve tasnif işi” anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bilgi için bkz. Bkz. <http://www.nisanyansozluk.com>, “istatistik” maddesi ve <http://www.etymonline.com>, “statistics” maddesi.

²¹ Alex Callinicos, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, Çev. Yasemin Tezgiden, İletişim Yay., İstanbul, 2013, s. 195-196.

²² Hacking’den aktaran, Callinicos, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, s. 196.

²³ Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, Çev. Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2013, s. 241-242.



ve ölçülen bir bilgidir. Devlet aklının temel özelliği olan yönetme sanatı, o dönemde siyasi aritmetik yani istatistiğin gelişimine sıkı sıkıya bağlıdır. Burada istatistik, olasılık hesabıyla hiçbir bağı olmayıp devletin –gücünün- bilinmesine bağlıdır²⁴.

“Türkiye'nin Etnik Coğrafyası”nın Şekillenışı

Yakın zamanda yayınlanan, “Türkiye'nin Etnik Coğrafyası: 1927-1965 Ana Dil Haritaları”²⁵ isimli kitap, bu tartışmalara önemli bir katkı sunmaktadır. Kitap, temel olarak 1927-1965 yılları arasında yapılan nüfus sayımlarında anadil, ikinci dil ve din verilerinden yola çıkarak, Türkiye'nin bahsi geçen döneminde etno-kültürel çeşitliliğini kavramayı amaçlamakta. Okuyucuya, sadece Cumhuriyet döneminde değil, Osmanlı İmparatorluğu'nun “millet” sistemi, etnik yapısı, modern nüfus sayımlarının yapılmaya başlanması; 19. yüzyıldan yıldıan başlayarak, İttihat ve Terakki ile hızlanan, oradan da Cumhuriyet'in 1965'li yıllarına kadar uzanan nüfus-iskan politikaları -ve bu politikaların dönüşümünü- ayrıntılı olarak sunulmaktadır. Böylelikle, ortalama bir asırlık süre boyunca Osmanlı ve Türkiye'de yaşayan etnik grupların coğrafi dağılımı, bu dağılımın dönüşümü ve nedenlerinin anlaşılmasına imkan vermektedir.

Türkiye İstatistik Kurumu'nun (TÜİK) araştırmacılara il bazında sunduğu, anadil, konuşulan dil ve din verileri temel alınmış. Özellikle anadil sorusunun ilk defa sorulduğu 1927 yılından başlayan haritalandırma çalışması, anadil, ikincil dil ve din sorularına verilen cevaplar çerçevesinde 21 anadil²⁶, etnik dönüşümü/azalmayı görmeye imkân sağlıyor. Çalışmanın çıkış noktasını ise bu etnik kategorileri şekillendiren politikaları anadil verileri üzerinden tartışma amacı oluşturuyor:

“Eldeki çalışmanın özgün katkısı, etnik dağılımın coğrafi olarak haritalanmasıdır. Bu açıdan çalışma, öncelikle tek bir etnik gruba odaklanmamakla farklılaşıyor. Dönem veya vaka analizlerinin çoğu, tek bir bölgeden veya etnik/dini gruptan hareketle meseleyi ele almaktadır (özellikle Kürtler ve son zamanlarda artan sayıda olmak üzere Ermeniler gibi). Söz konusu coğrafyadaki etnik grupları birlikte ve kapsamlı bir şekilde ele almaya çalışan araştırmalar da, daha ziyade ansiklopedik bilgi dökümü (etnik grubun tanıtımı, yaşadığı bölgeler vs. gibi) şeklindedir. Bizim çalışmamız ise, farklı grupları ele almakla birlikte, bu grupların nitelikleri üzerinden değil, nüfus ve iskan politikaları üzerinden ilerlemekte ve bu coğrafyadaki hareketlilik ve dağılımlarını ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle, çalışmamızın amacı, “etnisite” kavramını/olgusunu tanımlamak veya tartışmak değil, bu kavramı/olguyu nesnesi olarak alan politikaların etkisini göstermektir”²⁷.

Osmanlı İmparatorluğu'nda modern anlamda ilk nüfus sayımı, asker ve vergi potansiyelini (özellikle gayrimüslimlere şahsi vergi uygulaması getirmek) görmek için, 1831 yılında yapılmıştır. Sayımda sadece erkek nüfus sayılmış ve din bazında etnik özellikler kategorize edilmiştir. Sayımda 4 milyona yakın erkek nüfusun dini-etnik cemaatlere göre dağılımına bakıldığında, Müslüman nüfus fazla olmakla birlikte gayrimüslimlere nazaran dramatik bir üstünlüğü görünmemektedir²⁸. Bu sayımdan sonra 1844 yılında yapılan sayım da ekonomik, idari ve askeri amaçlarla yapılmıştır. Tuna vilayeti ve kısmen Irak'ı da kapsayan; Osmanlı vatandaşı olanlara Tezkere-i Osmanie (Osmanlı nüfus cüzdanı) vermek amacı da taşıyan ve 1866 yılında başlayıp

²⁴ Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 112.

²⁵ Şükrü Aslan - Sibel Yardımcı, Murat Arpacı, Öykü Gürpınar, *Türkiye'nin Etnik Coğrafyası: 1927-1965 Ana Dil Haritaları*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Yay., 2015, İstanbul.

²⁶ Bu diller: Abazca, Acemce, Arapça, Arnavutça, Boşnakça, Bulgarca, Çerkesce, Ermenice, Gürcüce, Kıptice, Kürtçe, Lazca, Lehçe, Macarca, Pomakça, Rumca, Rumence, Türkçe ve Yahudice'dir. Bazı örneklerde dini inanca dair veriler bunları ikame etmek veya desteklemek üzere kullanılmış. Yahudice ifadesi, nüfus sayımlarında geçtiği şekilde kullanılmış (aynı kitap, s. 12).

²⁷ *Türkiye'nin Etnik Coğrafyası: 1927-1965 Ana Dil Haritaları*, s.10.

²⁸ *Türkiye'nin Etnik Coğrafyası: 1927-1965 Ana Dil Haritaları*, s. 40.



1873 yılında biten kapsamlı bir sayım yapılmıştır. Bu sayım, bölgesel olmasına rağmen, Osmanlı bürokrasinin nüfus konusunda modern bir bakış geliştirdiğinin önemli bir işareti olması anlamında önemli olmaktadır. 1881/1882 yıllarında başlayan ve 1893 yılında sonuçlanan sayım daha modern tekniklerin kullanıldığı; kadınların sayısı, yaş, medeni durum, etnik, dinsel aidiyet, meslek vb gibi bilgilerin de yer aldığı bir sayım olmuştur. Sayımda ayrıca sicile kayıt sistemi uygulanmış, her kişiye bir nüfus tezkeresi verilmiş ve devletle ilişkide nüfus teskeresi zorunlu tutulmuştur. Kaydolmayanlar için de para ve hapis cezası gibi yaptırımlar getirilmiştir. Son olarak, 1903 yılında başlayan ve 1906 yılında biten bir sayım daha yapılmıştır. Ayrıntılı biyolojik fenomenler sunması hasebiyle bu iki sayımın sağladığı verilerden hareketle modern nüfus bilim yöntemlerinden faydalanarak doğurganlık, evlilik, ölüm oranları vb hesaplanması mümkün olmuştur. İmparatorluğun etnik coğrafyasını değerlendirmek açısından bu son iki sayım başlıca verileri sunmaktadır. 1914 yılında genel nüfus verileri yayınlanmış ama bu veriler 1906 nüfus sayımına yaslanarak hesaplanmıştır. 1906 Nüfus sayımında, 15,5 milyon olan Müslüman nüfusa karşın, 5,3 milyon gayrimüslim yaşarken²⁹; 1914 yılında açıklanan genel nüfus verilerine göre 12 milyon olan Müslüman nüfusa karşın 4 milyon da gayrimüslim (Balkan Savaşları'ndan sonra Osmanlı'dan ayrılan toprak ve nüfus kaybının etkisiyle) vatandaş bulunmaktadır³⁰.

Balkan Savaşları'ndan sonra İttihat ve Terakki'nin nüfus ve etnisite siyasetinde nedensel olarak iki önemli değişim doğurmuştur. İmparatorluk Balkanlar'daki topraklarını kaybetmesiyle, buralardan milyonlarca Türk-Müslüman nüfusun Andalolu'ya göç etmesine neden olmuş böylelikle Türk-Müslüman nüfus çoğunluk olmuştur. İkinci önemli değişim bu sonuç üzerinden bina olan, İttihat ve Terakki'nin ideolojik bagajında öncesinde de olan Türk milliyetçiliği politikalarının daha radikal bir moment yakalamasıdır. Bu moment Cumhuriyet döneminde de hız kesmeyecektir.

Çalışmanın 1927-65 dönemini kapsamasının nedeni, 1965 yılından sonraki³¹ anadil verilerini yayınlamaması ve TÜİK'in yayınladığı istatistikler içerisinde, yalnızca bu dönem boyunca sorulan anadil verisinin olmasıdır. İkinci olarak, anadil verisinin etnisite kategorisini bu değişken üzerinden takibini mümkün kıldığı içindir.

Nüfus sayımı verilerinin etno-coğrafi dağılımı anlamak için üç tip harita oluşturulmuş. İlki tek değişkenli anadil haritalarıdır. İkinci grup, il nüfusları zeminine oturtulmuş, pasta-grafik şeklinde görselleştirilmiş ana dil haritalarını içermektedir. Türkçe baskın dil konumunda olduğundan diğer dillerin oranını daha iyi görmek için, yıllara göre Türkçe konuşan nüfusu gösteren zemin üzerine, diğer dillerin dağılımını gösteren pasta-grafikler oluşturulmuştur.

Türkçe konuşan nüfusun dışındaki etno-dilse grupların, iki istisna dışında, dramatik bir düşüş yaşadıkları görülmektedir. Bu iki istisna, Türkçe dışında anadili olan grupların aksine lineer bir artış gösteren Kürtçe ve Arapça'dır. Arapça konuşan nüfus, 1927 yılındaki sayımda 134 bin dolaylarındayken, 1965 yılında 365 bin civarına kadar çıkmıştır. Kürtçe konuşan nüfus 1927 sayımında 1 milyon 184 bin civarındayken, 1965 yılında 2 milyon 200 bin civarlarına tırmanmıştır. Ama bunda ilginç olan bu iki dilin toplam nüfus içerisindeki payının yıllar geçtikçe düşmesidir. Türkçe'den sonra en çok konuşulan dil olan Kürtçe, 1927-1965 sayımlarında toplam nüfus içerisindeki konuşulma yüzdesi %9'dan %7'ye düşmüştür. Buna karşın 1927 sayımında ana dili Türkçe olan nüfus 11 milyon 700 bin civarı ve toplam nüfus içerisindeki oranı %86,41 iken; 1965 yılındaki sayımda 28 milyonu aşmış ve toplam nüfus içerisindeki oranı da %90,11'e çıkmıştır.

²⁹ A.g.e., s. 41-43.

³⁰ A.g.e., s. 46.

³¹ 1965-1985 yılları arasında da yapılan nüfus sayımlarında anadil sorusu yer almaktadır. Ama 1970 sayımından başlayarak 1985 yılı sayımı da dahil anadil verileri araştırmacıların ulaşımına kapalı bulunuyor.



Düşüş yaşayan dillere örnek vermek gerekirse: Abazca konuşan nüfus, 1935 yılında, tüm Türkiye'de 10 bin civarındayken, 1965 yılına gelindiğinde bu sayı 2 bin civarına kadar düşmüştür. Bulgarca konuşan kişi sayısı 1927'de 20,554'den, 1965 yılında 4,086'ya düşmüştür. Ermenice konuşan kişi sayısı, 1927 sayımında 64,715 iken, 1965 sayımında 33,084'e kadar gerilemiştir. Lazca konuşan kişi sayısı 1927-65 arasında 63,263'ten, 11,668'e düşmüştür. Rumca konuşan kişi sayısı, 119,824'ten 48,095'e düşmüştür. Son olarak Yahudi nüfusu, 68,860'tan 1965'e gelindiğinde 9,981'e kadar düşmüştür.

Nüfus hareketliliğinin iller bazındaki değişimleri de ilginç sonuçlar doğurmuştur. 1927 sayımında ana dil olarak Ermenice konuşan nüfusun yaklaşık %70'i İstanbul'da bulunmakta; geri kalanıysa ağırlıklı olarak Doğu Anadolu'daki illerine yayılmış durumdadır. 1935 yılına gelindiğinde ise iki şehirde önemli bir hareketlenme gözlemlenebilmektedir: Artvin'de 1927 sayımında neredeyse hiç Ermenice konuşan bulunmazken, 1935'te bu sayı 2.031 kişiye ulaşmış; Elazığ'daysa Ermenice konuşan nüfusta %70 oranında bir azalma söz konusudur.

Kitapta, yıllara göre hazırlanan ana dil-haritalarıyla, Türk(çe) dışındaki etno-dilsel nüfusun yıllar geçtikçe nasıl eridiği çok daha net bir şekilde görülmektedir. Beş yılda bir yapılan nüfus sayımlarından oluşturulan il bazlı haritalarla görsel ve hızlı bir şekilde nüfusun hareketleri, yıllar geçtikçe başka diller konuşan insanların sayısının azalışının izi sürülebilmektedir. Kitap devlet(ler)in nüfus, nüfus sayımları ve istatistikle ilişkisinin sadece-idari- bilgi üretme sürecinden ibaret olmadığını; gerçek hayatta karşılığı olan ve bizzat hayata müdahale etme politikaların kılavuzluğunu sağladığını göstermesi anlamında önemli bir çalışmadır.

İttihatçıların İskân ve Temsil Rehberi: *Beynelmilel Usûl-ı Temsîl İskân-ı Muhâcirîn Kitabı*

Serhat BOZKURT¹

*“İngilizleşemeyecek olanlar neye yarar?
Lord Kiçnir üç günde yüz bin danesini öldürmüştü!?”*

Osmanlı Meclis-i Ayanı’nda, 1334 (1918) senesi Aşâir ve Muhacirîn Müdiriyyet-i Umumiyyesi (Aşiretler ve Göçmenler Genel Müdürlüğü, AMMU) bütçesi görüşmelerinde söz alan Ahmet Rıza Bey, “hükümetle daha doğrusu eski rüfeka[sıyla]” arasında bir ayrılığın çıkmasına sebep olan muhacir meselesi üzerinden İttihat ve Terakki’nin “Türklük politikası” yürüttüklerini belirtir ve amacının Muhacirîn İdaresinin amacını anlamak olduğunu vurgular.² Bu sorunun muhatabı olan AMMU Genel Müdürü Hamdi Bey, “devletin eskiden uyguladığı yöntem[in], ihsan ve koruma şeklinde” gerçekleştiğini, bu noktada Dâhiliye Nezaretinin araştırmalar yaptığını, bu araştırmalar sonucunda ise “dünyanın hiçbir yerinde bu yöntem[in] uygulanma[dığını]” gördüklerini ve muhacir iskânında Avrupa’da iki yöntemin kullanıldığını belirtir ve ekler: “Bu tarzlardan biri, ‘Koloni’ hayatıdır. Biri de dahilidir.”³ Ayrıca Hamdi Bey, eski Osmanlı geleneğinden vazgeçilerek Avrupa’nın kullandığı yöntemlere yöneldiklerini, siyasetlerinin “Müslüman unsurunu kabul” etmek olduğunu, fakat bu unsurların alınmasının “merhameten” değil “iktisadî” olarak kabul edilmesi gerektiğini anlatır. Bu usulün eskiden dikkate alınmadığını belirten Hamdi Bey, Almanya’da, Rusya’da, Fransa’da, Arjantin’de bu çeşit yöntemlerin araştırıldığını belirtir⁴ ve Dâhiliye Nezareti’nin “Türklük siyaseti takip” etmediğini ve “mem-leket[in], nüfusa muhtaç, hem de fevkalâde nüfusa muhtaç” olduğunu vurgular.⁵

Hamdi Bey’in bu anlatımların bir benzeri 1917 yılında hazırlanan “Aşâir ve Muhâcirîn Kanûnu Lâyihası”nın gerekçesinde karşımıza çıkar. Muhacirlerin iskânı için hazırlanan 1913 tarihli *İskân-ı Muhâcirîn Nizâmnâmesi*’nin ihtiyacı karşılamadığı belirtilen gerekçede, bu kanunun “Avusturya-Macaristan ve son zamanlarda memleketlerinin bazı kısımlarında dâhilî kolonizasyon (istimâr-ı dâhilî) ile uğraşmış olan Almanya, Rusya, Fransa ve Amerika Birleşik Devletleri ile diğer bazı Amerika hükümetlerinde muhaceret hakkında yürürlükte olan kanunlar dahi incelenerek İslâm muhacirlerin ve öteden beri hükümetin çalışma listesinde önemli bir yer tutan aşiretlerin iskânını sağlamak ve muhaceret ile geri dönüşler hakkında ayrıca hükümleri içinde barındırmak üzere” hazırlandığı vurgulanır.⁶

Her iki yerde, “koloni” ve “dahili” veya “istimar-ı dâhilî” diye kısaca belirtilen yöntemler, Hamdi Bey’in genel müdürü olduğu AMMU tarafından 1918 (1334)’de basılan ve yazar olarak “Prusya Müstemleke Nezareti Memurlarından” Van P. Goç, çevirmen olarak da Habil Âdem’in

¹ Bu yazıdaki yardımlarından dolayı Murat Arpacı, Mehmet Polat ve Selda Salihoğlu’na müteşekkirim..

² *Meclis-i Ayan Zabıt Cerideleri*, Devre. 3, İçtima. 4, C. 2, s. 219, 214.

³ A.g.e., 215.

⁴ A.g.e., s. 219.

⁵ A.g.e., s. 217.

⁶ Karşılaştır: “Avusturya-Macaristan ve son zamanlarda memleketinin bazı aksâmında isti’mâr-ı dâhilî ile işgal etmiş olan Almanya, Rusya, Fransa ve Müttehide-i Amerika devletleriyle diğer bazı Amerika hükümetlerinde muhâceret hakkında mevzû kanunlar dahi tedkik ve tetebbü’ edilerek İslâm muhâcirlerin ve ötedenberi hükümetin fihrist-i mesâ’isinde bir mevki’-i mühim tutan ‘aşâirin iskânlarını te’mîn etmek ve muhâceret ve ‘azîmet (?) hakkında ayrıca ahkâmî câmi’ olmak üzere işbu ‘Aşâir ve Muhâcirîn Kanûn Lâyihası’ tanzim kılınmıştır.” Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA), 272. 14. 75. 24. 8.



(Naci İsmail Pelister) ismi görülen *Beynelmilel Usûl-ı Temsil İskân-ı Muhâcirîn* (Uluslararası Asimilasyon Yöntemleri Muhacirlerin İskânı) adlı kitapta uzun uzadıya anlatılır.⁷ Hamdi Bey'in dediği gibi devletlerin kolonilerde ve dâhili iskânda kullandıkları yöntemler ayrıntılı olarak araştırılmış ve bu araştırmalar sonucunda hazırlanmış bu kitap, muhacir iskânıyla ilgilenen memurlara bir rehber maiyetinde verilmiştir. Örneğin Hüdavendigâr Vilayeti Muhacir Müdürü AMMU'ya gönderdiği yazıda, vilayete bağlı yerlere gönderilmek üzere, [*Benelmilel Usûl-ı Temsil*] *İskân-ı Muhâcirîn ve Türkmenler [Türkmen Aşiretleri]* adındaki AMMU'nun iki yayınından dört nüsha istemiş, Hamdi Bey de cevaben bu kitapların Bilecik, Gemlik ve Orhangazi İskân Memurlarına gönderildiğini belirtmiştir.⁸

Görüldüğü gibi iskân işleriyle ilgilenen devlet memurları bu kitaptan faydalanarak iskân işlerine yön vermeye çalışmıştır. Elbette kitap 1918'de basıldığı için devletin, Rumlara, Ermenilere, Süryanilere, Kürtlere, Arnavutlara, Boşnaklara, Araplara ve daha başkalarına uyguladığı yöntemlerin bu kitapta anlatılanlar üzerinden şekillenmediği düşünülebilir. Fakat biliyoruz ki kitap basılmadan çok önce Hamdi Bey'in dediği gibi birçok devletin yöntemleri incelenmiş ve buna yönelik bir kanaat/fikir oluşturulmuştur.⁹ Yazıda görüleceği gibi en azından bu kitapta anlatılan yöntemler ile İttihatçıların uyguladıkları arasında önemli benzerlikler vardır.

Kitabın İçeriği

Kitap iki kısımdan oluşur. "Usul-ı Temsil [Asimilasyon Yöntemleri]" üst başlığı altında İngiliz, Amerika, Rusya, Fransa, Felemenklerin "müstemlekeler" (kolonilere) muhacirleri iskân ve muhacir iskân edilen topraklarda yaşayan "yerlileri" temsil (asimile) etme yöntemleri ilk kısımda anlatılır. İkinci kısımda ise "Muhacirine Aid Kavanîn-i Teşriyye" başlığı altında müstemleke yönetimlerinin muhacirlerin iskânı için hazırladığı kanunlara yer verilir.

Kitap herhangi bir önsöz veya giriş olmadan "Muhacirlerin İskân Usulleri" ile başlar. Burada ilk paragrafta kitapta anlatılmak istenen şey belirtilir: "bu günkü müstemleke politikasının esâsları." (s. 3). Bu esaslar ise şu şekilde sıralanır.

Muhacirler, iki büyük şubeye ayrılırlar:

Şube: 1 –Vatan haricindeki muhacirler:

a-Müstemlekelerde yalnız münferid bir cemaat teşkil etmek.

b-Müstemlekelerdeki milletleri temsil ederek müttehid bir cemaat-ı milliye teşkil etmek.

c-Müstemlekelerdeki ahaliyi ifnâ' [yok etme] ederek yerleşmek.

Şube: 2- Vatan dâhilindeki muhacirler,

d-Vatan dâhilindeki ahaliyi vatan dâhilinde diğer bir yere iskân etmek.

h-Vatan haricinden dâhile muhacir celb etmek.

h- İktisadî kazanç için gelen ve kendi kendilerine yerleşen muhacirlere karşı vaz'iyet-i idâriyye (s. 3).

Görüldüğü gibi muhacirler "vatan harici" ve "vatan dâhili" olarak iki gruba ayrılır ve bu kısımlarda neler yapılabileceği sıralanır. Müstemlekeye yerleşmek için uygulanabilecek yöntem, müstemlekedeki yalnız bir topluluk olurturabileceği gibi, oradaki milletleri asimile etmek de bir yöntem olarak verilir. Ancak en şiddetli olan madde üçüncüsüdür: ahaliyi yok ederek yerleşmek. İlk üç maddede görüldüğü gibi devletin müstemlekedeki tutunabilmesi için her yolun denenebileceğidir. Asimile edilemiyorsa yok etmek de bir tercih olarak önlerinde durmaktadır.

⁷ Van P. Goç (Prusya Müstemleke Nezareti Me'mûrlarından), *Beynelmilel Usûl-ı Temsil İskân-ı Muhâcirîn*, Mütercimi: Hâbil Âdem, Aşâir ve Muhâcirîn Müdiriyyet-i Umûmiyyesi Neşriyyâtından: 1, Kütübhâne-i Sûdî, Matba'a-i Orhâniyye, İstanbul, 1334, 312 s. Bu kıtaba yapılan atıflar metin içinde gösterilecektir.

⁸ Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA), 272. 11. 12. 38. 10., 2 Haziran 1334/1918.

⁹ Örneğin daha 1913 yılında birçok devletin muhacirlerle ilgili kanun ve yönetmelikleri istenir. Bkz. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Dâhiliye Nezareti Sicill-i Nüfus İdâre-i Umumiyesi Tahrirat Kalemi, (BOA. DH. SN. THR), 52-72.

Vatan dahilindeki kısım ise ahaliyi bir yerden diğer bir yere sürüp orada yerleştirebileceği gibi, dışarıdan da dahile muhacir getirtebilecektir. Ayrıca ekonomik kazanç için gelenleri yönetmek de diğer bir yöntemdir.

Bir bütün olarak değerlendirildiğinde devlet yöneticileri, insanlara her şeyi yapma hakkını kendinde bulmaktadır: Sürgün, sevk, iskân, celp (isteği dışında getirme), yok etme. Bu maddelerden çıkan bu kavramlar İttihat ve Terakki'nin nüfus politikasını net bir şekilde ifade etmektedir. Bunu uygulamada da görmek mümkündür.¹⁰

Bu giriş aslında genel süreci özetlese de önemli bulduğumuz diğer noktalara da değinmek gerekmektedir. Kitapta, devamla, İngiltere, Fransa, Belçika, Amerika Birleşik Devletleri, Almanya, İtalya, Rusya, Japonya, Felemenk ve Portekiz'in sömürgelerde kullandıkları yöntemler kroki halinde verilir ve İngiliz, Amerika, Rus, Fransız, Felemenklerin kullandığı yöntemler ayrıntılı olarak incelenir. “Harici müstemleke” için İngiliz modelinin, “dâhili iskân-ı muhacirîn” için de Amerikan modelinin uygun olduğu belirtilir (s. 7).

İngiliz Yöntemi: “Harici Müstemleke”

İngilizlerin sömürgeleştirme yöntemlerinin ayrıntılı olarak tartışıldığı kitapta, İspanyolların, Portekizlerin ve Felemenklerin İngilizlerden önce bu yöntemi kullandıkları ve İngilizlerin “müstemlekeyi ferde terk” ederken, İspanyolların “müstemlekeyi hazine-i hükümete ciro” ettiği belirtilir. İngilizlerin müstemlekeyi hazırladıktan sonra muhacirleri iskân ettiği ve hükümetin ferdin menfaatini tanıdığı vurgulanır (s. 11-12).

İngilizlerin “Avusturalya Kıtası ve Adaları”nda uyguladıkları müstemleke politikası da önemli görülür. ABD'nin bu politika ile kurulduğu ve Avustralya'da da kuvvetli bir hükümetin oluşmaya başladığı belirtilir ve bu yöntemin iki temel maddesi sıralanır:

“1-Yerlileri ifnâ etmek [yok etmek]

2-Muhacirlerin istiklal arzuları” (s. 11-12)

Kitaba göre “yerlileri ifnâ etmek usulü” kolay görülmemelidir. Bu zorluğunun nedeni müstemlekenin nüfusa ihtiyacı olması ve “ifnânın güçlüğü”dür. “Seri askerî infânın esas olan öldürmek için muhacirlerin daimî seferber halinde yaşamaları” gerekir. Ancak böyle bir hayatı sürdüren şahıslardan “maceracı” kişiler ortaya çıkar ve bu maceracılık da muhacirlerin üretimden uzak durmalarına yol açar. Bundan dolayı da bu yöntem uygun görülmez ve “İspanyollar[ın] Amerika vahşilerini ifnâ” etme sürecinden örnek verilir (s. 12).

Bu nedenle İspanyolların kullandığı bu yöntem benimsenmez ve İngilizlerin uyguladığı politikanın daha uygun olduğu belirtilir. Kitaba göre İngilizler “yerlileri” öldürmediler. Ancak “kıtanın en münbit [verimli], en hâkim ve en ziyade istikbale mâlik mahallerinde” muhacirleri iskân ettiler ve bunun doğal bir sonucu olarak “yerliler, bu mahalleri terk” etti (s. 12). Başka bir ifade ile yerlileri öldürmenin muhacirler üzerinde olumsuz etkisinden kaçınmak için İngilizler yerlileri öldürmek yerine, onları yerlerinden kovma politikası uyguladı.¹¹

Yerlilerin en güzide topraklarına muhacirlerin yerleştirilmesinin başka sonuçları da vardır. “Hayat mıntıklarına el konulur konulmaz, yerli ahalinin faaliyeti durur, aralarındaki ulaşım kesilir. Ve yokluğun şiddeti hissedilir edilmez, hâkimlerle münasebet başlar. Fakat kıtanın ana

¹⁰ Bkz. Serhat Bozkurt, “Bir Toplumsal Mühendislik Kurumu Olarak ‘Aşâir ve Muhâcirîn Müdüryet-i Umûmiyyesi’”, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2013, s. 60 vd.

¹¹ Bu “kovma” politikası İttihatçıların Rumları göçe zorlama politikasıyla benzerlik gösterir. 1914 yılında Balkanlardan Osmanlı'ya sığınan Müslüman muhacirler, İttihatçı hükümet tarafından Batı Anadolu'daki Rum köylerine (hatta bir kısmı Rum evlerine) yerleştirilir. Bu muhacirler bir müddet sonra Rumları baskı altına almaya başlar ve birçok Rum Yunanistan'a göç etmek zorunda kalır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Efiloğlu, *Osmanlı Rumları: Göç ve Tehcir (1912-1918)*, Bayrak Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 108-109; Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 207-209.



yolları kesildiği için, millî münasebetleri kesilmiştir; yerli halk, tecride mecbur edilmiştir. Tecrit edilmiş bir halkın lisanı ise değişmeye başlar; ananeleri unutulur ve kabiliyetsizlik hâsıl olur.” (s. 12-13). Temel amaç yerli halkın, arasındaki münasebetin kesilerek, sömürgeci devlet tarafından yerin önemli topraklarına yerleştirilen muhacirlere muhtaç bırakılması ve bu sayede yerli halkın dil ve geleneklerini kaybetmelerinin sağlanmasıdır.

Fakat nüfusu kalabalık olmayan yerlerde ve “yarı-vahşi” topluluklar arasında bu yöntemin zor ve zamanla gerçekleşebileceği düşünülür. “Kısmen bir tarihi devir geçirmiş ve dinî, beşerî bir kutsiyeti” tanımış müstemleke milletlerinden sayılan “Araplarda, Hindlilerde, Mısırlılarda, Cezayirlilerde, Tunuslularda, Faslılarda ve Rusya’nın Türk, Tatar, Kürd, Çerkes, Moğol aşiretlerinde, hatta Eskimolarda bile aynı usul tatbik” edilemeyeceği vurgulanır. Ayrıca, “bu milletlerde birer tarih” ve “milletin hafızası bu tarihin etkisi altında” olduğu için muhacirler ile yerli halkın ilişkisinin sömürge devleti açısından doğuracağı “zararlı” sonuçları vardır. Milletlerin hafızalarındaki tarihi olayların, diğer muhacirlerle temasları esnasında muhacirler arasında “milliyet fikri”ni doğurabileceği düşünülür ve bu Hindistan’daki İngiliz bir valinin raporuna dayandırılır. Çözüm olarak muhacirlerle yerli halkın farklı yerlerde yerleştirilmeleri gerektiği sonucuna varılır (s. 12-13).¹²

Kitapta üzerinde durulan diğer bir konu sömürgelerdeki eğitim meselesidir. Eski medeniyetlerden farklı olarak bugünkü medeniyetlerin “muntazam ve usul dairesinde bir tahsil (eğitim)” ile temsil (asimilasyon) edilebileceği düşünülür. Ancak yerlilere eğitim verilmek istenmez. Çünkü İngilizlerin Hindistan’daki deneyimleri, eğitimin insanlarda milliyet esasına göre bir yönetim kurma fikrini uyandırdığını göstermiştir. Fakat buna rağmen Hindistan’da bulunan İngilizler okul açmak zorunda kalmıştır. Burada açılan okullara yerli nüfusun belli bir kesimi gidebilse de bu okullarda İngilizler iki farklı politika izlemiştir:

“1-Mektepte yalnız fennî meseleler esaslarını takib etmek

2-Yerli talebeyi sıkı bir gözetim altında bulundurmamak ve derse teşvik etmemek” (s. 15)

Kitaba göre sadece fen eğitimi yerlileri “serseri” bir hale getirir. İngilizlere verilen dini eğitim adı altında “tarihinin mukayeseli kısmı ile felsefe, mantık gibi ilimler” İngiliz çocuklarını “serserilik”ten kurtarır. İngiliz ailelerinin çocuklarının “milli hislerini takviye etmek” için çalışmalar yapmalarının yanında, her hafta yapılması planlanan büyük toplantılarla felsefe ve sosyoloji tartışmaları tertip edilmesi ve şiir, edebiyat, ahlak, milli fayda gibi hislerin geliştirilmesine çalışılması gereklidir (s. 16-17). “İngiliz çocuğunun milli seciyesini [karakterini] kurtaran” şeyin bunlar olduğu belirtilen kitaba göre, “yerli çocuğun, ne milli seciyesinin hasletleri inkişaf ettiriliyor ve ne de okuduğunu idrak edebilmesi için bir tahsil görüyor [Ne milli karakterini ortaya çıkartılıyor ve ne de okuduğunu anlayabilmesi için eğitim görüyor]” (s. 17).

Sömürgenin en önemli topraklarının muhacirlere verilmesi ve yerlilerin nasıl eğitilmesi gerektiği anlatıldıktan sonra sıra ekonominin ele geçirilmesine gelir. Ticaret toplumlar arası etkileşimi sağlayan bir araç olarak görüldüğünden yapılacak ilk iş olarak ticareti yerli halkın elinden almaya yönelik planlar anlatılır. Önceleri İngilizler bölgenin doğal ağını göz önüne almadan piyasaya hâkim olmak gibi yanlış bir yöntem benimserler. Ancak daha sonra bunun yanlış olduğu anlaşılır ve piyasanın ele geçirilmesi için yerelin doğal koşulları göz önüne alınarak piyasa merkezlerine muhacir iskân etmeye başlanır. Bu muhacirlerden ayrı mahalleler oluşturmaya ve bu mahalleler hemen bir şehir haline getirilmeye çalışılır. Piyasaya hâkim olan İngilizler yerli

¹² Kitapta çözüm olarak muhacirlerin ve yerlilerin aynı yerlerde iskân edilmemeleri önerilse de İttihatçılar farklı bir yol benimsedikleri görülür. Yine 1918 yılında AMMU tarafından hazırlanan *Kürdler* adındaki kitapta, Kürtlerin tarihi muğlak, edebiyatı alıntı ve dili karışık/toplama olduğu ve bunların Turani oldukları anlatılmaya çalışılır. Bir şekilde Kürtlerin hafızalarıyla oynanmaya, geçmişlerine dair bildiklerini muğlaştırmaya/yanlışlamaya ve bu bilgiler değiştirilmeye çalışılır. Kitap hakkında daha fazla bilgi için bkz. Serhat Bozkurt, a.g.k., s. 157 vd.

tüccarları iflas ettirir ve İngilizlerle rekabet edemez ve tek başına iş yapamaz hale getirilir (s. 22-25).¹³

İngilizlerin Kanada'da uyguladığı müstemleke usulünün uzun uzadıya anlatıldığı kitapta, Protestan olan İsveçli, Norveçli, Felemenkli, Danimarkalı, Almanyalı, Avusturyalı muhacirlerin temsil edildikleri (İngilizleştirildiği) anlatılır. Ancak Katolik muhacirlerin izdivaçlarındaki farklılık, temsil olmalarını engelleyici bir faktör olarak gösterilir. Kitaba göre, “temsilin en esaslı bir unsuru da ihtilat [karışma] ve izdivaçtır.” Ayrıca “din değiştirme imkân haricinde” görülür (s. 36-37). Diğer bir deyişle din ve mezhep farklılıkları muhacirlerin iç içe geçmelerini ve evlenmelerini, bunun bir sonucu olarak da asimilasyonlarını engeller bir faktördür. Bu anlatılanlar, İttihatçıların Hıristiyanları asimile etmeye çalışmak yerine, ya katletmeleri ya da sınır dışına sürmelerini hatırlatmaktadır. Çünkü Ermenilerin sürgün edildikleri ilk zamanlarda din değiştirilenler sürgünden muaf tutulur.¹⁴ Fakat din değiştirenlerin sayısının artması ve bunun sürgünden kurtulmak için yapıldığının devlet elitleri tarafından düşünülmesi üzerine din değiştirme talepleri kabul edilmemeye başlanır ve din değiştirsele dahi sürgüne tabi tutulurlar.¹⁵

Kitapta İngilizlerin bu politikasının aksayan yönleri de aktarılır. Tarih ve edebiyat derslerinin okullarda okutulması sorun olarak görülür. Örneğin İngiliz okullarında okutulan tarih derslerinde, yukarıda sayılan Katolik ve Protestan toplulukların İngiliz tarihinde kendi milletleriyle ilgili bilgilere daha çok önem verecekleri ve bu da “milli hisleri” uyandıracığı için İngiliz yöneticileri tarafından sorun olarak görülür. Bu dersin müfredattan çıkarılması da söz konusu değildir. Çünkü muhacirlerin açtığı okullarda bu dersler okutulur ve bundan dolayı İngiliz okullarında “İngilizliği” benimsetmek için bu derslerin verilmesi gerekli görülür (s. 38-39).

İngiliz müstemleke usulünün, “İngiltere, milletlerin, ferdlerin, muhacirlerin milli hislerini, kanaatlerini, fikirlerini, adetlerini mahv etdikden sonra kalacak olan kitle ile münasebeti kabul eder” şeklinde özetlenen kitapta, İngiliz kumandanlarından Lord Kiçnir (Kitchener)'in meşhur sözü aktarılır: “Temeddün edemeyecek [medenileşemeyecek] olanların hayatı neye yarar?” Ayrıca bunun anlamı da şu şekilde açıklanır: “İngilizleşemeyecek olanlar neye yarar? Lord Kiçnir üç günde yüz bin danesini öldürmüştü!!?” (s. 48-49).

Gerçekten de bu sözler müstemleke siyasetini iyi bir şekilde ortaya koymaktadır. Buradaki “temeddün” kelimesi bize aşiretlerin iskân edilme amacı anlatılırken karşımıza çıkmaktadır. İngilizlerde “temeddün”ün karşılığı “İngilizleşmek” olarak karşımıza çıkarken, İttihatçılar için “Türkleşmek”tir. Burada anlatılanları İttihatçıların politikalarına uyarlısak: “Türkleşemeyeceklerin hayatı neye yarar?”

Amerika Yöntemi: “Dâhilî Muhacir İskânı”

Kitapta anlatılan diğer bir yöntem Amerika usulüdür. Bu usul “muhacirlerin iskânı” ve “temsil politikası” olarak iki kısma ayrılır ve “muhacirlerin iskânı” da kendi içerisinde “ecnebi muhacirlerin iskânı” ve “yerli muhacirlerin iskânı” şeklinde ayrılır (s. 50). Kitaba göre, ecnebi muhacirler için “temsil” politikası uygulanırken, yerli muhacirler bu temsil politikasının dışında bırakılır, bu grup yalnız bu politika için araç olarak kullanılır. “Dâhilî muhacir iskânı” şeklinde yürütülen bu politikaya göre “her beş-altı muhacir köyü arasında bir takım mahaller tayin” ve buralara göç teşvik edilir (s. 100-101).

¹³ Bu anlatılanlar Osmanlıda 1914 başlarında İzmir, Konya ve Burdur gibi yerlerde Rumlara karşı yapılan “boykot”ları akıllara getirir. Amaç Rum esnafı zayıflatmak ve bir şekilde sermayenin Müslümanların eline geçmesine zemin hazırlamaktır. Bkz. Fuat Dünder, a.g.e., s. 204-205.

¹⁴ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Şifre Kalemi (BOA. DH. ŞFR). 54-100.

¹⁵ Ermenilerin ihtidaları ve devletin uygulamaları için bkz. Fuat Dünder, a.g.e. s. 300-304.



Amerika yöneticilerinin muhacirlerin iskânına dair politikalarının oluşum sürecinin ayrıntılı olarak anlatıldığı kitaba göre, bu politikanın ilk hedefi muhacirlerin yerleştirildikleri yerde kalmaları ve üretime katılmalarıdır. İşin merkezinde sermayedarlar bulunur ve muhacirler genelde sermayedarların oluşturdukları iş olanakları çerçevesinde koloni köyleri oluşturur. Bu köylerde daha çok ticaret, ziraat, maden ve sanayi gibi işlerde çalıştırılan muhacirlerin, bir şekilde iskân edildikleri yere bağlanmaları sağlanmaya çalışılır (s. 51 vd.). Daha özet bir ifade ile muhacirlerin “mali teşkilat ile merkeze merbutiyet[ini]” (bağlılığı) sağlamak öncelikli hedeftir (s. 74).

Muhacirlerin iskânları sağlandıktan sonra bu sefer de bunların “temsil” edilmeleri “sorunu” ortaya çıkar. “Bugünkü meşruti hükümetlerde muhacirlerin temsili”nin (s. 83) şart olduğu belirtilir ve temsilin en önemli aracının “mekteb”ler olduğu vurgulanır. Bu mekteplerin oluşturulması muhacirlerin kendi ailesi içinde konuştukları lisanlarını “unutmamak arzusunu” ya da varsa bu lisanla okuma arzusunu “imha” etmek için gerekli görülür (s. 84).

Muhacirlerin dillerini kullanma arzularının imha edilmesinin yanı sıra, koloni şeklinde oluşturulmuş köylerin birbirleriyle “kaynaştırılması” için başka yollara da başvurur. Farklı kültürlerle sahip muhacirlerin birbirleriyle “kaynaştırılması” ile hem muhacirlerin iskân edildikleri yere bağlanmalarını, hem de resmi dile yönelmelerini sağlayacağı düşünülür. Bunun için koloni köylerinde panayır, eğlenceler, sergiler, güzellik yarışmaları düzenlenerek, milli oyunlar, danslar, raklar oynatılarak muhacirlerin birbirleriyle ilişki kurmaları sağlanmaya ve ortak “hatıralar” oluşturulmaya, daha net bir ifadeyle “Amerikalılık” hissini yaratılmasına çalışılır (s. 88-89).

Rus İskân Yöntemi

Bu yöntemin geniş bir alanda gerçekleştiği ve bu alanlardaki uygulamaların birbirinden kısmen farklı olduğunun belirtildiği kitapta, bu politikanın esasları maddeler halinde sıralanır:

“1-Yerli ahaliyi Hristiyanlaştırmak

a-İslâmlar arasında propaganda ve menfaat ile

b-Putperestler arasında baskı ve şiddetle

2-Rus muhacirlerini, yerli ahaliye hâkim kılmak ve bunları, ulaşımın merkezlerinde iskân etmek

3-Yerli Ahalini ziraat araçlarını, hayvanlarını ve hatta kendilerini bile Rus muhacirlerine yardıma ve angaryaya mecbur kılmak

4-İskân yerlerinin verimli ve mahsuldar arazisini, Rus muhacirlerine vermek. Bu arazi, yerli ahaliye ait olduğu takdirde, bunları daha az verimli, kurak arazi ile değiştirmek için şiddet kullanmak

5-İskân edilen Rus muhacirlerinin durum ve hareketini sıkı bir gözetim altına almak ve bu yolda şiddet kullanmak”¹⁶

Temel olarak Rus iskân siyasetinin bu şartları barındırdığı belirtilen kitapta her yere farklı bir iskân siyasetinin uygulandığı vurgulanır ve bu uygulamadaki farklılıklar anlatılmaya çalışılır. Örneğin Müslümanlarla meskûn olan “Sibiryanın hâli yerlerinde” muhacirlerin iskân edilmesi yerine, muhacirler (Ruslar) yerleşik halkın bulunduğu yerlere getirilerek buradaki nüfusun “arasına sokuluyor” ve bu şekilde duruma/yere hâkim olunuyor (s. 127).

¹⁶ 1-Ahâlî-i mahalliyyeyi tenassur ettirebilmek teşebbüsâtı

a-İslâmlar arasında propaganda ve menfaat ile

b-Putperestler arasında tazyik ve şiddetle

2-Rus muhâcirlerini, ahâlî-i mahalliyyeye hâkim kılmak ve bunları, muvâsalât ve münâkalâtın merkezlerinde iskân etmek

3-Ahâlî-i mahalliyyenin vesâit-i zirâiyyesini, hayvanlarını ve hatta kendilerini bile Rus muhâcirlerine muâvenete ve angaryaya mecbûr kılmak

4-Mahall-i iskânın münbit ve mahsûldâr arâzisini, Rus muhâcirlerine hasr etmek. Bu arâzi, ahâlî-i mahalliyyeye âid olduğu takdirde, bunları daha az münbit, kurak arâzi ile tebdil etmek için şiddet isti'mâl etmek

5-İskân edilen Rus muhâcirlerinin ahvâl ve harekâtını sıkı bir tarassud altına almak ve bu bâbda şiddet isti'mâl etmek.” (s. 126).



Amerika usulünden farklı olarak Rus usulünde muhacirlerin sevkiyat, iskân ve ziraat alet ve edevatlarının sağlanması hükümete aittir. Rus hükümetinin Sibiryâ'da uyguladığı temsil politikasının iflas ettiği vurgulanır ve bunun nedenleri sıralanır. Şehir merkezlerinin ve piyasanın yerlilerin elinde bırakılması, muhacir yerleştirmelerinin daha çok köylere yapılması ve bunların sonucunda da muhacirlerin yerleştirildikleri yerlerde “hâkim” konuma gelememeleri bu iflasın nedenleri arasında gösterilir. Memleketin iktisadi ve ticari durumuna yerlilerin hâkim olmaları, fabrikaları ele geçirebilmeleri ve basın-yayın yapabilmeleri, yerlilerin kendilerini koruyabilmelerini olanaklı kılmıştır. Ayrıca okullarda Rus dilinin zorunlu tutulmasına rağmen Müslümanların medreselerine dokunulmaması bunun diğer bir nedeni olarak gösterilir. Kitaba göre, “kendini hissetmiş olan insanların temsili mümkün” değildir (s. 127-133).

Rus usulüne örnek verilen diğer bir alan da Kafkasya'dır. Kitaba göre, Kafkasya daha çok Gürcü ve Ermenilerin meskûn olduğu bir alandır ve nüfus yoğunluğu fazladır. Buraya muhacir iskânına ihtiyaç yoktur. Ancak buradaki yerlilerin temsiline ihtiyaç vardır. Hükümetin direkt olarak ilgilendiği bu işte, muhacirlerin gönderilmesi için şiddet ve baskı yöntemleri uygulanır. Kafkasya'da yerleştirilen muhacirler, yerlilerin köylerine ya da köylerinin çevresine iskân edilir. Bu durum yerlilerde tedirginlik yaratır. Bu tedirginliği önlemek için hükümet bir kanun hazırlar. Bu kanuna göre yerleştirilenlere geldikleri yerlerdeki topraklarından en çok % 20 daha fazla toprak verileceği kabul edilir. Bu şekilde yerlilere, muhacirlerin lehinde bir toprak genişlemesine başvuramayacakları güveni verilmeye çalışılır. Ancak daha sonra bu durum değişir ve muhacirlerin lehine (doğal olarak da yerlilerin aleyhine) sürekli bir toprak genişlemesi ortaya çıkmaya başlar (s. 133-134). Bu politikanın bir sonucu olarak yirmi senede iki milyon muhacir Kafkasya'da iskân edilir. Ayrıca bu muhacirlerin nüfuslarının artış oranlarına göre toprak verileceği söylenmekle muhacir nüfusun yerli nüfusa oranı arttırılmaya çalışılır (s. 135-136).

Kitapta anlatılana göre, Rusların Kafkasya'da uyguladığı siyaset birkaç başlıkta sıralanabilir: İlk başta muhacirlerin sayısını arttırmak, daha sonra ticaret ve piyasanın muhacirlerin eline geçmesini sağlamak –ki doğalında ticaret ve piyasanın da dilinin Rusçalaşması için bu durum gerekli görülür- ve bunların yanında okullarla Rus dilinin kullanımını yani temsili yaygınlaştırmak. Dilin Rusçalaştırılması için bu bölgede bulunan çok sayıda memur ve askerin sayısı yetmediğinden, bu amaca yönelik olarak ticaretin el değiştirilmesi zorunlu görülür. Ticaretin el değiştirilmesi durumunda Rusçanın daha fazla konuşulacağına inanılır. Bunun yanında eğitim de önemli bir faktördür. “Rus hükümeti, dâhili Rusya'da maarife o kadar ehemmiyet vermez. Fakat, bu havâlideki maarifi büyük bir ehemmiyetle takib eder. En küçük yerlerde bile Rus mektepleri” açar (s. 139-140).

Buralarda Rus mekteplerin açılmasındaki hedefe ulaşılmadığı kitabın diğer bir tespitidir. Buna göre, Rus dilinin okutulması “mahalli lisanı” unutturmaktan ziyade, bu mekteplerde eğitim görenlerin “kendi mekteplerini” düşünmeye başlamalarını sağlar ve “mahalli bir tahsil” başlar. Bu başarısızlığın sebebi olarak da Rusların ve yerlilerin aynı şekilde eğitim görmeleri gösterilir. İngilizlerde olduğu gibi Ruslarda yerlilere ayrı bir eğitim metodu uygulanmazdı. İngilizlerin “terbiye-i hissiyeleri[nin]” (duygu eğitimi/terbiyesi) oluşmasına asla izin vermediklerinin ve yerlileri “kabilyetsizleştirme”ye çalıştıklarının belirtildiği kitapta, Rusların sadece Rus dilini öğretmekle yetindikleri ve “şiir, hikâye, edebiyat, masal ve sair zihni mefhûmları” kendi dilleriyle düşünmelerine engel olacak bir şey yapmadıkları vurgulanır (s. 140-141).

Rusların Kazaklar arasında başladığı temsil işine “Rus temsil usulü” olan “Hıristiyanlaştırma” ile başlanır. Kitaba göre bu tür temsilin araçları şunlardır: Bunlar arasına Rus muhacirleri iskân etmek, kiliselerde duaları Rusça okutmak, ahaliye Rusçanın Hıristiyanlığın bir parçası olduğu inancını vermek, göçebeler ile serseri ve eşkıya gibi yaşamak isteyenleri Rus süvari teşkilatına almak (s. 143).



Kitapta Rus hükümetinin, Sibiryâ ve Kafkasya'nın aksine, Kazakların temsilinde başarı sağladığı belirtilir ve bunun Rus muhacirlerin Kafkasya'ya iskânıyla yapıldığı vurgulanır. Bu başarı Kazakların ziraatçı olmamalarına ve göçebe bir halde yaşamalarına bağlanır. Rus muhacirler ziraatla uğraştıkları ve şehir merkezlerine yerleştikleri için "piyasa"nın "hâkim"i konumuna geldikleri ve Kazakların, bunlara "esir" oldukları belirtilir (s. 144). Bu vurgu şu ana kadar anlatılan yöntemlerin temel perspektifini de verir. Yani "başarının" temel prensibi muhacirlerin "hâkim" ve yerlilerin bunlara "esir" (muhtaç) bir konuma getirilmesi olarak görülür.

Finlandiya'da uygulanan Rus yönteminin zora dayandığından başarı sağlanamadığının belirtildiği kitaba göre, burada yaşayan putperestlerin bir kısmı zorla Hıristiyanlaştırılması ve Hıristiyanlaştırılmayan çoğunluğun muhacir iskânıyla Ortodoksluğu kabul ettirmeye çalışılması başarılı olur. Müslümanlık (hatta Sünnilik) Türk olmanın ön koşulu olduğu gibi, Ortodoksluk da Ruslaşmanın ön ayağı olarak görülür (s. 148).

Türkmenistan'daki Tatar ve Türklere uygulanan temsil politikalarında, Tatarların ve Türklerin yaşadıkları bölge arazisinin "Rusyanın en münbit [verimli] arazisi" olmasına rağmen buranın nüfus yoğunluğunun az olması, Rus muhacirlerinin buralara yerleştirilmesi için önemli bir fırsat verir. Ruslar Türkmenistan'da hazırladıkları büyük pamuk tarlalarına yerlileri istihdam eder. Mahsulâtın direkt olarak Ruslara geçmesi için Rus ticarethaneleri ile ortaklık kurma politikası izlenir. Hükümet bunu yaparak, yerlilerin kazancının bir "amele"nin kazancını aşmaması amaçlanır ve asıl kârın Rus tüccarlarının yapması için çalışır. Böylece yerlilerin sermaye sahibi olması engellenir. Bunun sonucunda da Ruslar yavaş yavaş şehirlere hâkim olmaya başlar (s. 152-153). Böylece kitabın genelinde belirtilen mantık gerçekleşmiş olur: Yerliler Ruslara tabi olacak ve böylece temsil gerçekleşecek.

Kitapta genelde Rusların uyguladığı temsil politikasının başarısız olduğu sonucuna varılır. "Rusların iskân-ı muhacirîn ve temsil politikası"nın Tatarlar arasında iflas ettiğinin belirtildiği kitaba göre (s. 169), Karadeniz ve Azak denizi sahili ile Kırım hanlığı bölgesinde arazinin üçte ikisine Rus muhacirleri yerleştirilerek nüfusun "ekseriyeti" sağlanmış ve şehirler ele geçirilmiş olduğundan Türkmenistan'da başarı sağlamayan bu politika, burada başarı sağlamıştır (s. 170-171).

Rusların Buhara Hanlığı dâhilinde uyguladığı politika ise İngilizlerin Hindistan'da uyguladığı politikaya benzetilir. Buna göre, Rus muhacirleri için yerlilerin yaşadığı şehirlere yakın yerlerde, "yeni şehir" adıyla mahalleler kurularak, buralar idari, iktisadi ve askeri merkezler haline getirilir ve zamanla eski şehir halkının "yeni şehre" taşınması için ortam hazırlanır. Yeni şehrin hâkimiyeti muhacirlerde olduğundan "eski şehir"den gelen yerliler Rus muhacirlerine tâbi konuma gelir (s. 153-154).

Görüldüğü gibi temsil olmanın ya da millî varlığını korumanın koşulu olarak iktisadi hayata ve şehir hayatına hâkim olmanın önemi sık sık vurgulanır. Aynı formül Rusların Avrupa Türkmenistan'ındaki uygulamalarının belirtildiği kısımda da anlatılır. Kitapta 15 milyon Rus muhacirinin iskân edildiği bu bölgede, yerli halkın iktisadi hayata hâkim olduklarından Rus lisanını öğrenmeleri, modasına dâhil olmaları ve mekteplerine gitmelerine rağmen milli varlıklarını korudukları belirtilir. Bu duruma da Yahudiler örnek verilir (s. 159-160). Yani iktisadi alanda kendine güven ve hâkim olma millî varlığını koruma için yeterli olarak görülür.

Yukarıda anlatılanlar kitapta anlatılmak istenen Rus politikasını özetlese de, ayrıca kitap Rusların Basarabya'da bulunan Romenleri Ruslaştırma uygulamaları (s. 175-179), Lehistan'da bulunan Lehler üzerinde "lisanî bir temsil" politikasının güdülme nedenleri (s. 182-187) ve daha çok katliam esasına dayalı ve genelde Yahudilere uygulandığı belirtilen "Perugrom usulü" de anlatılmaktadır (s. 188).

Fransa Yöntemi

Fransızların iskân yöntemi de kitapta ayrıntılı olarak anlatılır. İkinci büyük müstemleke devleti olarak tanımlanan Fransa'nın istila ettiği yerlerin bazılarında (Hindîçin, Batı Afrika, Kongo, Madagaskar) muhacir iskân etmeyi uygun görmediği, bunun yerine buralardaki “ormanları, pamuk tarlalarını ve sair mahsulât mahallerini işletmeyi” tercih ettiği belirtilir. Direkt olarak anonim şirketlere verilen bu mahsulât mahalleri, şirketler tarafından işletilir ve yerli halk sermaye gibi kullanılmak istenir (s. 193). “Kol ve ayak” ile yapılacak işlerde “yerli amelenin” işe yaradığı, ancak “biraz düşünmeye muhtac olan işlerde” Avrupalı insanlara ihtiyaç duyulduğu belirtilir. Bu sebepten dolayı şirket sahipleri, muhacir iskânına ihtiyaç duyar ve bunun için hükümete başvurularında bulunur. Hükümet de bunun için bir kanun hazırlar ve muhacir sevkine buna göre yapılması gerekli görülür (s. 194). Rus yöntemi kısmında bahsedildiği gibi, Rusya'da muhacir iskânı hükümet tarafından gerçekleştirilir ve muhacirlerin ihtiyaçları hükümet tarafından karşılanır. Ancak Fransızlar bazı yerlerde muhacir iskânını ve bunların ihtiyaçlarının karşılanması işlerini şirketlere bırakır.

Ancak “Fransa'nın düşündüğü ve muntazam bir plan” ve “temsil politikası” takip ettiği yerler de vardır: “Şimalî Afrika'daki Cezair, Tunus, Fas müstemlekeleri” (s. 198). Kitaba göre, buraları istila eden Fransızlar öncelikle boş ve verimli arazileri işletmeye başlar. Fransız acenteler tarafından işletilen bu yerlerden alınan ürünler direkt olarak limanlara götürülür ve ülke dışına çıkarılır. Marsilya-Paris önemli piyasa merkezleri haline gelir. Bu durum yerlilerin iktisadi hayatını bitirir. İş için başka alanlara yönelmeye başlayan yerliler Fransız işletmelerinde amele olmak ve şehir merkezlerinde Fransızlara hizmet etmek zorunda kalırlar (s. 199).

Köyler bu şekilde ele geçirildikten sonra, yerlilerin hâkim olduğu şehirlerin de ele geçirilmesi için Fransızlar buralarda birer koloni oluşturur. “Her eski şehrin haricinde bir Fransız Mahallesi tesis” edilir ve buralara muhacirler getirilir” (s. 201-202). Burada oteller, lokantalar ve ev eşyaları satan yerler açılır ve buralara yerleşmenin özendirilmesi için gençlerin oluşturduğu geziler organize edilir. Ayrıca burada yapılacak çok kârlı işlerin olduğu propagandası yapılır (s. 202-203). Ekonomik ve nüfus olarak Fransız üstünlüğünün sağlanmaya çalışıldığı bu yöntem Rusların Tatarlara uyguladığı yöntemin aynısı olsa da, kitapta bunların arasında farklılık olduğu özellikle vurgulanır. Bu farklılık Rus-Tatar ve Arap/Berberi-Fransız arasındaki medeniyet seviyesi gösterilir. Yani Ruslar ve Tatarlar medeniyet olarak birbirlerine yakın seviyede olsalar da Arap/Berberi ve Fransızların seviyesi birbirinden çok farklıdır (s. 203).

Kitaba göre, iş yapamaz hale getirilen ve bununla bağlantılı olarak açlığa mahkûm edilen yerliler, Fransız askeri, jandarması, amelesi, arabacısı, hizmetçisi konumuna getirilir (s. 204-205). Ahalinin içine çekildiği fakirlik ve sefaletin “ırkın maddi, manevi zaafı”nı ortaya çıkardığını fark eden Fransızlar, bunun önlenmesi için okullar ve kiliseler açmaya çalışır. Bunların açılmasındaki amaç “ahaliyi okutmak ve Hıristiyanlaştırmak”tır. Fakat planın Hıristiyanlaştırmak kısmı atılabilir ve okutma kısmına önem verilir. “Fransa, bir Berber-Fransız milleti teşkiline karar” vermişlerdi. Lakin okutmak da kolay gerçekleşen bir durum değildi. İlk başta okula sadece Hıristiyan ve Yahudi çocukları gitmekteydi. Daha sonra eski konumlarını kaybeden ve hükümete yanaşmak isteyen zengin Arap çocukları bu okullara gönderilmeye, (s. 206) son olarak da fakir çocuklar “tek tük” okullara ücretsiz olarak alınmaya ve ailelerine yardım edilmeye başlandı (s. 207).

Kitaba göre, Fransızların mekteplerine devam eden Arap çocuklar kendilerine yabancılaşır. Bunun sebebi de İngilizlerin Hindistan'da uyguladıkları eğitim sisteminin benzerinin Fransızlar tarafından uygulanması olarak gösterilir. Fransız okullarında çocuklara “fen, Fransız tarihi, Fransız edebiyatı okutuluyordu.” Bu okullarda “fen” (sayısal dersler) ile karşılaşan Arap çocuklarında şüpheler “bilhassa dini şüpheler” ortaya çıkıyordu. Kitapta bu yabancılaşmanın Fran-

sız çocuklarında ortaya çıkmamasının nedeni, bu çocukların “hissiyât-ı milliyyesi [milli hisler] terbiye edilmiş ve millî tarih, millî edebiyat ve din tahsîlini kısmen” görmelerine bağlanır. Diğer bir deyişle yerli çocukların bu eğitimi görmemeleri, bunların inançlarında sarsılmalara neden olmaktadır (s. 208). Bundan dolayı da Arap çocukları “fenle temas eder etmez, bütün hissiyât-ı diniyyelerini gaib ediyorlardı” (Dini hislerini kaybediyorlardı) (s. 209).

Tabii bu şekilde “serseri” bir hale gelmiş olan yerli çocuklar kendi hallerine bırakılmıyor ve bunların boş kalmalarına izin verilmiyordu. Mesela “yerli müfrezelerin zabitanını bunlardan teşkil etmek” ve “bunların idare-i mahalliyede [mahalli idarede] istihdam eylemek” gibi yollara başvuruluyordu. Bunlardan bazıları da Darülfünunlara gönderiliyordu ki bunlarda “din namına bir habbe [buğday tanesi]” bile kalmıyordu (s. 209). Bunlar yeni dini öğreniyordu: “Medeniyet”. Bunların “millî ahlaktan uzaklaştıktan ve dine lakayd kaldıktan sonra” Fransızlaşamıyordu da. Ama bunlardaki bir şeye inanmaya duyulan ihtiyaçtan dolayı “beynelmilel hisler, fikirler” ediniyorlardı. Bu fikirler Fransızlarla “samimi bir münasebet” kurmayı ve bunlara karşı kin duy-mamayı sağlıyordu (s. 210-211).

Kitaba göre Fransızlar bütün sahalarda aynı politikayı izlemekteydi: Sömürülmek istenen yerlere muhacir getirilmeden, topraklar getirilen zenginlere verilmekte, yerliler amele halinde bırakılmakta, amelelerin zenginleşmesine izin verilmemekte ve serveti Fransızlara intikal ettirilmektedir (s. 224). Ayrıca idari anlamda da Fransızların müstemleke politikasının önemini vurgulandığı kitaba göre, müstemlekelerin ayrı şekillerde yönetilmelerini isteyen Fransızlar, buraların birbirleriyle birleşmelerini istememektedir. Bunun sebebi ise bu birleşme sonucunda kalabalık bir nüfus ortaya çıkacağı gibi amele ve memurlar arasında da örgütlenmelerin doğabileceğinden Fransızların duyduğu korkudur. Bunun yanı sıra farklı şekillerde yönetilen bu yerlerin “temsil devirleri”nin de ayrı olacağını belirtildiği kitapta bunların birbirlerine karşı kullanılması daha kolay sağlanacağı belirtilir (s. 224-225).

Felemenk Yöntemi: Usul-ı İsti'mal (Kolonize etme)

“Usûl-ı isti'mâr” (Kolonyalizm) olarak tanımlanan Felemenk yönteminin, Avrupa müstemleke siyasetlerinden farklı olduğu belirtilir. Buna göre Felemenk usulünde “politika yoktur” ve sadece “ticaret için ticaret” yöntemine dayanmaktadır. Bunda “temsîl ve ifnâ gibi usûller malûm değildir.” Felemenk hükümetinin yaptığı asayiş sağlamaya ve yerli ahaliyi de “amele sıfatıyla” çalıştırmak olarak gösterilir (s. 226). Felemenk hükümeti memlekete muhacir iskân etmeden, küçük bir askeri güçle buraları şirketlere vermekte, önemli pazarlar ile sahillerinin hâkim noktalarına asker yerleştirmektedir. Ancak dâhildeki ticareti yerli reislerle bırakmaktadır. Bununla da bu reislerin asayişten de sorumlu olmaları sağlanmaktadır. Bu usulde şirketler de yerin yönetimine dâhildir ve “tam bir tüccâr hükümeti mevkiindedir” (s. 228).

Her ne kadar bu usul anlatılmaya başlanırken, Felemenk usulünün temsil politikası içermediği belirtilse de mahalli idarede destek olacak İslâm teşkilatına müdahale edildiği kitabın ilerleyen sayfalarında belirtilir. Buna göre, Felemenk hükümeti İslâm'a karşı olarak Protestanlığın yayılması için kilise ve mektepler açmaktadır. Ancak Cava'da uygulanan bu Hıristiyanlaştırma usulü etkili olamamaktadır (s. 230). Felemenk'in bu politikası İngilizlerden etkilenerek değişir. İngilizler İslamiyet'i himaye ve Endonezya'daki Cava lisanının ortaya çıkmasını sağlama politikasını gütmekte ve Felemenk hükümeti de daha ileri giderek bunların Hıristiyanlaşmasına engel olmaktadır. Felemenk hükümeti, ahalinin mahalli dini teşkilatını serbest bırakmakta ve şehirlerdeki mektepleri de Avrupalı çocuklar için açık tutmaktaydı. Ancak yerlilerin tahsili için hiçbir şey yapmamaktaydı. “Hükümet, yerlilerin hâl-i sâbıklarında [eski hallerinde] kalmalarını muvâfık görüyordu.” Çünkü şirketler için önemli oranda ameleye ihtiyaç vardı (s. 230-231).

Kitaba göre, Felemenk usulü, “müstemleke ahâlîsi, daima hâkimlerin menfaatleri îcâbına göre idâre edilirler” düsturu ile İngilizlerin kabul ettiği “müstemleke ahâlîsinin bir hakk-ı temeddünü [medenileşme hakkı] yoktur. Bu hakk da verilmemelidir” esaslarını uygulamaktadır. Bunun için “zengin çocukları kendi mahallerinde kaldılar ve yalnız medrese derslerinden başka bir tahsîl ile iştigal edemediler. Bu netice, mesâil-i iktisadiyyeyi [iktisadi işleri] öğrenmemelerini te'mîn etmişti” (s. 235).

Yukarıda bahsedildiği gibi, kitabın anlatımlarına göre, Felemenk usulünde temel amaç, yerlilerin “amele” kalmaları olduğundan temsile öncelik verilmeden, yerlilerin buldukları konumda bırakılarak müstemleke şirketleri için sürekli çalışmaları istenir.

Kitabın İkinci Bölümü

Görüldüğü gibi kitabın birinci bölümünde daha çok kolonyalist devletlerin pratiklerinden bahsedilirken, ikinci bölümünde bu kolonyalist devletlerin muhacirlere dair kanunlarına yer verilir. Bu bölüm için belirtilmesi gereken şey, dönemin iskân ile ilgili kanun ve nizamnameleri hazırlanırken, bu devletlerin kanunlarından etkilenmiş olmasıdır. Muhacirlerin iskânı için hazırlanan 1913 tarihli İskân-ı Muhâcirîn Nizâm-nâmesi'nde bu yönlü bir etkiye rastlanmazken, 1917 yılında hazırlanmış olan ve yürürlüğe girmeyen “Aşâir ve Muhâcirîn Kanûnu Lâyıhası”nda bu etkiye rastlamak mümkündür. Örneğin muhacirlerin kabul şartları değişmiştir. Daha önce sorun teşkil etmeyen ve bu kanunda kabul edilmeyecek kişiler arasında sayılan, “eblehler [akılsız, bön, ahmak]”, “emrâz-ı sâriyeye [bulaşıcı hastalıklar] mübtela olanlar”, “mecnûnlar” (akli dengesi yerinde olmayanlar) “fuhuş” işiyle geçinenler, “mahkûmlar”, “anarşistler”¹⁷, Amerika ve Avusturyaya kanunlarında bulunan muhacirlerin kabul şartları arasında geçmektedir (s. 255-256, 259). Ayrıca Natal, Kab, Kanada, İngiltere, Panama, Ekvator gibi müstemleke kanunlarıyla da ortak yönleri bulunmaktadır (s. 262-265, 269, 286, 288, 290).

Sonuç

Anlaşıldığı kadarıyla kitapta anlatılan temsil/asimile yöntemlerinin araçları şunlardır: Muhacirleri veya yerlileri bir yerden bir yere göç ettirme, sürme, farklı yerlerde ve değişik şekillerde iskân etme, bir kesimi kısmen veya tamamen yok etme, ekonomiyi ve toprağı birinden alarak diğerine verme, bir toplumu tecrit ve diğer topluma muhtaç/esir etme, birini amele/asker/hizmetçi, diğerini patron/efendi/komutan haline getirme, elindeki kazancı/toprağı/üretim araçlarını alma, kazanç elde etmesini engelleme, bir kesimin dilini/dinini/fikrini değiştirme, duygusuz/hissiz/kişiliksiz “serseri” haline getirme. Bu anlatılanlarda tek gözetilen “değer” ekonomik kaynakların/toprağın devletin merkezine aktarılmasıdır. Hamdi Bey'in de yukarıda anlattığı gibi yapılanlar “merhameten” değil “iktisadî” amaçlıdır.

Vurgulanması gereken, İttihat ve Terakki'nin iktidarında (1913-1918) Osmanlı Devleti yönetimi sürgün ve iskân politikaları sömürgeci devletlerin uyguladıkları yöntemlerden beslendiğidir. Bu kitabın devletin resmi bir kurumu tarafından hazırlanması ve yayınlanması, yönetici ve memurları tarafından okunması/okutulması ve içeriği referans edilmesi, dönemin yöneticilerinin, temel amacın toprağın ve insanın sömürmesi, elde edilen kaynağın devlet merkezine akışının sağlanması üzerine kurulan kolonyalist yöntemleri öğrenme çabasına girdiklerini göstermektedir.

Ayrıca bu kitapta anlatılan yöntemlerin izlerini Cumhuriyet döneminde de görmek mümkündür. Fakat başka bir çalışmanın konusu olabilecek bu durumdan ziyade, İttihatçıların uygulamalarında göze çarpan bazı noktalara değinilmekle yetinilecektir. Örneğin, Ermeni sürgününün başaktörlerinden Talat Paşa'nın defterine göre, birkaç vilayet hariç, 924.158 Ermeni

¹⁷ BCA, 272. 14. 75. 24. 8.



“nakl” edilmiştir.¹⁸ Sürülenlerin önemli bir kısmı ya öldürülmüş ya da yollarda ölmüştür.¹⁹ Belirlenen mıntukalara varabilenler ise, iskân edilecekleri yerlerde aynı bölgeden gelenler dağıtılmak suretiyle, “birbirinden beş saat mesafede” kurulacak köylerde ve bu köylerin “hâkim ve savunmaya müsait” olmayan yerlerinde iskân edilmeye çalışılır. Ayrıca iskân edilecekleri Musul ve Zor’da okul açmaları yasaklanır ve Ermeni çocukların devlet okullarına gitmeleri zorunlu tutulur.²⁰ Halep Vilayetinde iskân edilecekler için tren güzergâhlarının yirmi beş kilometre içeride ve Müslümanların % 10 oranında yerleştirmelerine çalışılır.²¹ Sürgünden muaf tutulan Ermenilerin (asker ve memur ailelerinin), Müslüman köylerinde % 5’i geçmemek şartıyla iskân edilecekleri kararlaştırılır. “Yirmi hâneli bir İslâm köyünde ancak bir hâne Ermeni bulunabilir ve yüzden fazla hâneli köy ve kasabalarda beş hânedan fazla bulunamaz.”²² Bir taraftan da Ermenilerden boşaltılan yerlere Müslümanlar yerleştirilmeye²³, bunlardan kalan mallar Müslümanlara aktarılmaya, diğer bir deyişle sanayi, üretim araçları ve ticaret Müslümanların hâkimiyetine sokulmaya çalışılır.²⁴

Müslümanlara uygulanan politikalara ise Kürtlere yapılanlar verilebilir. Örneğin, Talat Paşa, Diyarbakır Vilâyetine gönderdiği şifrede, “ya Arablaşmak veyahut milliyetlerini muhafaza etmek suretiyle yine faydasız ve zararlı bir unsur hâlinde kalacakları” düşünüldüğünden “Kürd mültecilerinin Urfa [ve] Zor gibi güney bölgelere” gönderilmelerini uygun bulmaz.²⁵ Kürtlerin iskânı için Kürtlerin yoğunlukta olmadığı (ayrıca Arapların da) Ankara (Merkez, Yozgat, Kırşehir, Çorum Sancakları), Sivas (Tokat ve Amasya Sancakları), Konya (Merkez, Burdur, Hamidabat Sancakları) Vilayetleriyle İçel, Teke, Kayseri, Karahisar-ı Sahib, Niğde Livaları seçilir. Ayrıca “Kürt mültecileri; miktarı üç yüzü aşmayacak ufak kabilelere ayrılacak ve silahlarından arındırılarak bir aşiret birkaç kısma bölünecek ve her kısım farklı mıntukalara gönderilecek, oralarda da genel nüfusunun yüzde beşini aşmayacak şekilde dağıntık olarak iskân olunacaktır.” Kürtlere uygulanan bu politikanın bir benzeri Arnavutlar ve Boşnaklara uygulanır. Asimile olmaları öncelikli hedef olduğundan bunlar belirlenen yerlerde dağıntık bir şekilde ve “Türk unsuru” içerisinde % 10 oranında, tahliye edilen köylere iskân edilmeye çalışılırlar.

Bunlara ek olarak Arap, Çerkez, Laz gibi Müslümanlara; Bulgar, Rum, Süryani gibi Hristiyanlara ve Yahudilere yönelik uygulanan politikalar da benzer şekilde yürütülür. Genel olarak yürütülen politikayı şöyle özetlemek mümkündür: Müslümanları asimile olacak şekilde Türklerin içinde dağıtmak, Türklerin yoğun olmadığı yerlerde yoğunluklarını arttırmak; Gayrimüslimleri Halep-Urfa-Musul hattının kuzeyinde kalan yerlerde mümkün olduğu kadar az sayıda bırakmak: En fazla % 5 oranında.

¹⁸ Murat Bardakçı, *Talat Paşa'nın Evrak-ı Metrûkesi*, Everest Yayınları, İstanbul, 2009, s. 77.

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Taner Akçam, *Ermeni Meselesi Hallolunmuştur: Osmanlı Belgelerine Göre Savaş Yıllarında Ermenilere Yönelik Politikalar*, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 181 vd.

²⁰ “Ermeni ahâlinin hîn-i iskânlarında ‘ayn[ı] kazâ ve livâ halkının ayrı, ayrı mıntukalarda yerleşdirilmeleri mahâll-i iskâniyyelerinde Ermeni mektebi açmalarına mahall ve meydân bırakılmayarak çocuklarının hükümet mekâtibine devâm[a] mecbûr tutulmaları ve te’sîs olunacak köylerin birbirinden beş sâ’at bu’d ve mesâfede olmasına ve hâkim ve müdâfa’aya müsâ’id nukat ve mevâki’de bulunmamasına dikkat ve i’tinâ olunması ve telgrafın icâb edenlere tebliğinden sonra inhâs”. Dahiliye Nezâretinden Musul Vâlî Vekâletine ve Zor Mutasarrıflığına, 10 Haziran 1331 [23 Haziran 1915] tarihinde gönderilen şifreli telgraf. BOA. DH. ŞFR. 54-122.

²¹ “Haleb Vilâyetinin kısım-ı şimâlisî müstesnâ olmak üzere şark ve cenûb ve cenûb-ı garbisinde vâkı’ kâfe-i kurâ ve kasabât ile Suriye Vilâyetinin Havran ve Kerek Sancakları dâhil olmak üzere şimendüfer güzergâdlarından yirmi beş kilometre dâhilde vâkı’ kasabât ve kurâda ahâlî-i Müslime nüfusunun yüzde onu nisbetinde tevzî’ ve iskân edileceklerdir. Sevkiyâtın ana göre tertib ve icrâsı ta’minen tebliğ olunur.” Dahiliye Nezâretinden, Adana, Erzurum, Bitlis, Halep, Diyarbakır, Suriye, Sivas, Trabzon, Mamûretülaziz, Musul Vilâyetlerine; Adana Emvâl-i Metrûke Komisyon Riyâsetine, Halep Evmâl-i Metrûke Riyâsetine, Urfa, Maraş, Canik, Kayseri, İzmit Mutasarrıflıklarına gönderilen 22 Haziran 1331 [6 Temmuz 1915] tarihli şifre telgrafı. BOA. DH. ŞFR. 54-315.

²² Başkumandanlıktan Birinci, Üçüncü, Beşinci Kolordu kumandanlarına gönderilen 3 Ağustos 1331 [16 Ağustos 1915] tarihli emir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Dahiliye Nezâreti Emniyet-i Umumiye Evrak Odası Kalemî Evrakı (BOA. DH. EUM. VRRK), 15-49.

²³ Fuat Dündar, a.g.e., s. 289-293.

²⁴ Hilmar Kaiser, “1915-1916 Ermeni Soykırımı Sırasında Ermeni Mülkleri, Osmanlı Hukuku ve Milliyet Politikaları”, *İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye’de Etnik Çatışma* (Der. Eric Jan Zürcher), İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 145-146.

²⁵ BOA. DH. ŞFR. 63-172-173.

ÖZGEÇMİŞLER

Aykut Aykutalp

Kocaeli Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü mezunu. Yüksek lisans eğitimi Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde tamamladı. Doktora eğitimine Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde devam etmektedir. Halen Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Temel ilgi alanı kent sosyolojisi, toplumsal hareketler, Türkiye siyasal hayatı ve siyasal teoridir.

Bahtiyar Mermertaş

1 Mayıs 1985 tarihinde Diyarbakır'da doğdu. 2011 yılında, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Genel Sosyoloji ve Metodoloji yüksek lisans programından, *Biyo-Politika, Özneleş(tir)me ve Milliyetçilik: Kürt Toplumsal Hareketleri* isimli tezini savunarak mezun oldu. Halen MSGSU sosyoloji bölümünde doktora öğrencisidir.

Egemen Yılığür

1982 yılında İstanbul'da doğdu. Lisans öğrenimi İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde tamamladı. Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Genel Sosyoloji ve Metodoloji bölümünde devam ettiği doktora eğitiminin sonucunda hazırladığı *Geç-peripatetik Roman Tütün İşçilerinde Ücretli İstihdam ve Politizasyon Deneyimleri* başlıklı teziyle 2014 yılında doktor ünvanı aldı. Çalışmalarını peripatetik ve geç-peripatetik topluluklar, kent yoksulluğu, prekapitalist toplumsal dokuların kapitalist toplumlarda yeniden üretimi gibi çeşitli alanlarda sürdürmektedir.

H. Yaprak Civelek

Selçuk Üniversitesi'nden Sosyoloji Lisans, Ortadoğu Teknik Üniversitesi'nden Sosyoloji Yüksek Lisans ve Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü'nden Ekonomik ve Sosyal Demografi Doktora derecelerini almıştır. Bulgaristan, Almanya ve Amerika Birleşik Devletleri'nde çeşitli konularda metodoloji ve istatistiksel analiz eğitimleri almıştır. İstanbul Arel Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesidir ve etnisite, dil, kimlik, nüfus ve demografi meseleleri üzerine nicel ve nitel araştırmalarla akademik çalışmalarını sürdürmektedir.

Hande Gülen

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü yüksek lisans öğrencisi ve Yalova Üniversitesi İİBF/Sosyal Hizmet Bölümü'nde araştırma görevlisidir. Toplumsal hareketler, kent sosyolojisi ve feminizm üzerine çalışmaktadır.

Kiraz Özdoğan

2008 yılında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'den Mezun oldu. 2012 yılında Galatasaray Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümünde Prof. Dr. Füsün Üstel danışmanlığında *Etnisite ve Sınıf: Yurtsever Emekçiler* isimli yüksek lisans tezini tamamladı. Mimar Sinan



Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde kolektif ekotarım deneyimleri üzerine doktora çalışmasını sürdürmektedir. 4 yaşında bir kızı vardır.

Murat Arpacı

Lisans derecesini Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümünde aldı. Yüksek lisansını Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde, *Biyo-iktidar ve Karnavalesk Beden: Foucault ve Bakhtin'in Beden Kavramsallaştırmalarının Karşılaştırılması* başlıklı teziyle, doktorasını aynı bölümde *Modernleşen Türkiye'de Beden ve Nüfus Politikaları: Hıfzıssıhha, Terbiye, Öjeni* başlıklı teziyle tamamladı. *Toplum ve Bilim, Cogito, Doğu Batı, Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar* gibi mecralarda çalışmalarını yayımlandı. Biyo-tarih, beden politikaları, tıp tarihi, etnisite ve nüfus sosyolojisi alanlarında çalışmalarına devam etmektedir.

Öykü Gürpınar

Lisans derecesini İstanbul Teknik Üniversitesi Şehir ve Bölge Planlama Bölümünden, yüksek lisans derecesini de Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden aldı. 1915'ten günümüze bir Ermeni ailenin yaşam deneyimini konu alan "*Türkiye'de Ermeni Olmak: Son Yüzyılda Papazyan Ailesi Üzerine Bir Mikrotarih Çalışması*" başlıklı tez çalışması çerçevesinde Türkiye'de Ermeni olma deneyimini araştırdı. Ayrıca, "*Anadolu'nun Yitirilen Belleği: 1915'den Günümüze Erzincan'ın PokrArmidan (Küçük Armutlu) Köyü Üzerine Bir Monografi Çalışması*" başlıklı çalışması Hrant Dink Vakfı Tarih ve Hafıza Araştırmaları Teşvik Fonu tarafından desteklendi. Aynı üniversitede doktora öğrencisi olarak nüfus ve iskan sosyolojisi üzerine araştırmalarını sürdürmektedir.

Rumeysa Çavuş

1988 İzmir'de doğdu. Sosyoloji lisansının ardından MSGSÜ'de *Mekânı Düzenlerken Yaşamı Düzenlemek* başlıklı kent içi peyzaj düzenlemelerini konu edinen yüksek lisans tezi üzerine çalışmaktadır. İnsanların dünyasının, bitkilerin ve hayvanların dünyalarını düzenlemesi ve bu düzenlemenin grameri üzerine düşünüyor.

Serhat Arslan

2014 yılında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji anabilim dalında Yüksek Lisans Programını bitirdi. Aynı yıl Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji anabilim dalında Doktora Programı'na kabul edildi. *Toplum ve Kuram, Teorik Bakış ve Eleştirel Pedagoji* dergilerinde makaleleri yayınlandı. 2011'den bu yana Toplum ve Kuram dergisinde yayın kurulu üyesidir.

Serhat Bozkurt

1980 yılında Mardin'de doğdu. 2005 yılında başladığı İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih bölümünden 2009'da mezun oldu. 2010 yılında Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Genel Sosyoloji ve Metodoloji Tezli Yüksek Lisans Programına kabul edildi ve 2013'te *Bir Toplumsal Mühendislik Kurumu Olarak Aşâir ve Muhâcirin Müdüriyyet-i Umûmiyyesi* başlıklı tezini tamamladı.



Ülker Sözen

Ülker Sözen Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü ve MSGSÜ Sosyoloji Bölümü doktora öğrencisidir. Dersim'in kültürel siyasetlerinde hafıza ve kimliğin yeniden üretimi konulu doktora tez çalışmasını yürütmektedir. Kültürel sosyoloji, siyasi antropoloji ve kent çalışmaları gibi akademik alanlarla ilgilenmektedir.

