

---

# *alternatif politika*

---

Cilt 7, Sayı 3, Ekim 2015

**“Minimum Din Maksimum Demokrasi”: Müslüman Entelektüellerin  
Bakışıyla İran’daki Siyasal İslam Tecrübesinin Kısa Bir Tahlili**  
Asiye TIĞLI

**Enerji Kaynakları Mücadelesinde Doğu Akdeniz Havzası ve Deniz  
Yetki Alanları Uyuşmazlığı**  
Umut KEDİKLİ- Taşkın DENİZ

**Türkiye’nin Güney Kafkasya Politikası (1989-1993): Batı’nın  
Belirleyiciliği**  
Utku YAPICI

**Rousseau ve Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışı**  
Ceren KALFA- Faruk ATAAY

**AK Parti’nin Düzen Kurucu Dış Politika Söylemi Ve Ortadoğu**  
Gökhan TELATAR

**Türkiye’de Engelli İstihdamının Genel Görünümü: İşveren Gözüyle  
Engelli İstihdamını Artırma Konusunda Önerilen Politikalar**  
Nihal MAMATOĞLU

**Kimliklenerek Toplumla Bütünleşme: Günümüz Türkiye'sinde  
Ermeni ve Yahudi Örgütlenmelerinin Etkin Aktörlerinin Kimlik  
Algıları ve Kimlik Stratejileri**  
Hakan YÜCEL-Süheyla YILDIZ

**Identity Problems In Turkey: Alevis And AKP**  
Özgür ÜŞENMEZ -Levent DUMAN

**Türkiye’de Muhafazakâr Anti-Kapitalizm:**  
Nurettin Topçu  
Fatih YAŞLI

---

# alternatif politika

---

Cilt 7, Sayı 3, Ekim 2015

*“Minimum Din Maksimum Demokrasi”:* Müslüman Entelektüellerin Bakışıyla İran’daki Siyasal İslam Tecrübesinin Kısa Bir Tahlili-Asiye TIĞLI, 369-398.

*Enerji Kaynakları Mücadelesinde Doğu Akdeniz Havzası ve Deniz Yetki Alanları Uyuşmazlığı-Umut KEDİKLİ-Taşkın DENİZ, 399-424.*

*Türkiye’nin Güney Kafkasya Politikası (1989-1993): Batı’nın Belirleyiciliği-Utku YAPICI, 425-456.*

*Rousseau ve Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışı-Ceren KALFA-Faruk ATAAY, 457-489.*

*AK Parti’nin Düzen Kurucu Dış Politika Söylemi Ve Ortadoğu-Gökhan TELATAR, 490-525.*

*Türkiye’de Engelli İstihdamının Genel Görünümü: İşveren Gözüyle Engelli İstihdamını Artırma Konusunda Önerilen Politikalar-Nihal MAMATOĞLU, 526-563.*

*Kimliklenerek Toplumla Bütünleşme: Günümüz Türkiye’sinde Ermeni ve Yahudi Örgütlenmelerinin Etkin Aktörlerinin Kimlik Algıları ve Kimlik Stratejileri-Hakan Yücel-Süheyla Yıldız, 564-618.*

*Identity Problems In Turkey: Alevi And AKP-Özgür ÜŞENMEZ -Levent DUMAN, 619-643*

*Türkiye’de Muhafazakâr Anti-Kapitalizm: Nurettin Topçu-Fatih YAŞLI, 644-.*



**“MİNİMUM DİN MAKSİMUM DEMOKRASİ”:  
MÜSLÜMAN ENTELEKTÜELLERİN BAKIŞIYLA  
İRAN'DAKİ SİYASAL İSLAM TECRÜBESİNİN KISA BİR  
TAHLİLİ**

**“MINIMUM RELIGION MAXIMUM DEMOCRACY”: A  
SHORT ANALYSIS OF THE ISLAMIC POLITICAL  
EXPERIENCE IN IRAN ACCORDING TO SOME MUSLIM  
INTELLECTUALS**

**Asiye TIĞLI<sup>1</sup>**

**ABSTRACT**

In this article, by dealing with the discussions on the relationship of religion and politics before and after the Islamic Revolution in Iran, we tried to display the kind of change occurred in three prominent Iranian Muslim intellectuals' approach to the problem in time, namely Mehdi Bazargan, Abdolkarim Soroush and Mohammad Mojtaba Shabestari, who were among the supporters of the Revolution, but later on became the pioneers of the opponents. According to these intellectuals, the problem is not only political, but also consisted of many subjects from universality of religious law to the perception of revelation. The study evaluates these intellectual's political approaches within the framework of their own theological mindset.

**Keywords:** Iran, religion and politics, political Islam, religious intellectualism, Bazargan, Soroush, Shabestari.

**ÖZ**

Bu makalenin amacı, İran'daki din-siyaset tartışmalarını İslam Devrimi öncesi ve sonrası olmak üzere iki farklı süreçte

---

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr. Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

ele almak suretiyle, İranlı üç önemli Müslüman entelektüelin meseleye yaklaşımlarında nasıl bir değişim geçirdiklerini ortaya koymaktır. Bu maksatla konu, başlangıçta devrim sürecini bizzat destekleyen fakat sonradan muhalif tutumun öncüleri haline gelen Mehdi Bazergan, Abdulkerim Suruş ve Muhammed Müctehid Şebisterî'nin yaklaşımları temel alınarak incelenecektir. Bu üç önemli düşünür din ve siyaset ilişkisi konusunda yürüttükleri tartışmaları dini referanslarla temellendirmektedir. Dolayısıyla bu makalede, söz konusu entelektüellerin siyasi düşünce kapsamına giren görüşlerinin yanı sıra teolojik bakış açılarına da yer verilecektir.

**Anahtar Sözcükler:** İran, Din ve Siyaset, Siyasal İslam, Dini Entelektüelizm, Bazergan, Suruş, Şebisteri.

## GİRİŞ

İran İslam Cumhuriyeti'nin serüveni din siyaset ilişkisi açısından incelenmesi gereken önemli tecrübelerden biridir. Ülkede bizzat halkın ve aydınların desteğiyle gerçekleşmiş bir Devrim'in ardından kurulan İslami bir yönetim söz konusudur. Modernle karşılaşma sürecinde ortaya çıkan yenilikçi hareket (Rûşenfikrân-i Dînî) ulema sınıfıyla birlikte kaynağını dinden alan bir ideoloji geliştirerek adil bir devlet kurma çabasına girmiştir. Dolayısıyla diğer İslam ülkelerinden farklı olarak İran, din adamlarının idaresinde "Çözüm İslam'dadır" sloganının pratiğe döküldüğü tek cumhuriyettir. Rejimde İslami sembollere referans yapılmakta, İslami söylem benimsenmekte, kamu alanında dinî kuruluşlara yer verilmekte ve davalar şeriat yasalarına göre görülmektedir (Nasr, 2006: 70). İlk yıllarında İran İslam Devrimi pek çok Müslüman ve Avrupalı tarafından, emperyalizm, modernizm ve sekülerizme karşı gerçekleştirilmiş bir hareket olarak değerlendirilmiş ve heyecanla karşılanmıştır. Dahası İran'da din-siyaset ilişkisine yönelik tartışmalar, 1979'dan önce ideolojik bir kimliğe sahiptir. '70'li yıllarda esen Marksizm rüzgârının da etkisiyle, sosyal adalet vurgusu ilahî olanla birleştirilerek ideolojik bir dinî okuyuş ortaya konmuştur. Her iki dünyada saadeti sağlayacak yegâne yolun, meşruiyetini ilahi kanunlardan alan adil bir İslami yönetimden geçtiğine hükmedilmiştir. Dolayısıyla maksimum bir beklentiyle, dinin siyaset, ekonomi ve yargı gibi sosyal yaşamın tüm alanlarında söz sahibi olması gerektiğine inanılmıştır. Nihayet bu ideallerle gerçekleşen Devrim'in ardından, özellikle de İran-İrak Savaşı'nın bitiminden itibaren İranlı entelektüeller, kendisini ilahî hükümlerin icracısı olarak sunan İslami yönetimin başarılı olmadığını düşünerek farklı çözüm yolları aramaya başlamışlardır. Çünkü meşruluğunu dinden alan



yönetimin, bu vasıfla kendisine kutsiyet elbisesi giydirdiğine ve nihayetinde özgür düşüncenin önüne bir set çekmiş olduğuna inanmaktadırlar. Bu çalışmanın konusu olan Müslüman entelektüeller, imanın her şeyden önce özgür ortama ihtiyacı olduğunu savunmakta olup, bunu sağlayacak yönetimin dinî değil seküler olması gerektiği konusunda hemfikirdirler.

Bu makalede amacımız, uygulamalarıyla yalnızca siyasi değil, dinî düşünce açısından da önemli tartışmalar yaratan İran İslam Cumhuriyeti'nin bizatihi yapısını mercek altına alıp eleştirmek ya da yargulamak değildir. Makalede ortaya koymak istediğimiz husus, başlangıçta Devrim'i destekleyen, ama daha sonra muhalif bir tutum takınan İranlı Müslüman entelektüellerin yaşadıkları tecrübe neticesinde, ideolojik ve siyasal İslam algılarında nasıl bir değişim yaşadıklarını ortaya koymaktan ibarettir. Zira 1979 Devrimi öncesinde hâkim olan ideolojik okuyuş, özellikle Humeyni'nin vefatı ve İran-İrak Savaşı'nın bitmesiyle birlikte entelektüel düzeyde yerini daha demokratik ve seküler bir söyleme bırakmıştır.

Çalışmada ele aldığımız entelektüeller, Devrim'den sonraki süreçte dinî kuruluşların siyasi kuruluşlardan ayrılığını teyit ederek, İslami yaşantının demokratik taleplerle çelişmediğini ispat etmeye çalışmışlardır. Ancak meşruiyetini halktan alan demokratik bir sistemde, Kur'an'da yer alan ve tüm Müslümanların inanmak ve yerine getirmekle mükellef olduğu şer'i hükümlere ne olacaktır? Demokratik ve seküler bir sistemin kabul edilmesi bu hükümlerin ilgası anlamına mı gelmektedir? Bu ve benzeri sorular, meselenin yalnızca siyasi olmayıp, dinî hükümlerin evrenselliğinden vahiy algısına kadar pek çok konuyu içerdiğini bizlere göstermektedir. Bu nedenle Müslüman entelektüellerden her birinin siyaset meselesine, kendi dinî anlayışı çerçevesinde yaklaştığını belirtmek gerekir.

İşte bu makalede, din-siyaset açısından önemli sonuçlara sahip olan İran tecrübesi, devrim sürecini bizzat destekleyen ama daha sonra muhalif tutumun öncüleri olan Mehdi Bazergan, Abdulkarim Suruş ve Muhammed Müctehid Şebisterî'nin yaklaşımları temel alınarak tartışmaya açılacaktır.

## **1. İMAMET, VELAYET VE HÜKÜMET: İRAN'DA SİYASAL İSLAM'IN ORTAYA ÇIKIŞI**

İran'ın dinî yönetimini ve resmî ideolojisini şekillendiren en önemli iki unsurdan biri Şia mezhebi, diğeri ise modernle karşılaşma serüvenidir. Bilindiği gibi Şiîler, Hz. Ali'nin vefatıyla yollarını Sünnilerden ayırdıkları tarihten 1979 Devrimine kadar, Ehl-i Beyt imamlarının idaresi dışındaki hiçbir yönetimi meşru

kabul etmemişlerdir.<sup>2</sup> Çünkü on iki imamın idaresi dışındaki her yönetim masumiyet ilkesi<sup>3</sup> gereğince zalim hükümet kategorisine dâhil edilmiştir. Şia'nın fıkıh ve kelâm kaynaklarında imam, dini tebyin etme görevinin yanı sıra sosyal alandaki tüm işlerin idarecisi olarak tarif edilir (Kediver, 1998: 34). Fakat Şia Mezhebine belli bir sistem kazandıran altıncı imam Cafer es-Sadık'ın (v. 765), dinî liderliği politik idarecilikten ayırarak beklenen kâimin (kıyam yapacak kişi) kendisi olmadığını açıkça ifade etmesi Şiîlerin bu yöndeki beklentilerini törpülemiştir. Bu tarihten itibaren imamın öncelikli görevi, helal ile haramı açıklayarak toplumu ahlaki açıdan terbiye etmek olarak tanımlanmış ve siyasetten uzak durulmuştur. Bu yaklaşım on ikinci imamın (İmam Muhammed Mehdi/d. 869) gaybetinden sonra da sürdürülerek siyasi yönetime dinî bir otorite atfedilmemiştir (Tabatabaî, 2007: 34).

Kaçarlar döneminden sonra Batıdan esen modernleşme rüzgârının etkisiyle saltanatın meşruluğu, bu sefer farklı bir şekilde tekrar Şiî âlimlerin gündemine girmiştir. Özellikle 1950 ve 1960'larda ulema sınıfıyla birlikte, Batıyla yeni tanışmaya başlayan Müslüman entelektüeller de, siyasi ve sosyal meselelerle ilgilenmeye ve her geçen gün halk nezdinde daha etkin olmaya başlamışlardır. Bu yıllarda, İslâm'ın tüm yönleriyle insan hayatına müdahil, birey ve toplumun meselelerine çözüm getirecek sosyal bir program özelliğine sahip olduğu konusunda genel bir kanaat hâkimdir. Çünkü vahye ve peygambere inanmanın bir gereği olarak aklın, halkı ve kurtuluşa erdirecek kanunları tespit etme ve uygulamada tek başına yeterli olmadığına inanılmaktadır (Allame, 2014: 141).<sup>4</sup> Zira insan bencil, menfaatini gözeten ve zayıf iradeli bir varlık olduğu için beşerî

<sup>2</sup> Tarihte gerek İsmailîler, gerekse Safevîler tarafından kurulan devletlerin hiç biri İmamiye Şiası mensuplarınca kabul edilmemiştir. Çünkü Gaybet döneminden sonraki süreçte temel düşünce, masum imamın yokluğu nedeniyle her çeşit yönetimi adil kabul etmeme yönünde olmuştur. Dönemin en meşhur âlimi olan Şeyh Müfid, tüm çabasını, Şii inancının hıfzına yönelik harcamıştır. Şeyh Müfid'den sonra da âlimlerin gündemini, azınlıkta olan Şii nüfusun nasıl korunacağı ve cair/zalim sultanla işbirliği yapıp yapılmaması meseleleri meşgul etmiştir (Bak. Cemile Kediver, 2000: 16).

<sup>3</sup> İmamiye Şia'sına göre, Hz. Peygamberin soyundan gelen imamlar masum ve ledünni ilim (kalbe ilham edilen ilahî sırlara matuf ilim) sahibidir. Son Peygamberden sonra dini en doğru şekilde açıklamak gayesiyle Allah katından bu kutsal göreve atanmışlardır. Onların dini beyan etme görevleri, sahabe ve tabiinin açıklama ve tefsirlerinden, fakih ve müçtehitlerin kavrayış ve istinbatlarından çok farklıdır. Çünkü masumların dışında kimsenin fetvası hatasız değildir (Kediver, 1998: 34).

<sup>4</sup> Bunun en güzel örneğini Allame Tabatabaî'nin, *Vahy-i Mermuz* adlı risalesinde görmek mümkündür. Tabatabaî insanın menfaatlerini bir kenara bırakıp, zulmü ve çatışmayı kendisinin vaz ettiği kanunlarla ortadan kaldıramayacağını kesin bir dille savunur. Ona göre bir gün insanın istihdam ihtiyacını ve hedefini kendisi için değil yalnızca toplumu için isteyeceğini ve mutlak anlamda adalet talep edeceğini farz etmek kesinlikle mümkün değildir. Çünkü insanın, toplumda medeni bir şekilde yaşamayı yine kendisi için istediğini, kaç bin yıllık tarih bize göstermektedir. İnsanın kendi menfaatlerini her zaman öncelemesi fitratından kaynaklanan bir durumdur. Bunun ortadan kalkması insanlığın ortadan kalkması demektir. İnsan her ne kadar bu ihtilafları gidermek için çırpınsa da başarılı olamayacaktır. Geçmişte karşısındakini öldürdüğü için attığı taş yerini atom bombasına bırakmıştır, o kadar. Bak. (Tabatabaî, 2007 34-39).

kanunlar her halükarda eksik kalmaya mahkûmdur. Bu nedenle toplum Allah'ın belirlediği kanunlarla yönetilmelidir.

Ancak Kayıp İmam henüz zuhur etmediğine göre bu kanunlar kim tarafından ve nasıl icra edilecektir? Yahudiliğe benzer şekilde Şiiilikte de beklenen mehdi gelmeden bir devlet kurma fikrine hoş bakmayan âlimlerin bu yönde önemli itirazları olmuştur.<sup>5</sup> Fakat bu itirazlar bir beklenti içinde olan ve Şah yönetiminden kurtulmak isteyen halk nezdinde çok etkili olmamıştır. Bunun yerine ideolojik ve eşitlikçi söylem taraftarlarının çalışmaları neticede toplumsal bir harekete dönüşerek 1979 Devrimi gerçekleştirmiştir. Mehdi Bâzergân, Mutahharî, Tabatabaî, Humeyni, Tâlegânî ve Ali Şeriatî dönemin baş aktörleri olarak ilk akla gelen isimler arasındadır. Ancak bu dönem için Humeyni, Ali Şeriatî ve Bazergan'ın yaklaşımları konumuz açısından daha belirleyici özelliklere sahiptir.

### *Humeyni*

Kayıp İmamın zuhuruna kadar yönetimi kendi haline terk etmemek gerektiğine inanan Humeyni'nin 1970 yılında açıkladığı 'velâyet-i fakih' nazariyesi, geleneksel Şia açısından önemli bir değişimdir. Çünkü bu yolla ilk defa gaybette olan İmam Mehdi'yi beklerken bir 'İslâmî Hükümet' modeli ortaya atılmış ve cumhuriyet söylemiyle yönetimin meşruluğu halka irca edilmiştir. Geçmişte bir benzeri olmayan velâyet-i fakih anlayışında hüküm koyma yetkisi yalnızca Allah'a aittir. Meclis ise bu kanunların uygulanması için plan ve program yapabilme ve yeni kararların şeriate uygunluğunu tespit etme yetkisine sahiptir. Kanunların esas itibarıyla Kur'an ve Sünnette yer aldığına ve bu durumun hükümet için bir kolaylık olduğuna hükmedilmiştir (Humeyni, 1971: 54).

Humeyni'nin kısaca "halkı ilâhî kanunlarla yönetmek" olarak tarif ettiği (Humeyni, 1971: 52) bu hükümet modelinde seçilme hakkı ulema sınıfına tabi kılınarak sınırlı tutulmuştur. Halk ise yalnızca siyasi rehberini seçme hakkına sahiptir. Çünkü devlet yönetimi ilahî hükümlere dayandığından, yöneticinin fakihlere tabiiyeti zaruri görülmüştür. Bu da yasama, yürütme ve yargı erklerinin, her halükarda velî-yi fakihin (yani imamın vekili konumundaki fıkıh âliminin) denetimi altında olduğu anlamına gelmektedir. Zira fakih ilahî kanunları en iyi bilen ve takva açısından da en üstün kişidir (Humeyni, 1971: 59). Halk yöneticinin sahip olması gereken vasıfları (adalet ve kanunları bilme), tespit edecek ilme sahip olmadığından, aday belirleme görevi de yine ulemanın

<sup>5</sup> Necef'ten Şeyh Muhammed Kazım Yazdi, Tebriz'den Hacı Mirza Hasan ve Şeyh Fazlullah Nuri, meşrutiyete karşı olan ulemaya örnek olarak verilebilir. Yönetimi sultanlara, nübüvvet görevini ise fukahaya ait kabul eden bu anlayışın Meşrutiyet dönemindeki en iyi temsilci ise, Şeyh Fazlullah Nuri'dir (Ensarî, 1990: s. 11-12).

uhdesine verilmiştir. Bu sistemde modern algının tersine, haklar yerine sorumluluklar, birey yerine ümmet ön plandadır. Bu nedenle birey her şeyden önce Allah'ın iradesine karşı sorumlu tutulmuş, O'nun iradesini belirleme görevi ise, velâyet-i fakih modeli gereğince ulemanın uhdesine verilmiştir.

Dönemin diğer etkin isimlerinden Bâzergân ve Şeriatî de seçilen rehberin belli ölçüde, ilahî kanunlar konusunda mütehassıs ve aydın bir kişiliğe sahip olması gerektiği konusunda Humeyni'yi desteklemişlerdir. Bununla birlikte, diğerlerine oranla özgürlüğe daha fazla vurgu yaparak gücün tek bir kişi veya merkezde toplanmasına izin vermemek gerektiğini savunmuşlardır. Diğer bir deyişle bugünkü rehberlik anlayışına varacak olan bir sonucu tasvip etmemişlerdir. Neticede klasik medrese eğitiminden (havza-yi ilmiye) geçmeyen ve Müslüman entelektüel olarak anılan bu iki isim de devrim öncesi dönemde din ile siyasetin ayrılamayacağı kanaatini paylaşmaktaydılar.

### *Bâzergân*

Devrim sürecindeki mücadelede önemli bir konuma sahip olan Bazergan'ın yaşadığı tecrübe oldukça manidardır. Gençliğinde Fransa'da termodinamik alanında eğitim gören ve Batı'nın bilimsel yönünden ziyade, siyasi ve sosyal yapısını gözlemleyen Bazergan'ın görüşlerini aslında iki ayrı dönemde ele almak gerekir. İlk döneminde siyasetten kaçmanın imkânsızlığına inanmaktadır. Eğer din siyaseti iradesi altına almazsa, siyaset dini ya yok edecek veya kendi uhdesine alacaktır. Halkın siyasete doğrudan dâhil edilmediği yönetimlerde bile, bir şekilde inançları kullanılmaktadır. Ayrıca zulme karşı köşeye çekilmenin tarafsızlık olarak kabul edilemeyeceğini dile getiren Bazergan, 19. yy'dan itibaren Batılı fikirlerin ülkeye sirayet etmesiyle birlikte ruhanilerin siyasetten kaçamadığını savunur. (Bazergan, 1999: 364-365).<sup>6</sup> Şiî tarihini inzivaya çekilmek olarak değil, zulme karşı mücadele etmek olarak te'vil eder. Çünkü tarih boyunca imamların hapsedilmeleri, takip altına alınmaları ve öldürülmelerinin biricik sebebi siyasetten başka bir şey değildir. Yalnızca kayıp imamın zuhuruyla adil yönetimin mümkün olacağı yönündeki inanca itiraz ederek, böyle bir durumda sıradan bir imamın arkasından namaz kılmanın dahi zorunlu olamayacağını ve ondan ders alınamayacağını dile getirir. Çünkü Kayıp İmam dışında kimse mutlak âlim ve hak üzere olamayacağına göre bunun siyaset dışındaki alanlar için de geçerli olması gerekir (Bazergan, 1999: 369-370).

Bazergan'ın, modern dünyanın iddia ettiği gibi din ile dünya işleri arasında çizilmiş bir sınırdan ya da tarafsızlıktan bahsetmenin imkânsız olduğunu söylemesi sonraki süreçte yaşadığı fikrî değişiklik açısından dikkat çekicidir. Ona

---

<sup>6</sup> Bazergan bu duruma Afgani, Kevakibî, Mirza Hüseyin Nainî gibi, siyasi alandaki çözüm önerileriyle belirginleşen isimleri örnek gösterir.

göre her iki dünyanın saadetiyle ilgilenen dinin, siyasetten bigâne kalması mümkün değildir. Hatta din, siyasetin usul ve hedefini de belirler. Ama cüz'i meselelere karışmaz. Elbette siyaset de ruhaniyet gibi, uzmanlık gerektiren ve herkesin müdahil olamayacağı bir iştir. Ancak herkesin haberdar olması ve bilmesi gereken bazı yönleri de vardır. Çünkü halkın genel olarak siyasetten haberdar olması, teşhis ve seçim için gereklidir (Bazergan, 1999: 378). Bu sözlerinden, onun yöntem konusunda diğerlerinden daha farklı kanaate sahip olduğu aşikârdır. Çünkü onun siyasi duruştan kastı, temelde zulme ve istibdada boyun eğmemektedir. Ancak temel ilkeler bazında din siyasete yöne verir. Sıra yöneme, yani idarecilerin seçimi, yönetim biçimi gibi işlere gelince, bunlar dinin doğrudan müdahale ettiği alanlar değildir. Bu nedenle ruhaniler dinî makamları gereği verilen emirlere ve yapılan uygulamalara müdahil olamazlar (Bazergan, 1999: 378). Her halükarda, siyaset ile din arasında belli ölçüde sınır olması gerektiğini hatırlatarak asıl hedefin adalet, özgürlük ve bağımsızlık olduğunu vurgular. Çünkü bu işe makam ve mevki hırsı ile taassup, mezhepçilik ve dinî bağnazlığın bulaştırılmaması gerekir. Diğer bir deyişle, siyasi erkânın hiçbir zaman dini, kendi siyasi oyun ve programlarına alet etmemeleri gerekir (Bazergan, 1999: 382).

### *Şeriatî*

Devrimin ideoloğu olarak kabul edilen ve yalnızca İran'da değil diğer Müslüman ülkelerde de 70'li yılların en etkili ismi olarak nam salan Ali Şeriatî ise sosyalist İslam anlayışının en önemli temsilcisidir. Şeriatî 'nin sosyalist duruşunun karşısında insanları kendi kökenlerine yabancılaştıran ve üçüncü dünya ülkelerini köleleştiren sömürgeci sistem yer alır. Sosyalizmin yanı sıra egzistansiyalizme de yakınlık duyan Şeriatî, İslamî-Şiî mirasın tüm ideolojik ve fikrî akımlardan üstün ve zengin olduğunu ispat etmek için çabalamıştır. Bu nedenle Şeriatî, kimliğinden vazgeçmek istemeyen ve Batı'nın ideolojik hücumlarına çağa uygun bir dille cevap verme derdinde olan, eğitilmiş İran gençliği için örnek bir kişilik olmuştur. İslam'ı, her yönüyle hayata değer katan, fert ve topluma yüksek ideal bahşeden bir din olarak okuyan Şeriatî, bu yaklaşımını tüm ezilmiş halklara bir çare olarak sunmuştur. Zira maddi refaha erişmiş olsa dahi, ideali olmayan Allah'sız bir toplum ya da ferdin, hiçbir cazibesi yoktur (Richard, 1985: 33-34).

Şeriatî'nin sosyal adalet vurgusu, en çok kitabı *Ebu Zer*'de kendisini göstermektedir. Ebu Zer mücadelecisi, devrimci, eşitlikçi, özgürlükçü ve adildir. Hz. Ali ve Hz. Hüseyin de önemlidir. Ancak Şiî tarihinde Şeriatî Ebu Zer'e<sup>7</sup> daha çok vurgu yapmaktadır. Çünkü Ebu Zer, iman, öfke ve cihat demek olduğu

<sup>7</sup> Şeriatî'nin bir Şiî olarak tanıttığı Ebu Zer'in en önemli özelliği, Hz. Peygamberin vefatından sonra haksızlığa ve zulme karşı çıkan ilk isim olmasıdır.

için ideolojik söyleme daha uygun bir örnektir (Suruş, 1993: 2). Şeriatî'nin ideolojisinde ilmî tereddüt ve sorgulamalar yerine açıklık ve işe yararlılık esastır. İdeolojide hakikat arayışı yoktur. Bunun yerine bilinen hakikate uygun olarak hedeflenen değişimi gerçekleştirmek için harekete geçmek önemlidir. Bu nedenle Şeriatî, felsefe yerine sosyolojiyi, İbni Sina yerine Ebu Zer'i tercih etmektedir.<sup>8</sup> İki çeşit İslam vardır: İlki, itikada, hidayete ve amele dayanan ideolojik İslam, diğeri ise felsefe, kelam, irfan vs. gibi ilimleri kapsayan kültürel İslam. İdeolojik İslam mücahit ya da aydın, kültürel İslam ise müçtehit ya da âlim yaratır. İşte bu nedenle onun için, ihlas, fedakârlık ve hicret yıllarına karşılık gelen Mekke dönemi, Müslümanların istikrara ve güvene kavuştuğu dönemden (kültürel İslam) daha üstündür.<sup>9</sup>

*Teşeyyu'i Alevî ve Teşeyyu'i Safevî* adlı kitabında Şeriatî, Şia tarihindeki iki farklı dönemden söz etmektedir. Birincisi İslam'ın ilk yıllarında, hâkim düzene (hilafet) karşı şekillenen ve Safevilerin iktidarına kadar devam eden *Hareket Dönemi (Teşeyyu'-i Alevî<sup>10</sup>)*, ikincisi ise, hareket özelliğini yitiren ve Safeviler döneminden başlayıp günümüze kadar süren *Düzen veya Kurum Dönemi (Teşeyyu'i Safevî)* dir. İlk dönemde, Şia güçsüz bir azınlık konumundadır. O kadar ki, korku nedeniyle kendi şehitlerini rahatça anamayıp, mezheplerinin gereklerini yerine getirememekte ve mensubiyetlerini takiiye prensibi ile gizlemeyi gerekli görecektedir. Fakat bu sıkıntılı dönemde manevi ruh her zamankinden daha canlıdır. Oysa Safeviler döneminde Şiîlik, ilk defa hâkim sınıfın sahip çıktığı ve himaye ettiği bir güce sahip olur. Fakat aynı anda ilk dönemlerdeki o manevi ruhunu da kaybetmeye başlamıştır.<sup>11</sup> Çünkü artık ideal amaçlarla kurulan yeni düzeni muhafaza etme kaygısı vardır. Bundan sonraki süreçte hareket kaçınılmaz olarak kurumsallaşınca, aynı anda ruhen durağanlaşarak inişe geçmeye başlar. Devletin resmi mezhebi haline gelen Şiîlik, kurumsallaşır ve İslam'ın ilk hedefinden uzaklaşarak siyasi köleliğe dönüşür.<sup>12</sup>

Şeriatî, Safevî Şiası tanımıyla aslında kendi dönemindeki Pehlevî iktidarına ve onların gölgesinde seslerini çıkartmadan yaşayan âlimlere göndermede bulunmaktadır. Çünkü onlar da tıpkı Safeviler döneminde olduğu gibi gerçek rollerini unutup, zalim yönetimin yanında yer almışlardır. İtaati kolaylaştırmak

<sup>8</sup> Şeriatî, Ebu Zer, <http://www.irebooks.com> (PDF), 27.11.2014, s. 6.

<sup>9</sup> Ali Şeriatî, *Teşeyyu'-i Alevî ve Teşeyyu'-i Safevî*, <http://shariati.nimeharf.com/Shariati/article-864/>, 23.12.2014, s. 9.

<sup>10</sup> Hz. Ali'ye dayandığı Şia anlamında (anlamına) gelmektedir. Safeviler dönemindeki Şia ise *Teşeyyu'-i Safevî* olarak isimlendirilmiştir.

<sup>11</sup> Şeriatî, *Teşeyyu'-i Alevî ve Teşeyyu'-i Safevî*, <http://shariati.nimeharf.com/Shariati/article-864/>, s. 12.

<sup>12</sup> Şeriatî, *Teşeyyu'-i Alevî ve Teşeyyu'-i Safevî*, <http://shariati.nimeharf.com/Shariati/article-864/>, 23.12.2014, s. 9.

için de Şiîliği yas ve teslim mezhebine dönüştürerek, inananların ilgisini zahiri ve fer'i meselelere yönlendirmişlerdir. Böylece o zamana kadar, zalim düzenin karşısında yer alan Şia, inançta olmasa da pratikte 'mevcut durumu onaylayan' bir mezhebe dönüşmüştür.<sup>13</sup>

Şeriatî'nin ifadesiyle, İslam'ın sunduğu ideoloji, sosyalizm ve liberalizm gibi modern akımlardan çok daha üstündür. Çünkü kendisi de Devrim'in diğer etkin isimleri gibi İslam'ın, hem sosyal hem de bireysel açıdan, siyaset başta olmak üzere hayatın her alanına hitap ettiğine ve değer sunduğuna vurgu yapmaktadır (Şeriatî, 1989: c. 19, 29; Huseynîzade, 2006: 207). Ancak tarihi süreç içinde kurumsallaşan ve taşlaşan bu ruhun yeniden canlandırılmak için Şia mezhebinin temelini oluşturan itikadî ilkeleri, içerik olarak tamamen farklı bir şekilde tanımlamıştır. Örneğin ümmet, ismet, vesayet, velâyet, imamet, takiyye, gaybet, şefaât, içtihat, taklit ve intizar gibi kavramlar onun bakışıyla bambaşka anlamlar kazanır. Ama bu girişim kendisi için, dinî ve mezhebi kavramlara asıl anlamlarını geri kazandırma çabasıdır.<sup>14</sup>

Örneğin Şeriatî'nin zihninde "ıçtihat" kavramı, en başta dini en iyi şekilde anlatma, sosyal yaşamın ihtiyaçlarına cevap verme ve halkı yönlendirme amacıyla özgürce tahkikte bulunma çabasıdır. Bundan da öte içtihat, hedeflenen hareketi gerçekleştirdikten sonra donuklaşma ve kalıplaşmadan kurtulmanın da en önemli yollarından biridir (Huseynîzâde, 2006: 212). Şia'ya göre peygamberlerin ve imamların doğuştan sahip oldukları en önemli sıfatlardan biri olan "ismet"i, gelenekte tanımlananın tersine ve şaşırtıcı bir şekilde, iktidarın gücüyle kirlenmekten uzak durmak olarak tarif etmiştir. "İmam" ise ilk dönemde teşekkül eden model düzenin aleyhindeki tüm rejimlerin karşısında yer alan ve onlara teslim olmayan bir önderi ifade eder. Klasik anlamıyla On İkinci İmam'ın kaybolduğu dönemi ifade eden "gaybet", bekleme, teslimiyet ve tahammülü gerektiren bir durum olduğu için, onun çok önemsedığı İslam'ın sosyal yönünü iptal etmektedir. Oysa Şeriatî 'ye göre Gaybet Dönemi'nde yönetimin meşruluğu İmam Mehdi'nin dönüşüne bağlı değildir. Çünkü eğer bir hükümet, yukarıda belirtilen ideal model düzenine uygun şartlar taşıyorsa onu meşru kabul etmemek için bir neden yoktur.<sup>15</sup> Böylece siyasi ve sosyal sorumluluk doğrudan halka verilmiş olmaktadır. Elbette ki bu anlayış Şia mezhebi açısından bir dönüm noktasıdır. Nitekim çok geçmeden Humeynî, Şeriatî 'nin bu yaklaşımına

<sup>13</sup> Şeriatî, *Teşeyyu'-i Alevî ve Teşeyyu'-i Safevî*, <http://shariati.nimeharf.com/Shariati/article-864/>, 23.11.2014, s. 20-25.

<sup>14</sup>Şeriatî, *Teşeyyu'-i Alevî ve Teşeyyu'-i Safevî*, <http://shariati.nimeharf.com/Shariati/article-864/>, 23.11.2014, s. 34.

<sup>15</sup> Şeriatî, *Teşeyyu'-i Alevî ve Teşeyyu'-i Safevî*, <http://shariati.nimeharf.com/Shariati/article-864/>, 23.12.2014, s. 35-40.

paralel olarak velâyet-i fakih düşüncesini geliştirmiş ve '79 Devrimi'nin fikrî temellerini atmıştır.

Şeriatî'nin bu yaklaşımından, Şia'nın mezhepsel ilkelerini daha derinden ve felsefi olarak yeniden sorgulamak yerine o günkü şartlarda toplumu dönüştürmek ve mevcut düzeni değiştirmek için daha pragmatik açıklamalar yapmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü Şia tarihinde başından beri imamet anlayışının gerekçesi halkın masum olmayışına ve kendisi için neyin yararlı olduğunu bilemeyeşine bağlanmıştır. Oysa bu okuyuşla Gaybet Dönemi'nde beklemek yerine kendine güvenmek ve eyleme geçmek teşvik edilmektedir. Buna gerekçe olarak ise Peygamber ve imamların yokluğu nedeniyle tüm sorumluluğun halkın omuzlarında olması gerektiği gösterilmektedir. Yine imamet görevinin tayinle değil, kişiliklerine bağlı olarak liyakatle verildiğini savunması, Şia mezhebinin en karakteristik özelliği olan, masumiyet ve vesayet esasına dayanan imamet anlayışıyla hiçbir şekilde bağdaşmamaktadır. Humeynî, tüm orjinelliğine rağmen velâyet-i fakih nazariyesini geleneksel anlayış üzerine bina etmiştir. Şeriatî'nin yaklaşımı ise daha ziyade bu geleneğe aykırılığı ifade etmektedir. Zira resmi ruhaniyeti Safevîlerden kalan bir miras olarak değerlendiren Şeriatî'ye göre hakiki Şîlikte kiliseye benzer resmî bir kuruluş yerine dinî özgürlük ve içtihat; ruhanî yerine ise âlim vardır (Haşimî, 2007: 74).

Şeriatî'nin yöneticiliği üstlenecek olan rehber, aynı zamanda toplumu dönüştürme sorumluluğunu yüklemesi<sup>16</sup> bugünkü aydınların şiddetle eleştirdikleri devlet eliyle kültür oluşturma problemiyle yakından ilişkili bir mevzudur. Bu da demokrasiyle pek uyuşmayan bir görüntü ortaya koymaktadır. Zaten Şeriatî'nin, ümmet kavramı üzerine bina ettiği siyaset anlayışına bakarak böyle bir kaygı taşımadığını söylemek mümkündür. Çünkü Şeriatî'nin ideolojik sisteminde farklılıkları bir arada barındıran bir sistem önerisinden ziyade, aynı inanca sahip olan ümmetin kendi iradesi ile seçtiği yöneticinin terbiyesi söz konusudur. Zira imamet kurumu da tek bir kibleye yönelen ümmete rehberlik için vardır.<sup>17</sup>

Sonuç olarak Şeriatî, toplumda din âlimlerinin varlığını zaruri görmekle birlikte resmi olarak ruhanilerden oluşturulacak bir sınıfı toplumun salahlı açısından uygun bulmamış demokrasiden ziyade eşitliğe ve ıslah olmaya daha çok önem vermiştir. Ona göre bireyin özgür bir şekilde seçimlere katılımını esas almasına rağmen Batı demokrasisi, aslında fasit bir sistemdir. Çünkü muhafazakâr çoğunluğun ilerlemesine ve azınlığın yok olmasına zemin

---

<sup>16</sup> Şeriatî, “*Ümmet ve İmamet*”, <http://www.shariatihome.com/Books.aspx?itemid=252>, 22.12.2014, s. 20.

<sup>17</sup> Şeriatî, “*Ümmet ve İmamet*”, <http://www.shariatihome.com/Books.aspx?itemid=252>, 22.12.2014, s. 19.



hazırlamaktadır. Bunun da ötesinde Batı'nın demokratik sistemi, seçenlerin değil, paranın saltanatı altında olduğu için bozuktur (Richard, 1985: 34). Devrim'den sonraki süreci görmeye ömrü vefa etmeyen Şeriatî, geliştirdiği ideoloji nedeniyle, demokratik sistemin karşısında konumlandırılmaktadır. Başta Meşrutiyet Devrimi'nin seküler aydınları ve ruhaniler olmak üzere farklı çevrelerce eleştirilmiş ve Şah Rejimi tarafından da cezalandırılmıştır (Caferiyan, 2008: 577). Günümüzde de Ali Şeriatî, ne ruhanilerin ne de yenilikçi Müslüman düşünürlerin benimsediği bir isimdir. Fakat kısa ömrüne rağmen gösterdiği büyük etki, onun “devrim ideoloğu” olarak anılmasına neden olmuştur.<sup>18</sup>

Görüşlerinden kısaca bahsettiğimiz bu üç ismin yaklaşımlarından da anlaşılacağı gibi Devrim'den önceki dönemde ideolojik bir okuyuş hâkimdir ve dinden beklentiler maksimum düzeydedir. Bununla birlikte hedefe ulaşıldıktan sonra yönetimin nasıl olması gerektiği meselesi, başta Ali Şeriatî olmak üzere diğer düşünürler tarafından da tüm yönleriyle felsefî bir derinlik içinde değerlendirilmemiş ve 20.yy'ın başında meşhur Şî Müçtehit Nainî'nin belirttiği görüşlerden daha ileriye gidilememiştir.<sup>19</sup> Ancak İslam'ın bu ideolojik yorumu, ithal fikirler karşısında millî değerleri savunma ve hem maddî hem manevî açıdan yabancı istilaların müdahalesine son verme imkânını verdiği için neticede 1979 İran İslam Devrimi'ni gerçekleştirecek kadar önemli sonuçlar doğurmuştur.

## 2. SEKÜLER İSLAM'A DOĞRU: MİNİMUM DİN MAKSİMUM DEMOKRASİ

### Mühendis Mehdi Bazergan: Dünya İçin Değil Ahiret İçin Din

Devrimden sonra beklenenin tersine Bazergan'ın deyişiyle “insanlar bölük bölük dinden uzaklaşmaya” başlayınca,<sup>20</sup> önceleri eleştirilen liberal ve seküler İslam'ı savunan söylemler daha yüksek sesle duyulmaya başlamıştır. Kendilerini yeni bir medeniyetin öncüsü olarak gören devrim öncüleri, Batı kültürüne karşı benimsedikleri bu ideoloji çerçevesinde yeni bir kimlik oluşturma çabasına girmişlerdir. Halkı Batı kültürünün istilasından korumak ve etkisini izole etmek amacıyla TV uyduları, radyolar ve internet siteleri kontrol altına tutulmaya çalışılmış ve dinî yaşama müdahil bir tutum takınılmıştır. Fakat bu ve benzeri

<sup>18</sup> Suruş'un dışında Şeriatî'ye yöneltilen eleştirilere bazı örnekler için bak. Ekber Gencî, “Çegune Şeriatî Şeriatî Nemi Şod!”, <http://www.roozonline.com/persian/opinion/opinion-article>, *Dinendışan: Din İdeoloji İngilab* ve Yusuf Eşkeveri, “Dr Ali Şeriatî”, <http://www.hames.blogfa.com/post-95.aspx>.

<sup>19</sup> Mirza Muhammed Huseyin Nainî (ö. 1355/1937), hem meşrutiyet İnkılâbında hem de Irak'ın siyasi işlerinde aktif rol oynayan meşrutiyet yanlısı meşhur ayetullahlardan biridir. Onun istibdadı ve özgürlüğü dini açıdan değerlendirdiği *Tenbihu'l- Umme ve Tenzih'ul-Mille* (1909) , kendisinden sonraki âlimlerin üzerinde oldukça etkili olan klasik niteliğinde bir eserdir.

<sup>20</sup> Devrimden on beş yıl sonra Bazergan İran'daki durumu Nasr Suresi'ndeki ayete atıfla “İnsanların bölük bölük dinden kaçması” şeklinde ifade etmiştir (Kiyân Dergisinin Bâzergân ile bir söyleşisinden, *Mâhnâme-yi Kiyân*, 1372 h.ş., sayı: 11, s. 11).

yaklaşımlar muhafazakâr beklentilerin tersine Batı kültürüne olan ilgiyi artırmış<sup>21</sup> ve sisteme yönelik şikâyetleri çoğaltmıştır. Bu durum pek çok İranlı entelektüelde İslam'ın egemen yorumunun İran'ın sorunlarını çözmede başarısız olduğu yönünde bir kanaat oluşturmuştur.<sup>22</sup>

Özellikle '90'lı yıllardan sonra yönetimin uygulamalarını tasvip etmeyen ve cesur eleştirileriyle öne çıkan bir hareket dikkat çekmektedir. Bu eleştirileri ilk dillendiren isimlerin başında, öncesi ve sonrasıyla Devrim'in her aşamasında aktif olarak yer alan ve bu nedenle olup bitenlere yakından tanık olan Mehdi Bazergan gelmektedir. Devrimden önceki dönemde din ve siyaset arasındaki ilişkiyi ispat etmeye çalışmış, yaklaşık elli yıl boyunca aktif olarak siyasî faaliyette bulunmuş ve bu süreçte pek çok kez yargılanıp hapis yatmıştır. Öte yandan yıllarca uğrunda mücadele ettiği Devrim'in ardından, geçici olarak kurulan hükümetin ilk başbakanı olma unvanına sahip olmasına rağmen çok geçmeden istifa ederek yeniden muhalif saflara geri dönmekten de çekinmemiştir.

*İnkılab-i İran der Do Hareket (İki Harekette İran Devrimi )* adını verdiği kitabında Bazergan İran Devrimi'nin iki harekete sahip olduğunu ve ikinci aşamada ulemanın karşı bir devrim daha gerçekleştirdiğini savunur. İlk harekette, milliyet, insaniyet, özgürlük talebi ile oluşan birlik, sonradan töhmet, tefrika ve düşmanlığa dönüşmüştür (Bazergan, 1984: 81). Halk esasen Meşrutiyet hareketi, Musaddık Hükümeti'nin devrilmesi gibi olaylar başta olmak üzere, Şah'ın idaresine son verilmediği sürece pek çok özgürlük girişiminin başarısızlıkla sonuçlandığını artık iyice anladığı için Devrim'i desteklemiştir (Bazergan, 1984: 40-41). Onların istediği tek şey Humeyni'nin yurt dışındaki konuşmalarında sıkça vurguladığı gibi, özgür ve demokratik bir yönetimden ibarettir.<sup>23</sup> Halkın asli talepleri unutulmuş devrim ideolojisi temel hedef haline getirilmiş hatta İslâm dahi onun hizmetine sunulmuştur. Bu nedenle ikinci hareketten sonra "reform" veya ıslahattan bahsetmek günah veya ihanet olarak kabul edilmiştir (Bazergan, 1984: 92). Millet ve memleketin yerine 'din'

<sup>21</sup> Son yıllarda başta siyaset ve felsefe alanında Batıdan yapılan tercüme çalışmalarının çokluğu bu durumun önemli göstergelerinden biridir (Nasr Ebu Zeyd, *Reformation of Islamic Thought*, s. 64-65).

<sup>22</sup> Bu bağlamda meselelere daha ziyade ahlak felsefesi açısından yaklaşan Melikiyan, hem Doğu hem de Batı kültürüne aşinalığıyla bilinen ve bu nedenle "kültür filozofu" olarak anılan Daryûş Şâyegan, Rıza Dâveri Erdekânî ve Seyyid Cevâd Tabâtabâî'nin çalışmaları örnek olarak gösterilebilir. Bu isimler son dönemlerde Yenilikçi Dini Düşünce'nin seyrini daha farklı bir yöne doğru kanalize etmeleri açısından da ayrı bir öneme sahiptirler.

<sup>23</sup> Bazergan Humeyni'nin devrimden önceki dönemdeki özgürlükçü tutumuna yönelik olarak Paris'te bulunduğu sırada bir TV'ye yaptığı şu konuşmayı örnek olarak göstermektedir: "...*Milletin kıyamıyla Şah bertaraf edilecek, demokratik hükümet ile İslâm Cumhuriyeti kurulacaktır. Bu cumhuriyette, gerçek seçmenlerden oluşan ve memleketi yönetecek olan bir milli meclis oluşturulacaktır. Halkın hakları- özellikle de dinî azınlıkların-dokunulmazdır ve onlara saygı gösterilecektir. Yine karşılıklı saygı çerçevesinde diğer ülkelerle ilişkiler sürdürülecektir. Hiç kimseye zulmetmeyeceğiz ve hiç kimseyi baskı altına almayacağız.*"; (Bazergan, 1984: s. 51).

konulmuş, öncelik İran ve İranlılara değil, İslâm ve Müslümanlara verilmiştir. Adı Müslüman dahi olsa tüm zalim ülkelerde tebliğ ve dinî hükümleri icra daha önemli görülmüş, ülkenin kalkınması ikinci planda tutulmuştur (Bazergan, 1984: 112).

Devrim'den önceki dönemde din ile siyasetin ayrılamayacağını savunmakla birlikte, aralarında belli bir mesafenin olması gerektiği ve idarenin ruhanilerin eli ile yürütülmesinden (velâyet-i fakih) yana olmadığını söylemiştik. Ancak bu ikinci dönemde daha önce harekete çağırdığı ve işbirliği yaptığı ruhanileri kendilerine tanınan geniş yetkiler nedeniyle sert bir dille eleştirmektedir:

*“Devlet veya makamlarıyla ihtilaf, kolayca İslâm Cumhuriyetiyle muhalefete bağlanmıştır. İslâm Cumhuriyeti ve ruhaniler arasındaki birlik nedeniyle onlara karşı gösterilen her türlü tepki ve eleştiri, hatta muhalifleri kalben onaylamak dahi, çok muhterem yargıçlar tarafından, İslâm’a muhalefet ve Allah’a karşı savaş olarak telakki edilip, bu durum idama kadar varan en ağır cezalar kapsamında değerlendirilmiştir”* (Bazergan, 1984: 149).

Bazergan 1993 yılında kaleme aldığı “Ahiret, Hoda ve Hedef-i Bi’set-i Enbiya” başlıklı yazısında, geçmişteki söyleminin tersine, bi’setin maksadını Allah ve ahiretle sınırlandırarak “dünya için din” yaklaşımını açıkça eleştirmektedir. Peygamberlerin gönderiliş amacı insanları Allah’a yönlendirmek ve nihaî hedef olan ahiret hayatını kazanmalarını sağlamaktır. Ancak bu sözler hiçbir şekilde, aile ve topluma karşı olan görevlerin ve zulümle mücadelenin, kısacası dünya hayatının iptali anlamına gelmemelidir (Bazergan, 2009: 314). Aksine İslam, Müslümanların dünyevi meselelerine özel bir ilgi göstermiş ve hayatın hemen her alanıyla açık ya da dolaylı olarak ilgilenmiştir (Bazergan, 2009: 315). Ancak ilahi dinler zalimlerle mücadelede, adalette ve ümmetin idaresinde teşvik edici bir üsluba sahip olsa da bu alanlarda belli bir ideoloji ve hükümlere sahip değildir (Bazergan, 2009: 331).

Bazergan, nübüvvet ile imametin, dolayısıyla da velâyet-i fakihin bir gerekçesi olarak sıkça ifade edilen, insanın cahil, zalim, menfaatine düşkün ve kendisini idare etmekten aciz olduğu yönündeki bir anlayışı Kur’an ve sünnetten çıkarmanın mümkün olmadığı kanaatindedir. Kendisi, İslam’da cihat, adalet ve hadlerle ilgili hükümlerin varlığını teyit etmekle birlikte, geçmişten farklı bir yaklaşımla çok önemli ve kendisinden sonraki Müslüman entelektüeller için de yol gösterici bir uyarıda bulunur. Buna göre, cihat ve hukuk gibi sosyal ve siyasal alanla ilgili hükümlerin zorunlu olarak, her dönemde insanların karşılaşılabilecekleri tüm ihtiyaç ve meseleleri kuşattığını ve Hz. Peygamberin bu yönde bir iddiaya sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü her şeyden önce bu hükümler birilerinin üzerine tasallut ve tasarrufta bulunmak için değil,

emniyet, istikrar ve özgürlük için zikredilmiştir. Ayetlerde defalarca ifade edildiği gibi, Hz. Peygamberin hatırlatma ve uyarmadan öteye geçmesine ve kendisini insanların vekili bilip iman ve amellerinin sorumluluğunu üstlenmesine izin verilmemiştir. Yine bazı peygamberlerin devlet kurmuş olması, tümü için geçerli kabul edilemez ve bu durum temel hedef olarak gösterilemez (Bazergan, 2009: 332-336).

Gerçek dindarlık, yıllarca sabit kabul edilip ezberlenen içi boş fikhî hükümlere riayet etmek değildir (Bazergan, 2009: 273). Örneğin temizlenmek için abdest ya da kaslarımızı güçlendirmek için namaz kıldığımızı varsayalım. Eğer bu ibadetler Allah'a yakınlaşma amacıyla yapılmıyorsa bunun uhrevi ve ilahi hiçbir değeri olamaz. (Bazergan, 2009: 326). Bunun gibi eğer, halka din adına dayatılan hükümler, neticede Allah'a yakınlaştırma yerine uzaklaştırıyorsa bunda ısrar etmenin bir anlamı yoktur. Hatta halis müminlerin eliyle her açıdan mükemmel bir yönetim kurulmuş olsa bile, hiçbir şekilde halkın dinine imanına ve ahlakına karışmamak gerekir. Çünkü bu tutum asıl maksada hizmet etmemektedir. Bazergan, insanın dar görüşüyle ve dünyayı merkeze alarak icat ettiği ideolojileri nefyetmekte ve eksik olarak görmektedir. Dünya için meydana getirilen dinî anlayış, geçici hevesler ve istekler için dua edilen bir Allah ya da bu yolda elde edilecek cennet, ne din ne Allah ne de Ahiret olarak tanımlanamaz. Bazergan'ın "dünya için din" olarak isimlendirdiği bu tutum, ancak tevhidle yan yana duran bir şirk ve insanlık açısından bir geriye dönüş olarak tarif edilebilir (Bazergan, 2009: 337-338).

Bu sözleriyle Bazergan, asıl hedef olan ahiret hayatına karşılık dünyevî meseleleri önemsizleştirmiş ve vahyin aslında aklın ulaşamadığı ulûhiyet ve mead alanıyla ilgili olduğunu vurgulamış olmaktadır. Siyaset dâhil fıkhıdaki şekli unsurlar yerine tevhid, maneviyat ve ahlakı ön plana çıkarması ve yönetim şeklini pratikteki sonuçlara göre değerlendirilip akla havale etmesinin (Bazergan, 2009: 331-333) demokratik yönetimi destekleyen sonuçlar içerdiği açıktır. Fakat bu durum dünyayı merkeze alan seküler yaklaşımdan ziyade, ahireti merkeze almanın bir sonucudur. Bu noktadan hareketle Bazergan için İslam'ın siyasallaştırılması, dini dünya için istemek ve onu bu dar kalıba sığdırmaya çalışmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla görünürde sekülerizmle aynı sonuca varılmış olsa da kalkış noktaları oldukça farklıdır. Her hâlükârda önceki dönemde dinin siyasiliğini savunan ve bu uğurda uzun yıllarını vakfeden Bazergan'ın yukarıdaki ifadeleri, yanlış yapıldığının bir itirafı niteliğindedir.

### **Abdulkerim Suruş: "Ben Bir Neo-Mu'tezilîyim"**

Bazergan'a benzer şekilde Abdülkerim Suruş da gençliğinin ilk yıllarında Şah Rejimi'ni eleştiren konuşmalarıyla tanınmaya başlayan ve Devrim sürecine destek veren bir isimdir. Nitekim bu desteği, Humeynî tarafından Kültürel

Devrim Enstitüsü'ne atanmasıyla somutlaşmış ve 1993 yılında rejimle iyi anlaşamayıp istifasını sununcaya kadar eğitim alanındaki önemli faaliyetleri devam etmiştir.

Suruş'un eleştiri oklarını yönelttiği konuların başında, Devrim öncesi dönemde Ali Şeriatî ile özdeşleşen ideolojik İslam anlayışı gelmektedir. Yaşanan ideolojik süreç, bu tarz bir okuyuşun ne denli problemlili olduğunu bize göstermiştir. Din, ayakları yere basmayan ideolojiden daha üstün ve daha gerçekçidir. Suruş, ideolojinin istikrar dönemi için bir fikre sahip olmadığı ve başta gençler olmak üzere halkın her geçen gün dine olan ilgisini kaybettiği konusunda Bazergan'la hemfikirdir (Suruş, 2000: 1-5). Çünkü ideoloji tıpkı bir silah gibi savaş süresince işe yarar. İstikrar sağlandıktan sonra bu düşünceyi muhafaza etmek için her zaman bir düşmana ihtiyaç duyar (Suruş, 1993: 7).

Suruş, ideal bir yönetim şekli olan demokrasiyi dinî metinlerde delil arayarak ve çoğu kez yapıldığının aksine, şura ayetlerine dayanarak İslam'dan çıkarma niyetinde değildir. Hatta oldukça pozitif bir şekilde yalnızca demokrasi değil hiçbir modern terimin Kur'an'dan ya da başka bir dinden elde edilemeyeceğini savunur. Evet, modernle yüzleşme sürecinin ilk dönemlerinde Müslümanlar böyle bir hataya düşmüşlerdir.<sup>24</sup> Bu durum, ekonomi, yönetim, ticaret ve yargı gibi hayatın her alanıyla ilgili meseleleri dinde arama (maksimum beklenti) şeklindeki yanlış tutumdan kaynaklanmaktadır. Oysa şeriat bize en asgari düzeyde lazım olanı vermektedir. Bunun ortası yoktur. Bu minimum çizgiyi aşan her şey maksimum düzeydeki beklentiye girer (Suruş, 1999: 84). Minimum düzeyden çıkarılması gereken sonuç dinin bize ne sunduğunu iyi kavrayıp, onu bizi kendi halimizde bıraktığı konularda aşırı bir beklentiye girmemektir.

Öyleyse dinin kâmil oluşundan ne anlamamız gerekir? Suruş öncelikle dinin kâmil oluşuyla cami' oluşunu birbirinden ayırmak gerektiği kanaatindedir. 'Bugün dininizi kemale erdirdim (Maide, 3) ayetinden pek çok kişi her şeyi içine alan, yaş kuru eksik bırakmayan (En'am, 59) bir din anlamaktadır. Oysa din, istediğiniz her şeyi içinde bulabileceğiniz bir süpermarket değildir. Burada 'kâmil oluş'la kastedilen şey, hedef ve fonksiyonunu tamamlamak olarak anlaşılmalıdır. "Yaş ve kuru müstesna olmamakla birlikte hepsi apaçık bir kitaptadır" ayetinde Kur'an'a değil, Allah'ın ilmine işaret edilmektedir (Suruş, 1999: 107-108).

Oysa Suruş'a göre dine atfedilen asıl eksiklik İslam'ın fikhî yönünü çok fazla vurgulayıp, irfanî ve ahlakî yönünü geri plana itmektir (Suruş, 2000: 3). Fıkıh İslam'ı olarak tanımladığı bu yaklaşım, dinî bilgi alanını tartışmasız kabul

<sup>24</sup> <http://drsoroush.com/en/reason-freedom-and-democracy-in-islam-2/>, 01.12.2014.

edip kutsadığı için aslında beşerî niteliğe sahip kuralların da, kesin olarak iman edilmesi gereken şeyler olarak sunulmasına yola açmaktadır (Suruş, 1993: 31-33). Çünkü Fakihler aslını bilemeyeceğimiz gerekçesiyle kuralların hikmetini sorgulamadan kabul etmişler ve bizleri onları uygulamakla mükellef tutmuşlardır. Elbette ki hiç düşünmenin olmadığını söylemek haksızlık olur; ama şer'i kuralın arkasındaki sebebi sorgulamaktan ziyade uygulamaya önem verilmiştir. Oysa günümüzde uygulanıp uygulanmaması gerektiğine karar vermek ancak arkasındaki hikmeti kavramakla mümkündür.<sup>25</sup>

Öncelikle yeni bir epistemoloji nazariyesine muhtaç olduğumuz düşüncesinden yola çıkarak din ile dinî bilginin arasını ayırmak gerektiğini savunur. Böylece tek bir okuyuşu dayatan rejim ideolojisini eleştirmek ve bu sayede din hakkında konuşmak dinî bilgi üzerinden olacağı için değişim ve dönüşümün kapısı daha rahat açılmış olacaktır:

*“Dini göndermek Allah katındandır. Ancak onu anlamak ve ona göre davranmak bizimle alâkalı bir durumdur. Tam da burada, baştan aşağı beşerî olan ve beşerî hükümlere mahkûm olan dinî bilgi meydana gelmektedir”* (Suruş, 2008: 53).

Eğer bir tekâmülden bahsediyorsak, zaman içerisinde değişen algımıza ve gelişen tecrübemize paralel olarak bizim dinden anladıklarımız da kaçınılmaz olarak değişip dönüşecektir. Bu nedenle Suruş'a göre tarihî süreçte dinî bilimlerin değişiminden korkmamak ve bu durumu dinin bizzat kendisinin değişimi ve zayıflaması olarak kabul etmemek gerekir. Zira kaynağı aynı olan kâinat kitabıyla İlahi Hitap birbirlerinin ibarelerini açıklarlar ve işlevlerinin sınırlarını belirleyip tayin ederler. İnsanı her zaman daha çok okumaya ve daha çok ilerlemeye davet ederek okuyuş ve yorum sürecinde kat'i bir fetva vermekten sakındırırlar (Suruş, 2008: 165).

Suruş, bu ayrımla bir yandan kutsal olana dokunmayıp sabit tutarken, insanın ondan anladığını da beşerîleştirmiş, diğer bir deyişle değişime ve dönüşüme açmış olmaktadır. Üstelik bu gelişim herkesin gözlemlediği bir şeyken dinî anlayışı el değmemiş kabul edip, sabitliğinde direnmek, tekâmülün önünü tıkamak demektir. Zatı itibariyle değişken olan dinî bilgi her dönemde hatta şahısta, bilgi birikimine bağlı olarak genişler veya daralır. Herhangi bir yerde meydana gelen bir değişim ister istemez diğer alanları da etkiler (Suruş, 2008: 170).

Önerilen bu çözüm sayesinde din adına dayatılan uygulamaların aslında bir insan yorumu olmaktan öteye geçmediği ve dolayısıyla farklı görüşlere de

---

<sup>25</sup> Abdulkrim Suruş, “Neo-Mu'tezilî Hastam”, Haziran 2008, <http://drsoroush.com/Persian, Mosahebeha>.

kapı aralanması gerektiğinin altı çizilmek istenmektedir. Fakat bu yorum ilk bakışta makul gibi görünse de aslında felsefî ve mantıksal bazı problemlere sahiptir. Çünkü sabit ve değişmez olarak tarif edilen din, kuşatılamayan, hayattan soyut ve ne olduğunu tam olarak bilemediğimiz bir şey izlenimini vermektedir. Dinî ilimleri dâhil ettiğimiz beşerî bilimlerin değişim ve gelişimi sonu olmayan bir süreçtir. Böyle bir durumda sabit olan din hangi yönüyle ve nasıl bu değişime dâhil edilebilmektedir? Ayrıca değişken olan bilgilerin doğruluğundan nasıl emin olabiliriz? Çünkü ancak dinin ne olduğunu bilirsek, ona uygun hatasız bir inancın, dinin kendisinden farklı olmadığını söyleyebiliriz. Dinden anladıklarımızın ilahî iradeye uygun olup olmadığını ölçmek ne olursa olsun yine insan yorumuna dayanacağı için asla dinin kendisiyle bir olmayacak ve yalnızca bir yorum olarak kalacaktır. Burada asıl problem, ideal bir gerçek olan dini hiçbir zaman tam olarak kuşatamayacak olmamızdır. Çünkü sabitlikte mükemmellik; tekâmül, değişim ve dönüşümde ise eksiklik vardır:

*"...Evet, (müminlerin itikadına göre) din nakıs değildir; ancak insanın ondan anladıkları nakıstır. Din kutsal ve semavidir; ama dinî bilgi, bu dünyaya aittir ve insanidir. Sabit olan dindir; ama değişen dinî bilgidir... Dinin yenilenmeye ve tekâmüle ihtiyacı yoktur. Ancak beşerî olduğu için dinî bilgi eksiktir ve yenilenmeye ihtiyaç duymaktadır..." (Suruş, 2008: 52-53).*

Suruş'un -en azından bu eserini yazdığı yıllarda- din ile reel bir yaşantıdan ziyade bir metni kastettiği anlaşılmaktadır. Bu metin hep orda durmakta biz de ona başvurarak yeni yorumlar elde etmekteyiz. Fakat kuşatabileceğimiz bir hakikatin olmayışı, yorumlarımızın her asırda farklı olmasının yanı sıra askıda kalmasını da kaçınılmaz kılar. O halde doğruluğun ölçüsünü bize verecek olan şey akıl ve asrın bilimlerinden başka bir şey değildir. Suruş, kaçınılmaz kabul ettiği bu durumu tabîî bilimlerle tabiat arasındaki ilişkiye benzeterak açıklar. Bunların hiç biri ne birbirini terk etmiş ne de biri diğerinin üzerini örtmüş değildir. Bunun gibi âlimlerin tek derdi şer'i hakikat değil midir? Dolayısıyla Şeriatın terk edildiği yönünde yaygara koparmaya gerek yoktur (Suruş, 2008: 343). Fakat ne olursa olsun bu ayırım bize dinin sözü ile asrın sözünü nasıl ayırt edeceğimiz konusunda bir ölçü sunmamaktadır.

Bu yaklaşımın konumuz açısından en önemli yönü, dine çoğulcu yaklaşımı (plüralizm), toleransı ve siyasî sekülerizmi destekleyen sonuçlar doğurmasıdır. Çünkü bu sayede Allah'ın bir hibesi olarak din belli bir kesimin değil herkesin mülkü olmakta (Suruş, 2008: 34) ve dinî yorumlar bireyden bireye farklılık arz ettiği için tek bir okuyuştan söz edilememektedir. İşte bu nedenle yönetim tüm dinî anlayışlara ve farklı yorumlara eşit mesafede durmalı ve ideolojik İslam'ın tam karşısında yer almalıdır:

*“İdeolojiler, nazari ve amelî olarak insanları tek tip ve tek hizada görmek isterler. Fakat her ne kadar fiilî olarak ve itaat açısından herkese boyun eğdirmek mümkünse de, fikrî ve nazari açıdan bunun imkânı yoktur. Bu nedenle ideolojik din, ne mümkündür ne de istenilen bir durumdur”*(Suruş, 2008: 34).

Suruş, “Akıl, Özgürlük ve Demokrasi” başlıklı bir söyleşisinde İslam dünyasının bugünkü içler acısı haline değindikten sonra fundamentalistlerin en önemli çıkmazının, dinî metinlerin sabitliğine inanmaları ve yalnızca Hz. Peygamber dönemine kilitlenmeleri olduğunu savunur. Onların her bir kelimenin anlamını ezeli kabul edip değişimi reddetmeleri, bu kötü manzaranın en önemli sebeplerinden biridir. Dinde reformist bir yaklaşımdan yana olan Suruş, metinlerin zamana ve zemine göre yeniden okunması ve yorumlanması gerektiğini vurgular. Kutsal dâhil hiçbir metnin tek bir yorumundan söz edilemez. Peygamberimizin döneminde bir tohum olan din bugün kocaman bir ağaca, hatta koca bir bahçeye dönüşmüştür. Bunu görmezden gelip tekrar tohuma geri dönmenin imkânı yoktur.<sup>26</sup>

İslam tarihinde ilk seküler geleneği başlatan Mutezile, Suruş için çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü vahiyden bağımsız aklın ve rasyonel ahlakın ilk bayraktarlığını yapan Mutezile, insanın peygamber olmadan da iyi ile kötüyü (hüsün ve kubuh) belirleyebilme kapasitesini ön plana çıkaran bir mezheptir. Allah da vahiyle aklın bu hükümlerini imza ve teyit eder.<sup>27</sup> Böylece iyi ve kötü objektif değerler olarak değerlendirilmiş ve ikisi arasındaki farkı ayırt etmek dine değil sebebe bağlanmış olmaktadır. Aklın ve ahlakın vahiyden bağımsız olması, Suruş için sadece felsefi açıdan değil, dinî açıdan da bir devrim niteliğindedir. Çünkü onlar literal olana değil yoruma önem vermiş ve fundamentalist çizgiden uzak durmuşlardır. Mutezile'nin açtığı bu yol günümüzde, N. Hamid Ebu Zeyd, Arkoun ve Cabirî gibi isimlerin yer aldığı reform hareketinin temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle Suruş'a göre onların açtığı yoldan gitmek bugünkü meselelerin çözümünde bizlere kolaylık sağlayacaktır: Özellikle Allah'ın kelamı, sıfatları ve ahlak konusundaki yaklaşımları bizim için ufuk açıcıdır. İşte bu nedenle Suruş kendisini bir Neo-Mu'tezili olarak tanımlar.<sup>28</sup> Çünkü Suruş, onlar gibi vahyin bir mahlûk olduğu kanaatindedir. Hatta daha da ileri giderek

<sup>26</sup> <http://drsoroush.com/en/reason-freedom-and-democracy-in-islam-2/>, 01.12.2014.

<sup>27</sup> Eş'ari mezhebinin de bazı konularda çok orijinal yaklaşımlara sahip olduğunu söyleyen Suruş, ancak ahlakın kaynağı konusunda bazı problemleri görüşlere sahip olduklarını savunur. Ona göre Eş'ariler daha gerçekçi (ampirist), Mutezile ise daha ziyade Arsito'ya yakındır. Bu anlamda Eş'ari Mutezile'den daha güçlüdür. Nihayetinde Suruş, tecrübe ile bilinebilecek şeyleri felsefe kılıcına kurban etmeyip ikisinin ortasında bir yol tutmak gerektiğini savunur. Suruş, “Neo-Mu'tezilî Hastam”, Haziran 2008, <http://drsoroush.com/Persian>, Mosahebeha.

<sup>28</sup> Abdulkerim Suruş, “Neo-Mu'tezilî Hastam”, Haziran 2008, <http://drsoroush.com/Persian>, Mosahebeha.



Kur'an'ın Allah'ın değil, bir arıya benzettiği Hz. Muhammed'in mahlûku olduğunu savunur.<sup>29</sup>

Meseleyi biraz daha açmak gerekirse Kur'an, ne Hz. Muhammed'in kendi iradesiyle yazdığı bir kitap ne de kelime kelime vahyin bir yansımasıdır. Bu nedenle 'İslam, bir kitap veya sözler mecmuası değildir. Bilakis, tedricî olarak husule gelen nebevî bir tecrübenin tarihe yayılmasıdır. Buradaki mihver ise Hz. Peygamber'in şahsiyetidir'. Hz. Peygamber daha çok yaşasaydı tecrübe ettiği şeyler daha fazla olacağı için Kur'an şimdikinden daha hacimli olacaktı (Suruş, 1999: 19-20). İşte Mu'tezile'nin Kur'an'ı mahlûk kabul edişi bu açıdan Suruş için çok önemli bir yere sahiptir. Zira bu şekilde peygamberlerin muhatap olduğu vahiy aslında bir çeşit dinî tecrübe olarak tanımlanmış olmaktadır. Bu da nihayetinde vahyi ve onda yer alan hükümleri tarihî şartlara ve beşerî niteliklere bağlı kılmakta ve süreç içerisinde daha önce sabit kabul ettiği dinin de de bir tekâmülünden söz etmek mümkün hale gelmektedir.

Suruş, gerek din ve dinî bilgi ayrımıyla gerekse nebevî tecrübe yaklaşımıyla, dinî alanda modern bilime, demokrasiye ve sekülerizme sonuna kadar kapılarını açmış olmaktadır. Böylece pek çok veçhesi olan hakikatin kimsenin tekelinde olamayacağını vurgularken, bu durumu yine Allah'ın iradesine bağlamaktadır. Çünkü yeryüzünde farklı peygamberler ve kitaplar göndererek plüralizmin ilk tohumunu atan yine O'dur (Sorouh, 2009: 130). Bir metinden farklı anlamlar elde etmemiz de nihayetinde O'nun iradesiyle olmaktadır (Sorouh, 2009: 178). Çünkü insanlar da farklı yaratılışları nedeniyle plüralist özelliğe sahiptirler. Özellikle İslam'da nihai hüküm verme otoritesi kimsenin uhdesinde değildir. Bu yüzden Allah herkesin sorumluluğunu kendi boynuna asmıştır ve O'nun huzurunda herkes tek başınadır. Öyleyse plüralizm bir inancı ya da yorumu doğru ya da yanlış olarak yargılamak yerine onu farklı perspektiflerden anlamaya çalışmak demektir (Hashas, 2014: 161).

Suruş'un Mutezile'yi önemsemesinin arkasında yatan en önemli sebep, bu mezhebin vahiyden bağımsız olarak iyi ve kötüyü bilebilme yetkinliğini akla vermesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu yetkinlik insanın daha özgür ve seküler davranmasına uygun ortam hazırlamaktadır. Suruş'un sosyal tedbirin ilmî ve aklî oluşu olarak tanımladığı sekülerizm öncelikle ruhanilerin Allah ile halk arasına girmesine engel olduğu için önemlidir. Çünkü bu sistemde sorgulanamayan hiç bir kişi ve değer kabul edilemez. Onun için sekülerizm aslında din ile siyasetin değil, din ile yönetimin birbirinden ayrı olması demektir. Çünkü din her halükarda siyaset üzerinde etkilidir. Oysa din ile yönetimin ayrı

<sup>29</sup> Abdulkerim Suruş, "Neo-Mu'tezilî Hastam", Haziran 2008, <http://drsoroush.com/Persian, Mosahebeha>. Suruş'un çok ses getiren vahiy anlayışı bağımsız bir çalışmayı gerekli kıldığı için burada konuyu makalemizin çizdiği çerçeveye göre ele almakla yetinmek durumundayız.

olması mümkündür ve İslam'la da çakışan bir yönü yoktur. Bu sayede hâkim olan sınıfın meşruiyetini dinden ve dindarlardan almasının, yani suiistimalin de önüne geçilebilir. Nitekim Batı'da sekülerizm için mücadele edenler bu suiistimali engellemek isteyen gerçek dindarlardır. Din ya da dinsizlikle ilgili bir durum olmayıp nötr bir tutumu ifade eden sekülerizm bu anlamıyla ancak, dinden maksimum beklenti içinde olanların inançlarıyla çakışan bir durumdur (Suruş, 2008: 414; Huseynîzâde, 2006: 461-463).

Ama ne olursa olsun Suruş için adalet demokrasiden daha önce gelmektedir. Bizler demokrasinin çok dillendirildiği ve İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'nin ilan edildiği bir dünyada yaşıyoruz. Ama tüm dinlerde sorumluluklar haklardan önce geldiği için bundan yüz yıl önce yaşamış olsaydık haklarımızdan ziyade sorumluluklarımız nedir, diye sorardık. Bu anlamda Suruş'a göre Batı, çağımızda özgürlükler kadar sorumluluklara yeterince vurgu yapmamaktadır.<sup>30</sup> Bu nedenle sorumluluklara değil de daha ziyade haklara dayanan bir sistem olan demokrasi dinden çıkarılamaz. Fakat hem hakları hem de ödevleri içine alan adalet tüm dinlerin en temel ilkelerinden biridir. Demokrasi de aslında adaleti sağlamanın modern bir yoludur. Fakat adalet demokrasiyi sarsmazken demokrasi bazen adaleti zayıflatabilir. Dolayısıyla tüm Müslüman düşünür ve idarecilerinin ülkelerinde öncelikle adaleti sağlamaları gerekir. Kısacası Batılının dünyasına sorumluluk; çok erken yaştan itibaren, hemen her alanda yükümlülükler ve yasalarla karşı karşıya olan Müslümanın hayatına ise biraz özgürlük ve hak enjekte etmek gerekir. Tüm bunların ötesinde bir dinin her şeyden önce bireyin hayatına bir anlam bahşetmesi gerekir. Bu ne felsefede ne de bilimde bulunmayan bir şeydir. Hayata ancak din anlam verebilir. İşte reformistlerin dini yeniden yorumlamalarının arkasındaki asıl neden budur.<sup>31</sup>

### **Muhammed Müçtehid Şebisterî: İdeolojik Değil Hermenötik Okuyuş**

Bu hümanist, ferdiyetçi ve seküler nitelikteki yeni dönemin diğer önemli reformcu ismi ise Muhammed Müçtehid Şebisterî'dir. Suruş'un fikhî ve ideolojik İslam eleştirisi Şebisterî'de hermenötik bir yaklaşımla kendisini gösterir. Hans-Georg Gadamer'in hermenötiği ile Friedrich Schleiermacher, Rudolf Bultmann, Karl Barth ve Paol Tillich gibi isimlerin yaklaşımlarından etkilenmekle birlikte Bazergan ve Suruş'tan farklı olarak klasik havza eğitiminden geçmiş bir ruhanidir (Haşimî, 2007: 236). Şebisterî'nin kaygısı da Suruş'ununkiye benzer şekilde "modern dünyada inançtan nasıl söz edebiliriz" meselesidir. Öncelikle

<sup>30</sup> Abdulkrim Suruş, "Neo-Mu'tezilî Hastam", Haziran 2008, <http://drsoroush.com/Persian, Mosahebeha>.

<sup>31</sup> Abdulkrim Suruş, "Neo-Mu'tezilî Hastam", Haziran 2008, <http://drsoroush.com/Persian, Mosahebeha>.

yaşadığımız çağı iyi algılamak gerekir. Çünkü modernizm meselesi teknolojiyi takip edip Kur'an'ı dijital ortama kaydetmekle çözülebilecek bir şey değildir. Teoloji de modern olanla alışveriş içinde olmalıdır (Şebisterî 1997: 106).

Şebisteri *Nakd ber Kıraet-i Resmî ez Dîn (Dînin Resmi Okuyuşuna Eleştiri)* adlı eserinde, bu entelektüel atmosferi göz önünde bulundurmeyen resmi okuyuşun toplumda nasıl bir buhrana sebep olduğundan söz etmektedir. Bu buhranın en önemli nedenlerinden biri, Suruş'un maksimum beklenti olarak adlandırdığı yaklaşımdır. Yani İslam Dininin siyaset, ekonomi, yargı gibi hemen her alanda belli ve evrensel hükümlere sahip olduğuna yönelik yanlış kanaattir. İkincisi ise yönetimin şer'i kanunları uygulamayı bir görev olarak kabul edip, çağa uymayan bu elbiseyi insanlara zorla giydirme çabasıdır. Hâlbuki günümüzde modern hayat şartları, bir taraftan bilimsel gelişmelerin, bir yandan da ahlâk felsefesinin katkılarıyla daha farklı bir boyut kazanmıştır (Şebisterî, Nakd: 2002: 11).

Hız. Peygamberin dinî liderliğinin yanı sıra politik bir önder de olduğu doğrudur. Ancak bu İslam'ın kuruluş tarihiyle ilgili bir durum olup geleceği bağlamaz. Burada fundamentalizmin yanı sıra Batılı gözlemcilerin İslam'ın din-devlet birlikteliğine yaptıkları vurguya da bir itiraz vardır. Şebisteri İslam'ın yalnızca prensipleri onayladığı spesifik formları ise belirlemediğini söyler (Nasr, 2006: 75). Fıkıhtaki hükümlerle ilgili yaptığı tanımlamada İslam'da Arap toplumunda var olmakla birlikte ya hiç değiştirilmeden ya da ıslah edilerek sürdürülen hükümleri (imzayî), yeniden tesis edilen hükümlerden (te'sisî) ayırmak gerektiğini vurgular. Buna göre aile, sosyal ilişkiler, yönetim, yargı ve ceza hukuku gibi muamelat alanı, dinin icat ettiği değil onayladığı hükümlerdir. Bu nedenle te'sis edici nitelikte olduğu için yalnızca bizzat Şâri'in koyduğu hükümler evrensel olarak kabul edilmelidir (Şebisteri, 2000: 87).

Dolayısıyla muamelat alanıyla ilgili uygulamalarda zaman üstü olan hususlar temel değerlerden ibarettir. Ancak ibadet alanıyla muamelat alanını da birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü ilkinde Allah'a yakınlaşma, ikincisinde ise daha ziyade tanzim ve yön verme gayesi vardır ve her devirde şartlara göre değişiklik gösterebilir (Şebisteri, 2002: 60; 51). Şebisterî, geçmişin örf ve adetlerini günümüze taşımanın, insanların tevhidî seyrine mani olacağı kanaatinde. Bu nedenle bu hükümlerin ıslahı, iptali ve değişimi konusunda tereddüde düşmemek gerekir (Şebisteri, 2000: 88).

Böylece kendisi de Suruş gibi fıkıh ilminin sabit ilkelerini ibadetle sınırlamış olmaktadır. İbadet dışındaki alanlarda, dinin genel ilkelerini ihmal etmeyen bir aklın yol gösterici olması gerekir. Çünkü sosyal meselelerin çözümü tecrübeye dayanmaktadır. Dinin asli maksatları ile bunların farklı toplumlarda ve şartlarda nasıl uygulanması gerektiği konusunda derin ve kapsayıcı bir yaklaşıma sahip olmadan bir fetvanın uygulanabilir olması mümkün değildir. Bu

konuda fakihin kendi çağının bilimsel sonuçlarından yararlanması ve onları nazari dikkate alması şarttır (Şeb. 2002: 64). Hatta yalnızca sosyal değil akaitle ilgili meselelerde dahi dikkate değer bir şeyler söylemek için bu ilimlerden haberdar olmak gerekir (Şeb. 2002: 95).

Şebisterî de verilen her türlü fetvanın neticede bir insan ürünü olan dinî bilgiye dayandığı ve bunun kaçınılmaz olduğu konusunda Suruş'la hemfikirdir. Bu nedenle fetvalar hiçbir şekilde kutsal değildir ve onları eleştirmek ya da yerine yenilerini ikame etmek mümkündür (Şebisterî, 2002: 84). Oysa resmî söylem taraftarları sosyal sorumlulukların ve ferdî özgürlüklerin fikhî fetvalara göre belirlenmesi gerektiğini savunarak velâyet-i fakih anlayışını eleştirilmez ilan etmektedir. Bütün eksiklik ve yetersizliklerine rağmen siyasi fikhî tüm kanunların temeli ve başı kabul etmek çok yanlış bir tutumdur; çünkü böyle bir ortamda dinin, manevi yönünü kaybetmeden bir mesaj niteliği taşıması mümkün değildir. (Şebisterî, Nakd, 2002: 30-32).

Din ve siyaset ilişkisi meselesinde genel ilkeler üzerinden konuşan Şebisterî için hangi yönetim şekli ve toplumsal yapının müminlerin iman cevherini korumaya müsait bir ortam hazırladığı önemlidir. Siyaset ve devlet meselelerinde Kitap ve Sünnetten yapılacak her türlü tefsir ve yorumun her şeyden önce bu ilkeyi ölçü alması gerekir (Şebisterî, 2000: 78). Unutmamak gerekir ki iman, ister Peygamberlerin risaletini kabul etmek, ister insanın zati vazifelerini yerine getirmek, ister Allah'ın hitabını tecrübe etmek olarak tanımlansın, her yönüyle özgür bir seçimdir ve bunun için de gerekli ortamın sağlanması bize en uygun yönetim şeklini verecektir. Dolayısıyla iman mantığının bir gereği olarak özgür ortam sağlanmadan insanların seçimlerini serbest iradeleriyle gerçekleştirmelerini beklemek mümkün değildir (Şebisterî, 2000: 79). Çünkü:

*“Vahyin felsefesi, Allah'ın insanı özgür olarak tanımasıdır. Eğer Allah insanı özgür olarak tanımasaydı, onunla konuşmaz, bilakis onu mecbur ederdi.”* (Şebisterî, 2000: 28)

Yani Şebisterî'nin tanımladığı iman, bireysel ve deruni özelliklerinin yanı sıra toplum ve siyasetle de irtibatlıdır. Çünkü insanın seçimini yapabilmesi için dış dünyada da özgür olması gerekir. Bu da ancak demokratik sistem sayesinde bireyin özgürlüğünün güvence altına alınmasıyla mümkündür. Bu tanıma binaen “İslamî hükümleri icra etme”yi kendine görev edinen İran yönetimi, özgür ortamın en önemli ilkelerinden biri olan eleştirinin önüne de bir set çekmiş olmaktadır. Zira böyle kutsal bir görevi üstlenen yönetimi tenkit etmek dini eleştirmekle eşdeğer tutulmuş ve siyasete kutsiyet elbisesi giydirilmiştir (Şebisterî, Nakd, 2002: 32). Bu da baskıyı beraberinde getirmiş ve halkın ulemadan ve dinden uzaklaşması ve siyasî taleplerin sekülerizme doğru kayması sonucunu doğurmuştur (Şebisterî, Nakd, 2002: 35).

Kısacası Şebisteri de diğer Müslüman entelektüeller gibi dinin, siyasî ekonomik ve kültürel meselelerde form verici değil mana bahşedici olması ve bu tarz işlerin akla ve dönemin bilimlerine irca edilmesi gerektiğinin altını çizmektedir (Şebisterî, 2002: 96). İlahi hükümlerin, iktisadî, siyasî, hukukî gibi bütün bilim ve düzenleri kapsadığını kabul edip, tüm insanların her asırda bunlarla yaşayabileceğini iddia etmek, yani dinden maksimum bir beklenti içinde olmak en başta dinin maslahatına uygun düşmeyen bir tutum olmaktadır.

Devlet eliyle dinî bir kültür ve kimlik inşası da Şebisteri'nin en çok eleştirdiği konular arasında yer alır. “Dinin resmî okuyucuları” olarak tanımladığı hâkim ulema sınıfını günümüzde toplum ve devletin iki ayrı gerçeğinden gafil kalmakla suçlar. Oysa kültürü oluşturan ve şekillendirenler devlet değil, onun dışındaki fertler ve müesseselerdir. Devlet ise yalnızca genelin kültürüne uyar ve bu yöndeki vazifelerini yerine getirir. Çünkü devlet eliyle dayatılan kültürün idam fermanı yazılmış demektir (Şebisterî, Nakd, 2002: 33-34).

Şebisterî'nin yaklaşımında İlahi Kitap, insanların dünyayla yüzleşme şeklinden ziyade nihayetinde tarafımızdan anlaşılması gereken bir metindir. Bu şekilde diğerleri gibi dinî metinler de farklı okuyuş ve yorumlara açık hale gelmiş olmaktadır. Nitekim ona göre tarihî tecrübemiz ve âlimlerin farklı yorumları bu farklı okuyuşların inkârını imkânsız kılmaktadır (Şebisterî, Nakd, 2002: 7). Nihayetinde onlar da, bazı ön yargı ve ön bilgilere sahip birer beşerdirler ve bu çerçevede vahyi anlayıp yorumlamaktadırlar. Zira her insanın vahyi yorumlamada beşerî bilim ve birikimden başka sermayesi yoktur (Şebisterî, Nakd, 2002: 36).

Şebisterî'nin burada yalnızca değinerek geçeceğimiz vahiy anlayışı da minimum din yaklaşımını destekler niteliktedir. Buna göre Kur'an'ı Kerim'i beşer tarafından anlaşılabilen Arapça bir metin olarak kabul etmek için onun ilahî kaynaklı bir insan kelamı olması gerekir. Çünkü bu metni doğrudan Allah'a atfetmek, onu anlaşılır olmaktan uzaklaştırır. Allah tarafından seçilerek gönderilen Hz. Peygamber vahiy denilen gaybî bir yardımın kendisine ulaşması sayesinde bu şekilde konuşmaya kadir olmuştur. Bu anlamda Kur'an metninde okunan her şey Allah'ın ayetleridirler; çünkü kaynağı O'ndandır, bu sözler O'na delalet etmekte ve bize O'nu tanıtmaktadırlar. Ancak Hz. Muhammed, hiçbir zaman ayetlerin, lâfzen ve manen birebir Allah tarafından kendisine bildirildiğini ve kendisinin de yalnızca sesin yankı yapması gibi bir aktarıcı olduğunu iddia etmemiştir (Şebisterî, 2007: 92-93). Dil “İnsan tarafından üretilen ve geliştirilen, ifade şekillerinden oluşan bir sistem...” olduğuna göre, söyleyen ve dinleyen

arasında zihinler arası bir diyalogun oluşması, ancak her iki tarafında da insan olmasıyla mümkündür (Şebisterî, Medrese Dergisi: 93).<sup>32</sup>

Şebisterî'nin bu sözleri, vardığı sonuç açısından Suruş'un nebevî tecrübesine oldukça yakındır. Bu yaklaşımla Suruş'un peygamberi arıya benzeten açıklaması arasındaki yakınlık dikkat çekicidir. Yalnız Şebisterî meseleye hermenötik ve filolojik verilerden yararlanarak yaklaşmaktadır. Bu şekilde Kur'an-ı Kerim'in tüm haberleri ve varlıksal hakikatleri içermeyip tevhidi nitelikte nebevî bir okuyuş (Şebisterî, 2007: 92) olduğu ifade edilmek istenmektedir. Burada asıl mesele Hz. Peygamberin sadece bir iletici olmayıp, tüm kişiliği ve tecrübesiyle vahye dâhil olduğunu ispat etmektir. Zira inanılmaz mücadelesi, üstün özellikleri ve insanların hayatını derinden etkileyen yönüyle Hz. Peygamber, yankı yapan ses misali yalnızca kendisine iletilen sesleri aktaran biri değildir. Ama bu durum aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'in, Hz. Peygamberin tecrübesinde ve zihin dünyasında şekillenen tarihi bir kitap olduğunu, dolayısıyla orda yer alan hükümlerin tüm zamanları ihata edemeyeceğini de göstermiş olmaktadır.

### 3. SONUÇ

1979'dan önceki dönemde din ile siyasetin ayrı düşünülmemeyeceği hararetle savunulurken, sonrasında, üstelik de bizzat Devrim tecrübesini yaşayan isimler tarafından liberal söyleme bu denli vurgu yapılması, bizleri bu makaleyi yazmaya sevk eden önemli saiklerdendir. Bu ideolojik dönemde İranlı Müslüman düşünürler arasında sosyal adaletin yanı sıra uhrevî saadetin de dinî hükümlerin hâkim kılınmasıyla mümkün olacağı yönünde ortak bir kanaat hâkimdir. Ancak söz konusu yaklaşım pratiğe döküldükten sonra bu kanaatler tam tersi bir yöne çevrilmiştir. Bugünkü İran yönetimi, maksimum bir beklentiyle, dinin, siyaset, ekonomi ve yargı gibi sosyal yaşamın tüm alanlarında söz sahibi olması için fiilî bir mücadele vermektedir. Ancak bu tecrübeyi bizzat yaşayan İranlı Müslüman entelektüeller, en iyimser haliyle dahi söz konusu yaklaşımın olumlu sonuçlar doğurmadığını her geçen gün daha yüksek sesle dile getirmeye gayret sarf etmektedirler. Onlara göre yanlışlık, geçmişte dikilen ve günümüze uymayan bir elbisenin bize zorla giydirilmeye çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Oysa çağdaş insanın ebatları artık değişmiştir ve başka bir elbiseye ihtiyaç duymaktadır.

Bazergan'ın ifadesiyle "dünya için din"i istemek, diğer bir deyişle din adı altında dünyevî taleplerde bulunmak insanları imandan uzaklaştırmaktadır.

---

<sup>32</sup> Bu konuya özel bir makale için bak. Tıgılı, Asiye, "İranlı Düşünür Şebisterî'nin Kur'an'ı Anlama Yöntemi: Hermenötik Okuyuş ve Nebevî Kelam", *Milel ve Nihal*, cilt: 7, sayı: 3, Aralık- Eylül 2010, s. 189-218.

Dolayısıyla bir sistemin ya da fiilin adına göre değil sonucuna göre değerlendirilmesi gerekir. Bu noktadan hareketle, özellikle 90'lı yıllardan sonraki süreçte Müslüman entelektüeller dinî kuruluşların siyasi olanlardan ayrı olması gerektiğini savunarak İslamî yaşantının demokratik taleplerle çelişmediğini ispat etmeye çalışmışlardır. Bilakis, asıl ideolojik bir yaklaşımla dinden elde edilen bir yorumu nihaî hakikat olarak ilan edip insanlara dayatan yönetimlerin olumlu sonuçlar vermediğini ifade etmişlerdir. Bu nedenle toplumun ve dönemin ruhunu iyi okuyup, özgürlüğe önem veren, akla ve bilime dayalı bir sistemi benimsemek gerektiği hararetle savunulmuştur.

Burada amacımız, yukarıda kısaca fikirlerine yer verdiğimiz yenilikçi düşünülerin yaklaşımlarında ne kadar haklı ya da haksız olduklarını tartışmak değil, İran'da yaşanan siyasal İslam tecrübesini, yine kendi düşünürlerinin bakışıyla değerlendirmekten ibarettir. Bu bağlamda Müslüman entelektüellerin, hedeflenenin aksine, siyasal İslam'ın iki dünya saadetini de yıktığı yönündeki ortak kanaati dikkat çekicidir. Fakat bu yenilikçi yaklaşımlarda kullanılan yöntemler bir dini anlamaya yönelik çabalar mıdır yoksa modern anlayışı geleneğe söyletme girişimi olarak mı değerlendirilmelidir sorusu kuşkusuz ayrı bir öneme sahiptir. Ancak burada makalenin konusuna sadık kalarak bu yaklaşımların siyasal İslam açısından ne gibi sonuçlar doğurduğu ve nasıl bir noktaya vardığı konusuna kısaca değinmekle yetinilmiştir.

Makalede görüşlerine yer verdiğimiz isimler, siyasî söylem eleştirileriyle ön plana çıkan yenilikçi dinî düşünce hareketinin ilk öncüleri arasında yer almaktadır.<sup>33</sup> Modern bilimlerin verilerini bilinçli bir yaklaşımla kabul eden bu isimler her şeyden önce insana geleneksel İslam anlayışından farklı olarak hümanist ve tekâmülcü bir nazariyeyle yaklaşmaktadırlar. Bu bağlamda insan akli ve bilinci geliştikçe, şeriata olan bağlılık azalmakta ve mümkün olan minimum seviyeye inmektedir. Hermenötik, filoloji ve epistemoloji gibi modern bilimlerin yanı sıra hümanizm, insan hakları ve bireysel özgürlükler gibi modern değerler de dine bakışlarını önemli ölçüde etkilemektedir. Eşitliğin yanı sıra bireysel farklılıklara yapılan vurgu, dinî metinleri anlama konusunda temel teşkil eden bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Artık tek bir dinî söylem veya ideoloji yerine çoğulcu yaklaşımlar söz konusudur. Bu reformist yaklaşıma göre en uygun yönetim modeli ise kuşkusuz demokrasidir. Demokrasiyi savunmak, dinî yönetimi dışarda bıraktığı için fıkıh İslam'ının geçersizliğini de ilan etmek

<sup>33</sup> Makalede devrimden sonraki süreçteki yaklaşımlara örnek olarak sunduğumuz bu üç ismin dışında burada, velayet-i fakih'e yönelttiği eleştirileri ve manevi İslam vurgusuyla dikkatleri çeken Muhsin Kediver ile siyasi sekülerizmden öte dinî sekülerizm yaklaşımıyla bu çizgiyi farklı noktaya getiren Melikyan'ı ve de Hasan Yusuf Eşkeverî'yi anmak gerekir. Gerek ülke içinde gerekse dışında önemli etkiye sahip bu isimler de siyasal İslam konusunda, Bazergan, Şebisterî ve Suruş'la aynı kanaati paylaşmaktadırlar.

anlamına gelir. Dolayısıyla meselenin yalnızca siyasi olmayıp, dinî hükümlerin evrenselliğinden vahiy algısına kadar pek çok konuyu içerdiği açıktır. Bu nedenle Müslüman entelektüellerden her biri, din-siyaset meselesine, kendi dinî anlayışı çerçevesinde yaklaşmış olmaktadır.

Suruş ve Şebiserî'nin çabaları Şeriatî'nin aksine siyaset ve ideolojiyi dinden ayıklama yönünde olmuştur. Bu nedenle onların yukarıda özetle ifade ettiğimiz görüşlerini ülkede yaşanan siyasi atmosferden uzak olarak değerlendirmek mümkün değildir. Ancak bu durum, yaşanan tecrübe sürecinde din adına pratiğe dökülen uygulamaların nasıl bir tepkiyle karşılandığını değersiz kılmamalıdır. Üstelik bu tür problemleri, İran yönetiminin Şîî oluşuna ya da dinî hükümleri yanlış uygulayışına hasretmek de mümkün değildir. Çünkü yenilikçi dindar düşünürlerin ittifakla belirttiği gibi kölelik, gayri Müslimlerin hukuku, kadın-erkek ilişkileri ve cezalandırma usulleriyle ilgili dinî hükümlerin çoğu, yaşadığımız dönemin şartları ve pek çok ülkenin altına imza attığı insan haklarıyla uyumlu değildir. Ayrıca onların vahiy konusundaki görüşleri, bu problemlerin her şeyden önce Allah ve din algısıyla doğrudan ilgili olduğunu da gösterir niteliktedir.

Ülkemizde bu yönde bir tecrübe yaşanmadığı için, bir yandan fikhî hükümlerin hatta belli mezhep imamlarının içtihatlarını tartışmasız kabul ederken öte yandan büyük bir aşkla demokrasiyi ve insan haklarını savunma konusunda bir çelişki görmemekteyiz. İşte İslam dünyasının en büyük sıkıntısı bu noktada kendisini göstermektedir. Çünkü dinin muamelat alanıyla ilgili bölümünü bir takım gruplar en katı ve zahiri anlamıyla uygularken bazıları da bu kısmı tamamen yok saymakta ya da meselelere yüzeysel baktığı için çelişkiler içinde yaşadığının farkında bile olmamaktadır. Zahirî ve şekilci yaklaşımlardan doğan sıkıntılara bakıldığında yenilikçi Müslüman düşünürlerin dinin manevî boyutunu vurgulayarak demokrasiye ve sekülerizme yer açmaları elbette ki dikkate değerdir. Ancak plüralizmin ve sekülerizmin hâkim olduğu bir ortamda dinî değerlerin, geçmişle bağlarını kaybedip özlerini yitirmeden ve günlük işlerin hâkimiyetine kurban edilmeden nasıl yaşatılacağı meselesi de madalyonun öteki yüzünü bize göstermektedir.



## KAYNAKÇA

- ABU ZEYD, Nasr, (2006), *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, WRR/Den Haag/Amsterdam University Press, Amsterdam.
- BAKTİARİ, Bahman, (2011), “İran: Shari’a Politics and the Transformation of İslamic Law”, *Shari’a Politics: İslamic Law and Society in the Modern World*, Edit: Robert W. Hefner, Indiana University Press.
- BAYAT, Mongol, (1987), “Mahmud Talegani and the Iranian Revolution”, *Shi’ism, Resistance and Revolution*, ed: Martin Kramer, Westview press, Boulder, Colorado. Vol. 20, No. 1.
- BÂZERGÂN, Mehdî, (1990), *Mudâfa’ât der Dâdgâh-i Tecdîd-i Nazar-i Gayr-i Şâlih-i Nizâmî*, [y.y.], Fer Ferdin, 1358/1369 h.ş.
- \_\_\_\_\_, (1984), *İnkılâb-i İran der Do Hareket*, İnt. Nerâkî, 1363 h.ş., 3. Baskı.
- \_\_\_\_\_, (1998) *Mecmu’e-yi Âşar-i Muhendis Mehdî Bâzergân*, İnt. Kalem,1. Baskı, Tahran,1377 h.ş.
- \_\_\_\_\_, (1999), “Merz Meyan-i Dîn ve Siyaset” , ”, *Mecmu’e-yi Âsâr VII: Mebâhiş-i İlmî İctimâ’î ve İslâmî* Tahran: Bunyad-i Ferheng-i Bâzergân, 1378 h.ş.
- \_\_\_\_\_, (1999), “Merz-i Meyân-i Dîn ve Siyaset”, *Mecmu’e-yi Âsâr VIII: MEBÂHİS-İ İLMÎ, İCTİMAÎ, İSLAMÎ*, 1378 H.Ş.
- CA’FERİYÂN, Resûl, (2008), *Ceryânâ ve Sâzmânâ-yi Mezheb-i Siyâsî-yi İran*, Hane-i Kitab, Tahran, 1387 h.ş.
- COOPER, John, (1998), "The Limits of the Sacred: The Epistemology of Abd al-Karim Soroush", *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, ed. J. Cooper-R. Nettler, London, I. B. Tauris Publisher.
- DABASHÎ, Hamid, (2000), “The End of Islamic Ideology in Iran”; *Social Research*. Volume 67, Number 2, Summer.
- ENSARÎ, Mehdî, (1990), *Şeyh Fazlullah Nûrî ve Meşrûtiyet: Rûyarû-yi Do Endîşe*, İnt. Kebîr, Tahran, 1369 h.ş.
- EŞKİVERÎ, Yusuf, “Dr. ‘Ali Şeri’atî”, <http://www.hames.blogfa.com/post-95.aspx>, 22.12.2014.
- GENCÎ, Ekber, “Çegûne Şeri’atî Şeri’atî Nemî Şod!”, <http://www.roozonline.com/persian/opinion/opinion-article;22.12.2014>.

- \_\_\_\_\_, (2005), *Âl-i Cenâb Sorhpûş ve Âl-i Cenâbân Hakesterî*, Tarh-i Nov, Tahran, 1384 h.ş., 35. Baskı.
- HASHAS, Mohammed, (2014) “Abdolkarim Soroush: The Neo-Mu’tazilite that Buries Clasical İslamic Political Theology in Defence of Religion Democracy and Pluralism”, *Studaia İslamica*, 109 147-173, Koninklijke Brill Nv, Leiden.
- HÂŞİMÎ, Muhammed Mansûr, (2007), *Dîn-endîşân-i Muteccdid: Rûşenfikr-i Dînî ez Şeri’atî tâ Melikiyân*, Kevir, Tahran 1386 h.ş.
- HUMEYNÎ, Ruhullah b. Mustafa Humeynî Musevi, (1971), *Hukûmet-i İslâmî: Nahdat-i İslâmî 2, 3*. Baskı.
- HUSEYNÎZÂDE, Seyyid Muhammed Ali, (2010), *İslamî Siyasî der İran*, İntişarat-i Dânişgâh-i Mufid, 1389, 2. Baskı.
- KEDDİE, Nikki R., (1981), *Roots of revolution: an interpretive history of modern IRAN*, NEW HAVEN: YALE UNIVERSITY.
- KEDİVER, Muhsin, (1998), *Hukûmet-i Velâyî*, Tahran: Neşr-i Ney, 1377 h.ş.
- KEDİVER, Cemile, (2000), *Tahavvul-i Gofteman-i Siyasi-yi Şia der İran*, Tahran, Tarh-i Now, 1379h.ş.
- KURZMAN, Charles, (2001), “Critics Within: İslamic Scholars: Protest Against the İslamic State in İran”, *International Journal of Politics, Culture and Sociaty*, Vol. 15, no. 2, Winter.
- MERİÇ, Cemil, (2009), “Göller Bölgesinde Bir Ada”, Ali Şeriatî Yıllığı: Sizi Rahatsız Etmeye Geldim, Kitapyurdu yay., 2009.
- NÂİNÎ, Muhammed Huseyin Garevî, ( 2001), *Tenbîhu’l- Umme ve Tenzîh’ul-Mille: Risâle-yi der Merdomsâlârî-yi Dînî ve İstibdâd-i Dînî*, tsh.: Seyyid Hamitrıza Maḥmudzâde Huseynî, Tahran: Muessese-yi İntişârât-i Emîr Kebîr, 1380 h.ş.
- RİCHARD, Yann, (1985), “Ali Şeri’atî ve İnqılâb-i Şi’a”, ter: Hamid Ahmedî, “Mecmu’a-yi İttıla’at-i ve Kitabdarî”, Keyhân-i Ferheng, Hordad 1364 h.ş., sayı: 15.
- SURÛŞ, Abdulkerim, (2009), *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*, trans. Nilou Mobasser, ed., Forough Jahanbakhsh, Leiden: Brill, s. 107.

- \_\_\_\_\_, ( 2009), M.Muctehid Şebisterî, Mustafa Melikiyân, Muhsin Kedîver, *Sunnet ve Sekularizm*, 1388 h.ş.
- \_\_\_\_\_,(2006), *Mudârâ ve Mudîriyet*, Tahran, Sırat, 1385 h.ş.
- \_\_\_\_\_, ( 2006), *Best-i Tecrube-yi Nebevî*, Tahran, Muessese-yi Ferheng-i Sırat, 5.baskı, 1385 h.ş.
- \_\_\_\_\_, (2004), *Âyîn der Âyine: Murûr ber Ârâ-i Dînşinâsâne-yi Abdülkerîm Surûş*, Tahran, Sırat, 1383 h.ş.
- \_\_\_\_\_, (2008), *Kabz û Best-i Teorik-i Şeri’at: Nazariyye-yi Tekâmöl-i Ma’rifet-i Dînî*, Tahran, İntişarat-ı Sırat, 1387 h.ş., 10.baskı.
- \_\_\_\_\_, ( 1993), *Ferbehter ez İdeoloji*, Tahran, Muessese-i Ferheng-i Sırat, 1372 h.ş.
- \_\_\_\_\_, “Neo-Mu’tezilî Hastam”, Haziran 2008, <http://drsoroush.com/Persian>, Mosahebeha.
- \_\_\_\_\_, (1993), “Ferbehter ez İdeoloji”, *Kiyân*, sayı:14, ss. 2-14.
- \_\_\_\_\_, (2007), “The Word of Mohammad”, An interview with Michel Hoebink, <http://www.drsoroush.com/English/Interviews/E-INT-The%20Word%20of%20Mohammad.html>.
- \_\_\_\_\_, <http://drsoroush.com/en/reason-freedom-and-democracy-in-islam-2/>, 01.12.2014.
- ŞEBİSTERÎ, M.Müçtehid, ( 2002), *Nakd ber Kırâet-i Resmî ez Dîn*, Tahran, Tarh-i Nov, 1381 h.ş.
- \_\_\_\_\_, (2000), *İman ve Âzadî*, Tarh-i Nov, Tahran, 1379 h.ş.
- \_\_\_\_\_, ( 2002), “Naqd-i Tefekkur-i İslâmî der Kelâm-î Sunnetî”, *Kiyân*, 2/10, 1381 h.ş.
- \_\_\_\_\_, ( 2002), *Hermenotik, Kitâb ve Sunnet*, Tahran, Tarh-i Nov, 1381 h.ş.
- \_\_\_\_\_, *Teemmulât der Kırâ’et-i Resmî, Teemmulât der Kırâet-i İnsanî ez Dîn*, Tahran, Tarh-i Nov, 1384 h.ş.
- \_\_\_\_\_, (2007), “Kıraati Nebevi az Cihan”, *Medrese*, yıl:2, sayı:6.
- ŞERİATÎ , Ali, Ebu Zer, <http://www.irebooks.com> (PDF), 27.11.2014, s. 6.
- \_\_\_\_\_, ( 2002), “Huseyn Varis-i Adem”, *Mecmu’e-yi Asar*, c. 30, Tahran: Çapbahş, 1381h.ş.

\_\_\_\_\_, (2002), “İslamşinasî”, *Mecmu'e-yi Asar*, c . 16.

\_\_\_\_\_, ( 2007), *Teşeyyu'-i 'Alevî ve Teşeyyu'-i Şafevî*, İnt. Çâpḥaş ve Bunyâd-i Ferhangî-yi Dr. Ali Şeri'atî, 1386, h.ş., 8. Baskı.

\_\_\_\_\_, “ Ümmet ve İmamet”, <http://www.shariatihome.com/Books.aspx?itemid=252>, 22.12.2014.

TABÂTABÂÎ, Seyyid Huseyin Muderris, (2007), *Mekteb der Ferâyend-i Tekâmul: Nezerî ber Ta'avvur-i Mebânî-yi Fikrî-yî Teşeyyu' der se Karn-i Noḥost*, Fr. çev: Haşim İzedpenâh, İnt. Kevîr, 1386 h.ş.

TABATABAÎ, Allame, (2014), “Vahy-i Mermuz”, *Mecmu'e-yi Resail-i Allame Tabatabaî*, Merkez-i Tahkikat-i Kampyiter-i Ulûm-i İslamî, c. 1, s. 144-147.

VAKİLÎ, Valla, (1996), *Debating Religion and Politics in İran: The Political Thought of Abdolkarim Soroush*, Council of Foreign Relations (pdf), January.

WRIGHT, Robin, (1997), “Iran's greatest political challenge: Abdolkarim Soroush”, *Word Policy Journal*, Summer, 14, 2, Resarch Library.



**ENERJİ KAYNAKLARI MÜCADELESİNDE DOĞU  
AKDENİZ HAVZASI VE DENİZ YETKİ ALANLARI  
UYUŞMAZLIĞI**

**MARITIME JURISDICTION DISPUTE WITHIN THE  
SCOPE OF EAST MEDITERRANEAN ENERGY  
SOURCES**

**Umut KEDİKLİ<sup>1</sup>-Taşkın DENİZ<sup>2</sup>**

**ABSTRACT**

This article analyses the reasons for the dispute between Turkey and Israel within the scope of East Mediterranean energy sources. The study argues that the struggle started in the region due to natural gas and oil reserves, and sharing of sea authority areas in East Mediterranean. It is stressed that the Exclusive Economic Zone Agreement (MEB) drawing borders in the East Mediterranean signed by Cyprus, Egypt, Lebanon and Israel is controversial with the international law. The article supports that maritime jurisdiction between states should be shared justly and with regard to international law.

**Keywords:** Eastern Mediterranean, Energy, Exclusive Economic Zone, Continental Shelf.

**ÖZ**

Bu makalede Doğu Akdeniz’de yaşanmaya başlayan enerji mücadelesi kapsamında Türkiye, Güney Kıbrıs Rum Yönetimi (GKRY) ve İsrail’in havzaya ilişkin siyasi ve hukuki hamleleri ele alınmıştır. Bu çerçevede öncelikle Doğu Akdeniz havzasının siyasi ve ekonomik açıdan önemi vurgulanmıştır. Çalışmanın devamında Doğu Akdeniz’de

<sup>1</sup> Yrd.Doç.Dr., Karabük Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, umutkedikli@karabuk.edu.tr.

<sup>2</sup> Yrd.Doç.Dr., Karabük Üniversitesi, Coğrafya Bölümü, taskindeniz@karabuk.edu.tr.

deniz yetki alanlarının paylaşımında GRKY'nin, KKTC'nin siyasi ve hukuki varlığını dikkate almadan attığı adımların bölgede gerginlikler yarattığı ifade edilmektedir. Ayrıca, GKRY'nin Mısır, Lübnan ve İsrail ile yaptığı MEB sınırlandırma antlaşmalarının uluslararası hukuka aykırılıklar taşıdığı ileri sürülmektedir. Makalede, devletler arasında deniz yetki alanlarının paylaşımında uluslararası hukuka uygun şekilde hakça ilkeler çerçevesinde bir sınırlandırmanın yapılması gerektiği de irdelenmektedir. Bu amaçla araştırma konusuyla ilgili yerli ve yabancı literatür incelenmiş, sayısal veriler konu ile ilgili kurumlardan temin edilmiş ve konuya ilişkin haritalardan yararlanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Doğu Akdeniz, Enerji, Münhasır Ekonomik Bölge, Kıta Sahaneliği.

## GİRİŞ

İngiliz tarihçi Edward Gibbon'un belirttiği üzere "Dünyanın onca zamandır tartıştığı bir kıyı" olan Doğu Akdeniz, son dönemde siyasi, hukuki ve ekonomik tartışmaların merkezine yerleşmiştir. Enerji kaynaklarının bulunması ile birlikte enerji diplomasisinin ve küresel enerji senaryolarının ilk sıralarına yerleşen Doğu Akdeniz, Akdeniz'e kıyıdaş devletler olan Türkiye, Güney Kıbrıs Rum Yönetimi (GKRY), Yunanistan, İsrail, Lübnan ve Mısır'ı karşı karşıya getirmiştir.

Havza devletleri göz önüne alındığında, Türkiye Doğu Akdeniz'e ilişkin hukuki argümanları ve önemli coğrafi konumu ile daha istikrarlı bir duruş sergilemesine rağmen, Yunanistan ve GKRY'de yaşanan ekonomik kriz, Suriye ve Mısır'daki siyasi kargaşa ve İsrail'in başta komşuları ve Türkiye ile arasındaki sorunlar, Doğu Akdeniz'deki gerginliğin tırmanmasına da neden olmaktadır. Böylesine bir siyasi ortamda bölgedeki enerji kaynaklarının paylaşımı ve taşınması ile deniz yetki alanlarının hakça bölüşümü konusunda devletlerin nasıl bir dış politika takip edeceği merak konusu olmaktadır. Devletlerin ekonomik açıdan enerjiye olan bağımlılığı ile petrol ve doğalgaz sondaj ve depolama teknolojisindeki gelişmeler, Doğu Akdeniz'de tespit edilen enerji kaynaklarının önemini artırmaktadır. Bu bağlamda, havza devletleri arasında deniz alanları üzerinde egemenlik tesis etme konusunda uluslararası hukukta kabul edilen ilkeler üzerinden hakça bir paylaşım yapılamadığı takdirde kuvvet kullanımına varacak ölçüde gerilimler yaşanabilir.

Bu makalede, siyasi ve ekonomik coğrafya açısından Doğu Akdeniz'in önemi vurgulandıktan sonra enerji diplomasisi açısından bölgede yaşanan gelişmeler ile

enerji kaynaklarının keşfi ve kullanımı konusunda aktif siyaset izleyen GKRY, KKTC, Türkiye ve İsrail'in tutumları ele alınmaktadır. Bu kapsamda GKRY'nin ön-alıcı diplomasi izleyerek kıyıdaş devletlerle yaptığı Münhasır Ekonomik Bölge (MEB) sınırlandırma antlaşmalarına değinilmekte ve bu antlaşmaların diğer havza devletleri açısından doğurduğu siyasi ve hukuki sonuçlar irdelenmektedir. Ayrıca, İsrail'in 20. Yüzyılın ortalarından beri karada topraklarını hukuka aykırı genişletmesine paralel olarak denizde de Filistin ve Lübnan'ın deniz yetki alanlarındaki haklarını gasp etmeye yönelik adımlarına değinilmektedir. Bu gelişmeler karşısında KKTC ve Türkiye'nin attığı siyasi ve hukuki adımlar da çalışmanın bir diğer boyutunu oluşturmaktadır. Makalede son olarak Doğu Akdeniz'de kıyıdaş devletler arasında deniz yetki alanlarının sınırlandırılmasında uyulması gereken uluslararası hukuk kurallarının neler olması gerektiği çeşitli uluslararası yargı organlarının kararlarından örneklerle açıklanmıştır.

## 1. STRATEJİK KONUMUYLA AKDENİZ HAVZASI

Akdeniz'in önemi, her bir köşesinde Rusya, Ortadoğu ve Kuzey Afrika olmak üzere ekonomik gelişiminin sürdürülmesi için enerjiye bağımlı Avrupa Birliği'ni (AB), ABD'yi, Çin'i besleyen önemli enerji kaynaklarının bulunduğu bir üçgenin ortasında yer almasından kaynaklanmaktadır. Geçmişte olduğu gibi 2000'li yıllarda da rakip güçlerin ekonomik ve askeri üstünlük mücadelesine kaynaklık eden etrafındaki topraklar ile doğal kaynaklar ve bu kaynakların nakil güzergahları için mücadele sahası olan bu üçgen, jeopolitik ile enerji arasındaki simbiyotik ilişkinin bu coğrafyada devam ettiğini de göstermektedir (Özer, 2013:68). Yakın coğrafyası olan Avrupa'ya geniş Ortadoğu bölgesinden yasadışı göç, uyuşturucu kaçakçılığı ve terörizm gibi güvenlik sorunları da ihraç eden güzergâhta bulunan Akdeniz havzasının güvenliği ve istikrarı Avrupa ve kıyısı olan devletler açısından da önemlidir (Keser,2012:58). Bu önem, Soğuk Savaş döneminden günümüze bakiye kalan bir özellik de taşımaktadır.

Bu noktada, Akdeniz Havzası'nın coğrafi yapısı hakkında bilgi vermek gerekirse, yarı kapalı bir deniz olan Akdeniz, Doğu ve Batı havzaları olmak üzere iki büyük havzadan oluşmaktadır. Doğu Akdeniz Havzası, Batı Akdeniz Havzası'ndan Tunus'taki Bon Burnu ile Sicilya Adası'nın batıya uzanan ucu olan Lilibeo Burnu arasında çizilen hat ile ayrılır (Başeren, 2013:2; Şekil 1). Çeşitli strateji uzmanlarına göre ise Akdeniz, Cebelitarık Boğazı ile Malta Adası arasında kalan kısım Batı Akdeniz, Malta Adası ile 27. Meridyen arasında kalan kısım Orta Akdeniz ve 27. Meridyenin doğusunda kalan kısım Doğu Akdeniz olmak üzere üç bölgeden oluşmaktadır.

Çalışmanın odak noktasını oluşturan Doğu Akdeniz havzası, Türkiye ve Suriye üzerinden Mezopotamya ve Orta Asya'ya, Süveyş Kanalı üzerinden de Arap Yarımadası ve Basra Körfezi'ne ulaşmaktadır. Akdeniz'e kıyısı olan devletler ile Avrupa, Güneydoğu Asya ve Afrika devletlerine yapılan deniz ticaretinin düğüm noktası olan Doğu Akdeniz'in önemi, Süveyş Kanalı'nın açılmasıyla daha da artırmıştır. Böylesine bir ayırmda Doğu Akdeniz'de Türkiye, Suriye, Lübnan, İsrail, Filistin Gazze Şeridi, Filistin Batı Şeria, Mısır, Libya, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti (KKTC), GKRY ve Ürdün yer almaktadır (Yıldız, 2011).



**Şekil 1:** Akdeniz Havzası ve Doğu Akdeniz Havzası Kıyıdaş Devletleri

Havza, içinde barındırdığı adalar açısından ele alındığında ise Kıbrıs Adası, Sicilya, Malta ve Meis gibi adalara nazaran jeostratejik açıdan daha önemlidir. Doğu Akdeniz'in, Cebelitarık, Süveyş ve Karadeniz üzerinden işleyen uluslararası deniz ticaretini kontrol edebilen önemli bir coğrafya olduğu ve üzerinde yer alan deniz trafik hatlarının dünya ticareti için hayati önem taşıdığı bilinen bir gerçekliktir. Kıbrıs Adası'nın Ortadoğu ve Afrika'ya olan yakınlığı, bu coğrafyalara yönelik askeri ve istihbari faaliyetlerde adanın stratejik önemini arttıran bir faktördür (Keser, 2012:59; Yayıncı, 2012:5). Kıbrıs Adası'nı da içinde barındıran Doğu Akdeniz Havza'sı, hem Orta Doğu coğrafyasından Batı'ya yönelik enerjinin ve ticari malların hem de Hint Okyanusu'ndan Avrupa ve ters yöne akan ticari malların nakli açısından da önemli bir güzergâh oluşturmaktadır. Hem Süveyş Kanalı'ndan işleyen transit deniz taşımacılığının ve hem de İskenderun Körfezi'nden yürütülen deniz taşımacılığının kontrolü açısından Kıbrıs Adası stratejik bir konumda bulunmaktadır. Bulunduğu konum itibarıyla uluslararası ilişkilerde jeopolitik kuramlar açısından özellikle Deniz



Hâkimiyeti Teorisi'ne<sup>3</sup> de uygun bir şekilde Kıbrıs Adası üzerinde hâkimiyet sahibi olan devletlerin Akdeniz Havzası üzerinden Ortadoğu bölgesini kontrol etmesi de mümkündür. Kıbrıs'ın jeopolitik açıdan önemi değerlendirilirken bölgesel anlamda güç merkezlerine, çatışmalı alanlara yakınlığına ve ekonomik kaynakların varlığına bakılarak bir analiz yapılmalıdır (Tamçelik, 2011:11). Alfred Mahan tarafından şekillendirilen Deniz Hâkimiyeti Teorisi üzerinden Kıbrıs Adası'nın stratejik önemini açıklamak gerekirse, Süveyş Kanalı aracılığıyla Hint ve Pasifik okyanuslarına açılan Akdeniz'in doğusunun kontrolünde Kıbrıs önemli bir konumdadır. Deniz ulaşım yollarına ve bu yolların geçtiği stratejik kara alanlarına hâkim olmak Deniz Hakimiyeti Teorisinde Dünya'ya hâkim olmak için önemlidir (Tamçelik, 2011:19-20). Kıbrıs'taki siyasi uyuşmazlığın yıllardır çözülememesinin arkasındaki nedenlerden birisi de Soğuk Savaş döneminden arta kalan bir şekilde hangi küresel gücün Ada üzerinde kontrol elde edeceğinin belli olamamasıdır (Yaycı, 2012:6). Küresel güçler Kıbrıs'ı ilgilendiren her konuya müdahil olma ve sorunların çözümünü kendi çıkarlarına uygun şekilde yönlendirmeye çalışmaktadırlar (Tamçelik, 2011:20).

Enerji taşımacılığı açısından 2013 yılı rakamlarıyla yılda yaklaşık beş milyar varil ham petrol (yıllık üretimin %10'u) Süveyş Kanalı ve SUMED (Arap Petrol Boru Hattı) aracılığıyla batılı pazarlara bu coğrafyadan ulaştırılmaktadır (World Oil Transit Checkpoints, <http://www.eia.gov/countries/regions-topics.cfm?fips=WOTC>). Ayrıca, Bakü-Tiflis-Ceyhan (BTC) petrol boru hattının açılmasıyla birlikte, Hazar Denizi enerji kaynaklarının bir kısmının (1,2 Milyon Varil) ve Kerkük-Yumurtalık petrol boru hattı ile de Kuzey Irak petrolerinin bir kısmının İskenderun Körfezi üzerinden batılı pazarlara ulaştırılmaya başlanması Doğu Akdeniz'in stratejik önemini arttırmıştır.

Son olarak uluslararası deniz ticari ve enerji taşımacılığının ötesinde, Doğu Akdeniz'de bulunduğu ilan edilen doğalgaz ve petrol rezervleri, enerji kaynakları bağlamında havzanın ekonomik değerine de ayrı bir önem kazandırmaktadır (Yaycı, 2012:9). Enerji kaynakları açısından değerlendirildiğinde ise bölgedeki enerji sahaları değişik isimler ile ifade edilmektedir. Doğu Akdeniz enerji havzasının merkezini oluşturan Kıbrıs Adası'nın güneyindeki saha *Afrodite*, Kıbrıs Adası ile İsrail arasında (*Afrodite*'in güneydoğusunda) kalan saha *Leviathan*, Kıbrıs Adası ile Mısır arasında kalan saha *Nil* ve Kıbrıs Adası ile Girit Adası'nın güneydoğusunda kalan saha ise *Herodot* olarak adlandırılmaktadır (Enerji Havzaları için bakınız şekil 2 - 3). İsrail ile Kıbrıs arasında kalan sahada Amerika

<sup>3</sup> Diğer Jeopolitik teoriler üzerinden adanın stratejik önemi hakkında detaylı bilgi için bakınız; TAMÇELİK, S. (2011), "Jeopolitik Teoriler Açısından Kıbrıs'ın Önemi," Occasional Paper Series, Vol.3, No.1, ss.1-32.

merkezli Jeolojik Araştırma Kurumu (USGS) tahminen ortalama 1.7 milyon varil petrol ve 122 trilyon metre küp gaz rezervinin olduğunu ifade etmiştir. GKRY'nin verdiği arama izinleri ile bölgede çalışmalar yapan Noble Energy şirketi de yaklaşık 33 trilyon metreküp gaz tespit etmiştir(Lakes, 2012:39). Kıbrıs'ın günümüzdeki enerji ihtiyacının yılda ortalama 1 milyar metre küpten az olduğu dikkate alındığında bölgede keşfedilen gaz rezervlerinin Kıbrıs'a 100 yıl kadar yetebileceği düşünülebilir (Lakes, 2012:81). GKRY, 1959-60 Antlaşmalarıyla oluşturulan Kıbrıs Cumhuriyeti'nin yasal temsilcisi olduğu iddiasıyla Ada etrafında günümüze kadar henüz saptanmamış Münhasır Ekonomik Bölge (MEB) ve Kıta Sahınlığı alanları üzerinde egemenlik tesis etmeye ve bu egemenliğini de bölgedeki komşu devletlerle yaptığı sınırlandırma antlaşmaları ile meşrulaştırmaya çalışmaktadır. GKRY'nin İsrail, Mısır ve Lübnan ile yaptığı bu antlaşmalar Doğu Akdeniz'in önemini daha da arttırmaktadır (Kaya, 2007:25). Bu kapsamda Kıbrıs Adası'nın deniz altındaki doğal uzantısı konumundaki kıta sahanlığının ve MEB'in gerek ada üzerindeki iki siyasi otorite arasında ve gerekse komşu devletlerle uluslararası hukuka uygun bir şekilde sınırlandırılması gerekmektedir.



**Şekil 2:** Doğu Akdeniz Doğalgaz Havzaları

Ayrıca, askeri amaçla kullanılabilecek malzeme akışının kontrol altında bulundurulması, kitle imha silahları ve benzeri materyalin yayılmasının önlenmesinin uluslararası barış ve güvenlik açısından önemi de bu havzada kendini hissettirmektedir. Nitekim NATO, bu amaçlara hizmet etmesi maksadıyla 2001 yılından beri bölgede "Etkin Çaba Harekâtı'nı" (Active Endeavour) sürdürmektedir. Etkin Çaba Harekâtı'na paralel olarak Türk Silahlı Kuvvetleri de 2004 yılından itibaren Akdeniz Kalkanı Harekâtı'nı icra etmekte-



**Şekil 3:** Doğu Akdeniz’de doğal kaynak rezerv sahaları (Karaçin, 2012:10-11)

dir. Doğu Akdeniz’de enerji taşımacılığının güvenliği olmak üzere ulaştırma güvenliğini sağlamak amacıyla yürütülen bu harekât, aynı zamanda Türkiye’nin deniz yetki alanlarındaki varlığını da göstermeyi hedeflemektedir (Akdeniz Kalkanı Harekâtı, [http://www.dzkk.tsk.tr/icerik.php?dil=1&icerik\\_id=28](http://www.dzkk.tsk.tr/icerik.php?dil=1&icerik_id=28)).

AB’nin de 1990’lı yıllardan itibaren yaşadığı dönüşüm sürecinde dış politika ve güvenlik konularını da gündemine alması ve politikalar üretmesine paralel olarak Akdeniz havzasını gündemine aldığı ve kıyıdaş devletlerle özel ilişkiler geliştirmeye çalıştığı görülmektedir. AB de Akdeniz havzasını kendi etki alanı içerisinde değerlendirdiğinden özellikle Kıbrıs Adası’nı bir bütün olarak AB’ye tam üye yaparak bölgede stratejik üstünlük elde etmeyi amaçlamıştır (Keser, 2012:60; Kaya, 2007:23). AB’ye dâhil olan bir Kıbrıs üzerinden AB’nin

lider devletleri Almanya - Fransa bloğu, bölgedeki nüfuzunu arttırmayı ummaktadır. Öte yandan, Kıbrıs Adası'ndaki iki toplumlu ve iki devletli yapıyı göz ardı ederek ve Kıbrıs Cumhuriyeti'ni kuran 1959 tarihli Londra - Zürih Antlaşmaları ile 1960 tarihli Lefkoşe Antlaşmalarını da ihlal ederek Kıbrıs'ın bir bütün olarak 01.05.2004 tarihinde AB üyesi yapılması, Doğu Akdeniz'de bir istikrardan ziyade istikrarsızlığa yol açtığı da söylenebilir. Türkiye'nin bahsi geçen antlaşmalardan doğan garantörlük haklarını yok sayan ve garantör devletlerin birlikte üye olmadıkları bir örgüte Kıbrıs Cumhuriyeti'nin de üye olmasını engelleyen hükümlere rağmen AB'nin uluslararası hukuku ihlal ederek adanın tamamını temsilen Kıbrıs Cumhuriyeti'ni tam üye olarak kabul etmiştir. Kıbrıs Rum kesimi de örgüte üye olmakla, Kıbrıs sorununu AB – Türkiye sorunu haline getirmeyi başarmıştır. Son dönemde de Rum kesimi, Kıbrıs Adası'nın tüm deniz yetki alanları üzerinde egemenlik iddiasıyla da Kıbrıs sorununu denize taşımaya başlamıştır.

Son olarak İngiltere'nin de Kıbrıs Adası'nda sahip olduğu askeri üslerin varlığı, adayı İngiltere açısından da stratejik düzeyde önemli kılmaktadır. İngiltere Dışişleri Bakanlığı'nın, "üslerin jeopolitik öneme sahip ve Birleşik Krallık'ın uzun vadeli milli güvenlik çıkarları açısından yüksek öncelikli bir bölgede bulunduğunu" ifade etmesi ve Libya'da Kaddafi Rejimi'ne karşı düzenlenen NATO harekâtında ABD, Fransa ve İngiliz kuvvetlerinin bu üslerden faydalanması birlikte değerlendirildiğinde, Akdeniz güvenliğinde Ada'nın önemi daha da net ortaya çıkmaktadır (Keser, 2012:63). Kıbrıs sadece İngiltere'nin yakın dönemdeki çıkarları açısından değil, aynı zamanda Ortadoğu'da petrol rezervlerinin keşfi ve Süveyş Kanalı'nın açılmasından itibaren İngiltere için stratejik öneme haiz olmuştur. Sör Anthony Eden, İngiltere'nin ve Batı Avrupa'nın sanayisi için Ortadoğu petrolerine ihtiyaç duyduğunu ve Kıbrıs'ın da petrol arzının güvenliğini korumada önemli bir nokta olduğunu açıkça ifade etmiştir (Leventis, 2012:7).

Dolayısıyla artan önemine bağlı olarak bölge devletlerinin birbirlerine karşı gerçekleştirdikleri siyasi ve ekonomik hamleler, havza devletlerini de karşı karşıya getirmektedir.

## **2. GKRY, İSRAİL VE TÜRKİYE'NİN DOĞU AKDENİZ'DEKİ SİYASİ HAMLELERİ**

### **GKRY'nin Doğu Akdeniz'de Egemenlik Kurma Çabaları**

GKRY'nin Kıbrıs Adası'nı çevreleyen denizler üzerinde egemenlik tesis etme girişimleri daha eski tarihlere kadar gitmektedir. GKRY, 2000'li yılların başında Doğu Akdeniz kıyıdaş devletlerinden Mısır ve Lübnan'la temaslara

başlamıştır. Böylesine bir diplomasi girişiminin altında Rum Yönetimi'nin Kıbrıs sorununu karadan denize taşıma ve içinde bulunduğu siyasi ve ekonomik darboğazdan kurtulma istekleri de yatmaktadır. Öte yandan Doğu Akdeniz'e kıyıdaş devletler olan Suriye, 19 Kasım 2003, Lübnan 19 Ekim 2010 ve İsrail 12 Temmuz 2011 tarihinde münhasır ekonomik bölge ilanında bulunmuştur. Güney Kıbrıs Rum Yönetimi ise Avrupa Birliği'nin de desteğini alarak 2 Nisan 2004 tarihinde KKTC ve Türkiye'nin uluslararası hukukta var olan haklarını yok sayarak "Kıbrıs Cumhuriyeti" adına 21 Mart 2003 tarihinden geçerli olmak üzere Birleşmiş Milletler'e 200 millik bir Münhasır Ekonomik Bölge ilanını gerçekleştirmiştir. Yaşanan temaslar sonucunda Rum yönetimi 17 Şubat 2003 tarihinde Mısır, 17 Ocak 2007 tarihinde Lübnan ile Münhasır Ekonomik Bölge Sınırlama Anlaşmalarını imzalamıştır (Sınırlar için bakınız şekil 5). Türkiye ve KKTC her fırsatta, GKRY'nin Ada'daki Türk toplumunu temsil etmediğini ve dolayısıyla GKRY'nin Kıbrıs Türk halkını dikkate almadan yaptığı ve tüm Ada'yı hukuken bağlayabilecek tek taraflı işlemlerin ve uluslararası anlaşmaların geçersiz olduğunu ifade etmektedir (Başeren, 2015:40).

Mısır ile yapılan antlaşmaya göre GKRY ile Mısır arasındaki MEB sınırı, Kıbrıs Adası ile Afrika sahilleri arasında tespit edilen sekiz nokta ile ana karaya sahip olan Mısır'ın haklarını törpüleyen şekilde eşit uzaklık çizgisi esas alınarak belirlenmiştir (Kaya, 2007:38). Mısır'ın, Türkiye ile bir sınırlandırma antlaşması yapmak yerine, kendi kıyıları GKRY oranla daha uzun olmasına rağmen GKRY ile eşit uzaklık temelinde anlaşarak bir sınırlandırma yapması önemli miktarda deniz yetki alanı kaybetmesine yol açmıştır (Başeren, 2015:35). Türkiye ise bu antlaşmayı, kendisine ait deniz alanlarına tecavüz ettiğinden tanımamaktadır. Türkiye, yaşanan gelişmeler nedeniyle 2 Mart 2004 tarihinde yayımladığı notada "*uluslararası hukuktan kaynaklanan sebeplerle söz konusu antlaşmayı tanımadığını ve deniz yatağı, deniz yatağının altı ve üzerindeki su kütlesi dâhil olmak üzere 36°16'18" D meridyeninin batısında ve 33° 40' K paralelinde sınırlandırma sahası ile ilgili tüm hukuki haklarını saklı tuttuğunu*" belirtmiştir.

Lübnan ile yapılan antlaşma sonrasında da Türkiye, Lübnan'a verdiği nota ile yapılan antlaşmanın Türkiye ve KKTC'nin Kıbrıs Adası etrafındaki deniz alanlarında hali hazırdaki hak ve çıkarlarını dikkate almadığı ve GKRY'nin bütün Ada'yı temsilen tek başına hareket edemeyeceği ifade edilmiştir (Başeren, 2010:153). GKRY'nin Lübnan ile yaptığı anlaşma Güney Kıbrıs Rum Yönetimi'nin parlamentosunda onaylanmasına rağmen, Lübnan Parlamentosu tarafından onaylanmamıştır. Ayrıca Lübnan Hükümeti 2011 yılında BM Genel Sekreterliği'ne gönderdiği bir mektupta GKRY ile İsrail arasında imzalanan anlaşmanın "Lübnan'ın egemenlik ve ekonomik haklarının ihlali" ve "bölgedeki barış ve güvenliğe" bir tehdit olarak algıladığını ifade etmiştir (Lakes, 2012:41).

İsrail'in kendisine ait olduğunu ileri sürdüğü MEB'in Lübnan'ın ilan ettiği MEB'in yaklaşık 9 km'lik bir kesimiyle çakışması tarafları karşı karşıya getirmektedir (Yaycı, 2012;29). Lübnan Yasama Meclisi'nin bu çalışmanın hazırlandığı döneme kadar bu antlaşmayı onaylamamış olması, Doğu Akdeniz'in bu kısmında 2007'den önceki status quo'nun devam ettiğini göstermektedir (Taşdemir, 2012:33). Sonuç olarak, GKRY, MEB'ini uluslararası hukuka uygun bir şekilde Türkiye, Yunanistan, KKTC, Mısır, Lübnan, Suriye, İsrail ve Filistin ile hakça ilkeler çerçevesinde belirlemelidir.<sup>4</sup>

GKRY, Mısır ile sınırlandırma antlaşması yapmanın ötesinde iki devlet arasında 2006 yılında enerji, elektrik, petrol-doğalgaz ile kültür alanlarında işbirliği kuran beş adet ikili antlaşma imzalamıştır (Başeren, 2010:150). Bu süreçte, 2007 yılında Rum Parlamentosu, çıkardığı petrol yasası ile Kıbrıs çevresindeki suları 13 Parsel Hattı'na bölmüş ve bu hatlar içerisinde arama ruhsatı vermek için çalışmalara başlamıştır. 26 Ocak 2007 tarihinde Kıbrıs Adası'nın 185 km güneyindeki 12 numaralı parselde ait doğal kaynakları arama hakları, İsrail menşeli Delek ve ABD menşeli Noble Energy şirketlerine verilmiştir. Rum yönetimi bu anlaşmalar ile İsrail'in asgari 12 numaralı parseli de kapsayacak şekilde 4.600 km<sup>2</sup>, Lübnan'ın 3.957 km<sup>2</sup> ve Mısır'ın ise 21.500 km<sup>2</sup> deniz yetki alanını da sahiplenmiştir (Yaycı, 2012:28).

Rum Yönetimi, Mısır ve Lübnan ile imzaladığı anlaşmalarla bölgeye yönelik olarak kendisi açısından hukuki bir zemin oluşturmak istemektedir. Öte yandan Rum Yönetimi'nin bu politikası ile İsrail'in bölgeye ilişkin çıkarları örtüştüğünden işbirliği yapmaları da kolaylaşmıştır. İsrail'in Hayfa'nın ortalama 100 km açığında Dalit, Tamar (eski adı Matan), Dolfin, Tanin, Şemşon ve Leviathan sahalarında bulunduğu yaklaşık 700 milyar m<sup>3</sup>'lük doğalgaz rezervi bu işbirliğini derinleştirmiş ve bölgedeki araştırma çalışmaları hız kazanmıştır. 2011 yılı Ağustos ayında Noble şirketi, Liberya Bandıralı Noble Homer Ferrington adlı platform ile 12. parselde sondaj çalışmalarını hızlandıracağını duyurdu. Bu parsel Kıbrıs Adası'nın yaklaşık 200 km güneyinde yer almakta ve İsrail'in en önemli doğalgaz kaynağı olan Leviathan'a da sınır oluşturmaktadır ([http://etkinlik.aydin.edu.tr/dosyalar/34D\\_dogu\\_paradigma.pdf](http://etkinlik.aydin.edu.tr/dosyalar/34D_dogu_paradigma.pdf)). Rum yönetiminin, İsrail'li Delek ve ABD'li Noble Energy şirketleri ile bölgede doğalgaz ve petrol aramak için sondaj çalışmalarına başlaması, yaşanacak mücadelenin önemini ve uluslararası boyutunu ortaya koymaktadır. İsrail'in deniz sahalarındaki hidrokarbon kaynaklarının keşfinde hayati rol oynayan Noble Energy, 1998'den bu yana Rum Yönetimi'nin İsrail münhasır ekonomik bölgesine komşu Afrodit Sahası dâhil, altı sahada hidrokarbon keşfi

<sup>4</sup> Konunun ayrıntıları için bakınız, 3. Başlık.

gerçekleştirmiştir. Noble Energy aynı zamanda İsrail'in Aşdod'da yer alan petrol bölgesinde de % 47 oranında hisse sahibidir (Henderson, 2012).

Türkiye'nin Rum Yönetimi ile olan siyasi ve hukuki sorunlarına paralel olarak, Rum Yönetimi'nin İsrail'e arama izni verdiği 13 ruhsat alanının 5 tanesinin (1,4,5,6,7 nolu) Türkiye'nin deniz yetki alanları ile çakışması, Türkiye ve İsrail'i de karşı karşıya getiren temel konulardan birine dönüşmüştür (Bknz. Şekil 4 ve 5). Bir bakıma Doğu Akdeniz'de GKRY ve İsrail, Türkiye'ye karşı deniz yetki alanları üzerinden bir çevreleme politikası izlemeye başlamıştır. Bu çevreleme politikasına Avrupa Birliği (AB), ABD, Rusya da tolerans göstermektedir (Yılmaz, 2011:3). Bölgedeki enerji kaynakları üzerinden AB'nin, iki beklentisi olduğu söylenebilir. İlki, enerji ihracatı sayesinde GKRY'nin ekonomisinin gelişebileceğidir. Diğeri ise Avrupa devletlerinin Rusya'ya olan enerji bağımlılığının alternatif enerji kaynakları ile hafifleyebileceği düşüncesidir.

Bu gelişmelere 3 Ağustos 2011 tarihinde Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı ve 5 Ağustos 2011 tarihinde KKTC Cumhurbaşkanlığı tarafından tepki gösterilmiştir. Fakat tüm tepkilere rağmen Rum Yönetimi 19 Eylül 2011 tarihinde çalışmalara başlamıştır. Rum Yönetimi, 2011 yılında 12. parselde büyük oranda hidrokarbon yatağının tespit edilmesinin ardından, 2012 yılı başında 2, 3, 9 ve 11. parsellerle ilgili yeni bir ihale süreci başlatmıştır.

Nitekim Rum Yönetimi, Kasım 2012'de bu ikinci ihaleyi de sonuçlandırarak 2. ve 3. parselleri İtalyan ENI ile Güney Kore KOGAS şirketleri ortaklığına, 9. parseli Fransız TOTAL, NOVATEC ve Rus GAZPROM'un yan kuruluşu olan GPB Global Resources'a ve 11. parseli ise Fransız TOTAL şirketine ihale etmiştir (Yaycı, 2012:32). Yunanistan ve Rum Yönetimi tarafından; bölgedeki 145.000 km<sup>2</sup>'lik münhasır ekonomik bölge alanından Türkiye'nin münhasır ekonomik alanının sadece 41.000 km<sup>2</sup> olduğu ileri sürülmekte ve kalan 71.000 km<sup>2</sup> ve 33.000 km<sup>2</sup>'lik alanların ise Yunanistan ve GKRY arasında paylaştırıldığı ifade edilmektedir (<http://enerjiinstitusu.com/2011/09/20/akdenizde-dogalgaz-rezervinin-parasal-degeri-7-trilyon-dolar/>).

### **İsrail'in Doğu Akdeniz Siyaseti**

İsrail'in bölgede enerji arama çalışmaları çok erken bir dönemde başlamıştır. İsrail 1960 yılından bu yana Akdeniz'de petrol ve doğalgaz arama çalışmalarına devam etmektedir (Gürel vd., 2013:2). İsrail'in Kıbrıs konusunda bu kadar rahat davranabilmesinde, İsrail'in son dönemde Ada'ya çok sayıda yatırım gerçekleştirmesi ve bu durumun adada yaşayanlarca memnuniyet verici kabul edilmesi de etkili olmaktadır. İsrail, Rum Yönetimi ile birlikte yönettiği

çalışmalar kapsamında Kıbrıs'ta askeri üs edinme politikası izlemektedir. İsrail'in Kıbrıs'ta Limasol'e bağlı Vasiliko'da bir doğalgaz çevrim santrali yapımı ve yapım sonrası güvenliğin sağlanması amacı ile Limasol'e çok sayıda İsrailinin yerleştirilecek olması, adada tıpkı Filistin de olduğu gibi bir İsrail yerleşim sahasının oluşturulacağı düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Bu durum aynı zamanda İsrail'in askeri açıdan da Kıbrıs'ta güçleneceği anlamına gelmektedir. İsrail Başbakanı Benjamin Netanyahu, Kıbrıs Rum kesimine yaptığı resmi ziyaret sonrasında 16 Şubat 2012 tarihinde bir Savunma ve İşbirliği Antlaşması imzalamıştır. (Taşdemir, 2012; 10)

Ayrıca, İsrail, Akdeniz'deki doğalgaz ve petrol üretim tesislerini korumak için yeni bir askeri yapılanmaya gideceğini de açıklamıştır. Bu amaca yönelik olarak, yaklaşık 1,4 milyar \$'ı tutarında savaş gemileri, insansız hava araçları ve radar sistemleri satın almayı/üretmeyi planlamaktadır. İsrail, hava ve kara kuvvetlerine nazaran daha zayıf olan deniz kuvvetlerini de güçlendirmeye çalışmaktadır. Bu kapsamda, Almanya'dan, nükleer füze atabilme yeteneğine sahip Dolphin sınıfı denizaltı temin etmektedir. Ayrıca, İsrail bölgede nükleer silaha sahip az sayıda devletten biridir (Aktaş, 2013:64). Diğer taraftan İsrail'deki güvenlik çevreleri Doğu Akdeniz'de keşfedilen gaz rezervleri kuyularına Gazze'den ya da Mısır'daki Sina'dan silahlı terörist saldırılar olabileceği yönünde tehdit algılamalarına da sahiptir. Yine aynı çevreler kurulacak doğalgaz çıkarma tesislerine Gazze'deki değişik Filistinli guruplar tarafından denizden füze saldırısı yapılmasından da endişe etmektedir. Belki de İsrail Hükümeti'nin son dönemde Doğu Akdeniz'de gaz arama işlemleri ve kuyuları koruma görevini 13. Deniz Kuvvetleri Birliği'ne verme kararının arkasında bu endişeleri yatmaktadır (Kandilli, 2012). Son olarak İsrail, Tamar ve Leviathan doğalgaz yatakları sayesinde doğalgazda başka devletlere olan bağımlılığını da azaltmayı ummaktadır. Bu iki havzadaki gaz rezervlerinin toplamının yaklaşık 800 milyar metreküp olduğu tahmin edilmektedir. İsrail'in ise yıllık gaz ihtiyacının ortalama 5 milyar metreküp civarındadır (Lakes, 2012:81). Dolayısıyla, bu iki havzadan çıkarılan gazın İsrail'in ihtiyacını karşılamanın ötesinde, arz fazlasının ihracı yoluyla İsrail'in Gayrisafi Milli Hasıla'sında artış sağlayacağı söylenebilir.

### **Türkiye'nin Doğu Akdeniz'de GKRY'ye Karşı Siyasi Hamleleri**

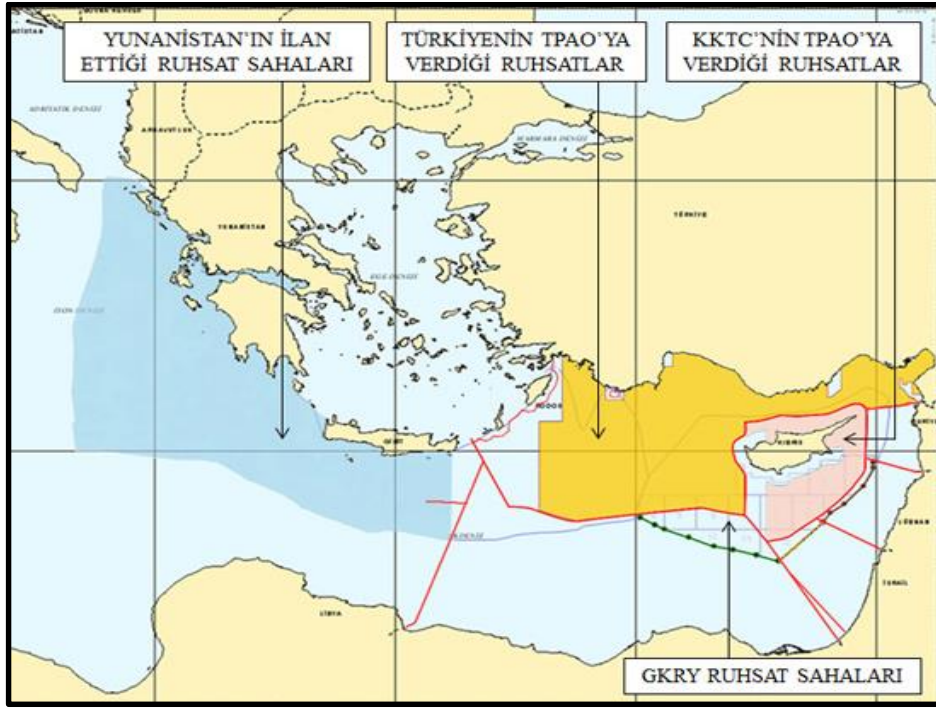
Yukarıda da ifade edildiği gibi Doğu Akdeniz'de tespit edilen zengin hidrokarbon kaynaklarıyla ilgili olarak GKRY'nin, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti (KKTC) Devleti'nin görüşünü almaksızın ve Türkiye'nin kıta sahanlığı ve MEB alanlarına da tecavüz ederek, "Kıbrıs Cumhuriyeti" adına Mısır, Lübnan ve İsrail ile "Münhasır Ekonomik Bölge Sınırlandırma Anlaşması" imzalaması Kıbrıs sorununa yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu



bağlamda, Türkiye'nin İsrail ile sarsılan ilişkileri, Rum Yönetimi'ne Kıbrıs sorununda kendisine avantajlı bir konum yaratmak ve İsrail ile ilişkilerini derinleştirmek için bir fırsat doğurmuştur. Türk Dış İşleri Bakanlığı, GKRY'nin Noble Energy şirketine Kıbrıs'ın güneyinde araştırma amaçlı sondaj yetkisi vermesine karşılık Türkiye de, KKTC ile işbirliğini geliştirme yolları aramış ve 21 Eylül 2011 tarihinde Türkiye ve KKTC arasında "Kıta Sahaneliği Sınırlandırma Anlaşması" imzalanmıştır ([http://www.mfa.gov.tr/no\\_-216\\_-21-eylul-2011-turkiye\\_-kktc-kita-sahanligi-sinirlendirma-anlasmasi-imzalanmasina-iliskin-disisleri-bakanligi-basin-ac\\_.tr.mfa](http://www.mfa.gov.tr/no_-216_-21-eylul-2011-turkiye_-kktc-kita-sahanligi-sinirlendirma-anlasmasi-imzalanmasina-iliskin-disisleri-bakanligi-basin-ac_.tr.mfa)). Bunun yanı sıra dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan, Rum Yönetimi ile işbirliği yapan uluslararası petrol ve gaz şirketlerini kara listeye almak ve Türkiye'deki enerji ihalelerine girmekten men etmekle tehdit etmiştir (Aktaş, 2013:7). Anlaşma sonrasında Türkiye Petrolleri Anonim Ortaklığı (TPAO), önce Koca Reis gemisi ile Afrodit sahasında sismik araştırmalar yapmış ve sonrasında Gazimagosa'da Türk Yurdu 1 adlı kuyuda sondaj çalışmalarına başlamıştır. Öte yandan, bu çalışmalar, GKRY'nin güneydeki ruhsat verdiği parsellerin bir kısmı ile de çakışmaktadır (Collinsworth, 2012:24). (Bakınız Şekil 4)

Türk Dışişleri Bakanlığı, GKRY'nin Doğu Akdeniz'deki 1,4,5,6 ve 7 no'lu Ruhsat sahalarının Türk kıta sahanlığı ile çatıştığı noktada Rum Yönetimini protesto etmiş ve "Türkiye bu alanlarda, yabancı şirketlerin izinsiz petrol/doğal gaz faaliyetlerinde bulunmalarına, ... hiçbir şekilde izin vermeyecek ve kıta sahanlığındaki hak ve menfaatlerini korumak için gerekli her türlü tedbiri alacaktır." şeklinde beyanda bulunmuştur ([http://www.mfa.gov.tr/no\\_-43\\_-15-subat-2012\\_-gkry-nin-actigi-ikinci-uluslararası-hidrokarbon-arama-ihalesi.tr.mfa](http://www.mfa.gov.tr/no_-43_-15-subat-2012_-gkry-nin-actigi-ikinci-uluslararası-hidrokarbon-arama-ihalesi.tr.mfa)).

Uzun yıllardır dengeli bir şekilde ilerleyen Türkiye-İsrail siyasi ilişkileri, 3 Kasım 2002 tarihinde Türkiye'de Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP)'nin iktidara gelmesinin ardından giderek artan bir eğilimle bozulmaya başlamıştır. 31 Mayıs 2010 tarihinde Gazze'ye insani yardım malzemesi taşıyan filoda yer alan Mavi Marmara Feribotu'na uluslararası sularda İsrail'in yaptığı askeri saldırı ile ilişkiler gerilmiş ve takip eden dönemde de giderek bozulmuştur. İsrail'in Gazze Şeridi'ne düzenlediği askeri operasyonlarda uluslararası hukuku ihlal eden fiillerine karşılık, gerek Türk Hükümeti'nin tepki göstermesi gerekse Türk kamuoyunda İsrail'e karşı oluşan tepki ilişkilerin gerginleşmesinde de rol oynamıştır. Bu nedenlerle Türkiye ile İsrail arasında yakın dönemde bir MEB sınırlandırmasına ilişkin bir anlaşmanın yapılması mümkün gözükmemektedir.



**Şekil 4:** Ruhsat Verilen Sahalar,

([www.bilgesam.org/tr/images/stories/sunular/dogukdeniz.pptx](http://www.bilgesam.org/tr/images/stories/sunular/dogukdeniz.pptx).)

Öte yandan, son dönemde Kıbrıs sorununun çözümüne yönelik girişimlerin hızlanmasında önemli bir faktör de, bölgedeki doğalgaz kaynaklarının güvenli şekilde çıkarılmasının yan sıra güvenli şekilde arz edilmesi hususudur. Bölgedeki enerji kaynaklarının çıkarılmaya başlanması halinde bu kaynakların arzı konusunda Türkiye – İsrail arasında işbirliği önem taşımaktadır. Bu noktada kaynakların Batı'ya aktarılmasında en kısa yolların Türkiye'den geçiyor olması, Türkiye'yi bir adım daha öne çıkarmaktadır. Böylesine bir ortamda Batılı devletlerin soruna yaklaşımı, Türkiye - İsrail ilişkilerinin iyileştirilmesi ve son yıllarda bölge devletleri ile ilişkilerde sergilenen kopuş politikasından vazgeçilmesidir (Blank, 2012).

Bölgede çıkarılacak doğalgazın çok az bir kısmını Kıbrıs ve İsrail tüketecektir. Ancak tüketimden geriye kalan kısmın nasıl taşınacağı henüz netliğe kavuşmuş değildir. Dolayısıyla hâlihazırda doğalgaz taşıma altyapısı olmayan Rum Yönetimi'nin altyapı sorununu aşabilmesi konusunda değişik alternatifler değerlendirilmektedir. Örneğin adanın güneyine bir Sıvılaştırılmış Doğalgaz (Liquified Natural Gas/LNG) santrali inşa edilmesi ya da boru hatları ile taşınması gibi alternatifler üzerinde durulmaktadır (Karaçin, 2012:10-11). Noble Energy ve İsrail'deki ana ortağı Delek Grubu'nun kurmayı teklif ettiği LNG tesisi ile Leviathan alanı ve 12. Parseldeki çıkarılacak doğal gazın adada işlenerek, uluslararası pazarlara arzı planlanmaktadır. Ancak, bu tesisin

kurulması, 10 milyar doların üzerinde bir yatırımı gerekli kılmaktadır (Lakes, 2012:82)

LNG santralının çok pahalı olması, arz konusunda yoğunluğu boru hatlarının inşasına yönlendirmektedir. Boru hattı olarak üç alternatif ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki Güney Kıbrıs ile Yunanistan arasında deniz altından inşa edilecek boru hattıdır. Ancak deniz tabanının jeolojik özellikleri ve mesafe maliyeti çok artırmaktadır. Diğer alternatif hat, çıkarılacak olan doğalgazın İsrail üzerinden Arap Gazı Boru Hattı ile taşınmasıdır. Ancak gerek hattın denizde yaklaşık 270 km uzunluğunda olması, gerekse Suriye’de iç savaş halinin sürmesi enerji arzındaki güvenlik kaygısını artırmaktadır. Bu noktada, Rusya’nın İsrail ile yakınlaştığı görülmektedir. Rusya’nın, doğalgaza ihtiyaç duyduğu için değil enerji arzı ve koridorlarındaki tekelliğini kaybetmek istemediği için İsrail ile bu düzlemde ilişkilerini geliştirmeye çalıştığı söylenebilir. AB de enerji temin ağını genişleterek Rusya’nın kontrolünden kurtulmak istediği için sahaya önem vermektedir. Çünkü AB günümüzde doğalgaz teminini ağırlıklı olarak Rusya olmak üzere Norveç ve Cezayir’den karşılamaktadır. Ortalama denizde 100 km uzunluğu ile en kısa ve en ekonomik rasyonel hat ise, Türkiye üzerinden geçmektedir. İster Suriye - Ürdün kıyı çizgisine paralel uzatılsın isterse Kuzey Kıbrıs üzerinden geçirilsin nihai kavşak noktası Türkiye olmaktadır. Bu açıdan Türkiye’nin sahadaki enerjinin arzında ana koridor olması ve enerji temin kanalını çeşitlendirmesi, yumuşak güç unsurlarının varlığı ve kullanımı açısından Türkiye’ye yarar sağlayacaktır.

2010 yılından beri Doğu Akdeniz’de ön plana çıkan enerji kaynakları, enerji ithalatı nedeniyle her yıl yaklaşık 65 - 70 milyar \$ cari açık veren Türkiye için de önem arz etmektedir. Bu doğrultuda Türkiye güven içerisinde hem ekonomik enerji temin etme hem de enerji koridoru olma konusundaki isteklerini açıkça ortaya koymaktadır. Ancak bu istekler öyle kolay gerçekleştirilebilecek bir nitelik taşımamaktadır. Çünkü sahada Türkiye dışında Kıbrıs, Mısır, Lübnan, Suriye, İsrail ve Ürdün bulunmaktadır. Kıyıdaşın fazla olduğu bölgede öncelikle kıta sahanlığı konusu gündeme gelecek ve baş ağrıacaktır. Şüphesiz konunun uluslararası hukuk boyutuna da ağırlık verilmesi ve yoğun bir Kıbrıs diplomasisine başlanması gerekmektedir. Zira Doğu Akdeniz’de yaşanan son gelişmeler Türkiye açısından hayati öneme haizdir. Türkiye’nin kararlılık ve ciddiyetini hemen her platformda ısrarlı bir şekilde anlatması önem taşımaktadır (USAK, 2011:10).

Rum Yönetimi'nin siyasi ve hukuki bu hamlelerine karşı Türkiye ve Suriye'nin durumuna bakıldığında, kıyıdaş devletler olmalarına hatta Türkiye en uzun kıyıya sahip olmasına karşın, bu iki devlet anlaşma dışı bırakılmıştır. Oysaki 1982 tarihli Birleşmiş Milletler Deniz Hukuku Sözleşmesi'nin 55. ve 56.

maddelerine göre; *kıyıdaş devletlerin kara sularının bittiği hattan itibaren 200 millik alan içerisinde deniz yatağındaki sular, deniz yatağında ve bunların toprak altında doğal kaynakların araştırılması, işletilmesi ve korunması ile ilgili diğer devletlerin haklarını göz önünde bulunduracak şekilde faaliyetlerde bulunması hakkı vardır* (BM Deniz Hukuku Sözleşmesi, 1982;17-18).

Sonuç olarak, KKTC ile GKRY, kendi deniz yetki alanlarındaki enerji kaynaklarından elde edilecek gelirlerin kullanılması hususunda bir anlaşmaya varabilirlerse; bu gelirler, Kıbrıs uyuşmazlığının çözümünde veya çözüm sonrası Ada'nın kalkındırılmasına yönelik bir kalkınma fonunda toplanabilir (Başeren, 2015:43).

### 3. ULUSLARARASI HUKUK KAPSAMINDA DOĞU AKDENİZ DENİZ YETKİ ALANLARININ PAYLAŞIMI

Doğu Akdeniz havzasında deniz tabanı altında var olan enerji kaynaklarının çıkarılabilmesi ve işletilebilmesi konusunda bölge devletleri arasında gerilime yol açan önemli bir konu, havzadaki deniz alanlarının devletler arasında nasıl sınırlandırılacağı konusudur. Bölge devletlerinin tam ve münhasır egemenliğe sahip oldukları iç sular ve karasularının ötesinde kalan deniz alanlarında bulunan enerji kaynakları üzerindeki hak iddialarının meşruluğu, bu alanların kıyıdaş devletler arasında uluslararası hukuka uygun bir şekilde sınırlandırılması ile mümkün olacaktır.

Karasularının ötesinde kalan kıta sahanlığı ve münhasır ekonomik bölge gibi deniz alanlarının sınırlandırılmasında kıyıdaş devletler, sınırlandırmayı bir antlaşma ile gerçekleştirmelidir. Bununla birlikte, taraflar, aralarında bir sınırlandırma antlaşması yapamamış ve özel durumlar başka türlü bir sınırlandırmayı gerektirmiyorsa sınırlandırma, eşit uzaklık ilkesine göre yapılmalıdır. Öte yandan, antlaşmaya veya özel durumlara bağlı olarak yapılacak bir sınırlandırmada da hakça ilkelere göre bir sınırlandırmanın yapılması gerekmektedir (Pazarcı, 1998:398-399 ve 412-413).

AB'nin GKRY'yi Kıbrıs Adası'nın tamamının siyasi temsilcisi olarak kabul ederek 2004 yılında birliğe tam üye olarak kabul etmesinin ardından Türkiye ile gerilen ilişkilere paralel olarak Rum Yönetimi, Mısır, Lübnan ve İsrail ile arasında *eşit uzaklık ilkesini* esas alan Münhasır Ekonomik Bölge Sınırlandırma Antlaşmaları imzalamıştır (Bakınız şekil 5). GKRY, bu antlaşmaları imzalamadan önce 2004 yılında da Kıbrıs Türk tarafının karasularının ötesindeki deniz alanlarında KKTC'nin haklarını da dikkate almaksızın münhasır ekonomik bölge ilanında bulunmuştur. Bu hamleleriyle Rum tarafı, Kıbrıs Türk tarafının karasularının dışında kalan su tabakası ile deniz yatağı ve deniz tabanı

altındaki canlı ve cansız kaynaklar üzerinde münhasır ekonomik haklara ve yetkilere sahip olduğunu tescillemek istemektedir.



**Şekil 5:** Havzaya İlişkin Coğrafi Konum ve Anlaşma Bilgileri  
(<http://www.dunyabulteni.net/?aType=haber&ArticleID=175957>)

Türkiye ve KKTC ise, GKRY'nin Mısır ile 2003 yılında yaptığı MEB sınırlandırma antlaşmasının uluslararası hukuka aykırı olduğunu ve bölgedeki sınırlandırmanın KKTC ve Türkiye'yi de içerecek şekilde *hakça ilkelere* uygun bir antlaşma ile yapılması gerektiğini beyan etmiştir (Özersay,2004:219). GKRY'nin yaptığı sınırlandırma antlaşması, Türkiye'ye ait olan deniz yetki alanlarını da kapsadığından hakkaniyete aykırı bir nitelik taşımaktadır (Taşdemir, 2012:8). GKRY attığı bu gayri hukuki adımlar ile Türkiye'yi Doğu Akdeniz'de Antalya Körfezi'nin açıklarını içerecek şekilde dar bir deniz alanına hapsetmeyi ve Türkiye'nin bu alanlardaki egemenlik haklarını kısıtlamayı amaçlamaktadır (Aksar, 2012-2013:227).

Türkiye, 2 Mart 2004 tarihinde verdiği bir nota ile özellikle 32° 16 ' 18 " boylamının batısındaki alanlarda MEB veya Kıta Sahaneliği sınırlandırmasının Türkiye'nin uluslararası hukuktan doğan *ipso facto* (kendiliğinden) ve *ab initio* (başlangıçtan itibaren) var olan hukuki egemen haklarını ilgilendirdiğini ifade etmiştir (UN, Doc. A/61/1011-S/2007/456). Bununla birlikte Türkiye, Anadolu kıyıları ile 32° 16 ' 18 " boylamı; 34 ° 00 ' 00 " enlemi ile 28 ° 00 ' 00 " boylamı



arasında kalan deniz alanlarının kendi kıta sahanlığı olduğunu ve 28 ° 00 ' 00 " boylamının batısında Ege Denizi'ndeki Türk – Yunan kıta sahanlığının sınırının Akdeniz'e eriştiği noktaya kadar batıya uzanacağını da ayrı bir notayla ifade etmiştir (Başeren, 2010:158-159).

Kıbrıs Rum tarafı, Mısır ile yaptığı sınırlandırma antlaşması sonrasında Lübnan (2007) ve İsrail (2011) ile de *eşit uzaklık ilkesini* esas alan bir sınırlandırma antlaşması imzalamıştır. Bu antlaşmalarda uygulanan *eşit uzaklık ilkesi* bakımından vurgulanması gereken önemli bir nokta, 1969 tarihli Kuzey Denizi Kıta Sahanlığı Davaları'nda Uluslararası Adalet Divanı'nın sınırlandırmada bu ilkenin uygulanmasının zorunlu bir ana ilke olmadığına ilişkin hükmüdür (Taşdemir, 2012:24). Dolayısıyla, eşit uzaklık ilkesi, taraflar arasında hakkaniyete uygun bir sınırlandırma sağladığı ölçüde kullanılabilir bir ölçüttür. Zira, Danimarka ve Norveç arasındaki Jan Mayen Davası'na ilişkin UAD kararında da “kıyıları karşı karşıya olan devletler arasındaki sınırlandırmada ortay hat/eşit uzaklık, genel olarak *hakça çözüm* doğurur...” ve “... hukuka dayanan her deniz alanı sınırlandırmasında ortay hattın uygulanması, objektif olan hakça bir sonucu doğuracağı anlamı taşımaz” ifadesi de bu ilkenin hakça çözümü öngörmek kaydıyla uygulanabileceğini ortaya koymaktadır (ICJ, 1993: para. 64,70). GKRY ve İsrail arasında sınırlandırma antlaşmasının imzalanmasında ve iki taraf arasındaki siyasi, ekonomik ve askeri işbirliğinin artmasında, 2000'li yılların sonlarından itibaren Türkiye ile İsrail arasındaki ilişkilerin bozulmasının da etkisinin olduğu söylenebilir.

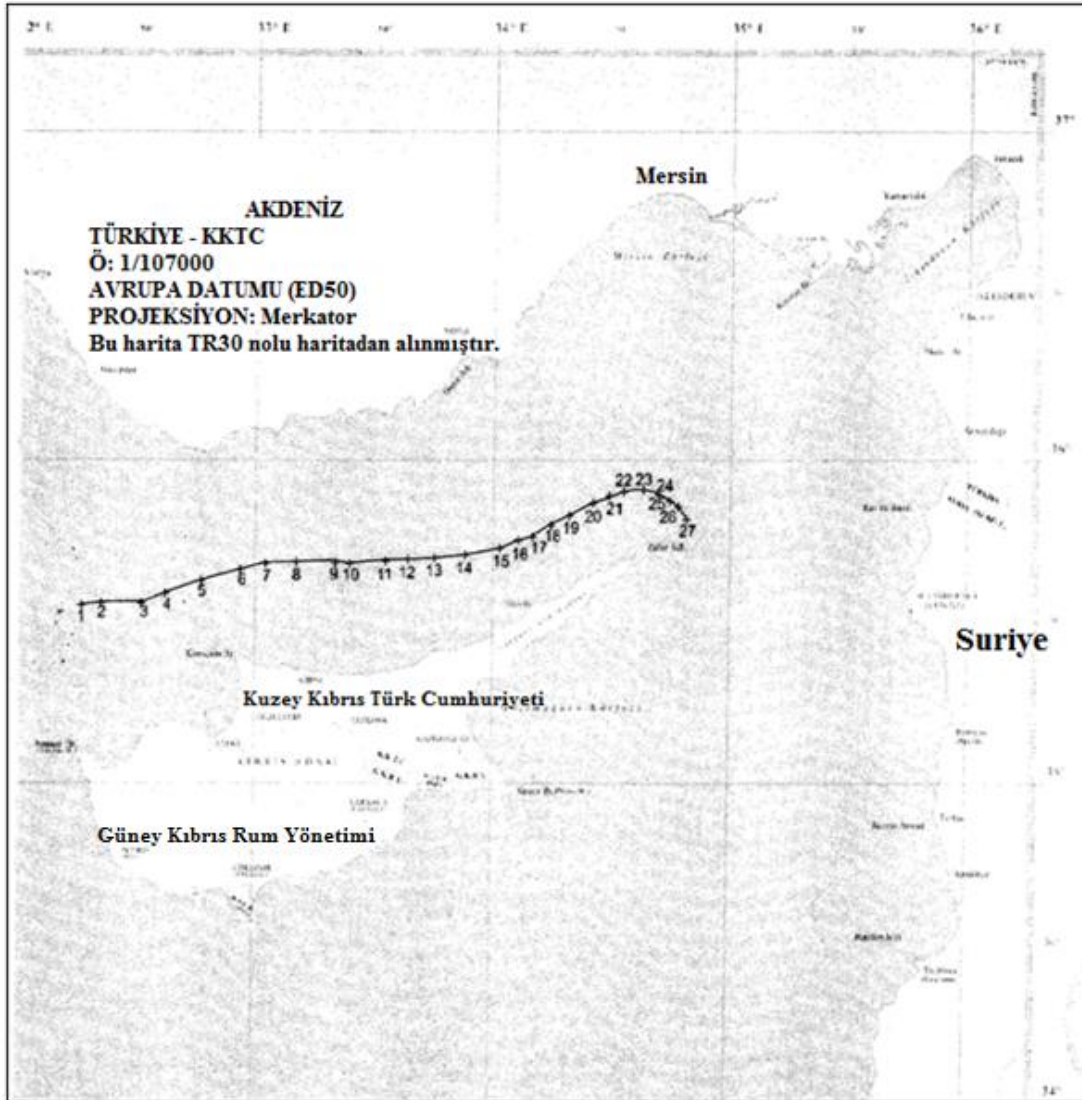
Bununla birlikte söz konusu MEB sınırlandırma antlaşmalarının, GKRY ve Mısır'ın da tarafı bulunduğu 1982 tarihli Birleşmiş Milletler Deniz Hukuku Sözleşmesi'ne de aykırı olduğu görülmektedir (Taşdemir, 2012:9). Sözleşmenin MEB sınırlarının tespitini düzenleyen 74. Maddesi; kıt'a sahanlığı sınırlarını düzenleyen 83. Maddesi, “Yarı-Kapalı Denizlere” ilişkin 122 ve 123. Maddeleri ile Sözleşme hükümlerinin uygulanmasında hakkın kötüye kullanılmamasını düzenleyen 300. Maddeleri bakımından GKRY'nin kıyıdaş devletlerle yaptığı MEB Sınırlandırma Antlaşmalarının hukuka aykırılıklar taşıdığı görülmektedir.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> BM Deniz Hukuku Sözleşmesi ilgili **Madde 74/I**: Sahilleri bitişik veya karşı karşıya bulunan devletler arasında münhasır ekonomik bölgenin sınırlandırılması, hakkaniyete uygun bir çözüme ulaşmak amacıyla, Uluslararası Adalet Divanı Statüsünün 38. maddesinde belirtildiği şekilde uluslararası hukuka uygun anlaşma ile yapılacaktır; **Madde 83/I**: Sahilleri bitişik veya karşı karşıya bulunan devletler arasında kıta sahanlığı sınırlandırılması, hakkaniyete uygun bir çözüme ulaşmak amacıyla, Uluslararası Adalet Divanı Statüsünün 38. maddesinde belirtildiği şekilde uluslararası hukuka uygun anlaşma ile yapılacaktır; **Madde 300**: Taraf Devletler işbu Sözleşme hükümleri uyarınca üstlendikleri yükümlülükleri iyi niyetle yerine getirmeli ve işbu Sözleşmede tanınan hakları, yetkileri ve serbestileri hakkın kötüye kullanılmasını oluşturmayacak biçimde kullanmalıdırlar. (<http://denizmevzuat.udhb.gov.tr/dosyam/denizhukuku.pdf>)

Bununla birlikte, GKRY'nin Doğu Akdeniz deniz yetki alanlarının sınırlandırılmasında diğer kıyıdaş devletlerden Türkiye'yi ve Kıbrıs Türk tarafını dikkate almaksızın attığı uluslararası hukuka aykırı adımlar karşısında, Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti'nin reaktif bir dış politika izlediği görülmektedir. Türk Hükümeti, GKRY'nin bu antlaşmaları akdetmesini takiben genellikle yapılan antlaşmaları protesto etmekte ve hukuken tanımadığını beyan etmektedir. Son dönemde Türk Hükümeti'nin attığı en önemli adım 2011 yılında KKTC ile bir Kıta Sahanlığı Sınırlandırma Antlaşması imzalamak olmuştur. Bu antlaşma ile iki devlet arasında sınırlandırma, eşit uzaklık ilkesine göre yapılmıştır. Anadolu ile Afrika arasında eşit hat belirlenmiş; Meis Adası'na sahip olmasına rağmen Yunanistan'a herhangi bir hak tanınmamıştır (Taşdemir, 2012:29). Türkiye ile KKTC arasında saptanan sınır çizgisi adanın Kuzey Doğusunda Karpaz'dan başlamakta, Güney Batısına kadar gitmektedir (Bakınız Şekil 6).

Bu antlaşma dışında Akdeniz kıyı hattı bakımından Türkiye'nin diğer kıyıdaş devletlerle ne bir kıta sahanlığı ne de MEB sınırlandırması antlaşması ne de MEB ilanı mevcuttur. Türkiye'nin taraf olmamasına rağmen 1958 tarihli Cenevre Kıta Sahanlığı Sözleşmesi'nin, 1982 tarihli BM Deniz Hukuku Sözleşmesi'nin ve uluslararası örf-adet hukuku kurallarının kıta sahanlığının ve MEB'in sınırlandırmasında Türkiye'nin hukuki haklarını korur nitelikte olduğu görülmektedir. Her üç uluslararası hukuk kaynağının da sınırlandırma konusunda aynı temel kural etrafında birleştiği görülmektedir. Şöyle ki, kıyıdaş devletler arasında sınırlandırma, havzanın tüm ilgili faktörleri dikkate alınarak hakkaniyet temelinde hakça bir çözüme ulaşılacak şekilde yapılmak durumundadır (Başeren, 2010:166).

Günümüzde yürürlükte olan 1982 BM Deniz Hukuku Sözleşmesi'nin 74. ve 83. Maddeleri uyarınca da sınırlandırmada temel ilke, "hakça ilkeler" olmalıdır. Çeşitli uluslararası mahkemelerin deniz alanlarının sınırlandırılmasına ilişkin ihtilaflarda sınırlandırmanın hakça ilkelere göre yapılması kuralını benimsedikleri görülmektedir (Taşdemir, 2012:26). UAD'ın 1969 tarihli Kuzey Denizi Kıta Sahanlığı Davalarında, 1977 tarihli İngiltere-Fransa Kıta Sahanlığı Davasında, 1982 tarihli Tunus-Libya Kıta Sahanlığı Davası kararında, 1985 tarihli Libya-Malta Kıta Sahanlığı Davası kararında, 1993 tarihli Danimarka-Norveç arasında Greenland ve Jan Mayen arasında Deniz Sınırının Saptanmasına İlişkin Davası kararında ve 1992'de Kanada ve Fransa arasında (St.Pierre v. Miquelon) Deniz Alanlarının Sınırlandırılmasına ilişkin Hakem Mahkemesi kararında bu ilke kabul edilmiştir.



**Şekil 6:** Türkiye Cumhuriyeti ile KKTC arasında Kıta Sahaneliği Sınırlandırılması Anlaşması Ekinde Yer Alan Harita, TBMM, 1/471, 2011.

Hakça ilkeler ise sınırlandırma konusu deniz alanlarının taşıdığı özelliklere göre farklılıklar göstermektedir. Jeolojik özellikler, kıyının şekli, adaların varlığı ve kıta devletine olan uzaklığı, diğer kıyı devletine olan uzaklıkları, adaların büyüklüğü, ekonomik ve sosyal durumları, sınırlandırma yapılacak alanda başka deniz sınırlarının varlığı, doğal zenginliklerin miktarı, seyrüsefer güvenliği özel durumlara örnek gösterilebilir (Aksar, 2012-13: 228). Bunların dışında ayrıca, sınırlandırılacak alana kıyısı olan devletlerin birbirine oranla kıyı uzunlukları ve şekli sınırlandırmada dikkate alınacak özel bir durumdur. Ayrıca, sınırlandırmada önem taşıyan bir diğer husus adaların varlığıdır. Adanın, diğer ada/adalara veya anakaraya olan yakınlığı, insan yaşamına elverişliliği, kendine özgü bir ekonomisinin olup olmadığı gibi unsurlar, ilgili adanın MEB/Kıta



sahanlığına sahip olup olmayacağı veya ne kadar bir alana sahip olacağını da dikkate alınmaktadır (Başeren, 2010:166-167).

Kıbrıs Adası bakımından ortada özel bir durumun olduğu açıktır. Türkiye'nin Antalya/Gazipaşa'dan Muğla/Deveboynu Burnu'na kadar olan kıyı uzunluğu 656 mil iken, GKRY'nin batı kıyılarının uzunluğu 32 mildir. Dolayısıyla, Hakem Mahkemesi'nin St. Pierre ve Miquelon Adaları Kıta Sahanlığı Uyuşmazlığı kararında da vurguladığı "Kanada'nın adalara nazaran daha uzun olan kıyı şeridinin açık denizlere erişimini engellemek için Fransız alanına daha dar bir MEB verilerek etrafı Kanada MEB'i ile çevrilmiştir" (UN, 2006c:92-93) hükmüne de uygun şekilde Türkiye'nin güney kıyılarının önünü açacak şekilde bir sınırlandırmanın yapılması gerekmektedir. Deniz hukuku uzmanı Profesör Başeren, bu kararlar birlikte UAD'ın Malta - Libya Kıta Sahanlığı Uyuşmazlığı Kararı'nda (UN, 2006b:84) da sınırlandırmada ortay hattı Libya lehine düzenlemesinden ve Hakem Mahkemesi'nin Gine - Gine Bissau kararından (UN, 2006a:77-78) hareketle Antalya ve Mersin limanlarının önünün kapanmaması gerekliliğine vurgu yaparak GKRY'nin batı kıyıları bakımından sadece karasularını dikkate alan bir sınırlandırmanın hakkaniyete uygun düştüğünü belirtmektedir (Başeren, 2010:167-168).<sup>6</sup> Prof. Aksar ise; Türkiye ile Mısır arasındaki deniz alanı genişliği 400 deniz milinden az olduğundan iki devlet arasında hakkaniyete uygun eşit uzaklık ilkesi temelinde bir MEB sınırlandırması yapılmasının uygun olduğunu düşünmekte ve Mısır ve Türkiye'nin kıyı uzunluklarına oranla GKRY'nin sahip olduğu kıyı uzunluğu daha kısa olduğundan ve yukarıda ifade edilen uluslararası mahkeme kararlarından hareketle daha dar bir MEB alanının bırakılması gerektiğini vurgulamaktadır (Aksar, 2012-13:235-236).

#### 4. SONUÇ

Süveyş Kanalı'nın açılması, Ortadoğu'da petrolün işlenmeye başlanması ve sonrasında yaşanan Dünya Savaşları, yakın dönemde Hazar enerji kaynaklarının bir kısmının bu coğrafya üzerinden sevki ile Doğu Akdeniz'de doğalgaz ve petrol rezervlerinin keşfedilmesinden sonra yaşanan siyasi ve hukuki gelişmeler, bölgenin önemini daha da arttırmıştır.

Bu öneme paralel olarak Türkiye'nin uluslararası sulara açılması açısından ağırlık vermesi ve strateji geliştirmesi gereken alanların başında Doğu Akdeniz'in geldiğini ve bu açıdan Doğu Akdeniz'in Türkiye için yaşam alanı oluşturan bir alt-havza teşkil ettiğini belirtmek gerekir. Kıbrıs Sorunu çözülmedikçe Türkiye'nin başına beklenmedik sorunlar çıkmaya devam edecektir (USAK, 2011:10). Bu nedenle, Türkiye'nin Doğu Akdeniz'de yaşanan

<sup>6</sup> Benzer bir analiz için bakınız: Yayıcı, 2012:46-49.

olumsuz gelişmeler ile ilgili olarak kararlılıkla her siyasi platformda rahatsızlığını ve haklılığını anlatması hatta siyasi baskı kurması gereklidir.

Şu an için Türkiye'nin Doğu Akdeniz'de anlaşmalar ile tespit edilmiş bir münhasır ekonomik bölge şeklinde bir deniz yetki alanı bulunmamaktadır. Oysa özellikle Rum Yönetimi uluslararası hukuka aykırı da olsa kıyıdaş devletler ile anlaşmalar imzalamış hatta bu anlaşmaları uygulamaya geçirmiş durumdadır. Bu nedenle, Türkiye'nin reaktif bir dış politika izlemek yerine en kısa sürede kıyıdaş devletler ile münhasır ekonomik bölge alanına yönelik anlaşmalar imzalaması ve iç hukuk düzenlemeleri yapması kaçınılmazdır. Türkiye'deki kamu ve özel sektöre ait tüm kurum ve kuruluşların siyaset üstü bir yaklaşımla konunun çözümüne ilişkin ortaklık geliştirmeleri önem taşımaktadır.

Doğu Akdeniz'de enerji alanları üzerinde başlayan hâkimiyet mücadelesi, önümüzdeki süreçte başta Türkiye, Güney Kıbrıs Rum Yönetimi ve İsrail olmak üzere kıyıdaş devletleri karşı karşıya getirecektir. Bu nedenle bölgede sıcak bir çatışmayı ve gerginliği istemeyen önemli küresel güçler de arabuluculuk mekanizmaları ile kıyıdaş devletler arasında uluslararası hukuk kuralları kapsamında hakça bir paylaşımı öngören sınırlandırma antlaşmalarının yapılmasında rol oynamalıdır. Zira GKRY'nin Mısır, Lübnan ve İsrail ile yapmış olduğu MEB sınırlandırma antlaşmaları gerek kendisinin de tarafı olduğu Deniz Hukuku Sözleşmesi hükümlerine gerekse deniz yetki alanlarının paylaşımına ilişkin hakça ilkelere aykırılıklar taşımaktadır. Sonuç olarak, Doğu Akdeniz'de yaşanan bu süreç, sahanın paydaş devletleri arasında gelecekte bir "*Enerji İşbirliği Platformunun Kurulması*"na yol açabileceği gibi çözülememesi halinde sıcak bir çatışmanın da çıkmasının potansiyelini taşımaktadır.

**KAYNAKÇA**

AKTAŞ, S., (2013), “Doğu Akdeniz’de GKRY - İsrail Yakınlaşmasının Türkiye Açısından İncelenmesi”, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi.

AKSAR, Y., (2012-2013), “Uluslararası Hukukta Deniz Alanlarının Sınırlandırılması: Doğu Akdeniz Uyuşmazlığı,” 21. Yüzyılda Sosyal Bilimler, Sayı :2, ss. 225-238.

BAŞEREN, S., H., (2015), “Kıbrıs Hidrokarbon Sorunu: Sondaj Krizi,” Enerji ve Diplomasi, C. 1, Sayı: 1, ss. 28-53.

BAŞEREN, S. H., (2013), “Doğu Akdeniz Yetki Alanları Uyuşmazlığı”, İstanbul, TÜDAV Yayınları.

BAŞEREN, S. H., (2010), “Doğu Akdeniz Yetki Alanları Uyuşmazlığı,” Stratejik Araştırmalar, Vol.:8, Sayı:14, ss. 130-184.

BLANK, S., (2012), “Turkey and Cyprus’ Gas: More Troubles Ahead In 2012, Central Asia – Caucasus Institute Silk Road Studies Program”, Turkey Analyst, Volume 5, No: 1, USA, 2012 <http://www.turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/289-turkey-and-cyprus-gas-more-troubles-ahead-in-2012.html>, Erişim tarihi: 28.01.2014.

COLLINSWORTH, D.,A., (2012), “Doğu Akdeniz Gazı ve Türkiye’nin Durumu,” Edit. Gürel, A., Faustmann, H. ve Reichberg G. M., Rapor 2012/1, ss. 23-29.

GÜREL, A., Mullen, F. and Tzimitras, H., (2013), The Cyprus Hydrocarbons Issue: Context, Positions and Future Scenarios, PCC Report 1/2013, Peace Researc Institute Oslo, (PRIO), 2013.

HENDERSON, S., (2012), “Energy Discoveries In The Eastern Mediterranean: Source Of Cooperation or Fuel Tension? The Case Of Israel”, Erişim tarihi:05.12.2014.

ICJ, Case Concerning Maritime Delimitation in the Area Between Greenland and Jan Mayen, (Denmark & Norway), Judgment, 14 June 1993.

KANDİLLİ, A., (2012), “Doğu Akdeniz Doğalgazı ve İsrail’in Tutumu”, <http://www.yeniturkiye.org/dogu-akdeniz-dogalgazi-ve-israilin-tutumu/yeni-bolge/398>, Erişim Tarihi: 15.02.2014.

KARAÇİN, B. Buke, (2012), “Doğu Akdeniz’de Siyasi Dengeleri Değiştirecek Yeni Bir Denklem mi Oluşuyor?”, Analist, Kasım 2012, ss. 10-11.

KAYA, Ş., (2007), “Uluslararası Deniz Hukuku Kapsamında Doğu Akdeniz’in Hukuki Statüsü ve Türkiye Cumhuriyeti için Stratejik Önemi,” Stratejik Araştırmalar Dergisi, Yıl: 5, Sayı:9, ss. 19-55.

KESER, Ulvi, “Doğu Akdeniz’de Güvenlik ve Kıbrıs Adası’nın Stratejik Pozisyonu,” Atılım Sosyal Bilimler Dergisi, C.2, S.1, 2012, ss. 57-80.

LAKES, G. (2012), “Lübnan: Bir Hidrokarbon Sektörü Oluşturmaya Yönelik Çabalar,” Kıbrıs Deniz Hidrokarbonları. Bölgesel Siyaset ve Servet Dağılımı, Edit. Gürel, A., Faustmann, H. ve Reichberg G. M., Rapor 2012/1, ss. 1-96.

LEVENTİS, Y., (2012), “Sıcak Sularda Kontrolü Tasarlamak: Türkiye’nin Doğu Akdeniz’de Hidrokarbon Egemenliği Hedefleyen Tavrı,” Edit. Gürel, A., Faustmann, H. ve Reichberg G. M., Rapor 2012/1, ss.7- 16.

ÖZER, S., (2013), “Doğu Akdeniz’de Enerji Güvenliği ve Savaşları”, Orta Doğu Analiz, 5(60), ss. 68-79.

ÖZERSAY, K., (2004), “Annan Planı ve Federal Yasaları Çerçevesinde Doğu Akdeniz Deniz Yetki Alanları,” AÜ SBF Dergisi, C.: 59, Sayı: 3, ss. 203-230.

PAZARCI, H., (1998) Uluslararası Hukuk Dersleri II. Kitap, Turhan Kitabevi, Ankara.

Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu (USAK), (2011), “Doğu Akdeniz’de Sertleşen Rekabet: Güney Kıbrıs Rum Kesimi - Türkiye Gerginliğinin Analizi”, No: 13.

UN General Assembly (2007), Question of Cyprus, Doc. A/61/1011-S/2007/456.

UN Digest of International Cases on the Law of the Sea (2006a), Maritime Boundary Delimitation Arbitration, (Guinea/Guinea-Bissau, 1985), pp. 75-79.

UN Digest of International Cases on the Law of the Sea (2006b), Case Concerning the Continental Shelf (Libyan Arab Jamahiriya/Malta, ICJ, 1985), pp. 80-88.

UN Digest of International Cases on the Law of the Sea (2006c), Delimitation of Maritime Areas Arbitration (Canada/France,1992), pp. 89-94.

TAMÇELİK, S., (2011), “Jeopolitik Teoriler Açısından Kıbrıs’ın Önemi,” Occasional Paper Series, Vol.3, No.1, ss.1-32.

TAŞDEMİR, F., (2012), Kıbrıs Adası Açıklarında Petrol ve Doğalgaz Arama Faaliyetleri Kapsamında Ortaya Çıkan Krizin Hukuki, Ekonomik ve Siyasi Boyutları, Ankara Strateji Enstitüsü, Ankara.

YAYCI, C., (2012), “Doğu Akdeniz’de Yetki Alanlarının Paylaşılması Sorunu ve Türkiye”. Bilgesam, 4(6), ss. 1-70,

YILDIZ, D., (2011), “Doğu Akdeniz Neden Önemli?”, Toprak-Su-Enerji, <http://topraksuenerji.org/?p=1197>, Erişim Tarihi: 02.21.2015.

YILMAZ, S., (2011), “Doğu Akdeniz’de Sular Isınırken”, [http://usam.aydin.edu.tr/DOGUAKDENIZDESULARISINIRKEN\(3a4a\).pdf](http://usam.aydin.edu.tr/DOGUAKDENIZDESULARISINIRKEN(3a4a).pdf), Erişim Tarihi: 12.01.2015.

### İnternet Kaynakları

Akdeniz Kalkanı Harekatı,  
[http://www.dzkk.tsk.tr/icerik.php?dil=1&icerik\\_id=28](http://www.dzkk.tsk.tr/icerik.php?dil=1&icerik_id=28), Erişim Tarihi: 18.02.2015.

BM Deniz Hukuku Sözleşmesi,  
<http://denizmevzuat.udhb.gov.tr/dosyam/denizhukuku.pdf>, Erişim Tarihi: 05.06.2015.

GKRY’nin Açtığı İkinci Uluslararası Hidrokarbon İhalesine Dair Basın Açıklaması, [http://www.mfa.gov.tr/no\\_-43\\_-15-subat-2012\\_-gkry\\_nin-actigi-ikinci-uluslararası-hidrokarbon-arama-ihalesi.tr.mfa](http://www.mfa.gov.tr/no_-43_-15-subat-2012_-gkry_nin-actigi-ikinci-uluslararası-hidrokarbon-arama-ihalesi.tr.mfa), Erişim tarihi: 11.08.2015

<http://enerjiensitüsü.com/2011/09/20/akdenizde-dogalgaz-rezervinin-parasal-degeri-7-trilyon-dolar/>

Erişim tarihi: 18.02.2014.

[http://etkinlik.aydin.edu.tr/dosyalar/34D\\_dogu\\_paradigma.pdf](http://etkinlik.aydin.edu.tr/dosyalar/34D_dogu_paradigma.pdf), Erişim tarihi: 01.02.2015.

<http://www.dunyabulteni.net/?aType=haber&ArticleID=175957>, Erişim tarihi: 09.02.2015.

[www.bilgesam.org/tr/images/stories/sunular/dogukakdeniz.pptx](http://www.bilgesam.org/tr/images/stories/sunular/dogukakdeniz.pptx), Erişim tarihi: 13.01.2015.

World Oil Transit Checkpoints, <http://www.eia.gov/countries/regions-topics.cfm?fips=WOTC>, Erişim tarihi: 03.02.2015.

Türkiye ile KKTC Arasında İmzalanan Kıta Sahaneliği Sınırlandırma Anlaşması İmzalanmasına Dair Basın Açıklaması,[http://www.mfa.gov.tr/no\\_-216\\_-21-](http://www.mfa.gov.tr/no_-216_-21-)

eylul-2011-turkiye\_-kktc-kita-sahanligi-sinirlendirma-anlasmasi-imzalanmasina-  
iliskin-disisleri-bakanligi-basin-ac\_.tr.mfa, Erişim tarihi:07.08.2015



**TÜRKİYE'NİN GÜNEY KAFKASYA POLİTİKASI (1989-1993): BATI'NIN BELİRLEYİCİLİĞİ**

**TURKEY'S SOUTH-CAUCASUS POLICY (1989-1993):  
THE WEST AS A DETERMINANT**

**Utku YAPICI<sup>1</sup>**

**ABSTRACT**

**This article examines Turkey's South Caucasus policy during the collapse of the Soviet Union and thereafter. Starting from the determining dynamics, the content and the efficiency level of this policy are analysed.**

**The main argument of this article is that during the collapse of the Soviet Union and thereafter, Turkey's South Caucasus policy had been determined in accordance with the West's USSR/the Russian Federation policy. During the dissolution of the Soviet Union, East-West rapprochement affected to a Western-oriented and Moscow-centred Turkish foreign policy. Likewise, during the first years of the post-Soviet transformation, Russian Federation-oriented Eurasian policy of the West brought about a parallel Turkish foreign policy. In this vein, Turkey was presented as a model in the integration of post-Soviet states within the global economy. Moreover, this model was supported by the Russian Federation against Iranian regional influence. However, the process of Armenian occupation of Azerbaijani lands outside Nogorno-Karabagh since June 1993, had paved the way for a more ethnicity-oriented and Azerbaijan-centred Turkish foreign policy. At the same period, the burgeoning Western-Russian energy competition increased the doubts of the**

---

<sup>1</sup> Yrd.Doç.Dr., Adnan Menderes Üniversitesi Nazilli İİBF Uluslararası İlişkiler Bölümü,  
yapiciutku@hotmail.com

Russian Federation about the model and as a result, the chance of success of the Turkish model was diminished. Turkey lost its last regional supporter when Elchibey was ousted in June 1993 after an armed insurrection.

**Keywords:** Azerbaijan, Armenia, Georgia, Turkish Foreign Policy, USSR.

### ÖZ

Bu çalışmada SSCB'nin dağılma süreci ve hemen sonrasında Türkiye'nin Güney Kafkasya politikası incelenmektedir. Türkiye'nin Güney Kafkasya politikasını belirleyen dinamiklerden yola çıkılarak, bu politikanın içeriği ve etkinlik düzeyi çözümlenmektedir.

Çalışmanın temel savı, SSCB'nin dağılma sürecinde ve hemen ertesinde Türkiye'nin Güney Kafkasya politikasının büyük ölçüde Batı'nın SSCB/Rusya Federasyonu politikasına uygun bir biçimde belirlendiğidir. SSCB'nin dağılma sürecinde Doğu-Batı yumuşaması Türkiye'yi Batı'ya paralel "Moskova merkezli" bir politikaya yöneltirken, SSCB sonrası dönüşüm yıllarında Batı'nın Rusya Federasyonu'nu ön plana alan bir Avrasya politikası geliştirmesi Türkiye'yi de aynı çizgide tutmuştur. Bu bağlamda, Türkiye Sovyet sonrası devletlerin küresel ekonomiye eklemlenmeleri sürecinde modelleştirilmiş, üstelik söz konusu model İran tesirine karşı Rusya Federasyonu tarafından da desteklenmiştir. Ancak özellikle Nisan 1993'ten itibaren Ermeni güçlerin Dağlık Karabağ'ın ötesindeki Azeri topraklarını işgale girişmeleri etnik kimlik faktörünün Türk dış politikasındaki belirleyicilik düzeyini arttırmış ve Türk dış politikasını Azerbaycan merkezli bir şekle dönüştürmüştür. Aynı dönemde filizlenen Batı-Rusya Federasyonu enerji rekabeti, uzun vadede Türk modeline karşı Rusya Federasyonu'nun kuşkularını arttırarak modelin başarı şansını azaltmıştır. Azerbaycan'da Haziran 1993'te Elçibey'in devrilmesi, Türk dış politikasının kalan tek bölgesel dayanağında da zemin yitirmesi anlamına gelmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Azerbaycan, Ermenistan, Gürcistan, Türk Dış Politikası, SSCB.



## GİRİŞ

Günümüzde Rusya Federasyonu'nun (RF) en güney topraklarında Gürcistan ve Azerbaycan sınırları boyunca RF'nin Kuzey Kafkasya Cumhuriyetleri olan Adıgey, Karaçay-Çerkes, Kabardin-Balkar, Kuzey Osetya, İnguşetya, Çeçenya ve Dağıstan Cumhuriyetleri bulunur.<sup>2</sup> Bu cumhuriyetler Kafkas dağ silsilesinin kuzeyinde Karadeniz ile Hazar Denizi arasındaki alana yayılır, coğrafi açıdan Kuzey Kafkasya'yı oluştururlar. Literatürde Kuzey Kafkasya'nın neresi olduğu konusunda neredeyse bir fikir birliği olmakla birlikte<sup>3</sup> Kafkasya'nın diğer bölgelerinin sınıflandırılması konusunda bir çeşitlilik gözlenmektedir. Genel eğilime göre Kafkas Dağları'nın güneyindeki Azerbaycan, Ermenistan ve Gürcistan Cumhuriyetleri, Güney Kafkasya olarak adlandırılırken,<sup>4</sup> bazı yaklaşımlar Kuzey Kafkasya dışındaki Kafkas coğrafyasını iki ana bölgeye ayırarak değerlendirmektedir. Örneğin Eldar İsmailov ve Vladimer Papava, Azerbaycan, Ermenistan ve Gürcistan'dan oluşan bölgeyi *Merkezi Kafkasya* olarak adlandırırken, Türkiye'nin ve İran'ın bazı Kuzey bölgelerinin dâhil olduğu coğrafi alanı Güney Kafkasya olarak tanımlamakta,<sup>5</sup> bölge sınırlarını güneye doğru genişletmektedir. Ayrıca bazı yaklaşımlar coğrafi açıdan bölgenin Kuzey ve Güney Kafkasya olarak ikiye ayrılarak değerlendirilmesini yanlış bulmaktadır. Örneğin Frederik Coene'ye göre coğrafi, tarihsel, siyasal veya ekonomik açılardan değerlendirildiğinde Kafkasya bütüncül bir biçimde düşünülmelidir. Kafkas dağ silsilesi, Kafkasya'yı ikiye bölen bir sınır hattı anlamına gelmez; aksine Kafkasya'nın merkezini oluşturur (Coene, 2010: 1).

Son yıllarda Hazar Deniz Havzası'nın 1980'lerde düşünülenden çok daha büyük hidrokarbon rezervlerine sahip olduğunun ispatlanmasıyla birlikte<sup>6</sup> yeni jeopolitik ortamda hem genel olarak Hazar Bölgesi'nin hem de RF'ye alternatif bir iletim koridoru anlamına gelen Güney Kafkasya devletlerinin önemleri

<sup>2</sup> Kuzey Kafkasya'da çatışma konuları üzerine bir çalışma için bkz. (Sagramoso, 2007: 681-705).

<sup>3</sup> Kafkasya'yı kuzey yönünde biraz daha genişleten yaklaşımlar da mevcuttur. Örneğin Coene'ye göre Rusya Federasyonu'nun Krasnodar ve Stavropol Krayları ile Rostov Oblastı ve Kalmukya Özerk Cumhuriyeti'nin bir bölümü Kafkasya'ya dâhildir. Bkz. (Coene, 2010: 3). Bu alana Rus edebiyatında Предкавказье – Predkavkazye (Ön Kafkasya) adı verilir. Bölge Aleksandr Sergeyeviç Puşkin ve Lev Nikalayeviç Tolstoy'un eserlerinde vahşi fakat yüce gönüllü bir bölge olarak tanımlanmaktadır. Bölgede yaşanan çatışmalar günümüz Rus sinemasının birçok yapımına konu oluşturmuştur. Bkz. (Saunders ve Strukov, 2010: 91).

<sup>4</sup> Örnek için bkz. (Roberts ve Pallock, 2011: 757-782). (Fall, 2006: 198-209).

<sup>5</sup> Bkz. (İsmailov ve Papava, 2008a: 283-298). (İsmailov ve Papava: 2008b). Türkiye'nin kuzeydoğusunun Güney Kafkasya'ya dâhil edildiği bir çalışma için bkz. (Yalçın-Heckmann, 2012: 1724-1738).

<sup>6</sup> Aslında Bakü petrol sahaları XIX. yüzyılın son dönemlerinden itibaren küresel bir önem taşımıştır. Gachechiladze'nin de ifade ettiği gibi XX. yüzyılın ilk çeyreğinde bölge için anahtar iki sözcük Bakü ve Batum olmuştur. 1883'ten itibaren Bakü tren yolu ile; 1907'den itibaren ise boru hattıyla petrol, ihracat merkezi olan Batum limanına bağlanmıştır. Sonrasında kaynakların tükendiği söylenmiş hatta 1970'ler ve 1980'ler boyunca bölge rafinerileri Sibiry'a ve Libya'dan gelen petrolü işleyerek faaliyetlerini sürdürmüştür. Bkz. (Gachechiladze, 2002: 113-114).

artmıştır. Hatta 1990'ların ikinci yarısından itibaren Hazar Bölgesi'nin petrol ve gaz tarafından tanımlanmış yeni bir bölge olarak sınıflandırılması gerektiği konusunda görüşler ileri sürülmüştür (Aydın, 2002a: 3, Fuller, 1997: 1). Enerji bağlamında tanımlanan "yeni stratejik bölge" enerji kaynağı devletlerle enerji iletim güzergâhlarında bulunan devletleri kapsayan farklı ölçeklerde tanımlanmıştır. Örneğin Mustafa Aydın, bölge içine Kuzey ve Güney Kafkasya ile Türkiye, İran, Afganistan, Pakistan ve Çin'i dâhil etmiş; bir başka ifadeyle Karadeniz'den Batı Çin ve Moğolistan'a kadar uzanan alanı bölge kapsamına almıştır (Aydın: 2002a: 3-6). Paul Rivlin ise Ermenistan, Azerbaycan, Gürcistan, Rusya Federasyonu, Kazakistan, Kırgızistan, Tacikistan ve Özbekistan'ı bölgeye dâhil etmiştir. Ermenistan, Gürcistan, Kırgızistan, Tacikistan ve Özbekistan'ın Hazar Denizi'ne kıyısı olmamasına rağmen bölgenin hidrokarbon havzasını paylaştıkları, doğalgaz ve petrol iletim hatları üzerinde konumlandıkları veya her ikisine de sahip oldukları gerekçeleriyle bölgeye eklendiklerini ifade etmiştir. İran, Rusya Federasyonu, Afganistan ve Çin'i bölgeye komşu devletler olarak tanımlamış, bu devletlerin enerji iletimi konusundaki stratejik öneminden bahsetmiştir (Rivlin 2002: 32-33). Hem Hazar'a kıyıdaş hem de hidrokarbon rezervlerine sahip devletlerden İran'ın bu bölge sınırlarının içinde değerlendirilmemesi veya Tacikistan ve Kırgızistan gibi iletim hatları üzerinde olan ülkelerin bölgeye dâhil edilip Türkiye veya Afganistan gibi benzer konumdaki ülkelerin dışarıda bırakılması bu "yeni stratejik bölgenin" tanımlanma mantığıyla uyumsuzdur.

Bu çalışma Güney Kafkasya'yı Azerbaycan, Ermenistan ve Gürcistan'dan ibaret gören geleneksel yaklaşıma sadık kalmış, Hazar Bölgesi'ni Hazar enerji kaynakları ve iletim hatlarını kapsayacak bir biçimde tanımlayan yaklaşımı ise aynı anda benimsemiştir. Çalışmada Rusya Federasyonu'nun bir parçasını oluşturan Kuzey Kafkasya kapsam dışında tutularak Güney Kafkasya'yı oluşturan Azerbaycan, Ermenistan ve Gürcistan Cumhuriyetlerine yönelik olarak Sovyetler Birliği'nin dağılması süreci ve hemen ertesindeki Türk dış politikasının çözümlenmesi amaçlanmıştır. Çalışmanın temel savı, SSCB'nin dağılma sürecinde ve hemen ertesinde Türkiye'nin Güney Kafkasya politikasının büyük ölçüde Batı'nın SSCB/Rusya Federasyonu politikasına uygun bir biçimde belirlendiğidir.

## 1. 1989-1991: SSCB'NİN DAĞILMA SÜRECİ

SSCB'nin dağılma süreci ve hemen ertesinde Kafkasya coğrafyası dünyada istikrarsızlık merkezleri arasında ilk sıralarda yer almıştır. Kafkasya, Eski Yugoslavya ile birlikte Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin (SSCB) dağılma sürecine girdiği dönemden 2000'li yıllara kadar geçen süre zarfında

Avrasya coğrafyasında etno-politik çatışma ve savaştan en fazla etkilenen iki bölgeden biri olmuştur. Öyle ki merkezi ve planlı bir Sovyet sisteminden kapitalist dünya ekonomisine eklemelenmenin sıkıntılarının yaşandığı bu *geçiş döneminde* eski SSCB topraklarında gerçekleşen sekiz silahlı sivil çatışmadan beşi Kafkasya'da gözlenmiştir. Dağlık Karabağ, Güney Osetya, Abhazya, Kuzey Osetya ve Çeçenya'da yaşanan çatışmalar sonrasında yaklaşık 2.600.000 kişi göçmen konumuna düşmüş, 600.000 kişi ise yaşamını yitirmiştir (Cornell, 2001: 1). Gayri Safi Yurt İçi Hâsıla 1989 yılı için 100 birim kabul edilirse, bu değer 1992 yılında Rusya Federasyonu için 78, Azerbaycan için 67,9, Ermenistan için 44,7 ve Gürcistan için 38,4 birime düşmüştür (Glinkina ve Rosenberg, 2003: 515). Tüm Sovyet sonrası alanda olduğu gibi Kafkasya'da bu ekonomik çöküntüye gelir dağılımında yaşanan büyük adaletsizlik eşlik etmiştir.<sup>7</sup>

1 Aralık 1989'da Ermenistan Yüksek Sovyeti'nin Dağlık Karabağ'ın Ermenistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne (SSC) dâhil edildiğini resmen ilan etmesinin (Cornell, 2001: 75) ardından 1990 yılının Ocak ayı Güney Kafkasya için oldukça sancılı bir döneme karşılık gelmiştir. 13 Ocak 1990'da Ermenistan'dan göçe zorlanan Azeriler tarafından Bakü'de yaşayan Ermenileri hedefleyen eylemler gerçekleşmiş, sonrasında ise 19-20 Ocak 1990 tarihlerinde Sovyet Birlikleri'nin Bakü'ye girişiyle etnik çatışma farklı bir boyuta taşınmıştır. 26 Ocak 1990 tarihinde zamanın Sovyet Savunma Bakanı Dimitri Yazov, Azerbaycan'ın başkentinin Sovyet birlikleri tarafından işgalinin Azerbaycan Halk Cephesi'nin Komünist Parti'nin iktidarına el koymasını engellemek amacıyla gerçekleştirildiğini söylemiştir (Cornell, 2001: 75,76).

SSCB'nin dağılma sürecinde önemli bir dönüm noktasını oluşturan 1990 yılında Türk dış politika yapıcılarını SSCB'ye bağlı Kafkasya cumhuriyetlerinde yaşanan etnik gerginlikler konusunda SSCB merkezi yönetimini cepheye alacak bir söylem geliştirmekten özenle kaçınmışlardır. Bu politikanın belirlenmesinde Doğu-Batı ilişkilerinde yaşanan yumuşamanın, Batı dünyasında Gorbaçov'un politikalarına yönelik gelişen desteğin ve Ocak 1990'ın ilk günlerinde SSCB'nin Doğu-Batı yumuşamasını çevre ülkelere daha fazla yansıtmak amacıyla Türkiye ile ilişkilerini geliştireceğine yönelik görüşlerin Türk medyasında tartışılır olmasının etkisi olmuştur.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Geçiş ekonomilerindeki gelir adaletsizliğini de çözümleyen bir çalışma için bkz. (Milanovic, 1998).

<sup>8</sup> Örneğin bkz. (Birand, 1990: 9). Bu dönemde Rusya SSC yönetiminin de Türkiye'nin liberal ekonomik dönüşümüne bir model olarak ilgi duyduğu gözlenmektedir. Bkz. (Milliyet, 24 Kasım 1990: 9).

### Doğu-Batı Yumuşaması

Nisan 1985'te işbaşına geçen Gorbaçov, Batı ile çatışmayı en aza indirip iç sorunlarla odaklanmayı merkeze alan bir politika yürütmüştür. Ağustos 1985'te Batı'ya nükleer denemeleri durdurma önerisinde bulunmuş, karşı taraftan bu öneriye bir yanıt gelmeyince nükleer denemeleri tek yanlı olarak durdurmuştur. "Ortak Avrupa Evi" kavramını ortaya atıp, Avrupa ile fikirsel bir bütünleşme arayışına girmiştir. Askeri harcamaları azaltma hedefiyle Kasım 1987'de orta menzilli füze antlaşmasını, hemen ardından da kısa menzilli füze antlaşmasını imzalamıştır. Mart 1988'de Afganistan'dan tek taraflı çekilme kararı almıştır. Aralık 1988'de Doğu Avrupa'dan 50.000 asker çekeceğini açıklamıştır (Oran, 2002: 12).<sup>9</sup> 21 Ocak 1989'da Gorbaçov, ABD'de başkanlık görevine seçilen George Bush'u kutlamış ve SSCB-ABD arasında istikrarlı ilişkilerin kurulması noktasındaki iyimserliğini ifade etmiştir (The New York Times, 21 Ocak 1989: 9). Son Sovyet birliklerinin Afganistan'ı terk etmesinden iki gün sonra 17 Şubat 1989'da Afganistan sorununa bir çözüm bulunabilmesi için ABD Başkanı George Bush'tan yardım talebinde bulunmuştur (The New York Times, 18 Şubat 1989: <http://www.nytimes.com/1989/02/18/world/soviets-urge-bush-to-join-in-search-for-afghan-peace.html>). Bu arada siyasal ve ekonomik liberalleşme programını başlatmıştır. Temmuz 1988'de Parti Konferansı'nı 47 yıl sonra ilk kez toplamıştır. Aralık 1989'da ünlü rejim muhalifi Andrey Saharov'u serbest bırakmıştır. Mart 1990'da toprak hariç tüm üretim araçlarında özel mülkiyeti kabul etmiştir (Oran, 2002: 13). 1990 yılının ilk günü SSCB lideri ABD halkına hitaben bir mesaj yayınlamıştır. Bu mesajda 1990'lı yılların SSCB ve ABD'yi kaynaştırması temennisinde bulunmuştur (Milliyet, 2 Ocak 1990: 4).

Bu dönemde SSCB'nin attığı adımlar Batı dünyasında da karşılık bulmuştur. SSCB Dışişleri Bakanı Eduard Şevardnadze'nin Aralık 1989'da Brüksel'deki NATO Merkezi'ni ziyareti Doğu-Batı ilişkilerindeki dönüm noktasının sembolü haline gelmiştir (Milliyet, 20 Aralık 1989: 4). Doğu Avrupa'da Komünist yönetimlerin birer birer devrilmesinin ardından Çin (Milliyet, 28 Aralık 1989: 4) ile birlikte Doğu Alman Komünistleri, Komünizme ihanet ettiği gerekçesiyle Sovyet lideri Gorbaçov'u suçlarken, bir Amerikan yurttaşı Sovyet liderine göndermek için hazırladığı 250 metre uzunluğundaki yılbaşı kartını 500 bin ABD'liye imzalattırıştır. Kartta Rusça olarak şunlar yer almıştır: "Sayın Bay Gorbaçov ve Sovyet Halkı, biz Amerika halkı olarak, dünya barışına yaptığımız katkılardan dolayı sizi kutlamak istiyoruz. Mutlu yıllar" (Milliyet, 30 Aralık 1989: 4).

---

<sup>9</sup> Gorbaçov, Reagan'ın Sovyet balistik füzelerini havada etkisiz hale getirmeyi amaçlayan "Yıldız Savaşları (Stratejik Savunma Girişimi) projesine karşı "Yıldız Barışı" kavramını ortaya atmıştı. Ayrıntılı bilgi için bkz. (The New York Times, 28 Kasım 1986: 7).

1989-1990 sürecinde Güney Kafkasya'da yaşanan etnik gerilim, Batı dünyası tarafından SSCB-Batı ilişkilerinde yukarıda aktarılan dönüşüm bağlamında bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu dönemde Batı dünyası SSCB'nin Azerbaycan-Ermenistan sorununu ele alış biçimine büyük bir destek vermiş, SSCB'de merkezi yönetimin Azerbaycan SSC'ye müdahalesini SSCB'de reformların başarıya ulaşması için gerekli bir araç olarak değerlendirmiştir. Dönemin ABD yönetiminin yapılan açıklamada “kendi vatandaşlarının hayatını korumak ve düzeni sağlamak elbette her hükümetin sorumluluğudur” denerek<sup>10</sup> SSCB merkezi yönetiminin gerçekleştirdiği Bakü müdahalesine destek olunmuş, Avrupa Topluluğu Dışişleri Bakanları ise Dublin'de gerçekleştirdikleri zirvede Moskova'nın düzeni sağlamak amacıyla Azerbaycan Cumhuriyeti'ne silah göndermesini onayladıklarını belirtmişlerdir.<sup>11</sup> 25 Ocak 1990 tarihinde zamanın Avrupa Komisyonu Başkanı Jak Delors, “Gorbaçov'un *perestroika*sı ve *glasnostu* kan dökülmeden ve insan kaybı olmadan varlığını sürdüremez. Azerbaycan'daki islami hoşgörüsüzlük hepimizi ilgilendiren bir sorun. Üzerinde iyi düşünmeliyiz...” (Milliyet, 25 Ocak 1990: 1) sözleriyle Avrupa Topluluğu'nun SSCB merkezi yönetiminin Güney Kafkasya politikasına desteğini açıklıkla ortaya koymuştur.

### **Batı'ya Paralel “Moskova Merkezli” Dış Politika**

Doğu-Batı ilişkilerinde yumuşama süreci yaşanırken bu sürecin Türkiye ile ilgili ilk somut sonucu Aralık 1989'da Türk Genelkurmayı tarafından geliştirilen bir güvenlikleştirme sürecidir. Dönemin Genelkurmay Başkanlığı Genel Sekreteri Tuğgeneral Hurşit Tolon, Doğu-Batı arasında yaşanan silahsızlanma sürecinin başarıya ulaşması halinde kuzeyden gelebilecek olası tehdidin azalacağını ifade etmiş, Türkiye'ye yönelik yeni tehdit kaynağı olarak güneyi işaret etmiştir. Genelkurmay, Türkiye'nin güney bölgesinde menzili 1000 km'yi aşan füzelerin bulunmasını, güneyimizdeki ülkelerin silahlanma yarışında olmalarını ve artan terör eylemlerini güvenlik algısındaki bu değişimin somut nedenleri olarak sunmuştur (Milliyet, 13 Aralık 1989: 1).

Batı ile SSCB arasındaki yumuşamanın etkisini arttırdığı bu dönemde Türkiye bir taraftan Batı'ya paralel bir biçimde Genelkurmay kanalıyla güvenlikleştirme süreçlerinde politika ve yön değişimlerine giderken, diğer taraftan belirsizliğin sürdüğü ve istikrarsızlık yaratma potansiyeline sahip her bölgesel olayda Batı ile uyumlu dış politika yürütme yaklaşımını sürdürmüştür.

<sup>10</sup> Açıklama dönemin Beyaz Saray Sözcüsü Sean Walsh tarafından yapılmıştır. Bkz. (AP News Archive, 20 Ocak 1990).

Güney Kafkasya'da Ermenistan-Azerbaycan SSC'leri arasında 1990 yılında yaşanan kriz bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Söz konusu kriz sırasında SSCB ile Batı'nın ortak paydada buluşmaları, Türkiye'yi, oluşan iç kamuoyu baskısına rağmen Batı'ya paralel ihtiyatlı dış politika çizgisine yöneltmiştir. Cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın 19 Ocak 1990 tarihinde ABD ziyareti sırasında gerçekleştirdiği bir konuşma sırasında sarf ettiği şu sözler Türkiye yönetiminin SSCB'deki gelişmeler konusundaki ihtiyatlı tavrını açıkça ortaya koymaktadır:

*“Her şeyden önce Azerbaycan bir Sovyet cumhuriyetidir... Aslında Azerbaycanlılar, Anadolu'daki Türk halkından daha çok İran Azerilerine yakındırlar. Benzer diller konuşuruz, lehçelerimiz farklıdır. Bir başka fark daha vardır. Mezheplerimiz ayrıdır. Onlar Şii'dir. Biz Sünni'yiz. Sovyetler Birliği'ndeki Türkçe konuşan ve Müslüman gruplara karışmak istemeyiz. Sovyetler Birliği'nde sorunlarla karşılaşılmasını istemeyiz. Gorbaçov'un izlediği politikaların düzenli bir şekilde uygulanmasını arzu ederiz...” (Milliyet, 19 Ocak 1990: 1, 14).<sup>12</sup>*

Özal'ın yukarıdaki açıklaması bazı araştırmacılar tarafından sorumlu makamlardaki Türk politikacıların SSCB'deki akraba topluluklar konusundaki bilgi eksikliklerine ve SSCB'nin dağılması sürecine hazırlıksızlıklarına örnek olarak gösterilmiş, bazı araştırmacılar ise açıklamayı Özal'ın mezhep merkezli bir dış politika oluşturma hedefine kanıt olarak sunmuşlardır (Cornell, 2001: 279). Süreci, Türk dış politikasının ilgili dönemdeki temel mantığını oluşturan devletlerin içişlerine karışmama ilkesini sahiplenme ve reel politik ile de açıklamak olasıdır. Oysa Özal, Batı'nın Azerbaycan olaylarını Gorbaçov reformlarına yönelik hiç de arzu edilmeyen bir başkaldırı olarak değerlendirdiği bir ortamda, kimlik gerekçesini vurgulayarak Azeri eylemcilerle Türkiye'nin bir bağlantısının olamayacağını kanıtlamak istemiştir. Özal, Batı tarafından olumsuz bir biçimde tanımlanan bu sürecin dış bağlantısının olsa olsa İran gibi, hem Azeriler ile ortak mezhepsel konumlanışa sahip, hem de ortak tehdit

<sup>11</sup> Dönemin İngiltere Dışişleri Bakanı Douglas Hurd'un bir grubun diğer grubu öldürmesini engellemek için SSCB merkezi yönetiminin askeri müdahalede bulunduğunu ifade etmesi dikkat çekicidir. Bkz. (Milliyet, 22 Ocak 1990: 4).

<sup>12</sup> Özal bu konuşmasından ötürü kamuoyundan ve Azeri derneklerinden büyük tepki toplamıştır. Siyasi partiler konuşmaya farklı açılardan tepki göstermişlerdir. Örneğin Sosyal Demokrat Halkçı Parti Genel Başkanı Erdal İnönü ve Demokratik Sol Parti Genel Başkanı Bülent Ecevit, Özal'ın sözlerini mezhepsel ayrımcılık boyutuyla değerlendirmiş ve eleştirmişlerdir. Doğru Yol Partisi Genel Başkanı Süleyman Demirel Azerbaycan konusuna “soydaşlık” vurgusuyla yaklaşarak Özal'ın açıklamalarını eleştirmeyi tercih etmiştir. Liderlerin tepkisi için bkz. (Milliyet, 20 Ocak 1990: 13). Azeri derneklerinin tepkisi için bkz. (Milliyet, 19 Ocak 1990: 14). Özal tepkiler üzerine görüşlerini birkaç gün sonra şu şekilde güncellemiştir: “Azerbaycan olaylarına üzülmemek elde değil. Hele aynı lisani konuşan, aynı etnik gruba mensup olduğumuz insanlar bakımından. Sovyetler Birliği'nin iç işlerine bizim karışmamız mümkün değildir. Benim daha önce söylediğim sözler maalesef yanlış anlaşıldı.” Bkz. (Milliyet, 21 Ocak 1990: 16).

algılanan bir bölge devleti olacağı fikriyle tezini güçlendirmeye çalışmıştır.<sup>13</sup> Sonuç olarak Özal'ın nihai hedefi Türkiye'nin Batı dünyasıyla aynı çizgide kalmayı sürdürdüğüne Batı dünyasını inandırmak olmuştur.<sup>14</sup> Bu dönem Türkiye'nin Güney Kafkasya politikası Moskova merkezli olarak kalmıştır (Cornell, 2001: 279), ancak söz konusu Moskova-merkezlilik Türkiye'nin Batı ile olan ilişkileri tarafından belirlenmiştir.

Özal'ın yukarıda aktarılan açıklamaları yaptığı gün, dönemin dışişleri bakanı Mesut Yılmaz'ın ve bir sonraki gün Başbakan Yıldırım Akbulut'un Kafkasya'da yaşanan etnik çatışmalarla ilgili sözleri Özal'dan farklı olarak Azerbaycan konusunda kimliksel bir duyarlılık içermektedir. Ancak açıklamalarda olayların gelişimi ile ilgili gerek SSCB merkezi yönetiminin gerekse Ermenistan SSC'nin eleştiriden uzak tutulduğu dikkat çekmektedir. Yılmaz, Türkiye'nin Sovyetler Birliği'nin Ermenistan ve Azerbaycan cumhuriyetleri arasında bir süredir gelişen ve ölümlere yol açan olayları “özel bir hassasiyetle” izlediğini söylemiştir. Olayları endişe verici olarak niteleyen Yılmaz, kamuoyunun etkisiyle ve Özal'dan farklı biçimde, Türk milletinin aynı dil ve kültürü paylaştığı Azerilere doğal bir yakınlık duyduğunu vurgulamış ancak SSCB'yi doğrudan suçlayan bir söz söylemekten kaçınmıştır (Milliyet, 19 Ocak 1990: 14). Yılmaz, dönemin SSCB Ankara Büyükelçisi Albert Çernişev ile gerçekleştirdiği görüşme sonrasında “Azerilerin ezilmesine izin verilmesinin üzüntü verici bir gelişme olacağı” şeklindeki açıklamayla yetinmiştir (Milliyet, 20 Ocak 1990: 1). Yıldırım Akbulut ise Azerbaycan'daki olaylarla ilgili olarak “insanların öldürülmesi şeklindeki bir fiili durum arzu edilmez” gibi yumuşak bir açıklama yapmıştır. Ankara süreç boyunca SSCB'ye sert tepki vermemiş ve geliştirdiği çözüm önerilerinde SSCB'yi dışlamamıştır. Örneğin Dışişleri Bakanı Yılmaz, durumun yatıştırılması konusunda sürece ancak SSCB'nin onayladığı bir biçimde dâhil olabileceğini şu sözlerle ifade etmiştir: “...Biz Sovyetler Birliği'ne ‘sizin uygun göreceğiniz çerçevede durumun yatıştırılması için bir katkımız olursa üzerimize düşeni yapmaya hazır olduğumuzu bildirdik. Bunu

<sup>13</sup> İran Yönetimi, ABD'nin SSCB'ye Müslümanları bastırmak hakkını tanıdığını ifade etmiş, İran dini lideri Ayetullah Ali Hamaney, Azerbaycan olaylarının temel nedenini dinsel baskıya karşı bir başkaldırı olarak tanımlamıştır. Ancak olası bir Azeri ayrılıkçılığının İran'ın Kuzey bölgelerinde yaşayan Azerileri de etkilemesinden çekinen İran Yönetimi, ayrılıkçılığı destekler söylemlerde bulunmaktan bilinçli bir biçimde uzak durmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. (The New York Times, 21 Ocak 1990).

<sup>14</sup> Özal'ın bir diğer hedefinin ise Ermeni soykırım iddialarının ABD'de yasama düzeyinde destek bulmasını, bu sorunda Azeri tarafına destek vermeme yoluyla engellemek olduğu söylenebilir. Bkz. (Milliyet, 21 Ocak 1990: 1).

Sovyetler Birliği'nin Ankara Büyükelçisi'ne söyledik..." (Milliyet, 21 Ocak 1990: 17).<sup>15</sup>

Sonuç olarak 19 Ocak 1990 tarihinde SSCB Ankara Büyükelçisi Çernişev'in söylediği şu sözler SSCB dağılıncaya kadar Güney Kafkasya düzleminde Türkiye-SSCB ilişkilerini özetlemek için yeterlidir:

*"Bizdeki Türklerin Türkiye ile daha yakın ilişkiler kurmak, ekonomik, kültürel ve sosyal alanlarda işbirliği yapmak arzularını doğal karşılıyor, hatta yardımcı oluyoruz. Ama bu işbirliği ileride bir bağımsızlık elde edilmesi ya da bu konuda Türkiye'den bazı beklentilere yol açması halinde tehlikeli gelişmelere neden olabilir. Bu ilişkilerin dozu normal komşuluk çizgisinde olmalıdır. Türkiye buna çok dikkat ediyor. Bundan memnunuz" (Milliyet, 19 Ocak 1990: 4).*

## 2. 1991-1993: SOVYET SONRASI EKONOMİK VE SİYASİ DÖNÜŞÜM SANCILARI

SSCB, 19-21 Ağustos 1991 tarihleri arasında gerçekleştirilen darbe girişiminin ardından Aralık 1991'de resmen dağılmış, bu tarihten itibaren Yeltsin'in önderliğinde SSCB'nin ardılı Rusya Federasyonu (RF), "şok terapi" programı ile sosyalist ekonomiden hızlı bir şekilde piyasa ekonomisine geçiş doğrultusunda adımlar atmıştır (Yapıcı, 2010: 18-28). RF'nin ekonomik reform sürecinde Batı yardımına duyduğu ihtiyaç, Batı'nın bir müttefik olarak algılanması zorunluluğunu getirmiş, bu doğrultuda oluşturulan Batı merkezli dış politika eski Sovyet coğrafyasındakiler de dâhil olmak üzere RF'yi ilgilendiren tüm sorunlara Batılı devlet ve kurumların dahil olmasını kolaylaştırmıştır (Yapıcı, 2010: 147-148). Böylelikle liberal ekonomi modeli SSCB'nin ardılı RF'de hâkim kılınırken, RF Atlantikçi bir yönelimle Batıya yaklaşmıştır. Bu dönemde Sovyet sonrası devletler farklı ölçülerde ekonomik ve siyasal liberalizasyon projeleri ile gündeme taşınmıştır.<sup>16</sup>

### "Önce Rusya" (*Russia First*) Politikasına Adı Konmayan Geçiş

Bu dönemde ABD'nin, eski Sovyet sahasına yönelik esas ilgisini RF gibi önemli bir aktörün ekonomik dönüşümü oluşturmuştur. Eşzamanlı olarak ABD Yönetimi, nükleer silahların yayılmasını, SSCB sonrası silahları ellerinde bulan Belarus, Kazakistan ve Ukrayna'yı, bu silahları "güvenilir" RF'ye teslim etmeleri için ikna ederek engelleme yönündeki stratejiye odaklanmıştır. Bir ABD'li

<sup>15</sup> Dönemin Dışişleri Bakanlığı Müsteşarı Özdem Sanberk, yaptığı bir açıklamada Türkiye-SSCB ilişkisinin Ankara-Sovyet Cumhuriyetleri ilişkilerinden daha önemli olduğunu ifade etmiştir. Bkz. (Sinkaya, 2005: 78).

<sup>16</sup> Bu konuyu ele alan bir çalışma için bkz. Yapıcı, Utku (2011), Sovyet Sonrası Coğrafyada Devlet ve Milliyetçilik, (Ankara: Tan Kitabevi).



politikacının söylediği gibi ABD'nin dört nükleer ardılı devlete odaklanması 1994 yılına kadar bu devletin Orta Asya ve Kafkasya ile ciddi biçimde ilgilenmesini engellemiştir. İlgisizliğe rağmen ABD bu dönemde Sovyet sonrası coğrafya ile ilgili üç temel hedef ortaya koymuştur. Hedeflerden birincisi bu devletlerin bağımsızlıklarını destekleyerek, devletlerin RF veya İran eksenlerine kaymalarına engel olmaktır. İkincisi bu devletlerde liberal demokratik rejimlerin kurumsallaşmasını sağlamak, üçüncüsü ise Hazar enerji kaynaklarının münhasıran RF'ye dayanmayan ve İran'ı bir transit aktör konumuna getirmeyen bir güzergâhla taşınmasını sağlayabilmektir (Cornell, 2001: 358-363). Söz konusu hedeflere ulaşmak için ABD'nin 1992'nin ortalarında çıkardığı Özgürlüğü Destekleme Yasası (*Freedom Support Act*) en önemli araçlarından biri olmuştur. ABD, Özgürlüğü Destekleme Yasası kapsamında Sovyet sonrası devletlere ekonomik destekte bulunmuştur. Yardımların büyük bir kısmının RF başta olmak üzere Slav cumhuriyetlere yoğunlaşması (Robins 1993: 602) “Önce Rusya” politikasının bir gereği olarak değerlendirilebilmektedir.

Güney Kafkasya açısından değerlendirildiğinde, yasanın kabulünden bir ay sonra 24 Ekim 1992 tarihinde yasada yapılan bir değişiklik ile<sup>17</sup> Azerbaycan “saldırgan” olarak tanımlanmış ve bu devlete ABD'nin doğrudan yardımı yasaklanmıştır. Azerbaycan, Sovyet sonrası devletler arasında böyle bir yaptırıma maruz kalan tek devlet olmuştur (Huseynov, 2003: [http://www.stradigma.com/turkce/haziran2003/print\\_04.html](http://www.stradigma.com/turkce/haziran2003/print_04.html)). Böylelikle, uygulamada ABD'nin Güney Kafkasya devletlerine yaptığı yardımının önemli bir kısmı ABD'deki Ermeni lobisinin de etkisiyle Ermenistan'a aktarılmıştır. 1992'nin ilk aylarında Gürcistan'da Batıcı bir çizgide olmakla bilinen Eduard Şevardnadze'nin başa geçmesinin ardından ABD ve Batı Avrupa devletlerinin Gürcistan'a yönelik ilgi ve desteğinin arttığı da bir gerçektir (Cornell, 2001: 358-363; Huseynov, 2003: [http://www.stradigma.com/turkce/haziran2003/print\\_04.html](http://www.stradigma.com/turkce/haziran2003/print_04.html)). Sonuç olarak ABD, bu dönemde Ermenistan'a ve bir ölçüde de Gürcistan'a önem veren ve Azerbaycan'ı ötekileştiren, İran'ın bölgeye sızmasına engel olmaya çalışan RF merkezli bir Güney Kafkasya politikası yürütmüştür.

Avrupa ülkelerinin bölgeye yönelik en önemli inisiyatifi ise 1991 tarihli *TACIS (Technical Assistance to the Commonwealth of Independent States – Bağımsız Devletler Topluluğu'na Teknik Yardım) Programı* oluşturmuştur. Ancak ekonomilerini liberalleştirme noktasında sözkonusu devletleri maddi açıdan destekleme ve demokrasiye yöneltme amacı güden program çerçevesinde

<sup>17</sup> Değişiklik şudur: “ABD Başkanı karar verip, Azerbaycan Hükümeti'nin Ermenistan ve Dağlık Karabağ'a karşı saldırgan tutumundan vazgeçtiğine ve ablukasını durdurduğuna dair somut adımlar attığını Kongre'ye rapor edene kadar Azerbaycan Hükümeti'ne bu veya bir başka yasa çerçevesinde hiçbir yardım yapılmayacaktır”. Bkz. (Huseynov, 2003).

aktarılan maddi kaynakların büyük bölümü, bu projeleri yeni bağımsız devletlerdeki ortakları ile işbirliği kurmak suretiyle gerçekleştiren Avrupa şirketlerine aktarılmıştır. Bu sebeple finansman kaynakları verimsiz kullanılmış ve söz konusu devletlere tam olarak ulaşmamıştır (Huseynov, 2001: 251-252). Sonuç olarak, uygulamada kimi aksaklıklar yaşansa da bu dönemde bölge devletlerinin liberal ekonomik dönüşümünü, dünya ekonomisine eklemlenmelerini ve demokratikleşmelerini gerçekleştirme hedefi, ABD ve Avrupa Topluluğu ülkelerinin paylaştığı hedefler olmuştur.

### **Batı'ya Paralel Aktif Dış Politika ve *Türk Modeli***

Soğuk Savaş yıllarında Türkiye'nin konumlanışına göre rakip kampta yer alan SSCB'nin 1991 yılında dağılmasıyla birlikte Türkiye ilk kez bu büyük komşusu ile sınır paylaşmaz hale gelmiştir. Türkiye ile RF arasında karasal sınır bulunmamaktadır. Bu durumu güvenliği için olumlu bir biçimde değerlendiren Türkiye, statükoyu koruyabilmek için en iyi yolun yeni bağımsız devletlerin bağımsızlık, toprak bütünlüğü ve istikrarını korumak olduğunu saptamış ve yeni politikasını bu bağlamda geliştirmiştir<sup>18</sup> (Aydın, 2010: 179). Bu noktada Batı'nın Güney Kafkasya politikası ile bölgeye yönelik Türk dış politikası benzeşmiştir. RF'nin de Batı ekseninde kalması Türkiye'nin bölgesel politikalarındaki Rus çekincesini azaltarak Türkiye'nin elini rahatlatmıştır.

Bir diğer taraftan, 1987 yılında Avrupa Topluluğu'na yaptığı üyelik başvurusu 1989'da askıya alınıp hayal kırıklığına uğrayan Türkiye, Batı dünyası nezdinde Soğuk Savaş süresinde sahip olduğu konumu yitirmemek için Batı için hâlâ önemli olduğunu gösterecek iddiaların arayışına girişmiştir. (Efegil, 2008: 166-167). Bu iddialardan ilkinin 1991 yılında Körfez Savaşı sırasında ileri sürmüştüğü, Türkiye'nin Batı ile ittifak halinde yer almasının müttefik güçler lehine savaşın gidişatı üzerinde yarattığı etki, "Yeni Dünya Düzeni'nde" Türkiye'nin jeopolitik konumuna Batı'nın duyacağı ihtiyaca kanıt olarak gösterilmiştir.<sup>19</sup> İkinci iddia ise Orta Asya ve Kafkasya ile ilgilidir. Batılı politika yapımcılar, yukarıda da aktarıldığı gibi SSCB'nin dağılmasının ardından oluşacak güç boşluğunun İran'ın desteklediği radikal İslam tarafından doldurulma ihtimalini çıkarlarına aykırı

<sup>18</sup> Bu dönemde Türkiye için "Türk dünyasının lideri olmak" ciddi bir hayal olarak gündeme taşınmıştır. Sovyet sonrası bu ilk yıllarda bölgeye yönelik Türk dış politikası bu nedenle kimi uzmanlar tarafından "Hayaller ve Ütopyalar Dönemi" olarak tanımlanmıştır. Bkz. (Demir, 2006: 119-120).

<sup>19</sup> ABD bu kriz sırasında Türkiye'den üç istemde bulunmuştur. Birincisi Türkiye'deki üsleri Irak'a yönelik hava harekâtları sırasında kullandırmasıdır. İkincisi Saddam Hüseyin'in Kuveyt cephesindeki asker sayısını azaltması için Türkiye'nin Irak sınırına asker yığmasıdır. Üçüncüsü ise Suudi Arabistan'da toplanan müttefik kuvvetlerine Türkiye'nin de asker vermesidir. Türkiye bu istemlerden ilk ikisine olumlu yanıt vermiştir. Üçüncü istem, Türk Silahlı Kuvvetleri'nin karşı çıkması üzerine karşılanmamıştır. Bkz. (Uzgel, 2002: 255). Ayrıca bkz. (Makovsky, 1999: 92-93).

görmüşler, Türkiye'nin bu konuda bir rol oynayabileceğini tartışmaya açmışlardır (Bal, 2001: 336). Türk dış politika yapıcıları da bu tartışmalar sırasında Batı ile işbirliği halinde yeni bir rol oynama istekliliğini sergilemişlerdir. RF'nin de Türkiye'yi köktendinciliğin önünde bir engel olarak görme konusunda Batı ile aynı görüşte olması (Karpat, 2003: 318) Türkiye'nin yeni rolünün başarı şansını arttırmıştır.

Bu bağlamda Türkiye'nin söz konusu yeni rolü, temelde “Rus Modeli'ne” değil, “İran Modeli'ne” karşı oluşturulmuş bir “Türk Modeli” kavramsallaştırmasına dayanmaktadır ki bu içeriğe sahip bir model olma konusunda Türk medyasında ilk tartışmalar SSCB'nin dağılması öncesine uzanmaktadır.<sup>20</sup> Süleyman Demirel, 1991 yılının Ekim ayında, Türkiye seçimlere giderken, Doğru Yol Partisi'nin Genel Başkanlığı sıfatıyla Eisenhower Vakfı'nın<sup>21</sup> toplantısında yaptığı konuşmada, Türkiye'nin istikrarsızlığın hâkim olduğu bölgede bir demokrasi modeli olarak yeni dünya düzeninin sözcüsü olabileceğini ifade etmiştir.<sup>22</sup> Demirel, 20 Ekim 1991 tarihli seçim zaferinin ardından Başbakan sıfatıyla bu görüşleri dış politika alanına aktarma imkânına kavuşmuştur.

1991 yılının sonlarından itibaren “Türk Modeli'nin”, başta ABD olmak üzere Batı tarafından yeni bağımsız Orta Asya Cumhuriyetlerine ve Azerbaycan'a takip edilmesi gereken bir model olarak sunulduğu görülmektedir. Örneğin ilk defa Eylül 1991'de *The Economist* Dergisi SSCB sonrası dünyayı nitelenmek için, daha sonra Türk politikacılar tarafından Türkiye'nin stratejik ufkunu aktarmak için sıklıkla kullanılan “Adriyatik'ten Çin Seddi'ne” kadar Türkçe konuşan topluluklar söylemini kullanmıştır (Aydın, 2002b: 380). Demirel'in Şubat 1992 tarihli Washington ziyaretinde dönemin ABD Başkanı Bush, Türkiye'yi Orta Asya tarafından örnek alınabilecek demokratik, laik bir model olarak göstermiştir. Benzer bir biçimde Haziran 1992'de dönemin Avrupa Konseyi Genel Sekreteri Catherine Lalumiere, Türkiye'nin yeni bağımsız birçok Asya ülkesi için geçerli bir model oluşturduğunu söylemiştir (Bal, 2001: 336). Dönemin ABD Dışişleri Bakanı James Baker, Ekim 1992'de gerçekleştirdiği Orta Asya gezisinde, bölgenin Müslüman ağırlıklı yeni bağımsız devletlerine

<sup>20</sup> Prof.Dr. Duygu Sezer, henüz 1990 yılının mart ayında, yani SSCB dağılmadan önce bir gazete mülakatında Orta Asya ve Kafkasya bölgesinde Türk Modeli'nin İran Modeli'ne bir alternatif olarak düşünülebileceğini, Türkiye'nin bu noktada en büyük avantajının sahip olduğu laiklik ilkesi olduğunu ifade etmiştir. Sezer ayrıca Türkiye'nin Batı ile SSCB'deki “Dış Türkler” arasında köprü görevi üstlenebileceğini de vurgulamıştır. Bkz. (Milliyet, 31 Mart 1990: 13).

<sup>21</sup> Demirel, Eisenhower Vakfı'nın Türkiye'de burs verdiği ilk kişidir. Bkz. (Milliyet, 8 Ekim 1991: 8).

<sup>22</sup> Şu sözler Demirel'e aittir: “Türkiye bulunduğu bölgede bölgesel işbirliğini geliştirerek, birleştirici bir istikrar unsuru olmalıdır. Balkanlar'dan Akdeniz'e, Kafkasya'ya ve Orta Asya'ya kadar olan bu bölge ülkeleri ile tarihi ve kültürel bağları nedeniyle bir demokrasi modeli olabilir ve dünyanın bu köşesinde yeni dünya düzeninin sözcüsü haline gelebilir. Bkz. (Milliyet, 8 Ekim 1991: 8).

İran'dan ziyade Türkiye'yi takip etmelerini önermiştir. Dönemin ABD Başkanı Bush, 30 Ekim 1992 tarihli bir mesajında Türkiye Cumhuriyeti yurttaşlarının, özellikle Orta Asya halklarına demokrasi ve serbest teşebbüs sistemine dayalı ekonomik gelişme için bir model olması nedeniyle milletleriyle gurur duyabileceklerini söylemiştir American Foreign Policy Interests, 1997: 23). Dönemin NATO Genel Sekreteri Manfred Wörner, seküler toplumu ve laik politik sistemiyle Türkiye'yi, Batı'nın güvenlik çıkarları açısından Kafkasya ve Orta Asya'da radikalleşmeye ve İslam'ın siyasallaşmasına karşı örnek olarak göstermiştir (Çaman, 2006: 193).

Modelin ilk kez Batı tarafından mı Türkiye tarafından mı ileri sürüldüğü literatürde tartışılmaktadır. Hangi görüş doğru kabul edilirse edilsin, modele Batı desteğinin<sup>23</sup> modelin popülerliğinin artmasında önemli bir rol oynadığı gözden kaçırılmamalıdır. Bal'ın ifade ettiği gibi Batı'nın –özellikle de ABD'nin – Türk modelini sahiplenmesi, Türk hükümetlerine elverişli bir dış politika zemini yaratmıştır (Bal, 2001: 337). Batı tarafından Müslüman yoğun bölge cumhuriyetlerinde İran kanalıyla köktendinciliğin yayılacağına dönük bir endişenin etkisiyle (Robins, 1993: 593) desteklenen ve RF tarafından da bu bağlamda eleştiriden uzak tutulan “Türk modeli” üç temel üzerine inşa edilmiştir: Laiklik, demokrasi ve serbest piyasa ekonomisi.<sup>24</sup> Batı, bölgenin Batı'nın istediği doğrultuda bir dönüşümünün sağlanabilmesi için Türkiye'yi “istikrar sağlayıcı bir faktör” olarak değerlendirmiş, Türkiye'nin Orta Asya ve Kafkasya devletlerinin birçoğu ile etnik, dilsel ve dinsel yakınlığından yararlanmış (Karpat, 2003: 317-318). Bu anlamda model aynı zamanda etnik, dilsel ve dinsel içerik taşıyan bir şekle bürünmüştür.

### **Türk Modeli ve Güney Kafkasya**

ABD'nin yukarıda aktarılan birinci hedefine paralel olarak Türkiye 9 Kasım 1991'de Azerbaycan'ı tanıyan ilk devlet olmuş (Dışişleri Bakanlığı, 2013a), 16 Aralık 1991'de diğer Sovyet sonrası cumhuriyetlerle aynı anda Ermenistan'ı ve Gürcistan'ı tanıyarak (Dışişleri Bakanlığı, 2013b, 2013c) yeni bölgesel siyasal düzenin kurumsallaşmasına katkı yapmıştır. Türkiye'nin Azerbaycan'ın bağımsızlığını 8 Aralık 1991'de Rusya Federasyonu öncülüğünde Bağımsız Devletler Topluluğu'nun resmen kurulmasının, yani SSCB'nin fiilen

<sup>23</sup> Eşzamanlı olarak, kısa süren Rus desteği de modelin güç kazanmasına önemli katkı yapmıştır.

<sup>24</sup> Bu konuda ayrıca bkz. (Yapıcı, 2004: 206-218). 12 Mayıs 1992 tarihinde o dönemdeki Avrupa Parlamentosu'nun en güçlü siyasi grubu olan Sosyalist Grup'ta bir konuşma yapan dönemin dışişleri bakanı Hikmet Çetin'e en fazla yöneltilen sorulardan biri Türkiye'nin Kafkasya ve Orta Asya Cumhuriyetleri konusunda nasıl bir rol oynayacağı olmuştur. Çetin'in şu açıklaması “Türk Modeli'ni” somutlaştırmaktadır: “Türkiye bunalımlar okyanusunda bir demokrasi ve istikrar unsuru. Bütün bu yeni cumhuriyetler Türkiye'den demokrasi ve Pazar ekonomisine geçişte çok şey bekliyorlar. Türk modelini örnek alıyorlar.” Bkz. (Milliyet, 13 Mayıs 1992: 19).

sonunun geldiğinin anlaşılmasından<sup>25</sup> önce yapması dikkate değerdir. Lakin Türkiye, 2 Aralık 1991'de bağımsızlık ilanında bulunan Türkmenistan'ın Devlet Başkanı Saparmurad Niyazov'un, bu ilanın tanınması konusunda yaptığı başvuruyu reddetmiş, tanıma işlemini BDT'nin resmen kurulmasının ertesine bırakmıştır. Bu durum, Azerbaycan'ın Türkiye Cumhuriyeti dış politika yapıcılarını gözünde SSCB'nin dağılma sürecinde sadece diğer Güney Kafkasya cumhuriyetlerinden değil, tüm Türki cumhuriyetlerden farklı bir değerlendirmeye tutulduğunu göstermektedir (Aydın, 2002b: 378-379). Bakü'nün, 13 Ocak 1992 tarihli protokol ile Sovyet sonrası cumhuriyet başkentleri arasında Türk büyükelçiliğinin açıldığı ilk yer olması da (Robins, 1993: 602-603) Azerbaycan'ın Türkiye için özel önemine bir diğer kanıt oluşturabilir.

Bu çerçevede Türkiye'nin eşzamanlı olarak iki politika yürüttüğü söylenebilir. Birincisi Güney Kafkasya devletleri arasında ayırım gözetmeksizin bu devletleri tanımada ve uluslararası sistemle bütünleştirmede katkı sunmuş, Batılı devletlerle aynı hedefi paylaşmıştır. Bu nokta özellikle Ermenistan ve Gürcistan açısından önem taşımaktadır. İkinci olarak, iç kamuoyunu da hoşnut edecek biçimde tanıma sürecinde bile Azerbaycan'ı özel bir konumda tutup, "akrabalık merkezli özel ilişkiler kurarak" bu devleti Batı'nın da istediği dönüşümleri gerçekleştirmesi konusunda özel olarak teşvik etmeye çalışmıştır.<sup>26</sup> Türkiye'nin benzer bir biçimde eş zamanlı olarak bir taraftan "laik" profiliyle Sovyet sonrası Müslüman nüfusun yoğun olmadığı cumhuriyetlere ve SSCB'nin din politikasının ürettiği kimlik hattının etkisini sürdürdüğü Türki cumhuriyet liderlerine, diğer taraftan "ılımlı islam" kimliğiyle yeni kimlik arayışındaki Türki cumhuriyet halklarına örnek gösterilmesi (Robins, 1993: 601) bu açıdan bakıldığında hedef yönünden çelişkili değildir. Bu erken dönemde Türk modeli, içeriği yöneldiği ülkeye göre şekil değiştiren, muğlak bir model olarak tanımlanabilir. Ancak son tahlilde modelin esas yöneldiği saha, akrabalık ilişkisinin varlığı öngörülen Türki Cumhuriyetler; Güney Kafkasya özelinde ise Azerbaycan olmuştur.

Kısa süre içinde Gürcistan'da yaşanan iç savaş ve alevlenen Dağlık Karabağ Sorunu Türkiye'nin Güney Kafkasya politikasını eşzamanlı olarak sınırlandırıp biçimlendiren iki faktör haline gelmiştir. Gürcistan İç Savaşı

<sup>25</sup> SSCB'nin resmen sona erdiğinin ilanı 21 Aralık 1991'de eski SSCB'ye bağlı 11 cumhuriyetin Alma-Ata Deklarasyonu'nu imzalamasıyla olur.

<sup>26</sup> Bazı araştırmacılar, Türkiye'nin Azerbaycan dışındaki Sovyet sonrası cumhuriyetleri aynı gün tanımamasını Türkiye'nin Ermenistan'ı tanımamasını sömükleştirmek için geliştirdiği bir strateji olarak değerlendirmişlerdir. O yıllarda Türkiye'de kamuoyunda Azerbaycan-Ermenistan sorunu ve soykırım iddiaları nedeniyle Ermenistan aleyhine gelişen tepkilerin daha da büyümesini engellemek için Türkiye'nin böyle bir topyekûn tanıma yöntemini seçtiği söylenmektedir. Bkz. (Robins, 1993: 602).

1989'da patlak vermiş; bağımsızlığın hemen ardından hızını arttırmış üç boyutlu bir çatışma sürecidir. Savaşın birinci boyutu merkezde iktidarı ele geçirmek için yürütülen şiddet içeren bir güç mücadelesi, ikinci ve üçüncü boyutlar ise Abhazya ve Güney Osetya'da güçlenen ayrılıkçılar ile merkezi hükümet arasında yaşanan silahlı çatışmalardır.<sup>27</sup> Dağlık Karabağ Sorunu ise SSCB'nin dağılmasının ardından birkaç ay içinde Ermenistan düzenli birliklerinin ve tüm eski Sovyet askeri birliklerinin Karabağ Ermenileri yanında cephe aldığı topyekûn savaşa dönüşmüş çatışmadır (Cornell, 1998: 51). İkinci sorun, bu dönemde Türkiye'yi Azerbaycan'a yaklaştırıp, Ermenistan ile yapıcı başlayan ilişkilerini gözden geçirmesine yol açarken, Abhazya ve Güney Osetya sorunları, Türkiye'nin Gürcistan'da etkinliğinin yeterince gelişmesini engellemiştir. Bu iki durumun dayatmasıyla "Türk Modeli", birkaç ay içinde sadece Türki cumhuriyetlere odaklanan bir modele dönüşmüştür.

#### *Gürcistan ile ilişkiler: İç Savaşın Belirleyiciliği*

Sorunlu olan Ermenistan ve İran seçeneklerinin yanında Türkiye'nin Orta Asya'ya ve Hazar enerji kaynaklarına açılan üçüncü kapısı olan Gürcistan, bağımsızlığı kazandığı andan itibaren Türkiye açısından büyük jeopolitik öneme sahip görülmüş, Gürcistan-Türkiye ilişkileri hızla gelişmeye başlamıştır. 21 Mayıs 1992'de dönemin Dışişleri Bakanı Hikmet Çetin'in ve 30 Temmuz 1992'de Başbakan Süleyman Demirel'in Tiflis ziyaretleri<sup>28</sup> ilişkilere önemli bir ivme katmıştır (Demirağ, 2005: 127-128). Ancak bağımsızlığın ilk yıllarının Gürcistan açısından bir "iç savaş" dönemi olması Gürcistan-Türkiye ilişkilerine iki farklı etkide bulunmuştur. İç savaş, Gürcistan merkezi yönetiminin Türkiye'ye duyduğu ihtiyacı arttırıp, Gürcistan'ı önemli bölgesel konularda Türkiye ile aynı çizgiye getirirken, iç savaşın yarattığı istikrarsızlık Gürcistan Yönetimi'ni iç işlerine yoğunlaşmaya yönelterek Türkiye'den uzak tutmuştur. İç savaşın en keskinleştiği dönemde, Hikmet Çetin'in Tiflis ziyareti sırasında sadece 10 günlük buğday stoku kalan Gürcistan'a Türkiye'nin 50 bin ton buğday göndereceği sözünü vermesinin dönemin Gürcistan Devlet Başkanı Şevardnadze'de yarattığı minnettarlık (Demirağ, 2005: 128) birinci duruma örnektir. Gürcistan, Dağlık Karabağ Sorunu ile ilgili olarak da bu dönemde Türkiye'yle aynı görüşü savunmuş, Kafkasya'da barış ve istikrarın korunması için çalışacak bir "Kafkasya Danışma Konseyi'nin" kurulması önerisini gündeme getirmiştir (Milliyet, 22 Mayıs 1992: 19). Ancak iç savaş, hem Gürcistan'ın Dağlık Karabağ konusundaki söylem düzeyindeki desteğinin somut

<sup>27</sup> Gürcistan İç Savaşı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Zürcher vd. 2005: 259-276).

<sup>28</sup> Demirel, Gürcistan'ı ziyaret eden ilk yabancı başbakan olmuştur. Bkz. (Milliyet, 31 Temmuz 1992: 18).

eylemlere dökülmesini engellemiş, hem de Kafkasya Danışma Konseyi'nin oluşma sürecini baltalamıştır.

Bu dönemde Türkiye'de yaşayan ve sayıları 700.000'i bulduğu söylenen Abhazlar ve genel olarak kendilerini Abhazlara akraba bir topluluk olarak gören ve sayıları 3.5-4 milyona ulaştığı iddia edilen Kuzey Kafkas Halkları,<sup>29</sup> Türkiye'nin Gürcistan politikasının içeriğini belirleme gayreti gösteren iki iç faktör olmuştur. Türkiye, tüm diplomatik açıklamalarında Abhazya'yı Gürcistan toprak bütünlüğü içinde değerlendirdiğini ifade etmiştir. Ancak Azerbaycan lehine oluşan iç kamuoyu baskısının etkisiyle Ermenistan ile Türkiye arasındaki sorunların arttığı ve bu sorunların da etkisiyle ulaşım ve petrol boru hatları güzergâhları konusunda Gürcistan'ın kilit konumunun gündeme geldiği 1996 yılına kadar<sup>30</sup> Türkiye sorun karşısındaki tavrını net olarak ortaya koyamamıştır. Türk politika yapıcılarının 1996 yılından itibaren ise Gürcistan'ın toprak bütünlüğü destekleme noktasında oldukça aktif bir tutum sergilemişlerdir (Demirağ, 2005: 130-131).

#### *Azerbaycan İle İlişkiler: Türk Modeli Sınanıyor*

Azerbaycan-Türkiye-Ermenistan ilişki üçgenine bu dönemde damgasını vuran olay, yukarıda da aktarıldığı gibi Dağlık Karabağ Sorunu olmuştur. Bağımsızlığın ilk aylarında Türkiye ile Azerbaycan arasında bir dizi ekonomik ve ticari anlaşma imzalanmış, önce Türk devlet televizyon kanallarının sonra da özel kanalların ve gazetelerin Azerbaycan'da yayın yapması sağlanmıştır. Türkiye, 1992 yılı içinde Azerbaycan'ın Latin Alfabesi'ne geçiş sürecinde destek olmuştur (Cornell, 1998: 60). Ülkede yatırım yapan Türk sermayesinin de etkisiyle, 1992 yılı itibariyle Azerbaycan-Türkiye ticareti, Türkiye'nin tüm Türki Cumhuriyetlere yaptığı ticaretin yaklaşık yarısını oluşturmuştur (Robins, 1993: 597-598).<sup>31</sup> Askeri alanda Türkiye'den yardım talep eden Azerbaycan (Milliyet, 26 Ocak 1992: 5) ile Türkiye arasında 3 Mayıs 1992 tarihinde bir Askeri Eğitim İşbirliği Antlaşması gerçekleştirilmiştir (TBMM Resmi İnternet Sitesi, 1993: [http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR\\_KARARLAR/kanuntbmmc076/kanun\\_tbmmc076/kanuntbmmc07603903.pdf](http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc076/kanun_tbmmc076/kanuntbmmc07603903.pdf) ). 1992-1993

<sup>29</sup> Bu iki topluluğun derneklerinin Türk dış politikasını etkilemek için yürüttükleri faaliyetlere örnek olarak bkz. (Milliyet, 28 Ağustos 1992: 13).

<sup>30</sup> 1992 yılında dönemin Abhazya Cumhurbaşkanı Vladislav Ardznba'nın Türkiye'ye önerisi, Türkiye'nin Gürcistan'ın toprak bütünlüğünde ısrarcı olmasında önemli bir faktör olan ulaşım ve boru hattı güzergâhları konusunu Abhazya yönetiminin saptadığını göstermesi bakımından önemlidir. Şu sözler Ardznba'ya aittir: "...Abhazya Kafkasların dışı açılan kapısıdır. Türkiye, Abhazya üzerinden Kafkasya ve Orta Asya'ya açılabilir. Eğer bu imkân değerlendirilirse, ülkeniz, Türki cumhuriyetlere ulaşmak için Ermenistan ve Gürcistan'a mecbur olmaz. Abhazya'dan Kafkas ülkelerine uzanan 75 km'lik atıl bir karayolu bulunuyor. Bu yolun 22 km'si tünel ve viyadüklerle takviye edilirse Türkiye için 'güvenli' bir Kafkasya ve Orta Asya yolu açılabilir." (Milliyet, 14 Ağustos 1992: 15).

<sup>31</sup> 1993 yılı Eylül ayı itibariyle Azerbaycan'daki Türk yatırımlarının listesi için bkz. (Milliyet, 1 Eylül 1993: 7).

öğretim yılında Azerbaycan Cumhuriyeti Eğitim Bakanlığı, Bakü Devlet Üniversitesi ve Türkiye Diyanet Vakfı arasında imzalanan anlaşma uyarınca Bakü Devlet Üniversitesi bünyesinde İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Türkiye kaynaklı özel teşebbüs de Azerbaycan'da eğitim yatırımlarına girişmiş, henüz 1992 yılında Çağ Eğitim İşletmeleri'ne bağlı olarak Bakü Türk Koleji açılmıştır (Aksiyon, 10 Şubat 1996: <http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-1327-34-azerbaycanda-tur-egitim-seferberligi.html>). Türk Cumhuriyetlerinin kendi sosyal yapısını üretmesi, kendi kimliğini sağlıklı bir şekilde inşa etmesi, kültürel ve siyasal hakların gelişmesi, teknik alt yapı konusunda eksiklerin giderilmesi gibi amaçlara sahip Dışişleri Bakanlığı'na bağlı bir uluslararası teknik yardım teşkilatı olarak 1992 yılında kurulan Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA) eğitim, sağlık, restorasyon, tarımsal kalkınma, maliye, turizm, sanayi alanında birçok projeye imza atarken, (TİKA Resmi İnternet Sitesi, 2013: <http://www.tika.gov.tr/tika-hakkinda/tarihce/1>) Azerbaycan'a özel bir önem atfetmiştir.

Bu dönemde Türkiye'nin Orta Asya ve Kafkasya'da etkinlik arayışında temel rakibi olacağı düşünülen İran, SSCB'nin son günlerinde bölgeye etkili bir giriş yapmış, İran Dışişleri Bakanı Ali Velayeti'nin Azerbaycan'ı da kapsayan Orta Asya ziyareti büyük yankı uyandırmıştır. Ancak İran'ın Türkiye'nin aksine Azerbaycan'ın bağımsızlığını tanımaya yanaşmaması Türkiye'nin rakibi İran karşısında Azerbaycan kamuoyunda prestijini arttırmıştır (Milliyet, 6 Aralık 1991: 4). Azerbaycan Halk Cephesi Partisi Lideri Ebulfeyz Elçibey'in İran Azerbaycanı ile birleşme söylemi sonrasında İran-Azerbaycan ilişkileri daha da gerginleşmiştir. Bu durum 'Türk Modeli'nin' Azerbaycan'da etkisinin artmasını sağlarken, eşzamanlı olarak Ermenistan'da söz konusu etki sınırlanmıştır.

Dağlık Karabağ Sorunu'nun şiddetini arttırdığı 1992 yılının ortalarından itibaren Türkiye, tüm uluslararası platformlarda çatışmaların Azeri yorumunu destekleyip anlatmaya çalışmıştır. Dahası Mayıs 1992'te Ermenistan'ın Nahçıvan'a yönelik olarak gerçekleştirdiği saldırı sonrasında Türkiye'de Nahçıvan'a yönelik bir askeri müdahale tartışılmıştır.<sup>32</sup> Dönemin Cumhurbaşkanı Turgut Özal, ABD'den yaptığı açıklamada "Nahçıvan'a zaman kaybetmeden asker sokmak gerekir" görüşünü dile getirirken,<sup>33</sup> muhalefette olan Demokratik Sol Parti, Milliyetçi Çalışma Partisi ve Refah Partisi müdahaleye destek vermiş, ancak bu görüş kabinede destek bulmamıştır (Milliyet, 22 Mayıs 1992: 7). Ancak ABD ve Rusya Federasyonu'nun aynı görüşlerle müdahaleye

<sup>32</sup> Cornell, Türkiye'nin Azerbaycan lehine bir askeri müdahale tehdidinde hiç bulunmadığı fikrini savunmaktadır. Bkz. (Cornell, 2001: 282).

<sup>33</sup> Dönemin Başbakanı Süleyman Demirel ile Cumhurbaşkanı Turgut Özal arasında görülen kimlik düzlemleri tartışmalarının bir diğer boyutu da Kürt sorunu ile ilgilidir. Demirel, Özal'ı Kürt sorunu



karşı çıkışı<sup>34</sup> Türkiye'yi bu doğrultuda bir adım atmaktan alıkoyan bir faktör olmuştur. Sonuç olarak Türkiye bu dönemde Güney Kafkasya devletleri arasındaki sorunlarda Azerbaycan'dan yana ancak dengeyi elinden bırakmayan bir strateji izlemiştir. Sorunlara askeri müdahale konusu siyaset düzleminde tartışılabilirse bile bu yönde bir dış politika kararı hiçbir zaman alınmamıştır. Başbakan Demirel, 25 Mayıs-27 Mayıs 1992 tarihleri arasında gerçekleştirdiği Moskova ziyareti sırasında Nahçıvan'da asker kullanmayacağı garantisini vermiş, bu şekilde Türkiye-RF arasındaki kriz büyümeden yatıştırılmıştır.<sup>35</sup> Demirel'in bu manevrasında 15 Mayıs 1992'de RF, Ermenistan, Kazakistan, Kırgızistan, Tacikistan ve Özbekistan arasında gerçekleşen Taşkent Antlaşması'nın (Ortak Güvenlik Antlaşması) önemli bir etkisi vardır. Çünkü bu antlaşma ile devletlerden birine karşı yapılacak saldırıya kolektif karşılık verilmesi öngörülmüş (Aydın, 2002b: 389), Türkiye, Ermenistan ile olası bir çatışmasında RF'yi de karşısında görmekten çekinmiştir (Karpas, 2003: 330).

Azerbaycan'da Haziran 1992'de gerçekleşen seçimi Türkiye'ye yakın olarak bilinen Ebulfeyz Elçibey'in kazanması, Elçibey'in seçim öncesi süreçte BDT'den ayrılma planlarını açıklaması nedeniyle Rusya Federasyonu Yönetimi'ni endişeye sevk etmiş, (Milliyet, 10 Haziran 1992: 6) ancak Türkiye-Azerbaycan ilişkilerine yeni bir ivme katmıştır. RF, Elçibey Yönetimi'ne askeri üslerine geri dönme ve Azerbaycan'ın enerji ihracatı konusunda denetim sağlama taleplerinin yerine getirilmesi karşılığında Azerbaycan'a askeri destek önermiş, ancak Elçibey Yönetimi açık bir Rus karşıtı strateji ve pan-Türkist söylem ile bu istemlere karşı çıkmıştır (İpek, 2009: 230). Elçibey'in, İran'daki Azeri topluluğun (Elçibey'in tabiriyle Güney Azerbaycan) bağımsızlık kazanması ve Kuzey Azerbaycan ile birleştirilmesi ideali İran'ı da RF ve Ermenistan'a yaklaştırmış, (İşyar, 2006: 255) böylelikle Azerbaycan bölgesel düzlemde Türkiye istisnası dışında yalnızlaşmıştır. Böyle bir ortamda Elçibey, milli bağımsızlığını güçlendirmek için Batı ile ilişkileri geliştirmeye öncelik

---

bağlamında Türkiye'de devleti tartışılır hale getirmekle itham etmiştir. Bkz. (Milliyet, 4 Mayıs 1992: 1). Ayrıca bkz. (Milliyet, 1 Mayıs 1992: 1).

<sup>34</sup> Dönemin Rusya Federasyonu Ankara Büyükelçisi Albert Çernişev şu sözleri söylemiştir: Nahçıvan Türkiye topraklarında değildir. Türkiye müdahale ederse başkaları da eder. Dünya Hıristiyan-Müslüman diye ikiye bölünür." Dönemin Bağımsız Devletler Topluluğu Silahlı Kuvvetler Komutanı Yevgeni Şapoşnikov ise "Türkiye karışırsa üçüncü dünya savaşı çıkar" açıklamasında bulunmuştur. Bkz. (Milliyet, 21 Mayıs 1992: 1). Dönemin ABD Savunma Bakanlığı danışmanlarından Austin Bay'ın Houston Chronicle dergisine yazdığı bir yazıda da şu ifadeler yer almıştır: "...Aklı başında bir dünyanın istediği son şey, Türkiye'nin yapay olmasa bile (Müslüman-Hıristiyan çatışması) olarak nitelenebilecek bir çatışmaya karışmasıdır." (Milliyet, 22 Mayıs 1992: 7).

<sup>35</sup> Demirel'in Türkiye'nin müdahalesinin olası sonuçları konusundaki öngörüsü ABD ve RF ile paralellik taşımaktadır. Şu sözler dönemin başbakanı Demirel'e aittir: "Türkiye'nin [olası bir] askeri yardımı [meseleyi] bir Müslüman-Hıristiyan çatışmasına dönüş[tür]ecek ve bu [da], Türkiye'yi bölgenin dışına ve de 20 yıl ya da daha fazla geriye götürecektir. Barışı korumaya çalışmak zayıflık değildir. Barış yolu ile çözüm bulmak Türkiye'nin politikasıdır ve büyük bir millet olmanın [gereğidir]." (İşyar, 2006: 253).

vermiş, kısa süre içinde Elçibey Yönetimi Azerbaycan dış politikasını Batı yanlısı bir çizgiye çekmiştir. Dönemin Azerbaycan Cumhuriyeti Devlet Petrol Şirketi (*Azərbaycan Respublikası Dövlət Neft Şirkəti - SOCAR*) Başkanı Sabit Bağirov, milli bağımsızlığı sağlamak hedefiyle Batı ile ilişkileri geliştirme stratejisindeki kilit unsurun petrol olduğunu şu sözlerle dile getirmiştir: “Azerbaycan’ın Batı ile ekonomik ve siyasal ilişkilerini geliştirmeyi başarmasının tek yolu ‘petrol kartı’na müracaat etmek ve Azerbaycan topraklarını Batı için Orta Asya’ya yeni stratejik güzergâh olarak önermektir” (İpek, 2009: 231). Bu öneriye Batı’nın verdiği olumlu yanıt sonucu, RF ile Batı arasında Güney Kafkasya konusunda yaşanan oydaşım ilk kez bozulmaya başlamıştır.

Azerbaycan Yönetimi’nin ‘petrol kartı’nı açmasına paralel olarak Türkiye’nin Güney Kafkasya politikasında enerji konusu 1993 gibi oldukça erken bir tarihte gündemin ilk sıralarında yerini almış, Türkiye’nin bu konuda Batı ile Azeri çıkarları arasında bir denge kurarak etkinliğini arttırma ve enerji güvenliğini sağlama noktasında politika ürettiği gözlenmiştir. 9 Mart 1993’te Türkiye ile Elçibey Yönetimi Azeri petrolünün Türkiye üzerinden dünyaya taşınması konusunda anlaşmaya varmış, ancak boru hatları güzergâhı konusunda Batı ile Azerbaycan arasında bir anlaşmazlık yaşanmıştır. *BP*, *Amaco*, *Penzoil* gibi Batılı firmalar, boru hattının Türkiye’ye ulaşmadan önce Ermenistan’dan geçmesi konusunda ısrarcı olmuşlar, Ebulfeyz Elçibey liderliğindeki Azerbaycan bu öneriye karşı çıkınca Türkiye, alternatif olarak Bakü’den başlayan hattın ikiye bölünerek hem İran, hem de Ermenistan’dan geçtikten sonra Nahçıvan’da birleşerek Ceyhan’a ulaştırılması önerisinde bulunmuştur (Milliyet, 17 Mart 1993: 7). Neticede boru hattı güzergâhı konusunda belirsizlik sürerken, Elçibey Yönetimi, *BP* (İngiltere), *Amoca* (ABD), *Mc Dermott* (ABD), *Unical* (ABD), *TPAO* (Türkiye) ve *Socar*’dan (Azerbaycan) oluşan konsorsiyuma tüm Azerbaycan petrollerini arama, çıkarma ve satma yetkisini tanımıştır. Türkiye, konsorsiyumdaki % 2,5’luk hissesiyle Hazar Havzası’ndaki “yeni büyük petrol oyununa”, “küçük” hisseli bir aktör olarak eklenmiştir (Milliyet, 27 Haziran 1993: 14).

Azerbaycan Yönetimi’nin ‘petrol kartı’nı açtığı dönem Karabağ güçlerinin karşı saldırılarıyla Azerbaycan içinde Karabağ’ın ötesinde de toprak kazandıkları döneme karşılık gelmektedir. Bu süreçte Batılı firmaların Azerbaycan’da büyük petrol ayrıcalıkları elde etmelerine rağmen, ABD Yönetimi Elçibey’i Ermenistan’a ve RF’ye karşı doğrudan desteklememiştir. Bu durum ABD’deki Ermeni diasporasının Karabağ sorunu ile ilgili olarak yürüttüğü etkili lobi çalışmaları kadar (İpek 2009: 232), o dönemde olumlu yönde gelişen RF-ABD ilişkilerinin de sonucudur. Nitekim Batı’nın sessizliği karşısında bölgede ‘petrol oyunu’nda yeniden etkili bir aktör olma arayışına giren RF, Azerbaycan içinde

yaşanan iktidar mücadelesinin ardından Haziran 1993'te bir darbe sonrasında Haydar Aliyev'in iktidarı ele geçirmesi ile önemli bir kazanım elde etmiştir. Yeni dönem aynı anda, Türkiye'nin Azerbaycan'daki etkinliğinin azalması anlamına gelmiştir. Seçimle işbaşına gelen ve dış politikada Türkiye'ye yakın bir çizgi benimseyen Elçibey'in devrilmesi sonrası siyasal karışıklık ortamında, Türk basınında Türkiye'nin Türk Modeli'nin geleceği için Elçibey'i iktidar mücadelesinde koşulsuz desteklemesinin şart olduğu konusunda yorumlar yapılmıştır.<sup>36</sup> Zamanla Aliyev'in iktidarda kalıcı olduğunun anlaşılması üzerine Türk dış politika yapıcılar, Elçibey'e destek politikasını gündeme getirmemiştir. Hatta dönemin dışişleri bakanı Hikmet Çetin, basına verdiği bir demeçte Aliyev'in tamamen demokratik yöntemlerle iktidara geldiği açıklamasında bulunarak, Aliyev'in meşruiyeti konusunda Türkiye Yönetimi'nin bir çekincesinin olmadığını ilan etmiştir (Aydın, 2002b: 405).

#### *Ermenistan ile İlişkiler: Dostça İlişkilerden Karabağ Sorunu'nun Belirleyiciliğine*

Dağlık Karabağ Sorunu'nun varlığına rağmen Türkiye, Ermenistan ile ilişkilerini geliştirme yönünde bir politika izlemiştir. Türkiye Ermenilerinin Ruhani lideri Kalustyan'ın Ermenistan SSC'de ölümü üzerine dönemin Moskova Büyükelçisi Volkan Vural bir başsağlığı mesajı yayınlamıştır. Mesaj, Ermenistan SSC'de büyük yankı yaratmış, Erivan Yönetimi Vural'ı Erivan'a davet etmiştir (Milliyet, 18 Mart 1990: 1). Ancak Ermenistan 23 Ağustos 1990 tarihli Bağımsızlık Bildirgesi'nde "Ermenistan Cumhuriyeti, Osmanlı Türkiye'si ve Batı Ermenistan'da gerçekleştirilen 1915 soykırımının uluslararası düzeyde tanınması çabalarını destekleyecektir" ifadesini kullanmış, böylelikle hem bir soykırım vurgusu yapmış, hem de Türkiye'nin toprak bütünlüğünün sorgulanması anlamına gelen bir yaklaşım ortaya koymuştur (Ermenistan Parlamentosu Resmi İnternet Sitesi, 2013: <http://www.parliament.am/legislation.php?sel=show&ID=2602&lang=rus>). Türkiye, buna rağmen 1991 yılının nisan ayında Büyükelçi Vural'ı Erivan'a göndererek Ermenistan ile iyi komşuluk ilişkileri kurma konusundaki kararlılığını sergilemiştir. Vural, bu ziyaret sırasında Ermenistan'a Karabağ Sorunu'nun çözümü konusunda yardım

<sup>36</sup> Örneğin Gün Kut, Cumhuriyet Gazetesi'nin Olaylar ve Görüşler sayfasına yazdığı bir makalede şu görüşlere yer vermiştir: "...Bu bir sınavdır. Hükümet hem ülke içinde, hem 'kardeş cumhuriyetler' nezdinde, hem de dünya kamuoyu önünde inandırıcılığını yitirmemek için, tercihini kararlı bir biçimde halk iradesi ve hukukun üstünlüğünden yana kullanmalıdır. Bu ise Elçibey'in kişi olarak değil, temsil ettiği anayasal meşruiyet nedeniyle kayıtsız şartsız desteklenmesini ve Elçibey'in seçim dışı yollarla iktidardan uzaklaştırılmasını, Türkiye'nin hiçbir şekilde kabul etmeyeceğinin ve bunun Azerbaycan için ciddi bir bedeli olacağına, en dolaysız biçimde bütün dünyaya ilan edilmesini gerektirir... Bütün Türk cumhuriyetlerinde serbest seçimlerle işbaşına gelerek tercihini açıkça ve ne pahasına olursa olsun Türkiye'den yana koymuş tek lider olan ve bu konuda muhalefetin boy hedefi haline gelen Elçibey'in, hele askeri güç ve tehdit kullanılarak cumhurbaşkanlığından uzaklaştırılması, Türk dış politikası için çok ağır bir darbe olacaktır. Türk cumhuriyetlerinde hem meşruiyeti tartışmalı hem de Türkiye karşıtı iktidarların oluşması, Türkiye modelinin sonudur...". Bkz. (Kut, 1993: 2). Ayrıca bkz. (Cumhuriyet, 18 Temmuz 1993: 10).

teklif etmiş, iki taraf arasında sınır ticaretinin geliştirilmesi konusunda mutabakata varılmıştır (Milliyet, 12 Nisan 1991: 11).

Ermenistan'ın bağımsızlığı kazanmasının ardından devlet başkanı Levon Ter-Petrosyan, parlamentoda düzenlenen and içme töreni sırasında yaptığı konuşmada İran ile birlikte Türkiye ile dostça ilişkiler kurma isteğini belirtmiş, bu gelişmeler üzerine Türkiye önce Dışişleri Bakanlığı Sözcüsü Filiz Dinçmen aracılığıyla tanınmanın ilk sinyali verilmiş (Milliyet, 14 Kasım 1991: 12) ve 16 Aralık 1991'de Türkiye Ermenistan'ı tanımıştır. 5 Haziran 1992 tarihinde gerçekleştirilen 3. İzmir İktisat Kongresi'ne Ermenistan Başbakan Yardımcısı Hrant Badrogyan katılarak Ermenistan Cumhurbaşkanı Ter-Petrosyan ile Başbakan Harudogunyan'ın iyiniyet mektubunu Başbakan Demirel'e iletmıştır (Milliyet, 6 Haziran 1992: 14). Nahçıvan Krizi'ne rağmen, Haziran 1992'de dönemin başkanı Demirel ile Ermenistan cumhurbaşkanı Ter-Petrosyan, Rio de Janeiro'da Dünya Ekonomik Forumu toplantıları sırasında bir araya gelmişlerdir (Mirzoyan, 2010: 68). Türkiye'nin 25 Haziran 1992 tarihinde, Karadeniz'e bir kıyısı olmamasına rağmen Ermenistan'ı Karadeniz Ekonomik İşbirliği Teşkilatı (KEİT) üyeliğine davet ederek, Dağlık Karabağ Sorunu'nun sürdüğü bir ortamda Ermenistan ile Azerbaycan arasında Azerbaycan tarafı ağır basan bir dengede kalma politikasını sürdürmüştür (Özbay, 2011: 4).

Bu dönemde Ter-Petrosyan Yönetimi, ülkedeki temel muhalif hareket olan Türkiye ile ilişkilerin düzeltilmesi sürecine eleştirel yaklaşan Taşnaksütyun Partisi karşısında güç kaybetmektedir. Bu durumun da etkisiyle, Ter-Petrosyan Temmuz 1992'nin ilk günlerinde yapmış olduğu bir televizyon konuşmasında Yunanistan vatandaşı olan Taşnaksütyun lideri Grayr Marukyan'ı Ermenistan'ı komşularıyla savaşa sürüklemeye çalışmak ve arasında KGB'nin de bulunduğu gizli servislerle ilişkili olmakla suçlamış, Marukyan'ı ülkeyi terk etmemesi halinde sınırdışı edileceğini söylemiştir (Milliyet, 2 Temmuz 1992: 6). Marukyan ise bu uyarıyı dikkate alıp ülkeyi terk etmiştir (Milliyet, 12 Temmuz 1992: 6). Böylelikle hem Ter-Petrosyan kısa vadede önemli bir rakipten kurtulmuş hem de Türkiye'ye bir "iyiniyet mesajı" daha vermiştir. 10-12 Eylül 1992 tarihleri arasında İstanbul'da gerçekleşen Avrupa Konseyi Dışişleri Bakanlar Komitesi'nin toplantısında dönemin Ermenistan Dışişleri Bakanı Raffi Hovanesyan'ın Türkiye hakkındaki ağır eleştirilerde bulunmasının ve Türk modelinin bir yanılısamadan ibaret olduğunu belirtmesinin<sup>37</sup> ve PKK ile

<sup>37</sup> Ermenistan Eski Dışişleri Bakanı Hovanesyan toplantıda şu açıklamada bulunmuştur: "Soykırım trajedisine rağmen Cumhurbaşkanı Petrosyan, Türkiye ile iyi ilişkiler kurmaya çalıştı. Türkiye, Ermeni girişimlerini şimdiye kadar geri çevirdi. Türkiye zaman zaman Ermenistan'a insani yardımı engelledi ve Dağlık Karabağ Krizi'nde tarafsızlığını koruyamadı. Türk subayları ve askeri uzmanları Azerbaycan'da bulunuyorlar... Türkiye'nin Ermenistan'ın Avrupa Konseyi'ne üyeliğine karşı çekimser bir tavır takınması üzücüdür. Türkiye, Ermenistan'ın AGİK üyeliğini de engellemeye çalışmıştı. Türkiye, Avrupa Konseyi dönem başkanı olmasına rağmen, insan haklarını çok ağır bir

Ermenistan arasında ilişki kurma çabalarının<sup>38</sup> ardından Ter-Petrosyan Hovanesyan'ı istifa etmek zorunda bırakmıştır (Milliyet, 22 Ekim 1992: 17). Ter-Petrosyan, Hovanesyan'ın Türkiye ile ilgili yaklaşımının Ermenistan'ın resmi görüşünü yansıtmadığını Ankara'ya ileterek Türkiye ile ilişkileri düzeltme yönünde bir adım daha atmıştır (Milliyet, 17 Ekim 1992: 12).

Türkiye'nin Ermenistan ile ilişkilerin geliştiği bu sürecin ilk aşamalarında Karabağ Sorunu bile Türkiye-Ermenistan ilişkilerini kökten bozan bir faktör olmamıştır. Türkiye bu dönemde açıkça Ermenistan'a karşı bir tavır almamış, hatta Ekim 1992'de açlıkla mücadele eden Ermeni halkına 100.000 ton buğday hibe etmiş,<sup>39</sup> Türkiye'nin Ermenistan'a elektrik ihracatının yapılması konusunda görüşmelerde bulunmak üzere dönemin Ermenistan Enerji Bakanı Steve Taşçıyan Türkiye'ye gelmiştir (Milliyet, 16 Kasım 1992: 18). Dönemin Enerji ve Tabii Kaynaklar Bakanı Ersin Faralyalı ile Taşçıyan arasında Türkiye'nin Ermenistan'a yılda en fazla 100 megawatt elektrik satışını öngören anlaşma imzalanmış (Milliyet, 18 Kasım 1992: 15), ancak Karabağ'a Ermeni saldırılarının artması ve gelişen Azerbaycan tepkisi üzerine Türkiye Ermenistan'a elektrik satma kararının uygulanmayacağını bildirmiştir (Milliyet, 11 Aralık 1992: 1). Türkiye bu süreçte Ermenistan'da diplomatik temsilci bulundurmaktan kaçınsa da, Ermeni güçlerin Dağlık Karabağ'ın ötesindeki Azeri topraklarını işgale giriştikleri Nisan 1993'e kadar Ermenistan ile sınır kapısını açık tutmuştur (De Waal, 2010: 2; Mirzoyan, 2010: 73).

Türkiye'nin Ermenistan ile yapıcı ilişkileri gözden geçirmesinin temel nedeni Ermenistan'ın Dağlık Karabağ dışındaki Azeri topraklarını işgal etmesidir. İşgalin ardından, dönemin Dışişleri Bakanı Hikmet Çetin, Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi üyelerinin eylemsizliğine tepki göstererek, "Bizi yeni bir Kıbrıs olayına zorlamayın" sözleriyle Türkiye'nin tepkisini belirtmiştir. Ardından Türk hava sahasının Ermenistan'a gitmekte olan uçaklara kapatıldığını, bunun tüm insanı yardım uçuşlarını da kapsadığını ifade etmiş, sonrasında kara sınırı da tamamen kapatılmıştır. Türk jetleri Ermenistan sınırında keşif uçuşları yapmıştır (Milliyet, 6 Nisan 1993: 14; 3 Nisan 1993: 14; 4

---

şekilde ihlal ediyor. Kürtlere baskı yapıldığı, Avrupa Parlamentosu'nun kararlarında da var. Bazıları, Türkiye'nin Orta Asya cumhuriyetleri için bir model olduğunu söylüyor. Bize göre, Türkiye'nin Avrupa değerleri ve kültürel kimliği açısından bir model olduğu iddia edilemez..." (Milliyet, 17 Ekim 1992: 12).

<sup>38</sup> Erivan'da düzenlenen bir Kürt konferansına PKK temsilcileri de katılmış, bu kişilerin himaye edilmesinin ardında Hovanesyan'ın olduğu basında tartışılmıştır. Bkz. (Milliyet, 15 Ekim 1992: 12).

<sup>39</sup> Bu konu Türk siyasetinde de önemli bir tartışma başlığını oluşturmuştur. CHP Meclis Grubu adına konuşan İstemihan Talay, yardımın Türkiye ile Azerbaycan arasındaki ilişkilere zarar vereceği uyarısında bulunmuştur. Refah Partisi'nden Oğuzhan Asiltürk ise "Beslenip güçlenip kardeşlerimizi öldürsünler diye mi Ermenistan'a buğday yardımı yaptınız" sözleriyle hükümeti eleştirmiştir. Eleştirilere hükümet adına yanıt Erdal İnönü'den gelmiş, İnönü buğday yardımı konusunda

Nisan 1993: 1). Bunun üzerine Ermenistan 50 km'lik Türkiye sınır hattı boyunca karartma uygulamıştır (Milliyet, 11 Nisan 1993: 14). Bu gelişmeler ile eşzamanlı olarak Türkiye Azerbaycan ile Ermenistan arasında olası bir arabuluculuk konumunu da yitirmiş, Azerbaycan'ın çağrısı üzerine devreye giren Rusya Federasyonu öncülüğünde iki devlet arasında önkoşulsuz ateşkes kararı alınmış, Türkiye yakın çevresindeki bu önemli sorunda devre dışı bırakılmıştır (Milliyet, 9 Nisan 1993: 15). Türkiye, Kafkaslarda etkinliğini önemli ölçüde yitirirken, iki taraf arasında nihai ateşkes antlaşmasının yapıldığı Mayıs 1994'e kadar Türkiye-Ermenistan ilişkileri bir gerginlik sürecine girmiştir.

### 3. SONUÇ

SSCB'nin dağılma sürecine girmesiyle birlikte SSCB'ye bağlı Güney Kafkasya cumhuriyetlerinde en dikkat çeken sorunlardan biri yaşanan etnik gerilimler olmuştur. Söz konusu etnik gerilimlerle ilgili olarak Türk dış politika yapıcıları, bu dönemde Doğu-Batı ilişkilerinde yaşanan yumuşamanın ve Gorbacov'un politikalarına Batı'nın verdiği desteğin etkisiyle SSCB merkezi yönetimini cepheye alacak bir söylem geliştirmekten özenle kaçınmışlardır. Güney Kafkasya'da Ermenistan-Azerbaycan SSC'leri arasında 1990 yılında yaşanan kriz bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Kriz sırasında SSCB ile Batı'nın ortak paydada buluşmaları, Türkiye'yi, oluşan iç kamuoyu baskısına rağmen Batı'ya paralel ihtiyatlı dış politika çizgisine yöneltmiş, yakın etnik bağların söz konusu olduğu Azerbaycan'a yönelik gözle görülür bir destekten ve Moskova Yönetimi karşıtı bir söylemden alıkoymuştur. Bir başka ifadeyle, SSCB'nin dağılma döneminde Türkiye'nin Güney Kafkasya politikası Moskova merkezli olarak kalmıştır ancak söz konusu Moskova-merkezlilik müttefik Batı'nın politikaları tarafından belirlenmiştir.

Sovyet sonrası dönüşümün ilk yıllarında da Batı'nın Moskova'yı merkeze alan politikayı sürdürmesinin etkisiyle Türk dış politikasında da önceki dönemle kıyaslandığında bir kırılma yaşanmamıştır. Bu çerçevede Sovyet sonrası dönüşümün ilk yıllarında Türkiye'nin eşzamanlı olarak iki politika yürüttüğü söylenebilir. Birincisi Güney Kafkasya devletleri arasında ayırım gözetmeksizin bu devletleri tanımada ve uluslararası sistemle bütünleştirmekte katkı sunmuş, bu çerçevede Batılı devletlerle aynı hedefi paylaşmıştır. Bu nokta özellikle Ermenistan ve Gürcistan açısından önem taşımaktadır. İkinci olarak, iç kamuoyunu da hoşnut edecek biçimde tanıma sürecinde bile Azerbaycan'ı özel bir konumda tutup, "akrabalık merkezli özel ilişkiler kurarak" bu devleti Batı'nın da istediği dönüşümleri gerçekleştirmesi konusunda özel olarak teşvik etmeye çalışmıştır. Bu süreçte Batı tarafından Türkiye modelleştirilmiş; sözkonusu

---

Azerbaycan Cumhurbaşkanı Elçibey'in haberdar edildiğini ifade etmiştir. Bkz. (Milliyet, 14 Ekim 1992: 21).

modelleştirmeyi radikal İslam'ın ve İran'ın bölgesel etkisinin artmasından çekinen Rusya Federasyonu da bir süre desteklemiştir.

Kısa süre içinde Gürcistan'da yaşanan iç savaş ve alevlenen Dağlık Karabağ Sorunu Türkiye'nin Güney Kafkasya politikasını eşzamanlı olarak sınırlandırıp biçimlendiren iki faktör haline gelmiştir. Dağlık Karabağ Sorunu bu dönemde Türkiye'yi Azerbaycan'a yaklaştırıp, Ermenistan ile yapıcı başlayan ilişkilerini gözden geçirmesine yol açarken, Gürcistan İç Savaşı, Türkiye'nin Gürcistan'da etkinliğinin yeterince gelişmesini engellemiştir. Bu iki durumun dayatmasıyla "Türk Modeli", birkaç ay içinde sadece Türki cumhuriyetlere, Güney Kafkasya özelinde ise Azerbaycan'a odaklanmakla yetinen bir modele dönüşmüştür. Nisan 1993'ten itibaren Ermeni güçlerin Dağlık Karabağ'ın ötesindeki Azeri topraklarını işgale girişmeleri etnik kimlik faktörünün Türk dış politikasındaki belirleyicilik düzeyini arttırmış ve Türk dış politikasını Güney Kafkasya'da Azerbaycan'ı Batı'ya açmaya odaklanan bir şekle dönüştürmüştür. Bu noktada bile Türk dış politikası ile Batı'nın bölgesel çıkarları arasındaki bağlantı dikkat çekicidir. Aynı dönemde Rusya Federasyonu ile Batı arasında enerji konusunda ilk çıkar çatışmalarının yaşanmaya başlaması ve Azerbaycan'da 1993 Haziranı'nda gerçekleşen iktidar değişikliği, Türkiye'nin Güney Kafkasya politikasında zemin kaybetmesi sürecini başlatmıştır.

## KAYNAKÇA

“Abhazy’ya Sahip Çıkalım!”, Milliyet, 28 Ağustos 1992, s. 13.

“Ardzınba Çağırıyor”, Milliyet, 14 Ağustos 1992, s. 15.

AYDIN, M. (2002a), “Oil, Pipelines and Security: the Geopolitics of the Caspian Region”, Moshe Gammer (ed.), The Caspian Region Volume I – a Re-emerging Region, Londra ve New York: Routledge, ss. 3-31.

AYDIN, M. (2002b), “Kafkasya ve Orta Asya’yla İlişkiler”, Baskın Oran (ed.), Türk Dış Politikası Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar – Cilt II: 1980-2001, İstanbul: İletişim, ss. 366-439.

AYDIN, M. (2010), “Turkey’s Caucasus Policies”, UNISCI Discussion Papers, (23), ss. 177-191.

“Azerbaycan’da Meşruiyeti Savunamadık”, Cumhuriyet, 18 Temmuz 1993, s. 10.

“Azerbaycan’da Türk Eğitim Seferberliği”, Aksiyon, 10 Şubat 1996, <http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-1327-34-azerbaycanda-tur-egitim-seferberligi.html>, (14.02.2013).

“Azeri Petrolü Ceyhan’a Gelecek, Ama Nasıl?”, Milliyet, 17 Mart 1993, s. 7.

“Azeri Türklerinden Sert Tepki”, Milliyet, 19 Ocak 1990, s. 14.

“Bakü Kazandı”, Milliyet, 11 Aralık 1992, s. 1.

BAL, İ. (2001), “Soğuk Savaş Sonrası Türk Dış Politikası Açısından Türk Cumhuriyetlerinin Önemi”, İhsan Bal (ed.), 21. Yüzyılın Eşiğinde Türk Dış Politikası, İstanbul: Alfa, ss. 327-344.

“Batı SSCB’yi Haklı Buldu”, Milliyet, 22 Ocak 1990, s. 4.

“Batı’dan Dur Uyarısı”, Milliyet, 22 Mayıs 1992, s. 7.

“BDT’de Azerbaycan Alarmı”, Milliyet, 10 Haziran 1992, s. 6.

Birand, Mehmet Ali (1990), “Moskova 1990’ları Türkiye Yılları Yapmak İstiyor”, Milliyet, s. 9.

“Bizi Yeni Bir Kıbrıs’a Zorlamayın”, Milliyet, 6 Nisan 1993, s. 14.

COENE, F. (2010), The Caucasus – an Introduction, New York: Routledge.



CORNELL, S. E. (1998), "Turkey and the Conflict in the Nogorno-Karabagh", *Middle Eastern Studies*, 34 (1), ss. 51-72.

CORNELL, S. E. (2001), *Small Nations and Great Powers: a Study of Ethnopolitical Conflict in the Caucasus*, Londra ve New York: RoutledgeCurzon.

ÇAMAN, E. (2006), "Kafkasya ve Orta Asya'da Türkiye'nin Yeni Bölgesel Politikası: Dış Politikanın Yönelim Sorunsalı", *Avrasya Dosyası*, 12 (1), ss. 185-214.

"Çernişev Milliyet'e Açıkladı: Çatışmaları Ermeniler Başlattı", *Milliyet*, 19 Ocak 1990, s. 4.

"Çin Gorbaçov'u Suçluyor", *Milliyet*, 28 Aralık 1989, s. 4.

DE WAAL, T. (2010), "Armenia and Turkey: Bridging the Gap", *Carnegie Policy Brief No: 87*, ss. 1-8.

"Deklaratsiya O Nezavisimosti Armenii - Декларация О Независимости Армении", Ermenistan Parlamentosu Resmi Internet Sitesi, <http://www.parliament.am/legislation.php?sel=show&ID=2602&lang=rus>, (11.02.2013).

DEMİR, A. F. (2006), *Türkiye'nin Güney Kafkasya'ya Yönelik Dış Politikasını Oluşturmasında Rol Oynayan Unsurlar*", Mustafa Aydın ve Çağrı Erhan (ed.), *Beş Deniz Havzasında Türkiye*, Ankara: Siyasal Kitabevi, ss. 103-133.

DEMİRAĞ, Y. (2005), "Bağımsızlıktan Kadife Devrime Türkiye-Gürcistan İlişkileri", *Uluslararası İlişkiler*, 2 (2), ss. 125-155.

"Demirel: Özal'a Tamir Gerek", *Milliyet*, 4 Mayıs 1992, s. 1.

"Demirel Tiflis'te", *Milliyet*, 31 Temmuz 1992, s. 18.

"Demirel: Türkiye Yeni Bir Dünya Modeli Oluşturabilir", *Milliyet*, 8 Ekim 1991, s. 8.

EFEGİL, E. (2008) "Turkish AK Party's Central Asia and Caucasus Policies: Critiques and Suggestions", *Caucasian Review of International Affairs*, 2 (3), ss. 166-172.

"Erivan'a Elektrik", *Milliyet*, 18 Kasım 1992, s. 15.

"Erivan'da İç Savaş Havası", *Milliyet*, 2 Temmuz 1992, s. 6.

"Erivan'da Operasyon", *Milliyet*, 22 Ekim 1992, s. 17.

- “Ermenilerden Sıcak Yaklaşım”, Milliyet, 12 Nisan 1991, s. 11.
- “Ermenistan 3. İktisat Kongresi'nde”, Milliyet, 6 Haziran 1992, s. 14.
- “Ermenistan Bu Kez Elektrik istiyor”, Milliyet, 16 Kasım 1992, s. 18.
- “Ermenistan Gözaltında”, Milliyet, 11 Nisan 1993, s. 14.
- “Ermenistan'a Ambargo”, Milliyet, 3 Nisan 1993, s. 14.
- “Ermenistan'a Buğday Yardımı Tartışması”, Milliyet, 14 Ekim 1992, s. 21.
- “Ermenistan'ı Tanıyabiliriz”, Milliyet, 14 Kasım 1991, s. 12.
- FALL, S. B. (2006), “Conflict in the South Caucasus”, *Asian Affairs*, 37 (2), ss. 198-209.
- FULLER, G. (1997), “Geopolitical Dynamics of the Caspian Region”, *Caspian Crossroads*, 3 (2).
- GACHECHILADZE, R. (2002), “Geopolitics in the South Caucasus – Local and External Players”, *Geopolitics*, 7 (1), s. 113-138.
- GLINKINA, S. P., ve ROSENBERG, D. J. (2003), “The Socioeconomic Roots of Conflict in the Caucasus”, *Journal of International Development*, (15), ss. 513-524.
- “Gorbachev Asks Stable Relations”, *The New York Times*, 21 Ocak 1989, s. 9.
- “Gorbachev Calls for ‘Star Peace’”, *The New York Times*, 28 Kasım 1986, s. 7.
- “Gorbi Çıban Başı”, *Milliyet*, 30 Aralık 1989, s. 4.
- “Gürcistan, Türkiye'nin Karabağ Politikasını Paylaşıyor – Şevardnadze'den Çetin'e Destek”, *Milliyet*, 22 Mayıs 1992, s. 19.
- “Hovanesyan Çekildi”, *Milliyet*, 17 Ekim 1992, s. 12.
- HUSEYNOV, T. (2003), “Amerikan Dış Politikasının Etkilenmesi: Ulusal Çıkarlar Karşısında Etnik Çıkarlar”, *Stradigma*, [http://www.stradigma.com/turkce/haziran2003/print\\_04.html](http://www.stradigma.com/turkce/haziran2003/print_04.html), (05.02.2013).
- HÜSEYNOV, F. (2001), “Avrupa Birliği-BDT Ülkeleri İlişkilerinin Hukuksal Çerçevesi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 50 (2), ss. 247-288.
- “Iran; Teheran is Said to Back ‘Islamic Zeal’ but not Separatism in Azerbaijan”, *The New York Times*, 21 Ocak 1990,

<http://www.nytimes.com/1990/01/21/world/upheaval-east-iran-teheran-said-back-isla-mic-zeal-but-not-separatism-azerbaijan.html>, (04.02.2013).

ISMAILOV, E., ve PAPAVAL, V. (2008a), "A New Concept for the Caucasus", Southeast European and Black Sea Studies, 8 (3), ss. 283-298.

ISMAILOV, E. ve PAPAVAL, V. (2008b), The Central Caucasus – Problems of Geopolitical Economy, New York: Nova Science Publishers.

İPEK, P. (2009), "Azerbaijan's Foreign Policy and Challenges for Energy Security", Middle East Journal, 63 (2), ss. 227-239.

İŞYAR, Ömer Göksel (2006), "Türkiye'nin Azerbaycan-Ermenistan Uyuşmazlığına Yönelik Politikaları: 1992-2004", Yelda Demirağ ve Cem Karadeli (ed.), Orta Asya ve Kafkasya, Ankara: Palme Yayıncılık, ss. 241-310.

KARPAT, K. H. (2003), Türkiye ve Orta Asya, çev. Hakan Gür, Ankara: İmge Kitabevi.

"Kışkırtma", Milliyet, 25 Ocak 1990, s. 1.

KUT, G. (1993), "Elçibey'in Sonu Türkiye Modelinin Sonudur", Cumhuriyet, 24 Haziran, s. 2.

MAKOVSKY, A. (1999), "The New Activism in Turkish Foreign Policy", SAIS Review, 19 (1), ss. 92-113.

MILANOVIC, B. (1998), Income, Inequality and Poverty during the Transition from Planned to Market Economy, Washington: World Bank Regional and Sectoral Studies.

MIRZOYAN, A. (2010), Armenia, the Regional Powers and the West – Between History and Geopolitics, New York: Palgrave MacMillan.

"Nahçıvan'a Müdahale Liderleri Böldü", Milliyet, 22 Mayıs 1992, s. 7.

ORAN, B. (2002), "Batı Bloku Ekseninde Türkiye – 2 - Dönemin Bilançosu", Baskın Oran (ed.), Türk Dış Politikası Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar – Cilt II: 1980-2001, İstanbul: İletişim.

"Ordumuzu Türkiye Kuracak", Milliyet, 26 Ocak 1992, s. 5.

"Özal ABD'yi İkna İçin Kendini Ortaya Koydu – Ya Ben Ya Ermeniler", Milliyet, 21 Ocak 1990, s. 1.

"Özal'dan Bush'a Rest", Milliyet, 21 Ocak 1990, s. 16.

"Özal'ın Azeri Gafi", Milliyet, 19 Ocak 1990, s. 1.

- “Özal’ın ‘Azeri Gafına’ Tepki”, Milliyet, 20 Ocak 1990, s. 13.
- “Özal, Hayrete Düşürdü”, Milliyet, 19 Ocak 1990, s. 14.
- “Özal Tedirginliği”, Milliyet, 1 Mayıs 1992, s. 1.
- ÖZBAY, F. (2011), “Turkey-Armenia Relations”, Bilgesam 25 Nolu Rapor, İstanbul.
- “Perestroikanın Etkileri”, Milliyet, 31 Mart 1990, s. 13.
- “Petrol Darbesi”, Milliyet, 27 Haziran 1993, s. 14.
- “Petrosyan KGB Ajanı Suçlaması”, Milliyet, 12 Temmuz 1992, s. 6.
- “PKK Heyeti Erivan’da”, Milliyet, 15 Ekim 1992, s. 12.
- “PKK’ya Alternatif, Demokrasidir”, Milliyet, 13 Mayıs 1992, s. 19.
- RIVLIN, P. (2002), “Oil and Gas in the Economies of the Caspian Region”, Moshe Gammer (ed.), The Caspian Region Volume I – a Re-emerging Region, Londra ve New York: Routledge, ss. 32-54.
- ROBERTS, K. ve PALLOCK, G. (2011), “Class in the South Caucasus”, European Societies, 13 (5), ss. 757-782.
- ROBINS, P. (1993), “Between Sentiment and Self Interest: Turkey’s Policy toward Azerbaijan and the Central Asian States”, Middle East Journal, 47 (4), ss. 593-610.
- “Rusya’dan Ankara’ya Dur”, Milliyet, 21 Mayıs 1992, s. 1.
- “Sabrımız Taşıyor”, Milliyet, 4 Nisan 1993, s. 1.
- SAGRAMOSO, D. (2007), “Violence and Conflict in the Russian North Caucasus”, International Affairs, 83 (4), ss. 681-705.
- SAUNDERS, R. A. ve STRUKOV, V. (2010), Historical Dictionary of the Russian Federation Plymouth: Scarecrow Press.
- SİNKAYA, B. (2005), “Turkey-Iran Geopolitical Competition over Central Asia and Caucasus: 1989-2001”, Avrasya Etüdüleri, (27-28), ss. 77-96.
- “Soviets Urge Bush to Join in Search for Afghan Peace”, The New York Times, 18 Şubat 1989, [http:// www.nytimes.com/1989/02/18/world/soviets-urge-bush-to-join-in-search-for-afghan-peace.html?scp= 10&sq= Gorbachev&st=nyt-](http://www.nytimes.com/1989/02/18/world/soviets-urge-bush-to-join-in-search-for-afghan-peace.html?scp=10&sq=Gorbachev&st=nyt-), (04.02.2013).

- “Sovyetlerden Türk Modeline Büyük İlgi”, Milliyet, 24 Kasım 1990, s. 16.
- “SSCB’de Darbe Korkusu”, Milliyet, 6 Aralık 1991, s. 4.
- “Şevardnadze Baş Tacı”, Milliyet, 20 Aralık 1989, s. 4.
- “Tehdit Artık Güneyden”, Milliyet, 13 Aralık 1989, s. 1.
- “The US Interest in Fostering Turkey’s Commitments to Democracy, Secularism and Regional Peace”, 1997, American Foreign Policy Interests, 19 (2), ss. 23-24.
- “TİKA Tarihçesi”, TİKA Resmi İnternet Sitesi, <http://www.tika.gov.tr/tika-hakkinda/tarihce/1>, (14.02. 2013).
- “Türk Elçi Ermenistan’a”, Milliyet, 18 Mart 1990, s. 1.
- “Türk İşadamı Azerbaycan’ı Yalnız Bırakmadı”, Milliyet, 1 Eylül 1993, s. 7.
- “Türkiye-Azerbaycan Siyasi İlişkileri”, Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı Resmi İnternet Sitesi (2013a), <http://www.mfa.gov.tr/turkiye-azerbaycan-siyasi-iliskileri.tr.mfa>, (06.02.2013).
- “Türkiye Cumhuriyeti ile Azerbaycan Cumhuriyeti Hükümeti Arasında Askeri Eğitim İşbirliği Antlaşmasının Onaylanmasının Uygun Bulduğuna Dair Kanun (Resmi Gazete ile Yayımlı: 21.4.1993, Sayı: 21559, TBMM Resmi İnternet Sitesi, [http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR\\_KARARLAR/kanuntbmmc076/kanuntbmmc076/kanuntbmmc076\\_03903.pdf](http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc076/kanuntbmmc076/kanuntbmmc076_03903.pdf), (14.02.2013).
- “Türkiye Devre Dışı Kaldı”, Milliyet, 9 Nisan 1993, s. 15.
- “Türkiye-Ermenistan İlişkileri”, Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı Resmi İnternet Sitesi, (2013b), <http://www.mfa.gov.tr/turkiye-ermenistan-siyasi-iliskileri.tr.mfa>, (06.02.2013).
- “Türkiye-Gürcistan Siyasi İlişkileri”, Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı Resmi İnternet Sitesi, (2013c), <http://www.mfa.gov.tr/turkiye-gurcistan-siyasi-iliskileri.tr.mfa> (06.02.2013).
- “Türkiye Kaygılarını Moskova’ya Duyurdu - Sınırdaki Alarm”, Milliyet, 20 Ocak 1990, s. 1.
- “Türkiye Moskova’ya Yardıma Hazır”, Milliyet, 21 Ocak 1990, s. 17.
- “Türkiye’yi Ağır Dille Eleştirdi”, Milliyet, 17 Ekim 1992, s. 12.

UZGEL, İ. (2002), “ABD ve NATO’yla İlişkiler”, Baskın Oran (ed.), Türk Dış Politikası Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar – Cilt II: 1980-2001, İstanbul: İletişim, ss. 243-325.

“Ülkelerimiz Kaynaşsın”, Milliyet, 2 Ocak 1990, s. 4.

“White House Calls for ‘Restraint’ in Soviet Turmoil”, AP News Archive, 20 Ocak 1990, [http://www.apnewsarchive.com/1990/White-House-Calls-for-Restraint-in-Soviet-Turmoil/id-ff612c1ad50b1c958\\_18fa01a45\\_fcda40](http://www.apnewsarchive.com/1990/White-House-Calls-for-Restraint-in-Soviet-Turmoil/id-ff612c1ad50b1c958_18fa01a45_fcda40), (04.02.2013).

YALÇIN-HECKMANN, L. (2012), “Re-thinking Citizenship in the South Caucasus”, Europe-Asia Studies, 64 (9), ss. 1724-1738.

YAPICI, M. İ. (2010), Rus Dış Politikasını Oluşturan İç Etkenler, Ankara: USAK Yayınları.

YAPICI, U. (2004), Küresel Süreçte Türk Dış Politikasının Yeni Açılımları: Orta Asya ve Kafkasya, İstanbul: Otopsi Yayınevi.

YAPICI, U. (2011), Sovyet Sonrası Coğrafyada Devlet ve Milliyetçilik, Ankara: Tan Kitabevi.

“Yılmaz: Azerilere Yakınlık Duyuyoruz”, Milliyet, 19 Ocak 1990, s. 14.

ZÜRCHER, C., BAEV, P. Ve KOEHLER, J. (2005), “Civil Wars in the Caucasus”, Paul Collier, (ed.), Understanding Civil War – Volume 2: Europe, Central Asia and Other Regions, Washington: The World Bank Press, ss. 259-276.



## ROUSSEAU VE ÇOĞUNLUKÇU DEMOKRASİ ANLAYIŞI

### ROUSSEAU AND CONCEPT OF MAJORITARIAN DEMOCRACY

Ceren KALFA<sup>1</sup> - Faruk ATAAY<sup>2</sup>

#### ABSTRACT

This study analyzes the political theory of Jean-Jacques Rousseau, one of the founders of the idea of the republic developing his theory on the concepts of social contract and popular sovereignty. He argues that the real owner of the political power is the people and claims that the origin of the state is founded by the social agreement of the people deriving to the 18th century, in the age of Enlightenment. Rousseau puts that the society should be integrated around the common interests and it should be embodied in the notion of state providing legitimacy within society. Inspiring from the Ancient Greek city states and philosophy, Rousseau's aim is to introduce an alternative theory to the liberal political thinking of his age.

Rousseau's political theory, have aroused much interest after French Revolution. Various liberal, socialist, anarchist, nationalist and fascist currents have been influenced from Rousseau's thinking in several ways. We claim that this interest in Rousseau's work grow out of the motivation to find an alternative theory of democracy to liberal one. At this point we argue that the concept of majoritarian democracy that conceives citizenship on the ground of the notion of "positive freedom" that reduces general will to the will of majority is important to understand Rousseau. However this

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İİBF öğretim üyesi.

<sup>2</sup> Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İİBF öğretim üyesi.

concept caused Rousseau to be stigmatized as an advocate of totalitarianism.

This study analyzes the potentiality of Rousseau's theory to be a remedy for the problems of modern democracies that call themselves pluralist societies.

**Keywords:** Social contract, majoritarian democracy, general will citizenship.

## ÖZ

Bu çalışmada, Jean-Jacques Rousseau'nun siyaset kuramı incelenmektedir. Rousseau, demokrasiye yönelik bakışın genellikle olumsuz olduğu 18. yüzyıl Aydınlanma döneminde, devletin kuruluşunu toplum sözleşmesine dayandırarak ve egemenliği halka vererek cumhuriyetçi akımın kurucuları arasında yer almıştır. Toplumun ortak çıkarlar temelinde bütünleştirilmesini savunan Rousseau, devletin meşruiyetini de toplumun ortak yararına hizmet etmesine dayandırmıştır. Bu görüşleriyle, dönemin liberal felsefesine alternatif bir siyaset kuramı geliştirmeyi amaçlayan Rousseau, esin kaynağını ise Antik Yunan kent devletlerinden ve felsefesinden bulmuştur.

Rousseau'nun siyaset kuramı, Fransız İhtilali ve sonrasında geniş bir ilgi görmüştür. Çeşitli liberal, milliyetçi, sosyalist, anarşist ve faşist akımlar, Rousseau'nun görüşlerinin çeşitli yönlerinden etkilenmişlerdir. Kanımızca, Rousseau'nun kuramına yönelik ilginin temelinde, liberal demokrasiye alternatif bulma güdüsü egemen olmuştur. Bu noktada, özellikle, yurttaşlığı "pozitif özgürlük anlayışı"na dayandıran ve genel iradeyi çoğunluğun iradesine indirgeyen çoğunlukçu demokrasi anlayışı etkili olmuştur. Ancak, Rousseau'nun görüşlerinin bu şekilde kullanılması, düşünürün "totaliter" damgasını yemesine neden olmuştur.

Bu incelemede, Rousseau'nun geliştirdiği kuramın, en temel özelliği çoğulculuk olan modern toplumların demokrasi sorunları açısından, anlamlı çözümler potansiyeline sahip olup olmadığı sorgulanmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** toplum sözleşmesi, çoğunlukçu demokrasi anlayışı, genel irade, yurttaşlık.



## GİRİŞ

Jean-Jacques Rousseau, 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesinin aykırı bir simasıdır. Rousseau, sanatın çeşitli dallarından pedagojiye, felsefeden siyaset kuramına geniş bir alanda eserler vermiş ve önemli tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bu çalışmada, Rousseau'nun siyaset kuramı incelenecektir.

Rousseau, siyaset kuramının temeline “toplum sözleşmesi”ni yerleştirerek, devletin kuruluşunu yurttaşların ortak iradesine dayandıran cumhuriyetçi bir bakış açısını benimsemiştir. Ona göre, esas olarak, yasama işleviyle özdeşleştirilen egemenlik yurttaşlar topluluğuna (halk) aittir ve halk egemenlik yetkisini bizzat kullanmalıdır. Rousseau, bu yaklaşımını da, devletin meşruiyetini kamu yararına dayandıran “genel irade” kavramıyla desteklemiştir. Rousseau'nun genel irade kavramı, yurttaşların kendi tekil çıkarlarını değil, toplumun ortak yararını temel almasını ve bireylerin toplum içinde bütünleşmesini amaçlar.

Rousseau'nun siyaset kuramı, temelde, herkesin eşit ve özgür olduğu, kimsenin başkalarının tahakkümü altına girmediği bir toplumu amaçlar. Ancak, kuramında “çoğunluk despotizmi”ni dengeleyecek önlemlere yer vermemesi, “sınırlı devlet” ilkesine karşı çıkması, “negatif özgürlük” anlayışını benimsememesi, çoğulculuğa kuşkuyla bakması gibi nedenlerle, “totaliterizm” eleştirilerine uğramıştır. Bunda, Fransız ihtilali ve sonrası dönemlerde, Rousseau'nun “genel irade” kavramından türetilen “milli irade” kavramına dayanılarak kurulan otoriter ve totaliter rejimlerin de payı bulunmaktadır.

Rousseau'nun siyaset kuramı modern toplumlarda her zaman güncel kalmıştır. Rousseau'nun kuramını çeşitli şekillerde yorumlayarak kullanan çeşitli siyasal akımlar, liberal demokrasiye alternatif bir demokrasi modeli geliştirmeye çalışmışlardır. Ancak, bu denemeler genellikle anti-demokratik sonuçlar vermiştir. Bu çalışmada, Rousseau'nun kuramının, günümüz tartışmaları ışığında yeniden incelenmesi amaçlanmaktadır. Böylece, Rousseau'nun kuramının gerçekten de bu türden rejimlere meşruiyet sağlayıp sağlamadığı, bu tür rejimlerin Rousseau'nun demokrasi anlayışına uygun olup olmadığı gibi sorulara cevap aranacaktır.

Çalışmanın ilk bölümünde, Rousseau'nun tarih felsefesi incelenmektedir. Bu inceleme, Rousseau'nun monarşik rejimlere yönelik eleştirilerini de ortaya koymaktadır. Çalışmanın ikinci bölümünde, Rousseau'nun siyaset kuramı ve geliştirdiği kavramlar incelenmektedir. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise, Rousseau'nun siyaset kuramı ve kavramları eleştirel olarak tartışılmaktadır. Çalışmanın dördüncü bölümünde, Fransız ihtilali ve sonrasında, Rousseau'dan

esinlenen akımlar üzerinde durularak, Rousseau'nun kuramının bu tür akımları/rejimleri meşrulaştırıp meşrulaştırmadığı sorunu değerlendirilmektedir. Çalışmanın Sonuç bölümünde ise, Rousseau'nun siyaset kuramının günümüz demokrasi sorunlarına çözüm üretmek açısından anlamlı katkılar sağlayıp sağlamadığı sorusu tartışılmaktadır.

## 1. ROUSSEAU'NUN MONARŞİ ELEŞTİRİSİ

Rousseau, modern dönemde demokrasiye yönelik olumsuz görüşlerin olumluya çevrilmesini sağlayan ilk düşünürlerden biridir. Devletin meşruiyet kaynağını doğüstü güçlerden arındırıp halka dayandırırken, egemenliği de monarka değil, halka vermiştir (Göztepe, 201: 137). Ona göre, devlet, ne monarşik, ne de Tanrısaldır. Devlet, yurttaşların özgür iradeleriyle birleşerek yaptıkları "toplum sözleşmesi"ne dayanır (Rousseau, 1993: 13, 18; Schmidt, 2011: 63). Rousseau'nun bu devlet kuramı, kendi yaşadığı çağın siyasal yönetim biçimi olan monarşiye yönelik eleştirilerinde kökenini bulur. Rousseau mevcut düzende yönetilenlerin yöneticilerin, yoksulların da zenginlerin tahakkümü altında olmasına karşı çıkarak, meşru bir toplumda herkesin eşit ve özgür olması ve hiç kimsenin bir başkasının tahakkümü altına girmemesi gerektiğini savunur (Arnhart, 2011: 254).

Rousseau, kendi çağının monarşik rejimlerini eleştirirken, insanlık tarihine ilişkin genel bir model kurar. Rousseau'nun bu modeline göre, insanlık tarihi bir taraftan bilimde, sanatta ve üretim alanında önemli ilerlemeler sağlarken, diğer taraftan büyük eşitsizlikler, baskı ve kültürel yozlaşma ortaya çıkar (Rousseau, 1995). Rousseau, bu yaklaşımı ile Aydınlanma felsefesinin ilerlemeci tarih felsefesine karşıt bir konum benimser.

Rousseau'ya göre, insanlık, tarih boyunca birkaç önemli aşamadan geçer. İlk aşamada, ilkel insanlar yalnız yaşar, göçebedirler ve kendi kendine yeterlidir. Çiftleşmeler bile aile kurmaya yönelik değildir ve aile kurumu henüz doğmamıştır. İnsanların henüz dil ve konuşmayı bile geliştirmediği bu aşamada, içgüdüleriyle hareket eden insanları yönlendiren iki içgüdü vardır. Bunlar, kendini koruma ve merhamettir. Rousseau'ya göre, insanı diğer hayvanlardan ayıran şey akıl değil, merhamettir (Rousseau, 1995).

Rousseau, yalnız yaşayan bu insanları, bir araya gelerek önce aileyi sonra da ilkel yerli toplumu oluşturmaya iten şeyin, doğanın yol açtığı güçlüklerle karşı koyma ve ihtiyaçlarını karşılamak için birleşme gerekliliği olduğunu söyler. İnsanlar, bu aşamada ahşap evler yaparak aile yaşamına geçmeye başlar. Böylece sosyalleşmeye başlayan insanlar, dil ve konuşmayı da geliştirir. Sosyalleşmenin getirdiği önemli bir özellik ise, erkek ile kadın arasında işbölümünün doğması ve

erkekler avcılıkta uzmanlaşırken, kadınların ev işleri ve çocuk bakımına odaklanmasıdır (Rousseau, 1995; Tannenbaum ve Schultz, 2011: 263-267).

Rousseau, küçük kabileler oluşturan ve köyler kuran insanların bundan sonraki aşamada tarımı ve madenciligi geliştirdiğini belirtir. Rousseau'ya göre, insanlık tarihi açısından önemli bir ilerleme oluşturan ve uygarlığa geçişi sağlayan tarım ve madencilik, aynı zamanda, insanların özgürlüklerini yitirmelerine yol açan çok olumsuz bir süreci de başlatır. Bu süreçte, insanlar kendi ihtiyaçlarından fazla üretim yapmaya başlayınca işbölümü ve uzmanlaşma doğmuş, bu da özel mülkiyetin, zenginleşmenin, lüks tüketimin ve gösterişçiliğin yolunu açmıştır. Rousseau'ya göre, özel mülkiyet ve işbölümünün doğuşuna paralel olarak, insanlar arasında çıkar çatışmaları başlar. İnsan doğasının da bozulduğu bu süreç, bencillik duygusunun merhamet ve adalet duygusuna üstün geldiği son derece olumsuz bir gelişmedir. Özel mülkiyeti geliştiren insanlar, başkaları üzerinde hâkimiyet kurmanın ve onları köleleştirmenin yollarını da bulur. Böylece azınlıktaki bir grup insan servet biriktirmeye başlarken, çoğunluk sefaletе düşer ve eşitsizlikler de artar. Rousseau'ya göre, bu şekilde uygar topluma geçen insanlar arasında zenginler, kendi çıkarlarını gerçekleştirmek için devleti kurup yasaları yaparak, yoksullar üzerinde hâkimiyet kurarlar. Rousseau, devletin kuruluşunu “yalancı sözleşme” ile açıklar. Ona göre, zenginler, yoksulların kendi amaçlarına hizmet etmesini yasalar yoluyla gerçekleştirir. Böylece, mülkiyet ve eşitsizlik yasal güvenceye kavuşturulur. Baskı, eşitsizlik ve kölelik devlet aracılığıyla meşru gösterilir (Rousseau, 1995: 146-178; Ağaoğulları 2011: 574-579; Tannenbaum ve Schultz, 2011: 263-267; Aksoy, 1994: 43-44).

Rousseau'ya göre, uygarlık denen bu gelişmeler, bencil bir azınlığın çoğunluğa kurduğu komplonun sonucunda ortaya çıkar. Uygarlık, özel mülkiyet ve işbölümünden doğmuştur. Eşitsizlik artarken, küçük bir azınlık giderek elinde büyük bir servet biriktirir. Devletin kuruluş amacı da bu eşitsizlikleri sürdürebilmektir. Rousseau'ya göre, devletin doğuşu, yoksulların sefalet içinde yaşamasına, zenginlerinse onları soymasına hizmet eder (Abramson, 2012: 299-300; Aksoy, 1994: 36-49). Rousseau'nun bu görüşleri, devletin sınıf doğası hakkındaki marksist fikirleri önceler. Ona göre, despotizm, mülkiyet sahiplerinin yoksul halkı ezmesidir. Ancak, Rousseau'da Marx'dakine benzer bir sınıf anlayışı bulunmaz. Rousseau, “zenginler” ve “yoksullar” gibi genel bir ayırımdan yola çıkarken, “toplumsal sınıflar” ya da “zümreler” konusundaki görüşlerini geliştirme çabası içinde görünmez (Coutinho, 2000: 4).

Rousseau, devlet iktidarının, “güçlünün yönetme hakkı” ilkesiyle meşrulaştırılan monarşik yönetimleri ortaya çıkarttığını belirtir (Rousseau, 1995: 146-178). Ona göre, monarşiler, halkın mutluluğuna değil, tek kişinin çıkarlarına

hizmet eder. Krallar mutlak iktidar elde etmeye çalışır, bunun için halkın güçsüz olmasını ister. Halk yüksek vergilerin altında ezilir ve yoksullaşır. Dolayısıyla, monarşik rejimlerde, yöneticilerin lüks içindeki ve gösterişçi yaşayışının gerisinde, büyük eşitsizlikler yatmaktadır. Bu düzende yüksek makamlara gelenler ise, düzenbaz, entrikacı ve ahlaksız kişilerdir (Rousseau, 1993: 84-90; Lecercle, 1995: 19).

Rousseau, insanlık tarihine ilişkin oluşturduğu bu kurgusal ve spekülâtif modelle, kendi yaşadığı çağın toplumunu eleştirmek ister. Rousseau, uygar toplumu, rekabet, bencillik, çıkarıcılık, lüks tutkusu, iktidar hırsı gibi aristokratik veya burjuva değerlerinin hâkimiyetinde mutlak bir yozlaşma durumu olarak görür. Bu yozlaşmış toplum, eşitsizlik ve baskı ile tanımlanır (Ağaoğulları, 2011: 573; Lecercle, 1995: 19). Ancak, Rousseau, insanlık için önemli bir umut ışığı da görür. Uygarlık bir taraftan insanları eşitsizliğe, baskıya ve köleliğe sürüklerken, diğer taraftan da, endüstriyel ilerleme sonucunda bilim, sanat ve diğer faydalı bilgilerin artması, insanların eleştirel düşünebilmesinin ve özgürleşebilmesinin yolunu açabilir (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 263-267). Rousseau'ya göre, insanlığın bu durumdan kurtuluşu, ancak gerçek bir toplum sözleşmesiyle mümkün olabilir. Rousseau insanların eşitliği ve özgürlüğü idealine uygun bir devletin toplum sözleşmesiyle kurulabileceğini savunur.

Rousseau'nun doğa durumuna ve uygar toplumların gelişimine ilişkin tasviri bütünüyle spekülâtif ve tarih dışı bir niteliktedir. Ortaya koyduğu "toplum sözleşmesi" kuramı de normatiftir. Ancak, onun bu kuramı savunmaktaki amacı, herkesin eşit ve özgür olduğu, hiç kimsenin başkasının tahakkümü altına girmediği bir toplumun kuruluşudur. Rousseau, monarşik rejimlerin altında ezilen halkın despotizmden kurtulması için, bütün bireylerin birleşerek bir "toplum sözleşmesi" yapmasını ve devletin toplum sözleşmesi temelinde yeni baştan kurulmasını savunur.

## 2. ROUSSEAU'NUN TOPLUM SÖZLEŞMESİ KURAMI

Rousseau, toplum sözleşmesi kuramını geliştirirken, kendisinden önce gelişkin bir toplum sözleşmesi kuramını formüle etmeyi başararak liberalizmin kurucu filozofu olarak adlandırılmayı hak eden John Locke'un görüşlerini referans olarak almıştır. Locke'un görüşlerinden etkilenen ve önemli ölçüde yararlanan Rousseau, ona alternatif bir kuram geliştirmek ister. Görünüşe göre, Rousseau'nun Locke'un kuramına en temel itirazı "bireyci" felsefeye dayalı olmasıdır. Rousseau ise, toplumun "ortak çıkarlar" temelinde kurulduğu ve bireylerin toplum içinde bütünleştiği bir kuram geliştirmeyi amaçlamıştır.

Rousseau'nun geliştirdiği kuramının algılanışı, genellikle, Locke'un liberal görüşlerine alternatif oluşturduğu doğrultusundadır. Kanımızca, Rousseau'nun görüşlerinin anlaşılabilmesi için, Locke'un "toplum sözleşmesi" kuramını kısaca hatırlamakta yarar bulunmaktadır. Locke'un kuramına göre, bireyler toplum sözleşmesi yapılmadan önce, doğa durumunda "yaşam hakkı" ve "mülkiyet hakkı" gibi doğal haklara sahip olarak yaşamaktaydılar. Bireylerin bir araya gelerek toplum sözleşmesi yapmalarının ve devleti kurmalarının temelinde doğal haklarını koruma amacı yatmaktaydı ve devletin temel görevi de doğal hakların korunmasıydı. Fakat doğal hakların korunmasının sağlanabilmesi için, toplum sözleşmesini yapan bireylerin, doğal haklarını devlete devretmeyip, ellerinde tutmaya devam ettikleri kabul edilir. Zira Locke, bireylerin doğal haklarına yönelik en önemli tehdidin bizzat devletten kaynaklanabileceğini düşünür. Locke'un, devletin, kendisine verilen yetkileri kötüye kullanarak bireylerin doğal haklarını ihlal etmesi tehlikesine karşı önerdiği çözüm, toplum sözleşmesiyle kurulan devletin sınırlandırılmasıdır. Locke, bunun için, kuvvetler ayrılığı, özerk sivil toplum, hukuk devleti gibi ilkeleri savunur. Hatta daha da ileri giderek, devletin doğal hakları ihlal etmesi durumunda meşruiyet temelini yitireceğini belirterek, bireylere despotlaşan devlete karşı "direnme hakkı" da tanımıştır. Böylece, Locke'un siyaset kuramının, "sınırlı devlet" ilkesi temelinde "negatif özgürlük" anlayışına dayandığı ortaya çıkar. Locke'un bu yaklaşımı, bütün bireylerin siyasal haklarla donatılmasını gerektiren "pozitif özgürlük" anlayışını kapsamaz. Bu nedenle de, siyasal hakları sadece mülk sahipleri ile sınırlar. Locke, mülk sahibi olmayanları "rasyonel birey" olarak görmediği için, oy hakkı da tanımaz. Locke'un siyaset kuramının modern demokrasi anlayışı açısından en sorunlu noktası da budur (Abramson, 2012: 300; Köker, 1992: 64-66).

Hem mutlak monarşiye, hem de yeni gelişen modern burjuva toplumuna itirazları olan Rousseau, Locke'un hem ekonomik görüşlerine hem de siyasal görüşlerine karşı alternatif geliştirmeye çalışır. Rousseau, Locke'un özel mülkiyet ve piyasa modeline dayalı ekonomik görüşlerine olduğu kadar, toplum sözleşmesi kuramına dayalı siyasal modeline de karşı çıkar. Rousseau'nun Locke'un siyasal modeline en temel itirazı, onun toplum sözleşmesi kuramının bireysel hakları ve çıkarları temel alırken, toplumdaki eşitsizliklerin artmasına yol açacak olmasıdır. Rousseau ise, toplumun ve devletin genel iradeye dayanması gerektiğine inanmaktadır (Coutinho, 2000: 2-4). Bu yaklaşım farklılığı, devletin temel görevinin, Locke'ta birey hak ve özgürlüklerinin korunması olarak belirlenirken, Rousseau'da ise kamu yararının korunması olarak belirlenmesinde ortaya çıkar.

Rousseau, Locke'un geliştirdiği bu toplum sözleşmesi kuramında önemli revizyonlara gider. Rousseau'ya göre, insanların eşit ve özgür kılındığı yeni bir

düzene ulaşılabilmesi için, bireylerin kendi tekil çıkarlarının ötesine geçerek, “kamu yararı”nı kişisel çıkarının önüne koyabilmesi ve sorumlu birer yurttaş olması gerekiyordu (Göztepe, 2010: 130). Yeni toplumun “ortak çıkarlar” temelinde kurulmasını isteyen Rousseau, bencil bireylerin, doğrudan demokrasi aracılığıyla, topluma hizmet arzusu taşıyan “yurttaş”lara dönüşmesini zorunlu görüyordu (Rousseau, 1993: 29-35; Arnhart, 2011: 265). Bu doğrultuda, tıpkı Eski Yunan kent devletlerinde olduğu gibi, bireylerin toplum içinde bütünleşmesi ve bireysel çıkarların toplumun ortak yararına tabi kılınması, bireylerin refahının toplumun refahına bağlanması gerekiyordu. Rousseau’ya göre, uygar toplumun çürümüşlüğünden kurtulmuş ahlaki bir topluma ancak bu yolla ulaşılabilirdi (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 268-269).

Rousseau, amaçladığı ideal topluma ulaşılabilmesi için, halkın birlik oluşturarak bir toplum sözleşmesi yapmasını gerekli görür. Bütün bireylerin bir araya gelip “doğrudan demokrasi” yöntemiyle egemenliği kullanmasıyla gerçekleşen toplum sözleşmesiyle, bütün bireyler bütün haklarını topluma devreder ve böylece birleşmiş bir iradeye sahip “kolektif bir beden” (kamusal kişilik) ortaya çıkar. Toplum sözleşmesiyle bütün bireylerin özgürlüklerini ve güçlerini toplumun bütününe bağlamasıyla “halk” kolektif bir bütün haline gelir ve “cumhuriyet” olarak adlandırılan kolektif irade sahibi bir kamusal kişilik doğar (Rousseau, 1993: 25-27). Rousseau, böylece, cumhuriyet rejimi çerçevesinde halk ile devleti özdeşleştirir (Ağaoğulları, 2011: 580-582; Tannenbaum ve Schultz, 2011: 268-269).

Rousseau’ya göre, toplum sözleşmesini yaparak “halk” haline gelen yurttaşlar topluluğu, hem egemenliğin sahibi olarak yasama yetkisini elinde tutar, hem de birer uyruk olarak, yapımına kendisinin de katıldığı yasalara uyma yükümlülüğü altına girer. Toplum sözleşmesiyle kolektif bir bütün oluşturan bireyler, bu süreçte önemli bir dönüşüm geçirerek birer erdemli yurttaşlara dönüşür. Bu erdemli yurttaşların en önemli özelliği, artık bireysel çıkarlarını bir yana bırakarak, kendini toplumun ayrılmaz bir parçası olarak görmeye ve toplumun ortak iyiliğini her şeyin önüne koymaya başlamasıdır (Ağaoğulları, 2011: 580-582).

Rousseau, toplumun ortak iyiliğinin sağlanması için, toplum sözleşmesiyle kurulan devletin “genel irade”ye dayanması gerektiğini söyler. Rousseau’ya göre, genel irade, kamu yararının (toplumun ortak iyiliğinin) sağlanması için ortaya konan, toplumun ortak akli ve ortak iradesidir (Rousseau, 1993: 35, 39). Genel irade, yurttaşlık bilincine erişmiş bireylerin kendini toplumun ayrılmaz bir unsuru olarak görmeleri ve kendi kişisel çıkarlarını değil, toplumun ortak çıkarını ve ortak iyiliğini gözetmeleriyle ortaya çıkar. Rousseau, genel iradenin, bütün

yurttaşların katıldığı halk meclisinde kabul edilen yasalar ve kararlarla ortaya çıktığını belirtir (Abramson, 2012: 302; Ağaoğulları, 2011: 583; Tannenbaum ve Schultz, 2011: 270).

Rousseau'ya göre, genel iradenin (toplumun ortak yararının) sağlanabilmesi için, bağlayıcı karar alma tekelinin yani egemenliğin halka ait olması gerekir. Egemenliğin özünün yasama yetkisi olduğunu belirten ve yasama yetkisinin herhangi bir organa devrine kesin olarak karşı çıkan Rousseau, temsili parlamentonun oligarşik bir yönetime yol açacağını savunarak, temsili demokrasiye de karşı çıkar. Halkın, egemenliği (yasama yetkisini) doğrudan doğruya kullanması ve hiçbir organa yetki vermemesi gerektiğini belirten Rousseau, devletin kamu yararına tabi kılınmasının, ancak bu şekilde mümkün olabileceğini belirtir (Rousseau, 1993: 35; Schmidt, 2001: 64-66; Ağaoğulları, 2011: 585-586).

Rousseau egemenliğin kullanımı konusundaki yaklaşımını ortaya koyarken, öncelikle “devlet biçimi” ile “hükümet biçimi” arasında ayrıma gider. Buna göre, devlet biçimi olarak, egemenliğin (yasama yetkisinin) halka ait olduğu rejimi cumhuriyet olarak adlandırır. Bu rejimde, egemenliğe asıl olarak yasama yetkisini doğrudan doğruya kullanan halk sahiptir ve yasalar halk tarafından doğrudan demokrasi yöntemiyle kabul edilir. Dolayısıyla, Rousseau, devlet biçiminin cumhuriyet sayılması için, yasama yetkisinin doğrudan doğruya halka ait olmasını yeterli sayar görünmektedir. Rousseau, hükümet biçimleri olarak monarşi, aristokrasi ve demokrasiyi saydıktan sonra, halkın ülkenin koşullarına göre bu hükümet biçimlerinden herhangi birini seçebileceğini belirtir. Ama Rousseau'nun gönlünde yatan hükümet biçimi, “seçime dayalı aristokrasi”dir. Seçime dayalı aristokraside bilgili, görgülü, halkın saygı duyduğu yöneticiler başa geçirilir, yönetim halkın yararına dayanır, devlet işleri iyi yürür (Rousseau, 1993: 81-3). Rousseau, hükümet biçimi olarak doğrudan demokrasiye taraftar olmadığını da açıkça belirtir (Rousseau, 1993: 79-81). Ona göre, hükümet biçimleri olarak monarşi, aristokrasi ve demokraside de yasama yetkisi halkta olacak, ancak yürütme yetkisi monarşide kralda, aristokraside aristokratlardan oluşan bir kurulda, demokraside ise yine halk meclisinde olabilecektir. Rousseau, bu noktada, hükümet biçimi olarak mutlak monarşiye karşı çıkarken, anayasal monarşiyi cumhuriyete uygun bir seçenek olarak görmektedir (Uygun, 2014: 156-159, 160-161). Rousseau'ya göre, asıl önemli olan, yasama yetkisinin halkta olmasıdır. Yürütme organı ise, yasamaya tabidir. Bir başka deyişle, hükümet halkın efendisi değil, görevlisidir. Hükümetin görevi halkın yaptığı yasaları uygulamaktan ibarettir ve egemenlik yetkisini elinde bulunduran halk, gerekli gördüğünde hükümeti görevden alma yetkisini de

elinde tutar (Rousseau, 1993: 113-5; Ağaoğulları, 2011: 586, 592-593; Hampsher-Monk, 2004: 240; Tannenbaum ve Schultz, 2011: 278; Schmidt, 2011: 64-68).

Rousseau'nun, egemenliğin kullanımını konusundaki g6r6şlerinde 6nemli bir sorun vardır. Rousseau, bir yandan, egemenliğin devredilemeyeceğini ve b6l6nemeceğini 6nemle vurgulayarak, kuvvetler ayrılığı ilkesine de Şiddetle itiraz eder. Kuvvetler ayrılığı ilkesinin egemenliği sakatlayacağını s6yleyerek, liberalizmin kuvvetler ayrılığı ve sınırlı devlet ilkelerine karşı çıkar (Rousseau, 1993: 35-37). Rousseau'nun bu g6r6Şu, egemenliğin yasama organına (halka) ait olması ilkesi çerçevesinde, y6r6tme organının yasamaya tabi olması çerçevesinde yorumlanabilir. Fakat egemenliğin b6l6nemezliği ilkesini savunan Rousseau, çelişkili bir tavırla, "yasama" ile "y6r6tme" arasında "kuvvetler ayrılığı" ilkesini hatırlatan ayrımlar çizmekten de geri kalmaz. Ona g6re, yasama yetkisi halka, y6r6tme yetkisi ise h6k6mete ait olmalıdır. Yasalara komuta eden insanlara komuta etmemeli, insanlara komuta eden de yasalara komuta etmemelidir. Egemen varlığın g6c6 ile h6k6metin g6c6 dengede olmalıdır. Rousseau, eğer egemen g6c6 ağır basarsa kaosa, h6k6metin g6c6 ağır basarsa da zorbalığa kayılabileceğini s6yler. Bunun engellenmesi için, egemen varlık y6netime, y6netim de yasamaya karıŐmamalıdır (Rousseau, 1993: 52-3, 68-72). Prof. Dr. Uygun'un, bu noktadaki bulanıklığı aşmak için 6nerdiği açıklama, Rousseau'nun, egemenliğin b6l6nemezliği ilkesiyle, aslında Montesquieu tarafından savunulan yasama yetkisinin kral, aristokrasi ve halk arasında paylaşılması anlayışına karşı çıktığı ve yasama yetkisinin yalnızca halka ait olmasını savunduğudur. Rousseau, her ne kadar lafzen kuvvetler ayrılığına karşı çıksa da, Uygun'a g6re, aslında onun karşı çıktığı kuvvetler ayrılığı değil, yasama yetkisinin paylaŐılmasıdır. Zaten, Rousseau, kuvvetler birliğine de karşı çıkar ve yasamanın y6r6tme ve yargıdan ayrılmasını benimser (Uygun, 2014: 156-159). Dolayısıyla, Rousseau'nun bu konudaki tutumu cumhuriyetçi bir bakıŐa dayanmakta olup, yasama yetkisinin b6t6n yurttaşlardan oluşan halk meclisine ait olması anlayışına dayanmaktadır (Miller: 1984: 64).

Rousseau, buraya kadar ana hatları ile 6zetlenen kuramıyla, esas olarak, toplumun ortak yararının g6zetildiği, demokratik bir siyasal sistem oluŐturulmasını amaçlar. Zira erdemli insanlardan oluşan ahlaki (ideal) bir topluma ulaşılabilmesi için, egemenliğin halka ait olduğu ve devlet ile halkın 6zdeŐleŐtiđi yeni bir siyasal sisteme geçilmesini gerekli g6r6r. Bu kuramda, "genel irade" kavramı merkezi bir 6neme sahiptir. Rousseau, genel irade kavramıyla, yurttaşların, kendi kişisel çıkarlarının dışında, toplumun ortak çıkarları bulunduğunu bilmelerini ve bunun ahlaki olarak daha 6st6n olduğunu kabul etmelerini ister (Hampsher-Monk, 2004: 236-237). Rousseau, genel irade kavramını, "6zel irade" ve "herkesin iradesi" kavramlarıyla karşıtlık içinde



tanımlar. Rousseau'ya göre, özel irade, yurttaşlık bilincine erişmemiş bireylerin kişisel çıkarlarına yönelik iradesidir. Herkesin iradesi ise, özel iradelerin toplamı ya da toplum içindeki belirli bir grubun çıkarına yönelik irade olarak tanımlanır. Özel irade ve herkesin iradesinde, bireyler kişisel ya da grup çıkarı doğrultusunda hareket ettiğinden, toplumun ortak yararına ulaşamaz. Özel irade ve herkesin iradesinin tersine, genel irade kavramı toplumun ortak çıkarını ve ortak iyiliğini amaçlar (Rousseau, 1993: 39-40; Abramson, 2012: 303-304; Ağaogulları, 2011: 583-585).

Rousseau'nun genel irade kavramı, toplumun objektif olarak saptanabilecek ortak çıkarları bulunduğu kabulüne dayanır (Hampsher-Monk, 2004: 230-333). Devletin meşruiyeti ve toplumun istikrarı genel iradenin sağlanmasına bağlıdır (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 270; Wood, 2012: 225). Rousseau'ya göre, genel iradeye, bütün yurttaşlar kendini kamu yararına adadığında ve bütünleşerek ortak yararı sağlamaya çalıştığında ulaşılabilir. Rousseau, böylece ahlaki bir üstünlük tanıdığı genel iradeye dokunulmazlık tanır. Bütün yurttaşların toplumun genel iradesinin egemen otoritesine itaati gerekir (Rousseau, 1993: 29; Abramson, 2012: 302).

Ancak, genel iradenin nasıl saptanacağı önemli bir sorun oluşturur. Rousseau'ya göre, özel iradelerin toplamı olan herkesin iradesinden, özel iradelerin birbirini götüren fazlaları ve eksileri çıkartılınca geriye genel irade kalacaktır (Althusser, 1987: 137; Thomson, 2000: 118-119). Bir başka deyişle, yasaların müzakere sürecinde özel çıkarların ifadesi olan özel iradeler birbirini dengeleyecek ve kamu yararına yönelik genel irade bir uzlaşma noktası olarak ortaya çıkacaktır (Uygun, 2014: 140). Ancak, bu formülasyon tatmin edici olmaktan uzaktır. Rousseau, hem genel iradeyi toplumun ortak yararıyla özdeşleştirir, hem genel iradeye yurttaşların çoğunluk kararıyla ulaşabileceğini söyler, hem de çoğunluğun da yanılabilirliğini kabul eder (Rousseau, 1993: 35, 119-124). Dolayısıyla, Rousseau'ya göre, toplumun başarısı çoğunluk oyu ile genel iradenin örtüşmesine bağlıdır (Hampsher-Monk, 2004: 230-3, 237-8). Ancak, halkın çoğunluğunun oyuyla alınan bir kararın, genel iradeye mi, yoksa herkesin iradesine mi hizmet edeceğinin saptanması, bazen sorun oluşturabilir (Schmidt, 2011: 69-70; Schilling, 1971: 279-280; Wood, 2012: 229). Zira özel ve kısmi çıkarların da kendilerini ortak çıkar olarak sunması durumunda, yurttaşların neyin özel/kısmi çıkar, neyin ortak çıkar olduğunu saptamakta yanılığa düşmesi tehlikesi ortaya çıkabilecektir. Her ne kadar Rousseau yurttaşların genel iradeye ulaşması konusunda iyimser olsa da, genel iradenin saptanmasında anlaşmazlığa düşüldüğü durumlarda, toplumun ortak çıkarını amaçlayanların azınlıkta, belirli bir grubun çıkarını gözetenlerin ise çoğunlukta olduğu bir durumda, genel iradeye nasıl ulaşılacağı sorununa tatminkâr bir

cevap verememiştir (Rousseau, 1993: 119-124; Abramson, 2012: 303-4). Burada Rousseau'nun bütün umudu, yurttaşların erdemli olması ve ortak çıkar ile özel çıkarlar arasındaki ayrımların bilincine vararak ve erdemli davranarak, ortak çıkar doğrultusunda hareket etmeleridir (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 271).

Rousseau genel iradeye ulaşılabilmesi için, belirli koşulların sağlanmasını gerekli görür. Bunun için, toplumda aşırı zenginlik ve aşırı yoksulluk olmamalı, çıkar çatışmalarının doğuşu engellenmelidir. Rousseau'ya göre, cumhuriyetin yaşayabilmesi için, kimsenin başkalarının oyunu satın alabilecek kadar zengin ya da oyunu başkalarına satabilecek kadar yoksul olmaması gerekir (Rousseau, 1993: 63-4). Böylece, toplumda gruplaşma, hizip ve partilerin ortaya çıkması engellenmeli, bireylerin halk meclisine tekil yurttaş olarak katılması ve karar vermesi sağlanmalıdır. Bireylerin başkalarının düşüncelerinin etkisi altına girmemesi için kamuoyunun denetlenmesini ister. Bu doğrultuda, halk meclisinin karar alma sürecine ilişkin belirli prosedürler yerine getirilmelidir. Bütün yurttaşların toplumsal sorunlar konusunda bilgilendirilmiş olması, halk meclisi toplantılarının açık yapılması, karar alma sürecinde özgür bir tartışma ortamının yaratılması ve oylamanın gizli yapılması yoluyla, bireylerin baskı ve etki altında kalmadan özgürce oy kullanması gerekir. Bu koşullar sağlandıktan sonra, kararlar tam mutabakatla ve kamu yararı doğrultusunda belirlenmelidir (Ağaoğulları, 2011: 583-5; Tannenbaum ve Schultz, 2011: 270-271, 277; Hampsher-Monk, 2004: 238-239; Schilling, 1971: 279-280).

Fakat Rousseau, yine de, halkın “ortak yarar” etrafında birleşmesi sorunu konusunda kaygılarından arınabilmiş değildir. Bu nedenle, genel iradeye ulaşılabilmesi için “yasacı” olarak adlandırdığı bir rehber ya da lideri gerekli görür (Rousseau, 1993: 47-50). Yasacı, kendini kamu yararına adanmış ve gerçek kamu yararını görebilen bilge bir kişidir. Adeta Platon'un “filozof kral”ına benzetilen yasacı, halkın doğru yolu bulması için liderlik ve öğretmenlik yapar, toplumun ortak yararları görebilmesi ve genel irade ile herkesin iradesi arasında ayırım yapabilmesini sağlama misyonunu üstlenir. Bu doğrultuda, toplum sözleşmesinin ve yasaların taslağını hazırlayıp halkın oyuna sunar. Ancak, yasacı, egemen erke ve zorlama gücüne sahip değildir, hükümete de giremez (Ağaoğulları, 2011: 587-8; Arnhart, 2011: 269-270; Tannenbaum ve Schultz, 2011: 276; Abramson, 2012: 307-308).

Buraya kadar yapılan açıklamalardan, Rousseau'nun genel irade kavramı her ne kadar toplumun ortak yararını amaçlıyor olsa da, genel iradeye ulaşılması konusunda belirli riskleri taşıdığı görülmektedir. Üstelik bu riskler, halka verilen egemenliğin mutlak ve bölünmez olduğunun kabul edilmesiyle, devlet-yurttaş ilişkileri açısından tartışmalı bazı durumlara yol açabilecektir.

Rousseau'nun kuramında devlet-yurttaş ilişkisi oldukça tartışmalı bir biçimde formüle edilmiştir. Rousseau'nun toplum sözleşmesi kuramına göre, egemenlik halka verilmiştir ve halk bu egemenliği yasama yetkisinin bütün yurttaşların katıldığı halk meclisine verilmesi yoluyla kullanacaktır. Böylece birer yurttaş olarak yasama erkine ve yasama yetkisinin kullanımına katılan yurttaşlar, toplumun birer üyesi olarak yapılmasına kendilerinin de katıldığı yasalara uyma yükümlülüğü altına girerler. Rousseau, bunun için, bütün yurttaşların bütün haklarını topluma/devlete devretmelerini ister. Rousseau böylece “bireysel özgürlük” ile “otoriteye itaat”i bağdaştıran bir formül geliştirmeyi amaçlar (Rousseau, 1993: 25-30; Tannenbaum ve Schultz, 2011: 269; Abramson, 2012: 299-300; Althusser, 1987: 118-123). Ancak, Rousseau bunu sağlamak için, bireylerin, egemenlikle donatılan toplumun genel iradesini ortaya koyan yasalara mutlak itaatini ister. Böylece, yasaların yapımına katılarak “yurttaş” statüsünü kazanan bireyler, aynı zamanda yasalara uymak zorunda olan birer “uyruk” konumu kazanır. Rousseau'ya göre, bütün yurttaşlar eşit hak ve yükümlülüklerle sahip olduğundan, kendini genel iradenin işlemlerine bağlayan yurttaş, yapımına kendisinin de katıldığı yasalara uyma yükümlülüğü altına girdiğinden, aslında kimsenin boyunduruğuna girmemiş ve özgürlükle donatılmıştır. Gerçekten de, Rousseau'ya göre, bireylerin gerçek özgürlüğü, genel iradenin işlemleri olan yasalara mutlak itaatle özdeşleştirilir. Rousseau'ya göre, böylece, bireyler, yasalarca belirlenmiş ve güvenceye alınmış “toplumsal haklar”la donatılmış “toplumsal özgür insan”a dönüşmüş olacaktır. Yurttaşlık erdemi de, yurttaşların kendini devlete adanmalarıyla oluşur. Böylece, halk ile devlet özdeşleştirilirken, bütün uyrukların devlete itaati istenir. Bu anlayışın savunulmasında, genel iradenin, toplumun ortak çıkarının sağlanmasına yönelik ortak iradesi olarak tanımlanması ve egemenliğin mutlak ve sınırsız olduğu varsayımı yatar (Rousseau, 1993: 40-47; Ağaoğulları, 2011: 582-590; Thomson, 2000: 115-118).

Rousseau, egemenliğin mutlak ve sınırsız olduğu görüşünden hareketle, egemen varlığın bireylere herhangi bir güvence vermesini gereksiz bulur (Rousseau, 1993: 27-29). Rousseau'nun bu yaklaşımı, özgürlüklere yönelik en önemli tehlikenin devletin bizzat kendisinden kaynaklanabilmesi tehlikesine karşı hiçbir koruma sağlamaz (Göztepe, 2010: 132-133; Aksoy, 1994: 47; Wood, 2012: 228-230). Rousseau'nun bu tutumunun gerisinde, egemenin genel iradeye bağlı kalacağı beklentisi vardır (Rousseau, 1993: 35). Rousseau, ayrıca, egemenin toplum sözleşmesini ihlal edemeyeceğini ve bireyleri toplum sözleşmesiyle ilgili olmayan konularda sınırlayamayacağını; genel iradenin ve halk egemenliğinin keyfiliğe izin vermeyeceğini; devletin toplumun iyiliğini, yurttaşların eşitliğini ve özgürlüğünü sağlamak dışında bir amacının

olamayacağını söylemeyi de ihmal etmez (Rousseau, 1993: 40-44, 156; Uygun, 2014: 162-164).

Rousseau bu görüşleri geliştirirken, esasen, yasama yetkisinin halka ait olmasının bireylerin haklarına yönelik en temel güvenceyi sağladığı varsayımından hareket etmiştir. Bu yaklaşımıyla da, Locke'un "sınırlı devlet" ve "negatif özgürlük" anlayışına dayanan toplum sözleşmesi kuramına alternatif geliştirirken, "pozitif özgürlük" anlayışından hareket eder. Bu "pozitif özgürlük" anlayışı bireylerin eşit yurttaşlık haklarıyla donatılmasıyla ortaya çıkar (Uygun, 2014: 162-164). Ancak, genel iradeye itaat eden yurttaşların aslında kendi iradelerine uymuş olacakları varsayımı oldukça tartışmalıdır (Rousseau, 1993: 25-29; Althusser, 1987: 118-123; Hampsher-Monk, 2004: 236-7). Üstelik Rousseau'nun, bireylerin eşit ve özgür olduğu bir topluma ulaşılabilmesi için, mutlak egemenlik ile donatılmış merkezi bir devlete ihtiyaç olduğunu düşünmesi sorunu daha da ağırlaştırır (Schmidt, 2001: 63; Ağaoğulları, 2011: 569). Rousseau'nun bu görüşü, özgürlük anlayışı açısından yoğun bir şekilde eleştiriye uğramıştır. Genel iradenin ortaya çıkartılmasında çoğunluk oyuna başvurulmasını istemesi, genel iradenin her zaman toplumun ortak yararına yönelik olduğunu ve yanılmaz olduğunu söylemesi ve genel iradeye (çoğunluk) azınlıkta kalan birey ve gruplar üzerinde zorlama yetkisi vermesi, çoğunluğun azınlık üzerinde tahakküm kurup onların hak ve özgürlüklerini ortadan kaldırdığı bir "çoğunluk despotizmi"ne ve "totaliter halk egemenliği"ne yol açma tehlikesi doğurur (Uygun, 2010; Uygun, 2014: 147-148; Hakyemez, 2003: 70-75).

Rousseau ise, asıl tehlikenin, yasama organından değil, yürütme organından gelebileceğine inanıyordu. Rousseau'ya göre, yürütmenin halk meclisine baskı yapmaya kalkışması, yasalara uymamaya başlaması ya da devlet gücünü zorla ele geçirmesi ve giderek halkın efendisi olup zorbalanması tehlikesi her zaman mevcuttur. Bu durumda, toplum sözleşmesinin bozulacağını, yönetimin meşruiyetini yitireceğini ve halkın direnme hakkının doğacağını kabul eden Rousseau'nun, halk egemenliğinin karşı karşıya kalabileceği bu tehlikeler karşısında öngördüğü en önemli güvence, egemenliğin halk meclisine verilmiş olmasıdır (Rousseau, 1993: 14-18, 99-102, 116-117). Genel iradenin sürekli yenilenmesi, yurttaşlar topluluğunun sık sık toplanıp kamusal işleri görüşmesi ve hükümeti denetlemesi gerekir. Rousseau, eğer bütün yurttaşlar uyanık olup yurttaşlık görevlerini ihmal etmezse, hükümetin denetim altında tutulabileceğine inanma eğilimindedir. (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 272; Ağaoğulları, 2011: 593; Wokler, 2001: 173; Hampsher-Monk, 2004: 234-235).

Rousseau'ya göre, halk egemenliğinin korunması için en önemli güvence, yurttaşlık bilincinin yükseltilmesi ve yurttaşlar arasında dayanışma sağlanarak,

yurttaşlar topluluğunun bir “ulus”a dönüştürülmesidir. Bunun için, yurttaşlar arasındaki bağların güçlendirilmesini, yurttaşlar arasındaki duygudaşlığı ve aidiyeti güçlendirmek için de vatanseverlik ve dindaşlık duygularının kullanılmasını ister. Rousseau’ya göre, yurttaşlar arasında duygu ve düşünce birliğinin sağlanması için, ulusal bayramlar ve şenlikler düzenlenerek birlik havası yaratılması, vatanseverlik duygularını besleyen gelenek ve göreneklerin yaratılması, devlet tarafından bütün yurttaşlara kamusal ve ulusal bir eğitimin verilerek vatanseverlik duygularının canlı tutulması sağlanmalıdır. Rousseau’nun bu doğrultuda bir başka önerisi, yurttaşlar arası birliği ve devlete bağlılığı sağlamak için dinsel inançlardan yararlanılmasıdır. Rousseau bunun için, devletin, toplumdaki en yaygın dinsel inançları reforma tabi tutarak, devlet eliyle yeni bir “toplum dini” (yurttaşlık dini – uygarlık dini) yaratılmasını önerir. Kilise’ye, devletin birliğini tehlikeye düşürdüğü ve egemenliği tehdit ettiği gerekçesiyle karşı çıkan Rousseau, yaratılacak yeni “toplum dini”nin tamamen devletin kontrolü altında olmasını ister (Rousseau, 1993: 147-158; Arnhart, 2011: 272-274; Ağaoğulları, 2011: 594-595; Althusser, 1987: 144-147; Savran, 1987: 71-74). Ancak, Rousseau’nun bu önerisi de oldukça tartışmalıdır. Bu önerisiyle dinsel inançlar konusunda inanç özgürlüğüne aykırı bir tutum alan Rousseau, daha da ileri giderek, toplum dinine inanmayanların topluma uyumsuz oldukları için sürgün edilebileceğini söylemekten de geri kalmaz.

### 3. ROUSSEAU VE ÇOĞUNLUKÇULUK

Rousseau’nun siyaset kuramı modern dünyanın bakış açısıyla değerlendirildiğinde, oldukça önemli sorunlar doğurur. Zira Rousseau’nun siyaset kuramına dayanak yaptığı toplum anlayışı, modern dünyanın toplum yapısından tamamen farklıdır. Rousseau, açıkçası, Antik Yunan ve Roma toplumlarını idealleştiren bir bakış açısına sahiptir. Rousseau’nun böyle bir yaklaşımı benimsemesinde, kendi yaşadığı dönemde gelişmekte olan modern burjuva uygarlığına olan tepkisi belirleyici olmuştur (Sabine, 1969: 270-1). Antik dünya ise, Rousseau için adeta “ütopik” bir model teşkil etmiştir. Antik Yunan ve Roma toplumlarının, bireyi toplum içinde eriten ve bireyin iyiliğini toplumun ortak iyiliğine bağlayan özelliğine duyduğu özlem, kurguladığı siyaset kuramına bütünüyle hâkim olmuştur. Nitekim idealleştirdiği sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitleden oluşan küçük kent devleti temelinde, “doğrudan demokrasi” ilkesine dayalı bir cumhuriyet rejimi önermiştir. Rousseau’nun bu yaklaşımı iki açıdan sorunludur. Bir kere, Rousseau’nun çıkar farklılıklarının ve çatışmalarının olmadığı kaynaşmış bir kitle olarak gördüğü Antik toplumlar, gerçekte, zümre farklılıklarına ve köleciliğe dayalıdır ve ayrıca kadınlara da yurttaşlık hakları tanınmamıştır. Diğer taraftan, Antik toplumları idealleştiren bu toplum ve siyaset anlayışının, çağımızın çoğulcu toplum yapısına ve ulus devletlerine uygulanabilirliğini düşünebilmek, neredeyse imkânsız

görülmektedir (Schmidt, 2001: 72). Modern toplum, sınıfsal, kültürel, etnik, dinsel, bölgesel, yaşam tarzı vb. açılardan farklılaşmış bir yapıya sahiptir (Uygun, 2010). Dolayısıyla modern demokrasinin çözüm bulması gereken en önemli sorun, böylesi çoğulcu bir toplumda demokratik bir sistemin nasıl işletilebileceği olmaktadır ve Rousseau'nun siyaset kuramının bu konuda geliştirebildiği pek fazla anlamlı önerisi bulunmamaktadır (Göztepe, 2010).

Rousseau'nun kuramının bir başka temel sorunu, kent devletini esas alması ve doğrudan demokrasiye dayanmasıdır (Uygun, 2014: 164-167). Rousseau, çağımızda yaygın olarak görülen, pek çok kentten oluşan ulus devletler için, bir başkent belirlenip ülkenin bu başkentten yönetilmesi uygulamasına karşı çıkar. Ona göre, pek çok kentten oluşan büyük devletlerde, her kentte eşit sayıda insan yerleştirilmeli ve her kente eşit haklar verilmelidir. Hükümet her kentte sırayla bulunmalı ve ülkenin halk toplantıları da o kentte yapılmalıdır. Rousseau'nun önerisine göre, hükümet ve halk meclisi sırayla bütün kentleri dolaşmalı, sabit bir başkent olmamalıdır. Aksi takdirde, başkentte lüks içinde yaşayan saraylar yükselirken, diğer kentler yıkıntıya çevrilir (Rousseau, 1993: 105-106). Ancak, Rousseau'nun önerdiği bu sistem de pek taraftar bulabilmiş değildir.

Görüldüğü üzere, Rousseau'nun siyaset kuramını modern toplumlara uyarlamak pek de kolay değildir. Ancak, başka önemli sorunlar da bulunmaktadır. Rousseau, siyaset kuramının temelini "toplum sözleşmesi", "genel irade" ve "sınırsız-mutlak egemen devlet" kavramlarını yerleştirir. Rousseau'nun her üç kavramı da önemli sorunlar doğurur.

Rousseau'nun siyaset kuramının temelini oturttuğu "genel irade" kavramı oldukça sorunludur. Zira Rousseau genel iradeyi iki farklı biçimde tanımlar. Rousseau'ya göre, genel irade, temelde, toplumun, ortak yararı sağlamak amacıyla geliştirdiği ortak iradesi olarak tanımlanır (Rousseau, 1993: 35). Ancak, diğer yandan, Rousseau'da, genel iradeyi çoğunluğun iradesi olarak gören bir başka yaklaşım daha bulunmaktadır (Rousseau, 1993: 122-124; Wood, 2012: 229). Bu iki yaklaşımdan ilki toplumun ortak iyiliğinin objektif olarak tanımlanması, ikincisi ise subjektif olarak tanımlanması gerektiği konusunda temelden ayrışmaktadır. Toplumun ortak iyiliğinin subjektif olarak tanımlanabileceği anlayışı, kamu yararının yurttaşların görüşleri ve oyları doğrultusunda belirlenebileceği anlamına gelir. Objektif tanım ise, toplumun ortak iyiliğinin, yurttaşların görüş ve niyetlerinden bağımsız olarak nesnel bir biçimde tanımlanabileceği düşüncesine dayanır. Objektif tanımlama, yurttaşların kamu yararı konusunda yanılabilmesi varsayımına dayalıdır (Lipson, 1984: 43-47; Heywood, 2011: 295-307; Korkut, 2006). Rousseau, aslında, genel iradeyi objektif olarak tanımlama eğilimindedir. Ancak, bu yaklaşım, genel iradenin hangi somut mekanizmalarla belirleneceği sorusuna yanıt üretmekte

zorlanmaktadır. Nitekim adeta Platon'un "filozof kral"ına benzeyen "yasacı"yı devreye sokması bu çıkişsızlığın ürünüdür (Rousseau, 1993: 47-50). Bu nedenle, Rousseau, genel iradenin çoğunluk kararıyla belirlenmesi, yani subjektif olarak tanımlanması ilkesini de gönülsüz olarak dile getirmek zorunda kalır. Zira aksi takdirde, mutlak ve sınırsız egemenliğin halk meclisine verilmesi anlamsız kalabilirdi. Ancak, bu durum karşısında da, genel irade konusunda çoğunluğun da yanılabilceği kaydını düşmek zorunda kalır (Rousseau, 1993: 39-40; Sabine, 1969: 282-3). Dolayısıyla, Rousseau, yurttaşların bireysel ya da grup çıkarları doğrultusunda değil, toplumun ortak çıkarları doğrultusunda hareket ettiğı, doğrudan demokrasi ilkesine dayalı bir toplum hedefini ortaya koymakla birlikte, öne sürdüğü kuram bu amacı sağlamak açısından önemli riskler taşır.

Rousseau'nun toplum sözleşmesi anlayışı da önemli sorunlara yol açar. Rousseau'nun toplum sözleşmesi tanımına göre, bir araya gelerek toplum sözleşmesi yapan bireyler, bütün haklarını topluma/devlete devreder. Bunun karşılığında, toplum da bireyleri birer yurttaş olarak eşit haklarla donatır. Böylece, toplum sözleşmesiyle yurttaş statüsüne kavuşan bireyler, "doğal haklar"ından vazgeçerler ama karşılığında "toplumsal özgürlükleri" kazanırlar (Rousseau, 1993: 25-27, 29-34). Rousseau'nun yurttaşlık hakları konusundaki kurgusu, Locke'un "doğal haklar" anlayışından tamamen farklıdır. Locke'a göre, bütün insanlar doğuştan gelen, dokunulmaz doğal haklara sahiptir ve hiçbir kimse ya da otorite bu hakları ihlal edemez. Bu haklara yönelik en önemli tehditin de devletten gelebileceğini öngören Locke, bu nedenle devletin sınırlandırılmasında ısrarcı olmuştur. Oysa Rousseau'ya göre, toplum sözleşmesinin yapılmasıyla birlikte "doğal haklar" sona erer ve artık bireylerin sahip olacağı haklar genel irade tarafından belirlenir. Rousseau, genel iradenin bireylerin sahip olduğu hakları keyfi şekilde sınırlamayacağı umudu içinde, genel iradenin bireysel hakları "keyfi" biçimde sınırlama yoluna gitmesi olasılığına karşı herhangi bir güvence öngörmemiştir (Uygun, 2014: 162-164). Rousseau'nun bu yaklaşımının, birey hak ve özgürlükleri açısından güvencesizlik yarattığı, literatürde geniş bir kesimce kabul görmektedir.

Rousseau'nun savunusunu yaptığı kuramın karşı karşıya kalabileceği eleştirilerin farkında olmadığını söyleyebilmek zordur. Buna rağmen, Locke'un "doğal haklar" öğretilerine dayanan "negatif özgürlük" anlayışına karşı çıkarak, farklı bir özgürlük anlayışının savunusunu yapmıştır. Rousseau'ya göre, gerçek özgürlük, bireylerin yasaların yapım sürecine katılmasıyla ya da bir başka deyişle yasaların halk tarafından yapılmasıyla ortaya çıkar. Özgürlüklerin en önemli güvencesi de yasama yetkisinin doğrudan halka ait olmasıdır (Rousseau, 1993: 25-29, 40-47; Ellenberg: 1976: 159-160). Yurttaşlar, hem doğrudan demokrasi yöntemiyle yasa yapma sürecine katılırlar, hem de yasalar karşısında eşit konumda bulunurlar. Dolayısıyla, Rousseau'ya göre, yasama yetkisi

yurttaşlar meclisinin yetkisinde olduğundan, topluma/devlete mutlak ve sınırsız egemenlik vermekte bir sakınca bulunmamaktadır (Rousseau, 1993: 25-37, 40-44). Rousseau'ya göre, yurttaşlar birbirlerinin hâkimiyetine girmemeli ancak, devletin mutlak hâkimiyeti altına girmelidirler. Zira yurttaşlara gerçek özgürlüğü sadece devlet sağlayabilir (Rousseau, 1993: 66-67).

Rousseau, topluma/devlete mutlak ve sınırsız bir egemenlik verilmesini, toplumun ortak iyiliğinin sağlanması için zorunlu görüyordu. Bunun yol açabileceği olumsuzlukların da farkında olarak, egemenliğin (yasama yetkisi) bütün yurttaşların katılımıyla oluşan halk meclisine verilmesinde ısrar ediyordu. Rousseau'ya göre, devletin temel ilkesi, toplumun ortak iyiliğinin sağlanması ve yurttaşların haklarının korunması olacaktır. Bu nedenle, yurttaşların genel iradeye mutlak itaatinde ısrarcı olmuştur.

Fakat bu noktada Rousseau'nun da farkında olduğu iki farklı tehlike bulunmaktadır. İlk olarak, toplumdaki belirli bir grubun özel çıkarlarının kendini genel yarar diye sunarak toplumun genel irade konusunda yanılığa düşmesine neden olması, buna karşılık gerçek genel iradeyi temsil edenlerin azınlıkta kalması vb. durumlarda, “mutlak egemenlik” ilkesinin Rousseau'nun beklentisine zıt bir sonuç doğurması kaçınılmazdır. Üstelik toplumda farklı çıkar grupları ortaya çıkmışsa, çoğunluktaki grubun azınlık grupları baskı altına alarak bir “çoğunluk despotizmi” kurmasını önleyecek hiçbir engel bulunmamaktadır (Uygun, 2014: 147-148). İkinci olarak da, yürütmenin (hükümet) halk meclisini baskı altına alması, hükümetin halk meclisinin yaptığı yasaları uygulamaması, halk meclisinin toplanmasını engellemesi, zorbalaşarak toplum sözleşmesinin yürürlükten kaldırılması vb. tehlikeler, Rousseau için de beklenmedik bir durum değildir (Rousseau, 1993: 99-102, 115-117; Tannenbaum ve Schultz, 2011: 279).

Rousseau, bu iki tehlike karşısında, yurttaşların bilinçli ve aktif olması dışında bir güvence önermemiştir. Rousseau'ya göre, halk egemenlik yetkisini kullanarak, sürekli toplantılar yapmalı, hükümeti sürekli olarak denetlemeli ve gerekli gördüğünde de hükümetin yetkilerini sınırlamalı ya da hükümeti görevden almalıdır (Rousseau, 1993: 99-102, 107-110, 113-117; Sabine, 1969; Ağaogulları, 2011: 586-587, 590-591, 595-596; Göztepe, 2010, 132-133; Tannenbaum ve Schultz, 2011: 279; Hampsher-Monk, 2004: 234-235). Rousseau'nun toplum sözleşmesinin bozulması ve yurttaşların özgürlüklerinin ihlali tehlikesine karşı tek önerisi, yurttaşların sahip oldukları egemenlik yetkisini sonuna kadar kullanmalarından başka bir çıkar yol olmadığıdır. Bu yaklaşım, bazı yorumcuların, Rousseau'yu sadece “pozitif özgürlük” anlayışına sahip olduğu ve “negatif özgürlük” anlayışını ise reddettiği gerekçesiyle eleştirmelerine yol açmıştır (Abramson, 2012: 300-301; Arnhart, 2011: 254). Gerçekten de Rousseau'nun yurttaşlık hakları konusundaki yaklaşımı temelde “pozitif



özgürlük” anlayışına dayalıdır. Bununla birlikte, Rousseau “negatif özgürlük” anlayışının işaretlerini de vermekten geri durmaz. Egemenin toplumun ortak yararı ve toplumun iyiliği dışında bir amacının olamayacağını, egemenin toplum sözleşmesinin sınırlarını aşamayacağını, yurttaşların egemene devretmedikleri bazı hak ve özgürlüklerinin bulunduğunu ve egemenin bunları ihlal edemeyeceğini belirtmesi (Rousseau, 1993: 43, 156-157), egemenin müdahale edemeyeceği birey hakları alanına işaret etmekte ve Rousseau’da “negatif özgürlük” anlayışının izlerini sergilemektedir. Ancak, Rousseau’nun aynı eser içinde egemenliğin mutlak ve sınırsız olduğunda ısrar etmesi, egemenin bireylere güvence vermesinin gerekmediğini savunması (Rousseau, 1993: 27-29), bu iyimserliği ortadan kaldırmaktadır. Zira iktidarın sınırlanmadığı durumda negatif özgürlükten söz etmek mümkün değildir.

Rousseau’nun bu konuda ileri sürdüğü bir başka görüşe göre, eğer hükümet zorbalasarak toplum sözleşmesini yürürlükten kaldırırsa, yurttaşlar “doğal haklar”ına kavuşacaklar ve devlete itaat yükümlülüğü de ortadan kalkacaktır (Rousseau, 1993: 99-102). Bu görüşler, ilk olarak, doğal hakların, ancak, toplum sözleşmesi yürürlükten kalktığı zaman geçerlilik kazanması anlamına gelmektedir. İkinci olarak, Rousseau’nun zorbalasın iktidara karşı “direnme hakkı”nı tanıdığı görülmektedir. Ancak, “sınırlı devlet” ve “kuvvetler ayrılığı” ilkelerine karşı çıkan Rousseau’nun, zorbalasın iktidara karşı “direnme hakkı”nı gündeme getirmesi özgürlükler açısından yeterli bir güvence sağlamamaktadır. Dolayısıyla, Rousseau’da “negatif özgürlük” anlayışının bazı izleri bulunsa da, Rousseau “negatif özgürlükleri” kesin olarak etkisizleştirmiş ve kuramını “pozitif özgürlük” anlayışına dayandırmıştır.

Buna karşılık, modern demokrasi deneyimi, “pozitif özgürlük” anlayışının “negatif özgürlük” anlayışıyla tamamlanmadığı durumda, son derece olumsuz sonuçlara yol açabileceğini göstermiştir. Oysa Rousseau’nun eserlerinde sık sık atıf yaptığı John Locke, yurttaşların doğal haklarına yönelik en önemli tehdidin bizzat devletten gelebileceği varsayımı ile “sınırlı devlet” ilkesini ortaya atmıştır. Rousseau ise, genel iradenin yanılmayacağını, keyfiliğe kayamayacağını, toplum sözleşmesinin sınırlarını aşamayacağını ve yurttaşların haklarını ihlal edemeyeceğini ileri sürerek, egemenliğin mutlak ve sınırsız olmasında ısrarcı olmuştur. Bu nedenle de, savunduğu demokrasi anlayışı “totaliter halk egemenliği” damgası yemekten kurtulamamıştır (Insiton, 2010: 107; Williams, 2005: 443-444; Schmidt, 2001: 71; Uygun, 2010; Göztepe, 2010: 132-133). Dolayısıyla, Rousseau’nun genel iradenin önünde engel olarak gördüğü ve kesin olarak karşı çıktığı, “doğal haklar”, “sınırlı devlet”, “kuvvetler ayrılığı” gibi ilkeler, yurttaşlık haklarına devletten gelebilecek kısıtlamalara karşı önemli bir güvence oluşturur. Ayrıca, “anayasa yargısı”, “idarenin yargısal denetimi”, “hukuk devleti” gibi ilkeler de, yine modern demokrasinin geliştirdiği ve

Rousseau'nun muhtemelen genel iradeye kısıtlama getirdiği gerekçesiyle karşı çıkabileceği mekanizmalar da, çoğunluk despotizmine karşı önemli güvenceler getirir (Hakyemez, 2003: 76-81; Uygun, 2010; Schmidt, 2011: 63-4).

Rousseau'nun siyaset kuramı, özgür sivil toplum anlayışı açısından da önemli sorunlar doğurur. Rousseau'ya yönelik en önemli eleştirilerden bir başkası da, özgür sivil topluma alan açmadığı ve bu nedenle de totaliter olduğu yönündedir (Arnhart, 2011: 266-7, 272; Schmidt, 2001: 65, 71-73; Tannenbaum ve Schultz, 2011: 272). Buna karşılık, Ağaoğulları, Rousseau'nun devleti salt kamusal alanla sınırladığını ve "özel işler" başlığı altında özel alana (sivil toplum) alan açtığını, bu nedenle de devletin totaliter nitelikte olmadığını savunmuştur. Bireyler de, hem kamusal alana katılma yönelik yurttaşlık hak ve özgürlüklerine, hem de özel alana özgü hak ve özgürlüklere sahiptir (Ağaoğulları, 2011: 590-591). Ağaoğulları'nın da belirttiği üzere, Rousseau'da, kamu alanı ile özel alan (sivil toplum) arasında bir ayırım bulunmaktadır (Rousseau, 1993: 43, 156-7). Ancak, Rousseau'nun yaklaşımında asıl önemli olan "kamu alanı" ve pozitif özgürlüklerdir, negatif özgürlükler ve "özel alan" ise sadece varlığı kabul edilen ama hakkında anlamlı bir değerlendirilme yapılamayan bir alandır. Her ne kadar egemenin/devletin müdahale etmediği bir "özel alan"dan söz edilse de, özel alan "özgürlükler alanı" olarak görülmez. Nitekim egemenliğin mutlak ve sınırsız olduğu bir devlette, "özerk sivil toplum"dan söz etmek zordur. Ayrıca, toplumdaki farklı görüşlere, farklı çıkarılara, farklı kültürlere ve inançlara ulusal birliği ve bağlılığı bozabileceği gerekçesiyle karşı çıkan Rousseau'nun, "özel alan"ı özgürlükler alanı olarak görmesi beklenemez.

Rousseau'da, dokunulmaz insan hakları anlayışı da yoktur (Uygun, 2014: 162-164). Rousseau insan hakları konusunda çelişkili bir tavır içindedir. Bir yandan yurttaşlık hakları ile donatılan bireyler, diğer yandan devletin mutlak iradesine itaat yükümlülüğü altına sokulur. Burada da, pozitif hakların negatif haklarla tamamlanmamasının yol açtığı sorunlar açıkça ortaya çıkar. Devletin sınırlanmaması ve çoğunlukçu yaklaşım bir arada düşünüldüğünde, çoğunlukta hâkim grubun azınlık gruplarına mensup bireylerin haklarını ihlal etmesi tehlikesi uzak değildir. Rousseau, kadınlara siyasal haklar tanımaması nedeniyle de eleştirilir (Schmidt, 2001: 71-73; Tannenbaum ve Schultz, 2011: 272-274). Oysa Rousseau'nun derin bir biçimde etkilendiği Platon, bu konuda çok daha ileri bir tutum içindedir.

Rousseau, modern toplumların en önemli sorunları arasında yer alan sivil haklar, azınlık hakları, çoğulculuk gibi başlıklar konusunda da özgürlükçü bir tutum içinde görünmez. Rousseau, tam tersine, toplumun birliğinin bozulmaması için, hem çıkar çatışmasına yol açabilecek farklılaşmalara, hem de

bu farklı çıkarların ifade edilebilmesine kesin olarak karşı çıkar. Rousseau'ya göre, genel iradenin sağlıklı bir biçimde ortaya çıkabilmesi için, hizip, parti vb. örgütlenmeler engellenmelidir (Ağaoğulları, 2011: 583-5; Hampsher-Monk, 2004: 238-9; Tannenbaum ve Schultz, 2011: 272). Rousseau, her ne kadar sık sık özgürlüklerden söz etse de, farklı görüşlere ve inançlara hoşgörü, muhalefete ve protestoya saygı gösterme gibi ilkeler açısından hiçbir güvence sunmaz (Abramson, 2012: 313-314; Thomson, 2000: 119-120). Rousseau'nun dinsel inançlar konusundaki yaklaşımı da inanç özgürlüğü açısından eleştiriye uğramıştır. Toplumdaki çoğunluk dininin reforme edilerek bir "toplum dini" yaratılmasını ve bütün topluma benimsetilmesini öneren Rousseau, toplum dinini benimsemeyenlere karşı hoşgörülü bir tavır içinde de değildir (Rousseau, 1993: 157-158; Ağaoğulları, 2011: 594-595; Arnhart, 2011: 272; Tannenbaum ve Schultz, 2011: 276-277).

Rousseau, kamuoyunun denetlenmesi ve genel irade ile uyumlu hale getirilmesi, toplumun ortak değerlerinin ve yurttaşlık dininin korunması, sanat ve bilimlerin yurttaşlık ruhunu zayıflatmasının engellenmesi gibi önem verdiği önlemlerin alınması için bir "sansür görevlisi" önermekten de geri durmaz (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 278; Ağaoğulları, 2011: 594-5). Dolayısıyla, Rousseau'nun önerdiği yaklaşımlar, çağımızın çoğulcu toplumlarının demokrasi sorunlarına çözüm üretmek bir yana, daha da büyük sorunlara yol açabilecek boyutlar içermektedir.

#### 4. MODERN DEMOKRASİ DENEYİMİ VE ROUSSEAU

Rousseau'nun siyaset kuramı, Antik toplumları idealleştiren ve modern toplumlara uyumlu olmayan pek çok boyut içermesine rağmen, modern dönemde çeşitli siyasal akımları ve hareketleri etkileyebilmiştir. Liberal, milliyetçi, faşist, sosyalist ve anarşist akımlar Rousseau'nun düşüncelerinin farklı yönlerinden etkilenmişlerdir (Wokler, 2001). Ancak, bu etkilenme farklı biçimler alarak, Rousseau'yu kendi amaçları doğrultusunda yeniden yorumlama ve hatta suistimal etme noktasına da ulaşmıştır.

Rousseau'nun takipçileri arasında en çok öne çıkanlar, Fransız devrimi sürecinde etkili bir rol üstlenen Jakoben akım olmuştur. Jakobenler, Rousseau'nun monarşi karşıtı, cumhuriyetçi düşünceleri ve yurttaşlık anlayışı kadar, "totaliter halk egemenliği" düşüncesinden de etkilenmişlerdir. Jakobenlere, Rousseau'nun totaliter halk egemenliği anlayışının çekici gelmesinin temelinde, Fransız devriminin radikalleşerek eski feodal toplumu ve monarşiyi tasfiye etmeye girişmesi sürecinde, kuramsal dayanak sağlaması önemli bir etmendir (Thomson, 2000: 119-120; Ben-Amittay, 1983: 197; Lecercle, 1995: 23-31; Köker, 1992: 58-60). Ancak, Jakobenler, Rousseau'nun düşüncelerinde bazı revizyonlara da gitmişlerdir. Bu revizyonlardan en önemlisi,

Rousseau'nun doğrudan demokrasiye dayanan egemenlik görüşünde ortaya çıkmıştır. Aslında bu da, Fransa gibi büyük bir ülkede doğrudan demokrasinin uygulanmasında karşılaşılabilecek güçlükler dikkate alındığında, doğal sayılabilir. Jakobenler, mecliste çoğunluğu sağladıktan sonra, halk egemenliğinin meclis tarafından temsil edilmesi ilkesini savunmuşlardır (Göztepe, 2010: 137). Ancak, bu noktada, egemenliği, meclisin bütününün mü, yoksa mecliste çoğunluğu elinde bulunduran grubun iradesinin mi temsil edeceği sorusu da önemlidir. Jakobenler, çoğunluk iradesine mutlaklık tanıyarak, “çoğunluk despotizmi” anlayışına ulaşmışlardır. Kendilerinin halk iradesinin gerçek temsilcisi oldukları iddiasıyla, eski rejimin yandaşlarını “halk düşmanı” ilan ederek, onlara karşı “devrimci terör” uygulamışlardır (Ağaoğulları, 2011: 623-627).

Jakobenler, Rousseau'nun mutlak ve sınırsız egemenliği savunan ve kuvvetler ayrılığına karşı çıkan görüşlerini de yeniden yorumlayarak, “kuvvetler birliği” ilkesine ulaşmışlardır (Yayla, 2012). “Kuvvetler birliği” anlayışı, yasama, yürütme ve yargı yetkilerinin meclis tarafından kullanıldığı “konvansiyonel sistem”i yaratmış, bu sistem eski rejim yanlılarının tasfiye edilmesi açısından işlevsel görülmüştür<sup>3</sup> (Hakyemez, 2003: 89).

Jakobenler, Rousseau'nun “yurttaşlık” anlayışını da benimsemişlerdir. Toplumun bencil bireycilikten ve çıkar çatışmalarından kurtarılıp, ulusal birliğin sağlanması ve genel iradenin hâkim kılınması için, kamusal yurttaşlık anlayışını savunmuşlardır. Rousseau'nun eğitim yoluyla aydınlanma ve vatanseverlik duygularının topluma benimsetilmesi, ulusal bayramlarla ve yeni bir “toplum dini” yaratılarak ulusal dayanışmanın sağlanması gibi önerileri, Jakobenler için önemli hedefler olmuştur. Böylece, bir “kültür devrimi” gerçekleştirilerek “gerçek yurttaşlardan oluşan bir ulus” yaratılmak amaçlanmıştır. Jakobenlere göre, bu amaca ulaşılmadan önce halk cahildir ve kamu yararını doğru olarak göremez. Bu nedenle, halk aydınlanana kadar anayasa askıya alınarak halk adına aydınlar kamu yararını belirlemeli, anayasa ancak gerçek yurttaşlardan oluşan bir ulus oluşturulduktan sonra yürürlüğe girmelidir (Ağaoğulları, 2011: 628-632; Heywood, 2013).

Rousseau'nun düşüncelerinin yeniden yorumlanmasıyla geliştirilen Jakoben akımının benzerleri, Türkiye'deki Kemalist akım örneğinde olduğu gibi,

---

<sup>3</sup> Prof. Dr. Oktay Uygun, Rousseau'nun düşüncelerinin “kuvvetler birliği” sistemi ile özdeşleştirilmesine karşı çıkar. Uygun'un yorumuna göre, Rousseau, halka yalnızca yasama yetkisinin verilmesini istemekteydi. Yürütme yetkisi konusunda monarşi, aristokrasi ve demokrasi alternatiflerinden biri halk tarafından seçilebilirdi. Yargı da, yasama ve yürütmeden bağımsız olacaktı (Uygun, 2014: 155-161). Dolayısıyla, her ne kadar Rousseau lafzen kuvvetler ayrılığına şiddetle karşı çıkar görünse de, aslında karşı çıktığı kuvvetler ayrılığının Montesquieu tarafından savunulan modeliydi.

eski rejimi tasfiye ederek modern bir cumhuriyet kurmaya girişen başka toplumlarda da ortaya çıkmıştır. Türkiye’de 1923-1946 dönemi tek parti yönetimi Rousseau’nun ve Jakobenzimin izlerini taşıdığı için eleştirilmiştir (Hakyemez, 2003: 89; Yayla, 2012, 2013). Ancak, Rousseau’nun etkileri sadece modernist hareketlerle sınırlı kalmamış, çeşitli “sağ” akımlara da uzanmıştır. Türkiye’deki “sağ” gelenekte izleri açıkça görülen, “millet”in toplumda çoğunluğu oluşturan etnik, dinsel ve kültürel gruplarla özdeşleştirilip, milletin iradesinin de “çoğunluk iradesi”ne indirgenmesi kurgusu temelinde geliştirilen “çoğunlukçu demokrasi” anlayışı da, “çoğunluk despotizmi”ne varan sonuçlara yol açabilmektedir. Bu anlayış, liberal demokrasinin sınırlı devlet, kuvvetler ayrılığı, anayasa yargısı, idarenin yargısal denetimi, sivil özgürlükler, insan hakları gibi temel ilkelerine ve kurumlarına da, “milli iradeye aykırılık” gerekçesiyle karşı çıkabilmektedir (Tanör, 1995; Mumcu, 2014).

Rousseau’nun siyaset kuramının en tehlikeli kullanımı ise, 20. yüzyılda özellikle Avrupa’da gelişen faşist hareketlerde ortaya çıkmıştır. Faşist hareketler, çoğunlukçu demokrasi anlayışının uç noktalara vardırımlasıyla, parlamentoda sahip olunan çoğunluk iradesine dayalı bir “çoğunluk despotizmi” kurmuş ve böylece muhalif partiler yok edilmiş ve sivil özgürlükler ortadan kaldırılmıştır. Bu tür rejimler Rousseau’nun “genel irade” kuramını suistimal ederek, bireysel özgürlükleri ulusun/devletin iradesine tabi kılarak, bireysel ve sivil özgürlükleri ortadan kaldırıp, bireylerin özel yaşamlarını devletin kontrolüne alabilmişlerdir (Arnhart, 2011: 266-267, 272; Göztepe, 2010; Hakyemez, 2003: 89). Faşizm, bu totaliter anlayışını, “lider” kültürüyle desteklemiştir. Bu anlayışta, üstün vasıflara sahip olduğu kabul edilen liderin, ulusun gerçek çıkarlarını temsil ettiği inancı pekiştirilmiştir. Böylece, gerçek demokrasi ve gerçek özgürlük, milli iradenin temsilcisi olan liderin iradesine itaat ile özdeşleştirilmiştir (Heywood, 2013: 47, 59, 219).

Faşizmin, milli iradeyi temsil eden lider anlayışına, Rousseau’dan da destek alınmaya çalışılmıştır. Rousseau’nun genel iradenin sağlanabilmesi için topluma rehberlik etmek üzere bir “yasacı” görevlendirmesi, kriz dönemlerinde ortaya çıkarak ulusa yol gösterecek karizmatik liderlere alan açmıştır. Böylece, ulusal çıkarları, kamu yararını ve milli iradeyi temsil ettiğini iddia eden popülist demagoglar, giderek topluma egemen olma ve despotik bir yönetim kurma olanağına kavuşmuşlardır (Abramson, 2012: 307-308; Schmidt, 2001: 74).

Alman Nazizminin önemli kuramcılarında biri olan Carl Schmitt de, Rousseau’nun kuramından yararlanmış. Schmitt de, Rousseau’ya benzer biçimde, demokrasinin ancak “homojen” bir ulusa dayanabileceğini savunmuştur. Schmitt’in, devlet ile toplumun özdeşleştirilmesi ve halkın devlette vücut bulması gibi yaklaşımları da yine Rousseau izleri taşıyan görüşleridir.

Schmitt, Rousseau'nun görüşlerini daha da ileri götürerek, halk tarafından seçilmiş diktatöre, halk adına yetki kullanma yetkisi verilmesini de savunmuştur. Nitekim, Rousseau da benzer görüşleri savunurken, halkın özgür iradesiyle bir liderin buyruğuna girmesi durumunda, liderin buyruklarının genel irade yerine geçebileceğini dile getirmiştir (Rousseau, 1993: 36). Schmitt, daha da ileri giderek, kriz durumlarında iktidarı güç kullanarak (darbe yaparak) ele geçirecek olan egemene, neyin kamu yararına, devletin çıkarına ve kamu düzenine uygun olduğuna karar verme yetkisi de tanımış, egemenin herhangi bir hukuk kuralına tabi olamayacağını ileri sürebilmiştir (Schmitt, 2002; 2006). Schmitt, parlamenter demokrasiyi eleştirirken halk egemenliğine dayalı (plebisiter) demokrasi anlayışına dayanmış, Rousseau'nun genel irade kuramını suistimal ederek, demokrasinin ortadan kaldırılıp totaliter bir sistemin kuruluşunu meşrulaştırmıştır (Schmidt, 2001: 76).

Schmitt, Rousseau'nun akılcılık karşıtı düşüncelerinden de etkilenmiş, siyasal karar alma süreçlerinde duygular, düşünceler, psikoloji gibi akıl dışı öğelerin önemine vurgu yapmıştır. Gerçekten de, Rousseau'nun düşüncelerinin faşist hareketleri etkileyen en önemli boyutlarından biri de budur. Rousseau'nun aydınlanma felsefesinin akılcılık ve ilerleme ilkelerine karşıt düşünceleri, anti-entelektüelizme kadar uzanabilmektedir. Rousseau, diğer taraftan, akılcılığa karşıt olarak, toplumsallığın temelini duygudaşlığa dayandırmış, halkın duyguları ve içgüdülerini daha değerli bulabilmiştir. Halkçılığı organizmacılıkla birleştiren Rousseau, materyalizme karşı antik idealizm anlayışını benimser. Bu görüşleri nedeniyle de, bazı yazarlar tarafından, tutucu sağa ve faşizme daha yakın bulunmuştur (Sabine, 1969: 273-4; Ben-Amittay, 1983: 195-196; Hampsher-Monk, 2004: 199; Tannenbaum ve Schultz, 2011; Köker, 1992: 68-70).

Rousseau'nun düşüncelerinin etkileri 20. Yüzyılda ortaya çıkan faşizm dışı başka otoriter ideolojilerde de görülmektedir. Tek parti yönetimi ya da askeri dikta biçimindeki çeşitli otoriter rejimler de, "milli iradeyi" temsil iddiasıyla ortaya çıkmışlardır. Bu tür rejimler, herhangi bir seçim ya da temsil ilkesine dayanmaksızın "milletin bağrından çıktığı" vb. iddialarda bulunabilmişlerdir. Bu tür örneklerde, dikta rejimlerinin meşrulaştırılmasında, milliyetçiliğin ve devlete adanmışlığın yüceltilmesi yaygın bir durumdur. Böylece, Rousseau'nun genel irade kuramı kötüye kullanılarak, toplumun çoğunluğunun desteğine sahip olmayan bir dikta rejimi milli iradeyle özdeşleştirilmiştir (Abramson, 2012: 313-314; Tannenbaum ve Schultz, 2011: 280; Köker, 1992: 68-70; Yayla, 2012).

Rousseau'nun kuramının otoriter kullanımı konusundaki daha güncel bir gelişme ise, 1990'lı yıllardan sonra demokrasiye geçen az gelişmiş toplumlarda görülmektedir. 1990'larda, küreselleşme ve Soğuk Savaş'ın bitişiyle kurulan

“yeni dünya düzeni”nde, liberal demokrasinin evrensel bir siyasal model olduğu kabul edilmeye başlanmış ve dünya genelinde yeni bir demokratikleşme dalgası ortaya çıkmıştır. Huntington’un “3. dalga” olarak adlandırdığı bu demokratikleşme dalgasında pek çok azgelişmiş ülkede demokratikleşme süreci başlamıştır (Huntington, 1996). Ancak, aradan geçen 20 yıllık dönemde demokratikleşmenin niteliği konusunda önemli sorunlar gündeme gelmeye başlamıştır. Özellikle, azgelişmiş ülkelerde, demokrasinin, “çoğunluk despotizmi”ne kayan yarı-demokratik “hibrid rejimler”e dönüşmeye başladığı gözlemleri yapılmaya başlanmıştır. Otoriter ve plebisiter eğilimler gösteren bu rejimler, liberal demokrasinin kurumsallaşması konusunda önemli eksikler gösterirken, siyasal liberalleşme de oldukça zayıf kalmıştır (Öniş, 2014: 18-20).

Fareed Zakaria’nın “illiberal demokrasi” (otoriter demokrasi) kavramı, bu türden rejimleri nitelemekte yaygın olarak kullanılmaktadır. Zakaria’ya göre, günümüzde bazı azgelişmiş ülkelerde, serbest seçimle belirlenen ve varlığını demokratik sisteme borçlu olan bazı iktidarlar, mutlak iktidara sahip oldukları inancına kapılarak, kuvvetler ayrılığı ilkesine aykırı olarak bütün iktidarı ellerinde toplama eğilimine girebilmektedirler. Demokrasiyi iktidarın seçimle belirlenmesi ilkesine indirgeyen bu iktidarların, demokratik özgürlükleri kısıtlamaktan kaçınmadığına dikkat çeken Zakaria, liberal demokrasinin sınırlı devlet, kuvvetler ayrılığı, kurumsallaşmış hukuk devleti, sivil haklar, muhalefete hoşgörü gibi ilkelerini zayıflattıklarını belirtmektedir. Zakaria’ya göre, illiberal demokrasi olarak nitelenen bu tür rejimlerde, çoğunluğu eline geçiren partiler, muhalefete karşı hoşgörüsüz tutumlar izleyebilmekte ve sivil özgürlükleri ihlal edebilmekte, bu da siyasette kutuplaşmayı arttırabilmektedir. Bu durum, siyasetin dost-düşman kutuplaşması temelinde kurulmasına ve toplumda etnik ve dinsel bölünmelerin şiddetlenmesine yol açabilmektedir (Zakaria, 1999: 47-55).

Bazı azgelişmiş ülkelerde görülen bu eğilimler, “iktidarın serbest seçimle belirlenmesi” ve “çoğunluğun yönetimi” ilkelerine dayanılarak, demokrasinin kuvvetler ayrılığı, hukuk devleti, insan hakları, çoğulculuk gibi ilkelerinin ihlal edilmesine neden olabilmektedir. İktidarın parlamentoda çoğunluğa sahip olması da, yapılan anti-demokratik uygulamalara meşruiyet sağlamakta kullanılabilir. Böylece, çoğunluk oyuna sahip iktidarlar eliyle “çoğunluk despotizmi” kurulurken, özgürlükler erozyona uğratılmakta ve demokrasi yozlaştırılmaktadır (Ataay, 2014: 29-35).

Giovanni Sartori, demokrasinin kurumsallaşmadığı ve istikrar kazanamadığı ülkelerde görülen “çoğunluk despotizmi”nin, temelde, kuvvetler ayrılığı ile sınırlandırılmamış bir iktidarın sınırsız güç kullanımından kaynaklandığını belirtmiştir. Sartori’ye göre, bu tür rejimlerde, insan hakları ve

sivil özgürlüklerin baskıya uğraması, muhalefete karşı hoşgörüsüz uygulamalara gidilmesi sıklıkla görülebilmektedir (Sartori, 1996: 143-149).

“Çoğunluk despotizmi” ya da “illiberal demokrasi” olarak nitelenen bu rejimleri ortaya çıkartan siyasi partiler, günümüzde daha çok “popülist” olarak nitelenen akımlara mensup sayılmaktadır. Popülist partiler, siyaset anlayışlarını bir etnik ya da dinsel aidiyetle tanımlanan “homojen” bir millet (halk) anlayışıyla temellendirirken, kendilerinin “milletin gerçek temsilcisi” olduğu iddiasına dayanmaktadırlar. Buradan hareketle de, siyasi rakiplerini halka/millete yabancı unsurlar (ve hatta “iç düşman”) olmakla suçlayan popülist partiler, çatışmacı bir siyaset izlemektedirler. Popülist partiler, toplumu bu şekilde kutuplaştırırken, kendi destekçilerine yönelik kayırmacı ve partizan uygulamalar izlemekte; azınlıkta kalan muhalif kesimlere yönelik de çeşitli baskılar uygulamaktadırlar (İnsel, 2014; Mueller, 2014).

Popülist partilerin “çoğunluk despotizmi”ne dönüşen bu uygulamaları, iktidar partisinin dayandığı çoğunluğun iradesinin “milli irade”yle özdeşleştirilmesi yoluyla meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Milli iradeyi, çoğunluk iradesine indirgeyen bu yaklaşım, parlamentoda çoğunluğu oluşturan ve hükümeti kuran partiyi, milli iradenin temsilcisi olarak görmektedir. Popülist partiler, çoğunluktaki grubun azınlıktaki gruplar üzerinde hâkimiyet kurmasını ve baskı uygulamasını da, milli iradenin gereği saymaktadır. Dolayısıyla, toplumsal uzlaşma, kuvvetler ayrılığı, sınırlı devlet, hukuk devleti, insan hakları, sivil özgürlükler, muhalefete hoşgörü gibi çoğulcu-liberal ilkeler, milli iradeyi sınırlayan ayak bağları olarak görülmektedir (Hakyemez, 2003: 74-76; Sarıbay, 1997: 34).

Milli iradeyi temsil etme iddiasında bulunmalarıyla dikkat çeken popülist partilerde, karizmatik liderin önderliğine geniş bir alan açılması da bir başka özelliktir. Bu doğrultuda, milli irade çoğunluğun iradesine, çoğunluğun iradesi de liderin iradesine indirgenerek, milli iradenin liderde cisimleştiği ileri sürülebilmektedir. “Liderin etrafında tek vücut olmuş bir millet” ve “milleti temsil yetkisini elinde tutan bir lider” anlayışı popülist partilerde sıklıkla gözlenmektedir. Bütün bu siyasal kurgunun temelinde ise, popülist parti ve liderinin seçimlerde çoğunluğu sağlayarak iktidarı ele geçirmesi yatmaktadır (İnsel, 2014; Mueller, 2014).

Günümüzde bazı az gelişmiş ülke demokrasilerinde gözlenen “çoğunluk despotizmi” eğiliminin meşrulaştırılmasında “milli irade” kavramı temel bir rol oynamaktadır. Milli iradenin bu şekilde çoğunluk iradesine indirgenmesi ve çoğunluğu ele geçiren grubun azınlık gruplar üzerinde baskı kurması yaklaşımı, Rousseau’nun siyaset kuramına dayandırılabilir.



## 5. SONUÇ

Bu çalışmada, Rousseau'nun siyaset kuramı ve bu kuramın Jakobenlerden günümüze, çeşitli toplumlarda ortaya çıkan “çoğunluk despotizmi” ya da “azınlık diktası” niteliğinde olup, iktidarını meşrulaştırırken “milli iradeye” dayandığını ileri süren çeşitli akımlar tarafından kullanılma biçimleri incelendi. Sonuç bölümünde ise, bir yandan Rousseau'nun kuramının bu tür rejimlerin meşrulaştırılması açısından işlevsel olup olmadığı sorununu, diğer yandan da Rousseau'nun siyaset kuramının günümüz demokrasilerinin sorunlarına çözüm üretmek açısından anlamlı açılımlar sağlayıp sağlamadığı sorusunu tartışmak istiyoruz.

İlk sorudan başlayacak olursak, Rousseau'nun siyaset kuramı, özünde, hem monarşik sistemlere, hem de 1688 Şanlı Devrim'iyle gelişen İngiliz parlamentarizmine alternatif geliştirme çabasının ürünü olarak ortaya konmuştur. Zira o, hem Ortaçağın feodal toplumuna, hem de yeni gelişen burjuva toplumuna, insanların eşitliğine ve özgürlüğüne engel oluşturduğu gerekçesiyle karşı çıkıyor; hiç kimsenin başkasının tahakkümü altına girmediği ve herkesin eşit ve özgür olduğu bir toplumsal düzeni amaçlıyordu. Rousseau'ya göre, alternatif bir model, Eski Yunan demokrasisi ve Eski Roma cumhuriyeti deneyimlerinden hareketle geliştirilebilirdi. Bunun için, bencil bireyciliğin ve çıkar çatışmalarının aşıldığı, bireylerin kendi bencil çıkarları yerine kamu yararını temel aldığı, doğrudan demokrasiye dayalı bir toplumsal-siyasal düzen öneriyordu. Kanımızca, Rousseau'nun kuramı, türdeş bir toplumdan oluşan kent devletini esas alması nedeniyle “ütopik” bir niteliktedir ve modern toplumların çoğulcu yapısıyla uyumsuzdur (Sabine, 1969: 277). Bu kuramın en kritik noktası da, egemenliğin (yasama yetkisinin) “doğrudan demokrasi” yöntemiyle halka verilmiş olmasıdır. Rousseau, özgürlük, eşitlik ve doğrudan demokrasi ilkelerini kendine bayrak yapmış bir düşünürdü. Dolayısıyla, egemenliği doğrudan halka vermeyen herhangi bir rejimin, Rousseau'nun siyaset kuramına dayandığının ileri sürülebilmesi mümkün değildir (Abramson, 2012: 313-314; Göztepe, 2010; Thomson, 2000: 124-125). Modern toplumlarda, Rousseau'nun siyaset kuramından yararlanan hareketler, iyi tarafından bakılırsa bir yeniden yorumlama, kötü tarafından bakıldığında da bir kötüye kullanma (suistimal) ve çarpıtma içerisinde görünmektedirler. Ancak, makalede de tartışıldığı üzere, Rousseau'nun ortaya attığı siyaset kuramının bu türden kötüye kullanımlara önemli olanaklar sağladığı ve bütünüyle “masum” sayılamayacağı da açıktır.

Rousseau'nun siyaset kuramı, ikinci soru açısından da oldukça sorunlu boyutlar taşımaktadır. Rousseau, dönemin ünlü filozofu John Locke'un savunduğu ve 1688 Şanlı Devrimi ile kurulan İngiliz parlamentarizmine egemen

olan, doğal haklar, toplum sözleşmesi, sınırlı devlet, kuvvetler ayrılığı, hukuk devleti gibi ilkelere alternatif geliştirmeye çalışırken, oldukça zorlu bir yola girmiştir. Locke'un "negatif özgürlük" anlayışına karşı "pozitif özgürlük", Locke'un "temsili demokrasi" anlayışına karşı "doğrudan demokrasi", Locke'un "sınırlı devlet" ilkesine karşı "sınırsız-mutlak egemenlik", Locke'un "kuvvetler ayrılığı" ilkesine karşı "egemenliğin bölünmezliği", Locke'un "çoğulcu demokrasi" ilkesine karşı "çoğunlukçu demokrasi" ilkelerini savunmaya çalışmıştır. Fakat bunu yaparken, yer yer çelişkilere düşmüş, yer yer de sorunu çözümsüz bulanık ifadelerle geçiştirmek zorunda kalmıştır (Ben-Amittay, 1983: 193-197; Sabine, 1969: 281-282). Bu konuda Sartori'nin yorumu ilgiye değerdir. Sartori'ye göre, Rousseau, bireysel özgürlüğü liberal devlet ilkesiyle [negatif özgürlük] değil, doğrudan demokrasi ilkesiyle [pozitif özgürlük] koruma çabasına girse de, liberal ilkelerden tamamıyla kopmuş değildir. Sartori'ye göre, Rousseau'yla ilgili esas sorun, kuramının zayıf noktalarından kaynaklanıyordu ve kuramının "totaliter" damgası yemesi de Rousseau'nun kendisinden çok, izleyicilerinin hatalarının sonucuydu (Sartori, 1996: 487-8). Nitekim bazı yorumcular da, Rousseau'nun görüşlerinin "totaliter" olarak nitelenmesine karşı çıkarken, onun eserlerinden bazı kanıtlar ileri sürebilmektedirler (Ağaoğulları, 2011: 590-1; Göztepe, 2011: 130; Uygun, 2014).

Kanımızca, Rousseau, her ne kadar, liberalizme alternatif bir demokrasi anlayışı geliştirme çabasına girse de, ortaya koyduğu eserler önemli sorunlar konusunda çelişkili ve bazı durumlarda da net olmayan görüşler ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, liberal demokrasiye alternatif geliştirmek amacıyla yola çıkan Rousseau, hem tutarlı, hem de demokratik bir siyaset kuramı geliştirme amacına ulaşamamıştır. Fakat bununla beraber, liberal demokrasiye alternatif arayan pek çok akımın dikkatini çekmeyi başarabilmiş; bu akımlar Rousseau'nun kuramını kendi ihtiyaçları doğrultusunda çeşitli şekillerde yeniden yorumlamışlardır.

Rousseau'nun demokrasi anlayışı, daha çok siyasal çatışmaların derin olduğu ve giderek bir devrime ya da karşı-devrime yöneldiği toplumlarda taraftar bulurken, siyaset kuramının "çoğunlukçu" boyutu daha çok ilgi görmüştür. Siyasi rakipleriyle barışçı bir rekabet yürütmek yerine, rakiplerini zor kullanarak tasfiye etmek isteyen siyasal akımlar, aynı zamanda eylemlerinin meşru olduğunu ileri sürebilmek için "milli irade" kavramına başvurabilmektedirler. Bu başvuru, bazı durumlarda devrimci-ilerlemeci, bazı durumlarda ise statükocu nitelikte olabilmekte, yerine göre "çoğunluğun hâkimiyeti", yerine göre de "milli iradenin temsili" iddiasına dayandırılabilir.

Modern toplumlarda demokratikleşme süreçlerine bakıldığında, liberal demokrasiler esas olarak John Locke'un ortaya attığı ilkeleri takip ederek

gelişmişlerdir. Rousseau'nun kuramından esinlenen deneyimler ise, otoriter ya da totaliter rejimlere sürüklenmişlerdir. Aslında, bu durum pek de şaşırtıcı değildir. Rousseau'nun eserleri, güçlü retorığı ve ortaya attığı eşitlikçi ve özgürlükçü ideallerle okuyucuları etkisi altına alsa da, günümüzün çoğulcu toplumlarının ihtiyaçlarına çözüm üretmek açısından pek de verimli değildir. Nitekim 1920'li ve 1930'lu yıllarda ortaya çıkan faşist rejimlerin insanlığı büyük çatışmalara ve yıkımlara sürüklemesinden sonra, demokratik ülkelerde Rousseau'nun siyaset kuramı tamamen gündemden çıkmıştır (Uygun, 2010; Hakyemez, 2003; Göztepe, 2010). II. Dünya Savaşı sonrası dönemde gelişen modern demokrasi anlayışı, "çoğulcu" bir anlayışa dayanmıştır.

Çoğulcu demokrasi anlayışı, öncelikle türdeş (homojen-monist) toplum anlayışının reddine dayanır ve toplumun sınıfsal, kültürel, dilsel, etnik, dinsel, bölgesel vb. açılardan farklılaşan çoğulcu bir birlik olduğu ilkesinden hareket eder. Bu anlayışa göre, toplum farklı çıkarlar ve farklı yaşam tarzları etrafında birleşen birey ve grupların birliğine dayanırken, siyaset de örgütlü gruplar arası rekabet, mücadele ve uzlaşılara dayanır. Çoğulcu yaklaşım, bütün birey ve grupların hem "negatif hakları" (insan hakları ve sivil özgürlükler) hem de "pozitif hakları" (siyasal özgürlükler) kullanarak, haklarını ve çıkarlarını geliştirme çabasına girmesine olanak sağlamaktadır. Bu yaklaşımda, farklı bireyler ve gruplar karşısında tarafsız bir konumda bulunması gereken devlet, aynı zamanda toplumsal uzlaşmayı sağlama görevini üstlenir. Nitekim devletin temel görevi olan kamu yararına da, farklı çıkarlara, görüşlere ve değerlere sahip olan grupların uzlaşısıyla ulaşılabileceği kabul edilmektedir.

Çoğulcu demokrasi yaklaşımına ulaşılrken, özellikle, demokrasinin bir "çoğulluk despotizmi"ne dönüşmesinin önlenmesi gerektiği kabulünden hareket edilmiştir. Buna göre, demokrasilerde yöneticilerin seçimle belirlenmesi ilkesinin, çoğulluk iradesine dayanılarak azınlıktaki grupların hak ve özgürlüklerinin ihlaline olanak tanımaması için, iktidarın tek elde toplanmasını ve iktidarın kötüye kullanılmasını engelleyici, çoğulluk hâkimiyetini sınırlandırıcı, azınlıkların haklarını güvenceye alıcı, iktidarın paylaşılmasını ve siyasal kararların uzlaşmaya dayanmasını sağlayıcı bazı mekanizmalar öngörülmüştür. Bu doğrultuda, kuvvetler ayrılığı ile sınırlanmamış bir iktidarın bütün devlet gücünü tekeline alarak, azınlıkta kalan grupların hak ve özgürlüklerini ihlal edebilmesinin önüne geçilmesi amaçlanmıştır (Sartori, 1996). Aynı şekilde, milli iradeyi parlamento çoğulğunun ve hükümetin iradesine indirgeyen ve bunlara sınırsız yetki veren "çoğullukçu" yaklaşımı reddeden çoğulcu yaklaşım, milletin azınlık gruplar da dâhil olmak üzere bütün toplumdan, milli iradenin de bütün toplumun uzlaşmayla sağladığı ortak iradeden oluştuğu kabulünü benimsemiştir.

## KAYNAKÇA

ABRAMSON, J. (2012), *Minervanın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, (Çev. İbrahim Yıldız), Ankara: Dipnot Y.

AĞAOĞULLARI, M. A. (2011), *Socrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İstanbul: İletişim.

AKSOY, H. (1994), *Devlet ve Demokrasi*, İstanbul: Yön.

ALTHUSSER, L. (1987), *Politika ve Tarih*, (Çeviri: Alaeddin Şenel), Ankara: Verso Y.

ARNHART, L. (2011), *Siyasi Düşünce Tarihi*, (Çev. Ahmet Kemal Bayram), 4. Baskı, Ankara: Adres Y.

ATAAY, F. (2014), "Majoriteryenizm ve Demokrasinin Geleceği". Editör: H. Aliyar Demirci, İsmet Parlak, Nigar Değirmenci, *Siyaset Bilimi Araştırmaları, Teori ve Türkiye Uygulamaları* içinde, Ankara: Seçkin Yayıncılık.

BEN-AMİTTAY, J. (1983), *Siyasal Düşünceler Tarihi*, (Çev. M.A. Kılıçbay ve L. Köker), Ankara: Savaş.

COUTINHO, C. N. (2000) "General Will And Democracy İn Rousseau, Hegel, And Gramsci", *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 12 ( 2 ), ss. 1-17.

ELLENBURG, S. (1976) *Rousseau's Political Philosophy: An Interpretation from Within*. NY: Cornell University Press.

GÖZTEPE, E. (2010), "Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışına Karşı Çoğunlukçu Demokrasi Modelleri", Editör: Ece Göztepe, *Çoğunlukçu Demokrasi – Çoğunlukçu Demokrasi İkilemi ve İnsan Hakları* içinde. Ankara: TBB Yayını, ss. 130-173.

HAKYEMEZ, Y. Ş. (2003), "Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışı, Rousseau ve Türk Anayasaları Üzerine Etkisi, *AÜ Hukuk Fakültesi Dergisi*, 52 (4), ss. 69-92.

HAMPSHER-MONK, I. (2004), *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*, (Çev. Necla Arat vd.), İstanbul: Say Y.

HEYWOOD, A. (2013), *Siyasi İdeolojiler*, 5. Baskı, Ankara: Adres Y.

HEYWOOD, A. (2011), *Siyaset Teorisine Giriş*, İstanbul: Küre Y.

HUNTINGTON, S. P. (1996), *Üçüncü Dalga: Yirminci Yüzyıl Sonunda Demokratlaşma*, (çev. E. Özbudun), Ankara: Yetkin Y.

- INSTON, K. (2010) "Rousseau's Radical Democracy" *Rousseau and Radical Democracy* içinde, ss. 163-190, London: Continuum International Publishing Group,
- İNSEL, A. (2014), "Popülizmler Dünyası", *Radikal*, 19.08.2014
- KORKUT, L. (2006), "Temel Hak ve Özgürlüklerin Bir Sınırlama Nedeni Olarak Kamu Yararı Kavramı", *Liberal Düşünce*, 11 (44), ss. 77-98.
- KÖKER, L. (1992), "Rousseau ve Demokrasi", *Demokrasi Üzerine Yazılar* içinde, ss. 57-71, Ankara: İmge Y.
- LECERCLE, J. L. (1995), "Jean-Jacques Rousseau (1712 -1778) Hayatı ve Eserleri", (Çeviri: Rasih Nuri İleri), *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı* içinde, ss. 7-33.
- LIPSON, L. (1984), *Demokratik Uygarlık*, (Çeviri: Haldun Gülalp ve Türker Alkan), Ankara: İş Bankası Yayınları.
- MILLER, J. (1984) *Rousseau: Dreamer of Democracy*, Yale University Press.
- MUELLER, J. W. (2014), "Erdoğan ve Popülizm Paradoksu", *Zaman*, 13.8.2014.
- MUMCU, Ö. (2014), "Vatan Hainleri ve Ahmaklar", *Radikal*, 3.5.2014.
- ÖNİŞ, Z. (2014), "Küreselleşme, Gelir Adaletsizliği ve Demokrasinin Geleceği: Kriz Sonrası Eğilimler", *İktisat ve Toplum*, 47, ss. 13-25.
- ROBESPIERRE vd. (1989), *Devrim Yazıları*, Hazırlayan: Vedat Günyol, İstanbul: Belge Y.
- ROUSSEAU, J.J. (1993), *Toplum Sözleşmesi*, (Çeviri: Vedat Günyol), İstanbul: Adam Y.
- ROUSSEAU, J.J. (1995), *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı*, (Çeviri: Rasih Nuri İleri), İstanbul: Say Y.
- SABİNE, G. (1969), *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Cilt: 2, (Çev. Alp Öktem), Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını.
- SARIBAY, A. Y. (1997), "Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum", *Liberal Düşünce*, Bahar, ss. 32-43.
- SARTORİ, G. (1996), *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, (Çev. T. Karamustafaoğlu – M. Turhan), Ankara: Seçkin Yayınları.

SAVRAN, G. (1987), *Sivil Toplum ve Ötesi, Rousseau, Hegel ve Marx*, İstanbul: Alan Y.

SCHILLING, K. (1971), *Toplumsal Düşünce Tarihi*, (Çeviri: Nihal Öno), İstanbul: Varlık Y.

SCHMİDT, M. G. (2001), *Demokrasi Kuramlarına Giriş*, (Çev. M. Emin Köktaş), Ankara: Vadi.

ŞENEL, A. (1991), *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara V Yayınları.

THOMSON, David. (2000). *Siyasi Düşünce Tarihi*, (Çev. Ali Yaşar Aydoğan vd.), İstanbul: Şule Y.

TANNENBAUM, D.G. ve SCHULTZ, D. (2011), *Siyasi Düşünce Tarihi*, (Çev. Fatih Demirci), 7. Baskı, Ankara: Adres y.

TANÖR, B. (1995), *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*. İstanbul: Der Yayınları.

TÜTÜNCÜ, K. ve F. TÜTÜNCÜ (2012), "Against Identity Crisis in Feminist Theories: the Egalitarian and Democratic Legacy of Jean-Jacques Rousseau Revisited", *Alternatif Politika*, 4(3), ss. 285-303.

UYGUN, O. (2010), "Demokrasinin Çoğunlukçu ve Çoğulcu Modelleri: İki Bin Beş Yüzyıllık Bir Tartışmanın Analizi", Editör: Ece Göztepe, *Çoğulcu Demokrasi Çoğunlukçu Demokrasi İkilemi ve İnsan Hakları Toplantısı*, Ankara: TBB Yayını, ss. 22-80.

UYGUN, O. (2014), *Demokrasi Tarihsel, Siyasal ve Felsefi Boyutlar*, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.

VOLPE, G. D. (1991), *Sosyalizm ve Özgürlük Rousseau ve Marx*, (Çeviri: Hasan Ataol), İstanbul: Belge Y.

WILLIAMS, D. L. (2005) Modern Theorist of Tyranny? Lessons from Rousseau's System of Checks and Balances, *Polity*, 37 (4) October, ss. 443-465.

WOKLER, R. (2001), "Jean Jacques Rousseau: Ahlaki Çöküş ve Özgürlük Arayışı", Ed. Brian Redhead, *Siyasal Düşüncenin Temelleri* içinde, (Çev. Mimar Türk kahraman), ss. 161-179, İstanbul: Alfa Y.

WOOD, E. M. (2012), *Özgürlük ve Mülkiyet, Rönesanstan Aydınlanmaya Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, (Çev. Oya Köymen), İstanbul: Yordam Kitap.

YAYLA, A. (2013), "Türkiye'nin Rousseau Problemi", *Yeni Şafak* 19.10.2013.

YAYLA, A. (2012), “Rousseau’nun Zihniyet Dünyası”, *Zaman*, 5.10.2012.

ZAKARİA, F. (1999), “İlliberal Demokrasinin Yükselişi”, (Der. ve Çev. Atilla Yayla), *Sosyal ve Siyasal Teori (seçme yazılar)* içinde, Ankara: Siyasal Kitabevi, ss. 47-55.



## AK PARTİ'NİN DÜZEN KURUCU DIŞ POLİTİKA SÖYLEMİ VE ORTADOĞU

### THE JUSTICE AND DEVELOPMENT PARTY'S ORDER BUILDING FOREIGN POLICY DISCOURSE AND THE MIDDLE EAST

Gökhan TELATAR<sup>1</sup>

#### ABSTRACT

The Ak Party administration argued that Turkey has neglected its historical legacy and could not use the advantages of its rich historical potential in its foreign policy. However Turkey was supposed to pursue an active foreign policy that goes beyond security fears and directs developments rather than having a reaction-based foreign policy as a center country with multiple regional identities. Such a foreign policy would have transformed Turkey from the center country to the global power. To this end, the Ak Party administration asserted that Turkey should pursue an order building foreign policy. In other words, Turkey was supposed to lead the changes of regional and international orders. Upon the US's initiation of a new Middle Eastern order building period in the context of the war on terrorism after the terrorist attacks of 11 September 2001, Turkey embarked to influence on this period. The aim of this article is analyzing of the Ak Party administration's order building role in the case of its Middle East policies after the September 11 era. It will be examined whether Turkey has been successful in acting as an order building actor in the Middle East in the formation of new order after the September 11 era. Thus it will have been revealed which consequences should be taken from the Ak Party administration's policies in the new Middle Eastern order building period between Iraq war and the beginning of the Arab Spring. Finally, the Ak Party

---

<sup>1</sup> Yard. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.



administration's policies toward the Arab Spring that has been changing Middle East order again will be reviewed in order to analyze whether the administration has been successful to take consequences and to revise its policies toward the Middle East conform to these lessons.

**Keywords:** Ak Party, Order Building, Iraq War, Iran's Nuclear Activities, Greater Middle East Project, Arab Spring.

### ÖZ

Ak Parti Hükümeti, Türkiye'nin izlediği dış politika ile geçmişini ihmal ettiğini ve tarihsel potansiyelini kullanmadığını iddia etmektedir. Oysa Türkiye, farklı bölgesel kimliklerin ortasında bir merkez ülke olarak, güvenlik kaygılarının ötesine geçen, gelişmelere tepki vermekle yetinmeyen, tam tersine gelişmeleri yönlendiren aktif bir dış politika izlemeliydi. Bu nitelikte bir dış politika Türkiye'yi bir merkez ülkeden bir küresel güce dönüştürecek. Ak Parti Hükümeti, bu amaçla Türkiye'nin düzen kurucu dış politika izlemesi, yani komşu olduğu bölgelerdeki düzenlerin ve uluslararası düzenin değişiminde öncü olması gerektiğini savunmuştur. 11 Eylül 2001'deki terör saldırılarından sonra ABD'nin terörizmle mücadele çerçevesinde Ortadoğu'da düzeni yeniden inşa etmeye girişmesi üzerine, Ak Parti Hükümeti de bu süreçte etkili olmak ve düzenin şekillenmesine müdahale etmek istemiştir. Bu makalede Ak Parti Hükümeti'nin üstlenmeyi amaçladığı düzen kurucu rolün 11 Eylül sonrası süreçte ve Ortadoğu örneğinde analiz edilmesi amaçlanmıştır. Bu süreçte Ak Parti Hükümeti'nin Türkiye için öngördüğü düzen kurucu role uygun hareket etmekte başarılı olup olmadığı araştırılmıştır. Bunun sonucunda Ak Parti Hükümeti'nin Irak Savaşı ile başlayan ve Arap Baharı'na kadar devam eden Ortadoğu'da yeni bir düzen inşa sürecindeki politikalarından çıkarılması gereken sonuçlar ortaya konulmuştur. Son olarak, Ak Parti Hükümeti'nin bu sonuçları çıkarmakta ve Ortadoğu'ya yönelik politikalarını revize etmekte başarılı olup olmadığını analiz etmek için, Ortadoğu'da düzenin yeniden değiştiği Arap Baharı sürecindeki politikaları kısaca gözden geçirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler: Ak Parti, Düzen Kuruculuk, Irak Savaşı, İran'ın Nükleer Faaliyetleri, Büyük Ortadoğu Projesi, Arap Baharı.**

## GİRİŞ

Ak Parti, uluslararası gündemin son derece yoğun olduğu bir dönemde, Aralık 2002'de iktidara gelmiştir. Zira 11 Eylül 2001'de ABD'de gerçekleşen terörist saldırılar terörizm tehdidini uluslararası barış ve güvenliğe yönelmiş en büyük tehdit olarak ortaya çıkarmış, ABD'nin daha sonra terörizm ve kitle imha silahları (KİS) tehditlerini ilişkilendirmesi, gözleri terörist örgütlerin yanında onlara destek verebilecek haydut devlet olarak tanımlanan devletlerin üzerine de çevirmiştir. 11 Eylül saldırılarını gerçekleştiren El-Kaide'nin radikal İslami ideolojiyi benimsemesi nedeniyle, terörizme karşı başlatılan küresel savaşın odaklandığı bölge bu ideolojinin en büyük kaynağı olan Ortadoğu coğrafyası olmuştur. Bu durum Türkiye'yi bu sürecin aktif bir tarafı haline getirmiştir. Ak Parti ise 11 Eylül saldırılarından yaklaşık bir yıl sonra iktidara gelmiştir. Üstelik Ak Parti'nin iktidara gelişi, ABD'nin Afganistan'daki Taliban rejimini devirmek için giriştiği savaşın gerçekleşip, gözlerin yeni bir savaş için komşu devlet Irak'a çevrildiği ve Türkiye'nin bu ülkeye yönelik savaşa destek vermesinin beklendiği bir döneme denk gelmiştir.

Böyle bir krizin ortasında iktidarı devralması Ak Parti için olumsuz bir durum olmakla birlikte, Mart 2003'teki Irak Savaşı ile Ortadoğu'da yeni bir düzenin inşası süreci başlamakta olduğu için, başta komşu bölgelerde olmak üzere düzen kurucu dış politika izlemeyi amaçlayan Ak Parti İktidarı için bu süreçte etkili olma imkânı ortaya çıkmıştır. Nitekim Ak Parti'nin hedefi, bir "merkez ülke" olan Türkiye'nin defansif hareket etmeyi bırakarak, çok boyutlu ve proaktif dış politika izleyerek, Türkiye'nin tarihsel birikimini harekete geçirerek ve coğrafi konumunu etkili bir şekilde kullanarak bu gelişmeleri yönlendirme, böylece daha adil, demokratik, eşitlikçi ve çok taraflı bir uluslararası düzenin ortaya çıkmasını sağlamaktır (Davutoğlu, 2004; Davutoğlu, 2007: 83; Davutoğlu, 2012: 4-5). Ak Parti Hükümeti, 11 Eylül sonrası konjonktürün etkisiyle sıcak gelişmelerin yaşandığı Ortadoğu'yu düzen kurucu dış politika için iyi bir başlangıç olarak görmüştür. Bu bağlamda Türkiye merkez ülke rolüyle hareket ederek ve başarılı bir düzen kurucu dış politika izleyerek bir küresel güce dönüşebilirdi.

Bu makalede Ak Parti Hükümeti'nin üstlenmeyi amaçladığı düzen kurucu rolün analiz edilmesi amaçlanmıştır. Türkiye'nin tarihsel birikimini ve coğrafi derinliğini etkili bir şekilde kullanmasını amaçlayan Ak Parti Hükümeti'nin Ortadoğu'ya özel bir önem atfetmesi ve 11 Eylül sonrası dönemde Ortadoğu'da yeni bir düzenin inşa edilmesi sürecinin başlamasından dolayı, Ak Parti Hükümeti'nin düzen kurucu dış politikası Ortadoğu özelinde incelenmiştir.

Burada Ak Parti Hükümeti'nin Ortadoğu'ya yönelik tüm politikaları ele alınmamış, sadece söz konusu dönemde bölgede yeni bir düzenin inşa edilme sürecini etkilemeye yönelik politikaları incelenmiştir. Bu bağlamda önce Ak Parti Hükümeti'nin ortaya koyduğu proaktif ve düzen kurucu dış politika vizyonuna değinilmiştir. Makalenin ikinci başlığında düzen kurucu dış politika söyleminde Ortadoğu'nun nasıl ön plana çıktığı konusu ele alınmıştır. Üçüncü başlıkta, Türkiye'nin Ortadoğu'da yeni düzenin şekillenmesine nasıl etkide bulunduğu, eski düzenin değişimine ilişkin çatışmalara, krizlere ve inisiyatiflere yönelik olarak izlediği politikaların analiz edilmesi suretiyle ortaya konulmuştur. Türkiye'nin, Ortadoğu siyasetini yönlendiren ana aktör olan ABD'ye rağmen düzenin şekillenmesine etkide bulunup bulunamadığının ortaya konulması amacıyla, düzen kurucu rol oynamaya yönelik politikaları Türkiye-ABD ilişkileri bağlamında ele alınmıştır. Makalenin son başlığında ise, Türkiye'nin Ortadoğu'da izlemeye çalıştığı düzen kurucu dış politikasının başarısı değerlendirilmiş, böylece düzen kurucu rol oynama kapasitesi ortaya konulmuştur. Bu bağlamda Ak Parti Hükümeti'nin 11 Eylül sonrası dönemde Ortadoğu'da yeni bir düzen inşa sürecindeki gelişmelerin ve politikalarının sonuçlarının doğru bir değerlendirmesini yapıp yapamadığını analiz etmek için, bölgede düzenin yeniden değişmeye başladığı Arap Baharı sürecindeki politikaları kısaca gözden geçirilmiştir.

## 1. AK PARTİ'NİN DIŞ POLİTİKA VİZYONU: PROAKTİF VE DÜZEN KURUCU DIŞ POLİTİKA

Soğuk Savaş'ın sona ermesi dünyadaki tüm devletlerin stratejik hesaplarını köklü bir şekilde değiştirmiştir. Aynı şekilde 11 Eylül saldırıları da pek çok devletin güvenlik algısını değiştirmiştir. Türkiye de değişen bu stratejik ortamda bölgesinde yeni rol ve strateji arayışlarına başlamıştır (Özel, 2011-12: 56). Nitekim Ak Parti Hükümeti'nin dış politikasının mimarı Ahmet Davutoğlu, 11 Eylül saldırılarından sonra Afganistan ve Irak savaşlarına girişen ABD'nin bundan sonraki amacının uluslararası düzeni şekillendirmek olduğuna dikkat çekmiş ve Türkiye'nin yeni düzenin ana esaslarının belirlenmeye çalışıldığı bu son aşamada etkili olabileceğini iddia etmiştir. Davutoğlu'na göre, Türkiye'nin 11 Eylül saldırılarının ardından başlayan süreçten kârlı çıkması dış politikada etkin ve dinamik bir vizyon benimsemesine ve sahip olduğu potansiyelleri iyi kullanarak gücünü harekete geçirebilmesine bağlıydı (Davutoğlu, 2004).

Türkiye'ye atfedilen bu yeni rolde ülkenin coğrafi avantajı kilit önemdedir. Ayrıca Türkiye'nin yakın bölgelerle tarihsel ve kültürel bağları da bölgesinde barış ve istikrar için aktif dış politika izlemesini kolaylaştırıcaktı (Çakmak and Güneysu, 2013: 204). Bu nedenle Davutoğlu, Türkiye'nin Cumhuriyet'in ilanından itibaren, çok uzun sürmeyen bazı dönemler dışında, genel olarak

statükocu dış politika izlediğini, bu nedenle de ihmal ettiği tarihsel mirasının ve coğrafi konumunun yeniden değerlendirmeye tabi tutulması gerektiğini savunmuştur. Türkiye'nin Soğuk Savaş döneminde Doğu ve Batı Bloklarının kesiştiği bölgede bir sınır ülke, Soğuk Savaş sonrası dönemde ise Doğu ile Batı arasında irtibat kuran bir köprü ülke olarak tanımlandığına dikkat çeken Davutoğlu, oysa Türkiye'nin tarihsel mirasının ve coğrafi konumunun etkisiyle farklı bölgesel kimliklerin ortasında bir merkez ülke olduğunu savunmaktadır (Davutoğlu, 2007: 77-78). Dolayısıyla Türkiye bir merkez ülke olarak, küresel ya da bölgesel iddia taşıyan diğer ülkeler gibi güvenlik kaygılarının ötesine geçen, gelişmelere tepki vermekle yetinmeyen, Osmanlı bakiyesi unsurlarını iyi kullanan aktif bir dış politika izlemeliydi (Davutoğlu, 2002: 62; Davutoğlu, 2007: 78; Uzgel ve Yaramış, 2010: 43). Davutoğlu, bu nitelikte bir dış politikanın Türkiye'yi bir merkez ülkeden bir küresel güce dönüştüreceğini iddia etmiştir (Davutoğlu, 2007: 83).

O halde Türkiye tarafından dış politika kavramı dar anlamda tanımlanmamalı, statükocu bir perspektifle belirlenen çıkarları gerçekleştirmeye yönelik uygulamalardan daha fazlasını içeren bir anlam taşımalıydı. Yani Türk dış politikası, klasik dış politika pratiklerinin ötesine geçmeli, bir vizyona dayanmalıydı. Bu vizyon da, Türkiye'nin düzen kurucu bir dış politika izleyerek hem bölgesel hem de küresel düzeyde daha barışçıl, müreffeh ve demokratik düzen(ler)in oluşumuna katkı yapması olarak belirlenmiştir. Bu vizyonun bir bölgesel bir de küresel ayağı bulunmaktadır. Türkiye'nin düzen kurucu dış politikasının dayandığı bölgesel vizyon, halkların meşru taleplerini yansıtan temsili siyasal sistemlere dayalı bir bölgesel düzenin oluşması olarak tanımlanmıştır. Demokratikleşme ve ekonomik kalkınma Türkiye'nin bölgesel vizyonunun temelini oluşturmuş, komşu bölgelerde demokrasiye ve ekonomik refaha dayanan düzenlerin inşa edilmesi amaçlanmıştır (Davutoğlu, 2012: 4-5).

Türkiye'nin küresel vizyonu ise, uluslararası toplumu tamamen kapsayan yeni bir uluslararası düzenin katılımcı bir şekilde inşa edilmesi olarak tanımlanmaktadır. Bu küresel düzen diyaloga ve çok taraflılığa dayanan bir siyasal temel, adalete ve eşitliğe dayanan bir ekonomik temel, kapsayıcılığa dayanan bir kültürel temel üzerine kurulu olmalıydı (Davutoğlu, 2012: 5). Türkiye, bölgesel ve küresel düzlemde etkin olan uluslararası örgütler içerisinde yer alarak bu örgütlerin yapısının değişikliğe uğratılması suretiyle uluslararası düzendeki değişime ön ayak olacaktı. Türkiye ayrıca, düzen kurucu dış politikası çerçevesinde aktif diplomasi yürüterek gerek komşu bölgelerde gerekse de dünyanın diğer bölgelerinde çıkacak krizlerin önlenmesi veya barışçıl bir şekilde çözümlenmesi için çaba sarfedecek, bu şekilde bölgesel ve küresel düzen(ler)in barışçıl bir yapıya sahip olması için katkı sağlayacaktı (Yeşiltaş ve Balcı, 2011:

18). Dolayısıyla bu yeni dış politika anlayışında Türkiye problem çözücü, küresel ve bölgesel barışa katkı sağlama yönünde inisiyatif kullanan bir ülke olarak tasvir edilmiştir (Davutoğlu, 2004).

Düzen kurucu dış politika iddiasıyla Türkiye'nin düzene sonradan eklenen bir ülke değil, düzenin kurulması fikrine öncülük eden bir ülke olması öngörülmüştür (Yeşiltaş ve Balcı, 2011: 18). Buradaki amaç, diğer güçlerin bölgesel politikaları belirlediği Türkiye'nin de kendisine biçilen rolü üstlendiği yönündeki görüntünün ortadan kaldırılmasıydı. Türkiye kendi vizyonunu belirlemeli, çıkarlarını tespit etmeli ve bu çıkarlar çerçevesinde dış politikasını yürütmeliydi. Türkiye bölgesindeki gelişmelere yönelik politikalarını Batılı müttefikleriyle koordineli bir şekilde belirlemeli, ama bu komşularıyla ilişkilerini olumsuz etkilememeliydi (Davutoğlu, 2012: 4; Davutoğlu, 2002: 57). Yani Türkiye Batı'nın bir parçası gibi hareket ederek bulunduğu coğrafyada komşularıyla ilişkilerini bozacak eylemlere girişmemeli, gerektiğinde böyle eylemlerin karşısında durmalıydı. Bu şekilde Türkiye'nin, 11 Eylül saldırılarının ardından yeni bir uluslararası düzenin şekillenmesi sürecinde bir merkez ülke olarak aktif bir şekilde yer alması, düzenin adil ve barışçı esaslar üzerine kurulu olması için katkı sunması amaçlanmıştır. Bu, Türkiye'nin küresel güç olmasını sağlayacak bir vizyondu.

Türkiye geçmişte de bölgesinde aktif dış politika izlemeye çalışmıştır. Soğuk Savaş'ın sona ermesinden sonra, Cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın girişimleriyle Balkanlar, Kafkasya ve Orta Asya'da aktif dış politika izleme çabaları olmuştur. Aynı şekilde Ak Parti'nin iktidara gelmesinden önce, 1999-2002 yılları arasındaki koalisyon hükümeti döneminde İsmail Cem'in Dışişleri Bakanlığında da çok boyutlu ve aktif dış politika çabaları söz konusuydu (Öniş, 2011: 49; Uzgel, 2013: 363). Ak Parti iktidarı döneminde önemli yer tutan Ortadoğu ülkeleriyle ilişkilerdeki gelişme de bu dönemde başlamış (Yeşilyurt ve Akdevelioğlu, 2013: 385-386), Türkiye İslam İşbirliği Teşkilatı ve Avrupa Birliği (AB) üyesi ülkelerin Dışişleri Bakanlarını 13 Şubat 2002'de İstanbul'da yapılan bir toplantıda bir araya getirerek medeniyetler arasında köprü olmaya çalışmıştı (Kösebalaban, 2014: 277). Bütün bunlar değerlendirildiğinde, Ak Parti'nin dış politikasının kendisinden önceki dönemde izlenen dış politikanın ivme kazanarak devam etmesi olduğunu söylemek mümkündür (Öniş, 2011: 49). Ancak önceki dönemlerde Türkiye bir köprü ülke olarak görülürken ve Doğu ile Batı arasında bağlantı kurulması gibi sınırlı bir uluslararası rol tasarlanırken, Ak Parti döneminde Türkiye'nin merkez ülke rolüyle hareket etmesi, hatta daha öteye giderek küresel güç konumuna erişmesi amaçlanmıştır. Türkiye'ye böyle iddialı bir rol atfedildiği için, Ak Parti Hükümeti sadece uluslararası alanda aktif dış politika izlemekle yetinmemekte, aynı zamanda komşu bölgelerde ve küresel

düzeyde düzen(ler)in değişimini amaçlamaktadır. Böylece Ak Parti Hükümeti, günümüzde karşı karşıya kaldığımız sorunların yaşanmadığı bir düzenin ortaya çıkması için çaba sarf edecekti.

Ak Parti'nin öngördüğü dış politikanın önceki dönemlerden diğer önemli farkı ise, Türkiye'nin Batı'dan bağımsız hareket etme isteğiydi. Zira Türkiye'nin kendisine biçilen rolü üstlenmesi yerine artık kendi vizyonunu ve çıkarlarını belirlemesinin gerekliliği vurgulanmaktaydı. Bu, Türkiye'nin Batı'dan kopması anlamına gelmemekteydi. Ancak Türkiye, Batı ile işbirliği içinde hareket etmek uğruna komşularıyla ilişkilerini olumsuz etkileyecek politikalara destek vermeyecekti (Davutoğlu, 2012: 4). Yani Türkiye kendi belirlediği vizyon ve çıkarlara uygun olduğu ölçüde Batı ile işbirliği içinde hareket edecekti. Hatta Türkiye'nin bölgesel ve uluslararası ölçekte düzen kurucu rolüyle hareket etmesi, gerektiğinde Batı'nın barış ve istikrara zarar veren politikalarının karşısında durmayı gerektirmekteydi. Dolayısıyla Türkiye'nin uluslararası sistemin hegemon aktörü ABD ile zaman zaman karşı karşıya gelmesi kaçınılmaz olacaktı. Böyle bir durumun ortaya çıkması halinde nasıl bir politika izleyeceği, yani çıkarlarının gerektirdiği ama ABD ile çatışma yaratan politikalarını devam ettirip ettiremeyeceği Türkiye'nin düzen kurucu vizyonunun geleceğini ve bir küresel aktör olarak hareket etme kapasitesine ne ölçüde sahip olduğunu belirleyecekti.

## 2. AK PARTİ'NİN DÜZEN KURUCU DIŞ POLİTİKA SÖYLEMİNDE ORTADOĞU

Türkiye'nin bir merkez ülkeden küresel aktöre dönüşebilmesi ve daha iyi bir uluslararası düzenin inşa edilmesine katkıda bulunabilmesi için öncelikle komşu bölgelerde düzen kurucu rol oynaması gerekmektedir. Zira Soğuk Savaş'ın sona ermesi ile Türkiye'nin çevresindeki bölgelerde güç boşluğu ortaya çıkmıştı. Önce bu güç boşluğu kontrol altına alınmalı (Davutoğlu, 2007: 88), barış ve refah üzerine kurulu bölgesel düzenler inşa edilmeliydi. Bu, uluslararası toplumu tamamen kapsayan adil bir uluslararası düzenin inşa edilmesinin de yolunu açacaktı. Türkiye bunun için sadece kendi güvenliğini düşünmemeli, komşu bölgelerin güvenliği, istikrarı ve refahı ile de ilgilenmeliydi. Yani, Davutoğlu'nun deyimiyle, Türkiye kendisi sorun kaynağı olmayan, aksine sorunların çözümüne yardımcı olarak barışa katkı sağlayan bir ülke olmalıydı (Davutoğlu, 2004). Bu, Türkiye'nin güvenliğini garanti altına almanın da en iyi yoluydu.

Ak Parti Hükümeti'nin nasıl bir dış politika izleyeceği konusu tartışılırken, Türkiye'nin zengin tarihsel ve coğrafi derinliğinin sunduğu avantajları kullanması gerektiği düşüncesinden hareketle, eski Osmanlı İmparatorluğu coğrafyasında aktif rol alması gündeme gelmiştir. Böylece Osmanlı'nın ardılı

olarak kurulan Türkiye, Osmanlı'nın geçmişte yaptığı gibi, bu bölgelere barış ve istikrar getirmeliydi. Ak Parti'nin Osmanlı geçmişine yaptığı bu büyük vurgu yeni-Osmanlıcılık tartışmalarını gündeme getirmiştir.<sup>2</sup> Türkiye 1990'ların başlarında da dış politikasında Osmanlı mirasını etkili bir şekilde kullanmaya çalışmış, Balkanlar'da aktif bir dış politika izlemiştir. Soğuk Savaş'ın sona ermesinin ardından Balkanlar'da yaşanan çatışmalar ve ABD'nin çıkarları gereği bu çatışmaların sona erdirilerek bölgenin uluslararası barış ve güvenliği bozan bir sorun kaynağı olmaktan çıkarılması isteği, Türkiye'nin hem bu bölgeye komşu hem de Osmanlı'nın mirasçısı bir ülke olmasının sağladığı avantajla müttefiki ABD ile işbirliği içinde hareket etmesi ve Balkanlar'a yönelik aktif dış politika izlemesi imkânını doğurmuştu (Uzgel ve Yaramış, 2010: 38-39). Dolayısıyla bu dönemde Türkiye'nin bu politikasında uluslararası konjonktürün etkisi büyüktü.

Balkanlar'ın büyük ölçüde istikrara kavuşması ve AB'nin bu bölgeyi içine almaya çalışması Türkiye'nin buradaki etkinliğini azaltmıştır. Rusya'nın Kafkasya'da ve Orta Asya'da etkinliğini yeniden artırması ise Türkiye'nin bu bölgedeki etkinliğini sınırlandıran bir durumdur. Dolayısıyla komşu bölgelerde aktif bir dış politika izlemek ve düzen kurucu olmak isteyen Türkiye'nin önünde tek seçenek olarak Ortadoğu kalmıştır (Kardaş, 2010: 121-122). Türkiye'nin önceki hükümet döneminden itibaren komşularıyla sorunlarını çözmeye başlaması da Ortadoğu'da daha aktif politika izlemesi için uygun ortam yaratmıştır (Yeşilyurt ve Akdevelioğlu, 2013: 385). Bunda 11 Eylül 2001'de gerçekleşen terörist saldırılar sonrası yaşanan gelişmelerin sağladığı uygun uluslararası ve bölgesel ortamın da önemli etkilerinin olduğunu belirtmek gerekmektedir. Zira Ak Parti'nin iktidara geliş tarihi Ortadoğu'da sıcak gelişmelerin yaşandığı bir döneme denk gelmiştir. 11 Eylül saldırılarının ardından ABD'nin terörizm ile KİS tehditlerini ilişkilendirmek suretiyle Irak ve İran'ı hedef alması, ayrıca terörizmin kaynağının kurutulması için Ortadoğu'yu demokratikleştirmeye çalışması küresel aktörlerin ilgisini Ortadoğu üzerine çektiği gibi, Türkiye'yi de komşu bölgelerde izlemek istediği aktif ve düzen kurucu dış politikasını Ortadoğu üzerinde yoğunlaştırmaya itmiştir. Zaten Davutoğlu da, Irak Savaşı'ndan sonra ABD'nin yeni bir düzen kurmaya çalıştığı, Türkiye'nin de düzenin ana esaslarının belirlenmesinde etkili olabileceğini ifade etmekteydi (Davutoğlu, 2004). Dolayısıyla 1990'larda Osmanlı mirasını etkili bir şekilde kullanmaya yönelik dış politikada olduğu gibi, Ak Parti iktidarı döneminde eski Osmanlı coğrafyasında (Ortadoğu'da) düzen kurucu bir dış politika izleme arzusu da uluslararası konjonktürün etkisinden bağımsız değildir.

---

<sup>2</sup> Ak Parti'nin yeni-Osmanlıcılık bir dış politika izlediği yönündeki tartışmalar için bakınız: Dönmez, 2014; Uzgel ve Yaramış, 2010: 36-49; Tüysüzoğlu, 2014: 85-104.

Türkiye Ortadoğu'da düzenin şekillenmesinde belirleyici olmaya çalışırken, Ak Parti iktidarının özellikle ilk yıllarında AB'ye üyeliğe verilen büyük önem de dikkat çekiciydi. Dolayısıyla Türkiye hem Osmanlı geçmişi ile barışarak Ortadoğu'da aktif rol oynayan hem de AB'ye üyelik süreciyle Batı ekseninden sapmayan çok boyutlu bir dış politika izlemekteydi. Ancak zamanla AB'ye üyelik sürecinin Türk dış politikasındaki öneminin azaldığı ve Ortadoğu meselelerinin ağırlığının iyice arttığı görülmektedir. Müzakerelerde AB tarafından kendisine çifte standartlar sunulduğunu düşünmesi Türkiye'nin Birlik'e üyeliğin gerçekleşebileceğine ilişkin ümitlerini azaltmıştır. Bu durum Türkiye'nin çok boyutlu<sup>3</sup> dış politika izlemesini zora sokmuş ve dış politikasında Ortadoğu'ya daha fazla ağırlık vermeye yönelmiştir (Kardaş, 2010: 116). Ortadoğu'da 11 Eylül sonrası dönemde başlayan yeni bir düzenin kurulması süreci Türkiye'nin inisiyatifi dışında başladığı için, Ak Parti Hükümeti amaçladığı gibi Ortadoğu'da düzenin kurulmasına öncülük yapma imkânını elde edememiştir. Bu nedenle makalenin bundan sonraki bölümünde Ankara'nın kendi inisiyatifi dışında gelişen bu süreç sırasında Ortadoğu'da yeni düzenin şekillenmesine ne ölçüde etkide bulunduğu analiz edilecektir.

### 3. 11 EYLÜL SONRASI DÖNEMDE ORTADOĞU'DA YENİ BİR DÜZEN İNŞA EDİLİRKEN TÜRKİYE

Terörizm, pek çok devletin uzun yıllardan beri karşı karşıya kaldığı bir sorun olmasına rağmen, dünyanın en büyük askeri gücüne sahip olan ABD'nin 11 Eylül 2001'de düzenli bir ordudan yönelmeyen bir tehdit tarafından vurulabilmesinin yarattığı büyük etki nedeniyle, uluslararası barış ve güvenliği yönelmiş en önemli tehditlerden biri olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle saldırılardan sonra ABD hem bu eyleme karşılık verilmesini hem de yeniden böyle bir saldırının gerçekleşmesini engellemeyi amaçlamıştır. Bu bağlamda uluslararası barış ve güvenliği tehdit eden haydut devletlerin ortak düşmanları ABD'ye veya müttefiklerine saldırı gerçekleştirmek amacıyla teröristlere KİS verebileceği iddiasını ortaya atmıştır (Freerepublic.com, 2002). Böylece teröristlerin yanında onlara destek verebilecek haydut devletlerin, özellikle de 11 Eylül saldırılarını gerçekleştiren El-Kaide'nin benimsediği radikal İslami ideolojinin en büyük kaynağı olan Ortadoğu'daki Irak ve İran gibi devletlerin KİS elde etme çabalarının engellenmesi amacıyla askeri müdahalenin de içinde

---

<sup>3</sup> Türk dış politikasının mimarı Ahmet Davutoğlu'na göre, Türkiye'nin değişik kulvarlarda çok boyutlu bir politika izlemesi gerekmektedir. Yani Türkiye hem Rusya ve AB ile ortak çıkar alanları geliştirmeli, hem ABD ile stratejik ilişkisini sürmeli, hem de komşuları ile yakın işbirliği tesis etmeliydi. Bu ilişkilerin hiçbiri diğerinin alternatifi olarak görülmemeli, tam tersine birini tamamlayıcı olarak görülmeliydi. Davutoğlu, 2004.



olduğu bazı girişimlerde bulunarak Ortadoğu'da yeni bir düzen inşa etmeye girişmiştir. ABD ayrıca, Ortadoğu'da yeni düzen inşa edebilmek için bölgenin genelini dönüşüm içine sokacak girişimlerde de bulunmuştur. Bunu da 11 Eylül sonrası dönemde Amerikan politikaları için en iyi meşruiyet kaynağı olan terörizmle mücadele çerçevesinde yapmış, bu bağlamda radikal islam'ı referans alan terörizmi ortaya çıkaran ve ona destek sağlayan ideolojik kaynağın kurutulması amacıyla Ortadoğu'nun demokratikleştirilmesi için harekete geçmiş ve Büyük Ortadoğu Projesi'ni (BOP) başlatmıştır (Girdner, 2005: 37-38).

ABD'nin 11 Eylül sonrası dönemde Ortadoğu'da yeni bir düzen inşa etmeye yönelik tüm bu girişimleri Türkiye'yi doğrudan etkilemiştir. Bunun en önemli nedeni, KİS tehdidi bağlamında hedef alınan Irak ve İran'ın Türkiye'nin komşuları olmasıdır. Bu komşularından Irak'a karşı askeri güç kullanılması ve rejim değişikliğinin ertesinde yaşanan istikrarsızlıklar Türkiye'yi zorlu bir süreç ile karşı karşıya bırakmıştır. Bu nedenle İran'da da benzer senaryonun gerçekleşmesinin engellenmesi Ankara için hayati önem arz etmiştir. Ankara bir yandan bu gelişmeler karşısında güvenliğini ve çıkarlarını korumaya çalışırken, diğer yandan da izlemeyi amaçladığı düzen kurucu dış politika söylemi gereği bu süreçlere müdahil olma ve süreçleri etkilemeye çalışmıştır. Ayrıca Washington'un tüm Ortadoğu'yu demokratik dönüşüm içine sokmayı amaçladığı BOP'ta da dünyadaki tek Müslüman ve demokratik rejim olarak Türkiye öne çıkmıştır. Burada cevaplanması gereken soru, bu süreçte Türkiye'nin ortaya koyduğu düzen kurucu vizyona uygun hareket etmekte ve bu vizyonu gerçekleştirebilmekte başarılı olup olamadığıdır.

### **Ortadoğu'da Yeni Düzen İnşasının İlk Adımı Olarak Irak Savaşı ve Türkiye**

Ortadoğu'da yeni bir düzen inşa etmek için harekete geçen ABD, bunun ilk adımı olarak, 1991'deki Körfez Savaşı'ndan itibaren BM'nin yürüttüğü silah denetimlerine zorluk çıkardığı ve KİS programını gizli bir şekilde yürüttüğü gerekçesini öne sürerek Irak'taki Saddam Hüseyin Rejimi'ni askeri müdahale yoluyla devirmeyi amaçlamıştır. ABD'nin bu savaşı başarılı bir şekilde gerçekleştirebilmesi için Irak'a komşu olan Türkiye'nin desteği büyük önem arz etmekteydi. Ak Parti'nin iktidara gelişi, Washington'un savaşa destek vermek için Türkiye üzerindeki baskılarını artırdığı bir döneme denk gelmiştir. Dolayısıyla Ak Parti Hükümeti daha ilk günlerinde son derece zorlu bir krizle karşı karşıya kalmıştır. Kendi çıkarları çerçevesinde dış politikasını belirlemeyi ve bölgesinde düzen kurucu olmayı hedefleyen Ak Parti Hükümeti'nin, ABD'nin Ortadoğu'da inisiyatifler geliştirdiği Türkiye'nin de müttefiki olarak kendisine biçilen rolü üstlenmek zorunda kaldığı 1990'lardan farklı olarak, bu gelişmeler karşısında bir şeyler yapması gerekmekteydi. Ancak ABD'nin Ortadoğu'da düzeni Türkiye'nin aleyhine sonuçlanabilecek şekilde değiştirmeye yönelik bu

savaşı başlatmakta kararlı olması Ak Parti Hükümeti'nin düzen kurucu dış politika söylemiyle paradoks oluşturmaktaydı. Ankara düzen kurucu rolüyle hareket etmek bir yana, ABD'nin yine düzenin belirleyicisi olduğu bir süreçle ve müttefiki olarak Türkiye'ye biçtiği rolü oynama isteğiyle karşılaşmıştır.

Bu nedenle Türkiye'nin Irak Savaşı'na yönelik politikası, bir düzen kurucu rolüyle hareket etmekten ziyade, Irak'taki çıkarlarını korumak üzerine odaklanmıştır. Zira 1991 yılındaki Körfez Savaşı nedeniyle Türkiye'nin yaşadığı ekonomik kayıplar, Irak'ın kuzeyindeki oluşan otorite boşluğunun bir Kürt devletinin kurulmasına giden süreci kolaylaştırabilecek ve terör örgütü PKK'nın faaliyetlerini artırabilecek olması, Irak içinde zayıf bir konumda bulunan Türkmenlerin yeni oluşturulacak Irak Devleti'nde asli unsur olamamaları tehlikesinin ortaya çıkması, Kürtlerin Kerkük gibi Türkmenlerin yaşadığı şehirleri ele geçirme imkânı elde edebilecek olmaları Türkiye'yi endişeye sevketmiştir (Arı and Pirinççi, 2010: 20; Balcı, 2013: 264; Taştekin, 2006: 245; Fuller, 2011: 190). Dolayısıyla Türkiye ile ABD'nin Irak konusunda farklı önceliklere sahip olması nedeniyle Ak Parti Hükümeti Irak Savaşı'na sıcak bakmamaktaydı.

ABD'nin Irak'a askeri müdahalede kararlı olması üzerine, Türkiye bunun kendisi için olumsuz sonuçlarını en aza indirmek amacıyla Washington ile işbirliği yapmak istemiştir. Diğer yandan ise, yukarıda bahsedilen endişeleri nedeniyle Ak Parti Hükümeti savaşa destek verme konusunda halen bazı çekincelere sahipti (Kösebalaban, 2014: 319-321; Arı and Pirinççi, 2010: 20). Bundan dolayı ABD'nin Irak'a Türkiye üzerinden kuzey cephesinden saldırmasına ve Türk askerlerinin de Irak'a girmesine ilişkin tezkere hükümet tarafından Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne (TBMM) sunulmuş, ancak Ak Parti TBMM'deki oylamada evet oyu verilmesine ilişkin bir grup kararı almamıştır. Savaş konusunda olumsuz bir havanın hakim olduğu bir ortamda 1 Mart 2003'te oylanan tezkere yeterli sayıda evet oyu çıkmaması nedeniyle reddedilmiştir (Kanat, 2014: 231). Ak Parti Hükümeti'nin milletvekillerinin evet oyu kullanması yönünde bir grup kararı almayarak tezkerenin reddedilmesi olasılığını göze alması, Irak Savaşı'na destek vermekte çok da istekli olmadığı ve bu konudaki politikasını ABD'den kısmen de olsa bağımsız bir şekilde belirlemeye çalıştığı şeklinde yorumlanabilir. Bu şekilde Ak Parti Hükümeti, Ortadoğu'daki politikalar ABD tarafından belirlenirken Türkiye'nin kendisine biçilen rolü üstlenen ve bölgede oluşturulmak istenen düzene sonradan eklemlenen bir ülke olmasını istememiştir.

Ancak Ak Parti Hükümeti'nin savaş başladıktan sonraki politikaları bunun tam tersi bir görüntü ortaya çıkarmıştır. Tezkerenin reddedilmesinin Türk-Amerikan ilişkilerinde yarattığı krizi gidermek için büyük çaba sarfeden

Hükümet, 20 Mart 2003'te Türk hava sahasının ABD uçaklarına açılmasını ve Türk askerinin Irak'a gönderilmesini öngören (Taştekin, 2006: 274), 7 Ekim 2003'te de Türkiye'nin Irak'taki çok uluslu güce asker göndermesine izin veren tezkerelerin kabul edilmesini sağlamıştır (Oran, 2013: 145). Ayrıca 31 Mart 2003'te The Wall Street Journal'de dönemin Başbakanı Recep Recep Tayyip Erdoğan imzasıyla yayınlanan yazıda, tezkerenin reddedilmesinin Türkiye'nin ABD'nin dostu olduğu gerçeğini değiştirmediğinin altı çizilmiş ve Türkiye'nin geçmişte her önemli askeri çatışmada olduğu gibi şimdi de ABD ile işbirliği yapmak istediği vurgulanmıştır (Erdoğan, 2003). Bütün bunlar Ak Parti Hükümeti'nin 1 Mart tezkeresinin geçmemesinden dolayı üzüntü duyduğu, yani düzen kurucu aktör gibi hareket etmekten ziyade hata yaptığını kabul ettiği şeklinde yorumlanabilir. Nitekim dönemin Savunma Bakanı Vecdi Gönül 1 Mart tezkeresinin reddedilmesinin bir hata olduğunu açıkça ifade etmiştir (Batur, 2005).

Savaşın sonraki dönemde yaşanan gelişmeler Türkiye'nin Ortadoğu'da yeni bir düzen kurulması için öncülük yapmak bir yana, bölgede 11 Eylül sonrası dönemdeki asıl düzen kurucu aktör olan ABD'nin<sup>4</sup> bu süreçte Ankara'ya attığı rolü yerine getirmemesinin ne kadar maliyetli bir şey olduğunu ortaya çıkarmıştır. Nitekim Bağdat'ın düşmesinden sonra ABD'nin Irak'ta karşılaştığı direniş bazı Amerikalı yetkililer tarafından Türkiye cephesinin açılmamasına bağlanmış ve Ankara'yı suçlayıcı ifadeler kullanılmıştır (Smh.com, 2005; US Department of Defense, 2003; Today's Zaman, 2008). ABD'nin Türkiye'ye tepkisinin en önemli yansıması ise, 4 Temmuz 2003'te Irak'taki Süleymaniye şehrinde bulunan 10 Türk askerinin başlarına çuval geçirerek gözaltına almasıdır (Balcı, 2013: 265). Bu olay Türkiye'nin gururunu kırıcı bir gelişme olarak yorumlanmıştır. Ayrıca ABD Türkiye'ye Irak'taki gelişmelere müdahale imkânı vermezken, savaşa girerken en yakın destekçisi olan Iraklı Kürtlere geniş bir hareket alanı sağlamış, bunun sonucunda Ankara'nın büyük endişe duyduğu Kürt devletinin kurulmasına doğru bir gidişat başlamıştır. Buna ilaveten, Türkiye'nin hassas olduğu Kerkük'te Türkmenler kentin geleceğinde belirleyici olma kapasitelerini yitirmiştir (Uzgel, 2013-b: 374).<sup>5</sup> Türkiye için belki de en önemlisi, Irak'ın kuzeyinde oluşan otorite boşluğundan yararlanan PKK'nın 1 Haziran 2004'ten itibaren yeniden silahlı eylemlere başlamasıdır (Çelebi, 2011: 50). Türkiye ise bu gelişmeler karşısında somut bir adım atamamıştır.

---

<sup>4</sup> ABD'nin uluslararası sistemin hegemonu olarak Ortadoğu siyasetini yönlendiren yegâne güç olduğunu Ahmet Davutoğlu da ifade etmektedir. Davutoğlu, 2002: 396.

<sup>5</sup> Ankara Kerkük'ün Kürtlerin eline geçmesini engelleyerek, Kuzey Irak'ta güçlü bir Kürt devletinin ortaya çıkmasının önüne geçilmesi amaçlanmaktaydı.

Washington ve Bağdat yönetimlerinin Kuzey Irak'taki PKK varlığının sonlandırılması konusunda herhangi bir adım atmaması üzerine, Ankara Kuzey Irak politikasında değişiklik yapmak ve Kürt yönetimi ile işbirliği arayışına girmek zorunda kalmıştır (Kürkçüoğlu ve Koraş, 2011: 210). ABD ile Türkiye arasında ilerleyen sayfalarda bahsedilecek olan BOP'un işleyişi ve geleceği konusunda bir mutabakata varılmasının iki ülkenin Ortadoğu politikalarının yakınlaşmasındaki olumlu etkisini de unutmamak gerekir (Yeşilyurt ve Akdevelioğlu, 2013: 398). Türkiye bunun neticesini elde etmiş, nitekim ABD'nin de artık destek vermesiyle 16 Aralık 2007'de PKK'nın Kuzey Irak'taki kamplarına ilk hava operasyonunu gerçekleştirmiştir. Bundan birkaç gün sonra da, Kerkük'teki nüfus kayıtlarının Türkmenler aleyhine değiştirildiği gerekçesiyle Ankara'nın yapılmasına karşı çıktığı referandumun ertelendiği açıklanmıştır (Uzgel, 2013-a: 290).

Bütün bunlardan anlaşılacağı gibi, ABD'nin 11 Eylül sonrası dönemde terörizm ve KİS tehditlerini ilişkilendirmek suretiyle Ortadoğu'da yeni bir düzen inşa etme çabasının ilk adımı olan Irak Savaşı, Ak Parti Hükümeti'nin düzen kurucu dış politika söyleminin sınandığı bir gelişme olmuştur. Ancak Ak Parti Hükümeti bu süreçte düzen kurucu rol oynamak bakımından iyi bir sınav verememiştir. Nitekim Türkiye, Ak Parti Hükümeti'nin ortaya koymuş olduğu bölgesel düzen kurucu vizyona aykırı bir biçimde bu bölgede ABD'nin yeni bir düzen inşa etme girişimine engel olamadığı gibi, bu girişime destek vermemesi nedeniyle pek çok sorunla karşılaşmıştır. Nihayetinde de bu sorunların üstesinden gelmek için ABD ile işbirliği yapmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla ABD'nin Ortadoğu'da yeni düzen inşa etme çabalarına biraz geç de olsa aktif bir şekilde katılmak zorunda kalmıştır. Bu aşamadan sonra ise bu sorunlar düzelmeye eğilimine girmiş, Irak'ta Türkiye'nin çıkarları açısından daha iyimser bir ortam oluşmuştur.

### **Yeni Ortadoğu Düzeninde İran'ın Nükleer Faaliyetlerinin Kontrol Altına Alınması Çabaları ve Türkiye**

Washington, İran'ı, İslam Devrimi ilkelerinin yayılmasını bir dış politika amacı olarak belirleyerek ve hem ABD'yi hem de müttefiklerini tehdit ederek Ortadoğu'daki çıkarlarının önünde engel oluşturan en önemli bölge içi güç olarak görmektedir (Akbarzadeh, 2009: 397; Dobbins, 2011-2012: 38). Bu nedenle güçlü ve Amerikan karşıtı bir İran Washington'un yeni düzen inşa çabalarının önünde büyük bir engel olacaktı. ABD'nin asıl amacı İran'ın İslami rejiminin değiştirilmesi olmasına rağmen, bu ülkenin Ağustos 2002'de ortaya çıkan nükleer faaliyetlerinin kontrol altına alınması daha ivedi bir gereklilik olarak öne çıkmıştır. Terörizm ve KİS tehditlerinin ilişkilendirildiği bir uluslararası ortamın varlığı, Washington'a bu amaçla harekete geçme imkânı

vermiştir. Bu çerçevede izlenecek politikalar ve alınacak önlemler sayesinde İran'ın yeni Ortadoğu düzeninde zayıflatılmış bir aktör olarak yer alması sağlanabilirdi.

2003 sonlarından itibaren İran'ın nükleer faaliyetleri sorunu uluslararası toplumun odaklandığı temel meselelerden biri olmuştur. ABD, İran'ın nükleer faaliyetlerini kontrol altına almak için diplomasiye öncelik vermekle birlikte, askeri güç seçeneğini sık sık gündeme getirmekteydi. Türkiye de nükleer silaha sahip bir İran'ın bölgesel güvenlik için risk oluşturacağını kabul etmekle birlikte, yaptırım uygulanması veya askeri güç kullanılması yerine diplomatik yolların denenmesi gerektiğini savunmuş, artan uluslararası baskılar karşısında komşusuna destek çıkmış ve bu ülkeyle ticari ilişkilerini geliştirmeye gayret etmiştir (Kanat, 2014: 234; Sayarı, 2015: 133; Özel, 2011-12: 62). Türkiye, sorunun Irak'ta olduğu gibi bir askeri krize dönüşmemesi için çözüm sürecine müdahil olmuş, hatta Uluslararası Atom Enerjisi Kurumu'nun (UAEK) isteğiyle arabulucu rolüne girişmiştir. Bu bağlamda Türkiye tarafların birbirlerine mesajlarını iletiyor ve uzlaşmaları için çaba sarfediyordu (Gürzel and Ersoy: 2012: 2-4). Bundan olumlu bir netice elde edilememesine rağmen, Türkiye sorunun barışçıl bir şekilde çözümü için çaba sarfetmek suretiyle düzen kurucu dış politika söyleminin bir gereği olarak hareket etmiş ve bu söylem çerçevesinde problem çözücü, bölgesel ve küresel barışa katkı sağlama yönünde inisiyatif kullanan bir ülke rolünü üstlenmiş olmaktadır.

Türkiye 2009'da BM Güvenlik Konseyi'nin geçici üyesi olduktan sonra bölgesindeki sorunların çözülmesi için uluslararası platformda daha etkin hareket etmeye başlamıştır. Bu nedenle İran'ın nükleer faaliyetleri sorununun çözülmesi için yürüttüğü temasları yoğunlaştırmış ve bağımsız inisiyatifler geliştirmeye başlamıştır. Bu bağlamda UAEK'nin İran'ın nükleer silah geliştirmeyi amaçladığı yönünde kanıtlara sahip olduklarını açıklaması üzerine ABD'nin bu ülkeye karşı yaptırım kararı alınması için BM Güvenlik Konseyi üyelerini ikna etmeye çalıştığı bir sırada, Türkiye Konsey'in bir diğer üyesi Brezilya ile birlikte Tahran'ı uranyum takası konusunda uzlaşmaya ikna etmiş ve 17 Mayıs 2010'da mutabakat niteliğindeki Tahran Anlaşması imzalanmıştır (Anadolu Ajansı, 2015; Arms Control Association, 2014). Düzen kurucu rolüyle hareket etmeye çalışan Türkiye, ABD'den farklı olarak sorunun çözülmesi için yaptırım uygulamak yerine diplomasiye bir kez daha şans verilmesi gerektiğini savunarak bu anlaşmaya öncülük yapmıştır.

Uranyum takası yürütülen müzakerelerde İran'a sunulmuş seçeneklerden birisi olmasına rağmen, Tahran'ın samimiyetinden şüphe duyan ve Güvenlik Konseyi'nin yaptırım kararının alınmasını engellemek için bir taktik adımı olduğunu düşünen ABD bu anlaşmaya olumsuz yaklaşmıştır (Radikal, 2010-a).

Ayrıca BM Güvenlik Konseyi'nin daimi üyelerini ikna eden ABD'nin girişimiyle, İran'a ağır yaptırımlar uygulanmasını öngören 1929 sayılı karar 9 Haziran 2010'da kabul edilmiştir. İran'ı ikna edebilmek için büyük çaba harcayan Türkiye ise hayal kırıklığına uğramış ve takas anlaşmasının reddedilmesinin İsrail'in nükleer silahlarına göz yumulurken İran'ın barışçıl nükleer enerji üretme hakkını yok saymak olduğunu ifade ederek tepki göstermiştir (Gürzel and Ersoy, 2012: 5). Türkiye ayrıca, Güvenlik Konseyi'nin geçici üyesi olarak yaptırım kararına ret oyu vermiştir (Çakmak and Güneysu, 2013: 196). ABD ve diğer Batılı ülkeler, Türkiye'nin takas anlaşmasının kabul edilmesi için ısrarcı olmasından daha çok Konsey'in yaptırım kararına ret oyu vermesi nedeniyle hayal kırıklığına uğramıştır. Böylece Türkiye ile Batı arasında bir siyasi kriz çıkmış, özellikle ABD'den büyük tepki gelmiş, Türkiye'nin Batı'ya bağlılığı sorgulanmaya başlanmıştır (NTV, 2010; Radikal, 2010-d; Radikal, 2010-e).

Bundan kısa bir süre önce 31 Mayıs 2010'da gerçekleşen Mavi Marmara olayı nedeniyle Türkiye'nin İsrail'e ağır eleştirilerde bulunmasından dolayı Batı ile ilişkilerinin gergin olması<sup>6</sup> da Batı dünyasında Türkiye'ye büyük tepki verilmesine neden olmuştur. Zaten Türkiye'nin, Ortadoğu'nun nükleer silahlardan arındırılması gerektiği düşüncesinden hareket ederek, İran'ın nükleer silah elde etmeyi amaçladığı iddiasına karşı her platformda İsrail'in nükleer silahlarını gündeme getirmesi (Gürzel and Ersoy, 2012: 2; Özel, 2011-12: 61) Batı dünyasında rahatsızlık yaratmaktaydı. Tahran Anlaşması'yla başlayan krizin böyle bir dönemde ortaya çıkması Batı dünyasında Türkiye'nin ABD'den ve Avrupa'dan giderek uzaklaştığı ve dış politikasında Batı ekseninden sapıp farklı bir yöne doğru gittiği algısının oluşmasına neden olmuştur (Öniş, 2011: 53; Sayarı, 2015: 131).

Bu tepkilerin oluşturduğu baskı Türkiye'yi uluslararası alanda oldukça zor bir durumda bırakmıştır. Bu nedenle Ankara kendisi hakkında oluşan olumsuz imajı düzeltme, Batı (özellikle ABD) ile gerilen ilişkilerini yumuşatma ve halen Batı'nın bir parçası olduğunu gösterme ihtiyacı hissetmiştir. Bu bağlamda milletvekillerinden oluşan bir heyet, Türkiye'nin duruşunu ve bu duruşun Batı'dan kopması anlamına gelmediğini anlatmak için ABD'ye gitmiştir. Başbakan Recep Tayyip Erdoğan da Haziran 2010'da Toronto'da düzenlenen G-20 zirvesinde ABD Başkanı Barack Obama ile görüşerek Türkiye'nin yaptırım kararına neden hayır oyu verdiği konusunda açıklamalarda bulunmuştur. Ancak Ankara'nın bu girişimleri gerginliği yumuşatmak ve Türkiye hakkında oluşan

---

<sup>6</sup> Mavi Marmara olayı nedeniyle Türkiye-ABD gerginliği hakkında bilgi için bakınız: Radikal, 2010-b; Radikal, 2010-c.

olumsuz imajı düzeltmek için yeterli olmamıştır (Çakmak and Güneysu, 2013: 197).

Bu sırada ABD, İran'dan kaynaklanan nükleer tehdide karşı NATO (Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü) bünyesinde füze savunma sistemi oluşturulması için harekete geçmiştir. İran'a yaptırım uygulanmasına bile karşı çıkan Türkiye'nin ise bir NATO üyesi olarak İran'a karşı oluşturulacak bu sisteme onay vermesi beklenmiştir (Guardian, 2011). Bu, Türkiye'yi oldukça zor bir tercihle karşı karşıya bırakmıştır. Ankara, takas anlaşması sonrası karşı karşıya kaldığı ağır eleştiriler ve Batı'dan koptuğu yönündeki iddialar nedeniyle, Batı'ya bağlılığını gösterme ihtiyacı hissetmiş ve füze savunma sistemine ve topraklarında radar üssü kurulmasına onay vermek zorunda kalmıştır. Hatta dönemin NATO Genel Sekreteri Anders Fogh Rasmussen'in açıklamasına göre, Türkiye radar üssünün topraklarında kurulmasını kendisi talep etmiştir (Yeni Mesaj, 2011). Ayrıca İran'ın tüm eleştirilerine ve füze savunma sisteminin İsrail'i korumayı amaçladığı yönündeki iddialarına rağmen Ankara bu karardan vazgeçmemiştir (Al Arabiya, 2011). Türkiye'nin bu tavrı ABD başta olmak üzere tüm Batı dünyasında büyük bir memnuniyet yaratmıştır. Bu gelişmeden sonra Türkiye'nin dış politikasında Batı ekseninden saptığı yönündeki iddialar zayıflamıştır. Ayrıca Türk-Amerikan ilişkileri de büyük bir gelişme kaydetmiştir (Sayarı, 2015: 133).

Görüldüğü gibi, Ankara'nın İran'ın nükleer faaliyetleri sorununda arabulucu rolüyle hareket etmesi Batı tarafından desteklendiği sürece Türkiye için soruna neden olmak bir yana, Türkiye barışa katkı sağlayan bir aktör olarak hem Batı'nın hem de İran'ın beğenisini kazanmaktaydı. Ancak Ankara Ortadoğu'da düzen kurucu dış politika söylemine uygun hareket edip sorunun çözümü için Batı'dan (özellikle ABD'den) bağımsız bir şekilde inisiyatif aldığı ve bu Batı'nın çıkarlarına uygun görmediği içerikte bir adım olduğunda uluslararası platformda son derece zor bir durumda kalmıştır. Bunun üzerine başlattığı girişimin aksi yönünde hareket ederek İran'ı hedef alan füze savunma sistemine aktif destek verme gereğini duymuştur. Böylece Türkiye ısrarla sürdürmeye çalıştığı İran politikasından geri adım atmış olmaktadır. Bu durum Türkiye'nin Ortadoğu'da Batı'dan (özellikle ABD'den) bağımsız politikalar izleyebilmesinin oldukça zor olduğunu gözler önüne sermiştir. Dolayısıyla Türkiye'nin Ortadoğu'da ABD'ye rağmen bir şeyler yapma kapasitesinin zayıf olduğu,<sup>7</sup> bir başka deyişle bu bölgede düzen kurucu rolüyle hareket etmesinin Türk dış politikasının sınırlarını son derece zorlayacağı ortaya çıkmıştır.

---

<sup>7</sup> Türkiye'nin bölgesindeki gelişmelere yönelik politikalarını Batılı müttefikleriyle koordineli bir şekilde belirlemesi gerektiği, zaten orta büyüklükte bir devlet olarak ABD'nin stratejik ağırlığına

## Yeni Düzenin İnşasında Büyük Ortadoğu Projesi ve Türkiye

ABD, KİS tehdidini engelleme amacı çerçevesinde Irak'ta Saddam Hüseyin rejimini devirerek ve İran'ı uluslararası yaptırımlarla baskı altına alarak Ortadoğu'da yeni bir düzenin inşa edilmesine yönelik önemli aşamalar kaydetmiştir. Bundan sonra ise, Ortadoğu'da inşa edilecek yeni düzenin bölgedeki çıkarlarını daha kolay gerçekleştirmesini sağlayacak bir niteliğe sahip olması ve bu bölgenin kendisine ve müttefiklerine karşı tehdit oluşturmaktan çıkarılması için Ortadoğu'yu demokratik dönüşüm içine sokmayı amaçlamıştır. Aslında Irak'ta Saddam Hüseyin yönetiminin devrilmesi, bu ülkenin demokratikleşmesinin yolunu açması nedeniyle, ABD açısından tüm Ortadoğu'nun demokratikleşmesinin de önemli bir adımı olarak görülmüştür (Milbank and Allen, 2003). Bundan sonra ABD, terörizmin ideolojik kaynağının kurutulması gerekçesini öne çıkararak, Ortadoğu'da ekonomik, sosyal, siyasal güvenlik, hukuk vb. alanlardaki sorunları çözerek ve reformlar yaparak bölgede demokrasinin geliştirilmesine yönelik BOP olarak da bilinen "Genişletilmiş Ortadoğu ve Kuzey Afrika Girişimi"ni başlatmıştır (Erhan, 2005: 160-163).

Türkiye hem Irak Savaşı nedeniyle ABD ile bozulan ilişkilerini düzeltmek hem de Washington'un Ortadoğu'da yeni bir düzen inşa etmesi sürecinden dışlanmamak için bölgenin demokratikleştirilmesi çabalarına aktif olarak katılmak istemiştir. ABD'nin Müslüman bir toplumun aynı zamanda demokrasiyi benimseyebileceğinin iyi bir örneği olarak Türkiye'yi gösteren açıklamaları,<sup>8</sup> Ankara'ya bu süreçte Washington ile işbirliği yapma fırsatı vermiştir. Bu fırsatı değerlendirmek isteyen Ak Parti Hükümeti, Ortadoğu ülkelerine demokratikleşme çağrısında bulunarak, ABD'nin Ortadoğu'yu demokratikleştirme çabalarında kendisini açıkça Washington'un yanında konumlandırmıştır.<sup>9</sup> Nitekim girişim daha resmen ilan edilmemişken, Recep Tayyip Erdoğan, Diyarbakır'ın BOP'un merkezi olabileceğini ifade etmiş, hatta şehrin bunu elde etmesi için alt yapı yatırımlarıyla geliştirilmesi gerektiğini belirtmiştir (Dailymotion, 2004). Ayrıca çoğu Ortadoğu ülkesi girişimden rahatsızlık duyarken, Türkiye, Afganistan, Irak, Ürdün ve Yemen ile birlikte, girişimin ilan edildiği 8-10 Haziran 2004'teki G-8 zirvesine katılan az sayıda Müslüman ülkeden biri olmuştur. BOP'un yürütülmesinde ABD ile en yakın işbirliği yapan bölgesel aktör olarak Türkiye, İtalya ve Yemen ile birlikte eş

---

ihtiyaç duyduğu Davutoğlu tarafından açıkça ifade edilmiştir. Davutoğlu, 2012: 4; Davutoğlu, 2007: 88.

<sup>8</sup> Bakınız: TESEV, 2002; Yetkin, 2005.

<sup>9</sup> Dönemin Dışişleri Bakanı Abdullah Gül'ün İslam Konferansı Örgütü'nün dışişleri bakanları toplantısında yaptığı konuşma hakkında bilgi için bakınız: Ergan, 2003; Ayrıca o dönemde Başbakanlık Başdanışmanı olarak görev yapan Ahmet Davutoğlu'nun bu yöndeki ifadeleri için bakınız: Davutoğlu, 2006: 73-83.



başkanı olduğu ve BOP bünyesinde oluşturulan Demokrasi Yardım Diyalogu çerçevesinde pek çok uluslararası toplantı düzenlemiş ve projelerin yürütülmesinde yer almıştır. Türkiye ayrıca, Dışişleri Bakanlığı bünyesinde Geniş Ortadoğu ve Kuzey Afrika Projesi Koordinatörlüğü kurmuş ve bir büyükelçiyi koordinatör olarak atamıştır (Bağcı ve Sinkaya, 2006: 24-25).

ABD'nin Ortadoğu'da terörizmin kaynağını kurutma amacına Türkiye'nin bir katkısı da 2005 yılında başlayan Medeniyetler İttifakı projesinin İspanya ile birlikte eş başkanlığını yapmasıdır. Projenin ortaya çıkış nedeni, 11 Eylül sonrası dönemde Batı ile İslam dünyası arasında gerilimin artması ve İslam dünyasında Batı karşıtlığının yükselmesi nedeniyle, farklı medeniyetlerin benimsediği ortak değerlere dikkat çekilerek birbirlerinin anti-tezi olmadığını vurgulamak ve İslam dünyasından Batı'ya yönelen terörizm tehdidini engellemektir (Balcı and Miş, 2008: 388-391). Pek çok ülkeden destek alan Medeniyetler İttifakı projesi çerçevesinde geniş katılımlı pek çok uluslararası toplantı ve etkinlik gerçekleştirilmiş, Türkiye bu süreçte etkin rol almıştır.<sup>10</sup> Türkiye bu proje ile 11 Eylül sonrası dönemde ABD'nin başlattığı terörizmle mücadelenin Batı ile İslam dünyası arasında bir mücadele haline dönüşmeye başlamasına engel olmayı, bu şekilde Batı ile İslam dünyalarının uzlaşmasına öncülük yapmayı amaçlamıştır. Böylece Türkiye dünya barışına katkı yapan bir ülke olarak ön plana çıkmış ve hem Ortadoğu'daki hem de uluslararası alandaki etkinliği artmıştır.

Türkiye BOP'a aktif destek vererek bölgesel düzen kurucu vizyonuna uygun hareket ettiğini düşünmekteydi. Nitekim dönemin Başbakanı Erdoğan, Türkiye'nin demokratik, özgür ve barış içinde bir Ortadoğu istediğini, BOP'un da amacının bu olması nedeniyle Türkiye'nin öncelikleri ile BOP'un öncelikleri arasında bir uyum olduğunu ifade etmiştir (Erdoğan, 2004). Gerçekten de Türkiye'nin düzen kurucu dış politika söyleminin bölgesel vizyonu halkların meşru taleplerini yansıtan temsili siyasal sistemlere dayalı bir bölgesel düzenin oluşmasıydı. Aynı şekilde, resmi olarak BOP'un bir parçası olmamakla birlikte BOP'un amacına uygun bir proje olan Medeniyetler İttifakı da Ak Parti Hükümeti'nin düzen kurucu dış politika söylemine uygun bir girişimdi. Zira 11 Eylül sonrası dönemde Batı ile İslam dünyaları arasında oluşan ve medeniyetler çatışmasını andıran krizin ortadan kaldırılması önemli bir misyondu. Nitekim düzen kurucu dış politika gereği Türkiye gerek komşu bölgelerde gerekse de dünyanın diğer bölgelerinde çıkacak krizlerin önlenmesi için çaba sarf edecekti. Ayrıca Medeniyetler İttifakı projesi, düzen kurucu dış politika söyleminin diyaloga, çok taraflılığa ve kapsayıcılığa dayanan bir küresel düzenin oluşması amacına da hizmet etmekteydi.

---

<sup>10</sup> Medeniyetler İttifakı hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: Balcı and Miş, 2008: 387-406.

Ancak BOP'un ABD'nin başlattığı ve içeriğini belirlediği bir girişim olması ve Türkiye'nin de bu girişimde Washington tarafından kendisinden beklenen rolü oynaması düzen kurucu dış politikanın mantığına aykırıydı. Dolayısıyla Ak Parti Hükümeti de, önceki hükümetler gibi, ABD'nin Ortadoğu'daki eylemlerine bir müttefiki olarak destek vermiş ve Washington'un kendisinden beklediği rolü üstlenmişti. Üstelik bu destek, Ankara'nın Irak Savaşı'nda Washington ile birlikte hareket etmemesinin olumsuz sonuçlarını yaşadktan sonra ve bu olumsuzlukları gidermek amacıyla verdiği destektir. Bu bağlamda Ankara, BOP'a aktif destek vermenin Washington ile ilişkilerini düzeltmesine ve Irak'taki çıkarlarını korumasına yardımcı olacağını düşünmüştür.

Nitekim Türkiye ABD'ye verdiği desteğin olumlu sonuçlarını elde etmeye başlamış, Washington ile girdiği bu yakın işbirliği iki ülke arasındaki ilişkilerin düzeltilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Erdoğan'ın Haziran 2005'teki Washington ziyaretinde ABD Başkanı George W. Bush'un Türkiye ile ABD'nin stratejik ilişkisine değinmesi ve Türk demokrasisinin bölgesindeki liderliğinin önemini vurgulaması (Yetkin, 2005) 1 Mart tezkeresi krizinin izlerinin silinmekte olduğunu göstermiştir. Türkiye ile ABD arasında Temmuz 2006'da imzalanan Türk Amerikan Stratejik Ortaklığının ilerletilmesi için Ortak Vizyon ve Planlı Diyalog Belgesi'nde sadece PKK ile değil aynı zamanda örgütün uzantıları (Irak'ta kurulmuş olan PKK'ya bağlı örgütleri kastedilmiştir) ile de ortak mücadele yürütülmesine vurgu yapılması (Tınç, 2006), Ankara'nın ikili ilişkilerdeki iyileşmenin olumlu neticelerini almaya başladığını göstermiştir. Önceki sayfalarda da belirtildiği gibi Türkiye'nin PKK'nın Kuzey Irak'taki kamplarına hava operasyonu gerçekleştirmesine ABD'nin destek vermeye başlaması, Ankara'nın Washington'un Ortadoğu'da yeni bir düzen inşa etme çabalarına destek vermesi sonucunda elde ettiği en önemli somut kazançtır.

Türkiye'nin Ortadoğu'da halkların meşru taleplerini yansıtan temsili siyasal sistemlere dayalı bir bölgesel düzenin oluşması amacı olmasına rağmen, BOP bunu sağlayamamıştır. Bunun en önemli nedeni ABD'nin Ortadoğu'nun demokratikleşmesi konusunda kararlı olmaması ve bir süre sonra bu amaçtan geri adım atmasıdır. Nitekim Washington'un bölgedeki müttefiklerinin demokratikleşmesi konusunda yeterince çaba sarfetmemesi, asıl amacının demokratikleşme değil bölgeyi kendi çıkarları çerçevesinde dizayn etmek olduğunu göstermektedir.<sup>11</sup> Ankara ise, ABD'ye rağmen BOP'un Ortadoğu'yu demokratikleştirecek bir niteliğe kavuşturulmasını sağlayamadığı gibi, BOP'dan bağımsız olarak bölgenin demokratikleşmesini sağlayacak başka bir inisiyatif geliştirememiştir. Medeniyetler İttifakı projesi de halen yürürlükte olmakla

---

<sup>11</sup> ABD'nin BOP'taki amaçları hakkında bilgi için bakınız: Girdner, 2005: 37-71.

birlikte, faaliyetleri oldukça yavaşlamış ve sembolik düzeyde kalmıştır.<sup>12</sup> Dolayısıyla BOP'a aktif destek verirken Ankara'nın amacının düzen kurucu dış politika söyleminin bölgesel vizyonu olan halkların meşru taleplerini yansıtan temsili siyasi sistemlere dayalı bir bölgesel düzenin inşa edilmesi olduğu tartışmalıdır. Bütün bunlardan dolayı, BOP ve Medeniyetler İttifakı girişimlerinde üstlendiği aktif rol ile Türkiye'nin Ortadoğu'da düzen kurucu bir aktör olarak hareket ettiğini söylemek oldukça güçtür.

#### 4. TÜRKİYE'NİN DÜZEN KURUCU ROLÜNÜN SINIRLARI VE ÇIKARILMASI GEREKEN SONUÇLAR

Balkanların AB'ye entegrasyon sürecinde olması, Kafkasya ve Orta Asya'da ise Rusya'nın etkisinin güçlü olması Ortadoğu'yu Türkiye için düzen kurucu dış politika izleyebileceği tek seçenek haline getirmiştir. Ayrıca Ortadoğu'nun küresel siyasetin merkezindeki bir bölge olması nedeniyle, bu bölgede düzen kurucu rol oynamakta başarılı olması Türkiye'nin küresel güç haline dönüşmesini sağlayabilirdi. Ancak Ortadoğu, Türkiye'nin düzen kurucu rol oynayabilmesi için bir o kadar da zor bir bölgedir. Ortadoğu'nun ekonomik ve stratejik önemi nedeniyle küresel aktörlerin bu bölgedeki gelişmeler üzerinde kontrol sahibi olmaya yönelik politikaları söz konusudur. Dolayısıyla Ortadoğu'da düzen kurucu rol oynamaya çalışması Ankara'yı bu aktörler ile karşı karşıya getirebilirdi.

Nitekim Türkiye, 11 Eylül sonrası dönemde Ortadoğu'da yeni bir düzenin inşa edilmesi sürecinde, 2003'teki Irak Savaşı ve İran'ın nükleer faaliyetlerinin kontrol altına alınması konularında ABD ile karşı karşıya gelmiştir. Bunun sonucunda karşılaştığı sorunlar nedeniyle ya geri adım atmak ya da Washington ile uzlaşmak veya ilişkileri geliştirmek için arayışlara girmek zorunda kalmıştır. Bunun Irak Savaşı sürecindeki nedeni, Türkiye'nin Irak'ta bağımsızlık yolunda ilerleyen bir Kürt yönetimini istememesi ve PKK'nın bu ülkeden gerçekleştirdiği saldırılara karşı önlemler almak istemesiydi. Yani Türkiye, Ortadoğu düzeninin en önemli yönlendirici aktörü olan ABD'nin yeni düzen inşa etmeye yönelik Irak'taki savaşına destek vermemesi nedeniyle karşı karşıya kaldığı sorunların üstesinden gelmek için bu düzene entegre olmak ve yeni düzenin inşa sürecinde Washington ile işbirliği arayışına girmek zorunda kalmıştır. Bu durum, Türkiye'nin kendi içindeki sorunları çözmemesi halinde uluslararası alanda zaafllara sahip bir aktör olarak görüleceğini ve bu zaafllardan kaynaklanan sorunlara öncelik vermek zorunda kalacağı için de izlediği dış politikayı kararlı bir şekilde devam ettiremeyeceğini göstermiştir. İran'ın nükleer faaliyetleri sürecine bakıldığında, Türkiye'nin Ak Parti iktidarı döneminde izlenen proaktif

---

<sup>12</sup> Medeniyetler İttifakı projesinin faaliyetleri hakkında bilgi için bakınız: <http://www.unaoc.org/> .

ve çok boyutlu dış politika nedeniyle uluslararası alandaki siyasi gücünün artmasına rağmen, yine de İran'a karşı uygulanmak isteyen yaptırımlara karşı çıkması üzerine karşı karşıya kaldığı uluslararası baskıya göğüs gerecek düzeyde bir siyasi güce sahip olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Türkiye, İran'ın nükleer faaliyetleri konusundaki politikasında değişiklik yapmak ve İran'a karşı atılan bazı adımlara aktif olarak katılmak zorunda kalmıştır.

Bu örnekler, Türkiye'nin Ortadoğu'da yeni bir düzen kurulması için bağımsız inisiyatifler geliştiremediği gibi, ABD'nin 11 Eylül sonrası dönemde yeni bir düzen inşa etmeye yönelik girişimlerine kendi tercihleri veya öncelikleri doğrultusunda yön vermek istediğinde sorunlarla karşılaştığını ve bu sorunları gidermek için izlediği politikalarda değişiklik yapmak ve Washington ile işbirliği arayışına girmek zorunda kaldığını göstermektedir. Türkiye'nin ABD'nin yeni düzen inşa etmeye yönelik girişimlerine destek verdiği durumlarda ise, bu sorunların çözüm yoluna girdiği, ayrıca Ortadoğu siyasetinde etkin bir aktör haline geldiği görülmektedir. Dolayısıyla Türkiye'nin Ortadoğu gibi zor bir coğrafyada düzen kurucu bir aktör olarak hareket etmesinin oldukça zor olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunun neticesinde Türkiye'nin Ortadoğu'da küresel aktörlerin yapısını belirlediği ve çerçevesini çizdiği düzene entegre olmaktan başka bir seçeneği kalmamaktadır. Bir başka ifadeyle, Türkiye şimdiye kadar, Ak Parti'nin iktidarda olduğu dönem de dahil olmak üzere, ABD'nin yakın müttefiki olarak Ortadoğu'da Washington ile işbirliği içinde hareket etmiş, Washington'un yapısını belirlediği ve çerçevesini çizdiği düzene entegre olmuştur. Bu, Türkiye'nin çıkarlarından tamamen taviz verdiği anlamına gelmemektedir. Burada kastedilen, Türkiye'nin çıkarlarını bu düzen içerisinde mevcut koşullar çerçevesinde korumaya yönelik politikalar geliştirmek zorunda kaldığıdır. Önceki sayfalarda bahsedildiği gibi 2003'teki savaş sonrası Irak'taki realiteleri veri olarak çıkarlarını bu koşullar içerisinde korumaya yönelik bir politika izlemesi, bu bağlamda Kuzey Irak Kürt Yönetimi ile iyi ilişkiler geliştirmesi ve ABD ile Ortadoğu'da yeni düzenin inşası sürecinde işbirliğine girmesi bunun en iyi örneğidir.

2000'li yılların başlarında Irak Savaşı'nın ilk adımını oluşturduğu Ortadoğu'da yeni bir düzen inşa sürecinden Türkiye'nin gerekli sonuçları çıkarıp çıkaramadığını ortaya koymak için, bölgede düzeni yeniden değiştirecek bir süreç olan Arap Baharı'na ve Türkiye'nin bu süreçteki politikalarına kısaca değinmekte fayda vardır. Anti-demokratik rejimler tarafından yönetilen ve halkların devlet yönetiminde pek söz sahibi olmadığı Ortadoğu'da alışılmadık bir şekilde halklar kendilerini yöneten rejimlerden duydukları memnuniyetsizlik nedeniyle sokaklara dökülmüştür. Dolayısıyla bu sefer düzenin değişmesi süreci ABD'nin inisiyatifi dışında, bölgenin kendi iç dinamikleri nedeniyle

başlamıştır.<sup>13</sup> Bu durum Türkiye için bir avantaj oluşturmuştur. Zira 11 Eylül sonrası dönemden farklı olarak, herhangi bir aktör yeni düzenin çerçevesini belirlememekteydi. Ayrıca Türkiye Arap Baharı öncesi dönemde Ortadoğu'da sadece yönetimlerle değil halklarla da iyi ilişkiler geliştirmişti.<sup>14</sup> Bu durum Türkiye'nin Arap Baharı ile başlayan yeni bir düzenin ortaya çıkması sürecine etkide bulunması imkânını doğurmuştur. Üstelik Arap Baharı ile başlayan süreç halkların demokrasi talebiyle ortaya çıktığı için, Türkiye'nin düzen kurucu dış politika söyleminin bölgesel vizyonu olan temsili siyasal sistemlere dayalı bir düzenin oluşmasına imkân sağlayacak nitelikteydi. Dolayısıyla düzen kurucu dış politika söylemi gereği Türkiye'nin, Arap Baharı'nın Ortadoğu'da halkların meşru taleplerini yansıtan demokratik bir düzenin ortaya çıkması ile sonuçlanması ve bu sürecin barışçıl bir şekilde işlemesi için çaba sarf etmesi gerekmektedir.

Ancak Ortadoğu'daki ayaklanmalarının pek çok ülkeyi etkisi altına alacak boyuta ulaşması, ABD'yi sürecin kontrolünü eline almak için gelişmelere müdahale etmeye yöneltmiştir.<sup>15</sup> Bu durum Türkiye'nin Arap Baharı sürecinde düzen kurucu rol oynayabilmesini zora sokmuştur. Zira 11 Eylül sonrası dönemde Ortadoğu'da yeni bir düzen inşa sürecinde yaşanan tecrübeler, Ortadoğu'da düzenin inşası sürecinin ABD'nin kontrolünde olması durumunda Türkiye'nin sürecin seyrine etki etme olanağının sınırlı olacağını, yani önceliklerinin ABD'nin öncelikleri ile örtüşmesi durumunda bazı kazançlar elde etmekle birlikte örtüşmemesi durumunda başarılı olmasının oldukça zor olduğunu göstermiştir. Nitekim Ortadoğu'da yeni bir düzenin ortaya çıkmasına neden olacak kadar önemli gelişmelerin yaşandığı Arap Baharı'nın başlangıcından itibaren yaşananlar da Türkiye'nin bu olumsuz tecrübelerinin tekrarlanmakta olduğunu göstermiştir. Bu bağlamda Tunus, Mısır ve Libya

---

<sup>13</sup> Arap Baharı, Tunus'ta Muhammed Buazizi isminde 26 yaşındaki bir seyyar satıcının 17 Aralık 2010'da kendini yakmasıyla başlamış ve pek çok ülkeyi etkisi altına alan ayaklanmalar zincirine dönüşmüştür. Tunus'ta anti-demokratik Zeynel Abidin Bin Ali yönetiminin muhalefet, basın ve sivil toplum üzerindeki baskıları halkta rahatsızlık yaratmış, ayrıca yaşanan ekonomik sorunlar, işsizlik ve gelir dağılımındaki adaletsizlik halkın ayaklanmasına neden olmuştur. Nitekim ayaklanmanın fitilini ateşleyen olay ekonomik bir nedenden kaynaklanmış, Buaziz seyyar satıcılık yaptığı arabasına polislerin el koyması üzerine kendisini yakmıştır. Tunus'taki ekonomik ve siyasal sorunların hemen hepsinin diğer Arap ülkelerinde de yaşanması nedeniyle bu ülkedeki ayaklanmanın diğer ülkelerde de halkların ayaklanmasına esin kaynağı olması zor olmamıştır (Alexander, 2011; Cool, 2011; Joshi, 2011: 60-65).

<sup>14</sup> Ak Parti hükümetinin yönetimindeki Türkiye'nin başta Ortadoğu'daki Müslümanlar olmak üzere dünyanın her yerindeki Müslümanların yanında olduğunu gösteren bir dış politika izlemesi, bu bağlamda Filistin'den Somali'ye ve Arakan'a kadar dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan Müslümanların sorunlarının çözümü için çaba sarfetmesi ve bu sorunları uluslararası platformlarda gündeme getirmesi, Türkiye ile Ortadoğu halklarını birbirine yakınlaştırmıştır. Bu yakınlaşmayı ortaya koyan araştırmalar için bakınız: Altunışık, 2010: 12; Akgün, Perçinoğlu ve Gündoğar, 2010: 14-15; Akgün ve Gündoğar, 2012: 10; Brookings, 2010: 64.

<sup>15</sup> ABD'nin bu süreçteki politikaları hakkında bilgi için bakınız: Telatar, 2012: 55-86.

ayaklanmaları süresince Türkiye ile ABD'nin politikaları genel olarak benzerlik arzemiş,<sup>16</sup> bu nedenle Ankara önemli bir sorunla karşılaşmamıştır. Hatta ABD ile işbirliği içinde hareket ettiği süre içinde Ortadoğu siyasetindeki etkinliği artmış, Arap Baharı'ndan en büyük kazanç elde eden aktörün Türkiye olduğu yorumları yapılmaya başlanmıştır. Bunun en önemli nedeni, İslam ile demokrasinin bir arada olabileceğinin tek örneğini oluşturan Türkiye'nin rejim değişikliği gerçekleşen ülkelerin demokratikleşmesine model olması görüşünün öne çıkmasıdır (Kirişçi, 2013; Kardaş, 2011: 3). Daha birkaç yıl önce Türk dış politikasının ekseninin kaydığı iddia edilirken, şimdi ise ayaklanmaların bölgenin demokratikleşmesi ile sonuçlanabilmesi için Arap ülkelerinin Türkiye'yi model alması gerektiği yönünde görüşlerin ifade edilmesi Arap Baharı'nın Türkiye için yarattığı fırsatı gözler önüne sermiştir. Bu nedendir ki dönemin Dışişleri Bakanı Ahmet Davutoğlu, yaşanan gelişmelerin Arap Baharı olduğu kadar Türk Baharı olduğunu ifade etmiştir (Akşam, 2011).

Ancak Ankara'nın Arap ayaklanmaları karşısındaki politikası Washington'un politikasından farklılaşmaya başlayınca, Türkiye oldukça zor bir süreçle karşı karşıya kalmıştır. Nitekim Suriye ayaklanmasının şiddetli bir iç savaşa dönüşmesi sonucu büyük ekonomik kayıp yaşamış, mülteci akınına uğramış, sınırlarında güvenlik sorunuyla karşı karşıya kalmıştır. Ayrıca bu istikrarsızlık ortamında Suriye'nin kuzeyinde yaşayan Kürtlerin güçlenmesi ve özerklik ya da bağımsızlık elde etmesi durumunda Türkiye'nin kendi içindeki Kürt sorununun çözüm sürecinde eli zayıflayacak, ayrıca PKK'nın silah bırakmasının sağlanması daha zor hale gelecekti. Bu nedenle Türkiye iç savaşın sona ermesi için Beşar Esad Rejimi'nin gerekirse askeri güç yoluyla devrilmesini savunurken, ABD'nin buna sıcak bakmaması üzerine Ankara ile Washington'un öncelikleri farklılaşmıştır (Ayata, 2015: 102-105).

Özellikle Irak Şam İslam Devleti (İŞİD) tehdidinin ortaya çıkmasından sonra ABD, Suriye politikasını tamamen bu örgüt ile mücadele üzerine oturtmuş, Türkiye'den de bu mücadeleye destek vermesini istemiştir. Suriye politikasını Esad Rejimi'nin bir an önce devrilmesi üzerine kuran Ankara ise, Washington'dan Esad'ın devrilmesi için çaba sarfetmesini ve PKK ile yakın ilişkiye sahip olup Suriye'nin kuzeyinde güç kazanan PYD'ye (Demokratik

---

<sup>16</sup> Libya ayaklanmasının burada kısmi bir istisna olduğunu söylemek gerekmektedir. Zira Libya ayaklanması sırasında, bu ülkede çok sayıda Türk vatandaşının yaşaması ve Türk şirketlerinin büyük yatırımlarının bulunması nedeniyle, Türkiye ilk etapta askeri müdahalede bulunulmasına destek olmamış ve bu nedenle ABD ile kısa süreli bir gerilim yaşamıştır. Daha sonra Türk vatandaşlarının tahliyesinde önemli aşamalar kaydedildikten sonra, Türkiye de askeri operasyona destek vermiştir. Özkan and Korkut, 2013: 172.

Birlik Partisi) destek vermemesini istemiş,<sup>17</sup> dolayısıyla IŞİD ile mücadeleye kendisinden beklenen ölçüde destekte bulunmamıştır. Türkiye bunun üzerine IŞİD’i desteklediği ithamlarına maruz kalmıştır.<sup>18</sup> Hem bu algının yarattığı uluslararası baskı hem de IŞİD’in artık Türkiye’nin güvenliğine yönelik de ciddi bir tehdit haline gelmesi nedeniyle, Ankara bu konudaki politikasını değiştirmek ve uzun zamandır dile getirdiği taleplerden vazgeçerek<sup>19</sup> bu örgütle mücadeleye aktif destek vermek zorunda kalmıştır (Dünya, 2015; Milliyet, 2015; Vatan, 2015-a).<sup>20</sup> Dolayısıyla ABD ile işbirliği içinde hareket ettiği Arap Baharı’nın ilk aşamalarında bölge ülkelerine demokratik model olarak gösterilen Türkiye, IŞİD ile mücadele konusunda ABD ve Batı dünyası ile yaşadığı görüş ayrılığı nedeniyle terörizmin destekçisi olarak algılanmaya başlanmış ve bunun sonucunda geri adım atmak ve Washington ile işbirliğine girmek zorunda kalmıştır.

Benzer şekilde, Mısır’da Cumhurbaşkanı Muhammed Mursi’ye karşı Temmuz 2013’te gerçekleştirilen askeri darbe karşısında da Türkiye’nin ve ABD’nin politikaları farklılaşmıştır. Washington Mursi’nin devrilmesini darbe olarak nitelendirmez ve bu olaya sert tepki vermekten kaçınırken, Ankara darbeye en sert tepki gösteren aktör olmuştur. Müslüman Kardeşler’e mensup Mursi’ye desteğini halen devam ettiren Ak Parti Hükümeti, darbeden sonra Mısır ile siyasi ilişkilerini kestiği gibi darbeci yönetimden sonra göreve gelen sivil yönetimi de tanımamıştır. Türkiye’nin bu sert tavrı nedeniyle hem ABD ile hem de Müslüman Kardeşler’den hoşlanmayan Ortadoğu rejimleri ile ilişkileri olumsuz etkilenmiştir. Nitekim ABD ve diğer Batılı ülkelerin yanında, Arap Birliği, Suudi Arabistan, Ürdün, Birleşik Arap Emirlikleri, Bahreyn, Irak, Kuveyt ve hatta Filistin gibi Ortadoğu ülkeleri darbecilere bir tepki göstermemiş ya da açıkça destek vermiştir (Ayata, 2015: 106; Hürriyet, 2013). Dolayısıyla

<sup>17</sup> Ankara, IŞİD ile mücadele ettiği için PYD’ye destek verilmesinin bu örgütü güçlendirmesinden, Suriye’nin kuzeyinde Türkiye sınırına paralel ve Akdeniz’e açılan bir Kürt bölgesinin oluşmasına yol açacağından ve bu durumun Türkiye içindeki Kürtlerin konumunu da güçlendireceği için çözüm sürecinde elini zayıflatacağından endişe etmiştir (Kozan, 2014; Topal, Şengül ve Ateş, 2015).

<sup>18</sup> Türkiye’nin IŞİD’i desteklediğine ilişkin ulusal ve uluslararası basında çıkan haberler konusunda bilgi için bakınız: Çandar, 2015; İdil, 2014; Radikal, 2014; Radikal, 2015-a.

<sup>19</sup> Türkiye, önceliği Esad rejiminin devrilmesi olan bir mücadele yürütülmesi, Suriye’nin kuzeyinde mültecilerin barınacağı güvenli bölge oluşturulması, İncirlik üssünden kalkan Amerikan uçaklarının PYD’yi koruması gibi şartlarının hiçbirini elde edememiştir. Amerika’nın Sesi, 2015; Radikal, 2015-b.

<sup>20</sup> IŞİD’in 20 Temmuz 2015’te Şanlıurfa/Suruç’ta 32 kişinin ve 23 Temmuz’da Gaziantep/Kilis’te bir astsubayın hayatını kaybetmesine neden olan eylemleri, ayrıca PKK’nın son zamanlarda artan saldırılarına ilaveten 22 Temmuz’da Şanlıurfa/Ceylanpınar’da iki polisi evlerinde şehit etmesi üzerine Türkiye bu iki örgütü kapsayan terörizm operasyonları başlatmıştır. Böylece hem IŞİD’in Türkiye’ye yönelttiği tehdide karşılık verilmesi hem de Kürt sorununun çözüm sürecine rağmen terörist faaliyetlerine son vermeyen ve IŞİD ile mücadeleye katılarak uluslararası alanda avantaj ele geçiren PKK’nın zayıflatılması amaçlanmıştır (Al Jazeera, 2015; Özhan, 2015; Sözcü, 2015; Vatan, 2015-b).

Türkiye darbeye verdiği şiddetli tepki ve özellikle de bu tepkisini halen devam ettiriyor olması nedeniyle Ortadoğu'da neredeyse yalnızlaşmıştır. Bölgede yalnızlaşan bir Türkiye'nin Arap Baharı ile başlayan ve halen devam eden Ortadoğu'da düzenin yeniden şekillenışı sürecine etkide bulunmasının zorluğunu tahmin etmek güç değildir.

Bütün bunlar Türkiye'nin 11 Eylül sonrası dönemde Ortadoğu'da yeni bir düzen inşa edilmesi sürecinde yaşadığı olumsuz tecrübeleri yeterince analiz edemediğini ve gerekli sonuçları çıkaramadığını, bu nedenle de Arap Baharı sürecinde benzer olumsuz tecrübeleri yeniden yaşadığını göstermektedir. Nitekim Türkiye Arap Baharı'nın başlamasından sonra da Ortadoğu'da yeni düzenin yapısına ilişkin ABD ile görüş ayrılıkları yaşamış, fakat daha sonra geri adım atmak zorunda kalmış ve çıkarlarını bu düzen içerisinde mevcut koşullar çerçevesinde korumaya yönelik politikalar geliştirmek zorunda kalmıştır. Ancak bu sefer Türkiye'nin kaybı daha fazla olmuştur. Arap Baharı öncesinde Ortadoğu'da hem rejimlerle hem de halklarla oldukça sıcak ilişkilere sahip bir Türkiye varken, bugün Mısır, Suriye, Libya, Yemen ve İsrail'de büyükelçisi bulunmayan, pek çok kesim tarafından bölge barışına katkı yapmak bir yana radikallere ve teröristlere destek vermek suretiyle zarar verdiği inanan, model alınmak istenmeyen bir Türkiye söz konusudur.

## 5. SONUÇ

Ortadoğu zengin enerji kaynaklarına sahip olması, üç büyük dinin çıkış yeri olması ve radikal örgütlerin güçlü olduğu bir alan olması nedeniyle tüm dünyanın büyük önem atfettiği bir bölgedir. Dolayısıyla Ortadoğu her zaman küresel siyasetin odağında bulunan bir bölge olmuştur. Bu durum aynı zamanda, Türkiye'nin sahip olduğu stratejik konumun en önemli kaynağıdır. Ortadoğu'ya komşu olan konumu, bu bölge ile tarihsel ve dinsel bağları Ortadoğu siyasetinde etkili olmak isteyen aktörleri Ankara ile işbirliği yapmaya yöneltmektedir. Ortadoğu siyasetinde en fazla etkili olan bölge dışı aktör olan ABD de, bölgeye yönelik politikalarında Türkiye ile işbirliği yapmaya özen göstermiştir. Türkiye de geçmişte Batı Bloku'nun bir üyesi olarak ve halen ABD'nin yakın müttefiki olarak, bazı istisnalar dışında, genel olarak Ortadoğu'da Washington ile işbirliği içinde hareket etmiştir. Yani Ankara, Ortadoğu'daki düzenin ana belirleyici aktörü olan ABD ile işbirliği içinde hareket etmiş ve çıkarlarını bu düzen içerisinde mevcut koşullar çerçevesinde korumaya çalışmıştır.

Bu durum Ak Parti tarafından Türkiye'nin tarihsel potansiyelini kullanamadığı ve Ortadoğu'daki düzenin yönlendirici aktörünün kendisine biçtiği rolü üstlendiği şeklinde yorumlanmıştır. Bu düşünceye göre, Türkiye artık bölgesindeki gelişmelere tepki vermek yerine, bu gelişmeleri yönlendiren proaktif



bir dış politika izleyecekti. Hatta bunun daha da ötesinde, bölgesinde yeni bir düzen kurulmasına öncülük yapacaktı. Bu politikalarıyla uluslararası düzenin şekillenmesine de etkide bulunabilecekti. Bir merkez ülke olan Türkiye, bütün bunlarda başarılı olursa bir küresel güce dönüşebilecekti. Bir başka ifadeyle, Türkiye düzen kurucu dış politika izleyerek komşu olduğu bölgelerdeki düzenlerin ve uluslararası düzenin değişimine ön ayak olacak ve yeni ortaya çıkan düzenlerde belirleyici olacaktı.

Ak Parti'nin iktidarda olduğu on üç yıllık dış politikası değerlendirildiğinde, makalenin ilk sayfalarında detaylı bir şekilde bahsedilen düzen kurucu rolü yerine getirmekte büyük zorluklarla karşılaştığı görülmektedir. 11 Eylül sonrası dönemde Ortadoğu'da yeni bir düzenin kurulmakta olduğu bir süreçte iktidara gelen Ak Parti Hükümeti, kendisi düzenin kurulmasına öncülük yapmak yerine ABD'nin öncülüğünü yaptığı yeni düzen kurma çabalarına destek olma isteğiyle karşılaşmıştır. Bu isteğe kendisinden beklendiği ölçüde bir karşılık vermediği durumlarda, örneğin Irak Savaşı'nda ve İran'ın nükleer faaliyetleri sorununun çözüm sürecinde, hem bulunduğu coğrafyada hem de uluslararası platformda oldukça ciddi sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Bu sorunlar nedeniyle bir süre sonra geri adım atmak ve BOP gibi inisiyatiflere katılarak ABD'nin yeni düzen inşa çabalarına destek olmak, yani politikalarını Washington'un politikaları çerçevesinde oluşan koşullara uygun bir şekilde belirlemek ve çıkarlarını bu şekilde korumaya çalışmak zorunda kalmıştır. Bu şekilde hareket ettiğinde ise, daha önce Washington'dan bağımsız hareket ettiği dönemlerde karşılaştığı sorunları önemli ölçüde aşmıştır. Böylece Ak Parti Hükümeti de önceki hükümetler gibi ABD'nin Ortadoğu'daki eylemlerine bir müttefiki olarak destek vermiş ve Washington'un kendisinden beklediği rolü üstlenmiş olmaktadır. Bu, Ak Parti'nin çerçevesini çizdiği düzen kurucu dış politika söylemine uygun değildi. Dolayısıyla Türkiye'nin Ortadoğu gibi sorunlu bir coğrafyada düzen kurucu rol oynamasının oldukça zor olduğunu iddia etmek mümkündür.

Bütün bunlar 2000'li yılların başlarında Ortadoğu'da Irak Savaşı ile başlayan yeni bir düzen inşa sürecinden Türkiye'nin çıkarması gereken sonuçlardır. Ancak Türkiye'nin bu yaşananları doğru okuyamadığı ve gerekli sonuçları çıkaramadığı görülmektedir. Nitekim Ortadoğu'da düzeni yeniden değiştirecek bir süreç olan Arap Baharı'nın başlaması bölgenin kendi iç dinamikleriyle gerçekleşse bile, ABD çok zaman geçmeden gelişmeleri kontrol altına alma çabası içine girmiştir. Ahmet Davutoğlu'nun deyimiyle Ortadoğu siyasetini yönlendiren ana aktörün ABD olması nedeniyle, Türkiye'nin bu süreçte ABD'ye rağmen belirleyici olması oldukça zor olacaktı. Arap Baharı henüz sonuçlanmış olmasa da, sürecin başlangıcından itibaren geçen yaklaşık

beş yıllık dönem değerlendirildiğinde, Türkiye'nin Washington ile işbirliği içinde hareket ettiği durumlarda olumlu kazanımlar elde ettiği, Washington ile ayrıştığı durumlarda ise süreci kendi öncelikleri çerçevesinde yönlendirmekte başarılı olamadığı ve ciddi sorunlarla karşılaştığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Türkiye'nin Irak Savaşı sonrası süreçte karşılaştığı sorunların benzerleri ile Arap Baharı süresince de karşılaştığı görülmektedir. O halde Ortadoğu'da düzenin yeniden şekillenmesine yönelik bu süreçler karşısında Türkiye'nin politikalarının nihai aşamada proaktif değil reaktif niteliğe büründüğünü, düzeni kurucu değil düzene çıkarları çerçevesinde uyum sağlamaya yönelik olduğunu söylemek mümkündür.

Bunlardan Türkiye'nin Ak Parti Hükümeti döneminde pasif bir dış politika izlediği sonucunu çıkarmak doğru olmayacaktır. Tam aksine, Ak Parti'nin iktidarda olduğu yıllar Türkiye'nin hem komşu bölgelerde hem de uluslararası platformda oldukça aktif olduğu ve izlediği dış politika ile tüm dünyanın dikkatini çektiği bir dönem olmuştur. Bunda komşularla sıfır sorun politikası çerçevesinde komşu ülkeler ile sıcak ilişkiler geliştirmesinin, bulunduğu coğrafyadaki çatışmaların çözümüne yönelik aktif diplomasi izlemesinin, böylece bölgesinde güvenlik ve istikrar için çaba sarfeden bir aktör olarak öne çıkmasının, sadece bölgesinde değil Afrika gibi uzak coğrafyalarda da etkin olmak için inisiyatifler geliştirmesinin, Filistin'den Somali'ye ve Arakan'a kadar dünyanın çeşitli bölgelerindeki insani sorunlara uluslararası toplumun dikkatini çekmesinin büyük etkisi olmuştur. Özellikle Ortadoğu Ak Parti Hükümeti'nin aktif dış politikasının yoğunlaştığı bölge olmuştur. Ancak Türkiye'nin bütün bu dış politika pratikleri mevcut bölgesel ve uluslararası düzen(ler)in içinde gerçekleşmiş, mevcut düzen(ler) içinde yaşanan sorunların çözülmesine katkı sağlamakla birlikte bu düzen(ler)in değişimini sağlayamamıştır. Dolayısıyla Ak Parti iktidarı döneminde Türkiye'nin proaktif ve çok boyutlu bir dış politika izlediğini, ama düzen kurucu rol oynamakta başarılı olamadığını iddia etmek mümkündür.

**KAYNAKÇA**

AKBARZADEH, S. (2009), "Obama and the US Policy Change on Iran", *Global Change, Peace & Security*, 21(3), pp.397-401.

AKGÜN, M., PERÇİNOĞLU G. ve GÜNDOĞAR S. Ş. (2010), *Ortadoğu'da Türkiye Algısı*, İstanbul: TESEV Yayınları, Mart.

AKGÜN, M. ve GÜNDOĞAR S. Ş. (2012), *Ortadoğu'da Türkiye Algısı 2011*, İstanbul: TESEV Yayınları, Ocak.

AKŞAM (2011), "Arap Baharı Olduğu Kadar Türk Baharı", 25 Mayıs, <http://www.aksam.com.tr/siyaset/arap-bahari-oldugu-kadar-turk--42810h/haber-42810>, (05.06.2015).

AL ARABIYA (2011), "Iran Criticizes Turkey over Missile Defense Shield", 5 October, <http://www.alarabiya.net/articles/2011/10/05/170229.html>, (20.06.2015).

AL JAZEERA (2015), "Davutoğlu: Kandil Üzerindeki Jetler Ceylanpınar'a Cevap", 25 Temmuz, <http://www.aljazeera.com.tr/haber/davutoglu-kandil-uzerindeki-jetler-ceylanpinara-cevap>, (04.10.2015).

ALEXANDER, C. (2011), "Tunisia's Protest Wave: Where It Comes From and What It Means", January 3, <http://foreignpolicy.com/2011/01/03/tunisiaprotest-wave-where-it-comes-from-and-what-it-means/>, (03.10.2015).

ALTUNIŞIK, M. B. (2010), *Arap Dünyasında Türkiye Algısı*, İstanbul: TESEV Yayınları.

AMERİKA'NIN SESİ (2015), "ABD'ye Göre 'Güvenli Bölge Anlaşması' Yok", 12 Ağustos, <http://www.amerikaninsesi.com/content/abd-ye-gore-guvenli-bolge-anlasmasi-yok/2914654.html>, (13.08.2015).

ANADOLU AJANSI (2015), "Timeline of Iran's Nuclear Program", 3 April, <http://www.aa.com.tr/en/politics/488303--timeline-of-irans-nuclear-program>, (20.06.2015).

ARI, T. and PİRİNÇÇİ, F. (2010), "Turkish-American Relations in the Context of Iraq War: From Crisis to Recovery?", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, XXXIV(1), pp.17-27.

ARMS CONTROL ASSOCIATION (2014), "Timeline of Nuclear Diplomacy With Iran", September 18, <https://www.armscontrol.org/factsheet/Timeline-of-Nuclear-Diplomacy-With-Iran#2010>, (20.06.2015).

AYATA, B. (2015), "Turkish Foreign Policy in a Changing Arab World: Rise and Fall of a Regional Actor?", *Journal of European Integration*, 37(1), pp. 95-112.

BAĞCI, H. ve SINKAYA, B. (2006), "Büyük Ortadoğu Projesi ve Türkiye: Ak Parti'nin Perspektifi", Akademik Ortadoğu, 1(1), ss. 21-37.

BALCI, A. (2013), Türkiye Dış Politikası: İlkeler, Aktörler, Uygulamalar, İstanbul: Etkileşim Yayınları.

BALCI, A. and MIŞ, N. (2008), "Turkey's Role in the Alliance of the Civilizations: A New Perspective in Turkish Foreign Policy?", Turkish Studies, 9(3), pp. 387-406.

BATUR, N. (2005), "Vecdi Gönül: Tezkereyi Geçirmedik 4300 Uçağa İzin Verdik", Hürriyet, 18 Mayıs.

BROOKINGS (2010), "2010 Annual Arab Public Opinion Survey", University of Maryland with Zogby International, June/July, [http://www.brookings.edu/~media/research/files/reports/2010/8/05%20arab%20opinion%20poll%20telhami/0805\\_arabic\\_opinion\\_poll\\_telhami.pdf](http://www.brookings.edu/~media/research/files/reports/2010/8/05%20arab%20opinion%20poll%20telhami/0805_arabic_opinion_poll_telhami.pdf), (03.10.2015).

COOL, S. (2011), "Democratic Movements", New Yorker, January 31, [http://www.newyorker.com/talk/comment/2011/01/31/110131taco\\_talk\\_coll](http://www.newyorker.com/talk/comment/2011/01/31/110131taco_talk_coll), (03.10.2015).

ÇAKMAK, C. and GÜNEYSU, G. (2013), "Turkish-American Relations During Obama Era: Unfulfilled Expectations", Turkish Studies, 14 (2), pp. 193-211.

ÇANDAR, C. (2015), "Türkiye'nin Suriyelileşmesi...", Radikal, 23 Temmuz.

ÇELEBİ, Ö. (2011), "1990'lardan 2000'lere Türk Dış Politikası ve ABD ile İlişkiler: 'Stratejik Ortaklıktan Model Ortaklığa'", Yelda Demirağ ve Özlen Çelebi (der), Türk Dış Politikası: Son On Yıl, Ankara: Palme Yayıncılık, ss. 37-58.

DAILYMOTION (2004), "Recep Recep Tayyip Erdoğan: 'Diyarbakır BOP'un Merkezi Olabilir'", 14 Şubat, [http://www.dailymotion.com/video/x6e04\\_recep-tayyip-erdogan-diyarbakir-bop\\_news](http://www.dailymotion.com/video/x6e04_recep-tayyip-erdogan-diyarbakir-bop_news), (14.06.2015).

DAVUTOĞLU, A. (2002), Stratejik Derinlik, 7. Baskı, İstanbul: Küre Yayınları.

DAVUTOĞLU, A. (2004), "Türkiye Merkez Ülke Olmalı", Radikal, 26 Şubat.

DAVUTOĞLU, A. (2006), "Ortadoğu'da Çok Kapsamlı Bir Zihniyet Değişimine İhtiyaç Var", Aykut Şengözer ve Öner Ciravoğlu (Yay. Haz.), Genişletilmiş Ortadoğu ve Kuzey Afrika Projesi (GOP) Sempozyumu, İstanbul: İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı Yayınları, ss. 73-83.

DAVUTOĞLU, A. (2007), "Turkey's Foreign Policy Vision: An Assessment of 2007", Insight Turkey, 10(1), pp. 77-96.

DAVUTOĞLU, A. (2012), "Principles of Turkish Foreign Policy and Regional Political Structuring", TEPAV Turkish Policy Brief Series.

DOBBINS, J. (2011-2012), "Coping with a Nuclearising Iran", *Survival*, 53(6), pp. 37-50.

DÖNMEZ, R.Ö. (2014), *Türkiye'de Politik Değişim ve Türk Dış Politikası: Neo-Osmanlıcılığın Sosyo Politikası*, Bursa: Dora Yayınevi.

DÜNYA (2015), "Türkiye İlk Kez Katıldı", 30 Ağustos, <http://www.dunya.com/guncel/turkiye-ilk-kez-katildi-273299h.htm>, (01.06.2015).

ERDOĞAN, R.T. (2003), "My Country is Your Faithful Ally and Friend", *The Wall Street Journal*, March 31.

ERDOĞAN, R.T. (2004), "A Broad View of the 'Broader Middle East'", *Russia in Global Affairs*, 10 Ağustos, [http://eng.globalaffairs.ru/number/n\\_3380](http://eng.globalaffairs.ru/number/n_3380), (14.06.2015).

ERGAN, U. (2003), "Çağdaş Normları Benimseme Zamanı", *Hürriyet*, 29 Mayıs, <http://webarsiv.hurriyet.com.tr/2003/05/29/295759.asp>, (14.06.2015).

ERHAN, Ç. (2005), "Broader Middle East and North Africa Initiative and Beyond", *Perceptions*, Autumn, pp. 153-170.

FREEREPUBLIC.COM (2002), "Text of President Bush's State of Union Address as Prepared for Delivery", January 29, <http://www.freerepublic.com/focus/f-news/618300/posts>, (17.05.2015).

FULLER, G.E. (2011), *Yeni Türkiye Cumhuriyeti: Yükselen Bölgesel Aktör*, (Çev. Mustafa Acar), İstanbul: Timaş Yayınları.

GIRDNER, E.J. (2005), "The Greater Middle East Initiative: Regime Change, Neoliberalism and US Global Hegemony", *The Turkish Yearbook of International Relations*, (36), pp. 37-71.

GUARDIAN (2011), "Turkey to Site NATO Missile Shield Radar in Its South-East", 14 September, <http://www.theguardian.com/world/2011/sep/14/turkey-nato-missile-shield-radar>, (20.06.2015).

GÜRZEL, A.G. and ERSOY, E. (2012), "Turkey and Iran's Nuclear Program", *Middle East Policy*, XIX (1), pp. 1-14.

HÜRRIYET (2013), "Mısır'daki Darbeye Dünya Böyle Tepki Verdi", 4 Temmuz, <http://www.hurriyet.com.tr/planet/23650649.asp>, (28.07.2015).

İDİL, N. (2014), "Türk Kentleri, İŞİD'in Militan Topladığı Bir Yer Haline Nasıl Geldi?", 12 Eylül,

[http://www.radikal.com.tr/dunya/istanbul\\_isidin\\_militan\\_topladigi\\_bir\\_yer\\_ha\\_line\\_nasil\\_geldi-1212367](http://www.radikal.com.tr/dunya/istanbul_isidin_militan_topladigi_bir_yer_ha_line_nasil_geldi-1212367), (28.07. 2015).

JOSHI, S. (2011), "Reflections on the Arab Revolutions: Order, Democracy and Western Policy", *The Rusi Journal*, 156(2), pp. 60-67.

KANAT, K.B. (2014), "A New Turkish-American Partnership in Progress: The Nature of Bilateral Partnership during Two Periods of Crisis", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 16(2), pp. 223-242.

KARDAŞ, Ş. (2010), "Turkey: Redrawing the Middle East Map or Building Sandcastles?", *Middle East Policy*, XVII(1), pp. 115-136.

KARDAŞ, Ş. (2011), "Turkey and the Arab Spring: Coming to Terms with Democracy Promotion?", *The German Marshall Fund of the United States Policy Brief*, October.

KİRİŞÇİ, K. (2013), "The Rise and Fall of Turkey as a Model for the Arab World", *August*, 15, <http://www.brookings.edu/research/opinions/2013/08/15-rise-and-fall-turkey-model-middle-east>, (13.08.2015).

KOZAN, Ü. (2014), "Cumhurbaşkanı Erdoğan: 'PYD Bizim İçin PKK İle Eştir'", 19 Ekim, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/27413370.asp>, (04.10.2015).

KÖSEBALABAN, H.(2014), *Türk Dış Politikası*, (Çev. Hüsamettin İnaç), Ankara: Bigbang Yayınları.

KÜRKÇÜOĞLU, Ö. ve KORAŞ, F. (2011), "2000 Yılı Sonrası Türkiye'nin Orta Doğu Siyaseti", Yelda Demirağ ve Özlen Çelebi (Der), *Türk Dış Politikası: Son On Yıl*, Ankara: Palme Yayıncılık, ss. 177-222.

MILBANK, D. and ALLEN, M. (2003), "Bush Urges Commitment To Transform Mideast" *Washington Post*, November 7.

MİLLİYET (2015), "İncirlik Resmen Açıldı... Türk Jetleri de Katılacak", 24 Temmuz, <http://www.milliyet.com.tr/isid-e-karsi-flas-gelisme--gundem-2092211/>, (13.08.2015).

NTV (2010), "Türkiye Bağlılığını Göstersin", 26 Haziran, <http://www.ntv.com.tr/arsiv/id/25109782>, (20.06.2015).

ORAN, B. (2013), "Hegemon Güç'le İlişkiler", Baskın Oran (ed), *Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşı'ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar*, Cilt III: 2001-2012, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 144-149.

ÖNİŞ, Z. (2011), "Multiple Faces of the "New" Turkish Foreign Policy: Underlying Dynamics and a Critique", *Insight Turkey*, 13(1), pp. 47-65.

ÖZEL, S. (2011-12), “Indispensable Even When Unreliable: An Anatomy of Turkish-American Relations”, International Journal, Winter, pp. 53-64.

ÖZHAN, T. (2015), “PKK’nın Otuz Yıllık IŞİD Mücadelesi!”, Star, 19 Eylül.

ÖZKAN, M. and KORKUT, H. (2013), “Turkish Foreign Policy Towards the Arab Revolutions”, Epiphany: Journal of Transdisciplinary Studies, 6(1), pp. 162-181.

RADİKAL (2010-a), “Türkiye’ye Rağmen Yaptırım Kartı”, 19 Mayıs.

RADİKAL (2010-b), “ABD Başkan Yardımcısı’ndan Filo Baskınına Destek”, 3 Haziran,

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetay&ArticleID=1000464&Date=10.06.2010&CategoryID=81>, (20.06.2015).

RADİKAL (2010-c), “ABD, İsrail’e Sahip Çıktı: Kınama Uygunsuz Bir Karar”, 3 Haziran,

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetay&ArticleID=1000461&Date=10.06.2010&CategoryID=81>, (20.06.2015).

RADİKAL (2010-d), “Batı Basını Sırt Çevirdi: Müttefikken Diken Oldu”, 10 Haziran,

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetay&ArticleID=1001781&Date=10.06.2010&CategoryID=81>, (20.06.2015).

RADİKAL (2010-e), “ABD: Türkiye Bizi Hayal Kırıklığına Uğrattı”, 11 Haziran,

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetay&ArticleID=1002007&Date=11.06.2010&CategoryID=81>, (20.06.2015).

RADİKAL (2014), “NYT: ‘Türkiye’den IŞİD’e Militan Akıyor””, 16 Eylül, [http://www.radikal.com.tr/dunya/nyt\\_turkiyeden\\_iside\\_militan\\_akiyor-1213014](http://www.radikal.com.tr/dunya/nyt_turkiyeden_iside_militan_akiyor-1213014), (28.07.2015).

RADİKAL (2015-a), “Financial Times: Hükümet için İyi IŞİD ve Kötü IŞİD Var”, 28 Temmuz,

[http://www.radikal.com.tr/turkiye/financial\\_times\\_turkiye\\_icin\\_yi\\_isid\\_ve\\_kotu\\_isid\\_var-1404974](http://www.radikal.com.tr/turkiye/financial_times_turkiye_icin_yi_isid_ve_kotu_isid_var-1404974), (28.07.2015).

RADİKAL (2015-b), “ABD, Türkiye’yi Yalanladı: İncirlik’ten YPG’ye de Destek Olunacak”, 31 Temmuz,

[http://www.radikal.com.tr/turkiye/abd\\_turkiyeyi\\_yalanladi\\_incirlikten\\_ypgye\\_de\\_destek\\_olunacak-1407040](http://www.radikal.com.tr/turkiye/abd_turkiyeyi_yalanladi_incirlikten_ypgye_de_destek_olunacak-1407040), (13.08.2015).

SMH.COM (2005), “US Blames Turkey for Iraq Chaos”, March 22, <http://www.smh.com.au/news/After-Saddam/US-blames-Turkey-for-Iraq-chaos/2005/03/21/1111253960989.html>, (07.06.2015).

SAYARI, S. (2015), "New Directions in Turkey-USA Relations", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 15(2), pp. 129-142.

SÖZCÜ (2015), "Financial Times: Batı IŞİD ile Mücadele Karşılığında PKK'yı Fedâ Ediyor", 7 Ağustos.

TAŞTEKİN, M. (2006), "Türk Dış Politikasında 2003 Irak Savaşı", Mehmet Şahin ve Mesut Taştekin (der), II. Körfez Savaşı, Ankara: Platin Yayınları, ss. 245-282.

TESEV (2002), U.S. Deputy Secretary of Defense Paul Wolfowitz, "Remarks for the Turkish Economic and Social Studies Foundation", İstanbul, 4 Temmuz, [http://www.tesev.org.tr/eng/events/etk\\_paulw14072002.php](http://www.tesev.org.tr/eng/events/etk_paulw14072002.php), (14.06.2015)

TINÇ, F. (2006), "Stratejik Vizyon", *Hürriyet*, 7 Temmuz.

TELATAR, G. (2012), "Değerler ve Çıkarlar İkileminde ABD'nin "Arap Baharı"na Yönelik Politikası", *Uluslararası Hukuk ve Politika*, 8(29), ss. 55-86.

TODAYS ZAMAN (2008), "Cheney to Visit Turkey on Mideast Tour Next Week", March 11, [http://www.todayszaman.com/diplomacy\\_cheney-to-visit-turkey-on-mideast-tour-next-week\\_136076.html](http://www.todayszaman.com/diplomacy_cheney-to-visit-turkey-on-mideast-tour-next-week_136076.html), (14.06.2015)

TOPAL, A., ŞENGÜL E. ve ATEŞ H. (2015), "PYD, DAEŞ'ten Çok Daha Tehlikeli", 19 Haziran, <http://www.sabah.com.tr/gundem/2015/06/19/pyd-daesten-cok-daha-tehlikeli-1434663598>, (04.10.2015).

TÜYSÜZOĞLU, G. (2014), "Strategic Depth: A Neo-Ottomanist Interpretation of Turkish Eurasianism", *Mediterranean Quarterly*, 25(2), pp. 85-104.

U.S. DEPARTMENT OF DEFENSE (2003), "Deputy Secretary of Defense Wolfowitz Interview with CNN Turk", May 6, <http://www.defense.gov/Transcripts/Transcript.aspx?TranscriptID=2572>, (07.06.2015).

UZGEL, İ. (2013-a), "ABD ve NATO'yla İlişkiler", Baskın Oran (ed), *Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşı'ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar*, Cilt III: 2001-2012, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 249-336.

UZGEL, İ. (2013-b), "Dış Politikada AKP: Stratejik Konumdan Stratejik Modele", İlhan Uzel ve Bülent Duru (der), *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu (2002-2009)*, Ankara: Phoenix Yayınevi, ss. 357-380.

UZGEL, İ. ve YARAMIŞ, V. (2010), "Özal'dan Davutoğlu'na Türkiye'de Neo-Osmanlı Arayışlar", *Doğudan*, 16, ss. 36-49.

VATAN (2015-a), "TSK'dan IŞİD'e Hava Operasyonu", 24 Temmuz, <http://www.gazetevatan.com/tsk-dan-isid-e-hava-operasyonu--835389-gundem/>, (13.08.2015).



VATAN (2015-b), “TSK’dan IŞİD’e Hava Operasyonu”, 24 Temmuz, <http://www.gazetevatan.com/tsk-dan-isid-e-hava-operasyonu--835389-gundem/>, (04.10.2015).

YENİ MESAJ (2012), “Rasmussen’in Açıklamaları Türkiye’yi Zor Durumda Bıraktı”, 11 Şubat, <http://www.yenimesaj.com.tr/?haber,653193/rasmussen-in-aciklamalari-turkiye-yi-zor-durumda-birakti>, (20.06.2015).

YEŞİLTAŞ, M. ve BALCI, A. (2011), “Ak Parti Dönemi Türk Dış Politikası Sözlüğü: Kavramsal Bir Harita”, Bilgi, 23, ss. 9-34.

YETKİN, M. (2005), “Büyük Ortadoğu’ya Evet”, Radikal, 9 Haziran.

YEŞİLYURT, N. ve AKDEVELİOĞLU, A. (2013), “AKP Döneminde Türkiye’nin Ortadoğu Politikası”, İlhan Uzgel ve Bülent Duru (der), AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu (2002-2009), Ankara: Phoenix Yayınevi, ss. 381-409.



**TÜRKİYE’DE ENGELLİ İSTİHDAMININ GENEL  
GÖRÜNÜMÜ: İŞVEREN GÖZÜYLE ENGELLİ  
İSTİHDAMINI ARTIRMA KONUSUNDA ÖNERİLEN  
POLİTİKALAR<sup>1</sup>**

**GENERAL VIEW OF THE DISABLED EMPLOYMENT IN  
TURKEY: RECOMMENDED POLICIES TO INCREASE  
EMPLOYMENT OF PEOPLE WITH DISABILITIES  
THROUGH THE EYES OF EMPLOYERS**

**Nihal MAMATOĞLU<sup>2</sup>**

**ABSTRACT**

**This study interested in which sectors employed disables and in which jobs, how employers perceive them, why employers reluctant to employ handicapped workers, how employers perceive existing quotas and incentives that carried out in order to improve the disables employment, what recommendations given by the employers to increase disables employment and which professional fields will be needed at the moment and to determine the future needs through the eyes of employers in Turkey. The population of this research is private sector enterprises running 50 or more employees operating in Turkey. The sample composed of the employer or employers' representatives from 2573 companies in 79 provinces that is given by Turkstat. This study was conducted with survey method. Research data were collected by the two questionnaires named "Information on the Employee and Employers Profile in Workplace" and "Recommendations List for Improve the Disables Employment " that were taken from the three-part questionnaire which used in research**

<sup>1</sup> Bu çalışmada, İş Gücü Piyasasının Engelliler Açısından Analizi (2011) projesi kapsamında Türkiye genelinde 50 ve üzeri işçi çalıştıran işletmeleri temel alarak gerçekleştirilen alan taraması sonunda elde edilen bulguların sadece bir kısmı tartışılmaktadır.

<sup>2</sup> Prof. Dr. Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü.

named An Analysis of The Labour Mareket Based on Disability (2011). The findings obtained as a result of the research have been discussed and they have shed light on social policy which proposed to increase disables employment in Turkey.

**Keywords:** Engelli, Engelli İstihdamı, Engelliye Yönelik Tutumlar.

## ÖZ

Bu çalışma Türkiye genelinde, engellilerin en çok hangi sektörlerde ve hangi işlerde istihdam edildiği, işverenlerin engelli çalışana nasıl baktığı ve onları istihdam etme konusunda neden isteksiz davrandığı, işveren bakış açısıyla engelli istihdamını artırmaya yönelik olarak gerçekleştirilen mevcut kota ve teşviklerin nasıl değerlendirildiği, işverenlerin engelli istihdamını artırmaya yönelik önerileri ve işveren bakış açısıyla şu anda ve gelecekte ihtiyaç duyulacak meslek alanlarının belirlenmesi konularını işveren gözüyle incelemeyi amaçlamaktadır. Bu araştırmanın evreni, Türkiye’de faaliyet gösteren 50 veya daha fazla işçi çalıştıran özel sektör girişimleridir. Örneklem TÜİK’ten alınan 79 ilden alınan 2573 firmanın işvereni ya da işveren temsilcisinden oluşmuştur. Tarama yöntemiyle yapılan bu çalışmada veriler *İş Gücü Piyasasının Engelliler Açısından Analizi (2011) araştırmasında kullanılan üç bölümlük anketin*, “*İşverene ve İşletmedeki Çalışan Profiline Ait Bilgiler*” ve “*Engelli İstihdamını Artırmak İçin Öneriler Listesi*” olarak adlandırılan ilk iki bölümü ile toplanmıştır. Araştırma sonunda elde edilen bilgiler tartışılmış Türkiye’de engelli istihdamını artırmaya yönelik olarak önerilen sosyal politikalara ışık tutmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Disability, Disability Employment, Attitudes Toward Disables.

## GİRİŞ

Bu çalışmada, alan taraması yöntemiyle Türkiye genelinde 50 ve üzeri işçi çalıştıran özel sektör işletmelerinden toplanan veriler ışığında, toplum hayatının önemli bir alanını oluşturan iş ve istihdam konusunda engelli bireylerin; Türkiye genelinde hangi sektörlerde ne oranda istihdam edildikleri, şu anda ve gelecekte

ihtiyaç duyulacak meslek alanları, işveren bakış açısıyla engellilerin neden yeterince istihdam edilemedikleri, istihdam olanağı bulan engelliler için neler düşünüldüğü, engelli istihdamını artırmak için mevcut kota ve teşvik sistemi hakkında ne düşünüldüğü, engelli istihdamını artırmak için işverenlerin ne gibi öneriler üzerinde durdukları incelemekte ve araştırma bulgularıyla ilişkilendirilerek bu alanda geliştirilebilecek sosyal politika önerilerine yer verilmektedir.

Bu amaçla, önce Türkiye’de engellilerin işgücüne katılımı ile ilgili bir araştırma sonuçları paylaşılacak, engellilerin işyerlerinde istihdamını zorlaştıran olumsuz tutumlar üzerinde durulacak, genel olarak engelli istihdamını artırmaya yönelik uygulamalar ve Türkiye’de engelli İstihdamını artırmaya yönelik yasal mevzuata ilişkin örnekler verildikten sonra; araştırmanın yöntemi, elde edilen bulgular ve bulguların genel değerlendirmesinin yapıldığı sonuç ve önerilere yer verilecektir.

## 1. TÜRKİYE’DE ENGELLİLERİN İŞGÜCÜNE KATILIMI

Türkiye Özürlüler Araştırması’na (2002) göre; engellilerin işgücüne katılım oranı ortopedik, görme, işitme, dil ve konuşma ve zihinsel engelliler için %21.7 (kentte %25.6 kırsal kesimde ise 17.8), süreğen hastalığa sahip engelliler için %22.8, kentte %23, kırsal kesimde ise %22.5’tir. Engelli bireylerde işsizlik oranı; ortopedik, görme, işitme, dil ve konuşma ve zihinsel engellilerde kentte %17.4, kırsal kesimde ise %12.6’dır. Süreğen hastalıkta ise kentte %12.7, kırsal kesimde ise %7’dir. İstihdam sorunlarının arttığı ve iş bulma güçlüğüne ulaşıldığı bir dönemde engellilerin, kadınların ve eski hükümlülerin işgücü piyasasına katılımı ve istihdamları daha da büyük bir problem olarak ortaya çıkmaktadır.

Türkiye Özürlüler Araştırması’nın (2002) İleri Analiz Raporuna göre; en fazla zihinsel engellilerin (%63,9), ikinci olarak konuşma engeli bulunanların (%45,9) “çalışamaz” durumda olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte, görme engeli bulunanların sadece %15,4’ü, işitme engeli bulunanların %18,2’si ve bedensel engeli bulunanların ise sadece %27’si için “çalışamaz” yargısında bulunulmaktadır. Bu verilere göre engellilerin çalışma durumlarına bakıldığında ise, iş yaşamına erişimlerinin kısıtlandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü sadece %15,4’ü için “çalışamaz” denmesine karşın, görme engellilerin sadece %16,8’i çalışma imkânı bulabilmiştir. Bir başka deyişle, her 10 görme engelliden 8’inin iş görme imkânına sahip olmasına karşın, bir sosyal alan olarak düşünülürken iş yaşamına ulaşmaları kısıtlanmıştır. Benzer durum, bedensel ve işitme engeli bulunanlar için de geçerlidir. Kısacası, engelli bireyin, ev içinde tecrit edilmek suretiyle, kamusal alana erişimi ve orada var olma imkânları kısıtlanmaktadır.

Engelli bireylerin, özellikle sağlık hizmetlerinden yararlanmasını sağlamak için, sosyal güvenlik hizmetlerine ulaşmaları gereklidir. Araştırma sonuçlarına göre, engel türüne bakılmaksızın, bireylerin yarısından fazlasının (%65) bir sosyal güvenlik kuruluşuna üye olduğu ve bu anlamda hizmetlerden yararlanma imkânı bulunduğu tespit edilmiştir.

Meslek kursuna katılan bedensel engellilerin binde 2'si ve görme engeli bulunanların binde 4'ü çıraklık eğitimi kurslarına katılmış ve araştırma tarihinden bir hafta önce çalışmıştır. Halk eğitimi kursları, Türkiye İş Kurumu'nun düzenlediği kurslar, dernek veya vakıflar tarafından düzenlenen kurslar, belediyelerin kursları, Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu'nun düzenlediği kurslar ve "diğer" kursların hiçbirinde "katılma ve çalışma" durumları arasında bir ilişki yoktur.

### **İş Yerinde Engellilere Yönelik Tutumlar**

Genel olarak, eğitim düzeyleri çok düşük, meslek edinme imkânları çok sınırlı, çalışan sayısı çok az olan engelliler arasında fakirlik yaygındır, bu nedenle sosyal ve ekonomik durumları, genel olarak 'sosyal felaket' olarak nitelendirilebilir (Tufan ve Arun, 2002). Sosyal hayata katılım engelliler için zor bir süreçtir ve genel olarak sosyal dışlanmaya maruz kaldıkları bilinmektedir (Gündüz, 2007). Toplum hayatının her alanında sosyal dışlanma ve ayrımcılık engellilerin mesleki eğitim, iş ve gelir sahibi olmaları üzerinde olumsuz etkilere sahiptir. Öyle ki; eğitim ve iş fırsatları konusunda eşitsizlik yaşayan engelliler, toplum hayatı üzerinde etkili karar alma organlarına yeterince ulaşamazlar ve kendilerini etkileyen kararlar üzerinde yeterince söz sahibi olamazlar.

Bilindiği gibi Türkiye'de ve dünyada engellilerin istihdam edilme oranları oldukça düşüktür (AB Komisyonu, 2010; Tufan ve Arun, 2002). Örneğin Avrupa'da engellilerin ancak % 50'si istihdam edilmekte ve genel olarak düşük ücretle çalıştırılmaktadırlar (AB Komisyonu, 2010). Öte yandan Tufan ve Arun (2002) Türkiye'de engellilerin, sadece %15,4'ü için 'çalışamaz' değerlendirmesi yapılmasına rağmen istihdam oranının çok düşük olduğunu ifade etmektedir. Örneğin, görme engellilerin sadece %16,8'i çalışma imkânı bulmuştur.

Engellilerin istihdamının düşük oranlarda kalması büyük ölçüde işverenlerin olumsuz tutumları ile ilişkilendirilmektedir (Diksa ve Rogers, 1996). İşyerlerinde engelli olan ve olmayan çalışanlar arasındaki eşitsizliği kaldırabilmek ve engelliler için iş sahibi olma olasılığını artırabilmek için engellilere yönelik olumsuz tutumların nasıl geliştiğini ve pekiştirildiğini anlamak gerekir (Schur ve diğerleri, 2005). İşverenler genel olarak engellileri

vasıfsız, verimsiz, iş yerine uyumsuz şekilde değerlendirdikleri için engelli istihdamına yanaşmamaktadırlar (Baybora, 2006). Yıldırım ve Dökmen’in (2004) engellilere yönelik tutumlarla engelli istihdamına yönelik tutumların ilişkili olduğunu gösteren çalışmaları işveren tutumu ve engelli istihdamı ile ilgili önceki bulguları destekler niteliktedir.

İşveren yetkilileri ile yapılan bir odak grup çalışması, işverenlerin ticari bakış açısıyla, engellileri en iyisini çalıştırarak fazla riske girmeden kazanç elde etmeyi planladıklarını göstermiştir (Stensrud, 2007).

Yapılan çalışmalar engellilerin, çalışma gücü ve isteğine sahip ve çalıştığında da yeterli başarıyı gösteren bireyler oldukları halde, önyargılı tutumlar nedeniyle çalışma imkânı bulamadıklarına işaret etmektedir (Hendricks, 2010). Benzer şekilde araştırmalar engelli olanlarla olmayanların, örgüte bağlılık ve iş doyumunu gibi işe yönelik tutumlar açısından, farklılaşmadıklarına işaret etmekle birlikte (Tokoğlu ve diğerleri, 2011) önyargılar devam etmektedir. Engellilere, istihdam öncesinde yeterli eğitim ve deneyim fırsatları verilmediği gibi; işe alma sürecinde ve istihdam edildikten sonra işyerinde ayrımcı tutumlarla karşı karşıya kalmaktadırlar (Kayacı, 2007). Engelliler genellikle işyerinde vasıfsız ve düşük statülü işlerde istihdam edilmektedirler (Yılmaz, 2007). Bunun yanında özelliklerine, yeteneklerine, eğitimlerine uygun işlerde çalıştırılmamaktadırlar. Yine engellilerin kendilerini geliştirecek iş eğitiminden de yeterince yararlanmadıkları bilinmektedir. Engelli istihdamı ile ilgili vahameti ortaya koyan bir başka bulgu; işgücü piyasasına kazandırılmaları güç olan engelliler için, meslek edindirmek ve istihdam amacıyla, çoğunlukla devlet tarafından desteklenen ve özel çalışma ortamına sahip işyerleri olarak tanımlanabilen korumalı işyerlerinin, zamanla işlerliğini yitirdiğini ortaya koymaktadır (Aktaş ve diğerleri, 2004). Türkiye’de engellilerin ücretli istihdamına pozitif ayrımcılık ilkesi ile yaklaşmaktadır. Ancak bugüne kadar engelli istihdamı konusunda beklenen sonuçlar alınamamıştır (Kuzgun, 2009).

Türkiye’de işe alım sırasında istenen sağlık raporları; açık iş pozisyonu bireyin engelliliğinden etkilenmeyecek bir iş bile olsa ayrımcılık ve önyargının bir şekilde devam ettiğini gösteren bir durum olarak yorumlanabilir (Demir, 2011).

Pek çok araştırma işitme, görme, konuşma, hareket gibi görünür işlevlerdeki engelliler ile birlikte; epileptik bireyler, MS hastaları, kanser, kalp rahatsızlığı, AIDS, psikolojik bozukluk gibi gizli rahatsızlıkları olan bireylere de önyargı ve ayrımcılıkla yaklaşıldığını bildirmektedir (Beretz, 2003; Jacoby ve diğerleri, 2005; Roessler ve diğerleri, 2007).

Engelli çalışanlar arasında, kadınlar ve ağır engel gruplarına dâhil olanlar iş yerinde önyargılardan daha fazla etkilenmektedir (Kennedy ve Olney, 2002). Öyleki; çalışan engelli kadınlar; hem kadın olarak hem de engelli olarak iş yaşamında ayrımcılıkla karşılaşmaktadırlar (Fulton ve Sabornie, 1994). Bunun sonucu olarak engelli kadınlar erkeklere göre daha fazla işten çıkarılma riski ile karşı karşıyadır (Randolph, ve Andresen, 2004).

### **Engelli İstihdamını Artırmak Adına Uygulanan Yöntemler**

Engelli istihdamı ile ilgili olarak yapılan çalışmalar engellilere yönelik olumsuz tutumların istihdamı baltalayan önemli bir durum olduğunu ortaya koymaktadır. Olumsuz tutumların yarattığı engellilerin çalışması aleyhindeki durumları dengelemek adına hükümetler çeşitli düzenlemeler gerçekleştirmektedir.

Engellilerin istihdamı ile ilgili olarak uygulanan yöntemleri; “*kota rejimi*”, “*ayrımcılık yasa çalışmaları*”, “*engellilere uygun olduğu düşünülen seçilmiş iş*”, “*mesleki rehabilitasyon ve korumalı işyeri*” ve “*engelli istihdamını özendirmeye yönelik devlet teşvikleri (sübvansede edilen istihdam)*” olarak sıralamak mümkündür (Erdemir, 1990; Kayacı, 2007; Seyyar, 2001).

Kota rejimi yerine kontenjan sistemi de denilen kota sistemi, yasalarla belirlenen sayıda işçi çalıştıran işverenlere, yine yasalarla belirlenen sayı veya oranlarda engelli çalıştırma zorunluluğunun getirilmesidir (Erdemir, 1990; Uşan 2003). Yöntem, 1919’da ilk kez Almanya’da uygulanmaya başlamış, bunu 1920’de Avusturya, 1921’de İtalya ve Polonya ile 1923’te Fransa takip etmiştir. Kota rejimi ile işverene, işyerinde çalışanlarının belli bir oranını engelli kişilerden istihdam etmek zorunluluğu getirilmektedir. Kota rejimi İtalya, İspanya gibi birçok ülkede uygulandığı şekliyle doğrudan doğruya kota olarak uygulanabileceği gibi; Almanya, Fransa ve Avusturya’da uygulandığı gibi kotaya uymak yerine belli bir bedel ödenebilmesi şeklinde de uygulanabilir. Doğrudan doğruya kota sisteminde, işverenler kanunun tanımladığı anlamda engelli çalıştırmadıkları durumunda yani, kotanın ihlali yaptıklarında para cezası ve/veya hapis cezasını uygulanmaktadır. Ödeme de yapılabilen sistemde, ödeme yapılmadığında da ceza verilmektedir.

Engelli istihdamını artırmak için kullanılan ikinci yöntemse, engellilere yönelik ayrımcılığı hedef alan kanun çalışmaları ve ilgili mevzuatların düzenlenmesidir.

Üçüncü olarak engellilerin istihdamında; belli işlerin yalnızca engellilerin istihdam edildiği işler olarak da tanımlayabileceği seçilmiş iş yöntemi

kullanılmaktadır. Örneğin İtalya, Yunanistan ve Danimarka'da telefon santral memurluğu görme engelliler için ayrılmış bir iştir. Türkiye'de de adı böyle konmasa bile görme engellilerin en çok istihdam edildiği iş, telefon santral memurluğudur.

Korumalı işyeri, istihdam yönteminde engelleri nedeniyle diğer işyerlerinde çalışamayacak engellileri, özel olarak kurulan ve düzenlenen işyerlerinde istihdam etme yöntemidir. Bu yöntem kota rejiminin yanında ayrımcılığı önlemeye yönelik mevzuat yöntemini kabul eden ülkelerde uygulanmaktadır.

Son olarak, işyerinde engelli istihdam eden işverenlerin; çeşitli vergi indirimleri, proje destekleri gibi yöntemlerle devlet tarafından teşvik edilmesi yöntemi kullanılmaktadır. Bu uygulamanın en iyi gerçekleştiği ülke kota sistemini tamamen kaldırmış olan Hollanda'dır

### **Türkiye'de Engelli İstihdamını Artırmaya Yönelik Yasal Düzenlemeler**

Türkiye'de engelli bireylerin iş hayatını katılımını artırmak amacıyla çeşitli yasalar gündeme gelmiştir. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın 50'nci maddesi istihdam ile ilgili, "Kimse, yaşına, cinsiyetine ve gücüne uymayan işlerde çalıştırılmaz. Küçükler ve kadınlar ile bedenî ve ruhî yetersizliği olanlar çalışma şartları bakımından özel olarak korunurlar. Dinlenmek, çalışanların hakkıdır. Ücretli hafta ve bayram tatili ile ücretli yıllık izin hakları ve şartları kanunla düzenlenir" ifadesine yer vererek engelli, kadın ve küçükleri koruma altına alırken tüm çalışanlar için çalışma ve dinlenme vakitlerini düzenlemektedir. Ayrıca, Anayasa'nın "Özel olarak korunması gerekenler" başlıklı 61/2 maddesine göre, "Devlet, sakatların korunmalarını ve toplum hayatına intibaklarını sağlayıcı tedbirleri alır" hükmü ile engellilerin istihdamına ilişkin temel sorumluluğu üzerine almaktadır.

Engelli istihdamına yönelik diğer düzenlemelerden biri de 4857 Sayılı İş Kanunu'dur. İş Kanunu'nun 30'uncu maddesine göre; İşverenler, elli veya daha fazla işçi çalıştırdıkları özel sektör işyerlerinde yüzde üç engelli, kamu işyerlerinde ise yüzde dört engelli ve yüzde iki eski hükümlü işçi çalıştırmak zorundadır. Buna göre engellinin istihdam edildiği işler, beden ve ruhi durumlarına uygun olmak zorundadır.

Türkiye İş Kurumu (İŞKUR); işverenlere çalıştırmakla yükümlü oldukları sayıda engelli çalışan temin eder. Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı ise çıkaracağı yönetmeliklerle; engelli kontenjanından çalıştırılacak işçilerin



nitelikleri, hangi işlerde çalıştırılabilecekleri, bunların işyerlerinde genel hükümler dışında bağlı olacakları özel çalışma ile mesleğe yönlentilmeleri, mesleki yönden işverence nasıl işe alınacakları konularını düzenler.

Yukarıda sözü edilen engelli çalıştırma yükümlülüğü kapsamında özel sektörde çalıştırılan engellilerin sigorta primine ait işveren hisselerinin tamamı Hazine tarafından karşılanır. Bu kapsamda yer alanlar, 17.7.1964 tarihli ve 506 sayılı Sosyal Sigortalar Kanunu'na tabi engelli sigortalılar ile 1.7.2005 tarihli ve 5378 sayılı Kanun'un 14 üncü maddesinde belirtilen korumalı işyerlerinde çalıştırılan engellilerdir. Ayrıca, işverenin kontenjan fazlası engelli çalıştırması durumunda, yükümlü olmadıkları halde çalıştırdıkları her bir engelli çalışan için; prime esas kazanç alt sınırı üzerinden hesaplanan sigorta primine ait işveren hisselerinin yüzde ellisi Hazine tarafından karşılanır. Bu ödemenin yapılabilmesi için işveren; çalıştırdığı sigortalılarla ilgili 506 sayılı Kanun gereği aylık prim ve hizmet belgelerini yasal süresi içerisinde Sosyal Güvenlik Kurumuna vermek durumundadır. Buna ek olarak, sigortalıların tamamına ait sigorta primlerini sigortalı hissesine isabet eden tutarı ile Hazinece karşılanmayan işveren hissesine ait tutar işverence ödemek zorundadır. Bu fıkra göre işveren tarafından primlerin geç ödenmesi halinde, Hazine'nin Sosyal Güvenlik Kurumu'na yapacağı ödemenin gecikmesinden kaynaklanan gecikme zammı, işverenden tahsil edilir. Hazine tarafından karşılanan prim tutarları gelir ve kurumlar vergisi uygulamalarında gider veya maliyet unsuru olarak dikkate alınmaz.

Bu maddede belirtilen düzenlemelere uyulmaması hallerinde iş Kanunu'nun 101'inci maddesine göre tahsil edilecek cezalardan elde edilen mali kaynak engellilerin ve eski hükümlülerin mesleki eğitim ve mesleki rehabilitasyonu, kendi işini kurmaları, engellinin iş bulmasını sağlayacak destek teknolojileri ve bu gibi projelerde kullanılır.

4857 sayılı İş Kanunu'nun yukarıda değinilen 101 inci maddesine göre; İş Kanunu'nun 30 uncu maddesindeki hükümlere aykırı olarak engelli ve eski hükümlü çalıştırmayan işveren veya işveren vekili; çalıştırmadığı her engelli ve eski hükümlü ve çalıştırmadığı her ay için belirlenen miktarda ceza ödemek zorundadır. Kamu kuruluşları para cezasından hiçbir şekilde muaf değildir.

İş Kanunu dışında, 5378 sayılı "Özürlüler ve Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun", engellilerin çalışma yaşamlarına ilişkin bazı ilke ve kurallar getirmektedir. Kanunun "İstihdam" başlıklı 14 üncü maddesinde; "İşe alımda; iş seçiminden, başvuru formları, seçim süreci, teknik değerlendirme, önerilen çalışma süreleri ve şartlarına kadar olan safhaların hiçbirinde engellilerin aleyhine ayrımcı

uygulamalarda bulunamaz. Çalışan engellilerin aleyhinde sonuç doğuracak şekilde, özüyle ilgili olarak diğer kişilerden farklı muamelede bulunamaz.” ifadesi yer almaktadır. Yine 14’üncü maddenin üçüncü fıkrasına göre; “Çalışan veya iş başvurusunda bulunan engellilerin karşılaşılabileceği engel ve güçlükleri azaltmaya veya ortadan kaldırmaya yönelik istihdam süreçlerindeki önlemlerin alınması ve işyerinde fiziksel düzenlemelerin bu konuda görev, yetki ve sorumluluğu bulunan kurum ve kuruluşlar ile işyerleri tarafından yapılması zorunludur. Engellilik durumları sebebiyle işgücü piyasasına kazandırılmaları güç olan engellilerin istihdamı, öncelikle korumalı işyerleri aracılığıyla sağlanır.”

5378 sayılı Özürlüler ve Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun’un 3 üncü maddesine göre, korumalı işyeri: “Normal işgücü piyasasına kazandırılmaları güç olan özürlüler için meslekî rehabilitasyon ve istihdam oluşturmak amacıyla Devlet tarafından teknik ve malî yönden desteklenen ve çalışma ortamı özel olarak düzenlenmiş işyerleridir.” “Korumalı işyeri statüsü ise, çalışanlarının yönetmelikle belirlenen oranını engellilerin oluşturduğu veya engellilere yönelik çalışmalarını ile korumalı işyerine sağlanan teknik ve malî destek sağlanma şartlarını taşımayı” ifade etmektedir.

Yukarıda ifade edilen engellilerin nitelikli istihdamı ile ilgili yasa ve düzenlemeler dışında; Yurtiçinde İşe Yerleştirme Hizmetleri Hakkında Yönetmelik, 2005 Engellilerin İstihdam Yılı Konulu 2004/28 Sayılı Başbakanlık Genelgesi, Özürlülerin İstihdamı Hakkındaki 2006/15 sayılı Başbakanlık Genelgesi, 2005-2010 İstihdam Eylem Planı, başvurulabilecek diğer ulusal mevzuatlardır.

## 2. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI

Yukarıda, engelli bireylerin iş hayatına katılımını güçleştiren olumsuz tutumlar, yaşatılan zorluklar tartışılmış; devletin engelli haklarını iş hayatı içinde korumak ve işyerinde kendilerine uygun iş ve mesleklere yerleşmelerini sağlamak için attığı yasal adımlar anlatılmıştır. Bu noktada engellilerin en çok hangi sektörlerde ve hangi işlerde istihdam edildiği, işverenlerin engelli çalışana nasıl baktığı onları neden istihdam etme konusunda isteksiz davrandığı mutlaka bilinmesi gereken bir durumdur. İşverenin engelliye karşı olumsuz tutumunun kaynağını bilmek engelli istihdamını artırmaya yönelik çalışmalara yön verecektir. Ayrıca, işveren bakış açısıyla engelli istihdamını artırmaya yönelik olarak gerçekleştirilen mevcut kota ve teşviklerin nasıl değerlendirildiği, engelli istihdamını artırmaya yönelik önerileri; yaşanan problemin asli muhatabı olan işverenlerin katkısıyla bu konuda devletin atacağı adımlara yol gösterecektir.

Yine işveren bakış açısıyla şu anda ve gelecekte ihtiyaç duyulacak meslek alanlarının belirlenmesi engelli çalışanların istihdamı ile ilgili olarak eğitim ve yetiştirme alanlarına yol gösterecektir.

Öte yandan, tüm bireylerin güvenlik, sosyalleşme, bir iş sahibi olabilme gibi tüm hak ve özgürlüklerini teminat altına almak durumunda olan sosyal devletin engellilerin işe istihdamını işveren bakış açısıyla ele alan bu ölçekte bir çalışma Türkiye’de daha önce gerçekleştirilmemiştir. Çalışmanın ölçeği, Tüm Türkiye çapında 50 ve üzeri işçi çalıştıran özel sektör firmalarının engellilerin istihdamı konusunda düşüncelerini çok güvenilir bir temsille alabilmeyi sağlayacaktır.

### 3. YÖNTEM

#### Araştırma evreni ve örnekleme

Bu araştırmanın evreni, Türkiye’de faaliyet gösteren 50 veya daha fazla işçi çalıştıran özel sektör girişimleridir. Gerek araştırma evreninde yer alan firma sayısı, gerek pilot çalışmada yer alan işyeri bilgileri, gerekse de örneklemedeki işyeri adresleri Türkiye İstatistik Kurumu’ndan (TÜİK) temin edilmiştir. Bu çalışmada iş yerlerinin sektörlere göre sınıflandırmasında, “Avrupa Topluluğunda Ekonomik Faaliyetleri İstatistikî Sınıflaması” NACE Rev.2 esas alınmıştır. 21 Kısım’dan oluşan NACE Rev.2 den engelli istihdamına uygun olmayan 6 kısım araştırmaya dâhil edilmemiştir. Bunlar aşağıda belirtilmektedir.

- A- Tarım, Ormancılık ve Balıkçılık
- B- Madencilik ve Taş Ocakçılığı
- E- Su Temini; Kanalizasyon, Atık Yönetimi ve İyileştirme Faaliyetleri
- O- Kamu Yönetimi ve Savunma; Zorunlu Sosyal Güvenlik
- T- Hane halklarının İşverenler Olarak Faaliyetleri; Hane halkları Tarafından Kendi Kullanımlarına Yönelik Olarak Ayrım Yapılmamış Mal ve Hizmet Üretim Faaliyetleri
- U- Uluslararası Örgütler ve Temsilciliklerinin Faaliyetleri

Pilot çalışma Ankara’da 118 özel sektör işletmesinde gerçekleştirilmiştir. 50 veya daha fazla işçi çalıştıran özel sektör firmaları için Türkiye genelini temsil edecek şekilde TÜİK’ten 2573 firmanın adresi temin edilmiştir. Araştırma evrenini temsil eder mahiyetteki bu örneklem büyüklüğü artı-eksi % 3’lük örneklem hata payı ile hesaplanmıştır. 79 il’e dağılmış olan 2573 adet işletme adresi Ekim-Kasım 2011 tarihleri arasında gerçekleşen saha çalışmasında araştırmaya katılmıştır. Alan taraması süresince anketler işverene ya da işyerine personel alma yetkisine sahip yöneticiye uygulanmıştır. Saha

çalışması neticesinde 2573 işyeri adresinden %16’sı adreste bulunamamıştır; anketi yanıtlayacak işyeri yetkilisine ulaşamayan adreslerin oranı % 3 iken, anketi yanıtlamayı reddedenlerin oranı % 7’dir. Erişilemeyen işletmeler dışarıda tutulduğunda analize dâhil edilen yanıtlayıcı sayısı 1628’e ulaşmış, böylece TÜİK listesini esas alan saha çalışması neticesinde anket yapılma oranı yaklaşık % 75 olarak gerçekleşmiştir.

### Veri Toplama Araçları

Bu araştırmada uygulanan anket formu üç alt bölümden teşkil etmiştir. Anket Formunun ilk bölümünde, işyerinde istihdam edilen engellilerin sayısı, cinsiyetleri, engel gruplarına göre dağılımları, işe alım açısından tercih edilen engel grupları ve işe alım yöntemleri sorgulanmıştır. Bu bölüm, “İşverene ve İşletmedeki Çalışan Profiline Ait Bilgiler Bölümünü” ifade edilebilir. Anket formunun ikinci alt bölümünde işverenlerin engelli istihdamını kolaylaştıracağı düşünülen önerilere yönelik görüşleri sorgulanmış, bu çerçevede toplam 21 yargı cümlesine üç aralıklı (katılmıyorum, kararsızım katılıyorum) likert tipi bir ölçekle yer verilmiştir. Söz konusu 21 öneri “Engelli İstihdamını Artırmak İçin Öneriler Listesi” olarak adlandırılabilir. Listede yer alan önerilere “İşverene vergi kolaylığı/indirimi getirilmelidir.”, “Engelli istihdamı sosyal sorumluluk olarak görülmelidir.” ve “Yasal zorunluluğu olmayan işletmeler engelli istihdam etmeye teşvik edilmelidir.” cümleleri örnek olarak verilebilir. Anket formunun üçüncü alt bölümünde ise işyerinde engelli istihdamı konusunda işveren ya da işyeri yöneticilerinin tutumları ölçmeye yönelik “İş Yerine Engelliye Yönelik Tutum Ölçeği” (İş Gücü Piyasasının Engelliler Açısından Analizi Projesi, 2011) yer almaktadır. Bu çalışma, İş Gücü Piyasasının Engelliler Açısından Analizi araştırmasında kullanılan 3 bölümden oluşan tarama formunun sadece birinci ve ikinci bölümlerini konu almaktadır. İşyerinde Engellilere Yönelik Tutum Ölçeği’nden elde edilen veriler bu çalışmada tartışılmayacaktır.

### İşlem

Engelli istihdamına yönelik işveren yaklaşımını çeşitli açılardan değerlendirmeyi amaçlayan bu çalışmada, ilk olarak anket formunun geliştirilmesi çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Bu amaçla, işçi ve işverenleri temsil eden sivil toplum örgütleri ile meslek kuruluşlarının temsilcileri araştırma ekibi tarafından hazırlanan niyet mektubu ile adreslerine ziyaret yapılarak odak grup çalışmasına davet edilmiştir. Odak grup çalışması 27 kişinin katılımı ile iki grupta gerçekleştirilmiştir. Araştırma ekibinden iki akademisyen bu odak grup çalışmalarına kolaylaştırıcı kişiler olarak müdahil olmuştur. Odak grup toplantısında engellileri işyerinde bekleyen sorunlarla, engellilerin işyerinde istihdam edilebilmesi için işverenlerin ne gibi beklentileri olduğu sorulmuş,

engelli ve işveren grup temsilcilerinden bu konuda görüş ve öneri getirmeleri beklenmiştir. Bu çalışmadan elde edilen veriler “Engelli İstihdamını Artırmak İçin Öneriler Listesi”nin ve “İşyerinde Engelliye Yönelik Tutum Ölçeği”nin oluşturulmasında kullanılmıştır. Araştırma ekibi daha sonra bir araya gelerek; proje amacına uygun olarak anket formunun ilk bölümü olan *İşverene ve İşletmedeki Çalışan Profiline Ait Bilgiler Bölümünü* hazırlamıştır. Aynı çalışmada *Engelli İstihdamını Artırmak İçin Öneriler Listesi* de gözden geçirilerek uygulamaya hazır hale getirilmiştir. Anket formuna son hali verildikten sonra eğitimli anketörler TÜİK’in verdiği adreslere ulaşarak birebir görüşmeler yoluyla veri toplamışlardır.

#### 4. BULGULAR ve TARTIŞMA

##### Engelli İşgücü İstihdamı

Bu başlık altında işletmeler, engelli istihdamı konusunda büyüklüklerine ve faaliyet gösterdikleri sektörlerle göre sergiledikleri özellikler itibarıyla analiz edilmektedir.

Tablo 1’te yer aldığı gibi işletme büyüklüğü ile engelli istihdam etme eğilimi arasında ilgili yasal düzenlemelerin de bir sonucu olarak, doğrusal bir ilişki söz konusudur. 200 ve üzeri işçi çalıştıran büyük firmaların tamamına yakını (% 93,3) engelli işçi istihdam etmektedir; bu oran orta boy işletmelerde % 80’in hemen altlarında seyrederken, 50 kişiden az personel çalıştıran küçük firmalarda ise hızla % 20 seviyesine inmektedir. Bir diğer anlatımla, işletme ölçeği küçüldükçe engelli istihdam eden işletme sayısı da, beklendiği gibi, azalmaktadır. İşletme başına ortalama 8 engelli işgücünün istihdam edildiği anlaşılmaktadır. Bu ortalama küçük ve orta boy işletmelerde sırasıyla 2 ve 3 işçiye inerken büyük boy işletmelerde 17 işçiye kadar çıkmaktadır. Büyük boy işletmelerin, genel istihdam kapasitesine benzer şekilde engelli işgücü istihdamı bakımından da kritik bir önem taşıdığı, Tablo 5’in son sütunundaki verilerle belirlenmektedir. Tabloda yer alan 1603 firmanın sadece %27’sini teşkil eden büyük boy işletmeler, bu çalışmada kavranan 8830 kadar engelli işçinin yaklaşık %80’ini bünyelerinde istihdam etmektedir. Engelli çalışanların %20’si ise orta-boy işletmelerde istihdam edilirken, küçük-boy işletmelerdeki istihdam düzeyi ihmal edilecek oranlardadır (%2). Burada sözü edilen verilerin grafik sunumu için Grafik 1’e bakılabilir.

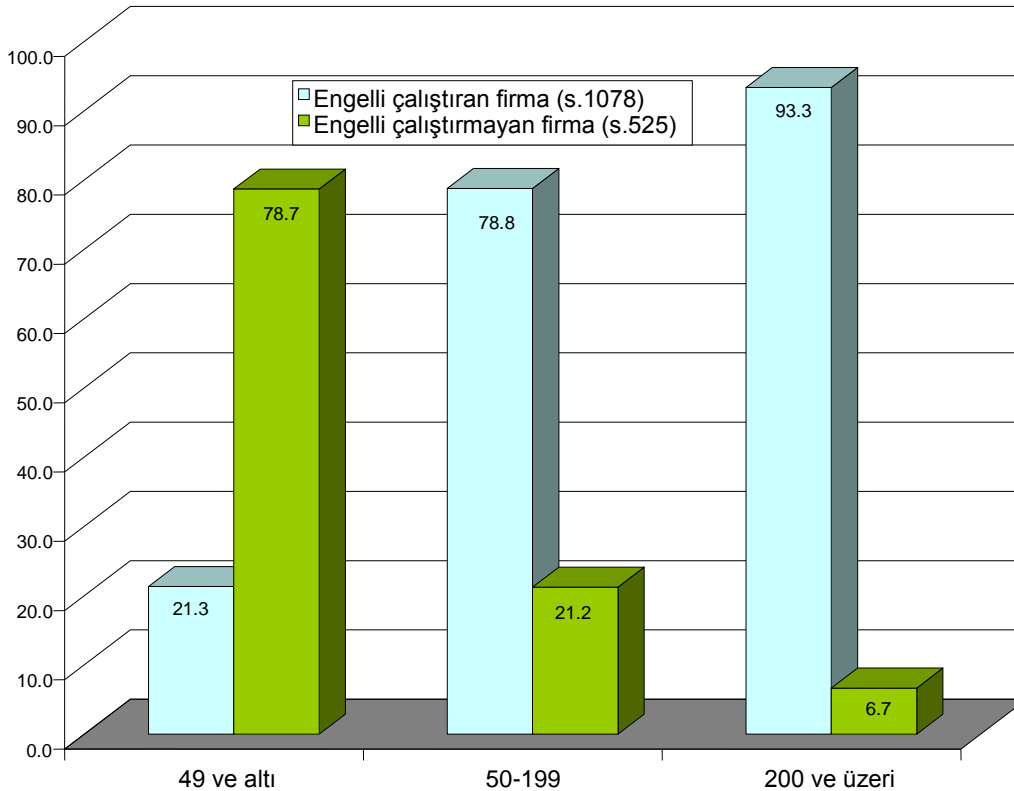
İşletmelerin engelli işgücü istihdam etme kapasitelerini faaliyet gösterdikleri sektörlerle göre detaylandırmak, işgücü piyasası analizindeki derinleşme açısından gereklidir. Faaliyet gösterilen sektörlerle ilişkin sahadan son derece ayrıntılı veriler derlenmiş, sektör sınıflamasında “Avrupa

Topluluğunda Ekonomik Faaliyetleri İstatistikî Sınıflaması” NACE Rev.2 esas alınmıştır. İstatistiki analiz aşamasında ayrıntılı sektör tanımı 15 başlığa indirgenmiştir.

Tablo 1. *İşletme Büyüklüğüne Göre Engelli İşgücü İstihdamı*

| Sayı<br>İşletmeler;<br>%         | Engelli işgücü istihdamı; |       |                 |                       |                     |
|----------------------------------|---------------------------|-------|-----------------|-----------------------|---------------------|
|                                  | Var                       | Yok   | Toplam<br>firma | Aritmetik<br>ortalama | Toplam<br>sayı ve % |
| Küçük boy<br>(49 ve altı işçi)   | 92                        | 340   | 432             | 1,86                  | 169<br>(%2)         |
|                                  | 21.3%                     | 78.7% | 100.0%          |                       |                     |
| Orta boy<br>(50-199 işçi)        | 579                       | 156   | 735             | 2,87                  | 1657<br>(%19)       |
|                                  | 78.8%                     | 21.2% | 100.0%          |                       |                     |
| Büyük boy<br>(200 ve üzeri işçi) | 407                       | 29    | 436             | 17,29                 | 7004<br>(%79)       |
|                                  | 93.3%                     | 6.7%  | 100.0%          |                       |                     |
| Toplam                           | 1078                      | 525   | 1603            | 8,23                  | 8830                |
|                                  | 67.2%                     | 32.8% | 100.0%          |                       |                     |

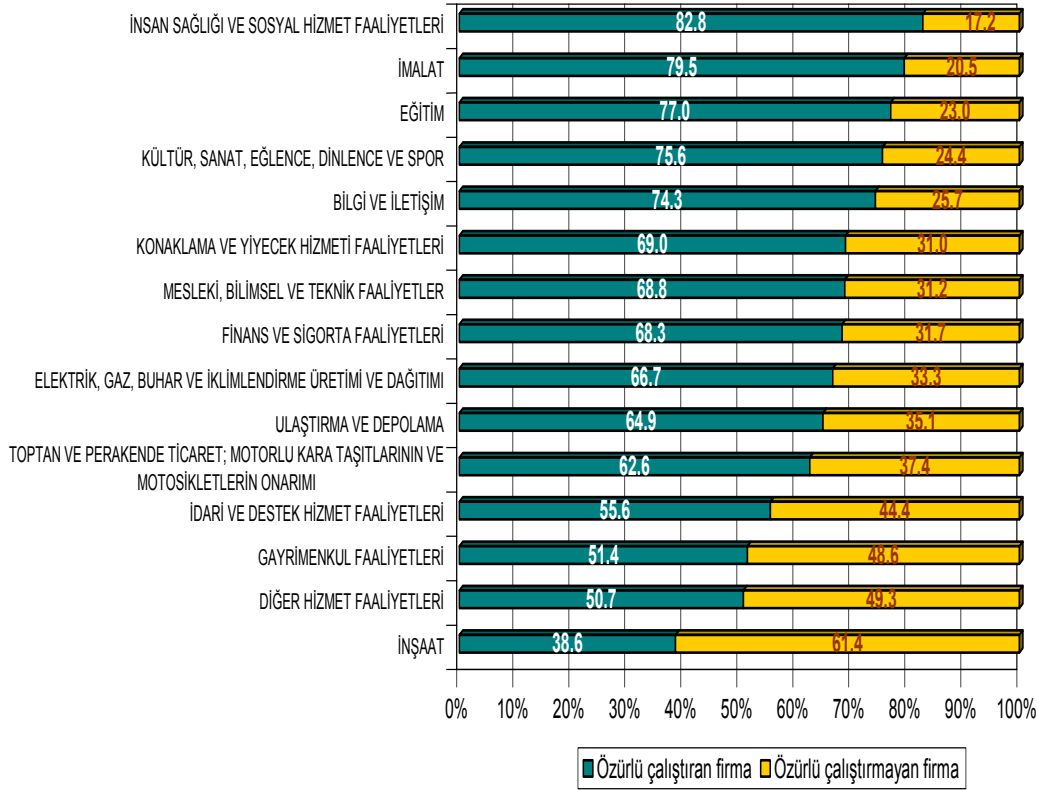
Grafik 1. *İşyeri Büyüklüklerine Göre Engelli İstihdamı*



Grafik 2’de sözü edilen sektörler ve her bir sektörde faaliyet gösteren işletmelerin engelli işgücü istihdam etme oranları yer almaktadır. Aşağıdaki grafik, engelli istihdamının sektörel dağılımını değil, ilgili sektörde faaliyet gösteren firmaların hangi oranda engelli istihdam ettiklerini göstermektedir. Bir

başka ifade ile Grafik 2, firmaların engelli istihdamına hangi oranda açık olduklarını sektörlere göre ortaya koymaktadır. Grafikte görüldüğü gibi % 75 ve üzerindeki oranla engelli istihdam eden firmaların şu beş sektörde toplandığı görülmektedir: “İnsan sağlığı ve sosyal hizmet faaliyetleri” (% 83), “imalat” (% 79,5), “eğitim” (% 77), “kültür, sanat, eğlence...” (% 75,6) ve “bilgi ve iletişim” (% 74). Aynı şekilde genel ortalamanın (% 67) altında engelli istihdam eden firmaların sektörlere göre dağılımına bakarak engelli işgücü istihdamına görece kapalı olan sektörleri tanımlamak mümkündür. Bunlar sırasıyla; “ulaştırma ve depolama” (%65), “toptan ve perakende ticaret” (% 62,6), “idari ve destek hizmet faaliyetleri” (% 55,6), “gayrimenkul faaliyetleri” (% 51), “diğer hizmet faaliyetleri” (%51) ve nihayet % 38,6 gibi en düşük oranla “inşaat” sektörüdür.

Grafik 2. Sektörlere Göre İşyerlerinin Engelli Çalıştırma Oranları



### Ulaşılan İş Yerlerinde Neden Engelli Çalışan Bulunmuyor

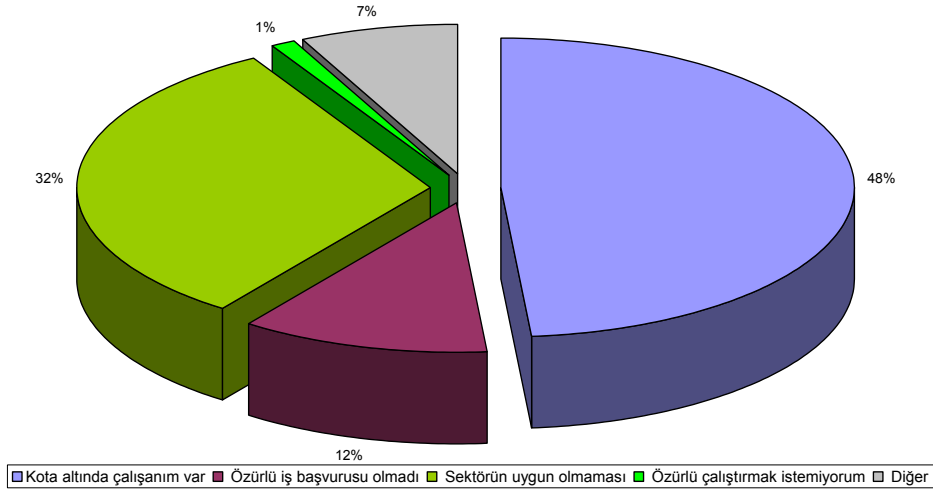
Bu araştırmada ulaşılan işyerlerinin yaklaşık % 33'ü (Tablo 1) engelli istihdam etmemektedir; bu işyerlerinin engelli istihdam etmeme gerekçeleri aşağıdaki Grafik 3'de incelenebilir. Öncelikle “neden engelli çalıştırmıyorsunuz?” sorusuna, örnekleminin %29'una tekabül eden 469 işveren ya da vekilinin yanıt verdiği belirtilmelidir. Bu sınırlı yanıtlayıcı yüzdesi içinde “Kota altında çalışmam var” seçeneğini işaretleyenler %55 kadardır. Geri kalanlar içinde de “sektörün uygun olmadığını” ileri sürenler %36'lık bir ağırlığa

sahiptir. “Engelli çalıştırmak istemiyorum” şeklinde formüle edilen gerekçeye ise ancak katılımcıların %1’i itibar etmiştir.

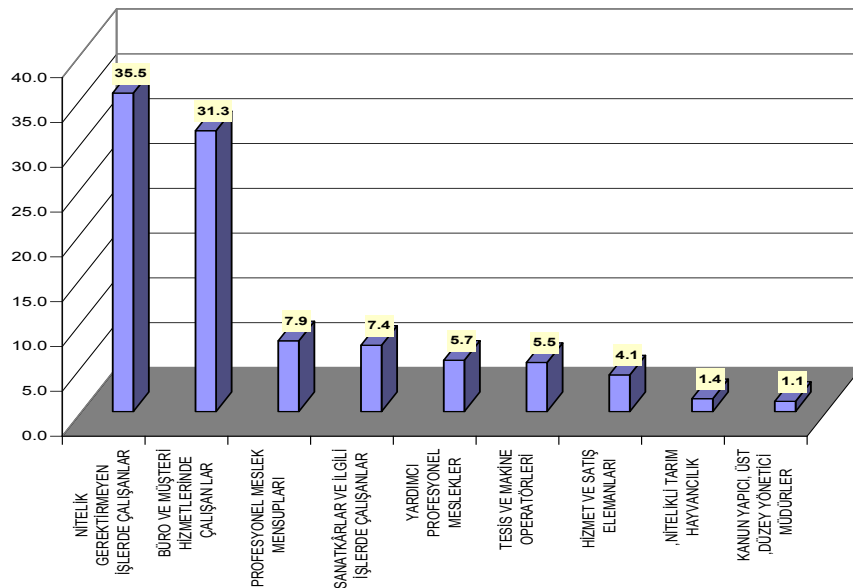
### Çalışan Engellilerin İş ve Meslekleri

Çalışan engellilerin yaptıkları işler son derece ayrıntılı bir şekilde alan taraması sırasında kavranmış, açık uçlu soruya verilen yanıtlar standardize edilerek kodlanmıştır. ISCO-88’in (Uluslararası Standart Meslek Sınıflaması) kullanıldığı araştırmada böylece karşılaştırmalı araştırmalara referans teşkil edecek bir veri seti de geliştirilmiştir.

**Grafik 3. Engelli Çalışanı Bulunmayan İşyerlerinin Gerekçeleri (Çoklu Yanıt Analizi)**



**Grafik 41. Engelli Çalışanların 10’lu İş Ve Meslek Sınıflandırması**





Grafik 4 incelendiğinde, engelli işgücünün hâlihazırdaki istihdamında, “nitelik gerektirmeyen işler” ile “büro ve müşteri hizmetleri” gibi iş dallarının, ağırlıklı paya sahip olduğu görülecektir. Engelli istihdamının % 67’sini sırtlayan bu iki iş ve meslek alanı; engellilerin genellikle işyerinde vasıfsız ve düşük statülü işlerde istihdam edildiklerine işaret eden önceki bulguları destekler niteliktedir (Yılmaz, 2007). Araştırma sonunda sadece % 5-8 aralığında dört meslek alanı genel vasıfsız işlerden farklı olarak engellilerin istihdam edildiği alanlar olmuştur. Belli bir vasıf ve uzmanlık gerektiren bu meslekler sırasıyla “profesyonel meslekler”, “sanatkârlar ve ilgili işlerde çalışanlar”, “yardımcı profesyonel meslek grupları” ve “tesis ve makine operatörlüğü”dür. Sözü edilen iş ve meslek dalları ISCO-88’in 1. düzeyindeki 10 ana grup esas alınarak geliştirilen sınıflandırmaların eseridir.

### Engelli Grupları ve İstihdam

Bu araştırmanın sonunda; daha önce Dökmen (2000) tarafından yapılan çalışmada ortaya konulduğu gibi bedensel engellilere yönelik tutumların zihinsel engellilere göre daha olumlu olduğu görülmüştür. Benzer şekilde engellilere yönelik tutum çalışmalarının işaret ettiği bulgularla benzer olarak işyerinde çalıştırılması en çok tercih edilen grup ortopedik engelli grubu olmuştur. Tablo 2 incelendiğinde, ortopedik engel grubu dışında kalan gruplarda, tercih edilme oranı tercih edilmeme oranının hep gerisinde kalmaktadır. Bu bakımdan zihinsel ve ruhsal-duygusal engel grubu en dezavantajlı grup görünümündedir; zihinsel engellilerde tercih edilmeme oranı % 73’e ulaşmakta, onu %61’e varan oranla ruhsal ve duygusal engelli grubu izlemektedir. Açık ara farkla tercih edilmeyen engel grubu listesine, üçüncü sıradan “görme engelliler” de girmiştir; bu grup %55 oranında tercih edilemezken, tercih eden firmaların oranı %24’de kalmıştır. Engelli işgücü tercihi aleyhine benzer bir durum “birden fazla engeli olan” grup için de söz konusudur; burada da tercih etmeyenler %43, tercih edeceklerini beyan edenler ise %12,5 kadardır.

Tablo 21. *İşyerinde Çalıştırılması Tercih Edilen Ve Edilmeyen Engelli Grupları*

| Engel grubu              | Tercih ettiği engel grubu |              |               | Tercih etmediği engel grubu |              |               |
|--------------------------|---------------------------|--------------|---------------|-----------------------------|--------------|---------------|
|                          | Yanıtlar                  |              | Yanıtlayıcı % | Yanıtlar                    |              | Yanıtlayıcı % |
|                          | Sayı                      | %            |               | Sayı                        | %            |               |
| Ortopedik                | 949                       | 40.9         | 81.7          | 120                         | 3.4          | 11.0          |
| İşitme+ Dil Ve Konuşma   | 434                       | 18.7         | 37.3          | 435                         | 12.2         | 39.8          |
| Süreğen Hastalık         | 302                       | 13.0         | 26.0          | 395                         | 11.1         | 36.2          |
| Görme Engelli            | 278                       | 12.0         | 23.9          | 606                         | 17.0         | 55.5          |
| Birden Fazla Engeli Olan | 145                       | 6.2          | 12.5          | 467                         | 13.1         | 42.8          |
| Zihinsel                 | 93                        | 4.0          | 8.0           | 802                         | 22.5         | 73.4          |
| Ruhsal Ve Duygusal       | 88                        | 3.8          | 7.6           | 671                         | 18.9         | 61.4          |
| Sınıflanmamış            | 34                        | 1.5          | 2.9           | 63                          | 1.8          | 5.8           |
| <b>Toplam</b>            | <b>2323</b>               | <b>100.0</b> | <b>199.9</b>  | <b>3559</b>                 | <b>100.0</b> | <b>325.9</b>  |

Engel gruplarının istihdam olanaklarını firma büyüklükleri ve sektör temelli analizlerle derinleştirmek anlamlı olabilir. Tablo 3'de gözlemlendiği gibi farklı firma büyüklükleri engelli grubu tercihleri bakımından anlamlı bir farklılaşmaya yol açmamakta, her firma büyüklüğünde çoğunlukla benzer eğilimler gözlenmektedir. Örneğin küçük boy firmaların ana tercihi %44'lük oranla ortopedik engelli grubudur; bu engelli grubu benzer oranlarla (%43,7) orta boy firmaların da gözdesidir; büyük boy firmalarda ortopedik engelli çalıştırma eğilimi ise %36'lık bir paya sahiptir. Her üç firma büyüklüğü için ikinci derecede yaklaşık oranlarla (%20) tercih edilen engelli grubu işitme-dil ve konuşma engellilerdir. Üçüncü sırada %10 civarındaki tercih oranıyla görme engelliler yer almaktadır; bu grupta küçük boy firmalar %9,6'lık tercih payı ifade etmişken bu oran büyük boy firmalarda %13,6'ya çıkmıştır. Her üç firma büyüklüğü arasında en az tercih edilen engel grupları bakımından da benzerlikler söz konusudur. Sınıflandırılmamış engel grubu dışarıda bırakılırsa en az tercih edilen engel grubu, beklentilere de uygun olarak, zihinsel engelliler ile ruhsal ve duygusal engelli grubu olmaktadır.

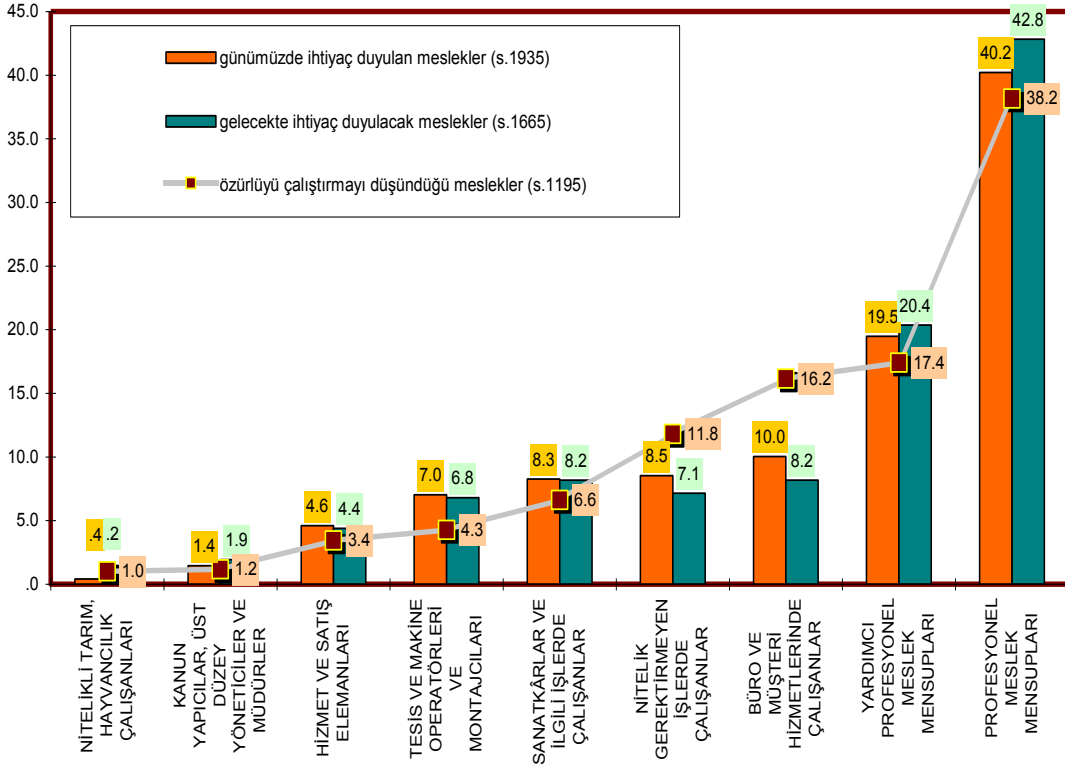
Tablo 3. *İşyeri Büyüklüğüne Göre Çalıştırılması Tercih Edilen Engelli Grupları Çoklu Yanıt Analizi*

| Sayı<br>Sütun %        | Firma büyüklüğü           |                      |                           | Toplam      |
|------------------------|---------------------------|----------------------|---------------------------|-------------|
|                        | Küçük boy<br>(49 ve altı) | Orta boy<br>(50-199) | Büyük boy<br>(200 + işçi) |             |
| Birden Fazla Özrü Olan | 19<br>7.9                 | 64<br>5.6            | 61<br>6.7                 | 144         |
| Ortopedik              | 105<br>43.9               | 496<br>43.7          | 334<br>36.5               | 935         |
| Görme Engelli          | 23<br>9.6                 | 125<br>11.0          | 124<br>13.6               | 272         |
| İşitme+ Dil ve Konuşma | 48<br>20.1                | 207<br>18.2          | 176<br>19.3               | 431         |
| Zihinsel               | 8<br>3.3                  | 42<br>3.7            | 41<br>4.5                 | 91          |
| Ruhsal ve Duygusal     | 11<br>4.6                 | 37<br>3.3            | 37<br>4.1                 | 85          |
| Süreğen Hastalık       | 24<br>10.0                | 148<br>13.0          | 126<br>13.8               | 298         |
| Sınıflanmamış          | 1<br>0.4                  | 17<br>1.5            | 15<br>1.6                 | 33          |
| <b>Toplam</b>          | <b>239</b>                | <b>1136</b>          | <b>914</b>                | <b>2289</b> |

## Günümüzde ve Gelecek On Yılda İşgücü Piyasasının İhtiyaç Duyacağı Meslekler

Engelli işgücünün istihdamını nicel ve nitel bakımlardan iyileştirmeyi amaçlayan bir kamu iradesi, şirket yönetiminde aldıkları günlük kararlarla işgücü talebine etkide bulunan aktörlerin günümüzde ve gelecek on yılda ihtiyaç duyulacak meslekler hakkındaki görüşlerini de kavramak durumundadır. Mesleklerin gelecek vizyonu içinde engelli işgücüne tanınan yerin çözümlenmesi de bu açıdan tamamlayıcı olacaktır.

Grafik 5. *Günümüzde ve Gelecekte İhtiyaç Duyulacak Meslekler İle Engelli Çalışan İstihdam Etme Eğilimleri*



İşveren ya da yönetici konumundaki katılımcıların, günümüzde ve gelecek 10 yılda gereksinim duyulacak meslekler konusundaki görüşleri ile bu meslekler arasında çalışan engellilere tanıdıkları alanlar, Grafik 5'te yer almaktadır. Grafiğe genel olarak bakıldığında görülmektedir ki, özel sektörde işgücü talebine şekil verenler bakımından, günümüzde olduğu kadar gelecekte de ihtiyaç duyulacak belli başlı mesleklerin tamamı engelli işgücünün istihdamına aynı ölçüde açıktır. Öyle ki, işveren ya da yönetici konumundaki yanıtlayıcılara göre günümüzde olduğu kadar gelecekte de işgücü piyasasının en fazla arananları profesyonel meslek mensupları olacak, ikinci sırayı da profesyonel mesleklerin yardımcı işlerini yapanlar paylaşacaktır. Nitekim "günümüzde ihtiyaç duyulan

mesleklerin” % 40’ı bu alanda, %19,5’i de “yardımcı profesyonel” mesleklerde tanımlanmıştır. Yanıtlayıcılara göre profesyonel meslekler ve yardımcı işler, %43 ve %20’lik oranlarla “gelecekte ihtiyaç duyulacak mesleklerde” de tayin edici bir yere sahiptir. Özel sektör temsilcileri açısından profesyonel meslekler ve yardımcı profesyonel işler engelli istihdamına da aynı şekilde açıktır. Yanıtlayıcılar, profesyonel mesleklerde %38, yardımcı işlerde ise %17 nispetinde engelli işgücü çalıştırmayı düşündüklerini beyan etmişlerdir. İhtiyaç duyulan ve duyulacak olan meslek puanının, engelli çalıştırma eğiliminden daha düşük olduğu iki meslek grubu söz konusudur. Bunlar, büro ve müşteri hizmetleri ile nitelik gerektirmeyen işlerdeki mesleklerdir. Büro ve müşteri hizmetlerinde engellilerin %16 oranında istihdamı öngörülürken, bu mesleklere bugün ve gelecekte %10 civarında ihtiyaç duyulacağı ifade edilmiştir.

### İşverenler Neden Engelli İstihdam Ediyor

Bu çalışmada işveren ve işveren temsilcilerine, “Neden engelli çalıştırmaktasınız?” sorusu, açık-uçlu olarak yöneltilmiştir. Birden fazla gerekçeyi içinde barındıran yanıtlar; “yasal zorunluluk”, “sosyal sorumluluk” ve “işe uygun bulma” şeklinde üç kategori altında tasnif edilmiştir. Tablo 4’te, işyeri büyüklüklerine göre engelli çalıştırma gerekçeleri verilmektedir. İşyeri ölçekleri bir arada değerlendirildiğinde engelli istihdamının başat gerekçesi % 71’lik oranla “yasal zorunluluk” seçeneği olmakta, onu % 22’lik payıyla “sosyal sorumluluk” izlerken, “engelli çalışanın işe uygunluğu” seçeneğinin payı ise % 7’de kalmaktadır. İşyeri büyüklüğü ile işyerlerinin engelli istihdam etme gerekçesi arasındaki ilişki sorgulandığında, “yasal zorunluluk” seçeneğinin orta-boy (50-199 çalışan) ve büyük-boy (200 ve üzeri çalışan) işletmelerde belirgin olduğu, küçük-boy (49 ve daha az çalışan) işletmelerde ise “sosyal sorumluluk” ve “işe uygunluk” seçeneklerinin genel ortalamanın 8-10 puan üzerinde tercih edildiği görülmektedir.

Tablo 4. İşyeri Büyüklüğüne Göre Firmaların Engelli İstihdam Etme Gerekçeleri

| İşletme büyüklüğü           | Yasal Zorunluluk |             | Sosyal Sorumluluk |             | İşe Uygunluk |            | Toplam      |              |
|-----------------------------|------------------|-------------|-------------------|-------------|--------------|------------|-------------|--------------|
|                             | Sayı             | %           | Sayı              | %           | Sayı         | %          | Sayı        | %            |
| Küçük-boy (49 ve altı işçi) | 56               | 53.8        | 30                | 28.8        | 18           | 17.3       | 104         | 7.9          |
| Orta-boy (50-199 işçi)      | 512              | 74.3        | 137               | 19.9        | 40           | 5.8        | 689         | 52.6         |
| Büyük-boy (200 + işçi)      | 363              | 70.1        | 120               | 23.2        | 35           | 6.8        | 518         | 39.5         |
| <b>Toplam</b>               | <b>931</b>       | <b>71.0</b> | <b>287</b>        | <b>21.9</b> | <b>93</b>    | <b>7.1</b> | <b>1311</b> | <b>100.0</b> |

Burada sözü edilen eğilimlere, Tablo’5’te yer aldığı gibi, sektörler açısından bakmak, analizi güçlendirecektir. Bu bakımdan, örneğin, genel ortalaması %7

olan “işe uygunluk” ölçütünün engelli istihdamını sırtladığı tespitinde bulunulan sektörlerdeki dağılımını sorgulamak önem taşıyacaktır. Hatırlanacağı gibi, engelli istihdamında öne çıkan sektörler, sırasıyla, “imalat”, “bilgi-iletişim”, “finans-sigorta”, “elektrik-gaz” ve “insan sağlığı” sektörlerdir. Bu beşli içinde “insan sağlığı” sektörü hariç “işe uygunluk” ölçütü genel ortalamanın üstünde bir değer almıştır. Tablo 5’de izlenebilecek olan bu değerler içinde “bilgi-iletişim” %13,2, “elektrik-gaz” %9,4 ve “imalat” sektörü %8 gibi dikkat çekici oranlara sahiptir. Öte yandan engelli istihdamına görece kapalı sektörlerde ise “yasal sorumluluk” gerekçesinin genel ortalamanın üzerinde oranlarla tercih edildiği gözlenmektedir. %85’lik değeri ile genel ortalamanın yaklaşık 15 puan üzerinde bulunan “gayrimenkul faaliyetleri” buna bir örnektir.

Tablo 5. *Sektörlere Göre Firmaların Engelli İstihdam Etme Gerekçeleri*

| Sektörler  | Yasal Zorunluluk |             | Sosyal Sorumluluk |             | İşe Uygunluk |            | Toplam      |
|--|------------------|-------------|-------------------|-------------|--------------|------------|-------------|
|  | Sayı             | %           | Sayı              | %           | Sayı         | %          | Sayı        |
| C- İmalat  | 275              | 70.7        | 83                | 21.3        | 31           | 8.0        | 389         |
| D- Elektrik, Gaz, Buhar Ve İklimlendirme Üretim Ve Dağıtımı                          | 41               | 77.4        | 7                 | 13.2        | 5            | 9.4        | 53          |
| F- İnşaat  | 54               | 69.2        | 18                | 23.1        | 6            | 7.7        | 78          |
| G- Toptan Ve Perakende Ticaret; Motorlu Kara Taşıtlarının Ve Motosikletlerin Onarımı | 87               | 64.9        | 36                | 26.9        | 11           | 8.2        | 134         |
| H- Ulaştırma Ve Depolama   | 56               | 73.7        | 16                | 21.1        | 4            | 5.3        | 76          |
| I- Konaklama Ve Yiyecek Hizmeti Faaliyetleri   | 50               | 73.5        | 15                | 22.1        | 3            | 4.4        | 68          |
| J- Bilgi Ve İletişim   | 43               | 63.2        | 16                | 23.5        | 9            | 13.2       | 68          |
| K- Finans Ve Sigorta Faaliyetleri  | 36               | 69.2        | 12                | 23.1        | 4            | 7.7        | 52          |
| L- Gayrimenkul Faaliyetleri  | 17               | 85.0        | 3                 | 15.0        | 0            | 0.0        | 20          |
| M- Mesleki, Bilimsel Ve Teknik Faaliyetler   | 50               | 75.8        | 12                | 18.2        | 4            | 6.1        | 66          |
| N- İdari Ve Destek Hizmet Faaliyetleri   | 54               | 77.1        | 13                | 18.6        | 3            | 4.3        | 70          |
| P- Eğitim  | 62               | 72.9        | 19                | 22.4        | 4            | 4.7        | 85          |
| O- İnsan Sağlığı Ve Sosyal Hizmet Faaliyetleri                                       | 63               | 72.4        | 18                | 20.7        | 6            | 6.9        | 87          |
| R- Kültür, Sanat, Eğlence, Dinlenme Ve Spor  | 28               | 71.8        | 10                | 25.6        | 1            | 2.6        | 39          |
| S- Diğer Hizmet Faaliyetleri   | 29               | 69.0        | 10                | 23.8        | 3            | 7.1        | 42          |
| <b>Toplam</b>  | <b>945</b>       | <b>71.2</b> | <b>288</b>        | <b>21.7</b> | <b>94</b>    | <b>7.1</b> | <b>1327</b> |

### İşverenler Neden Engelli İstihdam Etmiyor

Engelli işgücünün hangi gerekçelerle istihdam edildiği kadar, hangi gerekçelerle istihdam edilmediği hususu da bu araştırmada kavranmıştır. Daha önce de vurgulandığı gibi engelli personel istihdam etmeyen 535 kadar işyeri mevcuttur (% 32,8); bunların % 35’i ise –ki sayısı 185’dir- 50 ve üzeri personel çalıştıran işyerleridir. Bu işyerlerinden ilgili soruya yanıt verenlerinin 13 kadarı ise “işe engelli başvurusunun” yapılmadığını beyan etmiş, 9 işyeri “kota altında çalışmanı olduğunu” ileri sürmüştür, 3 işyeri de sektörün uygun olmadığına vurgu yapmıştır. Engelli çalıştırmayan işyerlerinin 340 kadarı 50 kişiden az personel istihdam eden işyeridir. Engelli istihdam etmeme gerekçelerine açıklık getirenler burada azınlık kalmıştır. Şöyle ki; 340 işyerinin ancak 43’ü “kota altında çalışmanı olduğunu” beyan etmiş; sadece 3 işyeri “başvuru yokluğundan” yakınmış, 8 kadarı da sektörü uygun görmediklerini söylemiştir. Bu araştırmanın amaçları bakımından son derece önem taşıyan “İşyerlerinin engelli istihdam etmeme gerekçeleri” gibi bir başlığı, yetersiz nicel büyüklüklerle tartışmak yerine, nitel ifadelerle güçlendirmek daha anlamlı olacaktır. Tablo 6’da yanıtlayıcıların doğrudan ifade ettikleri gerekçeler ve dağılımları yer almaktadır. Görüldüğü gibi özel işletmelerin engelli işgücü istihdamı konusundaki olumsuz tutumlarını dayandırdıkları en başat gerekçe “işe uygunluktur” (yaklaşık %60). Bu ölçüt kendi içinde işe uygun vasıf, beceri, eğitim vb. değişkenlere vurgu yapmaktadır. İşletmelerin ikinci eğilimi gerekçeyi dışsallaştırmak yönündedir. Burada İŞKUR ve düzenleyici mevzuat ile engelli imgelemi iki belirgin dışsal gerekçe kaynağı olarak öne çıkmaktadır. Yasal ve kurumsal gerekçeler aşağıdaki tabloda %15 civarında bir ağırlığa sahiptir. Engelli istihdam etmeme gerekçeleri içinde belki de en dikkat çekici olanı engelliye atfedilen özelliklerdir. Bu özelliklerin kısa listesi şöyledir; çalışmaya isteksiz, istikrarsız, iş beğenmez, uyumsuz, nazlı, saldırgan, verimsiz, yavaş. Önyargılarla benzenmiş bu engelli imgeleminin aşağıdaki tablodaki ağırlığı %20 gibi küçümsenmeyecek düzeydedir. Geri kalan gerekçeler ise daha çok fiziki mekân özelliklerine vurgu yapmaktadır.

Engelli çalışan istihdamı konusundaki isteksizliğin ana dayanağı olarak “sektör uygun değil” şeklinde ifade edilebilecek bir gerekçe ileri sürülmektedir (%46). Bunu “çalışma şartlarının uygun olmadığı” yolundaki gerekçelendirme izlemektedir (%28). Son iki sırada ise “işyerinin fiziki koşullarının uygun olmaması” (%15) ve engelli emeğinin “verimsiz” addedilmesi (%11) yer almaktadır. Tablo 7’de, firmaların engelli tercih etmeme gerekçeleri sektörlerle göre düzenlenmiştir. Burada da genel görünüme uygun bir dağılım söz konusudur.

Tablo 62. *İşverenlerin Engelli İstihdam Etmeme Gerekçeleri*

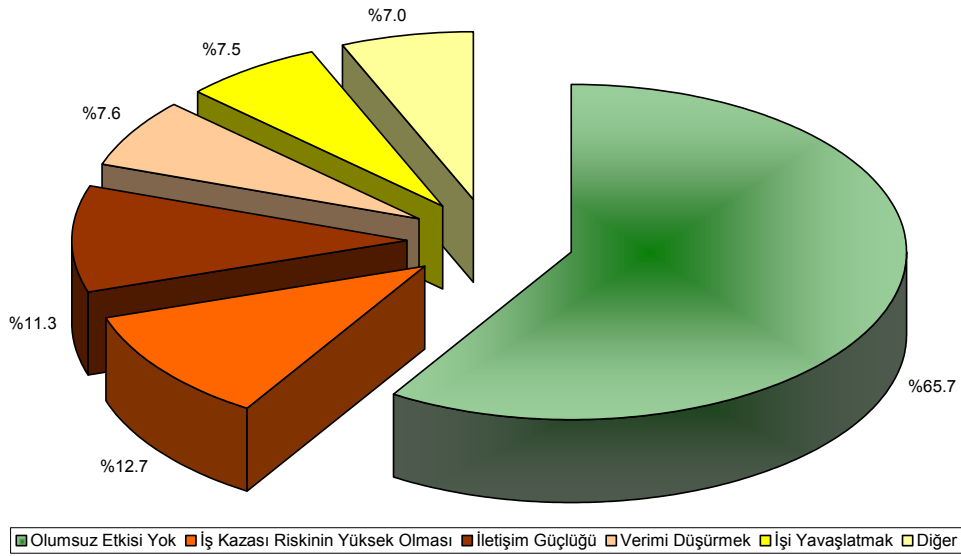
| <i>Sorun alanları/ Yanıtlayıcıların Yargı Cümleleri</i>     | Sayı | Yüzde |
|---|------|-------|
| İşe uygun/ sektöre uygun engelli bulamıyoruz                | 175  | 31.6  |
| Vasıflı/ mesleki eğitilmiş/ kalifiye engelli bulamıyoruz    | 106  | 19.2  |
| İŞKUR işe uygun engelli aday göndermiyor                    | 61   | 11.0  |
| Çalışma isteksizliği / istikrarsızlık / devamsızlığı oluyor | 41   | 7.4   |
| Engelli çalışan bulamıyoruz                                 | 30   | 5.4   |
| İş beğenmiyorlar  | 24   | 4.3   |
| Uyum/ iletişim sorunları yaşıyor                            | 20   | 3.6   |
| Nazlı/ kaprisli/agresif oluyorlar                           | 19   | 3.4   |
| Verimli olamıyorlar   | 11   | 2.0   |
| Ücret konusunda yaşanan sıkıntılar oluyor                   | 7    | 1.3   |
| Taşrada şantiye bölgesinde engelli bulamıyoruz              | 5    | 0.9   |
| Ulaşım sorunu oluyor  | 5    | 0.9   |
| Kota iniş çıkışları oluyor                                  | 5    | 0.9   |
| İŞKUR'dan destek alamıyoruz                                 | 4    | 0.7   |
| İşi yavaşlatıyorlar   | 4    | 0.7   |
| Fiziksel koşulları uygunsuz kaçıyor                         | 4    | 0.7   |
| Toplumsal önyargılara maruz kalıyor                         | 4    | 0.7   |
| Ağır engelli olanları çalıştıramıyoruz                      | 4    | 0.7   |
| Mevzuattan kaynaklanan sorunlar oluyor                      | 4    | 0.7   |
| İş güvenliği sorunları oluyor                               | 3    | 0.5   |

Tablo 7. *Sektörlere Göre Firmaların Engelli Çalışan Tercih Etmeme Gerekçelerinin Çoklu Yanıt Analizi*

| Sektörler  | Engelli İşçi Tercih Etmeme Gerekçeleri (%); |                              |                                     |          |
|--|---|------------------------------|-------------------------------------|----------|
|  | Sektör Uygun Değil                          | Çalışma Şartları Uygun Değil | İşyeri Fiziki Koşulları Uygun Değil | Verimsiz |
| C- İmalat  | 46.0  | 28.1                         | 16.5                                | 9.4      |
| D- Elektrik, Gaz, Buhar Ve İklimlendirme Üretim Ve Dağıtım                           | 40.3  | 25.4                         | 14.9                                | 19.4     |
| F- İnşaat  | 48.4  | 28.1                         | 12.5                                | 10.9     |
| G- Toptan Ve Perakende Ticaret; Motorlu Kara Taşıtlarının Ve Motosikletlerin Onarımı | 45.4  | 30.1                         | 15.3                                | 9.2      |
| H- Ulaştırma Ve Depolama   | 45.8  | 31.3                         | 14.5                                | 8.4      |
| I- Konaklama Ve Yiyecek Hizmeti Faaliyetleri   | 47.0  | 25.0                         | 16.0                                | 12.0     |
| J- Bilgi Ve İletişim   | 45.0  | 27.5                         | 15.0                                | 12.5     |
| K- Finans Ve Sigorta Faaliyetleri  | 50.8  | 23.7                         | 15.3                                | 10.2     |

|  |      |      |      |      |
|--|------|------|------|------|
| L- Gayrimenkul Faaliyetleri                    | 50.0 | 26.9 | 23.1 | 0.0  |
| M- Mesleki, Bilimsel Ve Teknik Faaliyetler     | 37.6 | 31.8 | 16.5 | 14.1 |
| N- İdari Ve Destek Hizmet Faaliyetleri         | 43.3 | 28.9 | 15.6 | 12.2 |
| P- Eğitim                                      | 48.9 | 29.5 | 11.4 | 10.2 |
| O- İnsan Sağlığı Ve Sosyal Hizmet Faaliyetleri | 45.1 | 29.4 | 13.7 | 11.8 |
| R- Kültür, Sanat, Eğlence, Dinlenme Ve Spor    | 46.3 | 19.5 | 14.6 | 19.5 |
| S- Diğer Hizmet Faaliyetleri                   | 45.8 | 27.1 | 18.6 | 8.5  |
| Toplam   | 754  | 464  | 254  | 179  |

Grafik 6. Engelli Çalışanların İşyerine Olumsuz Etkileri Nelerdir? (Çoklu yanıt analizi)



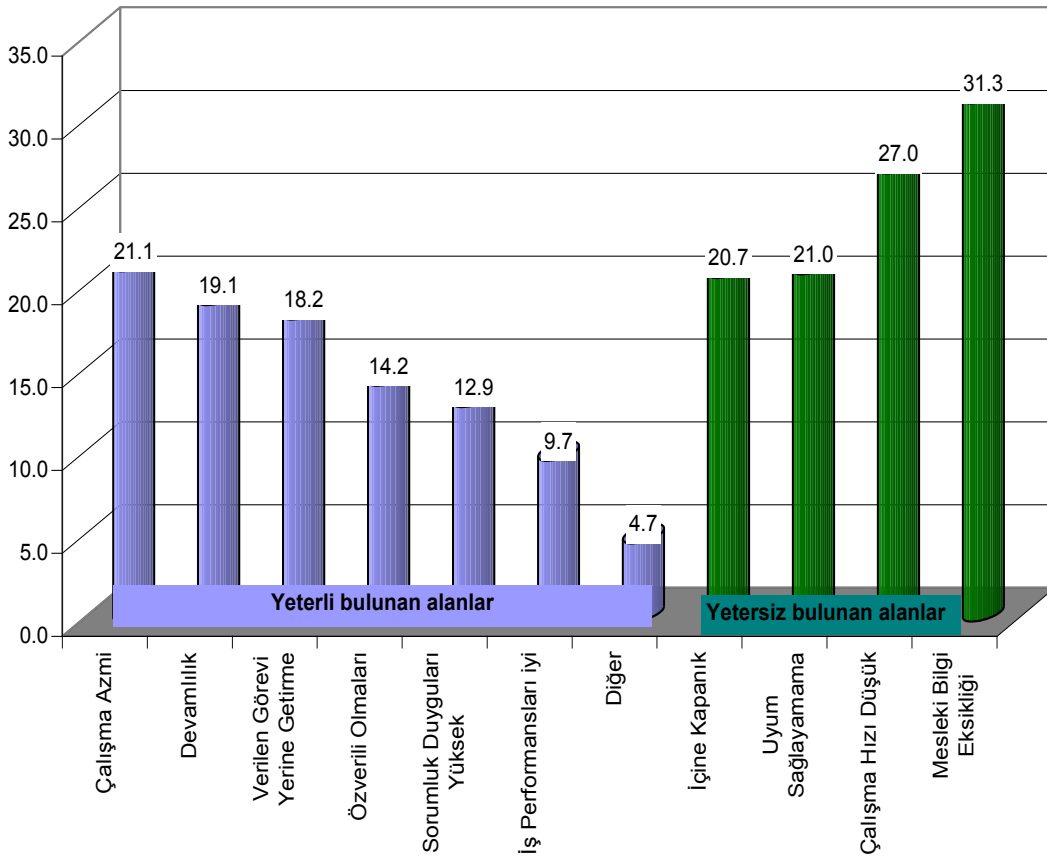
Grafikte 6’da görüldüğü gibi yanıtlayıcıların yarısından fazlası (%65,7) engelli çalışanların işyerlerine olumsuz bir etkide bulunmadığını dile getirmişlerdir. Oranları küçük de olsa, engelli çalışanlara atfedilen ve doğrudan üretim süreciyle ilişkili olan olumsuzluklar dikkat çekicidir. Bunlar arasında “iş kazası riskinin yüksek olması” seçeneği ile “iletişim güçlüğü” seçenekleri %10’u aşkın oranlara sahiptir.

Yukarıdaki analizi güçlendirmek amacıyla işverenlerin engelli çalışanlara dönük değerlendirmelerine yakından bakılabilir. İşverenlerin engelli çalışanlara dönük değerlendirmeleri, bu çalışmada, açık uçlu olarak sorulmuş, alınan yanıtlar sınıflandırılarak sayısallaştırılmış ve çoklu-yanıt analizine tabi



tutulmuştur. Grafik 7’de ilgi çekici olan iki husus vardır: İlk olarak “yeterli” bulunan olumlu özellikler engelli çalışanın bireysel çalışma davranışlarına dönükken, “yetersiz” bulunan özellikler kolektif çalışma ortamına uyum sorununa odaklanmaktadır. İkinci olarak olumlu özellikler listesinde azim, ısrar, ödev, özveri gibi engelli çalışanın *karakterine* atıf yapan özellikler mevcutken, bilgi, hız, uyum gibi alanlardaki yetersizlik vurgusu ile bu kez de engelli çalışanın *kapasitesine* vurgu yapılmaktadır.

Grafik 7. *Engelli Çalışanlarda Yeterli Bulunan ve Bulunmayan Özellikler*



### İşverenlerin Engelli Çalışanların Verimliliğine Yönelik Değerlendirmeleri

Çalışan engellilerin genel olarak verimliliği konusundaki işveren değerlendirmeleri Tablo 8’de görüldüğü gibi gayet olumludur.

Toplam örneklemin yaklaşık %30’unun bu soruya yanıt vermediği de not edilmelidir. Yanıt verenlerin %70 gibi ağırlıklı bir kesimi, çalışan engellilerin işyerlerindeki verimliliğine vurgu yapmıştır. Çalışan engellileri “verimli” ve “çok verimli” şeklinde değerlendiren işverenlerin kendi işletmelerinde ise toplam en-

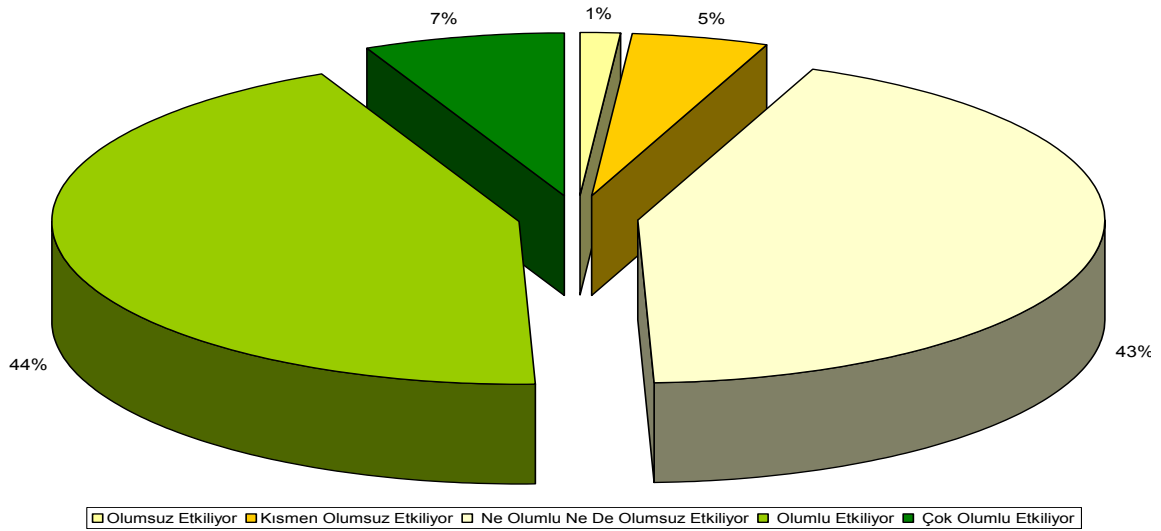
gellilerin %70'i istihdam edilmektedir. Öte yandan 50 ve üzeri kişi çalıştıran orta işletmelerle 200 ve üzeri kişi çalıştıran büyük işletmelerde engelli işgücünü verimsiz bulanlar istatistiki bakımdan ihmal edilebilir oranlarda iken küçük işletmelerde %9 sınırına ancak ulaşabilmektedir. Oysa her üç ölçekte de özel sektör temsilcileri engelli işgücünü %60'lar %70'ler nispetinde verimli görmektedirler.

Tablo 8. *Sektörlere Göre Engelli Çalışanlarla İlgili Verimlilik Algısı*

|  | Hiç Verimli Değil | Verimli Değil | Nötr        | Verimli     | Çok Verimli |
|--|-------------------|---------------|-------------|-------------|-------------|
| C- İmalat  | 1.5               | 1.8           | 27.6        | 61.1        | 8.0         |
| D- Elektrik, Gaz, Buhar Ve İklimlendirme Üretim Ve Dağıtım                           | 2.0               | 2.0           | 22.0        | 66.0        | 8.0         |
| F- İnşaat  | 1.2               | 7.3           | 37.8        | 45.1        | 8.5         |
| G- Toptan Ve Perakende Ticaret; Motorlu Kara Taşıtlarının Ve Motosikletlerin Onarımı | -                 | 4.4           | 26.3        | 62.3        | 7.0         |
| H- Ulaştırma Ve Depolama   | -                 | 4.5           | 25.4        | 65.7        | 4.5         |
| I- Konaklama Ve Yiyecek Hizmeti Faaliyetleri   | -                 | 7.4           | 36.8        | 54.4        | 1.5         |
| J- Bilgi Ve İletişim   | -                 | 1.8           | 16.4        | 76.4        | 5.5         |
| K- Finans Ve Sigorta Faaliyetleri  | -                 | 4.8           | 23.8        | 64.3        | 7.1         |
| L- Gayrimenkul Faaliyetleri  | -                 | -             | 10.0        | 75.0        | 15.0        |
| M- Mesleki, Bilimsel Ve Teknik Faaliyetler   | 1.7               | 6.9           | 25.9        | 50.0        | 15.5        |
| N-İdari Ve Destek  | -                 | 4.5           | 28.4        | 61.2        | 6.0         |
| P- Eğitim  | 1.4               | 5.8           | 18.8        | 69.6        | 4.3         |
| O- İnsan Sağlığı Ve Sosyal Hizmet Faaliyetleri                                       | -                 | 2.7           | 17.6        | 62.2        | 17.6        |
| R- Kültür, Sanat, Eğlence, Dinlenme Ve Spor  | -                 | 5.4           | 21.6        | 56.8        | 16.2        |
| S- Diğer Hizmet Faaliyetleri   | 2.4               | 7.1           | 26.2        | 52.4        | 11.9        |
| <b>TOPLAM</b>  | <b>0.8</b>        | <b>4.0</b>    | <b>26.0</b> | <b>60.8</b> | <b>8.4</b>  |

Çalışan engellilerin işyerlerinde çalışma arkadaşlarının verimliliğine de pozitif yönde etkide bulunduğu görüşü, Grafik 8'de görüleceği gibi, %50 düzeyinde bir desteğe sahiptir. Çalışan engellilerin arkadaşları üzerinde olumsuz etkilere yol açtığını düşünenler %6 gibi küçük bir oranda kalırken, %43'lük kesim sözü edilen etki konusunda yansız bir tutum sergilemiştir.

Grafik 2. Çalışan Engellilerin İşyerindeki Çalışma Arkadaşlarının Verimliliğine Etkileri



### İşverenlere Göre Engelli İstihdamı Nasıl Geliştirilebilir

Bu bölümde işveren ve yöneticilerin engelli istihdamını arttırmaya dönük öneri ve görüşleri çözümlenecektir. Tablo 9, işverenlerin konuya ilişkin önerilerine ve bu önerilerden hangilerini üstleneceklerine ilişkin verileri sunmaktadır.

**Tablo 9. Engelli Performansını Arttırmanın Yolları Ve İşverenlerin Sorumluluğu Hakkında Çoklu Yanıt Analizi**

|  | Engelli performansını nasıl arttırır? |              | İşverenler hangilerini üstlenir? |              |
|--|---------------------------------------|--------------|----------------------------------|--------------|
|  | Sayı                                  | %            | Sayı                             | %            |
| Mesleki eğitim kursları                              | 634                                   | 15.9         | 303                              | 10.6         |
| İşyerinde hizmet içi eğitim, toplantı                | 579                                   | 14.5         | 471                              | 16.5         |
| Kişisel gelişim kursları                             | 511                                   | 12.8         | 250                              | 8.7          |
| Motivasyon artırıcı sosyal organizasyonlar           | 458                                   | 11.5         | 331                              | 11.6         |
| Bireysel eğitim                                      | 456                                   | 11.4         | 349                              | 12.2         |
| Doğru görev tanımlaması yapılmalı                    | 455                                   | 11.4         | 358                              | 12.5         |
| Ulaşım   | 336                                   | 8.4          | 323                              | 11.3         |
| Çalışma ortamının fiziksel koşullarının düzenlenmesi | 295                                   | 7.4          | 220                              | 7.7          |
| Ekip çalışması                                       | 266                                   | 6.7          | 257                              | 9.0          |
| <b>Toplam</b>  | <b>3990</b>                           | <b>100.0</b> | <b>2862</b>                      | <b>100.0</b> |

Engelli istihdamını geliştirmenin öncelikli yolu olarak mesleğe ve işe dönük eğitimler gösterilmektedir ki yanıtların %30’u bu başlık altında toplanabilir. Bu hizmeti karşılayacaklarını beyan eden firmaların oranı %27’dir. Performans artırıcı öneriler içinde çalışan engellinin bireysel gelişimini hedefleyenler ikinci ağırlıklı öbeği oluşturmaktadır. “Kişisel gelişim” ve “bireysel eğitim” gibi, bu yöndeki önerileri ileri sürenler %24 nispetindedir. İşverenlerin %21’lik kesimi bu yöndeki hizmetleri üstlenebileceklerini de belirtmişlerdir. Önerilerin üçüncü öbeğinde iş yönetimine öneriler yer almaktadır. “Motivasyon artırıcı sosyal organizasyonlar”, “doğru görev tanımı yapılması” ve “ekip çalışması” gibi önerileri ileri süren işverenlerin oranı %30’dur. Bu önerileri üstlenebileceklerini söyleyen işverenlerin oranı ise %33’dür. Çalışan engellinin motivasyonunu arttırmaya dönük öneri setinin sonuncusu çalışma koşullarıyla ilgilidir. Ulaşım ve fiziki koşulları ileri sürenler %16 kadardır; yanıtlayıcıların %19’u bu yöndeki önerileri üstlenebileceklerini beyan etmiştir.

Engelli çalışanların performansını arttırmaya dönük öneriler, işyeri büyüklüğü ile ilişkilendirilerek aşağıdaki Tablo 10’da yer almıştır. Her bir öneri başlığı için küçük, orta ve büyük-boy işletmelerden gelen yanıtlar arasında dikkat çekici farklılaşmanın olmadığı görünmektedir. Hizmet ve meslek eğitimine dönük öneriler, üç işletme grubu tarafından benzer oranlarla desteklemiştir. Kişisel gelişime dönük önerilerde küçük-boy firmalar %27 gibi bir oranla orta ve büyük boy firmaların 5-6 puan önünde yer almaktadır. Kısmi farklılaşmanın gözlemlendiği bir diğer alan iş yönetimiyle ilgilidir. “Motivasyon artırıcı sosyal organizasyonlar”, “doğru görev tanımı” ve “ekip çalışması” gibi iş yönetimi ile ilgili önerilerde küçük-boy firmalar bu kez biraz daha geriden gelmektedir.

### **İşverenlerin Engelli İstihdamını Artırmaya Yönelik Görüşleri**

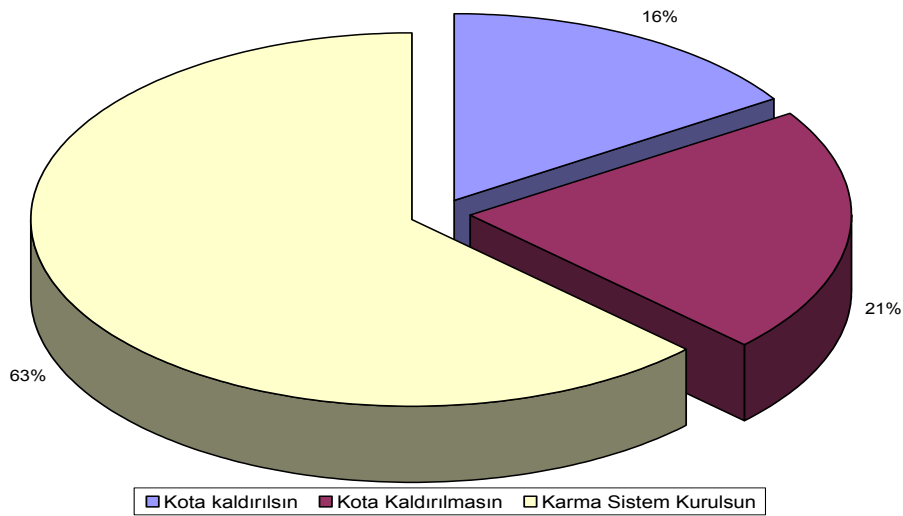
Araştırmanın amacı doğrultusunda, işverenlerin engelli çalışan istihdam etmek için hangi konulara öncelik verdikleri, kota ve teşvik uygulamalarına nasıl yaklaştıkları, devletten neler bekledikleri sorgulanmıştır. Bu maksatla genel olarak kota ve teşvik uygulamasının nasıl değerlendirildiği, engelli istihdamında ceza kullanımına nasıl yaklaşıldığı, engelli çalışanı olmayan işyerlerinde engelli çalıştırmama nedenlerinin neler olduğu incelenmiştir. Yine araştırmanın amaçlarına ulaşmak için işverenlere, işyerinde engellilerin istihdamını artırmak için neler yapılabileceği 21 öneri cümlesinden oluşan Engelli İstihdamını Artırmak İçin Öneriler Listesi ile sorgulanmıştır.

Tablo 30. İşyeri Büyüklüklerine Göre Çalışan Engellilerin Performansını Arttırmaya Dönük Öneriler

| Sayı %                      | Hizmet İçi Eğitim | Mesleki Eğitim | Kişisel Gelişim | Motive edici organizasyon | Bireysel Eğitim | Fiziki koşullar | Doğru görev tanımı | Ulaşım     | Ekip çalışması | Toplam      |
|-----------------------------|-------------------|----------------|-----------------|---------------------------|-----------------|-----------------|--------------------|------------|----------------|-------------|
| Küçük-boy (49 ve altı işçi) | 75                | 69             | 59              | 43                        | 71              | 37              | 53                 | 40         | 34             | 142         |
|                             | 15.6              | 14.3           | 12.3            | 8.9                       | 14.8            | 7.7             | 11.0               | 8.3        | 7.1            | 100         |
| Orta-boy (50-199 işçi)      | 294               | 330            | 259             | 243                       | 231             | 147             | 231                | 160        | 130            | 585         |
|                             | 14.5              | 16.3           | 12.8            | 12.0                      | 11.4            | 7.3             | 11.4               | 7.9        | 6.4            | 100         |
| Büyük-boy (200 + işçi)      | 202               | 224            | 185             | 167                       | 150             | 109             | 167                | 130        | 98             | 399         |
|                             | 14.1              | 15.6           | 12.9            | 11.7                      | 10.5            | 7.6             | 11.7               | 9.1        | 6.8            | 100         |
| <b>Toplam</b>               | <b>571</b>        | <b>623</b>     | <b>503</b>      | <b>453</b>                | <b>452</b>      | <b>293</b>      | <b>451</b>         | <b>330</b> | <b>262</b>     | <b>1126</b> |

Öncelikle engelli istihdamını artırmak için, hali hazırda uygulamada olan kota ve teşvik sistemleri ilgili olarak işverenlerin görüşleri üzerinde durmakta yarar vardır. Bulgular, engelli istihdamında teşvik ve kotaların kaldırılması ya da sürdürülmesi doğrultusundaki kutuplaşmış görüşlerin yaklaşık oranlarda destekçilere sahipken; yanıtlayıcıların %63'ünün, Grafik 9'da yer aldığı gibi, "teşvik ve kotaların dengeli kullanıldığı karma bir sistemden" yana olduğunu göstermektedir. Bu eğilimler, gerek işkolları gerekse de farklı işletme büyüklükleri bakımından değişmemektedir.

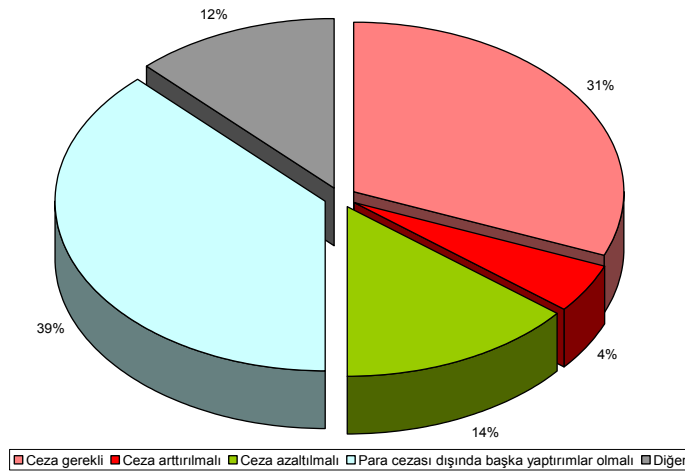
Grafik 3. Özel Sektör İşletmelerinin Kota Ve Teşviklere İlişkin Görüşleri



Öte yandan, engelli istihdamını gerçekleştirmek maksadıyla ceza sisteminin gerekli olduğunu düşünenler, Grafik 10’de yer aldığı gibi, mevcut cezaların arttırılması gerektiğini ileri sürenlerle birlikte değerlendirildiğinde % 40 civarında bir ağırlığa sahiptir. Benzer oranda yanıtlayıcı “para cezası dışında başka yaptırımların olması gerektiğine” vurgu yapmışken, % 15 nispetindeki yanıtlayıcı da “cezaların azaltılması” görüşündedir. Dağılımlara bu kez çoklu yanıt analizi çerçevesinde bakıldığında cezacı eğilimlerin %36, çeşitlenmiş yaptırımları savunanların %38, ceza karşıtlarının ise %14’lük ağırlığa sahip oldukları görülecektir.

Ceza sistemi konusundaki tutumlar, firma büyüklükleri ile ilişkilendirildiğinde, ana eğilimler değişmemekle birlikte, küçük ve büyük boy firmaların birbirine daha benzer özellikler sergilediği görülmektedir. Tablo 11’de yer aldığı gibi, küçük ve büyük boy firmalar, cezaların azaltılması ile para cezası dışındaki başka yaptırımlarla çeşitlenmeyi –küçük farklarla da olsa- daha fazla vurgulamaktadır.

Grafik 4. *Engelli Çalıştırmayla İlgili Ceza Sistemi Hakkındaki Düşüncelerin Çoklu Yanıt Analizi*



Tablo11. *Firma Büyüklüklerine Göre Engelli İstihdamındaki Ceza Sisteminin Değerlendirilmesi*

|                             | Ceza sistemi; (%) |              |             |              |            |
|-----------------------------|-------------------|--------------|-------------|--------------|------------|
|                             | Gerekli           | Arttırılmalı | Azaltılmalı | Çeşitlenmeli | Diğer      |
| Küçük-boy (49 ve altı işçi) | 30.1              | 3.7          | 13.5        | 36.8         | 16.0       |
| Orta-boy (50-199 işçi)      | 33.3              | 4.5          | 12.4        | 37.8         | 12.0       |
| Büyük-boy (200 + işçi)      | 28.4              | 4.9          | 16.6        | 38.4         | 11.8       |
| <b>Toplam</b>               | <b>400</b>        | <b>58</b>    | <b>180</b>  | <b>486</b>   | <b>159</b> |

Kota, teşvik ve istihdama ilişkin bu bölümdeki bulgular değerlendirildiğinde; genel olarak işverenlerin engelli istihdamına olumlu yaklaştıkları, kota ve teşviklerin bir arada ele alındığı dengeli sistemleri tercih ettikleri görülmüş, ceza sisteminde para cezası dışında farklı ve çeşitlenmiş uygulamalar önerilmiştir.

Öte yandan, Tablo 12'ten izlenebileceği gibi engellilere ve işyerlerine eğitim, rehabilitasyon, işe yerleştirme gibi konularda rehberlik edilmesi gerektiği görüşü ağırlık kazanmaktadır. Bu konuda özellikle İŞKUR'un rolüne önem verildiği gözlenmektedir. Örneğin "İŞKUR mesleki ve kişisel eğitim almış engelliye yönlendirmeli" ifadesine katılıyorum diyenlerin oranı % 91'dir. "İŞKUR sektörün ihtiyacına göre eleman göndermelidir." ifadesine katılanlar ise %89 oranındadır. Teşvik konusunda ise; özellikle vergi indirim ve teşvik beklentisinin öne çıktığı görülmektedir. Bununla birlikte kotayı aşan işverenlere verilmesi önerilen çok sayıda teşvik konusunda ise tereddütlerin var olduğu söylenebilir. Buna örnek olması bakımından, karşılıksız kredi olanağı, SGK primlerinin devletçe karşılanması, işyerine ulaşım sorununun devletçe çözüme kavuşturulması gibi önerilerden söz edilebilir.

## 5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Engellilerin toplumsal yaşama tam katılımlarının sağlanmasına yönelik olarak kamusal alanda iyileştirmelerin yapılması, onların çalışan, kazanan ve kendilerine yeten bireyler olmaları için desteklenmeleri, toplumsal duyarlılık gereğidir. Bu konularda araştırmaların yapılmasına ve uygulamalarla hayata geçirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. İşgücü Piyasasının Engelliler Açısından Analizi Araştırması, Türkiye'de bu anlamda ve bu büyüklükte yapılan ilk araştırmadır. Bu araştırmada, özellikle özel sektörün engelli istihdamı konusundaki düşünceleri ve beklentileri değerlendirilmiştir. Hangi koşullar altında ya da ne gibi düzenlemeler yapılırsa engelli istihdam oranının artırılacağı anlaşılmalı çalışılmıştır. Ayrıca bu çalışmada, işverenlere gelecekte önemi artacak mesleklerin neler olabileceği sorulmuştur.

### Araştırma Örneklemeden Elde Edilen Verilerin Özet Değerlendirmesi

Araştırma sonunda işverenler, profesyonel meslekler ve yardımcı profesyonel meslek gruplarının hem engelli hem de diğer çalışanlar için gelecekte önemli meslekler olarak ortaya çıkacağını ifade etmişlerdir. Ancak yine araştırma sonunda engellilerin daha çok nitelik gerektirmeyen işler ile büro ve müşteri hizmetleri alanlarında istihdam edildiği görülmektedir. Bu noktada engellilerin bilgi ve becerilerinin eğitimle geliştirilmesi önemlidir. Ancak, mevcut durumda, meslek sahibi engellilerin kendi alanlarında istihdam edilmediği, alan

dışında ya da görece daha niteliksiz işlerde istihdam edildiği bilinmektedir. Örneğin hukukçu görme engelli bir kişi, bir hukuk bürosunda istihdam edilmek yerine santral operatörü olarak istihdam edilmektedir. Burada devlet, engellilerin eğitim aldığı alanda istihdam edilmesini sağlayacak tedbirleri almak durumundadır. Bunun için hem eğitim hayatında, hem kamusal alanda ve hem de yasal mevzuatta düzenlemeler yapılmalıdır.

Araştırma sonunda, işverenlerin daha önceden odak gruplarda da ifade edilenlerle uyumlu olarak istihdam etmek istemedikleri engelli gruplarının zihinsel engelliler ve ruhsal duygusal rahatsızlığı olan engelliler olduğu görülmektedir. Öte yandan işverenler; ortopedik, dil işitme konuşma engellileri istihdam etmeyi tercih etmektedirler. Bu durumda tüm engelli grupları için, işverenlerin istihdam etme zorunluluğu olmalıdır.

**Tablo 14. Engelli İstihdamını Artırmak İçin Öneriler Listesi Üzerinde Değerlendirmeler**

|  | Katılmıyorum (%) | Kararsızım (%) | Katılıyorum (%) |
|--|------------------|----------------|-----------------|
| 21. İŞKUR mesleki ve kişisel eğitim almış engelliye yönlendirmeli  | 2.2              | 6.9            | 90.9            |
| 3.Engellilere istihdam edilecekleri işlere göre devlet tarafından eğitim ve rehabilitasyon hizmeti verilmelidir. | 4.6              | 5.2            | 90.2            |
| 20. İŞKUR sektörün ihtiyacına göre eleman göndermelidir.   | 2.8              | 8.3            | 88.8            |
| 7.Engellilerin niteliklerine göre çalıştırma konusunda, işverene rehberlik edilmelidir.                          | 5.2              | 8.9            | 85.9            |
| 6.İşverene vergi kolaylığı/indirimi getirilmelidir.  | 7.3              | 8.2            | 84.6            |
| 9.Engelli istihdamı sosyal sorumluluk olarak görülmelidir.   | 5.3              | 8.7            | 86.0            |
| 11.Yasal zorunluluğu olmayan işletmeler engelli istihdam etmeye teşvik edilmelidir.                              | 6.8              | 10.8           | 82.4            |
| 19.Mevzuat konusunda rehberlik yapılmalıdır.   | 3.6              | 10.4           | 86.0            |
| 10.Engellilerle ilgili, vasıf yeterlilik tanımlamaları yeniden ve detaylı yapılmalıdır.                          | 4.7              | 14.8           | 80.5            |



|  |      |      |      |
|--|------|------|------|
| 18. Her bir engellinin iş yerinde hangi çalışma ortamı ve koşullarda çalışabileceği raporlanmalıdır.           | 5.4  | 13.2 | 81.4 |
| 12. Engelli istihdamında kotayı aşan işverenlerin enerji maliyetleri düşürülmelidir.                           | 1.3  | 15.2 | 73.5 |
| 15. Kotayı geçen işyerlerinde, engellilerin SGK primlerinin tamamını devlet karşılamalıdır.                    | 1.9  | 16.4 | 69.7 |
| 14. Engelli istihdam eden işyeri kamuoyuna duyurularak onurlandırılmalıdır.                                    | 1.4  | 15.9 | 68.6 |
| 5. Engelliler için esnek çalışma modeli uygulanmalıdır.  | 1.6  | 17.1 | 68.3 |
| 1. Engelli istihdamında kotayı aşan işverenlere, düşük faizli ya da karşılıksız kredi kolaylığı sağlanmalıdır. | 17.1 | 15.6 | 67.3 |
| 13. İşyeri ulaşım sorunları devlet tarafından çözülmelidir.  | 20.4 | 20.1 | 59.6 |
| 16. İşyerinde engelliler için yapılacak mekânsal ve fiziksel düzenlemeler devlet tarafından karşılanmalıdır.   | 19.2 | 23.0 | 57.8 |
| 4. Engelli istihdamının ücretlendirilmesinin tamamı devlet tarafından karşılanmalıdır.                         | 28.2 | 23.1 | 48.7 |
| 17. Ciro engelli istihdamında bir kriter olmalıdır.  | 29.2 | 25.0 | 45.8 |
| 8. Engelli istihdamı gönüllülük esasına dayandırılmalıdır.   | 39.1 | 14.7 | 46.2 |
| 2. Engelli çalıştırma kotasına uymayanlara verilen cezalar artırılmalıdır.                                     | 38.2 | 20.8 | 41.0 |

Araştırmada, işveren ve işveren temsilcilerine açık uçlu olarak sorulan sorulara verilen cevaplar engellilerin istihdamında yaşanan sorunların; eğitim eksikliği, çıkarılan işin kalitesinin düşüklüğü, engellilerin çalışma konusundaki isteksizliği vb. olarak sıralandığını göstermektedir. Ayrıca yine açık uçlu sorular; çalışma azmi ve özverili çalışmayı engelli çalışanlarda yeterli bulunan yönler olarak ele aldıklarını göstermektedir. Buna karşılık işe ve işyerine uyumsuzluk, mesleki bilgi eksikliği engelli çalışanların yeterli bulunmayan yanları olarak gösterilmektedir. Burada ilginç olan “yeterli” bulunan olumlu özellikler daha çok bireysel çalışma davranışlarına dönükken; “yetersiz” bulunan özellikler birlikte çalışma ortamına uyum sorununa vurgu yapmaktadır. Buna göre engelli çalışanlara ve diğerlerine birlikte uyumlu çalışmalarına ön ayak olmak için; işe uyum takım çalışması vb. konularda eğitim verilebilir. Ayrıca engelli çalışanların

işyerine ve diğer çalışanlara olumlu etkisi, işyerinde performans artışı olarak gösterilmektedir. Çalışanların olumsuz etkileri ise; iş kazası riski, iletişim güçlüğü ve işi yavaşlatmak olarak gösterilmektedir. Dolayısıyla işletmelerde tüm çalışanlara iş güvenliği, iletişim, iş etiği konularında eğitim verilebilir.

Yine bu çalışmada, mevcut kota ve teşvik uygulamasına özel sektörün yaklaşımı irdelenmiştir. Genel olarak yasal bir zorunluluk olan kota sisteminin işverenler tarafından benimsendiği, cezai yaptırımların maddi cezalar dışında alternatiflerle çeşitlendirilebileceği, vergi indrimi gibi yeni teşviklerin özendiriciliğine inandıkları ortaya çıkmıştır. Devletten ve bir devlet kurumu olan İŞKUR’dan engellilere ilişkin mevzuat, rehabilitasyon, işe yerleştirme vb. konularda rehberlik ve destek istedikleri görülmüştür. Buna dayanarak, engelliler için İŞKUR içinde bir danışman sisteminin kurulması önerilebilir. Ayrıca bu çalışmada kullanılan Engelli İstihdamını Artırmaya Yönelik Öneri Listesi’nin hazırlanmasında araştırma başında engelli istihdamı ile ilgili taraf olan, işçi ve işverenleri temsil eden sivil toplum örgütleri ve meslek kuruluşlarından temsilciler ile gerçekleştirilen iki odak grup çalışmasından elde edilen bilgiler kullanılmıştır.

Odak gruplarda getirilen önerilerin araştırma sonunda yüksek bir şekilde vurgulanan İŞKUR ve etkinlik alanları üzerinde durduğunu ifade etmekte yarar vardır. Özellikle engellilere ilişkin sağlıklı veri tabanlarının ve takip sistemlerinin olması, iş gücü kaybına göre envanterlerinin oluşturulması, iş analizlerinin yapılıp işler ve engellilerin eşleştirilmesi, hem engelliye hem işverene danışmanlık verilmesi hep İŞKUR’dan beklenen çalışmalardır. Yine odak grup katılımcılarının mesleki rehabilitasyona ağırlık verilmesini vurguladıkları görülmektedir. Katılımcılar işverenlerden, iş yerinde farklı lokasyonlarda çalıştırılabilecek engelli gruplarını belirlemesini istemekte daha ileri giderek; işyerlerinin tüm engel gruplarının rahatça çalışabileceği şekilde düzenlemesinin önemine vurgu yapmaktadırlar. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken bir nokta, bu türlü iş analizlerini, iş yeri ve alet ekipman düzenlemelerini yapacak nitelikli personel ihtiyacı olduğudur. Bu konuda endüstri psikolojisi, ergonomi uzmanlığı, mühendislik psikolojisi alanlarında uzman kişilerin ülke çapında üniversitelerin lisansüstü programlarında yetiştirilmesi ve ilgili alanda istihdam edilmesi önemlidir.

### **Engelli İstihdamına Yönelik Olarak Sosyal Politika Önerileri**

Türkiye genelinde 50’nin üzerinde işçi çalıştıran özel sektör işletmelerinde işveren ve işveren temsilcileri ile gerçekleştirilen bu çalışmanın sonunda. İşveren bakış açısıyla şimdi ve gelecekte ihtiyaç duyulacak meslekler sorgulanmış, işverenlerin engelli çalıştırmaya nasıl baktıkları, engellileri istihdam ederken

nelerin istihdam olasılığını artırdığına nelerin istihdam olasılığını düşürdüğüne inandıkları, mevcut teşvik ve kota sistemini engelli istihdamını artırma anlamında nasıl değerlendirdikleri ve engelli istihdamını artırmak için ne gibi önerileri daha önemli ve öncelikli buldukları ortaya konulmuştur.

Bu çalışma sonucunda elde edilen bulgular, engelli istihdamı konusunda geliştirilecek politikalara ışık tutar niteliktedir. Bu noktada, araştırma sonunda engelli istihdamı ile ilgili geliştirilen sosyal politika önerileri aşağıdaki gibi sıralanabilir.

1. Engelli dostu istihdam politikaları oluşturulmalıdır.
2. ÖZİDA Genel Müdürlüğü, bir alt biriminde tüm engelli araştırmaları toplanmalı, bu birim araştırma sonuçlarını üretecek politikalara yansıtılmakla yükümlü olmalı, yeni araştırma ihtiyaçları buradan duyurulmalıdır.
3. Engellilerin sosyal hayata katılmasının önündeki ulaşım vb. engeller kaldırılmalıdır.
4. Korunmalı işyeri uygulamaya geçirilmelidir.
5. Mesleki rehabilitasyon merkezlerinin etkinliği artırılmalıdır.
6. ÖZİDA Genel Müdürlüğü ağırlıklı olarak engellilerin istihdamına yönelik politikalar ve projeler geliştirmelidir. Sosyal politikaların sadece engellileri maddi olarak desteklemek şeklinde olmaması gerekmektedir. Sosyal politikalar içinde yaşam alanlarının engelliler için uygun hale getirilmesinden başlayarak, onların ulaşım, diğer insanlarla sosyalleşme, bir arada yaşama ihtiyaçlarını gidermeye yönelik pek çok uygulamayı zorunlu hale getirmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Engellilerin istihdamı; engellilerin sosyal hayat içinde var olmaları konusunda ayrıdır. Bu nedenle engellilere ilişkin politikaların geliştirileceği bir merkez, engellilerin sosyal, iş hayatı vb. her alanda karşılaşılabilecekleri problemlere odaklanan farklı alt birimlerden oluşturulmalı, alt birimler birbiriyle koordineli olarak çalışmalıdır. Hükümet yapılanması içinde ilgili bakanlık üretilen politikaların yürütülmesi için gerekli adımları diğer tüm bakanlıkları koordine ederek atmalıdır.
7. Engellilere ilişkin çalışma yapılan her birimde, uzman personel çalıştırılmalıdır (psikolog, sosyal çalışmacı, fizyoterapist, rehber öğretmen/ psikolojik danışman, özel eğitimci, doktor, sosyolog ve çalışma ekonomisti).
8. Endüstri psikolojisi, ergonomi uzmanlığı, mühendislik psikolojisi alanlarında uzman kişilerin ülke çapında üniversitelerin lisansüstü programlarında yetiştirilmesi teşvik edilmeli ve istihdamı sağlanmalıdır.
9. Engellilerin eğitim aldığı alanda istihdam edilmesi işverenler için yasal zorunluluk olmalıdır.

10. Engellilere profesyonel meslekler kazandırmak için eğitim hayatında, kamusal alanda ve yasal mevzuatta düzenlemeler yapılmalıdır.
11. Farklı engel grupları için eğitim almak istediği alanda eğitim hayatını kolaylaştıracak düzenlemeler (kütüphane, uygulama alanı vb.) eğitim kurumlarının yasal zorunluluğu olmalıdır.
12. Tüm engelli gruplarında istihdam işverenlerin zorunluluğu olmalı engel grubu tercihe bırakılmamalıdır.
- 13 Engelliler için İŞKUR içinde rehabilitasyon, mevzuat değişiklikleri, engelli istihdamı vb. konularında işverenlerin danışabileceği bir danışman sistemi kurulmalıdır.
- 14 Engelliler için mevcut veri tabanları güncellenmeli, iş analizleri ve engelli nitelik analizleri yapılarak iş ve engelli eşleştirmelerinde kullanılmalıdır.
- 15 İş gücü kaybı ve engellilik oranı ayrımı yapılmalıdır. İşgücü kaybına göre bir envanter çalışması yapılmalıdır.
- 16 Engelli istihdamında yerel yönetimler de sorumluluk almalıdır.
- 17 Kota uygulaması devam etmelidir.
- 18 Engelli istihdam etmeyen veya gerekli işyeri düzenlemelerini yapmayan işverenlere caydırıcı (işyeri ruhsatını iptal etmek gibi) ve çeşitli (para cezası dışında iş yeri kapatma vb. şeklinde farklı cezalar) cezalar verilmelidir.
- 18 Teşvikler artırılmalıdır.
- 19 İşverene vergi kolaylığı/indirimi getirilmelidir.
- 20 Yasal zorunluluğu olmayan işletmelerin engelli istihdam etmeleri teşvik edilmelidir.
- 21 Yasal zorunluluğu olmayan işletmelerin engelli istihdam etmeleri durumunda medyada duyurularak onurlandırılmaları sağlanmalıdır.
- 22 Engelli istihdamında kotayı aşan işverenlerin enerji maliyetleri düşürülmelidir.
- 23 İşletmelerde kurum kültürünü yerleştirmek ve engelliler ve diğer çalışanların birlikte ve uyum içinde çalışmalarını sağlamak için bazı eğitim programları zorunlu tutulmalıdır. Bu eğitimler;
  - 1 Kurum kültürü,
  - 2 İşçi sağlığı güvenliği,
  - 3 İş etiği,
  - 4 İletişim,
  - 5 Takım çalışması,
  - 6 Örgütsel çeşitlilik,
  - 7 Duyarlılık alanlarında olmalıdır.

## KAYNAKÇA

AB KOMİSYONU (2010), “Avrupa Özürlüler Stratejisi 2010-2020. (Çev: G. Akın)”, Avrupa Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı AB Koordinasyon Daire Başkanlığı Bülteni (55), ss. 27-30.

AKTAŞ, C., vd., (2004), “Türkiye Korumalı İşyerleri Araştırması (Sheltered Workshops in Turkey)”, Başbakanlık Özürlüler İdaresi

BERETZ, E. M., (2003), “Hidden Disability and an Academic Career”, *Academe*, 89(4), ss. 50-56.

BAYBORA, D., (2006), “Çalışma hayatında özörlölere karşı ayrımcılık”, *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, (51), ss. 229-269.

DEMİR, M., (2011), “İş Yaşamında Ayrımcılık: Turizm Sektörü Örneği”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8(1), <http://www.insanbilimleri.com/ojs/index.php/uib/article/viewDownloadInterstitial/1602/678> (12.04.2011)

DİKSA, E., ve ROGERS, E. S., (1996), “Employer concerns about hiring persons with psychiatric disability: Results of the employer”, *Rehabilitation Counseling Bulletin*, 40 (1), ss. 31-45.

DÖKMEN, Z. Y., (2000), “Engellilere Yönelik Tutum Ölçeği. Geliştirilmesi, geçerliği ve güvenirliliği (Bildiri)”, XI. Ulusal Psikoloji Kongresi, 20-22 Eylül 2000, Ege Üniversitesi, İzmir.

EERDEMİR, Ş., (1990), “Sakat Kimseler İçin Şansların Eşitlenmesine İlişkin Ulusal Mevzuatlar Hakkında Rapor”, Türkiye Sakatları Koruma Vakfı Yayını, Ankara.

FULTON, S. ve SABORNİE, E., (1994), “Evidence of employment inequality among females with disabilities”, *Journal of Special Education*, (28), ss.149-165.

GÜNDÜZ, G. S., (2007), “Sosyal İçerme Politikalarının Uygulanmasında Kamu İstihdam Kurumlarının Rolü”, Uzmanlık Tezi, Ankara, ÇSGB Türkiye İş-Kur Genel Müdürlüğü.

HENDRICK, D., (2010), “Employment and adults with autism spectrum disorders: Challenges and strategies for success”, *Journal of Vocational Rehabilitation*, (32), ss.125–134.

“İş Gücü piyasasının Engelliler Açısından Analizi İşgücü Piyasasının Özürlüler Açısından Analizi” (2011), TC. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Özürlü ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü. ISBN: 978-605-4628-38-4. Mattek Matbaacılık. Proje Ekibi: Fatma Yıldırım, Zehra Dökmen, Nihal Mamatoğlu, Metin Özürlü, Erdem Karabulut.

JACOBY, A., vd., (2005), “Employers’ Attitudes to Employment of People with Epilepsy: Still the Same Old Story?”, International League Against Epilepsy.

KAYACI, E., (2007), “Özürlüler için verimli bir istihdam politikası oluşturulması, Yayınlanmamış uzmanlık tezi”, Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, Türkiye İş Kurumu Genel Müdürlüğü.

KENNEDY, J. ve OLNEY, M., (2001), “Job discrimination in the POST-ADA ERA: Estimates from the 1994 and 1995 National Health Interview Surveys”, Rehabilitation Counseling Bulletin, 45( 1). Database: Academic Search Premier.

KUZGUN, İ., (2009), “Türkiye’de özürlülerin ücret karşılığı istihdamını belirleyen değişkenler ve öneriler”, Journal of Yasar University, 4(15), ss. 2451-2466.

RANDOLPH, D. S. ve ANDRESEN, E. M., (2004), “Disability, gender, and unemployment relationships in the United States from the behavioral risk factor surveillance system”, Disability & Society, 19 (4), ss.403-414 .

ROESSLER, R. T. vd. (2007), “Workplace Discrimination Outcomes and Their Predictive Factors for Adults With Multiple Sclerosis” Rehabilitation Counseling Bulletin, 50( 3), ss. 139–152.

SEYYAR, A., (2001), “Almanya’da Meslekî Eğitim ve İstihdam Kurumu Olarak Özürlüler Çalışma Atölyesi”, Mercek, ss. 6-22

SCHUR, L., vd. (2005), “Corporate Culture and the Employment of Persons with Disabilities”, Behavioral Sciences and the Law, (23), ss. 3–20.

STENSRUD, R., (2007), “Developing Relationships With Employers Means Considering the Competitive Business Environment and the Risks It Produces”, Rehabilitation Counseling Bulletin, 50 (4), ss. 226-237.

TOKOĞLU, E., vd. (2011), “Organizational Commitment and Job Satisfaction Subjects at Handicapped and Non-handicapped Personnel: A Study on Public

Organization” Academic Sight International Refereed Online Journal of Social Sciences, (23), ISSN: 1694-528X, ss. 1-14.

TUFAN, İ. ve ARUN, Ö., (2002), “Türkiye Özürlüler Araştırması 2002 İkincil Analizi”, TÜBİTAK, Proje no: SOBAG-104K077.

Türkiye Özürlüler Araştırması’na (2002), T.C. Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı.

Ulusal Sosyal Hizmetler Konferans Küreselleşme Sosyal Adalet ve Sosyal Hizmetler, Ankara: Sosyal Hizmet Uzmanları Derneği Genel Merkezi yayını, (9), 20-22 Mayıs 2004 Ankara, ss: 180-195.

UŞAN, F., (2003), “Mesleki Eğitim ve İstihdam, Devlet Personel Rejimi ve İş Mevzuatı”, E- Akademi, 15.

YILDIRIM, F. ve DÖKMEN, Z.Y., (2004), “Engellilere yönelik tutumlarla sosyal üstünlük yönelimi, adil dünya inancı ve kontrol odağı inancı arasındaki ilişkiler” 6.

YILMAZ, Z., (2007), “Çalışan Özürlülerin İş Yaşamında Karşılaştıkları Sorunlar ve Bunları Etkileyen Etmenler”, Özveri.( <http://www.ozida.gov.tr/ozveri>).



**KİMLİKLENEREK TOPLUMLA BÜTÜNLEŞME:  
TÜRKİYE'DEKİ ERMENİ VE YAHUDİ  
ÖRGÜTLENMELERİ AKTÖRLERİNİN KİMLİK  
ALGILARI VE STRATEJİLERİ**

**INTEGRATION INTO SOCIETY BY  
IDENTIFICATION: THE IDENTITY PERCEPTIONS  
AND THE STRATEGIES FOLLOWED BY ACTORS  
OF ARMENIAN AND JEWISH ORGANIZATIONS IN  
TURKEY**

**Hakan YÜCEL<sup>1</sup>-Süheyla YILDIZ<sup>2</sup>**

**ABSTRACT**

**This article discusses the efforts of Armenian and Jewish minority population in Turkey taking place in the Armenian and Jewish identity movement, against the assimilation by protecting and introducing their identities. The study also shows their efforts for being visible in the society by self-identification in today's Turkey. The main purpose of the study is to show that the outreach process of the Armenians and the Jews, which started in 1990's, contains an effort for introducing their identities to the other groups and majority by media and cultural activities, for protecting their cultural values that are in danger of disappearance. This process entails to be integrated into the society instead of to be assimilated by it or in other words, to be "Turkey-fied" instead of "Turkified".**

**By embarking from the datas gathered from the interviewees, who are significant figures of their ethnic groups, the study indicates that the outreach process leans on an identity strategy, which is shared by the actors of both of the two**

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr. Galatasaray Üniversitesi, Siyaset Bilimi.

<sup>2</sup> Strasbourg Üniversitesi, Doktora öğrencisi, Siyaset Bilimi.



groups, "to become integrated with self- identification". Even though our interviewees execute by administrators, active members and opinion leaders of Armenian and Jewish organizations, our study, does not focus on the organizations' statements and discourses. Rather it comprises of the individual and subjective discourses of them. In other words, our study leans on the evaluation of the identity perceptions and the strategies of the active actors among the Armenians and the Jews with a comparative approach.

**Keywords:** Armenian, Jewish, Turk, Identification, Identity Strategies.ÖZ

Bu makale, günümüz Türkiye'sindeki Ermeni ve Yahudi kurumları ya da kimlik hareketleri içinde yer alanların, kimliklerini asimilasyona karşı koruma, tanıtmaya ve kimliklenerek toplum içindeki yerini alma çabalarını tartışmaktadır. Makaleye veri sağlayan araştırmanın temel savı şudur; 1990'lı yıllardan itibaren başlayan Ermenilerin ve Yahudilerin dışa açılma anlayışı, önyargıların ve çeşitli saldırıların hedefi olmuş olan kimliklerini medya ve kültürel faaliyetlerle başkalarına tanıtmayı, kaybolma tehlikesi içinde olan kültürel değerlerini korumayı, asimile olmak yerine entegre olmayı ya da Türkleşme yerine Türkiyelileşme çabasını içermektedir.

Bu bağlamda, içinde buldukları etnik gruplar içinde önemli toplumsal aktörler olan görüşmecilerimizin aktardıklarına dayanan verilerden yola çıkarak; dışa açılma sürecinin, her iki grubun aktörleri tarafından paylaşılan temel bir kimlik stratejisine, "kimliklenerek toplumla bütünleşmeye" dayandığını göstermek istiyoruz. Görüşmecilerimiz, Ermeni ya da Yahudi örgütleri içinde yönetici ya da aktif üyeler olarak yer alıyor ve/veya kanaat önderi özellikleri gösteriyor olsalar da, çalışmamız, örgütlerin söylemlerini değil örgütlerin içinde yer alanların öznelliklerini ele almaktadır. Başka bir deyişle, çalışmamız, Ermeni ve Yahudiler içinde etkin olan aktörlerin kimlik algıları ve kimlik stratejilerinin karşılaştırmalı bir anlayışla değerlendirilmesine, kimlik algıları ve pratiklerine dayanmaktadır.

**Anahtar Sözcükler: Ermenilik, Yahudilik, Türklük, Kimliklenme, Kimlik Stratejileri.**

## GİRİŞ

Asimile olmak yerine, kimliği koruma, tanıtma ve bu yolla da kimliklenerek topluma entegrasyonu merkeze alan bu makale, Ermeni ve Yahudi örgütlenmelerinde aktif olarak yer alan ve/veya bu gruplara yönelik yayınlarda yazan kişilere yönelik olarak 2013-2014 yıllarında gerçekleştirdiğimiz bir saha araştırmasına dayanmaktadır.<sup>3</sup> Bilindiği gibi 1990'lı yıllar genel anlamda Türkiye'de azınlık kimlikleri hakkında tartışmaların yoğunlaştığı, kimlik hareketlerinin birbirlerini etkileyerek kök saldıgı bir dönem oldu. Bu araştırmanın temel savı, 1990'lı yıllardan itibaren başlayan Ermenilerin ve Yahudilerin dışa açılma sürecinin; önyargıların ve çeşitli saldırıların hedefi olmuş olan bu kimliklerini tanıtmayı, kaybolma tehlikesi içinde olan kültürel değerlerini öğrenme ve korumayı, toplum içinde kendisi kalarak yerini almayı, başka bir deyişle asimile değil entegre olma çabasını içerdiğidir.

Bu bağlamda, her biri dâhil oldukları etnik gruplar içinde önemli toplumsal aktörler olan görüşmecilerimizin<sup>4</sup> aktardıklarına dayanan saha verilerinden yola çıkarak; dışa açılma sürecinin her iki grubun aktörleri tarafından paylaşılan temel bir kimlik stratejisine, "kimliklenerek toplumla bütünleşmeye" dayandığını göstermek istiyoruz. Etnik grupların kendine özgü tarihleri ve kimlikleri, aktörlerin toplumsal kökenleri, kültürel sermayeleri ve siyasal anlayışlarıyla farklılaşan kimlik algılarını ve bununla biçimlenen kimlik stratejilerini açıklayacağız. Bu stratejileri, kimliklenme ve kimliği tanıtma olgularını temel değişkenler olarak sabitleyerek, her iki grubun ve grup içindeki farklı aktörlerin tutumlarını görüşme verileriyle aktaracağız.

Dolayısıyla bu makale, her ne kadar görüşmecilerimizin çoğunluğu doğrudan topluluk örgütleri içinde yönetici ya da aktif üyeler olarak yer alıyor ve/veya kanaat önderi özellikleri gösteriyor olsalar da, saha araştırmasına dayanan bu çalışmamız örgütlerin kurumsal düzeydeki söylemlerini ele almamaktadır. Bunun yerine Ermeni ve Yahudi toplumu içinde etkin olan aktörlerin kimlik algılarına ve stratejilerine ve bunların karşılaştırmalı bir anlayışla

---

<sup>3</sup> Bu çalışma (Proje kodu: 13.104.002, proje adı: "Kimliklenerek Toplumla Bütünleşme: 1990'lardan Günümüze Türkiye'de Ermeni ve Yahudi Örgütlenmeleri") Galatasaray Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Destekleme Fonu'nun katkılarıyla gerçekleştirilmiştir. Finansal destek için Fon'a teşekkürlerimizi sunarız.

<sup>4</sup> Makale için veri toplanılan saha çalışması kapsamında, 2013-2014 yıllarında dernek, vakıf yönetimlerinde yer alan ve / veya cemaat yayınlarında çalışanlar ile görüşülmüştür. **Makalede görüşmecilerin gerçek isimleri, anonimliği sağlamak amacıyla, değiştirilmiştir. Bu durumdan kaynaklanabilecek benzerlikler tesadüfidir.**

değerlendirilmesine dayanmaktadır. Başka bir deyişle, kimlik gruplarında etkin bireylerin öznelliklerini temel almaktadır.

### Çalışmanın Metodolojisi

Bu makalede verilerini kullandığımız çalışmamız esas olarak bir saha araştırmasına dayanmaktadır. Bunun yanı sıra ele alınan kimlik grupları hakkındaki akademik literatür ile yine bu grupların çıkardığı süreli yayınlar taranmış, kaynak olarak faydalanılmıştır. Ancak, bu kaynaklardan elde edilen veriler, özellikle saha araştırması verilerini bir bağlam içinde değerlendirmek bazen de elde edilen verileri karşılaştırmak için kullanılmıştır. Dolayısıyla yazılı kaynaklar bu metnin hazırlanmasında ikincil derecede önem taşımaktadır, ağırlık saha araştırması verileridir.

Her saha araştırması zaman harcamayı gerektirir. Görüşmecilerin güvenini kazanmak ve sosyolojik açıdan sağlam sonuçlara ulaşmak için bu gereklidir (Kokoreff, 2003; s.46). Kimlik gibi hassas bir konuda ve gayrimüslim azınlıklar örneğinde kırılabilir kimlik grupları üzerinde saha araştırması yapmak, başka bir deyişle « zor saha çalışmak »<sup>5</sup> bu çabayı zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle saha çalışması 7 aylık bir süre içinde gerçekleştirilmiş, bu sürenin önemli bir bölümü uygun görüşmecileri bulmak ve onlara projeyi tanıtip güven sağlamak için kullanılmıştır.

Bu saha çalışması niteliksel yöntem uygulanan bir çalışmadır: “Sosyal gerçekliği derinlemesine kavramak isteyen, bu oluşturma sürecinin hem bireylerce hem de araştırmacının kendisince bir yorumlama, anlamlandırma faaliyeti olduğunu kabul eden araştırmacı, araştırma problemini katıldığı mikro birimlerin sosyal hayatlarına dair sorular sorar ve buradan hareketle araştırma planını oluşturur” (Holliday, 2002: 20-22; akt. Kümbetoğlu, 2005: 34).

Saha araştırmamızda, kimlik araştırmaları için gerekli olan öznelğin ortaya çıkarılması ve kimlik hakkındaki kavramların farklı yorumlamalarının tespiti için gerekli olduğunu düşündüğümüz niteliksel yöntemi kullandık. Saha araştırmamız yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme yönetimini uyguladığımız, belli temalara dayanan açık uçlu sorularla gerçekleştirdiğimiz görüşmelere dayanmaktadır. Derinlemesine görüşme yöntemi, söylemin oluşumunun toplumsal koşullarına odaklanan bir yöntemdir. (Lebaron, 2014: 42). Saha araştırmalarında sıkça kullanılan anket uygulama yöntemi, ivedi bir yanıtı teşvik

---

<sup>5</sup> Türkiye örneğinde kimlik dışı bir aktör olarak bir azınlık kimliği, azınlık kimliği hareketi çalışmanın neden olduğu “zor saha” deneyimi hakkında özellikle bkz. Elise Massicard, « Etre pris dans le mouvement. Savoir et engagement sur le terrain. Partie 1 », Cultures & Conflits, n°47 3/2002, s. 117-143.

ettiğinden yanıtların bağlamı ve yargılar hakkında bilgilenmemizi sağlamaz. Görüşme yöntemi ise tam aksine sahadaki söylemi inşa etmemizi sağlar. Çoğu kez düşünülenin aksine, görüşme yoluyla elde edilen söylemler, sorulan soruyla oluşturulmaz, süreç içinde yaşanan deneyimin sonucu olarak ortaya çıkar. (Blanchet & Gotman, 1992: 40)

2013 yılının Kasım ayı ile 2014 yılının Mayıs ayları arasında İstanbul'da gerçekleştirdiğimiz saha araştırması, 40 kişi ile yapılan derinlemesine görüşmelere dayanmaktadır. Türkiye Ermenileri ve Yahudilerinin kimlik stratejisi üreten aktörleri içinde yer alan, başka bir deyişle kimliğin ve kültürün ayakta kalması için kimlik örgütlerinde, basında etkin üye ya da yönetici olarak çaba içinde olan ve her biri, içinde yer aldıkları kimlik gruplarının aktif bireyleri olan 15'i Yahudi 25'i Ermeni ile farklı mekânlarda çeşitli temalar üzerinden ucu açık sorularla yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmecilerin yaş aralığı 20 ile 70 yaş arasındadır, 15 Yahudi görüşmecinin 6'sı, 25 Ermeni görüşmecinin ise 8'i kadındır. Tüm görüşmeler, görüşmecilerin tercih ettiği mekânlarda baş başa yapılmıştır ve ses kaydı alınmıştır.

Görüşmeciler, söz konusu kimlik gruplarının nüfus ağırlıkları, örgütlenmelerindeki çeşitlilikleri, farklı yaş gruplarının kimlik örgütlenmelerindeki ağırlıklarına göre temsili hedeflenerek seçilmiştir. Görüşme verilerinden elde edilen genel tespitler, metin içinde sentezlenerek ve özetlenerek aktarılmış, somutlaştırıcı örnekler olarak, bazı görüşmelerden çeşitli alıntılar yapılmıştır. Bu anlamda, tekil alıntılar genel söylemi ya da öne çıkan söylemlerden birini yansıtmaktadır. Böyle okunmalıdır.

### **Kavramsal Bağlam; Kimliklenme, Kimlik Stratejileri, Kimlik Hareketleri**

Kimlik sabit değildir, dinamikdir. Kimliği sabit bir veri olarak değil, süreç içinde ve karşılıklı etkileşimle değişen, dönüşen bir olgu olarak (Muchielli, 2003:12), ilişkisellik içinde ele almalıyız (Bart, 1995: 203-245). Bu nedenle kimliği nesnel ve değişmez bir veri olarak değil, dinamik bir süreç olarak ele alıyoruz (Taboada-Leonetti, 1998: 44). Bu anlamda kimliği, grubun kendisini tanımladığı kimlikle ve ötekilerin tanımladığı kimlik arasındaki çatışma-uzlaşma ilişkisiyle anlıyoruz. Kimlik, her zaman kişi ya da grubun kendisi tarafından belirlenmiş olan kimliği (*auto-identité*) ve dışarıdan belirlenmiş olan kimlik (*exo-identité*) arasında bir pazarlık/uzlaşma içinde belirlenmektedir. (Simon, 1999: 49).

Dolayısıyla, ele aldığımız kimlik gruplarını incelerken 'kimlik' yerine, sürece ve etkileşime odaklanan bir kavram olan 'kimliklenmeyi' tercih ediyoruz. Kimliklenme, özellikle kimlik talepleri ve kabullenmeler içeren bir süreç olarak

ortaya çıkmaktadır. Kimlik, bir kimliklenme sürecinin sonucu olduğu ve görecelilik içerdiği için, içinde bulunduğu ilişki durumunun değişmesiyle birlikte değişir. Bu nedenle, analiz açısından daha uygun olan kimlikten çok kimliklenmedir. (Gallissot, 1987)

Kimliklenmenin ilişkiselliği bağlamında, kimlik grupları arasında kültürel etkileşimin ve aktarımın iki yönlü işleyen etki mekanizmalarını içeren “kültürlenme” (*acculturation*) kavramı öne çıkmaktadır. “Kültürlenmenin toplumsal çevresi kuramı” toplumsal ve kültürel olanı ilişkiye geçirir. Akültürasyon inşası kesinlikle kültürün bir başka kültüre aktarılması değildir. Burada eğilim, tercihi öne çıkmaktadır. Öyle ki; Bastide’e göre egemen olan ile tahakküm altındaki grup arasında “durumlar” vardır. Doğrudan doğruya “veren” ya da “alan” gruplar yoktur. Bu nedenle etkileşimin karşılıklılığı açısından kültürlerin “yorumlanması” ve “kesişmesi” terimlerini önerir. Kültürlenme süreci içindeki gruplar, dış kültürel değişiklikler söz konusu olduğunda, hiçbir zaman pasif değildir. Bu nedenle süreç, gruplar arasındaki güç dengesi ne olursa olsun, kültürel tek tipleşmeyle sonuçlanmaz (Bastide, 1994: 115). Herskovits, her grubun kültürel ilişki durumu içinde yeni kültürel sentezler oluşturmasını açıklamak için “yeniden yorumlama” kavramını kullanır. Herskovits “yeniden yorumlama”yı eski anlamların yeni unsurlara atfedilmesi süreci ya da yeni değerlerin eski formların kültürel anlamını değiştirmesi süreci olarak tanımlar. (Cuhe, 2001: 56) Kültürlenme kavramının, özellikle Yahudilerin Türkleşme sürecini kavramamızda ufuk açıcı olduğunu düşünüyoruz.

Bu bağlamda, kimliklenmede “kimlik stratejileri” önem kazanmaktadır. Kimlik stratejilerini, saha araştırmamız ve konu hakkındaki literatürden yola çıkarak, “özgünlüğe değer kazandırılması amacıyla köken kimliği ve bağları korumayı hedef alan, grubu idealleştiren kimlik stratejisi” (Marti, 2008,59) ve kimliği tanıtip olumsuz önyargıları yıkıp toplumun algısını olumlu yönde değiştirmeyi ve kimliğini koruyarak topluma entegre olmayı hedefleyen bireysel ve kolektif çabalar olarak değerlendiriyoruz.

Kimlik stratejileri, bireysel ya da kolektif bir çabanın ürünü olarak durumların ve aktörler tarafından ifade edilen amaçların değişimine koşut düzenlemelerdir. Kimlik stratejilerinde üç unsur gereklidir; toplumsal aktörler, onların müdahil oldukları durumlar ve yine aktörlerin hedefleri (Camilleri, 1990: 49). Bu anlamda üç kimlik stratejisinden söz edilebilir:

- Asimilasyon stratejisi: burada hedef olabildiği kadar ulusal ölçekte geçerli olan (kimliğe) benzemektir. Bu strateji kültürel konformizme, kimlik

kaybına, uyum için fiziksel görüntünün değiştirilmesine kadar gidebilir. Uç noktada, ait olunan toplulukla bağların kopartılmasına kadar gidebilir.

- Farklılığın değerlendirilmesi stratejisi: buradaki hedef bir öncekinin tam zıttıdır. Amaç, köken kimlikle ve kültürle olan bağın muhafaza edilmesidir. Bu tepki, bazı örneklerde kişi ya da grubun kendi grup kimliğini idealleştirmesine kadar gidebilir.
- Ara stratejiler: Burada da önceki iki stratejinin arasında bir strateji geliştirme söz konusudur. Bu stratejide, kimlik grupları arasında benzerlikler aranır ancak bu süreçte farklılıklar bırakılmaz, inkâr edilmez. (Marti, 2008: 56-59).

“Kimlik stratejileri” kavramı, bize, toplumsal aktörün manevra yapabileceği bir hareket alanına sahip olduğunu anlatmaktadır. Birey ya da topluluk, toplumsal aktör olarak, durumunu değerlendirip, stratejik tutumlarla kimlik kaynaklarını kullanır (Cuche, 2001: 111). Bu stratejiler, seçmeci bir anlayışla unutmaya/hatırlamaya dayanan bir toplumsal hafızadan beslenip onu yeniden üretir. Joël Candau’ya göre hafıza, kimlik inşasını önceler, kimlik inşası arayışının en temel unsurlarındandır. Geçmişin trajedileri, yeni olaylarla tazelenir. Hafıza, aynı zamanda topluluk mensupları arasındaki farkları azaltıp dayanışmayı arttırmaktadır. (Candau, 1998, 9) Yine Candau’ya göre trajedilerin mirası, güçlü bir hafıza oluşturarak kimlik kaynağı gibi işler (Candau, 1998: 147). Halbwachs’a göre zaten hiçbir hafıza, geçmişi olduğu gibi koruyamaz, aksine ondan geriye ancak grubun her döneminde kendi bağlamına özgü olarak yeniden kurabildiği biçimi alır (Halbwachs, 1994: 289-290). Bilindiği gibi, farklı kültürel kimlik gruplarının sürdürdükleri entegrasyon hedefi hem kendilerini korumak hem de bir arada yaşamak istemelerinden kaynaklanmaktadır (Bilgin, 1998: 143). Bu anlamda, hafıza stratejileriyle kimlik stratejileri birleşmektedir.

Sürece yapılan vurgu, kimliklenme terimini, etnik kimlikleri tanımlama ve analiz etmede daha uygun hale getirmektedir. Kimliklenme süreci, aynı zamanda kimlik stratejisi kavramını öne çıkarmaktadır. Kimlik stratejileri, Türkiye’deki gayrimüslim azınlıklar bağlamında, merkezden çevreye, kurumlardan topluluklara ve bireylere yönelik kurgulanan bir strateji olarak da ayrıca değerlendirilmiştir (Özdoğan, Üstel, Karakaşlı, Kentel, 2009; 19-22). Bizim araştırmamızda ise, birey ve toplulukların kimlik stratejileri söz konusudur.

Özellikle günümüz Ermeni kimliğini, kimlik hareketleri bağlamında ele almamız doğru olacaktır. 1990’lı yıllardan itibaren etnisitenin siyasallaşması ve etnik ulusçuluğun yeniden canlanması, ülkenin coğrafi sınırlar içinde yaşayan hâkim etnik grubun kültürü etrafında uluslaşmayı öngören klasik ulus-devlet modelinin bir “yanılsama” içerdiğini gösterdi. Öyle ki; 1990’lar itibarıyla Türk

ulusçuluğu üzerine yapılan yeni çalışmalar, Türk ulus tanımının etnik-kültürel bir boyutu da içerdiğini ortaya koydu (Özdoğan G., Üstel F., Karakaşlı K., Kentel F., 2011:16) Böylelikle, kimlik hareketleri için uygun ortam belirmiş oldu.

Yahudi ve Ermenilerin eş zamanlı olarak kimliklerini tanıtmaya ve koruma çabaları, Türkiye’de kimlik hareketlerinin yükselişe geçtiği 1990’lı yıllarda başladı. Kimlik tartışmalarının tabu olmaktan çıkıp kamuoyunda tartışılmaya başlanması, Kürt ve Alevi kimliklerinin yani gayrimüslim olmasa da azınlık grupları oluşturan kültürel kimliklerin örgütlenmesi, bu süreçte hem kolaylaştırıcı oldu hem de örnek oluşturdu. 1990’lı yıllar boyunca kimlik hareketlerinin yükselişe geçip kamuoyunda meşru ve önemli tartışma alanları oluşturduğu gibi birbirlerinden etkilendiklerini, bazı benzer özellikler gösterdiklerini de akademik yazın özellikle belirtmektedir.<sup>6</sup> Geniş tabanlı örgütlenmeleri olan bu hareketler, Ermeni hareketini daha doğrudan etkilerken, Yahudi kimlik hareketi de bunlardan Ermeni hareketi aracılığıyla etkilenmiştir.

Doğal olarak, kimlik hareketlerinin oluşturduğu bağlamın da etkisiyle hem Ermenilerde hem de Yahudilerde kimliklerinin hem bireysel hem de topluluk ölçeğinde tanımlanması sorunu, yani “Ermenilik nedir? Yahudilik nedir? Türklük (benim/bizim için) nedir?” sorularını yeniden tartışmaya açmış oldu. 1990’lı yıllardan itibaren cemaatlerin sayısal olarak küçülmesi, mahalle cemaatleri olmaktan çıkmasıyla, karma evlilikler ve küreselleşmenin de etkisiyle asimilasyon tehlikesi hissedildi. Topluma, kimlik grubunu tanıtmaya, kimliklenerek entegrasyon ve asimilasyonu engelleme çabası eşzamanlı yürütüldü. Başka bir deyişle “saldırı”, geçmiş dönemdekilerin aksine çok boyutlu olduğundan, savunma da çok boyutlu olmak zorundaydı. İleriki sayfalarda karşılaştırmalı bir perspektifle bu süreci, etkin aktörlerinin algıları ve deneyimleri üzerinden tartışmaya çalışacağız.

### **Cumhuriyetin Kuruluşundan 1990'lara Türkiye Yahudileri Ve Ermenileri**

Cumhuriyet tarihinin başlangıcında, azınlık gruplarının, özellikle Yahudilerin seçkinleri Türkleşme gayreti içine girdiler. Ancak izleyen yıllarda, gayrimüslimlere yönelik zaman zaman yoğunlaşan baskı ve dışlama politikaları sonucunda, söz konusu gruplar içe kapanma stratejisi geliştirmek zorunda kaldılar. Bu süreç içinde, genel olarak azınlık grupları kimliklerini ya görünmez kılmaya çalıştılar ya da yine grup seçkinleri ve kurumları aracılığıyla “iyi

<sup>6</sup> Bu konuda ayrıntılı bir karşılaştırmalı çalışma için bkz. ŞİMŞEK S. (2004), “New Social Movements in Turkey since 1980”, Turkish Studies, Volume 5, Issue 2, s.111-139.

vatandaşlar” olduklarını ispatlayarak maruz kaldıkları simgesel ve fiziki saldırıları engellemeye gayret ettiler.

Bilindiği üzere, Türkiye Yahudilerinin büyük bir çoğunluğunu oluşturan Sefaradların ataları 1492 yılında İspanya’dan Osmanlı topraklarına göç etmiştir. Cumhuriyet tarihi boyunca hatta Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerinden bu yana ‘ideal vatandaşlık’ peşinde koşan Yahudiler Cumhuriyetle birlikte bir yandan kimliklerini koruyup bir yandan da eşit vatandaş olabilmek için topluma entegrasyon amaçlı Türkleşme gayreti içine girdiler. Öte yandan, Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren gerçekleştirilen Türkleştirme politikaları da Yahudilerin Türkleşme gayretlerini cesaretlendiren önemli bir etken oldu. Yine de Türk ulusal kimliğine aidiyetlerini ve sadakatlerini kanıtlamaya çalışırken bir yandan da Türkleşmemekle ve Türkçe konuşmamakla eleştirildiler. (Bali, 2010: 33, 55) Bu dönemde cemaate yapılan saldırılardan dolayı oluşan hayal kırıklığı ve Devletin gayrimüslim azınlıkların Türkleşmesini değil esasında görünmez olmasını talep etmesi (Akgönül, 2011: 120), Yahudileri, 1920’li yılların aktif bir Türkleşme stratejisini yavaş yavaş bırakıp görünmezlik stratejisine ve yurt dışına göçe yönlendirecekti.

Özellikle Tek Parti yönetiminin kurumsallaştığı ve iktisadi-kültürel Türkleştirme faaliyetlerinin hız kazandığı 1930’lu yıllardan itibaren gayrimüslimlere karşı nefret söylemi içerikli dışlayıcılığın vardığı doruk noktaları, Türkleşme gayretlerini hayal kırıklığına dönüştürerek Yahudileri toplumda görünmez olmaya itmeye başladı. 1934 yılında, Yahudilerin yüzyıllardır yaşadıkları Trakya’yı hızla terk etmek zorunda kalmalarına neden olan Trakya Olayları cemaati hayal kırıklığına, görünmez olmaya ve içe kapanmaya doğru itti, Yahudi cemaatinin topluma entegrasyon hedefli Türkleşme gayretlerinin işe yaramadığının bir göstergesi oldu. Milli Şef döneminin azınlık karşıtı ve dışlayıcı politikaları Yahudilerin korkularını ve içe kapanmalarını perçinledi. II. Dünya Savaşı esnasında sadece gayrimüslim azınlıklardan kurulan ve “20 kur’a ihtiyatlar” diye bilinen özel askeri birlikler, antisemit yönü özellikle belirgin olan Varlık Vergisi, bu eğilimi daha da güçlendirdi. Bu hayal kırıklığı, ikinci bir dönemi başlattı. Türkleşme gayretlerinin hiçbir şekilde “Türk” olmalarına olanak sağlamayacağı inancıyla, Türklükte erime yerine uzun bir içe kapanma dönemine girdiler.

Çok partili demokrasiye dönüşle birlikte, Yahudiler daha az baskı hissetseler de bu dönem de onlar açısından yine zorlu geçti. Yahudi toplumu, 1953 yılına kadar, 22 yıl, yetkililerin tanıdığı resmi bir Hahambaşından yoksun kalmıştı ve bu sorun bu dönem giderildi. (Levi, 2010: 92) Yahudiler, Müslümanlarla eşit haklara sahip yurttaş olma isteklerinin yanında Yahudi kimliğinden ödün vermeden yaşayacakları bir demokratik ortam beklediler ve DP’nin bu yöndeki söylemlerine



dayanarak DP'yi desteklediler. Ancak bu dönem İslami hassasiyetlerin arttığı bir dönem oldu ve bu nedenle İsrail Devleti'nin varlığı dolaylı olarak Türk Yahudilerinin de yaşamını zorlaştırdı. İsrail devletinin kurulması Türk antisemitizmini etkileyecek önemli bir gelişmedir.<sup>7</sup>

Sağ-sol çatışmalarının arttığı ve Yahudilerin muhafazakâr çevrelerde komünizmle özdeşleştirilip bir 'günah keçisi' haline dönüştürüldükleri 1970'li yıllarda, yükselen ve popülerleşen antisemitizmle Yahudiler içe kapanmanın, görünmez olmanın koruma sağlamayıp tam aksine tehdidi artırdığını algıladılar. Kültürel kimlik hareketlerinin geliştiği ve kimlik sorunlarının kamuoyunda açıkça tartışıldığı 1990'lı yıllarda dışa açılma stratejisi 500. Yıl Vakfı'nın kurulmasıyla kurumsallaştı.

Ancak, 15 Kasım 2003'de, İstanbul'daki Neve Şalom ve Beth Israel Sinagoglarına karşı ardı ardına gerçekleştirilen intihar saldırıları, Türkiye Yahudi cemaatinde bir travma yaratmıştır. 2003 saldırıları, bu dönemdeki dışa açılma sürecini Yahudi cemaatine daha temkinli bir şekilde gerçekleştirilmesine neden olurken, cemaatin söylemini de ileriki sayfalarda ayrıntılandıracağımız "ılımlı eleştirellığe" sürüklemiştir. 2003 saldırıları, tarihsel tedirginlikleri bir kez daha yaşatırken, öte yandan da kimliği sahiplenme arzularını da belirginleştirmiştir. Son yıllarda artan antisemitizmden ve hala eşit yurttaş olarak kabul edilememekten duyulan rahatsızlık, Yahudileri, bu kez sadece "olumluluk" üzerinden bir toplumsal hafıza kurgusu yerine, diğer azınlık gruplarına benzer bir şekilde, özellikle *Şalom* gazetesi önderliğinde "ılımlı eleştirellik" eksenli yeni bir toplumsal hafıza kurgusu ve söylemiyle kimliğin tanıtılması ve korunmasına yöneltmiştir.<sup>8</sup>

Anadolu'nun yerli halklarından olan 4000 yıllık bir tarihe sahip Ermeniler bugün 60 bin ila 80 bin arasında olduğu tahmin edilen bir nüfusla Türkiye'nin küçük gayrimüslim cemaatlerinin başında gelmektedir. Oysa I. Dünya Savaşı öncesinde Anadolu'da bir buçuk milyon Ermeni yaşamaktaydı (Özdoğan vd., 2011: 156) İttihat ve Terakkiyle başlayan Türkleştirme politikalarının doğurduğu gayrimüslimlere karşı uygulanan dışlayıcı politikalar Ermenilerin demografik düşüşünde etkili oldu. 1915 Ermeni tehciri, kültürel Türkleştirme politikalarının bir parçasıydı ve tehcirle birlikte 1,2 ila 1,5 milyon Anadolu Ermeni'sinin büyük bir kısmı öldü, sürüldü ya da Anadolu'dan kaçtı. (Çağaptay, 2009: 16)

<sup>7</sup> Bu dönemi daha ayrıntılı bir şekilde anlamak için bkz. BALI, R. N. (2009), Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Devlet'in Örnek Yurttaşları (1950-2003), İstanbul: Kitabevi.

<sup>8</sup> Cumhuriyet tarihi boyunca Yahudilerin kimlik stratejilerine odaklanmış güncel bir çalışma olarak bkz. YILDIZ S. (2015), "Asimile Olma, İçe Kapanma, Kimliklenme: Cumhuriyetten Bugüne Türkiye Yahudilerinin Kimlik Stratejileri", *Alternatif Politika*, Cilt 7, Sayı 2, s. 264-297. URL: <http://alternatifpolitika.com/page/docs/haziran2015/7-S%C3%BCheyleYILDIZ.pdf>

Cumhuriyet sonrasında diğer gayrimüslim azınlıklar gibi Ermeni nüfusu da azalarak büyük ölçüde İstanbul'da yoğunlaşmaya başladı.

Lozan azınlıklarından Türkiye Ermenilerinin kimlik oluşumlarında özellikle 1915 Ermeni tehcirinin yeri büyük önem taşımaktadır. Bu trajik olay, Cumhuriyet tarihi boyunca Ermenilerin görünmezlik üzerine kurmak zorunda kaldıkları yaşamlarına yön verecek kimlik stratejilerinin kaynağını oluşturmaktadır. Ermeniler, uygulayacakları kimlik stratejileri ile asimile olmadan kolektif hafızalarında bu travmatik tarihi koruyarak entegre olmaya çalışacaklardır. Cumhuriyet tarihi boyunca karşılaşılan ayrımcılıklar, 1990'lı yılların konjonktürü bağlamında toplumun çoğunluğuyla her açıdan eşit olma isteğini daha da güçlendirecek ve eşit yurttaşlık, kimliksel tanınma hedefli farklı bir kimlik stratejisi üretilecektir.

1915'in ardından gelen Vatandaş Türkçe Konuş Kampanyaları, bir ekonomik soykırım örneği 1942 Varlık Vergisi, 6-7 Eylül Olayları gibi uygulamalar, Türkiye Ermenilerini de diğer tüm gayrimüslim azınlıklar gibi toplumda görünmez olmaya itti. Bu nedenle, 1990'lı yıllara kadar cemaat seçkinleri genel olarak siyasi faaliyetlerden uzak durdular. Özellikle ekonomik milliyetçi bir anlayışla uygulamaya konulan Varlık Vergisi bireylerin toplumsal statülerini sarstı ve Türkiye Ermenilerinin kolektif hafızalarını besleyen bir diğer travmayı oluşturdu. İstanbul Ermenileri yavaş yavaş yurt dışına göçerken, Anadolu Ermenileri de İstanbul'a gelmeye başladı. Bu durum bazı araştırmacılara göre Devlet'in gayrimüslimleri görünürlüklerini azaltma amaçlı İstanbul'da buluşturma stratejisinin bir sonucuydu. Ancak, taşrada nüfuzları iyice azalan, asimilasyon tehlikesi altında olduklarını hisseden Ermenilerin, çocuklarına eğitim sağlayabilmek, ibadetlerini yerine getirebilmek ve güvenlik kaygısıyla İstanbul'da toplaşmasına dayanan bir cemaat stratejisinden de söz etmek mümkündür hatta bu bize daha gerçekçi görünmektedir. Özellikle 1960'lı, 1970'li yıllarda Anadolu kentlerinden ve kırsal bölgelerden binlerce Ermeni, Patrikliğin de teşviki ve yardımıyla İstanbul'a taşınmış ve cemaatin demografik yapısını dönüştürmüştür.<sup>9</sup> Bu olgu, özellikle 1990'lı yıllardan itibaren etkin kanaat önderlerinin büyük oranda Anadolu kökenli olmaya başladığı cemaatin kimlik stratejisindeki farklılaşmada etkisini gösterecektir.

1970'ler ve 1980'lerde ASALA Türk diplomatlarını öldürürken Türkiye'de Ermeni olmak oldukça zorlaştı. Bu yıllarda yinelenen Ermeni düşmanlığı, 1990'larda dışa açılımı zorlayan ayrıca bir etken oldu. Görünmez kılınan veya konjonktüre göre ötekileştirilen Ermeni kimliğinin 1990'lardan başlayarak

---

<sup>9</sup> Nüfus bilgileri için bkz. DÜNDAR, F. (1999), Türkiye Nüfus Sayımında Azınlıklar, İstanbul: Doz Yayınları.

özellikle Anadolu kökenli,<sup>10</sup> orta sınıf, sosyal demokrat/sol eğilimli, eğitimli kesimler tarafından kurumsal alanda ifadesine tanık olundu.

## 1. KİMLİKLERİ TANIMLAMAK: ERMENİLİK, YAHUDİLİK, TÜRKÜK

Ermeni ve Yahudiler için dışa açılma süreci, “Türkiye’de Ermeni ve Yahudi olmanın ne demek olduğu”, “Toplumun geri kalanıyla ve Türklük/Türkiyelilik kategorileri aracılığıyla nasıl ilişkiye girileceği” sorularına yanıt aranan bir süreç olarak ortaya çıkmıştır. Görüşmecilerin kimliklerini tanımlamalarında farklar olsa da iki grup arasında etkileşimler de vardır. Bunun nedeni, her iki grubun toplum içindeki konumları ve maruz kaldıkları baskıların benzeşmesi ancak kolektif hafızlarının, kimlik kaynaklarının ve seçkinlerinin stratejilerinin ayrışmasıdır.

### Türk-Yahudi’si Olmak? Kaynaklar, Engeller, Stratejiler, Değişimler...

Yahudiler için, Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerinden başlayarak, cemaat seçkinlerinin öncülüğünde ama esas olarak Cumhuriyetin ilk dönemlerinde yoğunlaşan bir iradi Türkleşme, “Türk Yahudi’si” olma çabalarından söz edebiliyoruz. Bu dönemin koşullarının da bu çabaları cesaretlendirdiğini söyleyebiliriz. 1930’lu yıllarda başlayan dışlanma süreci ve bazı saldırılar nedeniyle, Yahudi seçkinleri basın aracılığıyla bu durumu kamuoyuna dile getirmekten vazgeçmişlerse de, Yahudilerin Türkleşme süreci hiç kesintiye uğramamış gözüküyor. Simon’a göre kimlik, her zaman kişi ya da grubun kendisi tarafından belirlenmiş olan kimliği (*auto-identité*) ve dışarıdan belirlenmiş olan kimlik (*exo-identité*) arasında bir pazarlık/uzlaşma içinde belirlenmektedir (Simon, 1999: 49). Dolayısıyla bazı Yahudi seçkinlerinin etkisiyle Türklük içinde erime çabası, grubun kendisi tarafından belirlenmiş kimlik ile dışarıdan belirlenen kimliğin çelişmesinden dolayı kısmi bir sonuç verebildi. Türk Yahudi’si kimliğini oluşturmak için, temel kimlik stratejisi olarak ulusal ölçekte oluşturulan kimliğe benzemeyi, bu kimlik içinde yer almayı hedefleyen asimilasyon stratejisi uygulandı (Marti, 2008: 56).

Yahudi görüşmecilerimizin çoğu kendilerini “Türk Yahudisi” olarak tanımlıyorlar. Bunu da hem Türkiye’deki tarihleri hem de süreç içinde oluşan entegrasyonla açıklıyorlar. Bu anlamda, “Türk” olarak tanımlanmak bir sorun olmadığı gibi benimsenen bir durum olabiliyor. Hatta bazı örneklerde, “Türkiyelilik” kavramına da itiraz gelebiliyor. Ancak, Türklük kimlik stratejisi

<sup>10</sup> İstanbul’da Ermeni cemaatinin % 60-65’ini iki kuşaktan daha az süre önce İstanbul’a yerleşenlerin oluşturduğu tahmin edilmektedir. Anadolu’nun yoğun olduğu cemaatin kurumlarının yönetimi de Anadolu kökenlilerin eline geçmeye başlamıştır. Bkz. ÖZDOĞAN, G. G., ÜSTEL F., KARAKAŞLI K., KENTEL F. (2011), Türkiye’de Ermeniler. Cemaat-Birey-Yurttaş, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 339.

bağlamında yeniden formüle edilmektedir. Başka bir deyişle kimliksel/kültürel aktarımda “yeniden yorumlama” (Bastide, 1994: 115) söz konusudur:

*“... Mesela yakın zamanda Türkiyelilik diye bir şey çıkardılar. Neymiş işte, ‘insanlar etnik olarak Türk olabilirlermiş de aslında Türkiyelilik var’... Ben bunu kabul etmiyorum. Yani niye etnisiteye bağlayalım vatandaşlığı? Zaten kanun da ne diyor ‘Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan herkes Türk itlak olunur’ yani telakki edilir, yani Türk kabul edilir... Yani Amerikalıyım, Fransız’ım, Türküm. Yani niye belli bir etnisiteye bağlamak lazım bunu? Bunu yanlış buluyorum. Aynı şekilde, Türk unsur bu ülkeye ismini verdiyse bundan niye gocunalım. Yani eğer Türkiye’den kopmayı amaçlamıyorsa belli bir toplumsal grubun Türklüğü bir üst-kimlik benimsemesinin yine Amerika’da oturan birinin de Amerikalılığı üst kimliği olarak benimsemesinden farklı olmaması gerekir”. (David, erkek, 63, 500. Yıl Vakfı üyesi, Şalom yazarı)*

*“... Anlatabiliyor muyum bu bir aidiyet hissi yani. Türklük, Türk kimliği benim için ait olduğu bir kimlik yani. Üst-kimlik aslında. Ben kendi adıma şöyle diyorum, Derya olarak Yahudiliğimle de gurur duyuyorum, Türklüğümle de gurur duyuyorum. Bana ‘niye böyle diyorsun’ diye sorduklarında saçma geliyor. Sonuçta ikisi de benim kimliğim, ait olduğum kimlik”. (Derya, kadın, 47, bir Musevi vakfı yönetiminde çalışıyor)*

Türklük benimsenmiş bir üst-kimlik olduğu gibi, kendi yurdunda yabancı görülmeye karşı bir tepki olarak da benimsenebilmektedir. Bir başka görüşmecimizin özetleyerek aktaracağımız görüşleri, Yahudilerde “Türklük”ün kimlik kategorisi olarak nasıl benimsendiğini ve dışlanmaya karşı “Türklük”ün nasıl tepki olarak ortaya çıkarıldığını gösterdiği gibi, Türkiye Yahudileriyle Ermenilerinin Türklük algısındaki farkları da açıklamaktadır. En azından, Yahudilerde bu konudaki genel algıyı göstermektedir:

*“... Valla tabii o konuda... ‘Siz Türk değilsiniz’ dendiği biz de ‘Biz Türk’üz’ diyoruz. En azından Türk Yahudi’siyiz diyoruz. Yani Türk-Müslüman değiliz ama Türk Yahudi’siyiz... Soyadımdan anlaşılacağı üzere herhangi bir Türk boyundan gelen bir aile yapım yok tamamen İspanyol... İspanya’dan 15. yüzyılda kovulmuş ve Türkiye’ye gelmiş bir Musevi toplumunun fertlerinden biriyim. Dolayısıyla ırksal anlamda Türk değilim ama Türkiye’de yaşadığım için sosyolojik anlamda Türküm... Türkiye’nin sevincini yaşayan, Türkiye’nin üzüntüsüyle üzülen Türkiye’nin dertlerini dert eden, Türkiye’nin sevincini paylaşan, askerliğini yapan, vergisini veren her Türk Müslüman vatandaşı gibi, eşit bir vatandaş gibi bir Türküm... Dolayısıyla biz kendimiz, ben şahsen ve çoğu Musevi toplumunun fertleri, Türkiyeli Yahudi demek yerine Türk Yahudi’si demekte hiçbir sakınca görmüyoruz. Ya, ‘biz Türk’üz’ dediğim gibi, yani Türk*

*vatandaşı. Pasaportum, nüfusu kâğıdım ve vergi numaram, kimlik numaram hepsi Türk. Ben niye 'Türk değilim' diyeyim ki? Yani aidiyetim var bu ülkeye, borcum var demiyorum ama aidiyetim var... Ama Ermeniler genelde bunu bir antropolojik veya ırksal kökenleri itibariyle değerlendirmeyi tercih ettikleri için 'Biz Türk değiliz, Ermeni'yiz' demeyi tercih ediyorlar." (Henri, 54, erkek, Şalom yazarı)*

Genç kuşaktan bir görüşmecimiz ise, Yahudilerdeki genel anlayışın dışına çıkarak kendisini Türkiyeli olarak tanımlıyor. Ancak "Türklükle mesafeli bir ilişkim var" dediği halde, günümüz Yahudileri üzerinde Kemalizm'in etkisinin önemli olduğunu ve süreç içinde Yahudilerin Kemalizm aracılığıyla Türkleşmiş olduğunu da belirtiyor:

*"Yani bence günümüz için, bizim cemaat için bence Türklüğün önkoşulu Atatürkçülük. Yani Atatürkçülük üzerinden bir Türk olma hali var. Belki Atatürkçülük içerisinde güven alanının bulunduğu için. 'Ne mutlu Türküm diyene' sözünden 'bizdensin, sorun yok' anlamı çıkarıyorlar... Ben ise kendimi Türkiye Yahudi'si olarak görüyorum. Ben Musevi Lisesi mezunuyum. Orada Türk tarihini okuyorsun. Hunları okuyorsun falan... 1492'ye gelelim de kendimizi göreceğiz o kitapta diyordum. Yani o Türk tarihinin anlatıldığı kitapta benim de bir yerim olacak bir cümle olarak... Ben Türkçe konuşuyorum, Türkçe dua ediyorum. Bu bir seçim değil, Türk olmam ya da olamamam. Zaten olageliyorsun zaman içinde... Kendim Türk söylemi içinde değilim, kendimi çok Türk hissetmiyorum. Ama Türk gibi de yaşıyorum bir taraftan da. Mesafeli bir ilişkimiz var yani... Bir de bunun şöyle bir boyutu var; Yahudi isen ve bir Türk olarak kabul edilmek istiyorsan çok fazla Türk olman lazım. Sanki bir eksiğin var da çok Türk hissederek o eksiği kapatacakmışsın gibi. Türk kabul edilmek için toplumun ya da tırnak için 'baskın olan o şey'in beklentisi de beni biraz itiyor, geriyor". (Vanessa, kadın, 31, Bir kimlik projesinde Yahudiliği tanıtıyor)*

Genel anlamda gençler daha sorgulayıcı olsalar da yine de Türklük, Türkiyeliliğe tercih edilmekte. Ancak Türklük ya da Türk Yahudiliği de yine esas olarak vatandaşlık ve sosyolojik bir durum olarak görülüyor. Diğer bir genç görüşmecimiz bu algıyı şöyle anlatıyor:

*"... Türklük değil de Türk Yahudi'si. Ben kendimi öyle tanımlıyorum... 'Biz Yahudi olan Türk vatandaşız' da diyen var. Benim kullandığım tanım 'Ben Türk Yahudi'siyim'. Eşit vatandaşlık benim için Türk vatandaşı [olmak] demek... Yani sizin Yahudi dinine bağlı olmanız bu gerçeği değiştirmiyor. Bunu değiştiren bir unsur değil. Biri dini ve kültürel bir aidiyet, öteki ise vatana olan aidiyetiniz. İki farklı çerçevede görüyorum ben bunu... Ben bir Türk Yahudi'siyim. Benim bir Alman ya da Fransız Yahudi'sinden farkım benim Türk Yahudi'si olmam" (Abraham, erkek, 31, Şalom yazarı, 500. Yıl Vakfı üyesi).*

Ancak bu güçlü ve köklü entegrasyon Yahudilerde dışlanma hissini ortadan kaldırmıyor. Yumul ve Bali'ye göre; "Türkiye Yahudileri Cumhuriyet'in yurttaşlık potası içinde kendilerini asimile etmeye uğraştılar ancak bunda da büyük ölçüde muvaffak olamadılar". (Yumul, Bali, 20000; 366). Bir kimlik stratejisi olarak uygulanan "asimilasyon stratejisi" (Marti, 2008:56) başarısız oldu. Yahudilerde genel algı, Yahudilerin özellikle Cumhuriyetin ilerleyen on yıllarında Türklüğe entegre olduğu ama toplumsal ve kurumsal düzeyde eşit vatandaş ve Türk olarak kabul edilmediğidir. Yahudiler üzerinde, geçmişin ve geçmiş dönemlerdeki sembolik ve fiziki şiddet ya da baskıların oluşturduğu kolektif hafıza, hem de 1990'lı 2000'li yıllarda yeniden yükselen antisemitizmin etkileri önemlidir. 2003 Sinagog saldırıları gibi yakın döneme ait saldırılar ya da basındaki antisemitizm, somut olarak entegre olmuş bir grubun entegre olmamış "yabancı" unsur olarak kabul edilmesine, yani Yahudilerin güçlü entegrasyon çabalarıyla çelişen paradoksal bir duruma işaret etmektedir.

Cumhuriyetin ilk yıllarındaki geçmiş kuşakların entegrasyon çabaları ve cemaat seçkinlerinin bu konudaki gayretleri iyi bilinmektedir. Ancak, görüşmecilerimizden biri bunun, o dönemde, daha çok Yahudi aydınlarıyla ilgili bir durum olduğunu belirtip şöyle bir eleştirel değerlendirme yapmaktadır:

*"Aslında 2 reaksiyon vardı; sinen içe kapanan reaksiyon bir de kimlik itibariyle Cumhuriyet ile özdeşleşme reaksiyonu. Bu ikincisi daha çok aydın kesimde vuku bulmuştur. Hatta birileri '11. Emir'i yazmaya başladı 'Bulunduğun memleketin dilini kullan' diye. Musevilerin yoğun olduğu mahallelerde 'Vatandaş Türkçe konuş', 'ülkenin dilini ezberle' söylemini benimseyen enformel cemiyetler kuruldu. Musevilerin kültür olarak Türkleşmesi ve Türkçeyi daha iyi konuşmasını amaçlıyorlardı. 'Vatandaş Türkçe konuş!' mantığımız vardı. Kraldan çok kralcılık yapılıyordu. İşte ne bileyim 'Türkün dini Kemalizm'dir, İslam bizi geri bıraktı' diyen Museviler bile olmuştur. Ama geniş kitlelerde, halk kesimlerinde değişime ayak uydurmada zorluk ve biraz içine kapanma olmuştur". (Yahya, 69, erkek, bir Musevi vakfında çalışıyor, Ladino dilinde yazar).*

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, görüşmecilerimizin birçoğunun paylaştığı algı, Yahudilerin 20. Yüzyıl boyunca asimile olmaya yaklaşan bir düzeyde Türkleşmelerine karşın maruz kaldıkları dışlanma, fiziksel ve sembolik şiddet nedeniyle bir çeşit "yabancı" sayılma algısıdır. Dışlanma duygusu aynı zamanda kimliği de hatırlatmakta ve yeniden canlandırmaktadır. "Yahudiliklerinin hatırlatılması" hakkındaki algıyı görüşmecilerimizden David, bir "nefret söylemi" örneğinden hareketle şöyle aktarıyor:

*"... Nereden geldiğim ve nereye gittiğim konusunda bilinçli bir insanım. Bana bunu çok şükür veya maalesef -olaya nereden baktığınıza bağlı- Türk toplumu hatırlattı. Ben buna*

*müteşekkirim. Yani Yahudi olduğum çeşitli vesilelerle hatırlatıldı. En yakın örneği mesela 'Bunu Yahudileri yapsaydı, Zerdüştler yapsaydı, ateistler yapsaydı anlardım da bir Müslüman bunu nasıl yapar' açıklamasıdır. Demek ki benim kimliğim bir sorun, toplumun en üst yöneticileri tarafından bile negatif algılanan ve öyle sunulan bir kimlik. Benim bundan utanmam gerekmiyor, tam tersine ben bu kimliğe sahip çıkıyorum. Ve modern bir devlette bu tür argümanların kullanılmasını son derece yanlış ve etik anlayıştan yoksun buluyorum.'(David, erkek, 63, 500. Yıl Vakfı üyesi, Şalom yazarı)*

Tabii devlet kurumlarından ve/veya siyasetçilerin ya da medya söyleminden kaynaklanan dışlanmanın yansıra gündelik hayatta yaşanan sorunlar da “dışlanma” duygusunu yeniden üretmektedir. Görüşmecilerimizin birçoğu, çok farklı ortamlarda bu dışlanmayı yaşadıklarına dair kendilerinden ve çevrelerinden örnekler verdiler:

*“Birtakım üniversitelerde konferanslar veriyorum. ‘Ya, siz Yahudi misiniz? Ama hiç benzemiyorsunuz?’ diyorlar. Yahudi neye benzer anlamıyorum? Yani ben onu anlamak isterim. Benim öğrencilerim var, ben Musevi’yim diyorum ‘Esağfurullah Hocam’ diyorlar bana. Yani sanki Yahudilik kötü bir şeymiş gibi, ‘ben hırsızım, namussuzum, sapığım’ demişim gibi ‘esağfurullah’ diyorlar... Yahudilik eksi puandır bugünün Türkiye Cumhuriyeti’nde. Yahudiler de bunu hissediyor, ben de hissediyorum... Bu ötekileştirme konusunda onların beynine sokulan, atılan inputların bana yansımasıdır.” (Yahya, erkek, 69, bir Musevi vakfında çalışıyor, Ladino dilinde yazar).*

Bu koşullar altında Yahudi kimliği “zor kimlik” olarak yaşanmaktadır. Bir yandan süregelen bir asimilasyon, öte yandan dışlanma ve farklılığın farkındalığı süreci eş zamanlı yaşanmaktadır. Dönem dönem yaşanan fiziki saldırılar da kolektif hafızayı yeniden üretmektedir. Yahudiler kendilerini Türk Yahudi’si olarak görürken, salt dinsel açıdan çoğunluktan farklı ama çoğunlukla aynı ulusal kimliğin parçası olarak görürken, yabancılıklarının kendilerine farklı ortamlarda sürekli hatırlatılması, ister istemez “farklı olma” bilincinin gelişmesine neden olmaktadır.

Bu bağlamda 2003 Sinagog saldırıları da, birçok etkisinin yansıra Yahudi olma konusunda farkındalık da yaratmış görünüyor. Dolayısıyla, Yahudi olmaktan kaçınılamıyor.

*“...O sırada üniversite hazırlıktaydım... 2003 saldırıları da ya da bilmem nenin altındaki nefret suçlarına maruz kalmak da insanı daha bir kendi kabuğuna çekilme, biraz daha bir ‘Ne olursa olsun Yahudi kalacağım’ hissi veriyor. Bunlar insana*

*kimliğini hatırlatıyor". (Vanessa, kadın, 31, Bir kimlik projesinde Yahudiliği tanıtıyor)*

*"Amerika'daki Yahudiler kendilerini tamamen Amerikalı görüp 'Ben burada Başkan bile olabilirim' hayalini kurabiliyorken, ben burada kuramıyorum. Oysa 500 küsur yıldır buradayım. Buradayım ama yabancı muamelesi görüyorum. Hani daha yeni gelmişler gibi misafirsem sorun değil de bu kadar uzun süreli kalmış olunca hoş görülüyorum. Oysa ben Türk vatandaşım, kendimi de Türk olarak görüyorum, Türkiyeli de demiyorum kendime. Türk Yahudi'si diyorum o da dinimi söylemem gerekiyorsa. (Raşel, kadın, 40, Şalom yazarı)*

Görüşmecilerimiz arasında, azınlıkta da olsa, "Türkiyeli" tanımının kendileri ve diğerleri için daha uygun olduğunu ifade edenler de var. Her ne kadar, Türkiye'deki Yahudi kimliği din üzerinden tanımlanıyor olsa da, görüşmecilerimizin hiçbiri Yahudilerin dindar olduğunu ifade etmedi. Görüşmecilerimiz, dolaylı olarak ya da açıkça, din unsurunun öne çıkmasını; 20 yüzyıl boyunca Yahudilerin derin bir asimilasyona girmelerine, bu süreçte birçok kültürel değeri, mahalle hayatını ve Türkiye Yahudilerinin en ayırıcı ve kimliklerinin en temel unsurlarından olan Ladino dilinin büyük oranda kaybetmiş olmalarına bağlamaktadırlar. Din, kimliğin diğer belirleyici unsurları aşınınca, dinsel pratik ve dindarlaşma artmasa da hatta bazı görüşmecilere göre azalsa bile, kültürel değer olarak daha fazla önem kazanmaya başlıyor. Başka bir deyişle, dil yitirilince din daha fazla önem kazanıyor:

*"... Musevilik sadece bir din değil aynı zamanda bir ırk ve millet. Bizim Sefarad Yahudileri, diğerlerine göre, daha light Yahudilerdir. O [saçları] bukleliler falan gibi tarikatlarımız yok bizim. Ben bizim toplumumuzun çok dindar olduğunu düşünmüyorum. Ama şimdilerde biraz dine yönelme başladı. Hani, kimlik açığını oradan kapatma amacıyla. Şimdiye kadar, gelenekler vardı, görenekler vardı, kültürel öğeler vardı, dil vardı... Judeoespanyol [Ladino] çok önemliydi. Bunlar ortadan kalkınca büyük bir eksiklik bir boşluk oldu. Artık 'hiç olmazsa bari dine yönelerek bu açığı kapatayım' diyorlar. Genç kuşaklarda fazla dindarlık görmeye başladım. Bu da beni rahatsız ediyor. (Rakel, kadın, 56, Ladino dilinde yazar)*

Yahudi kimliği genel olarak bir sentez kimliği olarak, Türk(iye) kimliği içinde bir alt-kimlik olarak da görülüyor. Hatta bazı örneklerde sadece bir nüans olarak görülüyor.

*"Çok güzel bir teşbih var. Biz artık kızarmış ekmeğe gibiyiz, galeta gibiyiz. Yani Yahudi doğduk ama bu toplumun içinde bir şekilde değiştik artık. Ama bu medeniyetin getirdiği bir şey; hepimizi sarıp sarmalıyor. İnsanlar birbirlerine benziyor. Sosyal sınıfı, eğitim düzeyi itibarıyla insanlar o akslarda toplaşmaya başladı. Yani eğitilmiş, Müslüman dininden laik bir Türk ile eğitilmiş"*



*Musevi dininden bir Türk arasındaki farklar tamamen belirsizleşti diye düşünüyoruz. Zaten Türkiye Yahudi toplumundaki karışık evlilik oranları neredeyse yüzde 35-40 civarında. Yani kişiler eşlerini kendilerine daha yakın buldukları, yaşam tarzları açısından kendilerine daha yakın buldukları kişiler arasından seçiyorlar...” (David, erkek, 63, 500. Yıl Vakfı üyesi, Şalom yazarı).*

Yukarıdaki istisna hariç olmak üzere, saha araştırmamızdan edindiğimiz temel izlenim, görüşmecilerimize göre Yahudi kimliği, modernleşmenin ve asimilasyoncu politikaların getirdiği asimilasyondan, maruz kalınan şiddet ve dışlanmadan etkilenmiştir. Bu bağlamda kimlik özelliklerinden bazıları öne çıkıp bazıları gerilemiştir. Türklükle ilişkilene şekli, Ladinonun ve dinin yeri, koşullara göre belirlenmektedir. Kolektif hafıza ve onunla gelen geçmişte yaşanan trajediler de kimliği yaşamaları ve ifade etmelerinde belirleyici unsurlardandır. Görüşmecilerimizden Derya'nın aktardıkları bu bakımdan önemli:

*“... Yani Yahudiliği saklama gibi şeylerin olduğunu zaten çok sanmıyorum, isimden ya da soyadından zaten ortaya çıkıyor. Ama Yahudiler genel anlamda çok fazla yüksek sesle Yahudi'yim diye bağırıyorlar. Bu da bana sorarsanız burasıyla alakalı bir şey de değil. Tarihten gelen korkular kanımıza işlemiş. İster yaşa, ister yaşama o geçmişin korkuları, sürgünler, pogromlar... Hani hepimizin sanıyorum şu beynimizin arkasında şöyle şeyler var hani. Diasporada yaşadığım sürece; bir gün evimden kovulursam, bir gün oturduğum ev elimden alınırsa, bir gün malıma el konulursa, bir gün Yahudi'yim diye benden mal alınmazsa falan diye düşünüyorsun... Bence bu tür travmalar, kim ne derse desin, mutlaka bilinçaltında var. Kurtulmanın çok da kolay olduğunu düşünmüyorum. O yüzden sorulmadığı sürece ben Yahudi'yim denmiyor. Çıkıp ta işte ben Yahudi'yim çkayım şurada yürüyeyim de, ben Yahudi'yim şu hakkımı savunayım diye de bir hareket, bir düşünce tarzı hiçbir zaman oluşmamış diye düşünüyorum. Benim kızım 90'larda da değil çok yakın bir zamanda üniversiteye hazırlanırken sosyal projelerde de yer aldı. Kasımpaşa'da ev boyadı, Kur'an kursuna giden yoksul çocuklara ders verdi... Başparmağına yüzük takarsınız ya. Abla demişler niye buraya yüzük takıyorsun bu Şeytan işi falan demişler. Eğer çocuklar evlerinde böyle eğitilmişlerse bu tür sorular sorabiliyor. O da işte ben takıyorum falan demiş. Sonra başka bir çocuk niye adın Elis demiş. Elis de düşünmüş... 'ben şimdi bu çocuğa, bu yüzüğe şeytan işi diyen çocuğa ben Musevi'yim desem nasıl karşılayacak?' Ki söylememiş. Anlatabiliyor muyum ne demek istediğimi?” (Derya, kadın, 47, bir Musevi vakfında çalışıyor)*

Bu koşullar içinde kültürel değerlerin aşınması, cemaatin sayısal olarak küçülmesi, Ladino dilinin neredeyse kullanımdan tümüyle kalkması, mahalle hayatının da son ermesiyle birlikte Yahudilik, birçok görüşmecimizin kendilerini

Türk Yahudi'si tanımlamalarında da görüleceği gibi, dinsel yönüyle ortaya çıkmaktadır. Ancak bu dinsellik, dindarlaştırma anlamında değil Yahudi kültürünün yaşanacağı ortamın neredeyse salt dinsel ortama sıkışmasıyla ilgili bir durum. Yani, din kültürel bir varlık olarak öne çıkmaktadır:

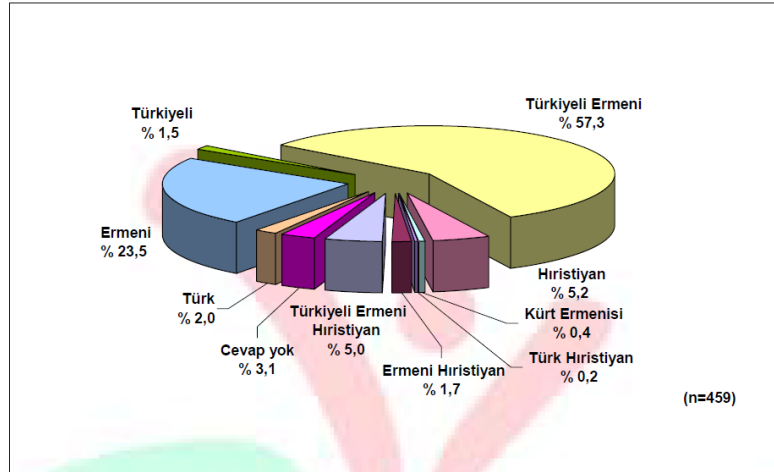
*“Ben bir Türkiye Cumhuriyeti vatandaşıyım. Musevi dinine mensubiyetim Türkiye vatandaşlığımın üzerinde değil ama yanındadır. Türklük baskın bir niteliktir, Musevilik, baba olmak, dede olmak, hoca olmak, erkek olmak gibi bir takım unsurların içinde Türklük baskın unsurdur. Yani tuz biber değil, lezzeti veren ana unsurdur”. (Yahya, erkek, 69, bir Musevi vakfında çalışıyor, Ladino dilinde yazar).*

### **Türkiyeli Ermeni Olmak? Kaynaklar, Engeller, Stratejiler...**

Ermenilerin hem “Türk”lük hem de kendi etnik kimlikleriyle kurdukları ilişki ve algıları genel olarak Yahudilerle farklılıklar göstermektedir. Genel olarak Türk'lük kategorisi reddedilmekte, Türkiyelilik üzerinden vatandaşlık vurgusu yapılmaktadır. Yine kimlik, Yahudilerde olduğundan daha az din merkezli olarak kurgulanmamaktadır. Bunun birçok nedeni olsa da, Ermeni toplumunun kimlik hareketinde öne çıkanların toplumsal kökenleri ve kimlik stratejilerinin farkları, Ermenilerin Yahudilerden farklı olarak dinsel açıdan görece daha heterojen olmaları, özellikle Müslümanlaş(tırıl)mış Ermenilerin varlığı gibi unsurlar özellikle öne çıkmaktadır.

Bu konuda, aşağıda alıntılıdığımız, Nor Zartonk'un 2007 tarihli anketinin sonuçları açıklayıcıdır. Bu ankete yanıt verenlerden sadece % 2'si kendisini Türk olarak nitelerken, büyük çoğunluğu Türkiyelilikle ilgili bir kimlikle kendilerini tanımlamaktadırlar. “Kimliğinizi nasıl tanımlıyorsunuz?” sorusuna yanıt verenlerin % 57.3'ü Türkiyeli Ermeni, % 23,5'i Ermeni derken sadece % 2'si Türk demiştir. Yine “Kendinizi nasıl tanımlıyorsunuz?” sorusuna yanıt verenlerin (çok seçenek işaretlenebilen bir soru) % 82,6'sı Ermeni, % 45,3'ü TC vatandaşı, % 34'ü demokrat, % 32,5'i kökenlerine bağlı, %10,7'si Anadolulu olarak tanımlarken sadece %2'si Türk olarak tanımlamış. Ermeni, TC vatandaşı ve Anadolulu kimlikleri “Türklük”ün önüne geçmiş görünüyor! Bu veriler, hem söz konusu kimlik grubunun entegrasyonunu ve hem de bu entegrasyonun Türklük değil Türkiyelilik üzerinden oluştuğunu gösteren bir veridir.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Anket ve sonuçları hakkında analizler için bkz. <http://www.norzartonk.org/category/turkiyede-azinlik-olmak-anketi/>



Kaynak: [www.norzatonk.org](http://www.norzatonk.org)

Ermeni görüşmecilerimiz, Türklüğün tanımı ve algısını Yahudilere göre daha fazla tartışmaya açmaktalar ve genel olarak kendilerini bu tanımın altına yerleştirmedikleri gibi ayrıca başka etnik gruplar için de bu tanımı tartışmaya açmaktalar:

*“Ya bu çok hassas bir soru. Yani antropolojik kökenlere gidersek, burada Türk diye bir şey yok gibi. Laz’ı, Çerkez’i, Ermeni’si, Arap’ı, Türk’ü, Kürt’ü... İnsanlar kendisini ne hissediyorsa odur bence... Cumhuriyet tarihinde biliyorsun, tek tiplendirme, tek kimlik için çok gayret gösterildi, günümüze kadar da böyle geldi...” (Melkon, 62, işadamı, Ermeni hemşehri derneği yöneticisi)*

*“... Fransa’da doğmuş olsaydım, Fransız vatandaşı olacaktım ama burada doğmuşuz Türk vatandaşı oldum. Türk vatandaşıyım ama Ermeni kimliğimle, onu her zaman söylerim. Türk vatandaşıyım ama Ermeni’yim. Eskiden sayım memurları geldiğinde anadil sorardı. Ermeniceyi hep anadilim olarak yazdırırdım. (Markarit, kadın, 67, bir Ermeni vakfı çalışanı)*

Gerçekleştirdiğimiz görüşmelerde yurttaş olarak “dışlanma” duygusunun yanı sıra, Ermeni kültürünün, özellikle de Batı Ermenicesinin yaşatılması konusundaki sorunlar anlatılırken, Devlet kurumlarının ilgisizliği de özellikle belirtildi:

*“...Türklükle ilişki biraz problemli ama bu vatandaşın kaynaklanmıyor, Devletten kaynaklanıyor. ‘Bak bana bir gözle bakayım sana iki gözle’. Sana ne diyoruz? Devlet baba. Devlet baba, evladına, vatandaşıma şefkat göstermezse evlat ona niye saygı gösterebilir? Ermenice yani Batı Ermenicesi dediğimiz dil UNESCO’nun savına göre 20 yıl sonra kaybolacak. Buna TC sebeptir çünkü bu dilin merkezi İstanbul’dur. Sen buradaki*

*vatandaşına bu kültürüne diline hizmet etmezsen, ona 40 tane zorluk çıkarırsan... (Zaven, erkek, 65, yayıncı).*

*"...Türklük, Türkiye'de üst-kimlik. Türkiye'de Türk isen Sünni isen bu ülkedeki kapılar, diğerlerine göre, çok daha kolay açılıyor, her konuda... Bunun dışında kalanlar kâğıt üzerinde eşit görünse de aslında ikinci, üçüncü derecede insanlar... (Alen, erkek, 36, yayıncı)*

*"... Biz vatandaş görülmenin, vatandaş kabul edilmenin mücadelesini veriyoruz. Bugün herhangi bir Ermeni'ye vatandaşlık haklarıyla ilgili bir engelleme koyarsan hemen tepkiyle karşılaşırsın. Hemen sana çıkartır cebindeki nüfus kağıdını 'Bu ne bu?!' der. Sen beni ayıramazsın der. Bunu nerede der? Sokakta der, çarşıda pazarda der... Ama Hava Harp Okulu giriş sınavında bunu diyemiyor. Belki de diyemeyecek daha uzunca bir süre... Ama vatandaşlık hakları söz konusu olduğunda 'Ben askerlik yapmadım mı?' der. 'Benim verdiğim vergi, vergi sayılmıyor mu?' der. Tüm Ermeniler hem vatandaşlığın vecibelerine razı hem de eşit haklar istiyor..." (Kirkor, erkek, 61, Agos yazarı).*

Türkiyeli ve Anadolu olmaya yapılan vurgu, Agos'ta Türkiye'nin genel siyasal-toplumsal sorunlarının yoğun olarak ele alınması, bir bölümü artık kamusal figürler olan Ermeni aydınlarının/Ermeni toplumu örgütlerinin ülke sorunlarıyla ilgilenmesi, günümüz Ermeni kimliğini belirlemektedir. Bu anlamda, Ermenilerin günümüzdeki kimlik stratejisinin, "köken kimlik ve kültürle bağın muhafaza edilmesi"ne odaklanan "farklılığının değerlendirilmesi stratejisi"yle değil, kimlik grupları arasında benzerliklerin arandığı ama farklılıkların da inkâr edilmediği "ara strateji"yle belirlendiğini iddia edebiliriz. (Marti, 2008:56-59).

Ermeni görüşmeciler, Türkiyeli ve Anadolu kimlikleriyle hem barışık hem de bu kimliklerine düşkünler. Bu konuda iyi düzeyde Ermenice bilen, Ermeni kimliği ve kültürünün yaşatılması için mücadele veren genç bir görüşmecimizin sözlerini bu genel ruhu iyi özetlediği için özellikle aktarmak isteriz:

*"Türkiye'de Ermenilerin Türklerle pek biri sorunu olduğunu düşünmüyorum... Yurtdışındaki Ermeniler ise bazen bize Türkleşmiş, Müslümanlaşmış gözüyle bakıyorlar. Hani Türkleşmek de kendi başına kötü bir şey değil. Türkleşmiş olsak bile hor görülme gerekmiyor diye düşünüyorum. Ben yurttaş olarak ülkemi seven biriyim, Türkiye'yi seven biriyim. Ama ülke bizi sevmiyor. Biraz daha sessiz kalırsak belki? Öyle bir devlet ki Türküm de Müslümanım de [rahat] bırakayım seni diyor. Ama siz kimliğiniz üzerine, fikirleriniz üzerine bir çalışma yaptığımızda baskısını uyguluyor". (Hagop, erkek, 20, Ermeni Kültürü ve Dayanışma Derneği üyesi, Nor Zartonk üyesi).*

Her ne kadar günümüz Ermeni örgütlenmeleri dışarıya açık olsalar da, özellikle siyasal kimliği baskın olanlar (ki görüşmecilerimizin birçoğu öyleydi) için Ermeni kimliği hapsedici bir kimlik de olabiliyor. Ermeni derneklerinin içinde aktif üye veya yönetici olan birçok kişi Ermeni kimliği ile ilgili sorunların kısa sürede halledilmesiyle, kimlik sorunlarının dışına çıkmak istemekteler. Bu bakımdan bir hemşehri derneği yönetiminde olan Vahan'ın aktardıkları önemlidir:

*“İş hayatımın dışındaki sosyal hayatımın büyük bir kısmında ve evdeki aile ortamındaki sohbetlerde sürekli olarak Ermeni meselesini düşünmek, konuşmak beni rahatsız ediyor. Bu büyük bir sıkıntı benim yüreğimde. Çünkü bence bir şey düşünürsem, tartışacaksam, bir konu olacaksa daha çok tüm dünyayı kapsayıcı şeyler olmalı. Ben milliyetçi değerlere çok fazla meyletmeye mi başladım ki sürekli bu konunun içindeyim diye ara sıra düşünüyorum ve bundan rahatsızlık duyuyorum. Keşke bu mesele çok iyi bir şekilde çözülsede artık sınıfsal, evrensel meselelere kafa yorsak... İşte siz beni ne için arıyorsunuz? Bu konu için? Bir gün de arayın ve deyin ki ‘Arkadaş Türkiye sol hareketiyle ilgili ne düşünüyorsun? Dünya hakkında ne düşünüyorsun?’ Nereye gitsek hep bu mesele karşımıza çıkıyor. Bazen ‘Yeter kardeşim!’ diyorum, ben de şişmiş durumdayım. Peki, bundan kurtulmamamızın yolu ne? Bu meselenin bitmesi, bu sorunun çözülmesi. Bu mesela bitse var ya... O kadar rahatlayacağız ki!” (Vahan, 53, erkek, Ermeni hemşehri derneği yöneticisi)*

Müslümanlaş(tırıl)mış Ermeniler konusundaki genel eğilim, onların Ermeni sayılması gerektiği yönünde yoğunlaşıyorsa da, buna karşı çıkanlar ya da en azından eleştirel tutum alanlar da var. Bu konuda, Ermenilerin iki farklı anlayışını yansıtan iki görüşme alıntısını sunmak isteriz.

*“Bence bir kişi kendisini Ermeni kabul ediyorsa biz de onu Ermeni olarak kabul etmeliyiz. Ama Müslümanlaştırılmış Ermeni de olabilir karşımdaki kişi. Eğer kendisini Ermeni olarak tanımlamıyorsa ben de onu ‘hayır sen Ermeni’sin’ diye de zorlayamam. Bence kişisel görüşü önemlidir. (Janet, kadın, 29, Hrant Dink Vakfı çalışanı)*

*“Ermeniliği köken olarak tanımlayacaksa, kimseye ‘sen Ermeni’sin veya Ermeni değilsin’ diyemeyiz. Ben buyum diyorsa bir kişi o etnik kimliği kabul ediyorsa biz onu tartışamayız. Ama hayat tartışır onu. Bir sürü insan Ermeni hissediyor kendisini. Ne bileyim nenesinden, nenesinin nenesinden dolayı. Bazen de iç evlilik yoluyla kendilerini koruduklarından, kendilerini Ermeni hissediyorlar. Buna bir diyeceğimiz yok. Korumayıyorlarsa korusunlar ama etnisite aynı zamanda katılım demektir. Aslında katılmıyorsun. Çünkü ne Gregoryensin ne Protestan’sın ne de Katolik’sin. Dilinle katılmıyorsun çünkü Ermeniceyi de*

*bilmiyorsun. Ermenilik için ortak bir idealin de yok. Sonra tarih bilincin hiç kalmamış ya da unutmak istiyorsun. Bizim cemaatimiz dini bir cemaat; buna katılmak istiyorsan buyur gel katıl ama bunun kuralları var. Önce bu dini öğrenmen lazım. Biz vaftiz ederken yıkama yağlama yapmıyoruz. Neye iman ettiğini bileceksin, sana ders vereceğiz. Sen Müslümanlıktan gelmişsin. Belki içine sinmeyecek bu inanç, değil mi? Belki vazgeçeceksin. Ben seni (sırf) Ermeni olduğun için niye vaftiz edeyim. Sen gelir dersin ki 'inanıyorum' o zaman seni vaftiz ederiz ve sen cemaatimizin bir parçası olursun. Sen dersin ki; ben Müslüman olarak kalacağım ve Ermeni olacağım ona da itirazımız yok. Olabildiğin kadarıyla Ermeni ol. Ermenice öğren, Ermeni tarihi çalış, çocuklarına Ermenice Türkçe uyumlu isimler ver. İlla mensup olamıyorsan da Ermeni cemaatiyle ilişki kur, Ermenileri tanı. Ne bileyim işte yapabileceğin somut şeyler var. Ve günün birinde yüreğine, kafana uyuyorsa Ermeni olursun... Yani biz eşek miyiz Hristiyanlığın yükünü çekiyoruz bu kadar? Herkesle birlikte sen de çekeceksin. Yani, bizim de korumamız gereken şeyler var. İşte o yüzden kapıları sonsuza kadar açamıyoruz. Müslümanlaşmış Ermeniler eğer Ermeniliklerini yaşayabiliyorlarsa başımın üstünde yeri var. Ama biz tüm bu kilise okullarıyla bile bunu zor beceriyoruz. Onlar nasıl becerecekler? Aslında onlara kalmış olan bir çeşit tarih kıvrıntısı. Asimile olmuşlardır ama hala gâvur olarak bilinirler. O bilinç aslında kendilerinden gelmiyor dışarıdan kendilerine baskıyla veriliyor. (Gomidas, 53, din adamı)*

Bunun yanı sıra, geçmişte olduğu gibi, Anadolu kökenli Ermeniler ile İstanbullu Ermeniler arasındaki kültürel ve sosyal ayrımlar, bazen bununla da örtüşen siyasi ayrımlar, hem kimlik algısını hem de kimliğin örgütlenmesini etkileyen unsurlardır. Başka bir deyişle, Ermeni toplumu Yahudi toplumuna göre her anlamda daha heterojen. Bu durum, kimlik algısı ve örgütlenmesine de yansımaktadır:

*"Yan-Yan Ermeni dediğimiz bir kesim var, daha İstanbullu Batılı. Yan-Yan diyoruz onlara. Evet, soyadları genellikle yan ile biter, Mahçupyan falan... Bu kesim Ermeni kültürünü iyi bilir, çok iyi Ermenice okur, elit kesim diyebileceğim bir kesim. Ama [Ermenilerin sorunlarına] daha mesafelidir. Yani Ermeni'dir ama Ermeni sorunlarıyla pek ilgilenmez. Cemaatte bir para sıkıntısı varsa, bir yerde para toplanacaksa çok angaje olmaz. Sorunların çözümüne de çok angaje olmaz. Biraz uzaktan bakar ama hep övünür Ermeni olmakla. 'Bu binaları hep biz yaptık' der ama Anadolu Ermenilerini es geçer. Anadolu Ermenileri artık İstanbul'da yaşıyorlar. İstanbullu Ermenilerin Bitlis'ten, Kars'tan, Diyarbakır'dan gelen Ermenilere bir mesafeleri vardı. Çünkü sonuçta sınıfsal da bir şey, bir hor görülme, bir aşağılanma. Mesela Kıvalı Ada'da çok gözlemlenebilir. Anadolu'dan gelen Ermeniler de yazlıkçı olunca 'nereden geldi bunlar' diyenler oldu. (Zabel, 30, kadın, Agos yazarı)*

Bu yöresel köken farklarının yanı sıra (ama bazen de birlikte) din üzerinden de önemli bir ayrışma söz konusu. Özellikle Ermeni kimlik örgütlenmelerinde, basın-yayın hayatında önemli yer tutan, önemli bir kısmı Anadolu kökenli ve sol kimlikli Ermeni aydınların Kilise ile mesafeli oldukları söylenebilir. Ancak, cemaatin küçülmesi ve küçülen cemaat için kültür aktarımında Kilisenin çok önemli bir unsur olması, onları da –zorunlu olarak- kiliseyle bir şekilde ilişkili hale getirmektedir.

*“Ermeniler ulusal kimliklerini muhafaza eden araçlara dört elle sarılmışlardır. Kimliğin en rahat yaşanabileceği yer kilise olduğundan, dindar olmasalar da, kiliseyle barışık bir anlayış yaygınlık kazandı. Mesela ben dindar değilim ama kiliseyle barışığım. Ancak Patrikhane çevresi ve din adamlarıyla hiç barışık olmadım. O çatı altında toplanan halkla barışığım. Dindar olmadığım ve dua etme ihtiyacı duymadığım halde, bayramlarda seyranlarda hep kiliseye giderim. Ama yüzyıl önce yaşasaydım kilisenin yolunu bile bilmeyebilirdim. (Kirkor, erkek, 61, Agos yazarı)*

*“Toplum mu olalım cemaat mi olalım diye bize sorulmuyor ki! Cumhuriyet de demiş ki siz tüm ulusun bir parçasısınız, Türk’sünüz. Ermenilikle ilişkili şeyleriniz dini yönünüz, siz dini bir cemaatsiniz. Biz de kurumlarımızı ona göre örgütlemiştir. Ancak taa Osmanlı’dan başlayan sekülerleşme, laikleşme, çok-sesleşme de var Ermeni toplumunda. Ve bunlar bazen Kilise ile çatışarak bazen uyum sağlayarak bir konsensüse varmışlar. Şu anda bizim ateistlerimiz de bilinçlidir, Kiliseye saygı gösterirler. Çünkü başka bir yer yoktur, başka bir ortam yoktur, başka bir varoluş alanı yoktur.” (Gomidas, 53, din adamı).*

Yukarıdaki alıntıda aktardığımız “toplum mu cemaat mi olacağımız bize sorulmuyor” sözü aslında günümüz Ermenilerinin yaşadıkları birçok sorunu özetler nitelikte. Günümüz Ermeniler için, çoğul dinsel aidiyetleri nedeniyle, din-etnisite bağının Yahudiler kadar geçerli olmadığını belirtmek gerekiyor. Ancak, dindarlığın azalmasına karşın, dini kimlik ile etnik kimliğin ayrıştırılması zordur, Patrikhane de temsil makamı olarak önemini korumaktadır.<sup>12</sup> Böylece, bir yandan Millet Sistemi’nin halen süren etkisi, öte yandan modernleşmenin etkisi ve asimilasyon tehdidi, dini aidiyet hissetmeyenlerin bile Kiliseden tümüyle kopmasını engelliyor. Çünkü, Ermeniler için Kilise sadece ibadet yeri olmanın çok ötesinde işlev görüyor. Kiliseyle kültürel nedenlerle bağlantı kurulduğunu genç kuşakta da görebiliyoruz. Din alanı, aynı zamanda önemli bir sosyalleşme ve Ermeni kültürünü edinmek ve onu korumak için en önemli ortamlardan birini sağladığından dinden uzak kalmak mümkün olamıyor:

<sup>12</sup> Ermeni toplumunda dinsel kimliğin, dinsel pratiklerin ve dini kurumların yeri için özellikle bkz. GÖKSU ÖZDOĞAN G., ÜSTEL F., KARAKAŞLI K., KENTEL F. (2009), Türkiye’de Ermeniler Cemaat-Birey-Yurttaş, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s.319-337.

*“...Üniversitede okurken, Ermenicem gelişsin diye bir Ermeni genç grubuna takıldım. Bir papaz Ermenice din dersleri veriyormuş. Bir şekilde onunla da hasbelkader tanıştım. Aslında öyle bir grup olduğumu da bilmiyordum. Mangal yapacağız diye arkadaş grubuyla Adaya gitmiştik. Mangal partisinin adanın kilisesinin bahçesinde olduğu ortaya çıktı. Ben hiçbir şey bilmeden katılmıştım, sadece gruptan bir kişiyi tanıyordum. Mangalı, sucuğu yedik, oturduk. Papaz hayatın anlamını anlattı, ‘hayat bir tripod, dengeli olmalı’ falan diyerek bir din dersi vermeye başladı. Baktım Ermenice konuşuyorlar. İyi dedim, Ermenicem gelişir, kulağım dolar falan diye. Ama açmadı yani. Dayanamadım. Ermenistan’da bir konsere gittim, Patrik sahneye çıktı, dua etti herkes falan, şaşırđım... Sekülerlik bazen iyi bir şey bence. (Janet, kadın, 29, Hrant Dink Vakfı çalışmanı)*

## 2. KİMLİĞİ TANITMA VE KİMLİĞİ YAŞATMA MÜCADELESİ

1990’lı yıllarda, toplumsal-siyasal ortamın da kimlik siyaseti yapılmasına görece izin veren koşullarından da faydalanarak, genel olarak gayrimüslim azınlıklar, özellikle de Yahudiler ve Ermeniler dışa açılma, kimliklerini tanıtma mücadelesi içine girdiler. Bunun en somut ifadeleri Yahudiler için ilk önce 500. Yıl Vakfı’nın faaliyetleri ve son yıllarda Şalom gazetesinin tedrici olarak dışarıya açılmasıdır. Ermenilerde ise dışa açılmanın somut ifadeleri, Türkçe yayınlanan Agos’un yayına başlaması, Aras Yayınlarının Ermeni edebiyatı ve Ermeniler hakkında araştırmaları Türkçe yayınlaması,<sup>13</sup> yeni kurulan hemşehri ve Ermeni kültür derneklerinin faaliyetleridir.

Kimliği tanıtma ve yaşatma mücadelesi, söz konusu grupların içinde buldukları toplumsal-siyasal bağlamla biçimlenmiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, 1990’lar Türkiye’si, kimlik hareketlerinin geliştiği, kimlik tartışmalarının kamusal alanda meşruiyet kazandığı (Şimşek, 2004: 111-139), ulus-devlet modelinin tartışıldığı, Türk ulusçuluğu üzerine yapılan yeni çalışmaların Türk ulus tanımının etnik-kültürel bir boyut içerdiğini ortaya koyduğu (Özdoğan G., Üstel F., Karakaşlı K., Kentel F., 2011:16) hem de gayrimüslim azınlıklara karşı nefret söyleminin güçlü olduğu bir dönemdi. Denys Cuche’ün “kimlik stratejisi” kavramının, bu dönemde Ermeni ve Yahudi seçkinlerinin öncülüğünde gelişen kimlik hareketlerini anlamada açıklayıcı olduğunu düşünüyoruz. Cuche’e göre, kimlik stratejileri kavramı, toplumsal aktörün manevra yapabileceği bir hareket alanına sahip olduğunu anlatır. Bu

<sup>13</sup> Agos ve Aras yayınlarının etkisi hakkında özellikle bkz. ÖZDOĞAN G. G., ÜSTEL F., KARAKAŞLI K., KENTEL F. (2009), *op.cit.*, s.219-226. Agos ve Agos’un 1990 sonrası Ermeni toplumundaki etkisi için ayrıca bkz. ORAN B.(2006), “Türkiye’de Ermeni Kimliğinin Yeniden yapılanması ve Agos gazetesi” Eğitim-Bilim-Toplum Dergisi, cilt 4, sayı 16, s.146-156. ERASLAN H. (2007), Agos (1996-2005) Türkiye’de yayınlanan Türkçe-Ermenice Gazete üzerine İnceleme, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi.



kapsamda, toplumsal aktör, içinde bulunduğu durumu değerlendirerek, stratejik davranışla, kimliksel kaynaklarını kullanır (Cucho, 2001: 111). İçinde bulunulan durumun değişmesiyle beraber strateji ve kimlik hareketi de değişir. Bunu, hem Ermeniler ile Yahudilerin toplumun geri kalanıyla etkileşiminde hem de birbirleriyle etkileşimlerinde gözlemliyoruz.

Ancak, saha araştırması verilerinden hareketle; temel strateji dışı açılma olsa da, bunun nasıl ve kimlerle, kimleri hedefleyerek yapılacağı, toplumsal-siyasal sorunlara nasıl müdahil olunacağı konusunda Yahudiler ile Ermeniler arasında farklılıklar görülmektedir. Bunun dışında, her grubun kendi içinde farklı kültürel, sosyal ve ekonomik sermayelere sahip olan aktörlerin farklılaşan stratejileri söz konusudur. Yine, -Yahudiler özelinde- süreç içinde Devlet ve resmi ideolojiye karşı gitgide ılımlı eleştireliliğe doğru evrilen bir tutum gözlenmektedir. Ermenilerin kamuoyunda öne çıkan figürleri ise 1990'lardan beri hemen her zaman hep "ılımlı eleştirel" tutum içinde olmuşlardır. Yine, görüşmelerde sıkça dile getirildiği üzere, grupların nüfuslarının azalması, mahalle-cemaat hayatının zayıflaması, iş-egitim hayatındaki gelişmeler ve küreselleşme etkisiyle asimilasyon süreci hızlanmaktadır. Bu bağlamda, kültürel değerler ve dil ile ilişkisi azalan gruplar söz konusu olduğundan, kimlik grubunun öncülerinin kimliğin tanıtımı çabaları, sadece topluma değil bizzat kimlik grubu içindekilere de yönelmektedir.

### **Lobicilikten İlimli Eleştireliliğe: Yahudilerin Kamusal Alana Dönüşü**

Cumhuriyet döneminin başlangıç yıllarında, Moiz Kohen gibi aydınların öncülüğündeki kısa süren radikal Türkleşme dönemini hariç tutarsak, Yahudilerin temel stratejisi siyasetten uzak durma ve içe kapanmaydı. Bir görüşmecimiz bunu şöyle açıklıyor:

*"Geçmiş kuşaklardan bize aktarılan bir kayadez yani sessizlik politikası var. Az konuşma, az görünür olma. Ivo Molinas'ın son yazısında da vardı; "No mos karişeyamos en los meseles del Devlet" yani devlet işlerine çok bulaşma, işini düzgün yap, kendi işine bakıp fazla politikaya sağa sola karışma. Böyle geldi şimdiye kadar hala da büyük ölçüde böyle devam ediyor"*  
(Abraham, erkek, 31, Şalom yazarı)

Türkiye Yahudileri, özellikle 1960'lardan itibaren, büyük ölçüde İsrail'in Filistin politikalarına koşut olarak güçlenen ve popülerleşen antisemit söylem ve bazı fiziksel saldırıların ardından, 1930'lardan itibaren gelenekselleştirdikleri siyasetten uzak durma ve kamusal alanda kimliği fazla ortaya çıkarmama çabalarının işlevsiz kaldığını görmeye başladılar. Arzu edilenin aksine, içe kapanmanın, antisemitizmi ve Yahudiler üzerinden üretilen komplo teorilerini güçlendirdiğini anladılar. Böylece, koşullar elverdiği zaman, dışı açılma, kimliği

tanıtma ve özellikle dış politikada lobicilik yoluyla ülke sorunlarının çözümü için katkı sağlama iradesi ortaya çıktı. Sefarad Yahudilerinin İspanya'dan Osmanlı topraklarına gelişinin 500. Yılı'nın yaklaşması bir fırsat oldu. Türklükle ilişki üzerinden kurulan bir Yahudi kimliği vasıtasıyla Türk(iye) toplumuna Yahudi cemaati tanıtıldı ve Türklerle Yahudilerin ortak tarihi vurgulandı. İçe kapanma dönemi bitmişti ama 1990'lı yıllarda geçmişin hatırlanması ve hatırlatılması da çok büyük oranda ortak tarihin olumlu unsurları üzerinden yapıldı, hatta bu anlayışa karşı çıkanlar da eleştirildi.<sup>14</sup> Başka bir deyişle, Yahudi seçkinleri tarafından, Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'na gelişinin 500. yılında yani 1992 yılında, 1492'de İspanya'dan Yahudilerin kovuluşu anımsandı ve hatırlatıldı ama 1942'de Varlık Vergisi faciası unutuldu. Böylece suskunluk politikası kısmen sürdürüldü, kolektif hafıza seçmecî anlayışla canlandırılmaya çalışıldı.

Rıfat N. Bali, 1980'lerden itibaren Yahudi cemaatini diğer gayrimüslimlerden ayıran özelliğın, Yahudi seçkinlerince yurtdışında Türkiye'nin tanıtımının üstlenilmesi olduğunu belirtmektedir. Bali'ye göre, 1989'da kurulan 500. Yıl Vakfı aracılığıyla bu durum resmi bir görünüm kazandı. Türkiye'yi tanıtma misyonu, Türkiye Yahudi cemaatinin tarihinin anlatım şeklini de oldukça etkiledi, sterilize bir görünüm oluşturulup cemaat içindeki aykırı sesler de dışlandı, marjinal olarak nitelendirildi. (Bali, 2001: 120-121)

Bazı görüşmecilerimiz de 500. Yıl Vakfı ve faaliyetlerinin aynı zamanda dönemin hükümetlerinin de teşvik etmesiyle gerçekleştiği iddiasındadırlar. Görüşmecilerimizden Yahya, 500. Yıl Vakfı aracılığıyla dışa açılma sürecinin, iki tarafın eşzamanlı ihtiyaçlarına denk düştüğü iddiasıyla Vakfın faaliyetlerini lobicilik olarak ama eleştirel değil olumlu bir yaklaşımla değerlendirmektedir:

*“... Sefarad Yahudilerinin Osmanlı'ya kabul edilışinin 500. Yıldönümü kutlamalarından daha öncesinden başlar Vakıf faaliyetleri. O zamanlar Turgut Özal ve Devlet dış dünyaya yönelik olarak bu girişimi araçsallaştırmıştır. Yani Devlet bunu çok iyi görmüş, desteklemiştir. Türk Devleti, Osmanlı'nın, Cumhuriyetin kucak açıcı niteliğini, dış dünyada parlatma ihtiyacı duyuyordu o zamanki şartlarda. Aslında bugün de aynı şartlar geçerlidir. O dönemde bir dışa açılma vardı, seksenlerin sonu doksanların başında. Özalizm, Türkiye'yi Batı kültürüne tanıtmak hatta belki bir ölçüde dayatma ve bir ölçüde de negatif sayılabilecek olan Türk algısını değiştirmek istiyordu. Yani 1492'nin kutlanması devlet açısından çok iyi bir fırsattı,*

<sup>14</sup> Bu anlayışın basındaki yansıması için Beki Bardavid'in bir yazısı iyi bir örnek olacaktır. Bardavid cemaat içindeki aykırı sesleri şöyle eleştiriyordu: “Bir süredir Kadın Kitaplığı, Harbiye Cep Tiyatrosu gibi genel yerlerde her şeyi tüm açıklığı ile konuşmak krizine tutulduk. Türkiye'de hoş olmayan durumlar oldu; büyük rahatsızlıklar yaşandı. Ancak sonradan barışan karı-kocalar gibi bunları anımsamanın ne yararı var? Zararı var. Elbette ki bazı şeyler unutulmaz ama unutulur gibi yapılır, hatta hiç yaşanmamış gibi davranılır. Bu ruh sağlığı için bire birdir”. BARDAVİD B. (1992), “Bütünleşmek ile sinmek”, Şalom, 18 Mart. (akt. BALI R. N., 2001: 126)

*Avrupa'ya bunu izah etme açısından. Musevi toplumu açısından da kendini daha fazla meşrulaştırma belki de bir ölçüde kadırbilirliğini göstererek varlığını cicileştirme, bir ölçüde varlığını estetize etme, makyajlandırma da diyebiliriz bunun adına. Böylece iki ihtiyaç denk düştü. Yahudiler de Türk-İslam toplumu da bir açılım içindeydi. 1990'dan sonraki çiçek açma, filizlenme aslında Türk toplumunun yaşadığı filizlenmeye de paraleldir diye düşünüyorum. (Yahya, erkek, 69, bir Musevi vakfında çalışıyor, Ladino dilinde yazar)*

Bazı görüşmecilerimiz 500. Yıl Vakfının birtakım faydaları olduğunu kabul etmekle birlikte, eleştirel değerlendirmeler de yapmaktadırlar. Bunlardan öne çıkan ve aynı zamanda “hoşgörü” söylemini de eleştiren iki görüşme alıntısını sunmak isteriz:

*“500. Yıl Projesinin Türk Yahudilerinin kafasından çıkmış bir proje olduğuna inanmıyorum. Bu belli bir şekilde ‘biz azınlıklara karşı değiliz, Ermenilere karşı değiliz’ söylemi için kullanılan bir projeydi. Öz olarak da, düşünce olarak da o zaman karşı çıkmıştım. Şu anda çok kişi karşı çıkıyor da, ben o dönem de epey muhalefet etmiştim. ‘Hoş görmek’, ‘tolere etmek’ 500. Yıl Vakfı’nın sık dile getirdiği bir söylemdir. Niye beni hoş görüyorsunuz ki? Size bir hata yapmışsam hatamı hoş görürsünüz. O bakımdan 500. Yıl Vakfının felsefesine çok yakın değilim. Yine de Yahudilerin sesinin duyulması bakımından olumlu etkisi oldu... İsrail ile Yahudi karıştırılıyor burada, Yahudi hala yabancı olarak görülüyor...”. (Sami, erkek, 69, Şalom Yazarı).*

*“500. Yıl Vakfı hiçbir şekilde Yahudilere yönelik bir vakıf değildi. 500. Yıl Vakfı birazcık da hükümete yaranmak için yaratılmış bir vakıftı. Dışarıya iyi imaj vermek için kurulmuştu”. (Rakel, kadın, 56, Ladino dilinde yazar)*

Doğal olarak, 500. Yıl Vakfı üyeleri, Vakfın Yahudi kimliğine katkısı açısından daha güçlü ve olumlu bir vurgu yapsalar da dönemin hükümetiyle ilişkiye ve Türkiye'nin imajına katkı konusunda diğer görüşmecilerimizle birleşmekte.

*“500. Yıl Vakfı Türkiye’de Yahudilerin imajını Türk toplumu nezdinde iyileştirmeye yönelik bir faaliyetin ürünü. Vakfın temel misyonlarından biri de Türkiye’nin yurtdışındaki PR’ını yani halkla ilişkilerini yönetmek, Türkiye’nin imajını düzeltmekti. Amerikan Kongresinde Türkiye ile ilgili olumsuz kararları olumluya çevirtmek için yapılan bir halkla ilişkiler operasyonuydu. Türkiye’deki Yahudi toplumunun da gönüllü neferi, savunucusu oldu. Bunu Türkiye’nin dış dünyadaki imajına katkıda bulunurken kendi dâhilindeki imajını düzeltmeye yönelik ikili bir kazan-kazan faaliyeti olarak*

*algılamak lazım. Vakıf artık misyonunu doldurmuştur”. (David, erkek, 63, 500. Yıl Vakfı Üyesi, Şalom yazarı)*

Ancak, Yahudilerde kimlik talepleri ve dışarıya açılma stratejilerinde 2000’li yıllarda görülmeye başlayan değişimi vakıf yönetimlerinde bulunan yaşlı kuşak Yahudiler de kabul etmektedir. Hatta bu konuda 500. Yıl Vakfı üyesi bir görüşmecimiz Ermenilerin örnek ve öncü olduğunu da, her iki grubun farklılıklarını da aktararak belirttikler:

*“...Cemaat yönetiminde son on yılda çok büyük değişim oldu, dışa açılma bakımından. Ki bu konuda Ermeniler çok daha öncüydü. Ermenilerin bu şekilde davranmaları belki Yahudileri de kamçulamış olabilir yani onlar da, ‘yahu bir dakika biz de burada boş durmayalım’ falan demiş olabilirler. Bence orada bir takipçilik var belki de. Netice olarak bu cemaat de daha fazla bir açılmaya girdi.” (Aron, erkek, yaş 70, Şalom yazarı, 500. Yıl Vakfı üyesi)*

Süreç içinde, birçok görüşmecimizin anlattıklarından hareketle tarihin sadece olumlu yönlerinden ibaret bir hafıza kurgusunu üretmekten, hoşgörüyü söylemini yinelemekten, ılımlı eleştireliliğe yönelmenin başladığını söyleyebiliyoruz. Bu süreç, aynı zamanda 500. Yıl Vakfının geriye çekilmesi Şalom gazetesinin de yayınlarında daha eleştirel üslup benimsemesinin sürecidir.

*“... Bu hafta yapılan Struma anması önemli bir şeydir. Benim hep söylediğim bir şey; eğer biz tarih anlatımı yapıyorsak tarihimizden bahsederken hem mutlu hem de üzücü olayları da anlatabilmeliyiz. Ama şimdiye kadar hep 500 yıllık bir hoşgörü olduğu söylendi. Tabii ki bu vardı. Atalarımızı bu topraklara kabul eden insanların atalarına tabii ki bir teşekkürümüz var. Onu hiç inkâr edemeyiz. Ancak biz bu topraklarda 2000 yıldan beri de varız. Romanyot Yahudileri biliyorsunuz çok eski zamanlardan beri bu topraklarda yaşıyor. Anadolu’da Sardes’e gidiyorsunuz 2000 yıllık bir sinagog görüyorsunuz. Biz Rıfat Bali’nin yolunda mıyız yoksa Naim Güler yüzü’nün yolunda mıyız? Bunu iyi görmek lazım. Benim görüşüm; biz ne Naim Bey kadar her şeyi pozitif görerek gitmeliyiz, ne de Rıfat Bey kadar karşıt yolda gitmeliyiz. Eğer tarih anlatımı yapıyorsak, her ikisini de görmemiz lazım. İleride geleceğin daha iyi olması için, tarihin doğru anlatılması gerekiyor. Kaçılmaması gerekiyor. Büyüklerimiz de bize anlatmamış. Nasıl acılar yaşanmış ki, bunlar aktarılmamış. Bunu görmekte yarar var. (Abraham, erkek, 31, Şalom yazarı)*

### Şalom; Bir Gazeteden Daha Fazlası, Yahudilerin Dışa Açılan Penceresi

Son görüşmecimizin de belirttiği gibi 500. Yıl Vakfı büyük ölçüde misyonunu tamamlamış görünüyor, “hoşgörüyü” merkeze alan anlayışıyla birlikte... Vakıf, 1990’lı hatta 2000’li yıllarda faaliyetleriyle Yahudileri Türkiye’de, Türkiye’yi de dünyada tanıtmaya, olumsuz imajı düzeltmeye gayret etti. Günümüzde ise Yahudi toplumunun dışarıya açılmasında başka gruplarla ilişki kurmasında Türkçe yayınlanan Şalom gazetesi, görece daha eleştirel bir yaklaşımla, önemli bir katkı sunmaktadır. Tabii ki sosyal medya, bir süredir başlayan Yahudi şenlikleri, kitap ve müzik albümleri yayınları, konserler ve bazı anmalar da hem Yahudi toplumuna hem de Yahudi olmayanlara Yahudi kültürünü ve tarihini aktarmada önemli rol oynamaktadır.

Şalom gazetesi, Türkiye’deki Yahudi imajının düzeltilmesini kendisine misyon edinmiş bir yayın organı. Kendini yenileyerek, sosyal medya olanaklarını da kullanarak dışa açılan bir gazete oldu. Yine Şalom gazetesi, Yahudi olmayan yazarlara da yer vererek ve daha cesur bir yayın çizgisi izleyerek ılımlı eleştirelliğe doğru yöneldi. Gazete yazarlarından Henri ile yine zaman zaman Şalom’da yazan David, Şalom’un gelişimini, değişen çizgisini ve hem cemaat içinde hem de dışındaki etkisini şöyle anlatıyorlar:

*“Şalom, bence başlı başına bir inceleme konusudur. Son yıllardaki gelişimiyle Yahudilerin toplum içindeki görünürlüğüne epey katkı sundu. Gazete geçirdiği değişimle, Yahudi olmayan yazarları kadrosuna alması ve internette ücretsiz olmasıyla daha görünür, etkili hale geldi. Şalom, 1980’li yıllara göre çok daha cesur bir şekilde antisemitizmle mücadele ediyor. (Henri, erkek, 54, Şalom yazarı).*

*“Bence Şalom’un çok faydası var. Okuyucular Türkiye’de Yahudiler bağlamında neler olduğunu dünyada ve İsrail’de Yahudiler bağlamında neler olduğunu Şalom sayesinde çok güzel görebiliyorlar. Ayrıca Yahudi toplumunu ve Yahudi dünyasını, Türk toplumuna tanıtmaya vazifesini de üstleniyor. [Haftada bir yayınlanan Şalom] internette yanılmıyorsam haftada 30.000 kere tıklanıyor. Oysa Türkiye’de 15.000 Yahudi ya var ya yok ve hepsi de Şalom okuyucusu değil. Özellikle İslamcı kesimde dikkatle izlendiğini biliyoruz. Umarım böylece hakkımızda bir şeyler öğrenirler. Liberal insanların da merak saikiyle izlediklerini biliyorum. Yazılarım içeriğine baktığınız zaman ciddi bir şekilde, ılımlı kelimeler kullanarak ama oldukça sert muhalefet yapılabildiğini de görebilirsiniz. Bu bir cemaat gazetesi ama cemaat yöneticilerinin güdümünde değil. Öyle ki, cemaat yapısını da kızdırabilecek şeyler de yayınlanabiliyor”. (David, erkek, 63, Şalom yazarı, 500. Yıl Vakfı üyesi)*

Şalom gazetesi, değişen çizgisiyle Türkiye Yahudi tarihini ve kültürünü Yahudilere de tanıtmakta. Hatta bazı görüşmecilerimize göre yaşlıların anlat(a)madıklarını, bilinmesinden çekindiklerini de anlatarak kolektif hafızayı yenileme konusunda önemli bir işlev görmektedir.

*“Yaşlılar genç kuşağa kendi hikâyelerini anlatıyorlar ama asıl anlatmaları gerekenleri anlatmaksızın. Benim büyükannem nasıl naylon çorap giydiklerini, saçlarını kısa kestirmesinin mahallede ne kadar önemli rolü olduğunu anlatıyor ama geçmişin acılarını anlatmıyor. Babam, büyükbabamın ne yaşadığını bilmiyor çünkü ona da babası anlatmıyor. ‘Sus, geçti daha kötüsü olmasın’ anlayışı var hala. Biz Şalom’da yazıyoruz hatırlatıyoruz insanlara. Okuyan takip eden varsa bizden öğrensin diye. Ben iki yıldır sosyal medyayı da kullanıyorum. Ankara’ya Holokost anma törenlerine gittim. Edirne’ye gittim Sinagog’un açılması hakkında bilgi verdim. Edirne’de sadece 1 Yahudi var 1934 Trakya Olayları yüzünden... Şalom’a yazdığım zaman da kendi cemaatime anlatmaya çalışıyorum. Ben okuduğum, meraklı olduğum için biliyorum ama kendi çevrem bilmiyor. Şalom var, cemaatin twitter, facebook hesabı var, web sitesi var, yurtdışında kaynaklar var. Yani merak eden çok şey bulabiliyor.” (Raşel, 40, Şalom yazarı, Bir kimlik projesinde Yahudiliği tanıtıyor).*

Görüşmecilerimiz, Yahudilik hakkındaki bilgisizliğin önyargıları arttırdığına inanıyorlar. Bu nedenle, 500. Yıl Vakfı gibi girişimlere hem özü hem işleyişi bakımında eleştiri getirmiş olanlar dahi bu girişimin Yahudiliğin tanınmasındaki katkısını önemsemekteler. Vakıfların yöneticisi, Yahudi aydını, Şalom yazarı görüşmecilerimiz, Yahudiliğin tanıtılmasının önemi hakkında hemfikirler.

*“Ben isterdim ki, her üniversitede Yahudilik nedir diye bir tanıtım programı hazırlayıp bütün Türkiye’deki üniversiteleri dolaşımlar. Çok faydalı olur. Çünkü Yahudilik hakkında hiçbir şey bilmeyenler var. İnsan bilmediğinden korkar” (Elyesa, erkek, 59, cemaat vakfı yöneticisi)*

### **Asimilasyon Tehdiidiyle Mücadele: Kaybolan Mahalle, Kaybolmakta Olan Dil ve Dine Sıkışmış Kimlik**

Yahudi görüşmecilerimiz, kimliğin aşınması ve bazı kültürel değerlerin kaybolmasının en önemli nedeni olarak, cemaat varlığının esas unsuru olduğunu düşündükleri mahalle hayatının yok olmasını görmekteler:

*“Mahalle hayatı kayboldu. Eskiden nüfus da kalabalık olduğundan bir arada yaşama ihtimali de daha yüksekti. Yaşam biçimleri farklıydı çünkü aynı mahallelerde yaşıyorlardı. Galata Kulesi etrafında bir hayat şekilleniyordu. Mahalleler, İsrail’in*

*kuruluşu, 6-7 Eylül olaylarının ardından dağılmaya başladı”  
(Roksan, kadın, 30, Şalom yazarı)*

Bu bağlamda, görüşmecilerimize göre, mahalle hayatını yeniden canlandırmaya yetmese de, Kuledibi’nde yapılan Yahudi şenlikleri gibi faaliyetler önemli. En azından geleneksel Yahudi mahalle hayatını, hem onu yaşayamamış olan Yahudilere hem de Yahudi olmayanlara tanıtması bakımından görüşmecilerimiz tarafından önemseniyor:

*“Şenlikler önemli. Ladino günleri gibi faaliyetler yeni başlayıp güzel devam eden şeyler. Daha çok yapılmalı ama bizim maalesef güvenlik problemimiz var. Böyle şeyler olunca insanlar ürkiyor. Ama Ladino Günleri’nde şaşkın bir mutluluk yaşıyorum. Binlerce insan, özellikle gençler, Kuledibi’ndeki etkinlikleri takip ediyor, yemekleri tadıyorlar. (Elyesa, erkek, 59, cemaat vakfi yöneticisi)*

Dil ise Yahudi kimliğinin belki de en kırılgan unsuru haline gelmiş. Hemen hemen tüm görüşmecilerimiz Ladino dilinin Türkiye’deki Yahudiler için önemi üzerinde birleşmiş olsalar da, bir kısmı Türkiye’de Ladino dilinin yitip gitmesinin İbranice’nin öğrenilmemesinin bir gerçeklik olarak değerlendirmek gerektiğini düşünmekte:

*“Ermeniler, dil üzerinden giderken biz de burada kültür üzerinden gidiyoruz. Dil öğrenilirse ne ala ama İngilizce öğrenmek, İbranice öğrenmekten daha önemli. Çünkü dünyaya entegre olan bir Yahudi toplumundan söz ediyoruz”. (David, erkek, 63, 500. Yıl Vakfi Üyesi, Şalom yazarı)*

Diğer bazı görüşmecilerimiz, özellikle Ladino dilini kullanma Ladino dilinde okuma ve yazmakta direnenler, dil konusunda daha hassas bir tavır gösteriyorlar. Genel anlamda gelecekte Ladino’nun yaşaması konusunda tüm görüşmecilerimiz kötümserler. Buna rağmen bazıları bu dilin önemine özellikle işaret etmekte:

*“Ladino, kendine has bir dildir. Türk Museviliği açısından kendine has bir dil olması yani Museviler arasında ortak bir iletişim ve bildirişim olması itibarıyla önemli bir unsurdur. Ama artık Türkçe düşünüp Türkçe yaşama Yahudice (Ladino) düşünmenin ve Yahudice yaşamının yerini aldı... Ladinoyu eğer kişi evinde kullanmıyorsa, edebiyatında kullanmıyorsa, Ladino düşünmüyorsa... Ben Ladino makale yazıyorum, Ladino şarkı yazıyorum, Ladino şairiyim, Ladino mizah yazıyorum. Ladino dilinde konferanslar da veren biriyim. Ancak, ben bile Türkçe konuşuyorum arkadaş! Eğer Ladino dilinde düşünmüyorsanız ‘Viva de ladino internacional’ gibi parlak isimlerle toplantılar yapıp 60 kişi toplamakla olmaz. Ladino artık kültür arkeolojisinin malıdır. Büyük kızım 43 yaşında Ladinoyu sadece anlıyor. Küçük kızım 37 yaşında anlamıyor bile*

*‘Baba Türkçe konuş’ diyor...’ (Yahya, erkek, 69, bir Musevi vakfında çalışıyor, Ladino dilinde yazar).*

*‘Ladino ne yazık ki kaybolmakta. Ladino mirasına sahip çıkabilmek için en azından İspanyolca öğrenmek gerek. Bu kuşaklar arasında kültürel miras aktarımı için gerekli. Ladino dilinde etkinlikler yapmak çok önemli. Sefarad Kültür Enstitüsü’nün etkinlikleri çok önemli çünkü bu topraklardaki aidiyetimizdir. Mesela 9 Ocak’ta Ladino günü yapıldı, bunlar önemli... Bu dilin aktarımında sorun var, gençler bilmiyor. Şimdi modern İspanyolca öğrenilmeye başlandı, yavaş yavaş bir ilgi oluyor. (Abraham, erkek, 31, Şalom yazarı)*

Bazı görüşmecilerimize göre, Yahudilerde okullaşmanın giderek artması, kadınların iş hayatına girmesi gibi bazı toplumsal değişimler kültür aktarımını zorlaştırmıştır. Onlara göre, Ladino dilinin kullanımı ve mahalle hayatı gibi, kuşaklararası kültür aktarımı da son ermekte:

*‘Kadınlar artık çalışıyor, evde yoklar, kültürel geleneksel değerleri ileriki kuşaklara aktarmak için hazır ve nazır değiller, kendileri de çok bilmiyor. Dolayısıyla gençlerde bir kimlik problemi var.’ (Rakel, kadın, 56, Ladino dilinde yazar)*

Bunların yansısı, Yahudilerin örgütlenmesini engelleyen birçok hukuki sorun da var. Bunların en başında, tüm gayrimüslimlerde olduğu gibi Millet Sistemi’nden gelen kurumsal yapının bozulmuş ama yerine de başka bir yapının öngörülmemiş olması. Bu durum hem cemaat içindeki bazı idari sorunların çözümünü zorlaştırıyor hem de “nefret suçları” ortaya çıktığında bu suçların hukuki takibini güçleştiriyor. Şu anki durumda gayrimüslimlerin iç meclisleri çalışmadığı gibi Hahambaşılık ve Patrikhanelerin cemaatleri temsili de hukuki değil fiili bir durum:

*‘Osmanlı döneminde Hahambaşılık bir kurum olarak görülüyordu fakat Cumhuriyet ile beraber Patrikhanelerin ve Hahambaşılığın bir tüzel kişilik olmadığından dolayı aslında bu kurumlar biraz kimliksiz bırakılmış oldu. Hukuken bir kurumun bir dava açabilmeye vakıf değiller. De facto olarak varlar, kabul ediliyorlar, ama bu devletle doğrudan bir ilişki ve bir konumlandırılması yapılmış kurumlar değil bunlar... İşte bu Cumhuriyet ile ilgili en önemli sorunlardan biri. Problemlere sebep olacak hukuken problemler yaratacak en önemli mesele budur. Çünkü bugün en çok konuşulan şey nefret suçu, antisemitizm ile ilgili bir şey olduğunda dava kim açacak mesela. Kişilerin dava açması çok zor belirli sebeplerden dolayı ve özellikle de korku yüzünden. Ama eğer bu kurumların şahsiyeti tanınmış olsaydı, bu kurumlar temsil yetkisine sahip olacaklardı ve dolayısıyla mesela nefret suçu karşısında Hahambaşılık bir dava ehliyeti olduğu için dava açabilecekti.’ (Roksan, kadın, 30, avukat, Şalom yazarı)*



Ancak, Hahambaşılığın hukuki statüsü belirsiz olsa da toplumsal etkisi belirgindir. Dindarlığın arttığını da azaldığını da söyleyen görüşmecilerimiz var. Ama hemen herkes, Ladino konuşabilenlerin çok azalması, mahalle hayatının bitmesi ve Yahudi nüfusunun azalmasıyla birlikte, dinin, kimliğin oluşturucu unsuru ve kültürün taşıyıcısı olarak daha fazla önem kazandığını söylüyorlar. Dil ve mahalle kaybolunca geleneklerle bağlantı kurmada, her ne kadar dinsel pratikler de azalmış olsa da, din, dini gelenekler ve sinagoglar önem kazanmakta...

*“Ben dindar değilim, laikim. Ben kültürümden etkileniyorum ve kültürümün devam etmesini, geleneklerimin devam etmesini istiyorum. Dolayısıyla devam ettiriyor, çocuklarıma da öğretiyorum. Yahudi kimliğinden uzaklaşmıyorlar. Sadece gençler değil, cemaatimiz içinde bir bölüm kendini daha çok dine verdi. Bu son 10 yılın hikâyesi. Kaşer’e ve Şabat’a vs. bakıyorlar” (Raşel, kadın, 40, Şalom yazarı, bir kimlik projesinde Yahudiliği tanıtıyor)*

*“Din kalmadı. Mesela benim evde yaşadığım bir örnek. Bayramlarda benim dedem okurdu duayı ve çok güzel okurdu, onu dinlemek keyifti gerçekten... Şimdi babam bir okur kendini kesersin. O kadar kötü okuyor ki adam. Ama onun da suçu değil, dili o kadar dönüyor, makam bilmiyor. Dolayısıyla Yahudiliği yaşamak da keyifli bir şey olmaktan çıktı. Gençleri keyif almadıkları bir şeyin içinde tutmak zor. Kızlar 12, erkekler 13 yaşına geldiklerinde Bar-Mitsva, Bat-Mitsva yapılır. Onun için Bar Mitsva Kurulu gibi bir şeyler yapıldı. Orada çocuklara Yahudilik eğitimi veriliyor, çeşitli etkinlikler yapılıyor. Bunların çeşitlendirilmesi, kökenlendirilmesi gerek. (Vanessa, kadın, 31, bir kimlik projesinde Yahudiliği tanıtıyor).*

Yahudiler, hem kültürlerinin kaybolması kaygısı hem de 2000’li yıllardaki saldırılar nedeniyle tehdit algısı içindeler. Bununla birlikte, geçmişteki travmaların etkisinin aksine içe kapanma durumu yaşanmıyor. Özellikle genç kuşak Yahudileri için, tehdit, içe kapanmayı değil tam aksine dışa açılmayı gerektiriyor. Hatta bir görüşmecimiz, çok açık bir ifadeyle kendileri için yaşamın 1990’lardan daha zor olduğunu ve bu yüzden Yahudilerin artık daha da görünür olmaları gerektiğini söyledi:

*“1990’ın Türkiye’si ile 2015’in Türkiye’si çok farklı bir Türkiye. O zaman hatırlıyorum işte Dolmabahçe Sarayı’nda iki ülkenin Cumhurbaşkanı yemek yiyordu. 500. Yılın 1992’de kutlaması vardı. O zamanın fotoğraflarına baktığımızda anlıyorsunuz, o anki politik konjonktür ile şu anki politik konjonktür çok daha farklı. 2001 sonrası başlayan bir farklılık görüyoruz. Keza bizim yaşlardakilerde 2003 sinagog saldırılarının yarattığı bir travma var. Bunu da unutmamak gerekir. Yani ilk defa TC vatandaşı teröristler tarafından sinagoglar bombalandı. Bunu da görmek*

*lazım. Keza sırf Yahudi olduğu için öldürülen dış doktorumuz vardı. Duymuşsunuzdur Yasef Yahya... Ve 1990'ın gerçeğiyle bugünün gerçeği çok farklı. Şu anda Yahudiler daha görünür olmak zorunda. 2010'dan sonra Yahudiler artık kendilerini daha iyi tanıtmaya, anlatmaya, eşit vatandaş olduklarını söyleme ihtiyacı duyuyorlar. Çünkü yapılan araştırmalar gösteriyor ki, tanımadığınıza karşı daha fazla oluyor nefret söylemleri. Kendinizi tanıtmayın, kendinizi göstermeniz gerekiyor.” (Abraham, erkek, yaş 31, Şalom yazarı)*

### **Ermeni Kimliğini Yaşatma Mücadelesi**

Ermeniler, Yahudilere göre çok daha kalabalık ve toplumsal-kültürel açıdan daha heterojen bir grup. Buna karşın Ermeniler de kimliksel açıdan var kalma savaşı vermekteler. Ladino kadar olmasa da; Türkiye’de kullanılan Ermenice yani Batı Ermenicesi de tehdit altında. 1990’lı yıllardan itibaren, medya aracılığıyla körüklenen nefret söylemiyle mücadele etmeyi hedefleyen bir dışa açılma stratejisi oluştu. Ama kısa süre içinde bu strateji yani Ermeni kimliği ve kültürünü tanıtmaya girişimleri, sadece Türkiye toplumunu değil, Ermenileri de hedeflemeye başladı.

### **Bir Ermeni Hareketi Var mı?**

1990’lardan bugüne, Ermenilerin dışa açılma sürecinin bir parçası olarak Ermeni kimlik örgütlenmeleri de hem çeşitlendi hem de kamuoyunda görünürleşip toplumsal sorunlara müdahil olmaya başladı. Ermeni hemşehri derneklerinin, Ermeni kültürünü yaşatma ve tanıtmaya amaçlı olarak kurulan derneklerin, başta Agos gazetesi ve Nor Radyo olmak üzere yayın faaliyetlerinin, çeşitli konferans ve anma etkinliklerinin ve kültürel aktivitelerin oluşturduğu bir Ermeni hareketinden söz edebiliyoruz. Görüşmecilerimizin birçoğu, çelişkili bir durum olarak, 1990’lı yıllardan itibaren, Ermenilerin kültürel değerlerinin aşınması ve asimilasyon riskinin yanı sıra yayın faaliyetleri ve kültürel faaliyetler aracılığıyla bir Ermeni canlanması olduğunu da belirtti.

1990’ların kimlik hareketleri deneyimi ve onun oluşturduğu kimlik sorunlarına duyarlı iklimin, Ermeniler üzerinde de etkili olduğunu belirten birçok görüşmecimiz oldu. Bu bağlamda, bazıları özellikle Kürt hareketinin önemine işaret ettiler. Hatta bir görüşmecimiz, son yıllarda yaygınlaşan Ermeni hemşehri derneklerini bile Türkiye’deki kimlik hareketlerinin yükselişine bağlamaktadır:

*“... Mesela Kürt hareketinin getirdiği göreceli de olsa özgürlük ortamından Ermeniler de faydalandı. Ermeniler kendi derneklerini kurdular; Hemşehri dernekleri. Eskiden mezun olduğumuz okulların dernekleri vardı ama her şeyin derneklerini kuramıyorlardı”. (Melkon, erkek, 62, hemşehri derneği yöneticisi)*

“...Olmaz olur mu, olmaz olur mu? Ben bunu hep dillendiriyorum. Bugün Ermeniler biraz nefes alıyorsa, Kürt hareketinin yüzü suyu hürmetindedir... Bence Kürt hareketi de, bugün geldiğimiz nokta iyi değerlendirilirse, ülkenin ve Cumhuriyetin yararına olacak, tüm toplum katmanlarının daha mutluluk içinde yaşam sürdürmelerine olanak sağlayacaktır. Nedense bu toplum hep karşısındakini böyle kötü sıfatlarla anıyor, anlamak istiyor. Hiç ona temas etmek, gözüne bakmak, beraber bir lokma ekmek, bir parça tuz, bir bardak şarap içmek istemiyor” (Zaven, erkek, 65, yayıncı)

“... Son on yıldır, Ermenilerin Kürt hareketinden daha fazla etkilendiğini, bir şekilde onunla kendini bağdaştırdığını fark ediyorum. Aslında, bu benim kişisel görüşüm, Ermeniler Kürt hareketinin meyvesini yiyor... Bir alan açılmış oldu. Ama bu tüm Ermeniler için geçerli değil. Bazı Ermeniler hala Hamidiye Alayları nedeniyle Kürtlere karşı önyargılıdır.” (Janet, kadın, 29, Hrant Dink Vakfı çalışanı)

### Agos ve Hrant Dink: Ermeni Kimlik Mücadelesinin Öncüleri

Hakkında birçok bilimsel araştırma yapılmış olan Agos gazetesi, Ermeni sorunu hakkındaki tartışmalarda belirleyici aktör olması, 1990 sonrasında en etkili ve kamuoyunda en çok tanınan Ermeni aydınının, Hrant Dink'in, çıkardığı ve yazılarını yazdığı gazete olmasından dolayı büyük bir önem taşımaktadır. Agos gazetesinin de, tıpkı Şalom gibi, Ermeniler hakkında olumsuz imajı düzeltme, medyadaki saldırılara yanıt verme amacı vardır. Gazetenin kurucu Genel Yayın Yönetmeni Hrant Dink, verdiği bir röportajda, Ermenilerin dışa açılma stratejisinin 1990'lı yıllarda Ermeni toplumunun ileri gelenlerinin ortak stratejisi olarak ortaya çıktığını açıklamıştı. Dink, Agos'un dışa açılma stratejisinin somut bir ifadesi olarak; Ermenilere karşı yürütülen karalamalarla ve asimilasyonla mücadele amacıyla kuruluşunu şöyle anlatıyor:

“Herşey Türkiye Ermenileri Patriği II. Karekin'in birkaç arkadaşı Patrikhane'ye davet etmesiyle başladı. 1994-1995 yıllarıydı. Kendisini çok rahatsız eden bir konu vardı. Türk basınında çıkan birtakım asılsız haberlerde Türkiye Ermenileri PKK ile ilişkilendiriliyordu. O günlerde de Sabah gazetesinin manşetinde Apo'nun Ermeni bir din adamı ile çekilmiş fotoğrafı yayınlanmış ve işbirliğinin kanıtı olarak sunulmuştu. Haber asılsızdı, Patrik Hazretleri çaresizdi, gönderdiği tekipler yayınlanmıyordu. Bize 'ne yapmalıyız?' sorusunu yöneltti. (...) **Ortak noktamız şu oldu: Ermeni cemaatinin kapalı bir toplum olması, kendini içinde yaşadığı büyük topluma tanıtamıyor olması çok büyük bir handikap teşkil ediyordu. Bu böyle gidemezdi. Kapalı yaşam Ermeni toplumunu erimekten kurtaramıyordu. Mutlaka bir açılım sağlanmalıydı. Bunun için Türk basını ile diyalog kurmak önemli bir yöntem olmalıydı**”. (Oran, 2006: 50)

Zaten hâlihazırda onlarca yıldır Ermenice yayın yapan Jamanak ve Marmara gazeteleri varken böyle bir Türkçe gazetenin yayınlanma nedenlerinden biri de Ermenilerin topluma açılımını sağlamaktı. Ancak, Agos gazetesi, Şalom gazetesinin son yıllarda edindiği ılımlı eleştireliliğe neredeyse yayına başladığı zamanlardan beri sahipti.

Agos gazetesinin Ermeni toplumu içindeki önemine hemen her görüşmecimiz değindi. Ermenilere yönelik yayın yapan üç gazete olmasına karşın, Agos'un özel ve belirleyici yeri olduğuna özellikle işaret edildi. Bu konuda, yayıncı olması nedeniyle Ermeni yayınlarını yakından izleyen, Marmara ve Jamanak gazetelerinin Ermeniceyi yaşatmak dışında bir işlevi olmadığını iddia eden görüşmecimiz Zaven şöyle diyor:

*“Agos yeni bir nefes getirdi. Marmara ve Jamanak'tan farkı var, onlar bence sade suya tiritler. Onlarca Ermeni gazetesi içinden kala kala bir Jamanak ve Marmara kalmıştı. Baskı ve korku o kadar yüreklerine sinmiş ki halen sade suya tirit yayın yapıyorlar. Yani Hürriyet ve Sabah'ı alıp birebir Ermeniceye tercüme ediyorlar. Hiçbir görüş duruş sergilemiyorlar. Bir de dünyadaki Ermeniler ve Kilise hakkında bazı haberler veriyorlar. Ermeni toplumunda, daha önceki dönemlerde tutuklamalar ve ardından aydınların çoğunun ülkeyi terk etmesiyle daha 1960'ların başında sol damar büyük ölçüde kesilmiş oldu. Ta ki 1990'lı yıllarda Aras yayıncılık ve Agos gazetesi kurulana kadar. Agos daha ilerici ve demokrat bir çizgide yayın yapıyor. Derdini yüksek sesle söylemekten çekinmiyor. Öteki gazeteleri küçümsemek için söylemiyorum, tövbe yanlış anlaşılmasın. Onlara karşı da büyük sevgim ve saygım var. Bugün Ermeniceyi kullanabiliyorsam, bunu Marmara ve Jamanak'ın yazarlarına borçluyum”. (Zaven, erkek, 65, yayıncı).*

Birçok görüşmecimiz, Agos'un eleştirel çizgisinin özellikle gençler üzerinde etkili olduğu, birkaç sayfası hariç Türkçe yayınlanmasının da Ermeniler arasındaki popülerliğini arttırdığını söyledi. Önce Agos okuru, sonra Agos yazarı olan görüşmecimiz Zabel, Agos'la tanışmasını ve Agos'un ve yayıncısı Hrant Dink'in kendisi üzerindeki etkisini şöyle anlatıyor:

*“Agos evimize giren bir gazeteydi. Tabii ben 1996'da daha 13 yaşındaydım ama çok heyecanla karşılamıştım bunu. Çünkü ilk defa kabuk kırıldı. O zamana kadar Marmara, Jamanak... Hep Ermenice dört sayfalık gazeteler vardı ve aslında birçok insan aslında Ermenice okuma yorgunu olduğundan özellikle genç ve orta yaş jenerasyona ulaşamıyordu. Hrant Dink'in sonuçta farklı amaçları vardı. Hem Ermeni konusunda hem de Türkiye'nin bir sürü meselesi hakkında... Bunu artık kamuoyuna duyurmak, farkındalık yaratmak, bir ses olmak istiyordu... Ama Cemaatin kendi içinde çözmesi gereken, kendi içinde örgütlenmesi gereken birçok sorunu da vardı. Bu sorunları daha çok organize bir şekilde*

*ve cesurca ele aldı. Agos, tarafsız olarak kuruldu ve birçok kırmızı alan dediğimiz tabu konuya parmak basmaya başladı. 2007’de Hrant Dink öldürüldükten sonra bir gönüllü muhabirler ağı oluşturulmuştu. Süreç içerisinde gazete, Ermenice sayfalarla birlikte, 24 sayfaya çıkarıldı. Dolayısıyla, dışarıdan gönüllü çalışacak muhabirlere falan ihtiyaç duyuldu. Ben de Mart 2007’deki o çağrıyla bir gideyim dedim. Çünkü bir şeyler yapmak istiyordum, kendimi orada daha iyi hissedecektim. Üniversitede 3. sınıftaydım, bir şeyler yapmanın kendimi orada daha iyi hissettireceği düşündüm. Böylece gönüllü muhabir olarak başladım... Agos’un tirajı 5000-8000 arası değişiyor ama internetten de epey okunuyor. 70 bin tık alan yazılar oluyor. Oysa, Marmara ve Jamanak gazeteleri 600, 800 tiraja sahipler. Alanlar da çoğu kez yardım olsun diye alıyorlar.” (Zabel, kadın, 30, Agos yazarı)*

Bazı görüşmecilerimiz, Ermeni toplumundaki değişimi büyük oranda Agos ve Hrant Dink’e bağlamaktalar. Agos gazetesinin yayına başlamasıyla Ermeni toplumunda hareketlenmenin de başladığını ve bu anlamda Agos’un Ermeni tarihinde bir dönüm noktası oluşturduğunu söyleyen görüşmecilerimiz oldu:

*“... Ben en büyük etkinin Agos olduğunu düşünüyorum. Hrant, ben bu gazeteyi Ermeni çocukları, Ermeni insanları yazsınlar çizsinler, seslerini duyursunlar, korkmasınlar yeniden hani yeni bir uyanış yeni bir atılım olsun diye yaptım diyordu. Agos, yol açıcı yani daha hızlı, daha, nasıl derler, böyle yurtıcı... Ama ona da bir bedel ödettiler. Birilerinin bu ülkede bu tarz şeylerin önünü açması için canını vermesi gerekiyor. Hrant Dink’te olduğu gibi. Hrant da bir bedel ödedi ve o yol tekrar açıldı. (Alen, erkek, 36, yayıncı)*

Hrant Dink’in 1990’lı yıllardan itibaren kamusal bir figür, Ermeni sorununu kamusal alanda tartışmaya açan kişi olarak tanınır olmasıyla, Ermenilerin dışa açılma süreci aşağı yukarı eşzamanlıdır. Dink, bu dışa açılma sürecini başlatan kişi olarak bilinmektedir. Bu nedenle, görüşmeler sırasında, Dink’in, günümüz Ermenileri ve Ermeni örgütlenmesindeki etkisi üzerinde sıkça duruldu:

*“1990’lı yıllarda kimlik hareketlerinin en önemli ifadesi Hrant Dink oldu. Onunla beraber ilk kez Ermeniler televizyon kanallarında ve talepkar bir dille konuşmaya başladılar. Dink, toplum olarak uğranılan haksızlığı dile getirdi. O zamanlar bir grup Ermeni ‘bu herif başımızı belaya sokacak’ diye tepkilidiler. Bir grup insansa yürekleri titreyerek, ‘çok güzel konuşuyor sanki benim ağzımdan konuşuyor ama bunun başına bir şey gelecek’ dediler. Her iki grup da haklı çıktı... Ancak onun ölümünün ardından yeni oluşumlar ortaya çıktı, gençler çeşitli dernekler kurdu. HDP bileşenlerinden olmaya, 1 Mayıs törenlerinden Nor Zartonk flamasıyla yürümeye kadar vardırıdılar bu süreci. Hrant, böyle bir dönüşüme yol açtı. Ancak bu kişiler Ermeni toplumu içinde sayıca azınlıktalar. (Kirkor, erkek, 61, Agos Yazarı).*

Hrant Dink'in öldürülmesinin, tüm Ermenilerde ve özellikle genç kuşakta önemli etkileri oldu. Bu cinayet, Ermeni toplumundaki kaygıları arttırdı. Ancak, cinayetin ertesindeki dayanışma eylemleri de bazı Ermenilerin kaygılarını giderip onlara yeniden cesaret verdi. Yaşarken de önemli bir toplumsal figür olan Hrant Dink, ölümüyle de, özellikle genç Ermeniler nezdinde bir rol model oldu. Buna değinen genç görüşmecilerimizden bazı alıntılar sunmak isteriz.

*"...Ve işte bir kısmı da bizi de mi öldürecekler korkusuna kapıldılar. Bana kuzenlerim de soruyordu hep, ne yapacağız biz falan diye... Bence şimdi Ermeniler Ermeniliklerini daha rahatça söyleyebiliyorlar. Hepsi değil ama şimdi 20 yaşında ya da daha genç olanlar... Agos'ta sayfa hazırlıyorum, mümkün merteye bazı yazıları gençlerden almaya çalışıyorum. 17-18 yaşındakilerden. Ve hiç hayır demiyorlar. Agos'ta yazı yazmaktan çekinmiyorlar... Bir kısmı rahatlıkla 'soykırım' kelimesini söylüyor. Bu bizim zamanımızda çok mümkün değildi. (Zabel, kadın, 30, Agos yazarı)*

*"Kişisel görüşüm; isim olarak Agos'un varlığı söz konusu ama bence daha çok Hrant Dink tüm bir kuşağı etkilemiştir. Onun röportajlarını, yazılarını okuyanlar etkilenmiştir. Ama Agos gazetesinin kendisi ne kadar etkilemiştir, tamamen farklı bir kuşak yaratmış mıdır orasına çok emin değilim. Onun ölümüyle daha politize oldular. Zaten bu Nor Zartonk'un kurulması olsun diğer aktivitelere destek verilmesi vs. olsun hep Hrant Dink'in öldürülmesinden sonra oldu." (Janet, kadın, 29, Hrant Dink Vakfı'nda çalışıyor).*

Hrant Dink'in Ermeni gençleri üzerindeki etkisinden sadece genç görüşmecilerimiz söz etmedi. Bu etki aynı zamanda yaşlı kuşak görüşmecilerimiz tarafından da algılanan, ifade edilen bir durum. Dink'in Ermeni gençlerinin hem daha politize hem de kimlikleri konusunda daha duyarlı olmalarına katkı sağladığını söyleyen birçok görüşmecimiz oldu:

*"... Hrant Dink'in öldürülmesi, işi tetikledi. Ermeni gençleri, biraz abartılı olacak ama olsun, sanki isyan ettiler. Özellikle genç Ermeniler Hrant'ın öldürülmesinden sonra daha politik bir kimlik kazandılar. Kendi ulusal kimliklerini daha cesaretle ifade etmeye başladılar. En yakınlarımda, komşularda bile bunu hissediyorum". (Zaven, erkek, 69, yayıncı)*

Hrant Dink'in öldürülmesinin ardından gerçekleşen dayanışma eylemlerinin, hem Ermeni gençleri hem de -en azından bir kısım- Ermeni örgütlenmeleri üzerinde önemli etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki, en azından bazı görüşmecilerimize göre, Hrant Dink'in 2007 öldürülmesi aynı zamanda, Türkiye'de Ermeni sorunu konusunda duyarlılığın artmasını, Ermenilerle empati kurulmasını da sağladı. Ermenilerde de, deneyimlenen bu güçlü dayanışmanın etkisiyle, siyasal hareketlere katılım arttı. "Hepimiz Ermeniyiz" sloganlı eylemler

karşılıklı olarak empatiyi arttırdı; hem Ermenilerin daha az “yabancı unsur” görülmelerini hem de Ermenilerin kendilerini daha az yabancı hissetmelerini sağladı:

*“...Bizim Ermeniler açısından önemli kırılma noktası Hrant Abinin öldürülmesidir. Ondan sonra daha fazla Soykırımı konuşmaya, kendi kimliğimizi tanımaya başladık. Sadece Ermeniler değil, bir sürü Türk ve Kürt de kendini ondan sonra daha fazla fark etmeye başladı. ‘Hepimiz Ermeni’yiz’ sloganı bunu yaptı. İnsanlar gerçekten kendi kimliklerinde Ermeniliklerini aradılar. Oysa, o zamana kadar Ermenilik küfürdü. 2007’de Hrant’ın öldürülmesinin ardından ‘Hepimiz Ermeni’yiz’ denilmesinden sonra ‘Ermeni’ sözü daha az küfür olarak kullanılmaya başlandı. Ermeniler içinde özellikle genç nüfus daha politize oldu, kimliğini anlamaya çalıştı. Ermeni olduğumuzu sokakta küfürlerle hatırlatmışlardı ama Hrant’ın öldürülmesi daha ciddi bir hatırlatma oldu. Hrant yalnız bırakılmıştı. Hrant’ı koruyamamış olmanın da etkisiyle duyarlı Ermeniler ‘biz de artık Hrant gibi konuşmalıyız’ demeye başladılar. İnsanlar daha fazla konuşmaya başladılar. Ermeniler daha fazla siyasete atıldılar ve bunu yaparken de kimliklerini gizlemediler. Cenaze törenindeki kalabalık Ermenilere güç vermişti. Daha önce ‘bunların hepsi aynı, Türklerin hepsi aynı’ kafasında olanlarda bu kafa değişti ‘bak bizi destekleyenler var’ demeye başladılar. Daha önce bu ülkede yaşayıp da ‘bu ülkenin sorunları bizi ilgilendirmez’ anlayışında olanların birçoğu bilinçlendi”. (Murat, erkek, 30, Nor Zartonk ve Ermeni Kültür Dayanışma Derneği üyesi)*

### **Yeni Ermeni Örgütlenmeleri: Hemşehri ve Gençlik Dernekleri**

Türkiye’deki Ermeni toplumu, daha önce de belirttiğimiz gibi, Yahudi toplumuna göre çok da karmaşık özellikler gösteren bir grup. Anadolu kökenli / İstanbul kökenli ayrımının yanı sıra önemli siyasal-kültürel ayrışmalar da söz konusu. Bu durum kimliğin örgütlenmesi üzerinde de etkili olmaktadır.

Ermeni toplumu, Yahudi toplumu gibi, en azından yakın bir döneme kadar, genel olarak merkez sağda, siyasal alanda muhafazakâr bir çizgide duruyordu. Ancak, azınlıkta da olsa, belli bir düzeyde etkili bir sol çevre olduğunu ve Cumhuriyet tarihi boyunca Ermeni toplumu ve siyaset arasındaki ilişkilerin de değiştiğini söyleyebiliriz. Günümüze baktığımızda ise, 2015 genel seçimlerde 3 Ermeni milletvekilinin 3 ayrı partiden seçilmiş olması Ermeni toplumundaki siyasal farklılaşmayı temsil etmektedir.<sup>15</sup> Ancak, bu siyasal çoğuluğa rağmen

<sup>15</sup> Türkiye Ermeni toplumundaki siyasal ayrışmalar için fazla bir çalışma yoktur. Olanlar da çok güncel ve HDP dönemini ele alan çalışmalar değildir. Buna karşın genel anlamda güncel siyasal ayrışmaları aydınlatıcı çalışmalar bulunmaktadır. Bu konuda özellikle bkz. KOMŞUOĞLU A. (2007), “Türkiye Ermenilerinin Siyasal Tutum ve Davranışları Üzerine Notlar”, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, Cilt 62, sayı 1, s.149-164. URL: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/42/929/11587.pdf>.

kimlik taleplerini kamusal alanda daha açık ve etkin olarak dile getiren, kamusal alanda kimlik talepleriyle görünür olan kişi ve grupların genel olarak sosyal demokrat/sosyalist çizgide olduklarını, kimlik hareketini esas olarak onların yönlendirdiğini söyleyebiliriz. Bu durum, Ermeni Hareketini; aktörü, örgütlenmesi, söylemi ve eylemleri bakımından, Türkiye’de 1980’lerin sonlarından itibaren oluşup gelişen kimlik temelli ‘Yeni Toplumsal Hareketler’ içine yerleştirmektedir (Şimşek, 2004: 115-118). Bir görüşmecimiz, Ermenilerin de genel toplumsal dönüşümlerden etkilendiğini ve bunların içinde yer aldığını şu sözlerle belirtiyor:

*“Cumhuriyet tarihinde Ermenilerin kendi kimlikleriyle olan ilişkileri değişmiştir. Unutmamak gerekir ki; Türkiye Ermenileri, adından da anlaşılacağı gibi, Türkiye toplumunun bir parçasıdır. Bunu küçük aile-büyük aile olarak anlatıyoruz. Yani Türkiye Ermeni Cemaati içinde bulunduğu büyük aile olarak anlattığı Müslüman topluluğun değişimini gördükçe ister istemez o değişim kendi üzerine de yansımacaktır. Nasıl Türkiye toplumu Avrupa’daki değişik ülkelerde değişik toplumlardaki sosyal patlamaların, sosyal değişimlerin etkisinde kalıyorsa Türkiye’nin bizzatı kendi içinde olan değişik toplumlar da büyük Türkiye toplumunun etkisi altında kalacaklar. Onun içindir ki 12 Mart’ta falan Türkiye sol hareketinin çok değişik fraksiyonlarında Ermeniler vardır hatta lider konumunda da bulunmuşlardır”. (Vahe, erkek, 56, Ermeni dergi yazarı, gazete yazarı)*

20. yüzyılının ikinci yarısında, özellikle de 1965 sonrasında taşradan İstanbul’a göçün Ermeni toplumu üzerinde önemli etkisi oldu. Süreç içinde İstanbul’daki Ermeni demografisi değişti. Bugünlerde pek hatırlanmıyor olsa da, Tehcir’in 50. Yıldönümü olan 1965’de Ermenistan ve Ermeni diasporasındaki Ermeni Soykırımını anma etkinlikleri Türkiye üzerinde de sarsıcı etkiler bırakmış, dönemin medyasında da önemli yansımaları olmuştur.<sup>16</sup> Görüşmecilerimizden Gomidas, bugün artık taşrada Ermeni varlığını çok zayıf olmasını, 1965’in etkisine ve ardından gelen ASALA’nın terör faaliyetlerinin etkisine bağlamaktadır.

*“1965’de Soykırımın 50. yılı vardı. O olay biraz Devleti pimpiriklendirdi. Sonra da ASALA terörü başladı. ASALA terörünün taleplerinden birisi de toprak talebi ya, Anadolu’da hiç Ermeni kalmasın dediler. Ve Devletin baskısı başladı. Buna bir de ülkenin ekonomik sıkıntıları eklenince insanlar çözümü İstanbul’da ve yurtdışında aradılar. Burada kendiliğinden bir gidişat yok, hiç kimse toprağını kolay kolay bırakmaz. Önce*

<sup>16</sup> 1965 Soykırım anmaları ve Türk basınındaki yansımaları hakkında ayrıntılı bir arşiv çalışması için bkz. KORUCU S., NALCI A.(2014), 2015’den 50 yıl önce 1965, Ermeni Kültür ve Dayanışma Derneği yayını.



*gençler geliyorlardı, ardından ihtiyarlar da geldiler. Bir umut görmediler orada, taciz vardı...” (Gomidas, din adamı, 53)*

Dolayısıyla Anadolu'dan İstanbul'a Ermeni göçü, önemli oranda zorunlu veya gönülsüz göç olarak nitelendirebileceğimiz bir göç özelliği taşımaktadır. Oysa, 1965 yılında bile nüfus sayımına göre 69.526 Ermeni'nin 61.250'si İstanbul'da yaşıyordu yani Anadolu'da hala önemli sayılabilecek bir Ermeni nüfus vardı (Komşuoğlu, 2008: 94). 1965'den sonra başlayan, 1970'li yıllarda iyice hızlanan göç, 1980'li yıllarda tamamlandı. Bu süreçte binlerce Ermeni İstanbul'a ve yurtdışına aktı. Halen İstanbul'da, hem memleketlerinde hem de İstanbul'da sosyalleşmiş binlerce 1. kuşak Anadolu Ermeni'si yaşamaktadır. Bazı araştırmalara göre İstanbul'daki Anadolu Ermenilerinde yöre kimliği son derece güçlüdür.<sup>17</sup> Bunun yansıması, Anadolu kökenli Ermenilerin orta sınıf, sol kökenli ve eğitilmiş kesimleri 1990'lı yıllardan itibaren Ermeni kimliğinin kamusal alanda ifadesinde de başat rol oynamışlardır (Özdoğan, Üstel, Karakaşlı, Kentel, 2009: 7). Zaten Anadolu kökenli Ermenilerin sayısal ağırlıkları da son derece önemlidir, Arus Yumul İstanbul'da yaşayan Ermenilerin ¾'ünün Anadolu kökenli olduğunu belirtmektedir (Yumul, 1992: 136). Ayşegül Komşuoğlu ve Birsen Örs'ün Anadolu Ermenilerinin İstanbul'a göçü konusunda niceliksel veri sunan, yayınlanmış bir saha araştırmasında da yöresel kökene referans yüksek düzeyde çıkmıştır. Anketi yanıtlayanların içinde İstanbul doğumlu 165 bireyin sadece 27'si (% 16,3) kendisini İstanbullu olarak tanımlamamaktadır (Komşuoğlu, Örs, 2001: 223-224). Görüşmecilerimizden Zabel, Anadolu kökenlilerin Ermeni kimliğine olan ilgilerini ve Ermeni toplumuna katkılarını şöyle anlatıyor:

*“Anadolu Ermenileri kimliklerine daha bağlılar, daha çok sahip çıkıyorlar. Müslümanlaştırılmış Ermeniler de onlardan cesaret alıyorlar, Ermeni kimliğine ve Hıristiyanlığa dönenler bile oldu. Ermeni kültürünün promosyonu ve onu yaşatmak için çok çaba gösteriyorlar. Ama İstanbul'da o Yan-Yan [soyadı –yan ile biten İstanbullu Ermeniler] dediğimiz kesimde böyle bir çaba yok. 16 okulumuz var ve Devletten hiçbir yardım alamıyoruz, ihtiyaçlarımızı bağışlarla karşılıyoruz.” (Zabel, kadın, 30, Agos yazarı)*

Onlarca Ermeni Hemşehri derneği, bünyesinde binlerce üyeyi barındırmaktadır. Ermeni toplumun önemli bir bölümü bu derneklere üyedir. Çoğu 2000'li yıllarda yani bir hemşehri derneği<sup>18</sup> için geç bir tarihte kurulan bu

<sup>17</sup> Bu konuda özellikle bkz. KOMŞUOĞLU A. (2008), “Anadolu'dan İstanbul'a bir göç hikâyesi”, *Türkoloji Kültürü*, C.1, no:1, s.89-104.

<sup>18</sup> Hemşerilik olgusu ve hemşehri dernekleri hakkında bkz. *European Journal of Turkish Studies*, no 2, Hometown Organization in Turkey özel sayısı, 2005. URL: <https://ejts.revues.org/359>, özellikle bkz. TOUMARKINE A. (2005), « Le développement des associations de *hemşehri* en Turquie (1933-2003) à l'échelle nationale et départementale », *European Journal of Turkish Studies*, URL : <http://ejts.revues.org/409> ve KURTOĞLU A. (2005), « Mekânsal Bir Olgu Olarak Hemşerilik ve Bir Hemşerilik Mekanı Olarak Dernekler », URL : <http://ejts.revues.org/375>.

derneklerin en eskisi, Anadolu'da tek Ermeni köyü olan Hatay Vakıflı Köylüleri derneğidir. Aynı zamanda Anadolu kökenlilerin Ermeni nüfusu içindeki ağırlığının da bir işareti olan söz konusu dernekler, geleneksel örgütlenmeye alternatif getirmektedir. Hemşehri dernekleri, dışa açılım sürecinde, Kilise ya da okullar etrafından örgütlenmiş vakıfların egemen olduğu Ermeni kimlik örgütlenmesine bir yenilik getirdi ve bu sürecin etkin aktörlerinden biri oldu.<sup>19</sup>

Bir genelleme yapacak olursak; hemşehri dernekleri, birinci kuşak Anadolu göçmeni, çoğu ailesiyle 1965 sonrası özellikle 1970'li yıllarda İstanbul'a yerleşmiş olan, en azından bir kısmı geldikleri yörelerde ya da İstanbul'da sol kimlikle tanışmış ve şu andan 50'li 60'lı yaşlardaki kişilerin yönetiminde aktif oldukları derneklerdir. Bunların birçoğu dünya görüşleri ve siyasal kimlikleri nedeniyle Ermeni Kilisesi'yle, Ermeni muhafazakârlığıyla mesafeli, yüksek düzeyde sekülerleşmiş, Müslümanlaş(tırıl)mış Ermeniler sorunuyla ve Anadolu'da kalan Ermeni tarihsel mirasıyla ilgili, Ermeniliği de -en azından sadece- dini kimlikle tanımlamayan kişilerdir.

Bu anlamda hemşehri dernekleri, bir kimlik örgütlenmesi olarak hem Cumhuriyet dönemi Ermeni örgütlenmesi içinde hem de Yahudi örgütlenmesiyle karşılaştırıldığında oldukça atıptır. Dışa açılma döneminin özgün ve yaygın örgütlenmiş kurumlarıdır. Görüşmecilerimizden Vahan'ın yönetim kurulunda olduğu hemşehri derneğin kuruluş sürecini anlatırken, Devlet kurumları ve yerel yönetimlerle nasıl ilişki kurduklarını açıklaması yeni kimlik örgütlerinin işlevlerini göstermesi bakımından önemlidir:

*"Bizim memleketteki mezarlıkla, kiliseyle ilgili bir problem çıktı, 2009'du galiba. O arada aslında hiç aklımızda yokken birden gidelim dedik. Bizim kiliseyle ilgili olarak milliyetçi kökenli bir grup (Türk milliyetçisi) bir araya gelmiş AB'den fon almak üzere bir proje geliştirmiş. Tabii amaç kiliseyi restore etmek falan da değil fondan nemalanmak. Oradaki demokrat arkadaşlar da bizi uyardı 'Burada bir film dönüyor gelin müdahale edin' diye. Hemen 7-8 kişi bir araya geldik ne yapabiliriz onu tartışalım diye. Hepsinin inancını tek tek bilemiyorum ama toplantıya katılanların neredeyse hiçbirinin dinle pek ilgisi yoktu. Ve neredeyse hepsinin de bir sol damarı var. Amacımız kültürel değerleri korumak, böylece atalarımıza olan borcumuzu ödemekti. Sonra Devlete ulaşmak, valiyle görüşmek için dernek kurduk. Valiye, belediye başkanına gidip derdimizi anlattık, girişimi durdurduk. Vali konuyla ilgilendi, Kültür bakanlığı tarafından Kiliseyi restorasyona aldırdı. Sonra madem örgütlendik mezarlığa el atalım dedik. Hala memlekette yaşayan Ermeniler var, onların dini ihtiyaçlarına el attık. Şehirde artık*

<sup>19</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi ve Ermeni toplumunda bu derneklerin etkisi için özellikle bkz. ESTUKYAN V., "Hemşehri dernekleri: Ermeni Toplumunda yeni bir dinamik", Agos, 18 Mart 2012, Dernekleri <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/893/hemseri-dernekleri-ermeni-toplumunda-yeni-bir-dinamik>

*faal kilise olmadığı için en azından cenaze törenlerini yapmak amacıyla bir 'son dua yeri' yaptırıldı. Kilise restorasyonunun da, kilisenin vakıfsenedinin de peşindeyiz. Kiliseyi özel günlerde dini törenlerin de yapılabileceği müze, kütüphane gibi fonksiyonel bir yapı haline getirip şehre kazandırmak istiyoruz. Valiyle de böyle anlaştık zaten kilise olarak kalsa senede 3-4 kez açıp kapısına kilit vuracağız. Dernek olarak, Ermenilerle ilgili çeşitli konferansların organizasyonuna katıldık, dernek bünyesinde sosyal medyada Ermeni hemşerilerimizi örgütledik, aktif bir facebook sayfamız var. Yurtdışındaki hemşerilerimizle de irtibat kurduk. Her yıl mutlaka memlekete gezi ve dernek bünyesinde İstanbul'da toplantılar organize ediyoruz.” (Vahan, erkek, 53, hemşehri derneği yönetiminde)*

Bir başka hemşehri derneği yönetimindeki görüşmecimizin aktardıkları, hem derneklerin kurulma sürecini anlatması bakımından hem de dini değil, etniklik ve yöresellik üzerinden kimlik algısını ve örgütlenmesini anlatan bir örnek olması nedeniyle önemlidir:

*“Derneği kurma amacımızı şöyle anlatabilirim. Ben daha öncesinde göç etmişim ama bizim köy toplu halde 1986'da İstanbul'a göç etti. İstanbul'da Maltepe'den Şirinevler'e kadar dağıldılar. Köyün gerek Müslüman Ermenileri gerek Hristiyan Ermenileri bir araya getirdim ve onlara 'İstanbul çok büyük bir şehirdir; hepimiz içinde kaybolduk, kendimizi kaybetmemek ve birbirimizi tanımak için dernek kurmamız lazım. Gençlerimizin, çocuklarımızın birbirlerini ve kültürümüzü tanınması lazım. Ne dersiniz bu işe?' dedim. Hem Hristiyan hem Müslüman Ermeniler olumlu karşıladılar. Böylece 10 yıl kadar önce derneği kurduk. Geziler düzenliyoruz Güneydoğu'ya; hem kilise gezileri hem kültür gezileri. Kendimiz konferans düzenlemiyoruz ama diğer derneklerinkine gidiyoruz. Bizim köy 1986 yılında İstanbul'a geldiği için eski kuşağın eğitim seviyesi düşük ama gençlerimiz okudu. Hristiyan olan gençlerimizin hepsi Ermeni okullarında okudu, Ermenice öğrendiler”. (Melkon, erkek, 62, hemşehri derneği yöneticisi).*

Hemşehri derneklerinin geleneksel vakıflar ve Kilise'yle arasındaki farklar önemlidir. Bu husus, hemşehri derneklerinde üye olmayan ve bunlarla pek ilişki de kurmayan görüşmecilerimiz tarafından da gözlemlenen ve aktarılan bir durum. Genç bir görüşmecimiz, Ermeni vakıflarıyla Ermeni hemşehri derneklerinin farkını şöyle anlatıyor:

*“Kilise vakıfları, biraz kiliseler için para toplama derdinde oluyorlar politikayla alakaları yok. Hatta ben insanları politikadan uzaklaştırmaya çalıştıklarını düşünüyorum. Hemşehri derneklerinin ise daha çok politikleştirilmeye, insanları dayanışmaya ittiklerini düşünüyorum”. (Hagop, erkek, 20, Nor Zartonk üyesi, Ermeni Kültür ve Dayanışma Derneği üyesi).*

**Nor Zartonk ve Ermeni Kültür ve Dayanışma Derneği**

Siyasal kimliği belirgin olan Nor Zartonk ve Ermeni Kültür ve Dayanışma Derneği, genel olarak sol kimlikleri belirgin, siyaset yapan gençleri kapsamaktadır. Bunlar, Nor Radyo aracılığıyla medyayı, internet sayfalarıyla da sosyal medyayı etkin kullanan, Ermenice dil dersleri, konferanslar, anma etkinlikleri düzenleyen, dergi çıkaran, az sayıda kişiden oluşan ama etkin gençlik gruplarıdır. Nor Zartonk, aynı zamanda çeşitli araştırmalar, yayınlar yapmakta ve bunları zengin bir arşiv oluşturan internet sayfalarında paylaşmaktadır.<sup>20</sup> Her iki örgütlenmenin içinde yer alanlar kişiler önemli ölçüde kesişmektedirler. Bu gençlik grubu, aynı zamanda 1950'li yıllarda oluşan, 1960'lı yıllarda ise önemli ölçüde kesintiye uğramış olan Ermeni sol geleneğini de canlandırmayı amaçlıyor. Yine bu gençler, Ermenilerin sorunlarına karşı çok duyarlı oldukları ama cemaatçi olmadıklarını, yayınlarında buna dikkat ettikleri gibi sol içi tartışmalarda da taraf olduklarını hatta Ermeni olmaktan çok solcu oldukları için Ermeni sorunuyla ilgilendiklerini ya da başka bir deyişle sol kimlikleriyle Ermenilerin sorunlarına müdahil olduklarını özellikle belirtmektedirler.

*“Nor Zartonk, 2004 yılında bir mail grubu olarak kuruldu, entelektüel tartışmalar için. Sonra Hrant Dink'in öldürülmesinin ardından ete kemiğe büründü. Ermeni Kültür ve Dayanışma Derneği'ni de 2010'da kurduk... Mesela Türkiye'de 50'lerde çıkan Nor Or Gazetesi çevresi daha çok sosyalist Ermenilerden oluşmuş bir çevre. Bunları da örnek alıyoruz demiyoruz ama ona yakınız. Ya da ne bileyim daha özgün sosyalist gelenekler var. Mesela Türkiye'de, biraz ÖDP, bir yerde işte Sosyalist Umut Derneği... Ermeni olmayan yapılar bunlar. Zaten şimdi HDP'liyiz yani HDP'nin bir birleşeniyiz. Ya şöyle diyeyim ben sana, biz Ermeni olup bunu çıkartmadık. Yani Türkiye'de birçok kimlik hareketinde olduğu gibi biz solcuyduk zaten. Solcu olduk, ondan sonra bu konularla ilgilendik... Ermeni ve solcu olduğumuz için değil ya da Ermeni olduğumuz için değil de solcu olduğumuz ve Ermeni doğduğumuz için, burada böyle bir şeyin de eksikliğini görerek faaliyetlerimize başladık. Bu anlamda örnek aldığımız kişileri Ermeni, Türk oldukları ya da Kürt oldukları için değil daha çok hayat görüşlerinden dolayı, daha demokratik daha özgür, daha eşit bir ülke kurmak istedikleri için örnek alıyoruz. (Murat, erkek, 30, Nor Zartonk üyesi, Ermeni Kültür ve Dayanışma Derneği üyesi).*

Genç kuşaktan Ermeniler, Ermenice konuşma alışkanlıklarını büyük ölçüde yitirmiş kişilerden oluşuyor. Ancak gençlerin, yaşlılara göre, Türkiye toplumuyla daha fazla iç içe geçmelerine ve Ermeniceyi büyük oranda unutmuş olmalarına karşın Ermeniliğe daha fazla sahip çıkmalarını, 1990'ların ikinci yarısından

<sup>20</sup> Bkz. <http://www.norzartonk.org/>

itibaren yaşanan “normalleşmenin” sonucu olarak değerlendirebiliriz. (Özdoğan, Üstel, Karakaşlı, Kentel, 2009: 455)

Genel olarak faaliyetlere, faaliyetlere katılanların kimliklerine, radyo ve dergi yayınlarına, basın açıklamalarına bakıldığında Nor Zartonk ve Ermeni Kültürü ve Dayanışma Derneği üyelerinin cemaatçilikten uzak durdukları görülmektedir. Toplantılarının, sosyal medyadaki etkinliklerinin herkese açık olması ve daha çok Türkçenin kullanılması, Ermeni olmayanlara da açık olmanın önemsenen bir konu olduğunu gösteriyor. Görüşmecilerimizden Hagop’un anlattıkları, hem Nor Zartonk hem de Ermeni Kültürü ve Dayanışma Derneği’nin söylemi ve bu inisiyatiflerin Ermeni kültürünü tanıtmaya çabaları hakkında önemli bilgiler vermektedir:

*“Bu derneğin adı Ermeni Kültürü ve Dayanışma Derneği. Dayanışma da var derneğin isminde. Bunun için toplantılar düzenliyoruz. Ermeni olmayanlar da geliyor; Ermenilik üzerine sohbetler, tartışmalar yürütüyoruz. Bu anlamda Ermeni kimliğini tanıtmaya yönelik çalışmalarımız oluyor, olmalı da. Herkese açık Ermenice dersler veriliyor mesela, bu da önemli bir adım. Hükümet baskı üzerinden politika üretiyor, bu baskı ortadan kalkmalı. Böylece halklar birbirini daha iyi tanır. Ermenice ve tarih atölyeleri yapıyoruz. Gündeme uygun olarak film gösterimleri yapıyoruz. Diasporadan Ermenilerle birlikte sohbetlerimiz oluyor. İnternet üzerinden 1000-2000 takipçimiz var. Ayrıca gazetelerde de etkinliklerimizi yayınlıyoruz. Sosyal medyayı iletişim amacıyla kullanıyoruz.” (Hagop, erkek, 20, Nor Zartonk üyesi, Ermeni Kültürü ve Dayanışma Derneği üyesi).*

*“...Nor Radyo mesela. Nor Radyo Ermeni’dir, kuranlar Ermeni’dir ama 15 dilde yayın yapmış olan bir radyo istasyonudur. Ermenilerin yanı sıra, sorunu olan herkesin sesi olmaya çalışan, tüm ezilenlerle dayanışan bir radyodur. ‘Nor Zartonk nedir?’ metnini bile birçok defa değiştirdik, giderek daha sol bir yere geldi. Daha önceleri sadece Ermeniler vardı, şimdi sadece Ermeniler yok. Burada herkes solcu da değil, muhafazakâr olanlar da vardı, Süryaniler, Türkler gelmesin diyenler de vardı kuruluş döneminde. Ama zamanla bu konudaki sorunlar aşıldı...” (Murat, erkek, 30, Nor Zartonk üyesi, Ermeni Kültürü ve Dayanışma Derneği üyesi).*

Çoğunlukla sol siyasal kimliklere sahip gençlerin oluşturduğu bu dernekler ile bu gençlerin Ermeni bilinci edinmesinde önemli bir etken olan Agos gazetesi, Türkiye’deki farklı kimlik grupları arasında, Türkiye toplumu ile Ermenistan toplumu ve Ermeni diasporası arasında diyalog oluşturmaya önem vermekteler. Hrant Dink’in kişiliğinde simgeleşen, diyalog arayışı, sorunları ve zıtlıkları açıkça dile getirme ve diyalog yoluyla çözme çabası, günümüz Ermeni kimlik örgütlenmelerinin söylem ve pratiklerine de hâkimdir. Yahudilerde modernleşmenin etkisiyle açıklayacağımız bu durumun, Ermeniler örneğinde

modernleşmenin etkisinin yanı sıra, kanaat önderlerinin bir kısmının sol kimliğiyle de açıklanması gerektiğini düşünüyoruz. Ermeni Diasporası ile Türkiye toplumu arasında diyalog zeminini oluşturmak, kendi deyimleriyle “köprü oluşturmak”, bazı önyargıları yıkmak için mücadele etmek aynı zamanda günümüz Ermeni toplumunun kanaat önderlerinin entegrasyon kapasitesini de göstermektedir. Ermeniler, bunu 1990’lı yıllarda 500. Yıl Vakfı’nın yaptığı gibi devlet için lobicilik faaliyetleriyle değil, karşılıklı olarak Ermeni Diasporası (ve Ermenistan) ile Türkiye toplumu arasında iletişim kanalları açarak yürütmeyi tercih etmektedir. Başka bir deyişle, devletlerarasında değil toplumlar arasında köprü kurma çabası içindeler:

*“Diaspora konusunda daha çok arabulucu gibi çalışıyoruz burada. Diasporadaki Ermenileri getirmeye çalışıyoruz, burada. Burada onlarla sohbet ediyoruz. Burada Ermeni kimliğini nasıl yaşattığımızı konuşuyoruz. Ermeni okullarının olduğunu, Ermenice okuyup öğrenebildiğimizi anlatıyoruz. En son diasporadan gelen bir Ermeni ile Müslümanlaştırılmış Ermenileri konuştuk, tartıştık. Onlar hakkında çok önyargılılar” (Hagop, erkek, 20, Nor Zartonk üyesi, Ermeni Kültürü ve Dayanışma Derneği üyesi)*

*“Diaspora artık, Türkiye’deki insanlarla, buradaki sivil toplum kuruluşlarıyla daha farklı ve kolektif bir şeyler yapabileceğini anladı. Çünkü artık burada da bu meseleler üzerinde daha çok söz söyleyen bir sivil toplum dünyası var. Agos sayesinde diasporadakilerin artık demeç vermekte daha istekli ve demeçlerinde daha ılımlı olduklarını söyleyebilirim. Çünkü burada bir şeylerin değişmesi için bir umut ışığı olduğunu anladılar. Ve burada bence Agos’un da çok önemli bir rolü var; bir köprü görevi üstleniyoruz, onların sesini de biz taşıyoruz buraya. Sadece Amerika’dakilerin değil, Ortadoğu’daki Ermenilerin de. Diaspora deyince biz Batıya bakıyoruz ama Doğu da önemli... Agos, aslında onları birleştiren ve seslerini duyurabilecekleri bir nokta oluyor. Ve Agos da onlarla ilgili bir şey yaptığı zaman Türk medyasında da çok büyük bir yankı oluyor.” (Zabel, kadın, 30, Agos yazarı).*

### **Ama Örgütlenme de Yetmiyor: Kaybolmakta Olan Bir Dil ve Asimilasyon Tehdidi**

*“Ermeni dili, Ermeni’nin evidir, yurdudur: yeri yurdu olmayan ona sığınır, severek, övünerek. Kapıyı kilitleyip, yabancıyı, fırtınayı dışarıda bırakır” (Muşeg İşkhan)*

Ermeni toplumu, örgütlü bir toplumdur. Özellikle hemşehri dernekleri ve gençlerin kurdukları dernekler, kimlikle ilgili taleplerle ve “ılımlı eleştirel” olarak niteleyebileceğimiz bir söylemle kamusal alana çıkmaktalar. Buna rağmen,

Türkiye Ermenilerinin kullandığı Batı Ermenicesi ölmekte olan bir dil. Ermeni okullarının, aslında işlevi itibarıyla öyle olmadıkları halde, özel okul statüsünde muamele görüp Devlettten hiçbir yardım almaması önemli bir sorun olarak yaşanıyor. Ders kitabı sorunu da, kültür derslerinin tümünün Türkçe yapılıyor olması da önemli sorunlardan. Bunun yanı sıra, Ermenice yayınların desteklenmemesi ve bu dilin kullanılma alanının azalması sorunu, dilin yaşatılmasını engelliyor. Bu açıdan, Batı Ermenicesi ile Ladino dili çok da farklı bir konumda değil. Batı Ermenicesi UNESCO'nun kaybolma tehlikesi içindeki diller listesine aldığı dillerdendir. Türkiye'de Ermenicenin öğrenilmesindeki engeller dış basında da haber olmaktadır.<sup>21</sup> Dilin işlevsel hale getirilmesi için Devletin girişimde bulunması, kamusal hizmet veren Ermeni okullarına da devlet okullarına yapılan maddi desteğin sağlanması, ders müfredatlarında bazı değişikliklerin yapılması gerekli görülmektedir. Birçok görüşmeciye göre kimlik dile dayanmaktadır:

*“... Ermeni kimliği, dil ve kültüre dayanır. Dil kaybolunca o millet ölür. Ölürsünüz sadece dininizle duramazsınız değil mi? Dilimi kaybedersen, kültürümü kaybedersen ben yok olurum yani dinimle ayakta kalamam... Anadilimi öğreneceğim, kendimi tanıyacağım onun üstüne başka diller öğreneceğim... (Markarit, kadın, 67, bir Ermeni vakfi çalışanı)*

Bazı görüşmecilerimiz, Batı Ermenicesinin yaşaması için, gündelik hayatta ve kamusal alanda kullanımının sağlanmasının önemine dikkat çekti. Bu kapsamda, Ermenicenin kullanılan bir dil olması için kamusal desteğin gerekli olduğu ifade edildi:

*“Kamusal alanda Ermenice konuşulmuyor, artık Ermeni bir bakkal yok... Ermenice artık gizlice ‘şu pahalı, şu ucuz’ demek için kullanılan özel alan dili haline geldi... Ben Ermenistan’a gittiğimde dilimi geliştirdim, Ermenice düşünmeye başladım. Eğer bir tabelada Ermenice görürsen o dil senin için yaşıyor... Merkezi sınavlar zaten Türkçe. Ermeni liselerinde veliler Ermenice dersten hoşlanmıyorlar, ‘ne gereği var bunun’ diyorlar. Ermeniceyi teşvik ettirecek bir şeyler yapması lazım Devletin... Ermenilerin çoğunlukta olmadığı ama çokça yaşadıkları yerler var; Bakırköy, Şişli, Fatih, Adalar belediyeleri... Buradaki belediye işleri mesela çok dilli olabilir, burada çalışan personel ona göre istihdam edilebilir yani çok dilli belediyeciliğe geçilebilir. O zaman şu olur; Ermenice bilmen sana bir fayda sağlar. Ermenice bu tür girişimlerle teşvik edilebilir. Sistemin insan ilişkilerini etkilediği bir dönemde insanlar ‘Ne işime yarayacak? Faydası ne bana? ÖSS de Türkçe zaten...’ diyorlar. Ama aslında farkında değiller... Oğlan, kız üniversiteye girer, en iyi parayı*

<sup>21</sup> Bu konuda bir örnek için bkz. OĞUZ A. (2012, Kasım), “Apprendre l’arménien en Turquie”, Le Monde Diplomatique.

*kazanır ama hala Ermeni kalır mı? Bunu söyleyenler bir de 'Benim çocuğum Ermeni ile evlensin' diyor mesela. Bu da bir çelişki. Çünkü en kolayı seçip, üreme üzerinden, sayı üzerinden devam ettirmek istiyor kendini. Ermeni dediğin bugün artık Hristiyanlaşmış Türk. Kendi kimliğine, kültürüne ne kadar hâkim, bu bir soru işareti. Ancak dinine hâkim çünkü Ermenilik din olarak kodlanıyor. Devlet seni cemaat olarak, din olarak kodluyor, dini cemaat diyor. Sen de bunu kabulleniyorsun zaten, biz dini olarak cemaatiz diyorsun, din din diye gidiyorsun" (Murat, erkek, 30, Nor Zartonk üyesi, Ermeni Kültür ve Dayanışma Derneği üyesi)*

Günümüz Ermenileri örgütlü, derneklerin vakıfların çok sayıda üyesi var. Ancak aktif üyelerin sayısı çok değil. Dolayısıyla, kimlik talepleri ve kimlik için verilen mücadeleler kısıtlı sayıda bir grubun çabasına dönüşebiliyor. Bir megapol içinde yaşayan ama çok küçük bir nüfus oluşturan bu etnik grup, hızlı modernleşmenin de etkili olduğu asimilasyon tehdidini gelecekleri için önemli bir kaygı unsuru olarak yaşıyor. Bunun yanı sıra, genel olarak örgütlenmeden ve kimlik hareketlerinden duyulan kaygı, özelde Ermenilerin hala hissettiği tehdit algısıyla birleşip yine önemli bir engelleyici etken olarak ortaya çıkıyor:

*"... Kimlik ve kültür aktarımı eskiden vardı. Şu an çok zor; çoğu genç asosyal, apolitik. Herkesin elinde bir bilgisayar, bir cep telefonu kendini yaşıyor sadece... Sosyal etkinlik yapıyorsunuz gelmiyorlar, yani gençler gelmiyor. Dernek kuruyorsun 'faaliyetlerine gelin' ya da 'şurada bir konferans var gidelim' diyorsun, gençler yine yok. Çok az var yani... Eskiden tiyatro etkinlikleri, konferanslar, toplantılar çok daha revaçtaydı... Ancak yeni gençlik örgütlenmeleri de var. Gerçekten tüm gençlerimizin oralara gitmelerini diliyorum ama hakikaten çok ilgisiz kalıyorlar. Bu da bizi çok üzüyor. Bu anlamda [kimlik örgütlenmesi içindeki] azınlık gençleri o gençlerin de azınlığı. O gençleri çok takdir ediyorum, gayret gösteriyorlar. Türkiye gençliği hep böyle, bizimkiler de onların parçasıdır yani..." (Melkon, erkek, 62, Hemşehri derneği yöneticisi).*

*"... Ermeni gençleri üzerinde kimlik hareketlerinin pek bir etkisi olduğunu düşünmüyorum. Giderek zayıfladığımızı düşünüyorum kimlik bilinci konusunda. Bunun sonucu olarak dilimiz de kaybolma aşamasına girdi. (Hagop, erkek, 20, Nor Zartonk üyesi, Ermeni Kültürü ve Dayanışma Derneği üyesi)*

*"Hrant Dink'in öldürülmesinden sonra bazı gençler yeni oluşumlara yol açtılar. Dernekler kurdular. 1 Mayıs'ta kendi flamalarıyla yürüdüler. Ama bunlar bu toplumda azınlık. Çünkü hala Ermeniler elinin taşın altına koyacak dirayeti göstermiyorlar. 'Aman çocuğumun burnu kanamasın. Aman hiç gereği yok Türkiye'de yaşıyoruz' diyorlar" (Kirkor, erkek, 61, Agos yazarı)*



Bazı görüşmecilerimiz, nüfusun azalmasıyla birlikte zorunlu bir cemaatleşme içine girildiğini ve bu anlamda da Ermeni kimliğinin aşındığı söylemekte. Sayısal azlığın bir çeşit türdeşlik algısı oluşturduğuna dikkat çekmekte. Her ne kadar Ermeni görüşmecilerimiz kendileri için cemaat teriminin kullanılmasından rahatsız olsalar da, cemaate dönüşme riskini dile getirenleri de var. “Cemaat” teriminden en rahatsız olan görüşmecilerimizden biri, günümüzde buna yaklaşılacak bir durumun söz konusu olduğunu şu sözlerle belirtiyor:

*“Ermeni toplumu çok küçük bir toplum. 60-70 bin kişilik bir toplum. Ve çok üzümlere söylüyorum millet vafını kaybedip cemaat vafına yaklaşan bir toplum. Cemaat sözcüğünü kullanmayı hiç sevmiyorum ama bu toplum millet vafını kaybetti. Hırlısı yok, hırsız yok. Sınıfsal farklılıklar ekonomik bir gerçeklik olsa bile, ideolojik olarak yok. (Kirkor, erkek, 61, Agos yazarı)*

Fiilen cemaat olma konusunda “az sayıda kalmış olmanın” etkisinin yanı sıra gruba dışardan gelen ve halen süren tehdit ve/veya tehdit algısı da Ermeni bireyler arasındaki sosyal, kültürel farklılıkları örtebiliyor ve onların cemaat refleksi göstermeleri de önemli etkidir:

*“Dışarıda o kadar baskı görüyorsun ki, pahalı cep telefonu olanla sen aynıymış gibi oluyorsun. Çünkü o da Ermeni sen de Ermeni’sin. Bir illüzyon aslında. Ben Ermeni okulunda okudum, karşımızda da Anadolu lisesi vardı. Bize, kızlara laf atarlardı. Okullarımız, kiliselerimiz, mezarlıklarımız hep kalın duvarlar arkasındadırlar...” (Murat, erkek, 30, Nor Zartonk üyesi, Ermeni Kültürü ve Dayanışma Derneği üyesi).*

Ancak, Ermeni toplumu, yeni açılan dernekler vasıtasıyla örgütlenmesini güçlendirmiş olsa bile, Ermenilerle ilgili birçok ortak sorun çözülemiyor. Çünkü okulların, vakıfların idaresini son derece güçleştiren cemaatin geleneksel örgütlenmesine Cumhuriyet tarihince vurulan darbeler söz konusu. Bu darbeler, bazılarının göre, Ermeni kimliğinin gelecekte var olma hakkını dahi elinden almaktadır:

*“... Meclisimizin alt komisyonları vardı vakıflarla, sağlık, eğitim ile ilgilenen ve bunlarında yasal güvencesi vardı. 1934’de milletvekillerinden imza aldılar “bu meclis gereksizdir” diyerek. Mükâfat olarak da siz alt komisyonları devam ettirin cemaat işleri için dendi. Yani Meclis yok, ama alt komisyonları var. 1960 darbesiyle alt komisyonlar da lağvedildi. Böylece Patrikhane tek ruhani meclisiyle kalakaldı. 33 kilise, 33 vâkıfın her biri özerk, sadece Devlete karşı sorumlular. Patrikhaneye de sadece manevi olarak bağlılar. Yani, Patrikhane kendi kiliselerine hiçbir şey diyemiyor. Patrikhane’nin tüzel kişiliği yok, kendi adına bir araç alamıyor, bankada hesap açtıramıyor. Yani yok. Bu engeller*

*nedeniyle sorunlarımıza çözüm bulamıyoruz; ortak finansman, projelendirme yapamıyoruz. Bizim en büyük talebimiz örgütlenme hakkımızın verilmesi. Yani cismani meclisimiz olsun, cemaatin genel sorunlarına çözüm üretebilelim, bu bizim hakkımız. Yoksa insan hakkı değil var olma hakkımız elimizden alındı. Yokuz. Artık başka bir sorunumuz yok bizim. Var olma ya da olmama sorunumuz var.” (Gomidas, din adamı, 53).*

## SONUÇ

Bu metin, 2014-2015 yıllarında İstanbul’da gerçekleştirdiğimiz bir saha araştırmasından elde edilen verilerle oluşturuldu. Bu verilerden hareketle, kimlik örgütlenmelerinin etkin aktörleri aracılığıyla Türkiye Ermenileri ve Yahudilerinin kimlik karşısında konumlanmalarını karşılaştırmalı bir bakış açısıyla tartışmaya çalıştık. Saha çalışmasını niteliksel araştırma yöntemiyle, yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme tekniği uygulayarak ve bu kapsamda toplam 40 kişiyle görüşerek gerçekleştirdik. Her ne kadar çalışmamız kurumsal bağları olan kişilerle yapılan görüşmelere dayanıyor olsa da, bu çalışma, kimlik örgütlenmelerinin kurumsal söylemlerini değil, sözkonusu toplulukların içinde bulunan, etkin topluluk aktörü ve kanaat önderliği özelliği gösteren bireylerin “öznelliklerini” ortaya çıkarmayı hedef almıştır.

Başka bir deyişle bu çalışma, kurumsal tutumları değil toplumsal tepkileri ölçmeyi amaçlayan, kurumsal değil, toplumsal düzlemi önemseyen bir saha çalışmasıdır. Bu nedenle araştırma, derinlemesine görüşme tekniğine dayanan ve görüşmecilerin kimliğini anonimleştiren bir çalışma oldu. Ve yine bu nedenle, Türklük/Türkiyelilik tartışması, gündelik hayatta kimliğin yaşanması, ötekiyle kurulan ilişki, kimliğin tanımlanması ve kimlik stratejileriyle biçimlenen kimlik edinme-kimliklenme süreci, makalenin temel tartışma konuları oldu, tarihsel sürece de bu çerçeveden bakıldı.

Arus Yumul ve Rıfat N. Bali, 19. yüzyıldan Cumhuriyetin ilk on yıllarına uzanan süreçte Ermeniler’de ve Yahudiler’de etkili olan siyasal düşünceleri ele aldıkları “Ermeni ve Yahudi Cemaatlerinde Siyasal Düşünceler” başlıklı ortak makalelerini şu sözlerle bitirirler: “... Yüzyıllardan beri bir yandan devletin otoriter yaklaşımı, diğer yandan halkın ve kamuoyunun gayrimüslimleri zimmi, Cumhuriyet döneminde de zimmi statüsünün değişime uğramış bir devamı olan ‘yabancı’ konumunda görmesi sonucunda gayrimüslimler, neredeyse bir yaşam tarzı haline gelmiş bir refleks ile, daima devletçi ve milliyetçi bir düşünceyi, görünürde benimsemiş oldular” (Yumul, Bali, 2001: 366). Biz, saha araştırması

gözlemlerinden, elde ettiğimiz verilerden ve literatürden hareketle yukarıda sözü edilen bu “-mış gibi yapmanın” yerini “ılımlı eleştirelliğin” aldığını gözlemliyoruz. Bu bağlamda, kimliğiyle toplum içinde yer alma ve asimile olmaksızın hatta asimilasyona direnerek kamusal alana çıkma çabasının giderek zemin kazandığını iddia ediyoruz.

Türkiye Yahudilerinin ve Ermenilerinin, Türkiye toplumu içindeki konumlarında ve toplum tarafından algılanmalarında, her iki kimlik hareketi içinde etkin olan birey ve grupların toplumsal-siyasal kökenlerinden kaynaklanan farklar var. Ancak, Cumhuriyet tarihi boyunca diğer gayrimüslimlerle birlikte benzer sorunlar yaşayan bu kimlik grupları, eşzamanlı olarak, 1990’lı yıllarda dışa açılma süreci yaşamışlardır. Bu sürecin ilk yıllarındaki aralarındaki belirgin farklılıklara karşın, son yıllarda Yahudilerin, Ermenilerin “ılımlı eleştirelilik”lerine yaklaşarak yenilenen bir kimlik stratejisi içine girdiklerini gözlemlemekteyiz. Yine, Ermenilerde çok açık bir şekilde baskın olan Türkiyelilik algısı giderek Yahudilerde de zemin bulmaya başlamış olduğunu gözlemliyoruz. Her iki grubun da entegrasyon sorunları bulunmamaktadır. Yahudilerin ve Ermenilerin temel sorunları, kimlikleri ve kültürel değerlerini koruyabilmek, toplumsal-siyasal bağlamda eşit yurttaşlar olarak kabullenilmektir.

Her iki kimlik grubu için de ortak kimlik değerleri olarak din ve dil öne çıkmaktadır. Dinsel açıdan daha homojen olan ve Ladino dilini neredeyse yitirmiş olan Yahudiler için Musevilik ve Hahambaşılık son derece önemlidir. Batı Ermenicesinin çok zayıfladığı ama hala birleştirici unsurlardan olmayı sürdürdüğü, dinsel açıdan da görece heterojen olan Ermeniler için din olgusu Yahudilere göre daha az önemli olsa da, Hristiyanlık ve Ermeni Patrikhanesi, kimliğin temel taşları olmayı sürdürmektedir. Bu anlamda Yahudiler ve Ermeniler fiili bir cemaat olma durumu da yaşamaktalar.

Halen süren dışa açılmanın, yani topluma entegrasyonu gizlenerek değil kimliği koruyarak ve tanıtarak yürütme sürecinin önünde, Ermenileri ve Yahudileri topluma yabancılaştıran son derece önemli engeller var. Bu süreç, medyada, gündelik yaşamda sözlü şiddetin ve nefret söyleminin, vakıfların sorunlarının sürdüğü bir dönemde yaşanmaktadır. 2003 sinagog saldırıları, 2007 Hrant Dink Cinayeti ya da 2013 Sevag Balıkcı gibi fiziksel şiddet örnekleri geçmişin travmalarını yeniden canlandırmakta, yeni travmalar oluşturmaktadır. Sembolik ve fiziksel şiddet, kurumsal ve toplumsal ayrımcılık ve asimilasyon tehdidi algısı bu kimliklerin dışa açılma sürecine rağmen doğallaşabilmelerini önlemektedir. Millet sisteminden gelen cemaat içi kurumsal yapılar tahrip edilmiş olduğundan ve yerine hiçbir şey ikame edilemediğinden, Yahudi ve Ermeni kimlik ve kültürünün varlığının sürdürülmesi için gereken birçok düzenleme yapılamamakta, vakıflar arasında koordinasyon kurulmasında zorlanılmaktadır.

Görüşmecilerimizin çoğu, Ermeni ve Yahudi kimliklerinin normal koşullarda yaşamını sürdürmesi için; eşit yurttaşlığın sağlanıp nefret söyleminin sona erdirilmesinin gerekli olduğunu ifade ettiler. Bunun yanı sıra, Ermeni ve Yahudi kültürlerinin varlıklarını sürdürmesi için kamusal desteğin sağlanmasının gerektiğini de belirttiler. Dışlanma algısı halen güçlüdür; Ermeni ve Yahudilerde dışa açılma sürecinin artarak sürmesini bu gruplarda dışlanma kaygısının bitmiş olmasıyla değil de dışlanmaya karşı daha etkin mücadele edilmesi gerektiği yönünde bir anlayış birliğiyle açıklamak daha doğru olacaktır. Ermeniler ve Yahudiler arasında, haklarını elde etmek için sorunlarını kamuoyuna duyurmanın ve özellikle hukuk alanında mücadele etmenin gerektiği anlayışı gitgide güçlenmektedir. Bu satırların yazıldığı sırada henüz Kamp Armen'in iadesi sorunu çözülmemişti, Tuzla'daki kampta direniş sürmekteydi...

**KAYNAKÇA**

AKGÖNÜL, S. (2009), “Seni Bir Tek Sessizliğin Kurtarabilir’ Azınlık Kimliğinin İfadesi: Türkiye’de Toplumsal ve Hukuki Engeller”, Koçak Taner, Doğan Taylan, Kutluata Zeynep (der), Türkiye’de İfade Özgürlüğü, İstanbul: BGST yayınları, s. 212-230.

AKGÖNÜL, S. (2011), Azınlık: Türk Bağlamında Azınlık Kavramına Çapraz Bakışlar, İstanbul: BGST Yayınları.

BALİ, R.N. (2001), “Türkiye’de Yahudi Azınlığı İçinde Farklı Olmaya Çalışmak”, in AVCI N., DERMAN D., KIRCA S., YUMUL A. (der.), Dışarıda Kalanlar, Bırakılanlar, İstanbul: Bağlam Yay., s.119-131.

BALİ, R. N. (2009), Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Devlet’in Örnek Yurttaşları (1950-2003), İstanbul: Kitabevi Yayınları.

BALİ, R. N. (2010), Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri. Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945), İstanbul: İletişim Yayınları.

BARTH, F. (1995), « Les groupes ethniques et leurs frontières », in POUTIGNAT P ve STREIFF-FENART J., Théories de l’ethnicité, Paris: PUF, p.203-249.

BASTIDE, R. (1994), « Acculturation », in Encyclopédia Universalis, vol I, s. 115.

BİLGİN, N. (1998), “Cumhuriyet Kimliği ve Yurttaş Kimliği”, in ÜNSAL A. (der.), 75 Yılda Tebaadan Yurttaş’a doğru, İstanbul: İstanbul Tarih Vakfı.

BLANCHET, A., GOTMAN A. (1992), L’enquête et ses méthodes : l’entretien, Paris : Eds. Nathan.

CANDAU, J. (1998), Mémoire et identité, Paris : PUF, 1998.

CUCHE, D. (2001), La notion de culture dans les sciences sociales, Paris: Editions de la Découverte.

ÇAĞAPTAY, S. (2009), Türkiye’de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik. Türk Kimdir?, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

ÇAĞAPTAY, S. (2009), Türkiye’de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik. Türk Kimdir?, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

DÜNDAR, F. (1999), Türkiye Nüfus Sayımında Azınlıklar, İstanbul: Doz Yayınları.

ESTUKYAN, V., “Hemşehri dernekleri: Ermeni Toplumunda yeni bir dinamik”, Agos, 18 Mart 2012, Dernekleri <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/893/hemseri-dernekleri-ermeni-toplumunda-yeni-bir-dinamik>

GALLISSOT, R. (1987), Maghreb-Algerie: Classe et nation, Paris: Arcantere

GOFFMAN, E. (1976), Stigmate : les usages sociaux des handicaps, Paris: Les Editions de Minuit.

HALBWACHS, M. (1994), Les cadres sociaux de la mémoire, Paris: Éditions Albin Michel.

KOKOREFF, M. (2003), La Force des Quartiers, Paris : Eds. Payot & Rivages.

KOMŞUOĞLU, A. (2007), “Türkiye Ermenilerinin Siyasal Tutum ve Davranışları Üzerine Notlar”, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, Cilt 62, sayı 1, s.149-164. URL: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/42/929/11587.pdf>.

KOMŞUOĞLU, A. (2008), “Anadolu’dan İstanbul’a bir göç hikayesi”, Türkoloji Kültürü, C.1, no:1, s.89-104.

KOMŞUOĞLU, A., ÖRS B. (2011), “Kimliği Unutulmayanlarla Kurgulamak: Anadolu Ermenilerinin İstanbul’a Göçü”, in NEYZİ Leyla, Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye’de Bellek Çalışmaları, İstanbul: Türkiye İş Bankası yay., s. 217-245.

KORUCU, S., NALCI A. (2014), 2015’den 50 yıl önce 1965, İstanbul: Ermeni Kültür ve Dayanışma Derneği yayını.

KURTOĞLU, A. (2005), « Mekansal Bir Olgu Olarak Hemşehrilik ve Bir Hemşehrilik Mekanı Olarak Dernekler », European Journal of Turkish Studies. URL : <http://ejts.revues.org/375>

KÜMBETOĞLU, B. (2005), Sosyoloji ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma, İstanbul: Bağlam yay.

LEBARON, F. (2014), 35 grandes notions de la sociologie, Paris : Eds. DUNOD.

LEVİ, A. (2010), Türkiye Cumhuriyeti’nde Yahudiler: Hukuki ve Siyasi Durumları, İstanbul: İletişim Yayınları.

MARTI, P. (2008), « Identité et stratégies identitaires », EMPAN, no:71, s.56-59.

MASSICARD, E. (2002) « Etre pris dans le mouvement. Savoir et engagement sur le terrain. Partie 1 », Cultures & Conflits, n°47, s. 117-143.

MUCHIELLI, A. (2003), L’Identité, Paris: PUF.

OĞUZ A., “Apprendre l’arménien en Turquie”, Le Monde Diplomatique. 2012, novembre.

ORAN B., (2006), “Türkiye’de Ermeni Kimliğinin Yeniden yapılanması ve Agos Gazetesi”, Eğitim-Bilim-Toplum Dergisi, cilt 4, sayı 16, s.146-157.

ÖZDOĞAN, G. G., ÜSTEL, F., KARAKAŞLI K., KENTEL, F. (2011), Türkiye’de Ermeniler. Cemaat-Birey-Yurттаş, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

SIMON, P-J. (1999), La Bretonnité. Une ethnicité problématique, Rennes: Presses Universitaire de Rennes.

ŞİMŞEK, S. (2004), “New Social Movements in Turkey since 1980”, Turkish Studies, Volume 5, Issue 2, s.111-139.

TABOADA-LEONETTI, I. (1998), “Stratégies identitaires et minorités : le point de vue du sociologue”, in CAMILLERI, C., KASTERSZTEIN, J ; LIPIANSKY, E-M. ; MALEWSKA-PEYRE, H. ; TABOADA-LEONETTI, I., Les Stratégies Identitaires, Paris: PUF, p.43-83.

TOUMARKINE, A. (2005), « Le développement des associations de hemşehri en Turquie (1933-2003) à l’échelle nationale et départementale », European Journal of Turkish Studies, URL : <http://ejts.revues.org/409>

YILDIZ, S. (2015), “Asimile Olma, İç Kapanma, Kimliklenme: Cumhuriyetten Bugüne Türkiye Yahudilerinin Kimlik Stratejileri”, Alternatif Politika, Cilt 7, Sayı 2, s. 264-297. URL: <http://alternatifpolitika.com/page/docs/haziran2015/7-S%C3%BCheylaYILDIZ.pdf>

YUMUL, A., BALI R.N. (2001), “Ermeni ve Yahudi Cemaatlerinden Siyasal Düşünceler”, in Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce, Cilt 1, Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi, İstanbul: İletişim Yay., s.362-366.



## IDENTITY PROBLEMS IN TURKEY: ALEVIS AND AKP

Özgür ÜŞENMEZ<sup>1</sup>-Levent DUMAN<sup>2</sup>

### ABSTRACT

As successive Turkish governments have attempted, AKP too is trying to solve the perennial Alevi problem as part of its broader agenda regarding the question of minorities. However, this paper argues that there are two fundamental obstacles facing Turkey's conservatives in reaching a meaningful solution. First, there is the ontological issue that AKP itself does not represent a radical break with the country's tumultuous past in terms of perception toward Alevis. Secondly, there is the ideological issue that the Sunni majority, who are at the core of AKP's concept of oppressed Muslims, are hardly sympathetic to Alevi rituals or complaints. Decades long effects of Turkish-Islamic synthesis did not bode well for that effort also. So, any recognition of equal status on religious grounds for Alevis would create a backlash for the ruling party among its rural electorate.

**Keywords:** AKP, Alevis, Turkey, Religion, Secularism.

### ÖZ

Kendisinden önceki birçok hükümet gibi AKP iktidarı da esasen uzun ve karmaşık olan Alevi sorununu, azınlık politikaları çerçevesinde çözmek için çaba göstermektedir. Fakat Türk muhafazakârlığını bu konuda oldukça zorlayacak

---

<sup>1</sup> Dr., Marmara Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

<sup>2</sup> Dr., Selçuk Üniversitesi, Dış Ticaret.



iki temel engel mevcuttur: Birincisi, ontolojik olarak AKP iktidarı, toplumsal ve tarihsel açıdan ülkenin sıkıntılı geçmişindeki Alevi algısından radikal bir kopuşu temsil etmemektedir. İkincisi ise, partinin ideolojik çekirdeğini oluşturan ezilmiş Müslüman algısı doğ rultusunda, merkezi Sünni kesimin Alevi ritüel ve problemlerine sempatik yaklaştığını söyleyemeyiz. Bu konuda yıllardır süre gelen Türk-İslam sentezi uygulamalarının etkileri de çözüme pek zemin hazırlar gözükmemektedir. Buradan hareketle Alevi kimliğinin dini temelde eşit olarak kabul edilmesi, iktidar için, özellikle kırsal kesimdeki tabanı açısından sorunlu bir süreç yaratmaya gebedir.

**Anahtar Kelimeler: AKP, Aleviler, Türkiye, Din, Laiklik.**

## INTRODUCTION

Among the many political ramifications of Turkey's increasingly sectarian and pro-Sunni foreign policy on the civil war in Syria, one of the most striking is the escalating tension between ruling Justice and Development Party (Adalet ve Kalkınma Partisi –AKP) and the country's Alevi minority. Glaring signs of Alevi discontent have begun in the largely Arab city of Antakya, whose inhabitants feel uneasy about the ascendance of Sunni Cihadist and fundamentalist Vahabi power within the Syrian opposition, even as the conflict adversely affects economic and social wellbeing on the Turkish side of the border. Alevi involvement in the Gezi Park countrywide protests of June 2013, especially against the authoritarian discourse of the prime minister, was visible from the start. All the seven youths killed during the clashes with security forces were Alevi (Internet Haber, <http://www.internethaber.com/ergenekonun-son-kalesi-aleviler-582305h.htm>, 20/01/2014) and interestingly of those six people, three of them, Abdullah Cömert, Ali İsmail Korkmaz and Ahmet Atakan, were Alevis from Antakya. Due to heavy involvement of Alevis at the protests, some commentators described the incidents as an “Alevi uprising” (SonDakika, <http://www.sondakika.com/haber/haber-nagehan-alcigezi-alevi-ayaklanmasidir-5366012/>, 29/11/2013). In this tense political environment, the AKP government resumed its reconciliatory rhetoric with the country's minorities, especially with Alevis, last summer. This was the government's second attempt, following on its 2009-2010 Alevi initiative, complete with workshops, which failed to find any real echo in the Alevi community. Our observation of these events prompted us to write about the question of the Alevis

and their problems in Turkey. Browsing through Alevi history and its theoretical foundations, we found that in opposition to Turkish state assimilatory or annihilatory practices, Anatolia's Alevi inhabitants have remained defiant and become ever more vocal regarding their belief system and minority rights.

This study argues that there exist two highly contentious issues that block any attempt by the AKP government to solve Alevi problems or fully reintegrate them into the system: One is ontological and the other ideological. On the ontological issue, it may be said that despite its slightly more democratic tone, the rhetoric employed by AKP is no more than a continuation of Turkish state tradition which has been shaped by Sunni sect of Islam. The historical conditions and balance of class forces that played a role in the emergence of AKP, especially in the environment post-12 September 1980 military coup, do not aim at any full-scale democratization of Turkish society. Instead, it can be said that the main political struggle rests on control of the country's state and material resources for the benefit of a more religious fraction of the wealthier classes.

The ideological issue is related to the religious ideology of the ruling party. AKP government discourse of oppressed Muslims against secular elites comprises Sunni Turks and Kurds, but largely excludes other religious groups. This discourse has treated the Alevi belief system as the 'other' from the start. Alevis cooperate with the country's secular forces and any acceptance of Alevi/Sunni equality in Turkey would create awkward questions for the ruling party, stemming from the fact that AKP, like its predecessors National Salvation Party (Milli Selamet Partisi – MSP), Welfare Party (Refah Partisi – RP) and others, tries to present itself as the real and most legitimate voice of oppressed Muslim identity. Accepting the grievances of Alevis as equals would entail a loss of AKP's monopoly on religious politics. Moreover, given the strength of Alevi critiques of established Sunni orthodoxy, this kind of move could become the root of conflicts within AKP's electoral base, especially in rural areas. Due to these ontological and ideological problems, the AKP government in Turkey cannot come up with a meaningful solution to the Alevi issue.

The article proceeds as follows: The opening part of the essay will explain the history and formation phase of the Alevi belief system, providing information on how Anatolian Alevi beliefs differ from Persian Shiism and mainstream Sunni understanding. The second part will examine Alevi philosophy and its teachings on how to become an insan-ı Kamil (a mature, enlightened human being, close to God). This part points out the importance of the three steps, outside Sharia, that

must be taken to mesh with the wisdom of God; Tarikat, Marifet and Sırrı-Hakikat. The third part focuses on the treatment of Alevi by Ottomans and the Turkish Republic and show that Anatolian Alevi have traditionally sided with minorities and the oppressed, thus inherently establishing an oppositional identity for themselves, especially in the eyes of the state. We further argue that this "otherness" has not changed much, even in the secular republic of Mustafa Kemal. The history of the Republic is marked by numerous massacres of Alevi, and unofficial discrimination meted out against them by state bureaucracy. It will be also argued that, the Turkish-Islamic Synthesis have become "official" state ideology in Turkey especially after 1980 coup and despite all democratization initiatives, it remains to be the determinant ideology especially at the state's religious affairs. Therefore, this ideology remains to be the main obstacle in solving Alevi issue in Turkey. The final part of our analysis looks at the dilemmas AKP faces in dealing with the Alevi problem and tries to suggest some possible solutions to this perennial issue.

## 1. FOUNDATIONS OF THE ALEVI BELIEF SYSTEM

While most people, especially in Sunni populations, have tended to equate the belief system of Anatolian Alevi with that of Iranian Shiites, closer research can reveal that Alevi not only have different conceptions regarding subject-God relationships and its associated rituals, but that Alevi identity is not primarily determined by remnants of Shiite cultural influences within Alevi tradition. Before exploring these two, we should explain the Sunni-Shiite difference, so that the reader can more comfortably situate Alevi practices in historical time. The main schism between these two strands of Islam is centred on succession to the Caliphate and how Muslims should be governed (Walker, 1993). While Sunnis argued for a consultation process with the Umma to choose a successor to the Prophet Mohammad, Shiites claimed that the legitimate heir to the prophet was his nephew Ali, as the direct family descendant. This clash of opinion fed on various social and economic divisions in earlier eras of Islamic empire, as there was significant opposition to the Kureysh clan and its rule, namely on the question of distribution of wealth (Munson, 1990). The Umayyad dynasty, which clashed with Ali and his descendants, deepened this divide between those two strands of Islam, since Shiites all over the Middle East saw the Kerbela incident as a sign of Sunni despotism over remaining Muslims.

However, historical record does not support this mythical Ali figure. Regional historians argued that Ali was a loyal follower of the Kureysh clan, Muhammad and the main tenets of Sharia law. Moreover, he penalized his own supporters

brutally as he perceived them as no more than heretics. Hence, rather than being the real protagonist of the opposition, Ali's actions and the stories regarding his good and just nature became a unifying nexus for divergent social and religious opposition groups, from non-believers to Shiites, the followers of Imam Ali. According to Oriental historians, those groups that rebelled against the inequalities and injustices of Kureysh administrations had to find an ideological cause to underpin their uprisings, so, despite Ali's conservative tendencies during his reign (Wellhausen, 1996), from the views of ibn-Sebe to the movement of Muhtar el Sakafi, Ali and his family predecessors constituted a unifying symbol for radical opposition and a cover for immediate economic and social grievances.

As a result, the Alevi belief system was generally shaped by the long and deep history of Mesopotamia and adjacent areas as far northward as Azerbaijan, lands in which heterodox groups from as far as Central Asia mingled with Anatolian Christians, Jews, and Muslim Arabs. For example, old Turkish rituals from Shamanist days, such as circling and dancing around the prominent figure of the community, or the use of candles and emphasis on the holiness of fire from the Zerdust practices of Persians all have had some influence on today's Alevi customs (Yörükan, 2005). The religious myth of the tree of life among Ancient Greeks has elements in common with Alevi rituals around the Tuğba tree. Christianity's unification of three, God, The Son, and the Holy Spirit is very close to Alevi's combining Muhammad, God and Ali. Moreover, the traditional Shia belief in the lost Mahdi or the concept of the twelve Imams also resonates within Alevi tradition (Ersal, 2011). Alevi envision the coming of the Mahdi as a sign of emancipation and the end of injustice, in contrast to the Shia perception of Mahdi as the ultimate punisher. Faik Bulut argued that the Mahdi myth in Middle Eastern societies represented the idealistic yearnings of oppressed populations for an invincible hero in the wake of subjugation to unjust powers (Bulut, 2011). As Raymond Williams argued in his cultural analysis, elements from the past still have some influence on present-day dominant and marginal cultural values; as the dominant side tries to hide or marginalize them, alternative interpretations may use them as symbols of resistance and counter-culture. A close examination of all these cultural rituals and their influence on the Middle Eastern psyche can reveal that Alevi tend to incorporate all these residual elements into their discourse. Williams' main ideas on the meaning of residual are as follows:

*A residual relationship does not denote something that is archaic, in the sense of recognizably belonging to a past era, but which has been "formed in the past, but it is still active in the cultural process, not only and often not at all as an element of the*

*past, but as an effective element of the present. Thus certain experiences, meanings, and values which cannot be expressed or substantially verified in terms of the dominant culture, are nevertheless lived and practices on the bases of the residue – cultural as well as social – of some previous social and cultural institution or formation.” (Williams, 1977)*

On the one hand, they are familiar practices to people, while on the other, they may be used to weaken the status quo. Thus, if we return to what the Alevi belief system is, one may say that, rather than being a call for a political program, Alevi beliefs are a methodology for becoming a good human being. The ultimate goal is to merge with the wisdom of God. Hasan Harmancı outlined the four stages of progress as Sharia, in which the untrained and unsophisticated human creature and its desires are taken under control through the rules of religion and legal codes. In the second stage, the Tarikat phase, the individual can act with his/her own volition to purge all unnecessary and harmful desires from his/her body and mind. In the third stage, Marifet, a human being reaches a sophisticated level of emotional and spiritual wellbeing wherein she/he becomes aware of God's secrets. In this phase, when the subject can really put aside all selfish worldly things, the road is open for him or her to merge with the God, a state which Alevis call İnsan-ı Kamil or the stage of Hakikat. According to Alevis, unification with God, the basis for the philosophy of Vahdet-i vücud, emerged from people who reached that stage. Since the time of Hallacı Mansur, mainstream Sunnis and present-day Shiites have perceived this spiritual awakening as some kind of heresy. In response, Alevis criticize their confining of the God-subject relationship to only the Sharia phase, which mainly emphasizes external control over human beings and neglects training of the soul through unselfish practices (Harmancı, 2013).

Although Alevis are considered close to the Shiites of Mesopotamia, Alevi ideas differ significantly from mainstream Shia practices.<sup>3</sup> For example, Shiism does not include the three stages of enlightenment outside the Sharia phase. In rituals such as praying five times a day, the symbols used and the segregation of men and women during rituals are rejected by Alevis. While religious practices are performed in Shiism and Sunnism to avoid punishment, and are therefore shaped by a pessimistic set of ideas that subject people to the wrath of God, in the Alevi belief system, rituals are performed for the sake of personal wellbeing, and the symbolic power of God is conceptualized as ultimate wisdom, a necessary guide on the road

---

<sup>3</sup> It should be noted that, in Turkey there are different versions of Alevism. Especially Arap Alevis in Hatay, Adana and Mersin differ significantly from the Turkish and Kurdish Alevis of Anatolia. Due to their majority position among the Alevi population in Turkey, in this study, belief systems of Turkish and Kurdish Alevis are taken into consideration.

to becoming insan-ı-Kamil (Harmancı, 2013; Savaşçı, 2004; Selçuk, Şaylan and Kalkan, 1991). Thus, contrary to mainstream Islam, Alevi do not have a societal program to regulate every sphere of life. The Sharia is merely one strictly personal stage in the method for them, as opposed to being the final solution to society's ills that it is in the minds of Sunni and Shia. We can give the example of Shia and Sunni Sharia interpretations from today's Iran Islamic republic to Wahhabi Saudi Arabia. In these two countries Sharia, unlike the Alevi understanding, became a regulatory principle of everyday life from personal relationships to societal laws such as inheritance and penal code (Abrahamian, 2008; Commins, 2006). Even in secular Turkey, prominent Islamic scholars like Hayrettin Karaman in his writings preached how Sharia law prescribes rules on everyday life (Karaman, 2011). This differs greatly from Alevi perception of Sharia which means a strictly individual taming of the soul but do not extend into societal regulations. This harmonizes Alevi methods with the principals of a liberal and secular society.

## **2. ALEVIS IN OTTOMAN AND REPUBLICAN TURKEY**

For centuries, Alevi living in Anatolia have had unequal status with the dominant Sunnis. It is true to say that the unequal status of Alevi living in Anatolia reached to its peak during the Ottoman period. Ottoman State was a Sunni state and did not recognize Alevi as a different religious group. Under the Ottoman rule, Alevi were considered in "Muslim Millet", however they did not have the freedom of practicing their beliefs. For Ottoman state, there was only one type of Muslim and all Muslims should be practicing Sunni sect's rituals. Therefore, during the Ottoman reign Alevi mostly preferred to live in rural areas and to practice their religious beliefs secretly.

From the time of the Seljuk State in Anatolia to the mid-17th century, we may say that Alevi communities in Anatolia, with the ideas of equality and social justice operating as strict moral codes in their spiritual practices, were mostly allied with opposition. From Baba Ishak to Pir Sultan Abdal, the Ottoman reaya, subjects of the Sultan, generally complained about the growing arbitrariness of multezims (tax collectors) and the state's increasing neglect of its duties in providing social welfare in Anatolian communities (Genç, 2000). The sudden halt to conquest in Europe and other remote parts of the Empire, combined with the growing power of European armies brought about by new weapons and trade routes, meant that the Ottoman state found itself in dire straits in meeting its budgetary expenses. As the Romans had done centuries previously, Ottoman Sultans resorted to increasing tax revenues, thereby putting pressure on its domestic population (Ozyuksel, 2004). The centuries

old Tımar land system was gradually replaced by the iltizam system, in which multezims were authorized to collect the taxes of assigned regions, with the added benefit of being allowed to retain any surplus as private profit. This policy stripped the system of its most emancipatory aspect, as it led to multezims' intervention in the Ottoman villagers' freedom of production organization, i.e. their relative freedom to choose which crop to grow when. Post-16<sup>th</sup> century, multezims generally forced villagers to base their production on cash-crops rather than community needs (Akkaya, 2007). Moreover, kadıs, the representatives of the Sultan's symbolic justice in rural areas, and other bureaucrats pocketed their share in corrupt dealings. The result was numerous peasant rebellions from the 17<sup>th</sup> century onwards (Inalcık, 1969).

Alevi-Bektashi ideological leadership of these rebellions, while progressive in its emphasis on equality and more freedoms, was largely insufficient in devising a more emancipatory and growth-oriented alternative (Öz, 2000). Therefore, while failing to achieve their goals, these rebellions brought down the wrath of the Ottoman state on Alevi believers, culminating in massacres and Alevis' rituals retreating underground in later times. The massacres of Alevis, especially during the reign of Yavuz Sultan Selim as punishment for their cooperation with Persian Safavids, are still remembered by Turkish Alevis as a significant symbol of their grievances in Anatolia. This negative perception on the part of the State forced Alevis to keep a low profile and practice their rituals in utmost secrecy (Birge, 1962). Ottoman rulers' harsh treatment of Alevis was not limited with the Turkish Alevis. Thousands of Arab Alevis, too, were massacred by Yavuz Sultan Selim in 1516-1517 in Syria (Talhamy, 2008).

With the foundation of the Turkish Republic, in order to decrease influence of the Ottoman past, elites of the new state took several steps to reduce effect of religion in political, social and cultural areas. For this purpose several steps, like abolishing the caliphate, closing several religious institutions, were taken and finally in 1937 laicism principle was placed into the constitution. Despite those kind of steps, it would be wrong to say that religion was completely neglected by the state. On the contrary, religion became the main criteria in some vital policies. For example, in the early years of the Republic, religion was accepted as the main criteria at the population exchange conducted between Turkey and Greece, while criteria like language was totally disregarded (Aktar, 2003; Kirisci, 2000). As a result, while Turkish speaking Christian Orthodox people were sent to Greece, non-Turkish speaking Muslims were accepted to Turkey. Similarly, Turkey did not allow

immigration of Turkish speaking Christian Gagauz Turks to Anatolia (Keyman and İçduygu, 1998).

Turkey's new Kemalist leadership, while declaring the new republic a secular state, set about creating an umbrella of Turk-Sunni identity that would shelter all subordinated cultural and religious groups in Turkey. On the one hand, laicism was accepted as a constitutional amendment, but on the other, designated the new Directorate of Religious Affairs and its Sunni teachings became an official body of the government. This, of course, meant that Kemalist secularism left Alevi in a conundrum. They supported secularism as a welcome development in decreasing Sunni orthodoxy's reign over the public sphere, but at the same time realised that the new directorate perpetuated their otherness in the eyes of state bureaucracy. The Alevi belief system was viewed as a variant of Islam, and hence Alevi could not obtain minority status recognition in the manner of Christians or Jews in the new Turkey. Most Alevi leaders tried to collaborate with the official discourse on Islam, aware of the fact that any attempt to debate or discuss the un-Islamic contours of Alevi teachings would only mean more restrictions on their rituals and life styles. Any resistance by Alevi communities to the official party line was penalized with further suppression

### **3. THE TURKISH-ISLAMIC SYNTHESIS AND “OFFICIAL” RELIGION**

At the end of single party rule in 1950 and the beginning of parliamentary democracy, prejudice regarding Alevi worship continued in the state and the conservative right, evidence that even multi-party democracy had not influenced the real kernel of the Turkish state. Turk-Sunni identity continued to be the all-embracing and implicit signifier of the desired status quo in Turkey (Hür, 2013). Particularly during and after the right-wing military coups, “Turkish-Islamic synthesis” was openly embraced by secular military-civilian bureaucrats.

Various groups were influential in the formation of this synthesis. In a sense, the emergence of the synthesis was a reaction to strengthening leftist movements (Ayvazoglu, 2009). Certainly, the appearance of the synthesis in the 1960s was not a coincidence. After the 1960 coup, nationalists saw Islam as a way to increase their popular support and influence in political and social arenas (Ertekin, 2009; Taşkın, 2007). The popularity of the synthesis among nationalists grew steadily in the 1960s and it became the main ideology of some organizations, the most important of which was Aydınlar Ocağı (Intellectual Hearth). Of the various organizations



founded in the 1960s, it was the the Aydınlar Kulübü (Intellectual Club) in particular – founded in 1962 – that created the base for Aydınlar Ocağı (Taşkın, 2007; Özdoğan, 2006).

Many well-known nationalist academics and people from other professions came together and founded Aydınlar Ocağı formally in May 1970. Aydınlar Ocağı, in contrast to its predecessors, which were strictly Turkist organizations, tried to reach broader support by expanding the intellectual foundations of Turkish nationalism. The organization describes itself as a “national civil society organization” and refuses to affiliate itself with any political party. Since its foundation, Aydınlar Ocağı has succeeded in remaining influential in Turkish political, social and cultural arenas (Özcanbaz, 2013). Aydınlar Ocağı describes its main goals as promoting Turkish nationalist ideas through improving national culture and consciousness, struggling with ideas negatively affecting the Turkish nation, and empowering the nation by supporting its main tenets (Aydınlar Ocağı, <http://www.aydinlarocagi.org/genel.php?islem=ayrinti&yaziID=amacimiz> 22/01/2014).

In addition to civil society organizations, the Turkish-Islamic synthesis was also an important factor for some political parties. Alpaslan Türkeş, a former military officer who became leader of the Republican Peasant Nation Party (Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi –CKMP) in 1965, tried to combine Islam and Turkish nationalism in order to increase his party’s popular support. In Türkeş’s view, following a strict Turkist ideology would not bring political success. Instead, Islam needed to be integrated into Turkish nationalism. In accordance with its new nationalist-conservative ideology, CKMP was renamed as the Nationalist Movement Party (Milliyetçi Hareket Partisi –MHP) in 1969 and statements on the indivisibility of Turkishness and Islam were issued (Ayvazoğlu, 2009). During the 1970s, alongside nationalist arguments, MHP continuously put forward Islamic references. Hence, several slogans combining Turkishness and Islam were disseminated among MHP sympathisers (Can, 2009; Akgün and Çalış, 2009). Although, as a political party MHP was the first to adopt the Turkish-Islamic synthesis, it found many supporters in other political parties. Especially in the post-1980 coup, the synthesis influence on many political parties could be seen clearly (Duman, 2015).

Aydınlar Ocağı and most of the nationalist-conservatives supported the military coup of September 12, 1980. When it came to power, the military regime closed all political parties, seized their assets and banned their leaders from politics.

Although MHP was among the closed political parties, the new military regime in its activities adopted MHP's ideology and supported the Turkish-Islamic synthesis (Taşkın, 2007; Zürcher, 2005). In order to appear neutral, the military regime targeted nationalist and other politicians of the time, but maintained very close relations with those nationalist-conservatives of the Aydınlar Ocağı. After the coup, Aydınlar Ocağı submitted its own draft constitution, based on its own philosophy, to the National Security Council (Milli Güvenlik Konseyi –MGK). Although the MGK mandated the Advisory Council to prepare a new constitution, Aydınlar Ocağı played an important role in its preparation. Hence, in July 1981, Kenan Evren, head of the MGK, announced that religion classes would be mandatory in primary and secondary schools. This was clearly a victory for Aydınlar Ocağı.

The 1982 Constitution, prepared according to the military regime's ideology, bore many similarities to the principles of Aydınlar Ocağı. Sacredness of the state and importance of moral values were emphasized, and laicism and the divinity of religion were combined. Most importantly, Article 24 of the constitution rendered religion classes mandatory in primary and secondary education. The curriculum of these classes was prepared based on Sunnism, and hence is especially disturbing for Alevi in Turkey. The curriculum teaches only the principles and practices of Sunnism, with the Alevi sect completely neglected. More importantly, the classes expose Alevi students to Sunni propaganda at an early age. Currently existing Sunni version of Islam in Turkey sees Alevi as contradicting with Islam and Alevi's adherence to main tenants of Islam are questioned by many Sunnis. At some incidents, like Kırıkhan, Çorum, Maraş, Sivas, those questioning reached to level of killing Alevi by Sunnis. Sunni conservatives tend not to accept any interpretation of Islam other than their own way of Islam.

With beginning of the multi-party system in Turkey, due to Democratic Party's (Demokrat Parti –DP) close relations with the Sunni conservatives, Alevi took some lessons and for the most part, they supported the Republican People's Party (Cumhuriyet Halk Partisi –CHP) (Küçük, 2009). Not surprisingly then, while enlarging its support base, the Turkish-Islamic synthesis engendered no sympathy among Alevi. In the 1960s and 1970s, when many Alevi again identified themselves with the socialist Left due to the congruence of their spiritual methods with the goals of socialist parties and trade unions, the spectre of pogroms and massacres against them raised its ugly head. Paramilitary forces of the nationalist-conservatives played a critical role in incidents targeting Alevi. From the events of 1971 in Kırıkhan, through the 1978 Maraş, Sivas, and Malatya massacres, to the 1980 incidents in Çorum, thousands of Alevi were killed or forced to evacuate their

homes, resulting in a return to their maintaining a low profile and practising rituals privately. This situation existed until the mid-1990s, when the Kurdish struggle with official state discourse created an opening for alternative minority identities in Turkey (Bulut, 2011).

Just before the AKP government came to power, Alevi and their civil society organizations were divided into two main camps. One, under the leadership of İzzettin Doğan, chairman of Cem Vakfı, espoused a more Islamic Alevi tradition and tried to cooperate with the official Sunni line under the umbrella of Muslim identity. As an indicator of this cooperation, Doğan has been the prominent defender of the idea of providing a mosque and Cemevi in the same building complex (Bugün, <http://gundem.bugun.com.tr/-baris-projesini-asagi-cekmeye-calisiyorlar--haberi/789700>, 24/01/2014). Despite criticism from many Alevi organizations, (Sol Portal, <http://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/alevi-orgutlerinden-ortak-aciklama-cami-cemevi-projesi-kabul-edilemez-haberi-79400>, 24/01/2014) the mosque-cemevi project was put into effect a while ago. Other groups, like the Pir Sultan Abdal Association or Alevi-Bektashi Federation, have chosen to remain in opposition to official discourse and demand recognition of their equal rights and special status as a religious group (Soner and Toktaş, 2011).

#### 4. ALEVIS UNDER AKP RULE

In the early years of its coming to power, but more especially since 2007, AKP has argued that it wants to create a new Turkey, one which would represent a fundamental break with old established state institutions. In questioning whether this has been achieved, one has to survey the primary policies of the current government. Thus, in this part of the article, we will try to focus on three distinct policy areas from the perspective of the Alevi minority, i.e, minority rights, political party laws and education, since these are most important to an oppressed group in Turkey in terms of organizing its civil capacity and resisting any assimilation attempt. Turkey changed its accumulation regime and main social policies in the aftermath of the September 1980 coup. This coup was the Turkish elite's response to the rebellion of the population against the economic reform program set forth on January 24 1980 (Ercan, 2002; Boratav, 2003; Yalpat, 1984). Protagonists of neo-liberal change in Turkey aimed at completely transforming Turkey from a peripheral Fordist economy to a post-Fordist neo-liberal one, which would in turn suppress the lower classes and cripple the organizational capacities of civil society. The new framework necessitated a break with pre-1980 economic and social policies, so any actor who alleges to have as its aim a significant

transformation in the country's social relations has to prove that its policies do indeed create a meaningful break. At this point, since the post-1980 coup leaders and their supporting classes generally implement their oppressive strategies in the aforementioned policy areas through the legal assistance of 1982 constitution, one has to examine the trajectory of the AKP government in those subjects so that we can measure their promise of a new Turkey against the yardstick of the old order. We need to hold AKP's past performance under closer scrutiny to see whether it represents a radical new beginning for Turkey in solving these perennial issues. It must be said here that any government which perpetuates established relationships in major areas within a social formation is not expected to engender a complete breakthrough in fields like minority issues, since thinking otherwise means that various spheres of social life exist independently of each other, which may create the illusion that analytical categories of social science have ontological distinctions.

As stated in this text before, Alevi were not accepted as a legitimate social group let alone a minority by the Ottomans. Later, the Turkish Republic framed its interpretation of minorities according to the articles of the Lausanne agreement, which identified only non-Muslim groups as minorities, and made no reference to Alevi. Throughout the years of the Kemalist Republic, Alevi, in order to be visible in the mainstream, went along with that non-minority status since implicitly this meant that they were recognized as one of the groups that originally founded the nation state. However, when the Kurdish struggle for recognition in Turkey reached its critical threshold, one may say that, like those of Kurds, Alevi's demands from the state easily qualified as a quest for minority status. Under UN declarations, minority is defined as follows:

*A group numerically inferior to the rest of the population of a State, in a non-dominant position, whose members - being nationals of the State - possess ethnic, religious or linguistic characteristics differing from those of the rest of the population and show, if only implicitly, a sense of solidarity, directed towards preserving their culture, traditions, religion or language (OCHR, 2010).*

An examination of the behaviour of the Turkish state after the 1980 military coup, shows that it still numbers non-Muslim groups as minorities in line with the Lausanne framework. In the Turkish psyche, minorities were always understood as second-class citizens and potential allies of Turkey's enemies. Even a cursory browsing of Turkish education and media materials reveals that state prejudice against minority identities (Kaya, 2007). The project of Turkish-Islamic synthesis articulated since the 1960s has as its typical goal the grouping of all citizens under

the rubric of Kemalist nationalism, ignoring diversity. This reasoning shows why it is understandable that Kurds and Alevis have been so reluctant to define their struggle in terms of minority status. Under the AKP government, which alleged that it wanted to create a fundamental break with "old Turkey", the interpretation of minorities was revisited as something akin to the Ottoman-era millet system, and AKP decided to compensate non-Muslim groups for previous violations of their rights, especially regarding property, throughout the years of the republic. With these policies, AKP aimed to raise the status and visibility of these non-Muslim groups in society. Though acceptable as a reform, one may argue that the Ottoman millet system accepted these groups' legitimacy only, not their equal status (Bali, 1996). When it comes to the Alevi question, the government has proven itself to be less flexible and tolerant, mainly because, unlike the aforementioned minority groups, Alevis have been vocal in criticizing dominant Sunni practices and violations of secularism. AKP has neither accepted the equal status of Alevi Cemevis, nor signalled any recognition of the rights of Alevi victims of earlier massacres in history. Moreover, practices associated with the 1982 constitution, such as mandatory religious lessons, played a role in enlarging the electoral base of religious parties like AKP. Also, in terms of presence at all levels of government bureaucracy, Alevi numbers have significantly diminished under AKP government (Birgün, <http://www.birgun.net/news/view/bilale-anlatir-gibi-akpye-anlatiyoruz/9124>, 22/02/2015). These examples show that there is a continuation of similar practices regarding Alevi identity since the Ottoman era, and AKP did not differ that much from Kemalist elite. Kemalists condoned Alevi presence as long as they suppressed their minority status, but AKP has a more fundamental opposition to Alevi identity. Hence, in terms of Alevi minority rights, the current government has had no ontological break with the past.

After the 1980 coup, the MGK took several steps aimed at maintaining its control over the political system. The first post-coup elections in 1983 were conducted entirely under its control with the MGK deciding which parties and candidates were eligible to participate. Several parties and hundreds of candidates were banned, and only three political parties approved by MGK appeared on ballots. Indeed, control measures were not limited to vetoing political parties and candidates. Some permanent measures were also introduced, one of the most important of which was the introduction of a new electoral system. As far as the leaders of 1980 coup were concerned, small parties were a source of danger for the newly-designed political system and they should not be represented in parliament. In order to achieve this end, a nationwide 10% electoral threshold was put into effect for the first time in the republic's history, thus guaranteeing that bigger parties

were favored and smaller ones prevented from having any presence in parliament. The 10 % electoral threshold has been in effect in Turkey at all parliamentary elections since 1983.

In contrast to its democratization arguments, AKP insists that the 10% electoral threshold continue. Several arguments have been put forward suggesting that it be reduced to 5%, but AKP seems unwilling to relinquish the 10%, which works in its favor (Gülerce, 2010). In order to enhance its national and international support, AKP is trying to appear as the political party which is bringing army generals of 1980 coup to court, but it does not hesitate to support undemocratic laws and organizations introduced by the same generals.

In addition to the new electoral system, a new law of political parties was introduced in 1983. This law brings several constraints to bear on representation of ethnic and religious groups. According to Article 81 of this law, political parties cannot claim the existence of national, religious, sectarian or linguistic minorities within the Republic of Turkey. The second clause of the same article states that political parties cannot involve themselves in any activities to protect, develop or spread languages and cultures other than Turkish language and culture (Siyasi Partiler Kanunu, <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2820.pdf>, 21/02/2014) itself does not define Turkish culture, but it may be easily said that for the generals of the 1980 coup who officially adopted the Turkish-Islamic synthesis, this means Sunni Turkishness. Therefore, political parties are not allowed to undertake any direct or indirect activity related to Alevi. In addition, as may be clearly inferred from the law, political parties cannot describe Alevi as a separate minority group in Turkey. From its foundation to the current era, the only officially recognized minorities in Turkey have been the ones described in the 1923 Lausanne Treaty.

The 1983 Law of Political Parties is still in effect and AKP does not seem to be interested in altering it to give rights to different religious groups. As we have seen in other issues, AKP is sustaining the philosophy of the 1980 coup on the issue of political parties vis-à-vis Alevi. While it is willing to deal with Alevi organizations like Cem Vakfi, which are ready to adopt AKP's agenda in their programs, the demands of Alevi civil society organizations such as the Alevi-Bektashi Federation and other Alevi organizations are being ignored. Indeed, various activities have been carried out to discredit Alevi organizations. For instance, although the Alevi-Bektashi Federation has declared several times that it has no intention of establishing an Alevi political party (Bianet,

<http://www.bianet.org/kadin/siyaset/118684-alevi-federasyonu-alevi-partisi-kurmuyoruz-partiye-donusmuyoruz>, 21/02/2014) its activities for protecting Alevi rights have been discredited on the grounds that the Federation intends to do just that (Özgürel, 2009). Within the abovementioned background, when it comes to the actual practices of AKP and its prime minister, we have not seen very encouraging signs from his speeches, in which the crowds booed the Alevi identity of the opposition leader Kılıçdaroğlu, or in his remarks just before the 2010 referendum on the Turkish judicial system that promised to cleanse the judiciary of alleged Alevi domination (Insel, 2013). Given the large-scale problems of democracy in Turkey, AKP government reform attempts in terms of judiciary and other branches of bureaucracy do not resemble a genuine move towards democratization.

For example, if we look back at the 1990s discourse of AKP's predecessor, the Welfare Party, we see it as quite anti-Western, with an emphasis on the religious features of Turkish society. This inevitably resulted in a clash with Kemalist military-civilian bureaucracy in 1998, and following the closure of Erbakan's Welfare Party by the constitutional court, the moderate voices and more liberal wing of the party decided to found AKP as a new beginning for the movement. When it came to power in the aftermath of the 2001 economic crisis, the new party was willing to cooperate with pro-Western sections of the business class, and gave up its strong emphasis on religiosity. This change signified that rather than opting for confrontation with rivals, Turkey's Islamists were choosing to create and strengthen their own business and intellectual class. Hence, the struggle over the distribution of state resources of the intervening ten years has revealed an AKP that broadly changed its Islamic identity from one that was at odds with the Kemalist republic to one that accepts reconciliation as a preferred method.

In addition to all of the above, the AKP government and its base are greatly indebted to the pro-Turkish-Islamic synthesis policies of the 1980 coup leaders and the Islamic capital that spurs its profits through the ongoing neo-liberal economic policies of successive administrations of the last three decades. These factors can be counted as proofs to support our argument that the current AKP government does not represent an ontological break with the history of the country (Üşenmez, 2012).

We recall from the introduction that AKP's ideological problem constitutes the second obstacle to their addressing the real problems of Alevis. From the start, AKP has championed the cause of suppressed and prosecuted religious groups in the country. The significant issues of this championing have been mainly women with headscarves, and the visibility of religious rituals and customs within the public

sphere. However, Alevi significantly differ from the ruling party on these subjects, since, unlike Sunnis, they do not believe in covering female heads or in suppression of female sexual identity. Furthermore, any acceptance of Alevi tradition on equal footing with Sunnism inevitably increases the legitimacy of Alevi criticisms of traditional Sunni interpretations of religious rituals and morals. The most basic one would be the juxtaposition of Alevi belief in unification with God's wisdom with that of the Sunni, Shia perception of God as the ultimate punisher of people for their sins in their worldly life. Even though any acceptance of Alevi beliefs on equal footing may not cause too much disturbance among modern populations of cities, it may lead to a significant backlash in more conservative Sunni-dominated rural areas. Any survey of today's electoral maps reveals that it is precisely those rural communities and Sunni-dominated conservative areas that have formed the backbone of the ruling party's electorate (Milliyet, <http://gundem.milliyet.com.tr/turkiye-de-alevilik-hayatin-her-alaninda-ayrimcilik-var/gundem/gundemdetay/13.01.2013/1654629/default.htm>, 1/12/2013).

Against this background, AKP government tried to convene two Alevi workshops under the leadership of its minister, Faruk Çelik. Reports of the workshop at the conclusion of seven different meetings emphasized the divided nature of Alevi community. The state demanded that Alevi come up with an official definition of the Alevi belief system and rituals (1. Alevi Çalıştay Raporu, <http://www.farukcelik.com.tr/images/editor/1.pdf>, 1/12/2013). This demand is largely an expression of the state's perennial dissatisfaction with the heterodox nature of Alevi customs, which strikingly shows AKP's above-mentioned ideological limits in its Alevi initiative, as well as demonstrating continuity with the so-called old Turkey. In addition to this, the government maintained a domineering presence over Alevi throughout the conferences, which climaxed with government insistence on recognition of the Directorate of Religious Affairs as the umbrella institution for all religious sects, and attribution as a kind of an upper authority to the Sunni interpretation of Islam. In other words, Sunnism as first among equals. The state did not show any initiative on mandatory religious courses or on alleged financing by the state of religious education through imam Hatip schools. On the contrary, AKP has taken several steps to strengthen its support base by playing imam Hatip card. With the recent educational reform of 2012, AKP brought regulations in favour of imam Hatip schools by reopening secondary section of those schools. By the same reform, religion classes were left as mandatory classes for primary and secondary schools, and new selective courses were introduced for students at secondary schools. Among selective courses, there are three new classes about religion. The curriculums of the all three classes, 'the Koran', 'Life of the



Prophet Muhammad' and 'Basic Religious Information' are prepared in accordance with Sunni sect. This means that, AKP still sees Islam as composed of a Sunni sect. Apart from those steps related to new religious classes, some other pro-Sunni steps have been taken by AKP. Ministry of Education made some amendments in its regulations for secondary schools in September 2013. According to the Article 99 of the new regulations, a room of worship will be opened in every secondary school if a demand arises (Resmi Gazete, <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/09/20130907-4.htm>, 28/02/2014). Although, a room of worship term is stated instead of small mosque in the new regulations, for the conservative policymakers of AKP, obviously this means opening a small mosque in every secondary school in Turkey. The new regulations bring opportunity of opening worship rooms for Armenian, Christian or Jewish students (Uçar, 2013). But when it comes to opening Cemevis at schools, the Ministry of Education does not seem to be interested in opening them at schools (Sol Portal, <http://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/mebin-son-atagi-her-okula-ibadethane-ihl-ogretmenlerine-melelik-haberi-79358>, 28/02/2014). So then, as a summary one can argue that AKP chose to pacify Alevi opposition by internalizing their critiques in the current status quo institutions. Not surprisingly, most Alevi organizations passionately reacted to the state's offers, since their primary demands of real secularization of state and acceptance of their religious identity as complete equals to Sunnism before the law fell on deaf ears.

In the wake of these events, at the ground-breaking ceremony for the planned third Bosphorus bridge, the government announced that the bridge would be named the Yavuz Sultan Selim Bridge (in commemoration of the 16<sup>th</sup> century Ottoman ruler famous for his harsh policies against Alevis), and it is fair to say that this marked a point at which Alevi suspicions of AKP's intentions towards them reached their peak. Several Alevi organizations arranged protests about the name of the bridge (Milliyet, <http://gundem.milliyet.com.tr/alevi-derneklerinden-3-kopru/gundem/detay/1717829/default.htm>, 24/01/2014) and the name caused the gap between Alevis and AKP to grow more than ever. In our conclusion, we will try to outline what could be done to partially alleviate the grievances of Turkey's 12-15 million Alevis.

## 5. CONCLUSION

From the beginning, this paper has tried to argue that the issues and confrontations between Turkey's rulers and the Alevi minority stem mainly from the irreconcilability of the former's orthodox Sunni interpretation of religion and its

associated rituals and the latter's heterodox understanding of these same issues. Since most features of the Alevi belief system radically questions the main tenets of official Islam and are perceived as heresy by the large majority of Sunni & Shia believers in the Middle East, Alevi have always tended to side with the opposition and leftist politics in their respective nation states. Given the interplay of all these factors, it is inevitable that the AKP government, with its historical and structural ties to the Turkish-Islamic synthesis of September 1980 coup and its emphasis on the oppression of Sunnism by the secular state throughout the years of the Turkish republic, should have serious ontological and ideological constraints in its efforts to solve this perennial minority problem.

What then would constitute feasible advice for Turkish politicians in handling this problem more appropriately? First of all, the equal status of Alevi Cemevis as a place of worship should be recognized. There have been occasions on which the current prime minister referred an Alevi Cemevi as ucube (a freak). Moreover, in the past, in response to a petition of an opposition representative for the opening of a Cemevi within the Turkish Grand Assembly Building, the chairman of the assembly surprised everyone by rejecting the request on the basis of some religious opinion from the Directorate of Religious Affairs. A country that defines itself as a secular republic cannot base its political decisions on religious grounds, especially if the subject is related to the rights of another religious minority group. Secondly, mandatory religion classes in schools and state involvement in religious education should cease. However, the country's recent history showed a different picture, as the state actively encourages religious education at every level in secondary education. In addition to these two, assimilatory activities and secret intelligence gathering about Alevi should be stopped. In accordance with the principles of a normal secular state, the Directorate of Religious Affairs must be dissolved, since any secular country has to preserve its neutral status among different religious groups. It is clear in this paper that the Directorate represents the Sunni population, even though it receives tax revenues from all sections of Turkish society. Finally, there is a need for truth and reconciliation commissions in order for the Sunni majority and the state to face up to the country's past and its treatment of minorities. These steps would be a harbinger of a real democratization of these lands.

## REFERENCES

1.Alevi Çalıştay Raporu, (3-4 June 2009), Accessed 1 December 2013, <http://www.farukcelik.com.tr/images/editor/1.pdf>

ABRAHAMIAN, E. (2008), History of Modern Iran, Cambridge: U.P..

AKGÜN, B. and ÇALIŞ, Ş.H. (2009), “Tanrı Dağı Kadar Türk, Hira Dağı Kadar Müslüman: Türk Milliyetçiliğinin Terkibinde İslamcı Doz”, Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: Milliyetçilik, c.4, 4. Baskı, Der. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları.

AKKAYA, O. (2007), “Feudalism and the Timar System and the Comparison of them” Civil academy Journal of Social Sciences, 5(3), 63.

AKTAR, A. (2003), “Homogenizing the Nation, Turkifying the Economy: Turkish Experience of Population Exchange” in Renee Hirschon, (ed.) Crossing the Aegean: an appraisal of the 1923 compulsory population exchange between Greece and Turkey, New York: Berghahn Books.

Aydınlar Ocağı, “Aydınlar Ocağı’nın Amacı”, Accessed 22 January, 2014, <http://www.aydinlarocagi.org/genel.php?islem=ayrinti&yaziID=amacimiz>

AYVAZOĞLU, B. (2009), “Tanrıdağ’dan Hira Dağı’na Uzun İnce Yollar”, in Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: Milliyetçilik, c.4, 4. Bas., Der. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları.

BALİ, R. (1996), “Cumhuriyet Döneminin Azınlık Politikaları”, Accessed on 22 February 2014 [http://www.rifatbali.com/images/stories/dokumanlar/cumhuriyet\\_doneminin\\_azinlik\\_politikalari.pdf](http://www.rifatbali.com/images/stories/dokumanlar/cumhuriyet_doneminin_azinlik_politikalari.pdf)

BIRGE, J. K. (1962), The Bektashi Order of Dervishes, London: Luzac.

Bianet, “Alevi Federasyonu: Alevi Partisi Kurmuyoruz, Partiye Dönüşmüyoruz”, 7 December 2009, Accessed on 21 February 2014, <http://www.bianet.org/kadin/siyaset/118684-alevi-federasyonu-alevi-partisi-kurmuyoruz-partiye-donusmuyoruz>

Birgün, “Bilal’e anlatır gibi AKP’ye anlatıyoruz!” 23 November 2014, Accessed on 22 February 2015 <http://www.birgun.net/news/view/bilale-anlatir-gibi-akpye-anlatiyoruz/9124>.

BORATAV, K. (2003), Türkiye İktisat Tarihi: 1908-2009, İmge Yayınları: Ankara

Bugün. “İzzettin Doğan’dan cami-cemevi açıklaması”, 10 September 2013, Accessed 24 January 2014, <http://gundem.bugun.com.tr/-baris-projesini-asagicekmeye-calisiyorlar--haberi/789700>

BULUT, F. (2011), Ali’siz Alevilik, İstanbul: Berfin Yayınları.

CAN, K. (2009), “Ülkücü Hareketin İdeolojisi”, Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: Milliyetçilik, c.4, 4. Bas., Der. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları.

COMMINS, D. (2006), The Wahhabi Mission and Saudi Arabia, I.B.Tauris.

DUMAN, L. (2015), “1983 Seçimlerine Katılan Siyasal Partilerin Milliyetçilik Anlayışları: Türk-İslam Sentezinin Zaferi mi?”, Akademik Araştırmalar Dergisi, Yıl: 16, Sayı: 63.

ERCAN, F. (2002), “The Contradictory Continuity of the Turkish Capital Accumulation Process: A Critical Perspective on the Internationalization of the Turkish Economy”, in The Ravages of Neo-liberalism: Economy, Society and Gender in Turkey, New York: Nova Publications.

ERSAL, M. (2011), “Alevi inanç Sistemindeki Ritüel Özel Terimler”, Turkish Studies, Vol.6, No.1.

ERTEKİN, O. (2009), “Cumhuriyet Döneminde Türkçülüğün Çatallanan Yolları”, in Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: Milliyetçilik, c.4, 4. Bas., Der. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları.

GENÇ, M. (2000), Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve Ekonomi, İstanbul: Ötüken Yayınları.

GÜLERCE, H., “AK Parti, seçim barajını neden yüzde 5’e indirmiyor?”, Zaman, 26 March 2010, Accessed 20 February, 2014 [http://www.zaman.com.tr/huseyin-gulerce/ak-parti-secim-barajini-neden-yuzde-5e-indirmiyor\\_965823.html](http://www.zaman.com.tr/huseyin-gulerce/ak-parti-secim-barajini-neden-yuzde-5e-indirmiyor_965823.html)

HARMANCI, H., Tao'dan İbn Arabî'ye: Vahdet-i Vücut, Accessed 1 December 2013, <http://hasanharmanci.blogcu.com/tao-dan-ibn-arabi-ye-vahdet-i-yucud/11712647>

HÜR, A., "İttihatçı ve Kemalistlerin Alevi-Bektaşî Politikaları", Radikal, 26 March, 2010, Accessed 1 December 2013, [http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ayse\\_hur/ittihatci\\_ve\\_kemalistlerin\\_alevi\\_bektasi\\_politikalari-1139734](http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ayse_hur/ittihatci_ve_kemalistlerin_alevi_bektasi_politikalari-1139734)

İNALCIK, H. (1969), "Capital Formation in the Ottoman Empire", Journal of Economic History, Vol.29, No. 1.

İNSEL, A., "Başbakan ve Bindirilmiş Medyası", Radikal, 25 June 2013, Accessed 1 December 2013, [http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ahmet\\_insel/basbakan\\_ve\\_bindirilmis\\_medyasi-1138991](http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ahmet_insel/basbakan_ve_bindirilmis_medyasi-1138991)

İnternet Haber, "Ergenekonun son kalesi Aleviler!", 10 September 2013, Accessed 20 January, 2014 <http://www.internethaber.com/ergenekonun-son-kalesi-aleviler-582305h.htm>

KARAMAN, H. (2011), Yeni Gelişmeler Karsısında İslam Hukuku, İstanbul: İz Yayıncılık.

KAYA, N. (2007), "Türkiye'nin eğitim Sisteminde Azınlıklar ve Ayrımcılık", Accessed on 22 February 2014 <http://www.google.com.tr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCYQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.minorityrights.org%2Fdownload.php%3Fid%3D633&ei=QW8LU7e2COKv7AaTjYHYDQ&usg=AFQjCNHQNY456Y0F6TfECX03ehoSkSZrQ&bvm=bv.61725948,d.ZGU>

KEYMAN, E.F. AND İÇDUYGU, A. (1998), "Türk Modernleşmesi ve Ulusal Kimlik Sorunu: Anayasal Vatandaşlık ve Demokratik Açılım Olasılığı," 75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru, Der. Artun Ünsal, İstanbul: Tarih Vakfı.

KIRISCI, K. (2000), "Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices", Middle Eastern Studies, Vol. 36, No.3.

KÜÇÜK, M. (2009), “Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği”, in Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: Milliyetçilik, c.4, 4. Baskı, Der. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları.

Milliyet, “Alevi derneklerinden 3. köprü protestosu”, 3 June 2013, Accessed 24 January 2014, <http://gundem.milliyet.com.tr/alevi-derneklerinden-3-kopru/gundem/detay/1717829/default.htm>

Milliyet, “Türkiye’de Alevilik”, 13 January 2013, Accessed on 1 December 2013, <http://gundem.milliyet.com.tr/turkiye-de-alevilik-hayatin-her-alaninda-ayrimcilik-var/gundem/gundemdetay/13.01.2013/1654629/default.htm>

MUNSON, JR, H. (1990), Ortadoğu’da İslam ve Devrim, İstanbul: Akademi Yayınları.

OCHR, (2010) Minorities Under International Law, Accessed on 22 February 2014, <http://www.ohchr.org/EN/Issues/Minorities/Pages/internationallaw.aspx>

ÖZ, B. (2000), Osmanlı’da Alevi ayaklanmaları, İstanbul: Can Yayınları.

ÖZCANBAZ, M. (2013), “Çağdaş Türk Düşünce Tarihinin Oluşumunda Aydınlar Ocağı’nın Yeri”, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2013.

ÖZDOĞAN, G. G. (2006), “Turan”dan “Bozkurt”a: Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946), 3. Bas., Çev. İsmail Kaplan, İstanbul: İletişim Yayınları.

ÖZGÜREL, A., “Alevi partisi mi?” Radikal, 2 December 2009, Accessed on 21 February 2014, [http://www.radikal.com.tr/yazarlar/avni\\_ozgurel/alevi\\_partisi\\_mi-967065](http://www.radikal.com.tr/yazarlar/avni_ozgurel/alevi_partisi_mi-967065)

ÖZYÜKSEL, M. (2004) Feodalite ve Osmanlı Toplumunu, İstanbul: Derin Yayınları.

Resmi Gazete, “Milli Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Yönetmeliği, 7 September 2013, Accessed 28 February 2014, <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/09/20130907-4.htm>

SAVASÇI, O. (2004), “Alevi Bektaşî İnançının Temel Kavramları” Accessed on 5 February 2015, <http://www.bektasilik.net/Textler/Temel-Kavramlar-Mkl-OES.pdf>

SELÇUK, İ., ŞAYLAN, G. and KALKAN, Ş. (1991), Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik, İstanbul: Hasat Yayınları.

Siyasi Partiler Kanunu, 22 April 1983, Accessed on 21 February 2014, <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2820.pdf>

Sol Portal, “Alevi örgütlerinden ortak açıklama: Cami-Cemevi projesi kabul edilemez”, 10 September 2013, Accessed 24 January 2014, <http://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/alevi-orgutlerinden-ortak-aciklama-cami-cemevi-projesi-kabul-edilemez-haberi-79400>

Sol Portal, “MEB’in son atağı: Her okula ibadethane, İHL öğretmenlerine ‘melelik’”, 9 September 2013, Accessed 28 February 2014, <http://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/mebin-son-atagi-her-okula-ibadethane-ihl-ogretmenlerine-melelik-haberi-79358>

Son Dakika, “Nagehan Alçı: Gezi, Alevi Ayaklanmasıdır”, 29 November 2013, Accessed 20 January, 2014. <http://www.sondakika.com/haber/haber-nagehan-alcı-gezi-alevi-ayaklanmasidir-5366012/>

SONER, B. A. AND TOKTAŞ, Ş. (2011), "Alevi and Alevism in the Changing Context of Turkish Politics: The Justice and Development Party's Alevi Opening ", Journal of Turkish studies Vol.12, No.3.

TALHAMY, Y.(2008), “The Nusayri Leader Isma’il Khayr Bey and the Ottomans (1854-58)”, Middle Eastern Studies, Vol.44, No.6.

TAŞKIN, Y.(2007), Milliyetçi Muhafazakar Entelijansiya, İstanbul: İletişim Yayınları.

UÇAR, S. “Okullara ibadethane açmak artık serbest”, Habertürk, 1 October 2013, Accessed on 28 February 2014, <http://www.haberturk.com/gundem/haber/882121-okullara-ibadethane-acmak-artik-serbest>

ÜŞENMEZ, Ö. (2012), “AKP”, Ed. Gülden Ayman, Mekan Kimlik Güç ve Dış Politika, İstanbul: Yalın Yayıncılık.

WALKER, P. E. (1993), Early Philosophical Shiism, Cambridge: Cambridge University Press.

WELLHAUSEN, J. (1996), Translated by: Faik Işıltan, İslam'ın İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri, Ankara: TTK.

WILLIAMS, R. (1977), Literature and Revolution, New York: Oxford University Press.

YALPAT, A. (1984), Turkey's Economy under the Generals. MERIP Reports.

YÖRÜKAN, Y. Z. (2005), Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm: Şamanizm'im Diğer Dinler ve Aleviler Üzerindeki Etkileri, Ankara: Yol Yayınları.

ZÜRCHER, E. J. (2005), Turkey: A Modern History, 3. Edition, London: I.B. Tauris, 2005.





## TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂR ANTI-KAPİTALİZM: NURETTİN TOPÇU

Fatih YAŞLI<sup>1</sup>

### ABSTRACT

This study aims to analyse the anti-modernist and anti-capitalist ideas of one of the most prominent ideologues of Turkish conservatism, Nurettin Topçu and to show that the basic motive behind these ideas was his anti-communism mindset. He thinks that capitalism reinforces communism due to its materialist and anti-egalitarian character and functions as communism's 'life source'. This means that destroying communism is to destroy its 'life source', that is capitalism. Consequently Topçu tries to develop a non-capitalist model of economy, state and society and uses his intellectual capacity to create an ideological base for a normative theory patterning on non-capitalist and non-communist 'third-way'. In this context, this paper investigates Topçu's anti-capitalism, anti-communism and his alternative model for state/economy/society.

**Keywords:** Conservatism, Anti-Capitalism, Nurettin Topçu.

### ÖZ

Bu çalışmada Türk muhafazakârlığının en önemli ideologlarından biri olan Nurettin Topçu'nun, modernite ve kapitalizm karşıtı fikirleri incelenmiş, bu fikirlerin motivasyon kaynağının ise Topçu'nun anti-komünizmi olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Topçu'ya göre

<sup>1</sup> Yard. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

kapitalizm, maddeci ve eşitsizlik yaratıcı karakteri nedeniyle komünizmi güçlendirmekte, onun “yaşam kaynağı”nı oluşturmaktadır. Dolayısıyla komünizmi ortadan kaldırmanın yolu, onun “yaşam kaynağı”nı, yani kapitalizmi ortadan kaldırmaktan geçmektedir. Tam da bu nedenle Topçu kapitalist olmayan bir devlet, toplum ve ekonomi modeli geliştirmeye çalışmış, düşünsel mesaisini kapitalist ve komünist olmadığını iddia ettiği bir “üçüncü yol”un fikri altyapısını oluşturmaya harcamıştır. Çalışmada, Topçu’nun anti-kapitalizmi, anti-komünizmi ve alternatif devlet/toplum/ekonomi modeli üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler: Muhafazakârlık, Anti-Kapitalizm, Nurettin Topçu.**

## GİRİŞ

Türk muhafazakârlığı, doğuşu itibariyle bir Soğuk Savaş ideolojisi olarak görülebilir. Türkiye’de henüz gerçek anlamda bir “komünizm tehdidi”nin olmadığı ama Türkiye yönetici sınıfının anti-komünizmi siyasetin merkezine yerleştiği bir konjonktürde ortaya çıkan Türk muhafazakârlığı, tam da bu konjonktür nedeniyle “Türk inkılabı”na değil, esas olarak komünizme düşman olmuş, motivasyonunu anti-komünizmden almıştır. Tam da bu nedenle muhafazakâr düşüncenin evrensel karakteristiğine uygun bir şekilde, din, gelenek, aile, mülkiyet gibi değerleri söyleminin merkezine yerleştirirken, şedit bir komünizm karşıtlığı da Türk muhafazakârlığının karakteristiğine eklenmiş, bu ise romantik ve anti-kapitalist bir muhafazakâr damarın varlığını adeta imkânsız kılmıştır. Bu imkânsızlık halinde, Nurettin Topçu ayrıksı bir figür olarak göze çarpmaktadır. Topçu açıkça anti-modernist ve anti-kapitalist bir muhafazakârlığın taşıyıcılığını yapmıştır. Ancak Topçu açısından anti-kapitalizm bir araçtır, çünkü Topçu’nun araçsallaştırılmış anti-kapitalizminin çıkış noktası “komünizmle nasıl mücadele edilir” sorusudur ve Topçu bu soruya “kapitalizmin yarattığı eşitsizlikleri ortadan kaldırarak” şeklinde yanıt vermektedir. Bu çalışmada, Topçu’nun söz konusu yanıtın üzerine inşa ettiği fikriyat incelenecek, Topçu’nun anti-kapitalizminin, aslında anti-komünizm anlamına geldiği gösterilmeye çalışılacaktır.

### 1. MUHAFAZAKÂRLIK: GENEL BİR BAKIŞ

Muhafazakâr düşüncenin, Fransız Devrimi’ne yönelik bir tepkinin ürünü olduğunu biliyoruz. Muhafazakârlığın ilk ve en önemli metinleri devrimin

hemen ardından yayınlanmıştır ve muhafazakâr teori, devrimden “çıkarılan dersler” üzerine inşa edilmiştir. Edmund Burke’ün “Fransa’daki Devrim Hakkındaki Düşünceler”i, Louis de Bonald’ın “Siyasi ve Dini İktidarın Teorisi” isimli kitabı ve Joseph de Maistre’nin “Fransa Hakkında Düşünceler”inin ortak noktası Fransız Devrimi’nde somutlaşan modernite ve aydınlanmanın köktenci bir eleştirisidir. Bu üç kitapta yer alan formülasyonlar muhafazakâr düşüncenin ana temalarını büyük ölçüde şekillendirmiştir:

*“... yalnızca olay [Fransız Devrimi-F.Y] karşısında aynı tepkiyi vermiş olmalarından dolayı değil, aynı zamanda temel ilkeler üzerinde birleşmiş olmalarından dolayı da, öyle görünüyor ki, en azından yaklaşık olarak bir muhafazakar doktrinden söz etmek imkan dahiline girmiştir. Eğer bu doktrinin oluşturulduğu söylenebilirse, bunun nedeni devrim sonrası muhafazakârlığın Burke, Maistre ve Bonald’ın yönettiği kilit tezlerde esas olarak varyasyonlar geliştirmiş olmaktan başka bir şey yapmamış olmalarıdır.” (Beneton, 1991:45)*

Bu bağlamda, ilk muhafazakârlardan, devrimin yıktığı *Ancien Regime*’in organik aydınları olarak söz etmemiz yanlış olmayacaktır. Nisbet’in de belirttiği gibi; “muhafazakârların hepsi ya bizzat Devrim’in 1791’den sonra bir darbeyle çökerttiği Katolik-monarşik-aristokratik bileşkenin parçasıydılar, ya da bu bileşkenin inançlı destekçileri olmuşlardı.” (1990:103) Muhafazakârlar, *Ancien Regime*’in yıkılışının ardından organik aydın vasıflarını yitirdilerse de, *Regime*’e ait olduğuna inandıkları mülkiyet, gelenek, din, aile, düzen gibi kurum ve kavramların savunucuları ve modernite ile aydınlanmanın ve elbette ki siyasi bir proje olarak “devrim”in en amansız eleştirmenleri ve muhalifleri olarak varlıklarını devam ettirdiler. Muhafazakâr düşüncenin, liberalizm ve sosyalizme nazaran daha az bütünlüklü bir düşünce olmasına rağmen, sahip olduğu ayırt edici özelliklerinin bu eleştiri ve muhalefette aranması gerekir.

Muhafazakâr düşünce her şeyden önce, toplumu yöneten bir aşkın düzenin bulunduğu görüşünü savunur; ancak, bu aşkın düzenin insanlığın deneme yanılma yoluyla doğruluğunu ve iyiliğini kanıtlandığı gelenek aracılığıyla bilinebilmesi mümkündür. (Argın, 2003:472) Dolayısıyla muhafazakârlığın “muhafaza ettiği” en önemli şey gelenektir diyebiliriz. Din de en az gelenek kadar önemlidir ve muhafazakârlar, “bireysel yaşamın vazgeçilmez bağlamı olarak dinin gerekliliği” konusunda ortak bir fikre sahiptirler. Muhafazakâr düşünce açısından geleneğin ve aşkın düzenin biçimlendirdiği toplumsal olanın bireysel olana karşı bir üstünlüğü bulunmaktadır ve hem toplum hem de tarih

dışı, soyut ve evrensel bir insan fikri herhangi bir şekilde kabul edilebilir değildir.<sup>2</sup> Muhafazakârlar, özgürlük ile mülkiyet arasında sıkı bir bağlantı olduğuna ve toplumsal olanın istikrarı için sınıf ve mevki farklılıklarının devam etmesi gerektiğine inanırlar. Son olarak muhafazakâr düşüncenin, Aydınlanma tarafından bireysel özgürlükleri engelleyici olmakla itham edilen “aile, köy, manastır, lonca” gibi cemaate ilişkin kurumları savunduklarını söylemek gerekir. (Köker, 1992:89-90, Argın, 2003: 470)

Muhafazakâr düşünce içerisinde uzunca bir süre, modernitenin doğal bir sonucu olarak görülen ve bütün eski toplumsal ilişki biçimlerini adeta buharlaştıran kapitalizm karşıtı bir damar mevcut oldu. Kapitalizmin muhafazakâr eleştirisindeki başat öğeler ise, marksizm/sosyalizmden farklı olarak sömürü ya da yabancılaşma değil, maddenin maneviyat karşısında kazandığı üstünlük ve “eski güzel günler”in kaybolup gitmesiydi. Kapitalizm, dini, geleneği ve aileyi süratle tahrip etmekte, Marx ve Engels’in Komünist Manifesto’da kullandıkları tabirle, “katı olan her şey çözülmekte”ydi. Nisbet’in sözleriyle;

*“Fransız Devrimi ve Aydınlanma kadar, esas olarak İngiltere’de sahneye çıkan yeni ekonomik yaşam biçimleri de, Burke, Bonald, Hegel ve Donoso Y Cortes gibi düşünürlerin koyu gelenekselciliğine aykırı düşüyordu. İstikrarlı, köklü ve hiyerarşik bir toplumun havarileri, insanı –aile, köy ve kiliseyle başlayan ama toplumsal sınıf ve diğer küçük bir araya gelme biçimlerini de içeren-ilksele toplumsal bağlamlardan ayırma eğilimi gösteren bütün bireycilik biçimlerinin düşmanı olarak muhafazakârın yalnızca fabrika sistemine değil, 19. yüzyılın başında Batı toplumunun fazlasıyla dönüştürdüğü görülebilen yeni ekonomik düzenin –toplumsal düzendeki eski statü ve otorite esaslarının yerine giderek para, kredi, hisse senedi ve genellikle parasal konumun geçmesi gibi- diğer dışavurumlarına da olumsuz bakmaları belki kaçınılmazdı.” (Nisbet, 1990: 104)*

19. yüzyıl toplumu, organik olmaktan çıkıyor ve “giderek daha fazla gayri-kişisel, tümüyle mekanik, seçmenlerden, tüccarlardan, işçilerden, alıcılardan ve satıcılardan oluşan ve yalnızca çıkarları doğrultusunda hareket eden” bir veçhete kavuşuyordu. (Beneton, 1991:90) Muhafazakarlar böyle bir toplumun kurucu ilkesi olan piyasaya da açıkça karşı çıktılar ve burjuva iktisadını “uğursuz bilim” olarak nitelendirdiler. Kapitalizmin, onur, sadakat gibi *Ancien Regimee* ait duygulardan kaynaklanan bağlılık biçimlerini çözüldürmesini ve yerine gayri-

<sup>2</sup> Bu düşünce belki de en iyi ifadesini Maistre’nin şu sözlerinde bulmaktadır: 1795 Anayasası da tıpkı ağabeyleri gibi, insan için yaratıldı. Oysa dünyada insan diye bir şey yoktur. Ben hayatımda, Fransızlar, İtalyanlar, Ruslar vb. gördüm. Montesquieu sayesinde Fars olunabileceğini de biliyorum ama insana gelince, ona hiç rastlamadığımı belirtmeliyim; eğer böyle bir şey varsa, benim haberim olmadı.” (Akt. Beneton, 1991: 33-34)

şahsi, faydacı bağıllık ilişkileri ikame etmesini mahkûm ettiler. Aynı şekilde, kapitalizmin, kırsal yaşayışı çözüdümesine ve kentleşmeyi artırmasına da büyük tepki duydular. Fabrika sistemini bir “kapatma mekanizması” olarak gördüler ve makinenin insan üzerindeki tahakkümüne karşı çıktılar. (Beneton, 1991:91 vd.)

## 2. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI VE ANTI-KAPİTALİZM

Türk muhafazakârlığı içerisinde anti-kapitalist bir damar mevcut olmuş mudur? Bu soruyu yanıtlamak için önce birkaç tespitte bulunmamız gerekiyor. Türkiye’de muhafazakâr düşüncenin modernleşmeye paralel bir biçimde geç ortaya çıktığı aşikârdır. Yalnızca kültürel alandaki bir muhafazakârlığı dillendirmekle kalmayan, politik bir programa da sahip olan, yani siyasal bir ideoloji niteliği de taşıyan muhafazakârlığın tohumlarının “çekingen” bir şekilde de olsa 1940’larda atılmaya başlandığını, siyaset sahnesindeki yerini ise 1950’li ve 60’lı yıllar Türkiye’nde aldığını söyleyebiliriz. “Doğal” seyrini izleyebilseydi Türk muhafazakârlığının “Fransız Devrimi”nin, yani reaksiyoner oklarını yönelteceği asli hedefin, Tanzimat modernleşmeciliği ve Kemalist inkılâp olacağı kesindir. Ancak bu mümkün olmamıştır. Kemalist inkılâbın bir milli kurtuluş mücadelesinin devamı niteliğini taşıması ve dolayısıyla “devlet kurucu” bir karakterinin bulunması, milliyetçi bir karakterinin haiz olması, muhalif düşünce akımlarını etkisiz/kendine tabi kılabilme yeteneği, tek parti rejiminin otoriterliği ve hem Türk modernleşmesinin hem de Kemalist inkılâbın içerisinde “muhafazakâr” bir damarın bulunması gibi nedenler inkılâp karşıtı muhafazakârlığın reaksiyoner bir refleks şeklinde ortaya çıkışını engellemiştir.<sup>3</sup> Türk muhafazakarlığı, Kemalist inkılâbın “militan laiklik” anlayışı ve “jakoben aydınlanmacılığı” ile cepheden bir hesaplaşmayı uzunca bir süre göze alamamış, söyleminin temeline inkılapları “tadında bırakıp, makule döndürmek” (Bora, 1999:76) arzusunu yerleştirmiştir.

Gecikmiş olarak ortaya çıktığında ise bir “istisna durumu” söz konusudur: Komünizm tehdidi. Dolayısıyla, İslamcılık ve Milliyetçilikle birlikte “Türk Sağının Üç Hali”ni teşkil eden Türk muhafazakârlığına “reaksiyoner” niteliğini veren olgu, inkılâp karşıtlığından ziyade komünizme karşı duyduğu büyük

<sup>3</sup> Tanıl Bora, Türk modernleşmesinin ve Kemalizmin muhafazakar niteliği ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “Türk Modernleşmesine hakim olan paradigma, yani Kemalizm, kuşkusuz kendisi hakkındaki bilinci itibarıyla muhafazakarlığa ve kendini muhafazakar olarak algılayan konulara karşıdır; inkılapçıdır, ilericidir, cumhuriyetçidir, modernisttir. Ancak ‘soyut’ hümanizmacılık ve kozmopolit batılılaşmacılık, azimli savunucuları ve karikatürleştirilen örnekleri olmasına karşılık hâkim çizgi olmamıştır. Hâkim çizgi, Gökalp’in simgelediği ama ona özgü olmayan, medeniyet-kültür ayrımıyla belirlenmiştir; modernleşmeyi (yeni medeniyeti) ‘Türk Ruhu’nu ihya edecek ilaç olarak gören bu zihniyet, ‘Türk İnkılâbı’na içsel olan muhafazakâr damardır. (1999: 71)

düşmanlık olmuştur. Anti-komünizm Türkiye’de sağın üç halinin ortak paydası niteliğini haizdir ve bu üç hal arasındaki giriftliğin, iç içe geçmişliğin ve geçişkenliğin kökeninde de, esas olarak bu vardır. Anti-komünist aynı anda komünizme karşı verilecek cihadın bayraktarlığını yapabilmekte, toplumsal kurum ve geleneklerini komünistlerin saldırılarına karşı muhafaza edebilmekte ve kökü dışarıdaki bu ideolojiye karşı milletini ve milli kimliğini koruyabilmektedir.

O halde yukarıda sormuş olduğumuz soruyu şimdi yanıtlayabiliriz: Muhafazakarlığın siyasal alandaki vücut buluşunun anti-komünizm orijinli olması nedeniyledir ki, Türk muhafazakarlığının terkinde kapitalizm karşıtlığı kendisine ancak marjinal bir konum bulabilmiş ve bu karşıtlık kaba bir materyalizm eleştirisinden mülhem bir maneviyat savunusu ile toplumsal ve ahlaki bir dekadans/çöküş tasvirinden öteye gitmemiştir. 1960’lar Türkiye’sinde sola karşı yürütülecek bir iç savaşın ideolojik tahkimatı yapılırken kuşkusuz kimi anti-kapitalist referanslara da yer verilmiştir. Ülkücü Hareketin kendisini bir süre “milliyetçi-toplumcu” olarak adlandırması, ABD ve Rus emperyalizmlerinden söz edilmesi, kurulacak olan yeni düzenin kapitalizm ve sosyalizm dışında üçüncü bir yol olacağı vb. temalar özellikle kitlelerle kurulan iletişimde ve militan tabanın endoktrinasyonunda/mobilizasyonunda sıkça kullanılmıştır.<sup>4</sup> Ancak bu, o yıllarda milliyetçiliğin, muhafazakârlığın ve İslamcılığın “üst kimliği” olduğunu söyleyebileceğimiz mukaddesatçılığın Soğuk Savaş’ta seçtiği pozisyon nedeniyle, anti-kapitalist bir karakter taşımasının imkânsız olduğu gerçeğini değiştirmez. Türk mukaddesatçılığı, 1960’lı ve 70’li yıllar boyunca “küresel iç savaş”ın kapitalist kanadının Türkiye’deki milis kuvveti olmayı seçmiş ve bu onu ister istemez pro-Amerikancı yapmıştır.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Bir örnek: ABD 6. Filosunun 15 Temmuz 1968’de İstanbul’a gelişini protesto eden solcu öğrencilere karşı yedi sağcı kuruluşun ortak bir bildiri yayınlamaları, “Adanalı Genç Bozkurtlar” imzalı bir bildiri ile şu şekilde eleştirilmiştir: “Amerikan 6.Filosunun İstanbul’a gelmesiyle yapılan gösterilere karşı çıkmak amacıyla, yedi sağcı kuruluş tarafından bir bildiri yayınlanmıştır. Altı madde halinde sıralanmış oldukları sudan sebeplerle nümayişçileri komünistlikle suçlarken, kendileri de Amerika’nın maşası durumuna düşmüşlerdir. (...) Materyalizmin (Milliyetsizliğin-Ahlaksızlığın- Disiplinsizliğin Gayesizliğin ve Bencilliğin) bir kolu olan Kapitalizmi savunmak, yine, Materyalizm kadar Türk milletinin ve Türk memleketinin kötülüğüne olan, ana kaynağı Materyalizm olan Marksist Sosyalizmi savunmak kadar kötüdür. (...) Türklük şuuru ve gururu ile, İslam ahlak ve faziletinin, bu milletin temel felsefesi olduğunu bilerek, tezimizin Milliyetçi-Toplumcu-Maneviyatçı bir görüş olduğunu, bütün Türk Milletine duyurmayı vazife sayarız. Tanrı Türk Milletini, başta kapitalizm ve komünizm olmak üzere, bütün kötülüklerden korusun.” (Feyizoğlu, 2000: 489)

<sup>5</sup> Ülkücü Hareketin ideologlarından olan ve bir iç savaş örgütlenmesi olarak görülebilecek komando kamplarının kuruluşunda büyük rol oynayan Dündar Taşer bunu açıkça belirtir: “Tarih boyunca; Türkiye Devleti Rusya’nın tehdidinde uğramıştır. Rusya; batı ile ittifak kurabildiğimiz zaman Türk topraklarını bölüşmüşler. Türkiye batı ile birleştiği zaman da, Rusya’ya karşı toprak bütünlüğünü muhafaza etmiştir. Kırım Harbinde ve İnci Dünya Savaşı’ndaki durumlar ortadadır. O halde şu hükmü verebiliriz: Türkiye’nin sağlam, istikrarlı ve emin bir devlet olması Amerika için iktisadi ve

Türkiye’de muhafazakâr milliyetçiliğin en önemli isimlerinden biri olan Nurettin Topçu, modernite karşıtlığından beslenen anti-kapitalist duruşuyla, mukaddesatçı kamp içerisindeki ayrıksı bir isim olarak göze çarpmaktadır. Topçu, çok ateşli bir anti-komünist olmasına ve kanın saflığı esasına dayanan bir ırkçılığı savunmamakla birlikte faşizme büyük bir sempati duymasına rağmen, zaman zaman “sınıf egemenliği, sömürü, yabancılaşma” gibi Marksist kavram ve kategorilere de başvurarak, mukaddesatçılığın içerisinde pek rastlanmayacak bir şekilde, kapitalizme yönelik sert eleştirilerde bulunmuştur. Bu çalışmada Topçu’nun anti-kapitalizminin muhafazakâr kökenleri ile bu anti-kapitalizmin anti-komünizmle birlikte Topçu’nun düşünsel janusunun iki yüzünü oluşturması olgusu incelenecektir. Bunun için ilkin, Topçu’nun Türk milliyetçiliği ve muhafazakârlığı içerisindeki konumu, daha sonra ise kapitalizm karşıtlığının unsurları, anti-komünizmi ve alternatif olarak önerdiği milliyetçi sosyalist toplum düzeni üzerinde durulacaktır.

### 3. TOPÇU’NUN MUHAFAZAKÂR MİLLİYETÇİLİĞİ

Nurettin Topçu Türk milliyetçiliği ideolojisi içerisinde yer alan ve muhafazakâr bir nitelik taşıyan “Anadolucuk” akımının en önemli temsilcilerinden biridir. Anadolucu akım Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura gibi isimlerin Turancı milliyetçiliğine ve Pantürkist anlayışa bir tepki olarak ortaya çıkmış, milliyetçilik fikriyatının eksenine Anadolu coğrafyasını yerleştirmiş, “Anadolu toprakları üzerinde yaşayan Müslüman Türk milletini” esas alan bir anlayışa sahip olmuştur.<sup>6</sup> Nurettin Topçu, Mükrimin Halil Yinanç, Hilmi Ziya Ülken ve Remzi Oğuz Arık’la birlikte Anadoluculuk akımının düşünsel çerçevesinin oluşumuna büyük katkıda bulunmuştur. Topçu’nun düşünsel serüveniyle, Türk muhafazakârlığının gelişimi arasında kimi paralelliklerden söz etmek mümkündür. Topçu, 1930’lu yıllarda bulunduğu Fransa’da “Hıristiyan mistik düşünürlerinin Avrupa sanayi uygarlığına getirdiği eleştiriler”in (Öğün, 1992: 67) ve diğer erken dönem Türk muhafazakârları gibi “Bergson başta olmak üzere, irrasyonalist hayat felsefeleri”nin (Bora, 1999:77) etkisi altında kalacak ve mistisizmi benimseyecektir. Türkiye’ye döndüğünde ise Nakşibendîliğin Gümüşhanevi ekolünün temsilcilerinden Abdülaziz Bekine’ye intisap eder.<sup>7</sup> 1939 yılında, İzmir’de *Hareket* dergisini çıkarmaya başlayan Topçu, burada yayınlanan ve “putlaştırılmış bir önder”den bahseden *Çalgıcılar* isimli hikâyesine

---

politik bir ihtiyaçtır. Amerika ve batı ittifakının devam etmesi de, Türkiye için, siyasi ve milli bir emniyet unsurudur.” (1979: 218)

<sup>6</sup> Anadoluculuk akımıyla ilgili olarak bkz. Mithat Atabay, “Anadoluculuk”, Milliyetçilik Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce (Milliyetçilik) Cilt 4, (ed. Tamlı Bora), İletişim Yayınları

<sup>7</sup> Nakşibendîlik ile Türk Sağı arasındaki ilişki için bkz. Fatih Yaşlı, “Bir Uzlaşmanın Tarihiçesi: Türk Sağı, Devlet ve AKP”, Bilim ve Gelecek, Sayı 51, Mayıs 2008, s. 34–43

açılan soruşturma neticesinde Denizli’ye sürgüne gönderilir.<sup>8</sup> Bu olay, Türk muhafazakârlığının inkılâpla cepheden bir hesaplaşma içerisine girememiş olmasını açıklayıcı bir örnek olarak görülebilir, alegorik bir eleştiri dahi, bir tür sürgünle sonuçlanmaktadır.

Topçu, 1950 yılından sonra, Türk milliyetçiliğinin/muhafazakârlığının örgütlenme girişimlerine paralel bir şekilde, Demokrat Parti’li Sait Bilgiç başkanlığında kurulan ve anti-komünist bir niteliği bulunan “Türk Milliyetçiler Derneği” içerisinde yer alacaktır. Dernek, 1952 yılında Ahmet Emin Yalman’a düzenlenen suikastın ardından kapatılacak, lakin Topçu 1954 yılında yeniden açılan derneğin 1963 yılına kadar manevi liderliğini yürütecektir. 1963 yılının ardından, kendisini tamamen entelektüel çalışmalarına verecek ve bu çalışmalarla mukaddesatçı kamp içerisindeki ayrıksı konumunu pekiştirecektir.

Topçu’nun 1939–1942 aralığında çıkan *Hareket* dergisinde yayınlanan makaleleri esas olarak anti-materyalist ve anti-pozitivist bir söyleme sahip dini ve felsefi makalelerdir. 1947-1949 yılları arasındaki *Hareket* yazılarında ise Anadolu milliyetçiliğinin teorik çerçevesini belirginleştirme, sistematize etme çabası göze çarpmaktadır. 1950’li yıllarda yazdığı yazılarda Topçu, şiddetli bir anti-komünist söylemi benimser; fakat bu, Türk sağının genel söyleminden farklı olarak hamaset edebiyatına yaslanmaz, felsefi ve teorik olmak gibi bir kaygısı vardır. 1960’lardan itibaren yayınlanan yazılarında ise milliyetçilik-muhafazakârlık sentezini geliştirmek için büyük çaba harcayacak, şiddetli anti-komünizmine, nüveleri düşüncesine en başından beri içkin ve en az anti-komünizmi kadar şiddetli olan modernite ve kapitalizmin köktenci eleştirisi de eklenecektir. İslam sosyalizmi kavramını ise, kendisine mukaddesatçı kamptan yöneltilen sert eleştirileri de göze alarak, 1965 yılından itibaren açık bir şekilde kullanmaya başlar.

Topçu’nun milliyetçilik anlayışında Türklük ve İslam ayrılmaz bir bütündür. Milletlerin hayatında yaşatıcı kuvvetler olduğunu söyleyen Topçu’ya göre, “Almanya’da ordu kuvveti, İngiltere’de iktisadi kuvvet, Fransa’da kültür ve muallim bu milletlerin hayati kaynakları” olmuştur. Türk milletinin hayati kaynağı ise dindir. “Atını aslanca süren, kılıcını mertlikle kullanan, kalbi şefkatle

<sup>8</sup> Hikâyenin neden yöneticileri kızdırmış olabileceğini açıklayan bir paragraf şu şekildedir: “... Dinleyenler içinde bir sarhoş vardı. Her şey bu sarhoşun elinde idi: Bunlara yedirip içiren O idi. Bu ahenk onun emriyle kurulmuştu. O hangi havayı isterse çalgıcılar o havayı çalarlardı. Onun her emriyle hava değişirdi. Bu değişen havalara dair çalgıcıların hiçbir fikri olamazdı. Onlara verilen havayı çalarlardı... Sarhoş alkışlandıkça şımarıyordu. Bir aralık ayağa kalktı, kadehini havaya kaldırdı: ‘Benden büyük yok’ diye bağırdı... Dinleyenler bu ulvi hareket karşısında mest oldular ve ‘Sen Allah’sın, senden büyük olamaz’ dediler; tekrar tekrar haykırdılar, haykırdılar ve alkışladılar.” (akt. Mollaer, 2005: 29)



dolu, canlı, neşeli bir ırk, Şamanlık denilen sihirbaz ibadetinin dar ve ruhsuz kalıbında cevherini” işleyemeyecektir. Bu cevherin işlenebileceği “hayat unsuru” ise İslam’dır. ([1969],1978: 24)<sup>9</sup> “İslam az zamanda Türklüğün hayat damarlarını doldurarak bu millet varlığının esaslı unsurlarını harekete” geçirmiştir. ([1969],1978: 19) İslamdan ayrılması halinde ise “Türklük yok olmaya mahkûm” olacaktır. Çünkü, “milletimiz”in maddi yapısını Oğuzlar teşkil etmekte, ruhunu ise İslam meydana getirmektedir. Topçu, İslamcılarının ruhu, inkılâpçıların, yani Kemalistlerin ise bedeni sahiplendiklerini söyler. Bunların “ikisi de İslam’a karşıdır” ve “biri içinden, öbürü dışından İslam dinini çürütmektedirler. İkiisi birbirinden tehlikelidir.” ([1970],1978: 20)

Topçu, “hakiki” Türk milliyetçiliğinin başlangıç tarihi olarak 1071 yılını gösterir ve Osmanlı İmparatorluğu’ndan milli bir devlet diye söz eder. 19.yüzyılın sonunda ortaya çıkan İttihat ve Terakki milliyetçiliğini ise Osmanlı milliyetçiliğine kin duyan “Yahudi-Mason teşkilatının maşası” olarak görür. Ziya Gökalp’i “İttihat ve Terakki çetesinin propagandacısı” olarak nitelendiren Topçu’ya göre Gökalp’in milliyetçiliği “ruhçu milliyetçilikten maddeci milliyetçiliğe geçiş yolunda atılan ilk adımdı(r)” ve Kemalizmin milliyetçilik anlayışı da tıpkı öncülü gibi maddeci bir esasa dayanmaktadır. ([1972],1978: 33–34) Topçu bu maddeci anlayışın karşısına Anadolu cu akımı koyar ve şöyle der:

*“Anadolucular, gerçek milliyetçiliğimizi bin yıllık tarihimizden çıkararak onun kalbine İslamı koydular. Turancuların maddeci ütopyizmin(e) ve altı okluların kaba maddeci realizmine karşılık Anadoluculuğun getirdiği ruhçu idealizm, coğrafyanın gerçeğinde ebediliğe göz koyan ruhların selamet davasını yaşatıyordu.” ([1972],1978: 35)*

Topçu’ya göre, İslamcılar dini “soy ve vatan”dan ayrı düşünmüşler, “coğrafya ile iktisadın millet varlığının iskeleti olduğunu, İslamın da ona hayat verici ruh olduğunu, ruhun bedenden, beden de ruhtan ayrılamayacağını” anlamamışlardır. Turancılar ise soyu milletle karıştırmışlardır. Oysa “hakikatte yalnız bir Latin milleti, Cermen Milleti, İslav milleti olmadığı gibi bir Turan milleti de” bulunmamaktadır. ([1939],1978:44-45)

İslamcılık ve Turancılıktan farklı olarak, Topçu’nun milliyetçiliğindeki ana argüman maddi ve manevi anlamıyla Anadolu’dur. Anadolu, maddi anlamıyla, tarımsal üretimin yerleşik olduğu ve üzerinde toprağa bağlı çiftçi kavimlerin

<sup>9</sup> Köşeli parantez içerisinde yer alan tarih, makalenin ilk yayımlandığı tarihi, devamındaki tarih ise makalenin içerisinde yer aldığı kitabın basım yılını göstermektedir. Kaynakçanın sonuna, Topçu’nun bu çalışmada değinilen makalelerinin künyeleri eklenmiştir. [?] bulunan makalelerin ilk yayınlanma tarihleri tespit edilememiştir.

yaşadığı bir coğrafyaya işaret ederken; manevi anlamıyla, Türklüğün İslam’la buluşarak “milli tarihimizin ortaya koyduğu en büyük ve evrensel inkılâp”ın ortaya çıkmasına vesile olan, ırktan millete geçişin kutsal mekânıdır. Dolayısıyla Topçu’nun milliyetçiliğinin öznesi olan millet, “Anadolu’nun dokuz yüz yıllık tarihinin yarattığı bütün olaylarının, inançlarının ve mefahirinin, ahlakının, sanatının çocuğudur.” ([1972],1978: 52)

Topçu’nun milliyetçiliği muhafazakâr bir milliyetçiliktir. “Milliyette muhafazakârlık, millet hayatını kurmuş olan kaynaklarının feyzinin muhafazası demektir” diyen Topçu’ya göre, “milliyet, muhafazakârlıkla beraberdir ve gerçek milliyetçi ister istemez muhafazakârdır.” ([1970],1978:222–223) Topçu’nun muhafazakârlığının “evrensel” boyutunda, tüm muhafazakârlıklarda olduğu gibi, hızlı ve köklü değişim karşısında duyduğu öfke bulunmaktadır. Bu öfke, onun Tanzimat’ın ve Kemalizmin modernleşme projesine yaklaşımında somutlaşır ve aynı zamanda bu projeyle gerçek bir hesaplaşma içerisine girmekten uzunca bir süre kaçınan Türk muhafazakârlığı içerisindeki ayrıksı konumuna da işaret eder. Ancak aşağıdaki satırlardan da anlaşılacağı gibi, bu öfke çoğu kez “araçsal” bir nitelik taşır. Topçu’nun Türk modernleşmesine muarızlığı, anti-komünizmi için bir sıçrama tahtası niteliği taşımaktadır:

*“Tanzimatçılar ve sonradan onların bu hareket tarzını tekrarlayan inkılâpçılar, millet hayatımızdaki gevşeyişin ve bugünkü perişanlığımızın sebebi oldular. Onlar düşünmediler ki, sosyal şekiller değişiktir ve ebedi kalıcı değildir. Ancak bunları yaşatan ve her birine değişik şekilleri altında hayat veren değişmez kaynaklar vardır. Milleti kuran bu kaynaklar kurutulursa dışarıdan iğreti ve perakende olarak alınan kuvvetler bir milleti yaşatamazlar ve milletin imanına mal olmazlar. Büyük milletlerin kuvvet ve azametindeki sırrı bunlar düşünmediler. Her şeyi her an değiştirebilen ve yerine daha iyisini getirebilmek iddiası ile eski kurumlardan herhangi birisini feda etmekten çekinmeyen bir inkılâpçılığın akıbeti ne olabilirdi? Bu tarzda inkılâba alışkanlık, onu hareketlerimizin prensibi olarak kabul etmek, sonunda bize ait hiçbir kurum, milletin kaynaklarından hiçbir esasın kalmayışıyla neticelendi. Böyle olunca komünizme kolayca kapılan bir nesli kendi elimizle hazırlamış olduk.” ([1970],1978:224, italik bana ait)*

Komünizmin hayaleti, 1960’ların Türkiye’sinin ve entelektüel üretiminin önemlice bir bölümünü 60’lar Türkiye’sinde gerçekleştiren Topçu’nun fikriyatının üzerinde çok uzun bir süreden beri dolanıp durmaktadır ve anti-komünizm, onun köktenci modernite karşıtlığı ve bundan kaynaklanan anti-kapitalizmi için en büyük motivasyon kaynağını oluşturmaktadır. Topçu’nun 1960’lara kadar, daha çok mistik bir nitelik taşıyan ve “gazete” ya da “şoför”

gibi metaforlarla biçimlenen kitle iletişim ve ulaşım araçlarına yönelik öfkesinde somutlaşan modernleşme karşıtlığı ile büyük sermayeye duyduğu öfkede somutlaşan kapitalizm karşıtlığı, 60'lardan itibaren komünizm denen en büyük kötülüğü yaratan kapitalizmin ve kapitalist modernleşmenin, köktenci niteliği kesin olan iktisadi ve siyasi eleştirisine dönüşecek ve ilk ipuçları 1950'li yıllarda yazdıklarında bulunabilecek olan, hem kapitalizme hem de komünizme alternatif bir siyasi proje üzerine düşünmesine yol açacaktır. Buna göre, modernleşme ve kapitalizm, komünizmi doğurmuştur; bu ikisi var olduğu müddetçe komünizmin ortadan kalkmayacağı aşikâr olduğuna göre, komünizmi yok etmenin tek yolu, modernitenin ve kapitalizmin ilgası ve bunun yerine yeni (daha doğrusu eski!) bir sistemin kurulması olacaktır. İzleyen bölümde Topçu'nun anti-kapitalizmi ve bunun anti-komünist kökenleri tartışılacaktır.

#### 4. “KOMÜNİZM TEHLİKESİ”NE KARŞI BİR ARAYIŞ: TOPÇU’NUN ANTI-KAPİTALİZMİ

Topçu'nun anti-kapitalizmde başvurduğu argümanlar çoğu kez açıkça “romantik”<sup>10</sup> öğeler içeren “marksizan” bir nitelik taşır. Kapitalizmin ortaya çıkışıyla birlikte, “dünya çapında istismar esasına dayanan” sermaye sınıfıyla yoksullar arasında bir sınıflaşmanın doğduğunu söyleyen Topçu'ya göre, bu sınıflaşmayı yalnızca “patron-amele sınıflaşması” olarak görmek doğru olmayacaktır. Topçu çok daha “radikal” bir tutum alarak, sermayenin karşısına toplumu, doğayı ve hayatı çıkarır:

*“büyük sermayenin mücadele sahnesinde bulunduğu ve ameleden başlayarak tabiatı, kazanç vasıtalarını, teşebbüs imkânlarını, sahneleri, gazeteleri ve seçimleri bile satın alabildiği bu devirde, sermaye sahiplerinin ayakları altında ezilen, yalnız amele değil, belki bütün cemiyet ve bütün hayattır. Bu yüzden bugünkü sınıflaşmada cemiyeti, sermaye sınıfı ve halk sınıfı diye ikiye ayırmak doğru olur.” ([1951],1978:140)*

Sermayeden “ne bedeninin ne de ruhun eseri olmayan yabancı bir canavar unsur” şeklinde bahseden Topçu, “insanın ruh ve bedeninin dışında bulunan, her ikisine de yabancı olan sermaye”nin “insanın kendi bedeninin veya ruhunun has eseri” olan emekle değiştirildiğini söyler. Sermayedar, “malın asıl sahibi olan satıcıya [üreticiye-F.Y] sadece bir karın tokluğunun karşılığını bırakmıştır. ‘Buna razı olmazsan malını hiç sattırmam, seni açlıktan ölüme mahkûm ettiririm’ diye

<sup>10</sup> Romantik sözcüğünü, Michael Löwy'nin kullandığı şekilde kullanıyorum. Löwy, romantizmden “kapitalizm öncesi toplumlara duyulan nostalji ve kültürel bir kapitalizm eleştirisi” şeklinde bahseder. “Romantik dünya görüşünde kapitalizm öncesi geçmiş öncesi geçmiş, niteliksel değerlerin (kullanım değerleri ya da etik, estetik ve dinsel değerler) hâkimiyeti, üyeler arasında organik cemaat ya da duygusal bağların –niceliği, fiyatı, parayı, metaları, karı ve atomizasyonu temel alan modern kapitalist uygarlığın tersine- önemli rolü gibi bir dizi erdeme (gerçek, kısmen gerçek ya da hayali) sahiptir.” (Löwy, 1999:17–18)

onu yola getirmiştir ve dünya pazarına böyle bir düzen vermiştir. ([1978],1999:181–182)

Topçu, “şahsiyetin bir parçası” olarak bireysel mülkiyeti kabul eder. Ancak “mülk bilakis insan şahsiyetini tahrip edince ve başka şahsiyetlerin de tahribi için bir silah olarak kullanılınca ona hürmetin sebep ve hikmeti de ortadan kalkmış olur.” ([1953],1978:146) Topçu, mülkiyet ile özgürlük arasında liberal kuramın tam tersi yönde ve “Marksist” bir karşıtlık kurar:

*“Mülk kendi sahibine kendini kullanma hürriyetini bağışlar; başkalarını bu hürriyetten men eder. Büyük mülk genişledikçe, bir fert için hürriyet ve saadet mevzuu olan şey, sayısı kendi genişliği nisbetinde çoğalan başka fertler için yasak ve esaret mevzuu olur. ([1953],1978:149)*

Topçu, “makine”ye karşı büyük bir öfke duymaktadır. “Kalb ve iman”ın karşısına makineyi yerleştirir ve makinenin bu ikisini boğmaktaki muvaffakiyetinden söz eder. “Avrupa’da doğan makine istibdadı zümrelerin amansız menfaatlerine dayanan insafsız, merhametsiz bir milliyet anlayışıyla yan yana ilerleyerek” milliyetçiliği ve emperyalizmi yaratmıştır Topçu’ya göre. ([1943],1978: 82) Başka bir yerde ise, makinenin olmadığı “o güzel günler”den şu şekilde söz eder:

*“O zaman büyük meydanlarda heykeller yoktu. Lakin memleket havasında aşk ile ümitten yapılmış abideler yükseliyordu, uçuyorlardı. İnsan onların arkasından koşuyordu ve koşmaktan usanmıyordu. Usanç bilmiyordu, çünkü makinayı bilmiyordu. İnsan insana hayrandı; çünkü makinaya hayranlık henüz doğmamıştı. İnsanlar arasında yapılan yarışma idi. İhtiraslar insanlık tepelerine tırmanmak istiyordu. Makine ile meş’um yarışma henüz dünyayı karartmamıştı.” ([1968],1978:163)<sup>11</sup>*

Yine de, kapitalizmin en büyük günahı sömürü ya da dışsal güçlerin birey üzerinde kurduğu ilişki değildir; kapitalizm, en büyük günahı komünizmi ortaya çıkarmakla işlemiştir. “Komünizmin mesulü, insanlığın sefaleti karşısında asla mesuliyet taşımayan nankör ve insafsız kapitalizmdir.” ([1969],2004:113) Üstelik “bugünkü komünizm yeryüzünden kaldırılrsa bile, kapitalist zulüm bir adalet sistemi içinde erimedikçe, daima komünist intikamı insanlığın peşini bırakmayacaktır.” ([1951],1978:99) Bu nedenle, Topçu’nun modernite ve kapitalizm karşıtlığının felsefi alandan iktisadi alana doğru giderek sertlik dozajı

<sup>11</sup> Topçu’nun keskin modernite eleştirisine ve anti-pozitivizmine bakarak, onu Frankfurt Okulu ile aynı düşünsel çizgiye yerleştirme ve düşüncesini “yerli eleştirel sosyal teori” olarak adlandırma girişimleri olmuştur. (örn. bkz. Yıldırım, 2006:141 vd.) Ancak, bu yüzeysel bir benzerliktir ve aşağıda da tartışılacağı gibi Topçu düşünsel anlamda bambaşka bir yerde durmaktadır. Topçu’ya mutlaka bir Batılı muadil bulmak istenirse, söz konusu isim, bu yazının devamı okuduğunda daha iyi anlaşılabilir gibi, Nasyonal Sosyalizmde moderniteye karşı geleneğin gücünü gören Heidegger’den başkası olmayacaktır.

artan bir şekilde evrilmesinin ardındaki temel motivasyon kaynağının komünizm olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Hem bir ideoloji olarak komünizm, hem de 1960'lar ve 70'ler Türkiye'si'nin aktüel politik bir hareketi olarak komünizm. Topçu'nun, anti-komünist politik projesinin, yani aşağıda üzerinde duracağımız ruhçu sosyalizm anlayışının başta gelen amacı komünizm tehlikesinin önlenmesidir. Ruhçu sosyalizm anlayışına dayalı, ahlak temelleri üzerinde yükselen ve otoriter bir devletin hâkim olduğu bir düzen, kapitalizmin adaletsizliklerini ortadan kaldıracak, bu ise komünizmin varoluş nedenini ve dolayısıyla varlığını sona erdirecektir.

Topçu'nun anti-komünizminin temellerinde yer alan unsurlar nelerdir? İlk olarak, Topçu'yu evrensel bir ideoloji olarak muhafazakârlığa eklemeyen, devrimci değişimlere yönelik büyük öfkesinden söz etmek gerekir. Komünizm, uzun yıllar süren doğal bir evrim neticesinde ortaya çıkan toplumsal düzeni yok etmek istemektedir:

*“Tarihi evrim, bütün içtimai müesseselerin bir yerde yok olmayıp yenilerini doğurmak suretiyle yaratıcılıklara kabiliyetli olduğunu göstermektedir. Evrim eskinin yeniye vücut vermesidir ve her yenide eskinin hayatından pek çok elemanlar bulunmaktadır. Eskiye dıştan darbe ile yok etmek, köklerinden budamakla evrim durdurulur. Milletlerin hayatının desteği olan mukaddesat sistemi, bugünkü varlığımızın yaratıcısı olan ve maziden bize doğru uzanan tabii bir oluşumun mahsulüdür. İnsanlığın mukaddesat adı altında toplanan evrim eserini, kin ile karşılayan komünistler, ihtilalci metodlarıyla, bu eseri yok etmeğe çalışıyorlar. Bunlar; hem insanlığın, hem de evrim adını taşıyan tabiat kanununun düşmanlarıdır.” ([1950],1999:238–239)*

İkinci olarak üzerinde durulması gereken, komünistlerin evrim neticesinde ortaya çıkan bütün “mukaddes” kurumlara karşı duydukları nefret ve yıkıcılıklarıdır. “komünizm, insan varlığına çevrilmiş bir kin sistemidir. Mülkiyete, maziye, nizama, ahlaka, vicdana, bir kelime ile insana karşı kin...” ([1962],1999:282) Evrimin ortaya çıkardığı ve Topçu'nun medeniyetin temelleri dediği kurum ve değerlere yönelik bu öfke ise komünizmi “gerici” yapmaktadır. Çünkü komünistler, “evrim kanununa uymak suretiyle, içtimai hayatın bütün sahalarında müsabaka meydanına atılmış bulunan insanlığın millet rejimi içinde ortaya koydukları bütün eserleri kökünden budayarak tekrar geriye ve yarışın başlangıç noktasındaki ilkel hale götürmek” istemektedirler. ([1951],1999:275)

Topçu'nun anti-komünizmde üçüncü olarak üzerinde durulması gereken ve en önemli olan öge ise, onun din ve maneviyat ile komünizm arasında kurduğu kesin karşıtlıktır. Topçu'ya göre, “dünyamızda, ideallerin en yüksek

seviyesini din” temsil etmektedir. Dinin yeryüzündeki en büyük düşmanı ise komünizmdir:

*“Din, ruhun aşkını yaşatıyor. Komünizm nefsin dinini kuvvetlendiriyor. (...) Dindar ‘af ve merhamet saati geldi, rahmet kapıları açıldı’ diye gözleri yaşararak, ellerini Allah’a açtığı zaman, komünistler ‘intikam çanı çaldı, dişler ve turnaklar bilendi’ diye yumruklarını sıkıyor. Din, aşk ve imanın çocuğu, komünizm ise yeisle intikamın pençesidir. (...) Esasen, komünizm fert olan insanı bir değer halinde tanımıyor. İnsanlığı, bir kütle, bir sürü haline koymak istiyor. Ferde ait değerler onu alakadar etmez, onda fert müphem bir insanlığın kininde erimiştir. Din ise ferdin ruhunu alarak, yine ferdin gayretleriyle Allah’a yaklaştırmak istiyor. Din ile komünizm arasındaki sonuncu bir fark da dinin hürriyet, komünizmin esaret kaynağı oluşlarıdır. Hürriyet yaratıcılıktır.” ([1950],1999:280)*

Topçu’ya göre, komünizmin ortadan kaldırılabilmesi için, onu doğuran ana nedenin, yani kapitalizmin ortadan kaldırılması gerekmektedir. Topçu’nun maddeci kolektivizm olarak adlandırdığı komünizme karşı “geliştirdiği” proje “sipiritüalist kolektivizm” de dediği ([1950],1999:234) “ruhçu sosyalizm”dir. Türkiye ve hatta bütün Doğu toplumlarının “komünizmin zehirli turnaklarından korunmak için, benimsediği sosyalist sistem, kendisinin bütün gelenekleriyle milli hususiyetlerini bünyesinde birleştirmiş bulunan ruhçu ve milliyetçi sosyalizm olacaktır.” ([?],1978: 204)

Bu noktada, “ruhçu sosyalizm”in taşıdığı anlama geçmeden önce, Topçu’nun siyasal projesinin onu yaklaştırdığı “devrimci muhafazakarlık”tan söz etmek gerekiyor. Devrimci-muhafazakârlık, 1. Dünya Savaşı ertesinde yaşanan yıkımın ardından moderniteye ve rasyonalizme karşı doğan bir tepkinin ürünü olarak nitelendirilebilir. Muhafazakârlık büyük bir alt üst oluşun yaşandığı bu dönemde radikal bir karaktere bürünerek “yitirilen mitos ve değerleri politika yoluyla yeniden inşa etme” iddiasını dillendirmiştir. Devrimci-muhafazakarlık “kuvvetli bir anti-kapitalizme ve doğrudan doğruya komünist imge ve sloganların uyarlanmasına yaslanan statüko karşıtı radikal” bir söylem kullanmış, 1930’lu yıllarda ise nasyonal sosyalizmin sol kanadına “inkılâp” etmiştir. (Bora, 1999:67) Peki devrimci muhafazakarlığı “devrimci kılan nedir? Argın’a göre, dünyadaki değişimin radikalleşmesine paralel bir şekilde radikalleşen muhafazakârlık için böylesi bir radikalleşme durumunda gelecek, bugünün devamı olmaktan çıkmıştır ve tam da bu nedenle “bugün’ün imha edilip yerine ‘geçmiş’in ihyasını gerektiren bir zaman kipi haline gelmiş demektir.” Muhafazakâr;

*“gelecekte hala herhangi bir medet ummaz; onun şimdi peşine düştüğü şey ‘yaratılacak’ olan değil, sadece ve sadece geri alınacak olan bir ‘gelecek’tir. Bu nedenle o geleceği kurmaktan söz eden bir anarşistten ya da sosyalistten farklı olarak geleceği kurtarmaktan söz eder.” (Argın, 2003: 473)*

Topçu da, moderniteye karşı geleneğin hükümrancılığını yeniden ihdas edebilmek için bir inkılâbın zaruretinden söz eder. Bu inkılâbın nasıl bir politik strateji izleyeceği, hangi kadrolarla, hangi sınıflarla yapılacağı üzerinde pek durulmamışsa da, amacı gayet sarihdir:

*“İnkılâp yapacağız. Bizim rönesansımızın müjdecisi bin küsür yıllık İslam tefekkür ve ihtirasının metodlu düşünüş ve ilim zihniyetiyle birleştiği yerdeki aydınlıkta bulunacaktır. Bizim iktidar ve merkezîyet prensipleriyle adalet ve mesuliyet ideallerini elele ilerletmiş devletimiz vardır. Bizim romantizmimiz tohumlarını, bir taraftan dağları dile getiren aşk destanlarıyla Anadolu’nun halk edebiyatında, diğer taraftan ilahi ruhu yeryüzüne vahiy aydınlığı halinde indiren Selçuk mimarisinde bulacaktır. Zehirli otlar elbette yolunacak, sapkınlıklar ve yabancılıklar bertaraf edilecektir. Bu sebepten Divan edebiyatı ve musibeti ve Servet-i fîmun faciası, elbette tedrisattan ve terbiye sahasından uzaklaştırılacak, musikiyi hasta hülyasına bağlayan hareket durdurulacaktır. Türkün alınındaki dehayı inkâr ettiren bir asırlık taklit hastalığı mutlaka mektepten kovulacak, Fransız’ın veya Alman’ın, nihayet Amerikalının zihniyet ve seciyesine zaman zaman bizi uşak yapan bilgisiz bayağılık iflas ettiğini anlayacaktır.” ([1966],2004: 201)*

Peki muhafazakar inkılâbın ardından ihdas edilecek ruhçu sosyalizm iktisadi açıdan nasıl bir anlam taşımaktadır? Topçu’nun ruhçu sosyalizmi, batılı muadillerine benzer bir şekilde, üretimin kapitalizm öncesi örgütlenme biçimlerinin diriltilmesi esasına dayanmaktadır. Topçu, “müthiş bela” olarak adlandırdığı büyük sanayinin kalkınma ve refah için bir zaruret olduğunun farkındadır. Yine de bu zarurete karşı kimi önlemlerin alınabileceğini düşünür. Buna göre, fabrika üretimi elden geldiğince bölünmeli ve küçük atölyeler halinde örgütlenmelidir:

*“... köylüye evinde çalışma imkanının veren el tezgahlarıyla, kasabaltı küçük şehirleri terke mecbur etmeyen imalathaneleri çoğaltmalıyız. Fabrika istihsalı, mümkün olduğu kadar, bu imalathanelere dağıtılmalıdır. Yani, fabrikalar, imalathaneler şeklinde parçalanmalıdır. Bunun mümkün olmadığı işletmeler, istihsal bölgelerinde açılmalı ve mahdut bir saha üzerinde toplanmayarak yurdun her tarafına dağıtılmış olmalıdır. Esas dava, Anadolu’nun insanını, birinci derecede toprağa bağlamak, sanayi sahasında çalışan elleri de, hiçbir yerde, fabrikaya muhtaç duruma sokmamak olmalıdır.” ([?],1978:199)*

Topçu’nun küçük zanaatlar için önerdiği örgütlenme biçimi ise lonca sistemidir. Bu zanaatlar, “bugünkü avare halinden kurtarılmalı, devletin kontrolü altında, ahlaki gayeler güdücü hür ve müstakil lonca teşkilatına bağlanmalıdır. ([?],1978:199) Köylüler ise, bir toprak reformu neticesinde toprak sahibi yapılacak ve ruhçu sosyalizmin ana unsurunu oluşturacaktır. Topçu’nun “devletçilikle desteklenmiş kooperatifçilik” olarak adlandırdığı bu sistem, “bütünüyle devletleştirilmiş üretim”in “üretimin azalması, rekabetin ortadan kalkması ve milli inkişaf imkânsızlıkları” gibi “zararlarını” da ortadan kaldıracaktır. ([1972],1978: 61–62)<sup>12</sup>

Ruhçu sosyalizmin siyasi yapısı ise açıkça otoriter, elitist ve faşizan nitelikleri haiz bir karakter taşımaktadır. Çünkü, “ahlak temellerine dayanan bizim aradığımız nizam, ancak en kuvvetli devletçilikle kurulabilir.” Topçu’nun “ahlak nizamı”nın yönetim aygıtının tepesinde, daha doğrusu kapsayıcı en dış çemberinde, iki güç bulunmaktadır. Bunlardan ilki, “ilahi iradeyi dosdoğru tercüme edecek ve her cephede beşerin imdadına yetişecek bir dini zümre”, ikincisi ise “devlet iradesini ve insan haklarını bu teşkilatla çerçevenmiş olarak koruyucu olan ve dünya üniversitelerinin hukuk mezunlarına verilecek daha üstün bir kültürle yetişmiş gençlerden mürekkep bir polis teşkilatı” olacaktır. ([1951]1999: 44) Yönetim aygıtının kapsayıcı dış çemberinin içinde yer alan ikinci çemberde ise “ilkmektep hocası ve hâkim” gelmektedir. İlk mektep hocaları, üzerlerindeki dini zümrenin kontrolü altındayken, hâkimler, “kuvvetin kullanımında ilhamı cemaatin hayatını adım adım, ilim ve anlayışla takip eden ve kendilerine ‘adalet memuru’ denilecek olan, yüksek kültürlü ve üstün seciyeli, idealist zabıta kuvvetinden” alacaklardır. ([1951],1999: 44–45)

Topçu’nun ruhçu sosyalizminin otoriter niteliğinin kökeninde elitizmin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu elitist tavır, en çok onun liberal demokrasiye yönelttiği eleştirilerde kristalize olmuştur. Topçu’nun liberal demokrasi eleştirisi, ilk bakışta, tıpkı kapitalizme yönelik eleştirilerinde olduğu gibi “marksızan” bir nitelik taşıyormuş gibi görünmektedir. Topçu, demokrasinin dayandığı temeller olan eşitlik ve özgürlükten birincisinin sadece biçimsel olduğunu, insanların “ağıllardaki hayvanlar gibi birbirine eşit sayıldığını” ikincisinin yani özgürlüğün ise “hiçbir zaman ruhi ve ahlaki” özgürlük manasını kazanmadığını söyler. Demokraside hâkimiyet, “kuvvet zümrelerinin elindedir.” Halk bu zümrelerin esiri durumundadır ve sermaye esareti bunların en ezici olanıdır. Zamanımız

<sup>12</sup> Topçu’nun mülkiyet karşısındaki ikircikli tavrı, anti-kapitalist olma iddiasındaki bütün sağ ideolojiler için geçerlidir aslında: Bir yandan, sermaye temerküzünün ve büyük mülkiyetin yarattığı yıkıcı etkinin farkında olmak; fakat bir yanda da, mülkiyetin muhafaza edilmek istenen bütün geleneksel hiyerarşinin ve kurumların temelini oluşturduğunun biliniyor olması. Bu ikisi arasındaki gerilimi aşmak için tedavüle sokulan retorik ise bellidir: herkes mülk sahibi yapılacaktır.



demokrasilerinin hepsinin pençesinde bunaldığı esirlik, büyük sermayenin leş gibi varlığından gelen esirliktir.” ([1969],2004:128)

Ancak Topçu'nun liberal demokrasi eleştirisinin leitmotifi bu marksizan ögeler değildir. O, Nietzsche'nin aristokratik muhafazakârlığına benzer bir şekilde kitlelerin siyasete katılımından ve biçimsel haliyle de olsa eşitlikten büyük rahatsızlık duymaktadır.<sup>13</sup> Herkesin aynı oy hakkına sahip olmasını demokrasinin en önemli mahzuru olarak gören Topçu'ya göre, bu rejimde “bilenle bilmeyen bir olmakta” ve “hayatının kemal mevsimine ulaşmış olgun ve faziletli bir hâkim ile psikopat bir katil yan yana oy” kullanmaktadırlar.”([1964],2004:120) Demokrasinin ikinci önemli mahzuru ise, “halk iradesi”nin niteliğiyle ilgilidir:

*“Halkın iradesi, daima çoğunluğu teşkil eden aşağı tabakanın iradesidir. Alimle filozofun değil, cahilin ve ayak takımının dilekleridir. Düşünenlerin değil, düşünmeyenlerin çok çeşitli duygularla karışık, uzağı göremeyen, telkin ve taklit mahsulü heveslerinin karmaşığıdır. Onda yakın ve mahdut fayda unsurlarıyla kin, hased ve zümre gururları karışmıştır. O, ‘saf bir irade’ olmadığı gibi ‘yüksek bir dilek’ de değildir. Halkın iradesi, umumi menfaati tam olarak içine almadığı gibi istikbali de ihata edemez. Halk, kendi hayır ve şerrini çok kere iyi bilmez. Ruh ve maddenin farkını ölçemez. Terazeye koyduğu zaman, ufuk bir maddi nimeti büyük bir ruh eserine çok kere üstün görür. Halk kendini şaşırtan ve perde arkalarından idare eden sinsi kuvvetleri de göremez. Halkın cehaleti en büyük düşmanı iken, bu cehlili hayatına hâkim kılmak kendi kendisine zulüm değildir de nedir?” ([1964],2004: 139-140)*

Topçu'nun ruhçu sosyalizminin yönetici sınıfı, onun “millet mistikleri” dediği kişilerden oluşacaktır. “Toprak ve iman sentezini derin bir felsefi-mistik kavrayışla değerlendiren ve ilerleten” (Öğün, 1992b:154) millet mistikleri ruhçu sosyalizmde “milli irade”yi temsil edecekler ve bu vesayetçi yönetim “gerçek demokrasi” olacaktır. Bu, Öğün'ün de belirttiği üzere, “Platoncu anlamda bir bilgeler yönetimi” ile büyük bir benzerlik taşımakta ve vesayetçi niteliği ile de onu Kemalizm'e benzer kılmaktadır. (Öğün, 1992b: 154-155)

Elitizm ve otoriter bir yönetime duyulan inanç bir araya gelince, faşist ideolojiye meyil kaçınılmaz olacaktır şüphesiz. Topçu faşizmde, aradığı ahlak nizamını ve ilahi otorite ile milli iradenin mükemmel bir şekilde eklemlenmesini

<sup>13</sup> Nietzsche yaşadığı dönemin liberal ve sosyalist akımlarını aynı kefeye koyar ve her ikisinin de ortak amacının *ancien regime*in hiyerarşik düzeninin yerine kitlelerin “sürü ahlakı”nın geçerli olduğu, hayata ve güce düşman bir düzen kurmak olduğunu söyler. “Sürü ahlakı”nın yükselişi, bir *decadance* (çöküş) belirtisidir ve *decadance* Nietzsche'nin düşüncesinin ana sorunsalını oluşturmaktadır. Bu konuda bkz. Nietzsche (2003a ve 2003b)

görür. “Alman milli sosyalizmi, devlet sosyalizminin en mükemmel gerçekleşmesi olmuştur” diyor Topçu’ya göre;

*“Faşist devlet, yeryüzünde ilahi iradenin gerçekleşmesidir ve kendiliğinden ahlakidir. Otorite ideal olan milli irade tarafından istenmiştir. Ve bu istekle milli irade Allah’a bağlanmaktadır. İlahi iradenin tecellisi olan faşist devlet, milletin bütün unsurlarını birleştirici, içtimai çalışmaların hepsini eline alıcı ve en sağlam nizama ulaşmak gayesinde olan cemiyet üzerinde en kuvvetli otoriteyi kullanıcıdır.”* ([1950]1999: 232)

Topçu’nun kapitalizm karşıtlığı, bu karşıtlığın anti-komünizmle yan yana yeşerdiği bütün sağ ideolojilerde olduğu gibi, onun düşüncesini de kaçınılmaz olarak faşist bir karaktere büründürür. “İnsan şahsiyeti”nin kurtuluşu için “ruhi ve ahlaki bir otoriteye teslim olmak” tek çare olarak görülür. ([1964],1978: 261) Topçu da, kendisini faşizmin kapitalizmle olan bağlantısını ve modernist karakterini görememe maluliyetinden kurtaramaz ve kolaylıkla faşizmin mistizm orijinli anti-modernizminin ve nostaljiyle süslenmiş sözde anti-kapitalizminin cazibesine kapılır.<sup>14</sup>

## 5. SONUÇ

Türk muhafazakârlığının Topçu sonrası evriminde anti-kapitalizm artık retorik düzeyde bile olsa kendisine herhangi bir yer bulamayacak, Türk muhafazakârlığı da, “neo” ön eki alan batılı muadilleri gibi, küresel kapitalizmin ideolojik cephaneliğine tahkimat yapma misyonunu hakkıyla yerine getirmeye çalışacaktır. 3 Kasım 2002’de yapılan seçimlerde işbaşına gelen ve ideolojisini “muhafazakâr demokrasi” olarak tanımlayan AKP, “küreselleşmenin icra komitesi” olarak çalışmayı tercih edecek, iktisadi alandaki köktenci piyasacılığını, siyasi ve toplumsal alandaki, aile ve din savunusu ile ve “hayırseverlik” anlayışıyla birleştirecek, liberal-muhafazakar sentez’in çarpıcı bir örneğini sergileyecektir. Yazıyı, böylesi bir anlayışı kendi zihniyet çerçevesi içerisinden çok uzun süre önce eleştirmiş Topçu’nun cümleleri ile bitirmek sanıyorum ki manidar olacaktır:

*“Yoksullara gelince, sosyal yardımın sadaka veya iane şeklinde onlara çevrilmesi de haksızlık, belki de zulümdür. Başkalarının hakkı olan rızık onlara sadaka diye uzatan gururumuzun zulmüdür. Hayır. Bütün insanlara hakları, hak diye verilmelidir...”* (1999:110)

<sup>14</sup> Tam da bu nedenle Topçu’nun odasında Mehmet Akif’le Hitler’in fotoğraflarının yan yana durması (Emre, 2006:47) “anlaşılabilir” görünmektedir.

**KAYNAKÇA**

ARGIN, Şükrü (2003) “Siyaset’in Taşrasında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce (Muhafazakârlık) Cilt 5* (ed. Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları.

ATABAY, Mithat (2002) “Anadoluculuk”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce (Milliyetçilik) Cilt 4* (ed. Tanıl Bora), İletişim Yayınları.

BORA, Tanıl (1999) Türk Sağının Üç Hali, Birikim Yayınları.

EMRE, Akif (2006) “Nurettin Topçu’da Öteki Dünyalar”, *Hece*, Sayı: 109.

FEYİZOĞLU, Turhan (2000) *Fırtınalı Yıllarda Ülkücü Hareket*, Ozan Yayınları.

KÖKER, Levent (1992) “Liberalizm-Muhafazakarlık ilişkisi Üzerine”, *Demokrasi Üzerine Yazılar*, İmge Kitabevi Yayınları.

LÖWY, Michael (1999) *Dünyayı Değiştirmek Üzerine Karl Marx’tan Walter Benjamin’e Siyaset Felsefesi Denemeleri* (çev. Yavuz Alogan), Ayrıntı Yayınları.

MOLLAER, Fırat (2006) “Türk Sosyalizmine Bir Katkı”, *Hece*, Sayı:109.

NİSBET, Robert (1990) “Muhafazakârlık”, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (der. Tom Bottomore, Robert Nisbet), Verso Yayınları.

NİETZSCHE, Friedrich (2003a) *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, İthaki Yayınları.

NİETZSCHE, Friedrich (2003b) *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları.

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi (1992a) “Nurettin Topçu Üzerine Bazı Dikkatler”, *Nurettin Topçu’ya Armağan*, (ed. Ezel Elverdi), Dergâh Yayınları.

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi (1992b) *Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, Dergâh Yayınları.

TAŞER, Dündar (1979) *Mesele*, Töre-Devlet Yayınları.

TOPÇU, Nurettin (1978) *Milliyetçiliğimizin Esasları*, Dergâh Yayınları.

TOPÇU, Nurettin (1999) *Ahlak Nizamı*, Dergâh Yayınları.

TOPÇU, Nurettin (2004) *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, Dergâh Yayınları.

YILDIRIM, Ergün (2006) “Nurettin Topçu’da Sosyolojik Tahayyül: Yerli Eleştirel Sosyal Teori”, *Hece*, Sayı: 109.

### **Yazıda Atıf Yapılan Nurettin Topçu Makalelerinin Künyeleri**

“Bizi Yaşatan Kuvvet”, *Hareket*, V/53, Mayıs 1970.

“Türk İslam Harikası”, *Hareket*, IV/41, Mayıs 1969.

“Milliyetçilik”, *Akşam*, 2 Kasım 1972.

“Bizde Milliyetçilik Hareketleri”, *Hareket* I/3, Nisan 1939

“Milliyetçiliğimizin Esasları”, *Hareket* VII/73, Ocak 1972.

“Muhafazakârlık ve İnkılâpçılık”, *Hareket* V/60, Aralık 1970.

“İstismarı Kaldıran Adalet”, *Komünizme Karşı Mücadele*, Sayı:23, 15 Temmuz 1951.

“Kapitalizmin Dünyası”, *Hareket*, V/58, Ekim 1970.

“Mukavele ve Mülkiyet”, *Hareket*, III/6, Mayıs 1953.

“Avrupa”, *Hareket*, I/9, Şubat 1943.

“Anadolu Kültürü ve Sosyalizm”, *Hareket*, III/31, Temmuz 1968.

“Aradığımız Nizam”, *Komünizme Karşı Mücadele*, Sayı:10, 15 Ağustos 1951.

“Komünizm ve İdeal”, *Komünizme Karşı Mücadele*, Sayı 10, 15 Aralık 1950.

“Milliyetçiliğimiz Karşısında Komünizm”, *Yeni İstiklal*, 1962.

“Komünizmin Akıbeti”, *Komünizme Karşı Mücadele*, Sayı:16, 15 Mart 1951.

“Millet ve Komünizm”, *Komünizme Karşı Mücadele*, Sayı:1, 1950.

“Sosyalizm ve Şekilleri”, *Komünizme Karşı Mücadele*, Sayı:8, 15 Kasım 1950.

“Aradığımız Nizam”, *Komünizme Karşı Mücadele* Sayı:24, 15 Ağustos 1951.

“Demokrasi ve İnsan”, *Hareket* IV/40, Nisan 1969.

“Demokrasi Ahlakı”, *Yeni İstanbul*, 28 Aralık 1964.

# alternatif politika

Alternatif Politika Dergisi, bir grup akademisyen tarafından; disiplinler arası çalışmalara ilişkin süreli yayınların azlığı nedeniyle doğan ihtiyacı karşılamak üzere oluşturulmuş, dört ayda bir yayınlanan hakemli bir dergidir. Siyaset bilimini merkez alarak, kültürel çalışmalar, medya, uluslararası ilişkiler, sosyoloji, sosyal psikoloji, ekonomi politik ve antropoloji gibi disiplinleri de kapsayan yayınlar yapmayı amaçlayan dergi, adı geçen alanların her boyutuyla ilgili kuramsal ve analitik çalışmaların yanı sıra, kitap incelemelerine de yer vermektedir.

Alternatif Politika Dergisi'nin amacı, yayınladığı konularda hem bilimsel çalışmalar için akademik zemin hazırlamak, hem de söz konusu görüşlerin paylaşılmasını sağlayarak yeni açılımlar yaratmaktır. Bu bağlamda, teorik çalışmalara olduğu kadar, alan çalışmalarına da yer vermek amacındadır. Çalışmalarınızı Alternatif Politika'ya bekliyoruz.

Alternatif Politika; Worldwide Political Science Abstracts, Scientific Publications Index, Scientific Resources Database, Recent Science Index, Scholarly Journals Index, Directory of Academic Resources, Elite Scientific Journals Archive, Current Index to Scholarly Journals, Digital Journals Database, Academic Papers Database, Contemporary Research Index, Ebscohost, Index Copernicus ve Asos Index'de taranmaktadır.

## Danışma Kurulu (Alfabetik Sıraya Göre)

Prof. Dr. Ayşe Kadioğlu (Sabancı Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bogdan Szajkowski (The Maria Curie-Skłodowska University, Lublin)  
Prof. Dr. Füsün Arsava (Atılım Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mithat Sancar (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Tayyar Arı (Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Tim Niblock (University of Exeter)  
Prof. Dr. Ümit Cizre (İstanbul Şehir Üniversitesi)  
Prof. Dr. Aylin Özman (Hacettepe Üniversitesi)  
Doç. Dr. Sibel Kalaycıoğlu (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. İnci Özkan Kerestecioğlu (İstanbul Üniversitesi)  
Dr. Rubba Salih (University of Exeter)

## Yayın Kurulu (Alfabetik Sıraya Göre)

Prof. Dr. Bruno S. Sergi (Messina University)  
Prof. Dr. Darko Marinkovic (Megatrend University of Applied Sciences)  
Prof. Dr. Edward L. Zammit (Malta University)  
Doç. Dr. Aksu Bora (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)  
Doç. Dr. Berna Turam (Hampshire College)  
Doç. Dr. Esra Hatipoğlu (Marmara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Filiz Başkan (İzmir Ekonomi Üniversitesi)  
Doç. Dr. Hamit Coşkun (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kamer Kasım (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)  
Prof. Dr. M. Kemal Öke (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Burak Arıkan (Sabancı Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Defne Karaosmanoğlu (Bahçeşehir Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Fatih Konur (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Maya Arakon (Yeditepe Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Nilay Ulusoy Onbayrak (Bahçeşehir Üniversitesi)  
Doç. Dr. Pınar Enneli (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)  
Doç. Dr. Veysel Ayhan (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)  
Dr. Elçin Aktoprak (Ankara Üniversitesi)  
Dr. Evgina Kermeli (Bilkent Üniversitesi)  
Dr. Ipek Eren (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)  
Dr. Şener Aktürk (Koç Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Gökhan Telatar (Ankara Üniversitesi)  
Avukat Ebru Sargıcı

## Editöryal Kadro

**Editör:** Rasim Özgür Dönmez  
**Asistan Editör:** Nuh Uçgan  
**Asistan Editör:** Çağla Pınar Tuncer