
alternatif politika

Cilt 6, Sayı 3, Aralık 2014

**Sanaldan Gerçeğe Ağlara Tutunmak: Engelli
Gençlerin Facebook'ta Sosyalleşme Deneyimleri
Esra KÖTEN - Barış ERDOĞAN**

**Ortadoğu'da Bir Kürt Topluluğu: Feyliler
Özkan GÖKCAN**

**İslami Muhafazakâr Kadın Yazarların
Perspektifinden Kürtaj Tartışması: Eleştirel Bir
Değerlendirme
Çağla KUBİLAY**

**Güney Afrika Tecrübesini Yeniden Gözden Geçirerek
12 Eylül Darbesiyle Yüzleşmek
Gülden Gürsoy ATAMAN**

alternatif politika

Cilt 6, Sayı 3, Aralık 2014

Editörden, Rasim Özgür DÖNMEZ, 331-332.

Sanaldan Gerçeğe Ağlara Tutunmak: Engelli Gençlerin Facebook'ta Sosyalleşme Deneyimleri-Esra KÖTEN - Barış ERDOĞAN, 333-358.

Ortadoğu'da Bir Kürt Topluluğu: Feyliler-Özkan GÖKCAN, 359-386.

İslami Muhafazakâr Kadın Yazarların Perspektifinden Kürtaj Tartışması: Eleştirel Bir Değerlendirme-Çağla KUBİLAY, 387-421.

Güney Afrika Tecrübesini Yeniden Gözden Geçirerek 12 Eylül Darbesiyle Yüzleşmek-Gülden Gürsoy ATAMAN, 422-455.



editörden

AP 2014'ün üçüncü sayısında 4 makaleyle okuyucu karşısına çıkıyor. Esra Köten ve Barış Erdoğan'ın, Türkiye'nin sekiz ilinde Ocak 2014 - Haziran 2014 arasında bedensel engelli 31 gençle yaptığı derinlemesine görüşmelerle temellendirilmiş saha araştırmasına dayanan “Sanaldan Gerçeğe Ağlara Tutunmak: Engelli Gençlerin Facebook'ta Sosyalleşme Deneyimleri” başlıklı makalesi engelli gençlerin Facebook kullanımı ile sosyal sermayenin inşası ve devamının sağlanması arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Bu anlamda makalenin temel odak noktası, bedensel engelli gençlerin Facebook kanalıyla sosyalleşme deneyimlerinin onların sosyal dâhil edilme ve dışlanma süreçlerine etkilerini ele almaktır.

AP'nin bu sayısında ikinci olarak Özkan Gökcan'ın “Ortadoğu'da Bir Kürt Topluluğu: Feyliler” başlıklı makalesi yer almaktadır. Makale akademik literatürde varlıkları konusunda çok az bir bilgi olan İran ve Irak'ta yaşayan Şii bir Kürt topluluk olarak Feylileri ele almaktadır. Makalede Feylilerin, kültürel, toplumsal ve siyasal yapıları, modern Irak ve İran tarihindeki rolleri analiz edilmeye çalışılmaktadır.

AP'nin bu sayısında üçüncü olarak Çağla Kubilay'ın “İslami Muhafazakâr Kadın Yazarların Perspektifinden Kürtaj Tartışması: Eleştirel Bir Değerlendirme” başlıklı makalesi yer almaktadır. Bu çalışmada kürtaj yasağını savunan İslami kesimin erkekleri ile kürtaj serbestisini savunan kadınlara karşı eleştirel bir duruş sergileyen İslami muhafazakâr kadın yazarların yaklaşımları çözümlenmektedir. Bunun için makalede İslami muhafazakâr kadın yazarların köşe yazıları ile çeşitli mecralarda yayımlanan röportajları incelenmiştir.

AP'nin bu sayısında dördüncü ve son olarak **Gülden Gürsoy Ataman**'ın **"Coming To Terms With The 12 September Coup D'état: The South African Experience Reconsidered"** başlıklı makalesi yer almaktadır. Bu makale Güney Afrika hakikat ve uzlaşma komisyonlarının bazı ilke ve pratiklerinin 12 Eylül Askeri Darbesinin yargılanma aşamasındaki bir ülke olarak Türkiye tecrübesine uygulanıp uygulanamayacağı sorusuna odaklanmaktadır.

AP

alternatif politika

Sanaldan Gerçeğe Ağlara Tutunmak: Engelli Gençlerin Facebook'ta Sosyalleşme Deneyimleri

Kaynak: Alternatif Politika, Cilt 6. Sayı 3. (Aralık 2014) Sayfa. 333-358.

Yazar:

Esra KÖTEN (Yrd. Doç. Dr., İstanbul Gelişim Üniversitesi, İİSBF, Sosyoloji Bölümü)

Barış ERDOĞAN (Yrd. Doç. Dr., İstanbul Gelişim Üniversitesi, İİSBF, Sosyoloji Bölümü)

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.

AS



SANALDAN GERÇEĞE AĞLARA TUTUNMAK: ENGELLİ GENÇLERİN FACEBOOK'TA SOSYALLEŞME DENEYİMLERİ¹

Esra Köten – Barış Erdoğan

TRANSITION FROM STICKING TO VIRTUAL TO REAL NETWORKS: THE SOCILISATION EXPREINCES OF DISABLED YOUNG PEOPLE

ABSTRACT

Today, social networks on the Internet are seen as important tools for the integration of young people with physical disabilities to society and for the construction of their social capital. For young people with disabilities whose socialization experiences in real life are poorer than their peers, a social media network like Facebook offers important opportunities to follow new people, get to know them, meet with them over the network and convert this acquaintance to face to face communication in real life if possible. Communication established and maintained on Facebook, the most commonly used digital social network, has become one of the indispensable aspects of everyday life for young people with disabilities as well as other young people yet it has to be investigated whether that communication contributes to their

¹ Bu araştırma “2013 Yılı Gençlik Projeleri Destek Programı-Sosyal Dahil Etme” kapsamında Gençlik ve Spor Bakanlığı tarafından desteklenmiştir. (Proje No: GPDP 13 II-108)

socialization or not and to what extent this contribution is, if there is some. In this study, the relationship between young people with disabilities' use of Facebook and the construction and continuation of social capital is discussed. In this context, the purpose of this study is to discuss the impact of young people with disabilities' socializing experiences through Facebook on the processes of social inclusion and exclusion of them. To this end, a qualitative field research was conducted in eight cities in Turkey between January and June 2014, consisting of in-depth interviews done with 31 young people with physical disabilities. The Facebook experiences of these young people are classified in three categories: The first category consists of interviewees whose communication remains limited to the existing acquaintance as they use Facebook just to follow others and spend some time. The second category consists of young people with disabilities who meet new people but do not see them face to face. And the third category includes interviewees who meet and see new people, so that increase their social capital to some extent. As a result, it has been seen that social capital in real life is a determinant of social capital in the virtual world. Young people with disabilities can use their strong and weak ties more effectively and efficiently in the virtual world as they participate more in social life in the real world. However, digital social networks such as Facebook do not alone increase the social capital of individuals with disabilities and their integration into society.

Keywords: Social Network, Facebook, Young People with Disabilities, Social Capital.

Z

Günümüzde bedensel engelli gençlerin toplumla bütünleşmelerinde ve sosyal sermayelerinin inşasında internet üzerindeki sosyal ağlar önemli bir araç olarak görülmektedir. Gerçek hayatta sosyalleşme deneyimleri

akranlarına göre daha zayıf olan engelli gençler için Facebook gibi bir sosyal medya ağı yeni insanları takip etmek, tanımak, onlarla ağ üzerinden tanışmak ve mümkünse bu tanışıklıkları gerçek hayatta yüz yüze iletişime dönüştürmek için önemli bir fırsat sunmaktadır. En yaygın dijital sosyal ağ olan Facebook üzerinden kurulan ve sürdürülen iletişim, engelsiz gençler için olduğu kadar engelli gençler için de günlük hayatın vazgeçilmezleri arasına girmiştir; ancak bu iletişimin sosyalleşmeye bir katkısının bulunup bulunmadığının ve varsa bu katkının ne ölçüde olduğunun araştırılması gerekmektedir. Bu çalışmada engelli gençlerin Facebook kullanımı ile sosyal sermayenin inşası ve devamının sağlanması arasındaki ilişki ele alınmıştır. Bu çerçevede bu çalışmanın amacı bedensel engelli gençlerin Facebook kanalıyla sosyalleşme deneyimlerinin onların sosyal dâhil edilme ve dışlanma süreçlerine etkilerini tartışmaktır. Bu amaçla, Türkiye'nin sekiz ilinde Ocak 2014 - Haziran 2014 arasında bedensel engelli 31 gençle yapılan derinlemesine görüşmelerden oluşan bir niteliksel saha araştırması gerçekleştirilmiştir. Engelli gençlerin Facebook deneyimleri üç kategoride toplanmıştır: ilk kategori Facebook'u sadece takip ve oyalanma amaçlı kullanarak iletişimi mevcut tanıdıklarla sınırlı kalanlardan, ikinci kategori yeni insanlarla tanışan ama yüz yüze görüşmeyenlerden, üçüncü kategori ise yeni insanlarla tanışan, görüşen, böylece sosyal sermayesini bir ölçüde artıranlardan oluşmaktadır. Sonuç olarak gerçek hayattaki sosyal sermayenin sanal dünyadaki sosyal sermaye üzerinde de belirleyici olduğu görülmüştür. Bedensel engelli gençler gerçek dünyada sosyal hayata katılabildikleri oranda güçlü ve zayıf bağlarını sanal dünyada da etkin ve verimli şekilde kullanabilmektedirler. Bununla beraber Facebook gibi dijital sosyal ağlar tek başına engelli bireylerin sosyal sermayelerinde bir artışa ve toplumla bütünleşmelerine olanak vermemektedir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Ağ, Facebook, Bedensel Engelli Gençler, Sosyal Sermaye.

GİRİŞ

Türkiye’de genellikle “geleceğimiz” denerek bugünü yok sayılan, çocuklukla yetişkinlik arasında bir an önce geçilmesi gereken bir aşama olarak görülen gençlik konusu üzerine çalışmalar son yıllarda artış göstermekle birlikte hala sınırlıdır. Cumhuriyet’in ilanından günümüze kadar gerçekleştirilen akademik çalışmalar çoğunlukla gençliğin sorunları, gençlik araştırmaları, kuşak çatışması, gençliğin eğitimi, gençlik kültürü, gençlik ve kimlik konuları çerçevesinde kalmıştır (Yaman, 2013: 115). Bedensel engelli gençler ve toplumsal sorunları ise çoğunlukla ihmal edilmiştir.

Belli bir zaman diliminde doğan grupların ortak kültürel ve sosyal farklılıklarını sınıflandırmak için bu gruplara X, Y, Z, G gibi isimler verilmektedir. 1980 ve 1999 yılları arasında doğmuş kuşak “Y Kuşağı” olarak adlandırılmaktadır. Bu çalışmaya konu olan 1985 ile 2000 yılları arasında doğmuş ve çalışmanın yapıldığı dönemde 14-29 yaş grubunda olan gençleri de Y kuşağı kapsamında düşünmek mümkündür. Bu kuşağın özelliklerinden biri ev dışında çoğunlukla üzerlerinde mobil (walkman, mp3 çalar, cep telefonu gibi) bir multimedya cihazı taşımalarıdır. Amerikalı sosyologlar Tapscott (1998) ile Penky (2001) ise bu kuşağı “net kuşağı” ve “doğuştan dijital” olarak adlandırmaktadırlar. Bu kuşak bireysel bilgisayarlarla beraber doğmuş ve çok genç yaşlarda dijital teknoloji ve internetle karşılaşmıştır. Yeni sosyolojik çalışmalar 1993 sonrası doğanları G Kuşağı olarak adlandırmaktadırlar. Bu kuşak sosyal ağlarda, özellikle Facebook’ta daha fazla vakit geçirmektedir (Briquet, 2012: 33). Bedensel engelli gençlerin de, sosyal hayata katılım konusunda her ne kadar engellerle karşılaşmış olsalar da, Bourdieu’cü bir yaklaşımla, kendi kuşaklarından ayrı kültürel, sosyal, bilişsel bir *habitusları* (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 118) olmadığını söylemek mümkündür. Bu çerçevede bedensel engelli gençlerin de engeli olmayan akranlarıyla benzer biçimde dijital teknoloji ve sanal iletişimi yoğun olarak deneyimlediğini belirtmek gerekir.

Günümüzde bedensel engelli gençlerin toplumla bütünleşmelerinde ve sosyal sermayelerinin inşasında internet uygulamaları ve sosyal ağlar önemli bir araç olarak görülmektedir (Raghavendra, Grace, Newman, Wood ve Connell, 2013: 2). Bourdieu (1980), Coleman (1988) ve Burt (1992) gibi sosyologlarca geliştirilen “sosyal sermaye” kavramı, bireylerin çeşitli kaynaklara, enformasyona ya da yardıma erişimini ve daha iyi sosyal statü, başarı ve daha fazla mutluluk elde etmesini sağlayan sosyal bağlar bütünü anlamına

gelmektedir (Pénard ve Poussing, 2010: 570-572). Analizini tahakküm ilişkileri temelinde kuran ve çeşitli sermaye tiplerinin aralarındaki etkileşime dikkat çeken Bourdieu, “sosyal sermaye”yi bir gruba bağlı bireylerin birbirlerini karşılıklı tanımaları ve birbirleriyle tanışmaları sonucu oluşan, az çok kurumsallaşan ve kalıcı bir ilişkiler ağı içeren gerçek ya da potansiyel kaynakların tümü şeklinde tanımlamaktadır (Bourdieu, 1980: 2). O halde sosyal ilişkilerin bütününe yansıtan sosyal sermayenin inşası, güçlendirilmesi ve sürdürülmesi için bireyin sosyal ağlar aracılığıyla farklı sosyal çevrelere dâhil olabilmesi gerekmektedir.

“Sosyal ağ” kavramı ise, John A. Barnes (1954) tarafından, rastlantısal tanışmalardan ailevi bağlara kadar uzanan çeşitli sosyal yakınlıklar içeren bir ilişkiler haritası olarak tanımlanmıştır. Sosyal ağlar üzerine internet öncesi dönemde yazan Mark Granovetter’a (1973) göre bireyler toplum içinde kurdukları zayıf ve güçlü bağlarla sosyal ağların içinde yer alırlar. Güçlü bağlar bireyin yoğun ilişkiler yaşadığı, karşılıklı bilgi ve duygu paylaşımında bulunduğu yakın çevresini (aile, yakın akrabalar ve yakın arkadaşları) işaret etmektedir. Bu ilişki biçiminde taraflar çoğunlukla aynı mekânları paylaştıkları, benzer kültür ve çevrelerden geldikleri için nadir olarak aralarında yenilikçi bilgi alış verişini gerçekleştirir. Buna karşılık zayıf bağlara sahip bireyler arasında (arkadaşlar, tanıdıklar, kontak kişiler) sosyal, kültürel ve mekânsal ayrımlar olduğu için iletişim içinde yeni/farklı fikirlerin, bilgilerin akması daha güçlü bir ihtimaldir. Bu açıdan Granovetter (1973) zayıf bağların güçlü bağlara göre yenilikçi gücüne dikkat çeker.

Gerçek dünyada olduğu gibi dijital teknolojilerin gelişmesiyle birlikte internet üzerinde kurulan sanal dünyada da farklı yoğunluklarda ve etkileşimlerde sosyal ağlar gelişmiştir. Granovetter’ı izleyerek internet üzerinden sosyal aktivitenin de iki biçimini belirlemek mümkündür: İnternet, öncelikle, yakın arkadaşlar ve aile ile var olan sosyal bağları korumaya ve yoğunlaştırmaya (güçlü bağ yatırımları), ikinci olarak, mevcut tanıdıklarla bağları korumaya ve yeni sanal tanışıklıklar kurmaya yarayabilir (zayıf bağ yatırımları). Riphagen ve Kanfer ile Resnick de, bilgisayar aracılı iletişimin güçlü bağları daha da güçlendirmek için olduğu gibi, zayıf bağları genişletmek için de kullanılabileceğini belirtmektedirler (aktaran, Pénard ve Poussing, 2010: 571).

Gerçek hayatta sosyalleşme deneyimleri akranlarına göre daha zayıf olan engelli gençler (McMaugh ve Debus; Raghavendra, Virgo, Olsson, Connell ve Lane; Thirumanickam, Raghavendra ve Olsson’dan aktaran Raghavendra vd., 2013: 1) için Facebook gibi bir sosyal medya ağı yeni insanları takip etmek, tanımak, onlarla ağ üzerinden tanışmak ve mümkünse bu tanışıklıkları gerçek

hayatta yüz yüze iletişime dönüştürmek için önemli bir fırsat sunmaktadır. Yeni sanal tanışıklıkların dışında sosyal medya ağları mevcut sosyal sermaye dhilineki yakın arkadaşlar, aile bireyleri ve uzakta yaşayan yakın akrabalar ile var olan sosyal bağları koruma ve güçlendirme ve zayıf bağların olduğu kontak kişiler ve tanışıklarla ilişkileri devam ettirme imkânı da vermektedir. Ancak engelli gençer için bu süreçlerin gerçekleşmesi toplumsal konumları nedeniyle bir takım sorunları da içinde barındırmaktadır.

Engelli bireyler aile ve yakın akrabalarından oluşan güçlü sosyal bağlarını gerçek hayatta göreceli olarak koruyabilmektedirler. Ancak onlara buldukları sosyal ortamdan farklı olarak yeni bilgi değiş tokuşunu sağlayacak olan zayıf bağları, sosyalleşme alanlarına erişim ve ulaşım olanakları yetersiz olduğundan kısıtlıdır. Bu nedenle internet ortamı üzerindeki sanal sosyal ağlar engelli bireyler için engelsiz bireylere göre daha fazla önem taşımaktadır. Ancak engelli bireylerin gerçek hayattaki sosyal ağlarını genişletmek için dijital sosyal ağlardan faydalanabileceği tezi sorunludur. Granovotter gibi iş dünyası üzerinden sosyal ağları inceleyen Yannick Fondeur ve France Lhermite (2006) gerçek hayattaki sosyal ağlar ile dijital sosyal ağlar arasında ayırım yapılması gerektiğine dikkat çekerek, zayıf bağların sanal ortamdaki gücünü sorgulamaktadırlar. Fondeur ve Lhermite'e göre dijital sosyal ağlar öncelikle gerçek hayatta daha önce var alan ağların kullanılmasında işe yaramaktadır. Örneğin bu ağlar hal-i hazırdaki tanışıklıkları devam ettirmek ve kesintiye uğramış ilişkileri yeniden canlandırmak için işe yarayabilmektedir. Ancak sanal kontakların ve arkadaşların sayısının artırılmasının gerçek hayattaki ilişki ağlarında bir karşılığı yoktur (Fondeur ve Lhermite, 2006; Fondeur, 2007). Dijital sosyal ağlardaki sanal arkadaşlıklar derinlikten yoksundur. Sanal arkadaşların sayısı ile kurulan ilişkilerin niteliği arasındaki çelişkiyi en iyi gösteren örnek 2010 yılı Noel gecesi yaşanmıştır. 42 yaşındaki İngiliz Simone Back, bir dijital sosyal ağ olan Facebook'taki 1082 arkadaşına "bütün ilaçlarımı aldım, birazdan öleceğim, herkese elveda" mesajını gönderdikten sonra intihar etmiştir. Mesajı gören hiç bir arkadaşı ne evinden hareket edip Back'i görmeye gitmiş, ne onu, ne de acil servisi aramıştır. Bunun yerine 148 tane yorum göndermişlerdir (Miller, 2012: 265).

Bu çalışmada engelli gençlerin en yaygın dijital sosyal ağ olan Facebook kullanımı ile sosyal sermayenin inşası ve devamının sağlanması arasındaki ilişki ele alınmıştır. İnsanların profil bilgilerini oluşturarak başka insanlarla iletişim kurmalarını, mesajlarını, resimlerini ve videolarını paylaşmalarını sağlayan Facebook, dünya genelinde özellikle gençlerin kullandığı en yaygın evrimii

sosyal ağdır (Golder, Wilkinson ve Huberman, 2007). 2004 yılında kurulan ve dünya genelinde bir milyardan üzerinde kullanıcıya sahip olan Facebook sanal dünyada bireye kimliğinin istediği yönünü gösterme, yeniden bir kimlik inşa etme özgürlüğünü vermektedir. Bu kişisel kimliğin ağlarda yeniden inşası Giddens'in (2008) da belirttiği gibi önemli bir meseledir, zira "Artık kimliklerimizi geçmişimizden almıyoruz; kimliklerimizi başkaları ile etkileşime girerek yaratmak zorunda kalıyoruz" (159). Özellikle Manuel Castells'in (2000) altını çizdiği gibi ağ toplumunda teknolojinin desteğiyle zamanın ve mekânın muğlaklaşması ve coğrafi sınırların önemini yitirmesi (13), bireye iki kimlikli ve iki sosyal çevreli bir toplumsal ilişkiler ağına sahip olma imkânı vermektedir. İlki yüz yüze gerçek sosyal ilişkilerin olduğu, kimliği ve sosyal ilişkilerin düzeyini geçmişteki deneyimlerin belirlediği gerçek hayattır, ikincisi ise bireyin kimliğini kendi isteğiyle kurguladığı ve karşılıklı etkileşimlerle ortaya çıkan sanal hayattır. Böylece sanal kişilikle toplumsal hayatın içinde yer alan gerçek kişilik rekabet eder hale gelmektedir (Briquet, 2012: 17).

Araştırma sırasında internette en çok neyle zaman geçirdikleri sorulduğunda görüşülenlerin tamamı Facebook'tan söz etmiştir. Bu da günümüzde internetin engelli gençler için sosyal medya, özellikle de Facebook ile eş anlamlı hale geldiğini göstermektedir. Ancak Facebook'un kullanım biçimi ve sıklığı değişiklik gösterebilmektedir. Bu çerçevede engelli gençlerin Facebook deneyimleri üç kategoride toplanmıştır: ilk kategori Facebook'u sadece takip ve oyalanma amaçlı kullanarak iletişimi mevcut tanıdıklarıyla sınırlı kalanlardan, ikinci kategori yeni insanlarla tanışan ama yüz yüze görüşmeyenlerden, üçüncü kategori ise yeni insanlarla tanışan, görüşen, böylece sosyal sermayesini bir ölçüde artıranlardan oluşmaktadır.

1. YÖNTEM

Tüm engelliler gibi bedensel engelliler de yaşamları boyunca çeşitli açılardan sosyal dışlanmaya maruz kalmaktadırlar. Çocukluk ile yetişkinlik arasında bir geçiş dönemi gibi görülen gençlik yılları ise tüm bireylerin yaşamlarında, beraberinde kendine özgü problemler getiren bir aşamadır. Böylece bedensel engelli gençler, gerek engelliliğin gerekse gençliğin getirdiği sorunlarla aynı anda baş etmek zorunda kalmaktadır.

Bedensel engelli gençlerin yaşamlarındaki çoğu dezavantajlı durumun hareket imkânlarının kısıtlılığına bağlı olarak ortaya çıktığını iddia etmek mümkündür. Bu kısıtlılık temelde engelli bireyin bedensel özelliklerinden kaynaklanıyor gibi görünse de, onu engelli hale getirenin ağırlıklı toplumsal

yaşamın engelsiz bireylere göre düzenlenmesi olduğu gerçeğini göz ardı etmemek gerekir. Engelli bireyleri yok sayarak ya da engelsiz bireyi “normal” ya da “standart” kabul ederek inşa edilen bir düzende, engellilik bir “sapma” halini almaktadır. Böylece engelliler kurulu düzen içinde eğitim, iş ve sosyalleşme olanaklarından büyük ölçüde mahrum kalmaktadırlar.

Bu noktada çağımızın en önemli iletişim aracı kabul edilen ve engelli ya da engelsiz çoğu gencin yaşamında büyük bir yere sahip olan internet, engelli gençlerin ev dışına çıkmaksızın engelsiz bireylerin çok daha kolay erişebildiği eğitim, iş ve sosyalleşme imkânlarına kavuşmasının bir aracı gibi değerlendirilebilmektedir. Ancak ilk bakışta böyle görünse de, internetin sanılan etkiyi oluşturmakta oldukça zayıf olduğunu söylemek mümkündür; engelli gençler internet sayesinde genellikle ne eğitim alma şansına ne de ücretli bir iş edinme olanağına sahip olabilmektedirler. Sosyalleşme bağlamında ise internetin etkileri tartışmalıdır. Özellikle Facebook gibi sosyal ağlar üzerinden kurulan ve sürdürülen iletişim, engelsiz gençler için olduğu kadar engelli gençler için de günlük hayatın vazgeçilmezleri arasına girmiştir; ancak bu iletişimin sosyalleşmeye bir katkısının bulunup bulunmadığının ve varsa bu katkının ne ölçüde olduğunun araştırılması gerekmektedir.

Sözü edilen çerçevede, bu çalışmanın amacı internet kullanan bedensel engelli gençlerin Facebook kanalıyla sosyalleşme deneyimlerine yakından bakmak ve böylece bu tür bir iletişimin onların sosyal dâhil edilme ve dışlanma süreçlerine etkilerini tartışmaktır. Bu çalışma, Türkiye’de bedensel engelli gençlerin internet kullanımları ile yaşadıkları sosyal dışlanma olgusunu anlamaya yönelik olarak Ocak 2014 - Haziran 2014 arasında gerçekleştirilen daha geniş çaplı bir araştırmanın kısmi verilerine dayanmaktadır. Araştırmanın tamamı nitel ve nicel veri toplamayı içeren iki kısımdan oluşmaktadır. Ancak bu çalışmada yalnızca niteliksel araştırmada elde edilen ve Facebook kullanımını içeren veriler ele alınacaktır.

Niteliksel araştırma kapsamında İstanbul’daki pilot çalışmanın ardından, İstanbul, Adana, Trabzon, Diyarbakır, Sinop, Antalya, İzmir ve Gaziantep’te 14-29 yaş arası bedensel engelli 31 gençle derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Ayrıca dernek ve kulüp başkanları, özel eğitim uzmanları, özel eğitim ve rehabilitasyon merkezleri yöneticileri, belediye çalışanları ve bazı gençlerin anneleri ya da babaları ile de görüşülmüştür. İllerin seçiminde belirli bir amaç güdülmemiş, niteliksel araştırmanın temsiliyet iddiası bulunmadığından kontak kişiler ve dernekler aracılığıyla kartopu yöntemiyle irtibat kurulan iller tercih

edilmiştir. Bu çalışmanın yazarları olan iki araştırmacı tarafından gerçekleştirilen derinlemesine görüşmeler, özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde, dernek ve kulüp merkezlerinde ve görüşülenlerin evlerinde açık-uçlu sorulardan oluşan yarı-yapılandırılmış görüşme formlarından yararlanılarak yapılmıştır.

Görüşmelerin yedisi İstanbul'da, beşi Adana'da, altısı Trabzon'da, altısı Gaziantep'te, üçü Diyarbakır'da, ikisi Antalya'da, biri İzmir'de ve biri de Sinop'ta gerçekleştirilmiştir. Tümüünün yaş ortalaması 21 olan engelli gençlerin 11'i kadın, 20'si erkektir. Görüşülenlerin 20'sinin engeli doğuştanken, 11'inin engellilik durumu çoğu çocukluk yaşlarında başlamak üzere çeşitli hastalık ya da kazalara bağlı olarak sonradan ortaya çıkmıştır.

Bire bir ve yüz yüze yapılan görüşmelerden önce görüşülenlere araştırma hakkında gerekli bilgiler ve kimlik bilgilerinin gizliliği ile ilgili güvence verilmiştir. Görüşülenlerden görüşmelerin ses kaydına alınması için izin istenmiş ve 31 görüşmenin 29'u ses kaydına alınmıştır. Gerçekleştirilen 31 derinlemesine görüşme ortalama 40 dakika sürmüştür, görüşmeler 1'den 31'e kadar numaralandırılmıştır. Her görüşmenin kelime kelime deşifresi yapılmış ve elde edilen deşifre metinleri Atlas-ti yazılımı aracılığıyla analiz edilerek değerlendirilmiştir. Görüşmelerden aynen aktarılan ifadelerin sonunda parantez içinde görüşme numarası ile görüşülenin cinsiyeti, yaşı ve yaşadığı (aynı zamanda görüşmenin gerçekleştiği) il bilgileri sıralanmıştır.

Araştırma sırasında yaşanan sınırlılıkları şöyle özetlemek mümkündür. Öncelikle araştırmanın hedef kitesini oluşturan bedensel engelli gençlere erişimle ilgili yaşanan sorunların altını çizmek gerekir. Söz konusu gençlerin bir kısmına üye oldukları dernek ve kulüpler ya da düzenli olarak gittikleri özel eğitim ve rehabilitasyon merkezleri aracılığıyla erişmek mümkün olmuştur. Ancak, araştırma sırasında da görüldüğü gibi, bedensel engelli gençlerin önemli bir kısmı neredeyse evlerinden hiç çıkmadan ya da uzaklaşmadan yaşamlarını sürdürmektedir. Bu nedenle onlarla görüşmekte güçlükler yaşanmıştır. Bir başka erişim güçlüğü ise bu gençlere karşı ailelerin korumacı tavrından kaynaklanmaktadır. Özellikle tek başına dışarı çıkma imkânı olmayan gençlerle konuşmak için 18 yaşın altında olmayanların dahi ailelerinden izin almak gerekli olmuş, ancak bazı anne ve babalar görüşmenin gerçekleşmesine izin vermemişlerdir.² Bunun nedeninin engelli gençlerin aileleri tarafından "çocuk"

² Zihinsel engelli gençler araştırmanın tümünde kapsam dışı tutulmuştur. Bu gençlerin zihinsel bir engelleri bulunmamasına ve 18 yaşın üstünde olmalarına rağmen ailelerin verdiği tepki dikkat çekicidir.

gibi görülmelerine ek olarak, bu gençlerin toplumdan saklanmaları gerekliliği yanılığısından da kaynaklandığı düşünülmektedir. Bedensel engelli gençlerle yapılan görüşmeler, iki araştırmacının da geçmişteki derinlemesine görüşme deneyimlerinden büyük oranda farklılık göstermiştir. Görüşmeler sırasında başlıca iki tür sorunla karşılaşmıştır: görüşülenlerin bir kısmı eğitim eksikliği, sosyal ilişkilerin zayıflığı, kelime hazinesinin darlığı gibi nedenlerle sorulara çok kısa yanıtlar verme eğilimindeyken, diğer kısmı konuşma ve sorunlarını paylaşma ihtiyacına bağlı olarak konudan konuya atlama ve çok uzun yanıtlar verme yoluna gitmiştir; öyle ki bazı görüşülenler “bu terapi gibi oldu”, “çok birikmişti içimde, şimdi size anlattım rahatladım” gibi ifadeler kullanmışlardır. Görüşmelerde dikkat çeken, belki de derinlemesine görüşmenin en net avantajlarından biri olan, bir başka eğilim ise görüşmelerin başında üstünkörü geçilen, hakkında tam olarak bilgi verilmeyen ya da gerçeğin tam tersi söylenen pek çok konunun görüşmelerin ilerleyen dakikalarında derinleşmesi ve böylece daha güvenilir enformasyona ulaşılmış olmasıdır. Örneğin birçok görüşülen bu konu ilk açıldığında internet aracılığıyla hiç kimseyle tanışmadığını söylerken, daha sonra tanışma öykülerini anlatmaya başlamıştır.

2. SANAL DÜNYADA TANIDIK YÜZLER

Görüşme yapılan engelli gençlerin tamamı çeşitli yoğunluklarda ve amaçlarla internet kullanmaktadır. Bunun yanında yine tamamının Facebook’u kullanmış ya da kullanmakta olduğu görülmüştür; hatta büyük kısmı için internetin yalnızca Facebook anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Ancak Facebook’un kullanım biçimlerinin değişiklik gösterdiği görülmektedir. Bir grup engelli genç, Facebook’u bir oyalanma ya da eğlence aracı olarak görmektedir. Neredeyse herkesin sahip olduğu bu oyuncakla oynamaktan mahrum kalmayarak, iletişim bağlamında da bir ölçüde mevcut tanıdıklarıyla ilişkilerini sürdürmeleri sağlanmaktadır.

“Facebook kullanıyorum. 350 kadar arkadaş listem var. 5 bin kişi yapmak hedefim. Hepsini tanıyorum o 350 kişinin. Son zamanlarda 30-35 kişiyle görüşmüşümdür.” (G21, E, 19, Gaziantep)

İnternetin eski tanışıklıkları sürdürmede etkili olduğu, ama mevcut iletişimin genellikle Facebook’taki iletişimle sınırlı kaldığı görülmektedir. Örneğin yalnızca bir engelli arkadaşı olduğunu belirten bir görüşülen, bu arkadaşını ilkokuldan tanıdığını anlatmış ama yalnızca “internette, Facebook’ta görüşüyoruz” demiştir (G2, E, 20, İstanbul). Aynı görüşülen Facebook’ta 298

kayıtlı arkadaşı olduğunu ancak bunların 20'si ile iletişim halinde olduğunu belirtmiş ve kayıtlıların tamamını tanıdığını ama çoğunun akrabaları olduğunu ifade etmiştir.

Bu gruptaki engelli gençlerin sosyal çevresinin genellikle aile, akrabalar, komşular ve bazen de mahalleden ya da okuldan birkaç arkadaşla sınırlı olduğu görülmektedir. Bu durumda Facebook aracılığıyla kurulan iletişim de bu kişilerin paylaştıklarını takip etmenin ve uzaktaki akrabalarla konuşmanın ötesine geçmemektedir.

“Sosyal medya ya... İnterneti açıyorum, Facebook'a bakıyorum, ne var ne yok diye, neler paylaşmışlar diye... (..)” (G2, E, 20, İstanbul)

“Bakıyorum kim ne paylaşmış, okuyorum, beğeniyorum, paylaşıyorum ve kapatıyorum yani.” (G5, E, 15, İstanbul)

“Şu an internette görüştüğüm uzakta olduklarından görüşemiyorum, senede bir kez tatilde görüşüyoruz. Kuzenlerim...” (G4, K, 15, İstanbul)

Facebook'un bu gençler için yeni insanlarla tanışmanın, dolayısıyla sosyal çevrelerini genişletmenin bir aracı olmadığı görülmektedir. Bir kısmı hâlihazırda tanıyor olmadıkları hiç kimseyi arkadaş listelerine eklemeyen, bazıları arkadaşlarının listelerinden kişilerin davetlerine yanıt vererek bazı eklemeler yapmakta ama bu kişilerle iletişime geçmemektedir. Yani görünürde arkadaş listesi uzamakta ama tanışıklık ya da arkadaşlık oluşmamaktadır. Görüşülenlerden biri internette hiç yeni arkadaş edinmediğini belirtmiştir (G5, E, 15, İstanbul). Bir diğeri benzer biçimde tanımadıkları ile kesinlikle konuşmadığını ifade etmiştir (G2, E, 20, İstanbul). Facebook'ta neler yaptıklarını anlatırken de birçok engelli genç tanımadıklarını listelerine eklemediklerini ve onlarla konuşmadıklarını dile getirmişlerdir.

“Facebook'a giriyorum. Arkadaşlarımı ekliyorum. Fotoğraf koyuyorum. Çok arkadaşım yok. Mahalleden, dükkândan, aileden arkadaşlar. Tanımadığım birini eklemiyorum. Kamerayı kapatıyorum, davet gelirse.” (G3, E, 24, İstanbul)

“Kimseyle tanışmadım. Facebook'a giriyorum, oyunlar oynuyorum, müzikler dinliyorum, aklımda olan araştırma varsa, merak ettiğim, onlara bakıyorum. En çok sevdiğim biri var oyuncu, artist...” (G4, K, 15, İstanbul)

Bu grubun ağırlıklı düzenli olarak rehabilitasyon merkezlerine devam eden, aileleri ya da bir refakatçi olmadan dışarıya çıkamayan engelli gençlerden

oluşturduğunu belirtmek gerekir. Çoğunun ev dışında geçirdiği zaman rehabilitasyon merkezine gidiş-dönüş ve orada geçirilen süre ile sınırlıdır. Bu gençler genellikle okula devam etmemekte, eğlence amacıyla nadiren dışarı çıkarılmakta ve aile yardımı olmaksızın tek başlarına bazı ihtiyaçlarını karşılayamamaktadırlar. Bu durum, onların aile gözetimi altında olmalarını da beraberinde getirmektedir. Bir kısmı okuma-yazma zorluğu da yaşamakta, böylece Facebook hesapları da aile denetiminde olabilmektedir. Yaşları ilerlemiş olsa da, aileleri, yabancılar ya da kimi durumlarda kendileri tarafından erişkin ya da "genç" değil "çocuk" gibi görülmektedirler. Sonuç olarak bu gençlerin bireysel alanları son derece kısıtlı kalmaktadır.

"Beni çocuk gibi görenler var. 15-16 yaşındaki çocuklara muamele eder gibi bana davrananlar var." (G20, E, 28, Gaziantep)

"Tanımadığım insanlarla konuşmuyorum. İnternette resimlere bakıyorum, ablamın Facebook'undan. Benim Facebook'um yok. Benim yaşım küçük, o yüzden giremiyorum." (G15, K, 14, Trabzon)

İnternette yeni tanışıklıklar kurmakla ilgili olarak engellilik durumunun paylaşılması/paylaşılmaması ya da bununla ilgili endişeler de etkili olabilmektedir. Yeni insanlarla tanışanların bir kısmı engelli olduğunu ya profiline koyduğu fotoğrafla ya da iletişimin en başında verdiği bilgilerle açıklarken, bir kısmı bunu bir süreliğine ya da tamamen saklayabilmektedir. İnternette başkalarıyla tanışmayanların ise bunu istememelerinde engellilik durumunun etkili olabildiği görülmektedir.

"Facebook vardı, sonra onu kapattım şimdi. (...) Herhalde kendimi anlatmaktan falan mı üşeniyorum biraz da? (...) İşte hastalığımı söylersen, "Ne zaman oldu, ne oldu?" Çünkü bizim insanımızda şöyle bir şey var: Normal mesela, tanımıyoruz etmiyoruz, şak diye "Ne oldu sana? Anlat." falan diye şeylik bekliyorlar, samimiyet. Sevmiyorum, hoşlanmıyorum bu tarz şeylerden, o yüzden herhalde. (...) Başta aslında tanışıp da devam ettirsem daha iyi olur, önce bir güven duyduktan sonra." (G14, K, 22, Trabzon)

Bununla beraber daha ileri yaşlarda, meslek sahibi, ev dışında daha fazla zaman geçiren ve belirli bir sosyal çevreye sahip olan engelli gençlerin de bir kısmının, Facebook'u yalnızca var olan ilişkilerini sürdürmek ve haberleşmek için kullandıkları görülmektedir. Bu gençlerin Facebook'u işlevsel bir iletişim aracı olarak kullanmalarını, sosyalleşme için buna ihtiyaç duymamaları ile açıklamak mümkündür.

“51 tane arkadaşım var. Hepsini tanıyorum. Çoğunu da son bir yıl içinde görmüşümdür. 3-4 tanesi engellidir. Diğerleriyle aram ortalamadır. Belediyeden tanıdığım, bu tekerlekli sandalyeyi aldığım, hastanede bacaklarım kesildi, oradaki hemşire, başkanım, işte bunlar... Benim gerçek arkadaşlarım buradakilerdir (dernektekiler). (...) Ben sadece takip ediyorum. Bir şey yazmıyorum. Tanımadığım birini kabul etmem. Profilime bir gül resmi koymuş, kimdir bilmem, kabul etmem.” (G20, E, 28, Gaziantep)

“Daha çok Facebook kullanıyorum. Facebook'ta sadece tanıdığım insanları eklerim. 6-7 senedir bu Facebook'u kullanıyorum, sadece 117 arkadaşım var. Ama baktığın zaman “futbolcusun, niye bu kadar az arkadaşın var?” diyeceksin. Bizim bir ampute futbol ligimiz var. Ben her şeyimi oradan takip ediyorum. Oradaki arkadaşların büyük kısmı futbol ve iş yerinden arkadaşlarım. Ben hayalden çok gerçek dünyadaki insanlarla... Realityyi seven bir insanım. Tanımadıklarımı eklemem.” (G28, E, 28, İzmir)

“İnterneti yalnızca hâlihazırda sahip oldukları aile-akraba dışı sosyal ilişkileri sürdürmek için kullanma davranışı, bedensel engeli daha az belirleyici olan ya da engeline rağmen engelsiz bireylere yakın yaşam koşullarına sahip olabilmiş gençlerde görülebilmektedir. Ancak bu örneklerin engelli gençler bakımından geneli yansıtmadığını belirtmek gerekir. Üçüncü kategoride görüleceği üzere, Facebook'un özellikle yeni insanlarla tanışma ve bu tanışıklığı yüz yüze iletişime dönüştürme anlamında kullanımı ev dışında bir sosyal hayata sahip olan engelli gençlerde daha fazladır.

3. SANALI AŞ(A)MAYAN DOSTLUKLAR

Facebook kullanımını üzerinden sosyalleşme deneyimlerine göre bedensel engelli gençler içinde en geniş grubu Facebook üzerinden tanımadıkları kişileri de arkadaş listelerine ekleyen ancak yüz yüze iletişime geçmeyenler oluşturmaktadır. Bu gruptaki kullanıcıların arkadaş listelerine ekledikleri kişilerle kurdukları sanal ilişkilerin düzeyi de çeşitlilik göstermektedir; kimileri listelerindeki kişileri yalnızca takip etmekle yetinirken, bir kısmı da sosyal ortam üzerinden çoğunlukla yazışarak ya da bazı durumlarda görüntülü konuşma yoluyla iletişimi sürdürmektedir.

Facebook'un yeni insanlarla tanışma ancak bir araya gel(e)meme biçiminde kullanılmasında, bedensel engelli gençlerin ev dışına çıkabilme olanaklarının darlığı belirleyici etkiye sahiptir. Bu gruptaki gençler başkalarıyla iletişime geçmek ve sosyal çevrelerini genişletmek istemektedirler. Ancak sürekli refakatçi gereksinimi, kamusal alanların genellikle engelsiz bireylere göre düzenlenmesi,

yollar, ulaşım araçları, tuvaletler, merdivenler, asansörler ve bina girişleri ile bağlantılı sorunlar, bu gençlerin dışarıda zaman geçirmelerini zorlaştırarak sosyal hayata katılmaları önündeki en büyük engelleri oluşturmaktadırlar. Böylece hem sosyalleşmek ve diğer ihtiyaçlarını karşılamak için evden çıkamayan gençler internette daha fazla zaman geçirmekte hem de bu yolla kurdukları iletişimin sürdürülmesi yine internete bağlı kalmaktadır.

*“Sokağa çıkma imkânım daha çok olsa internet başında çok vakit geçirmem.”
(G13, E, 29, Trabzon)*

Bedensel engelli gençlerin Facebook'ta arkadaş listelerine gerçek hayatta hiç tanımadıkları kişileri eklemelerindeki en büyük motivasyon kaynaklarından biri, kendilerince tüm risklerine rağmen, kısıtlı sosyal çevrelerini genişletmektir.

*“Çevremin geniş olmasını isterim. Şu anki çevrem dar olduğunu düşünüyorum. (...) Ben şimdi Facebook açarsam, ilkokuldan arkadaşlarımı eklerim, samimi olduğumu. (Tanımadığım insanları) güvenirse eklerim. Normalde yapmam da. Konuşurum ama şey yapmam, samimi olmam.”
(G17, K, 16, Trabzon)*

Facebook ortamında engelli bireyleri hiç tanımadıkları kişileri arkadaş listesine ekleme motivasyonu sosyal şartların bir dayatmasıdır. Engelsiz bireyler Facebook gibi sosyal ağların dışında kafe, sinema, spor salonları gibi sosyalleşme alanlarında yeni tanışıklıklar ve arkadaşlıklar kurma imkanlarına sahiptirler. Ancak bu alanlara ulaşmada engellerle karşılaşan engelli bireyler için Facebook ve diğer sosyal medya ağları sosyalleşme yönünde bir tercihten öte neredeyse tek araç haline gelmiştir.

“Facebook'ta arkadaş ekliyorum. Tanış da var, tanışmadığım insanlar da var. Herkesle tanışıyorum. (...) İnternet olmasaydı hayat zor olurdu. Çünkü tanışacak kimse yok. Gerçek hayatta zor. Facebook'u (oyundan) daha çok seviyorum. Çünkü herkesi ekliyorum. Tanış olmasa bile.” (G16, E, 15, Trabzon)

“Mesela orada (Facebook'ta) sohbet açılıyor “selam, neredensin” gibi laflarla. Sonra işte bakıyorsun, insan iyi bir insan mı, güzel konuşuyor mu? Derken ekliyor beni, eğer ben “tamam” dersem arkadaş oluyoruz.” (G12, K, 17, Trabzon)

Toplumdan izole bir şekilde yaşayan engelli bireyler listelerine ekledikleri tanımadıkları kişilerle her zaman karşılıklı iletişime geçmemektedirler. Ancak iletişimsizlik bir pasif durumun işareti olsa da, engelli genç için hiç bir zaman

tanışamayacağı, hayatına giremeyeceği bir kişinin yaşamını takip etmek, tek yönlü olarak ondan gelen paylaşımları görmek ve fotoğraflara bakmak, yalnızlık duygusunu daha az hissetme, oyalanma ve vakit geçirme bakımından önemli bir faaliyet olmaktadır. Sosyal medyada yalnızca sürekli “takip” halinde olarak ve diğerlerinin paylaştıkları sözleri ya da fotoğrafları “beğen”erek var olmak, Facebook üzerinde kurulan bir tür teşhircilik-röntgencilik ilişkisinin tek yönlü olarak ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Kısıtlı bir alanda yaşamak ve diğer insanlarla iletişime geç(e)memek bu davranış biçimini tetiklemektedir.

“Pek dışarı çıkmıyorum işte. Dükkâna da çıkartmıyorlar. (...) Facebook'ta tanıdıklarım var. Liseden pek arkadaşım yok. Aktif değilim. (...) Tanımadığım kişiler de var. Onlar ekliyorlar. Ama tanımadığım kişilerle konuşmuyorum. Daha çok sayfaları beğeniyorum, manga sayfası. Gazete okuyorum. Paylaşımlara bakıyorum.” (G1, E, 24, İstanbul)

Aynı görüşülen daha sonra internet üzerinden bir kızla tanıştığını, bir yıl kadar Facebook'ta iletişimi sürdürdüklerini ama hiç yüz yüze görüşmediklerini ve engelinin uzunca bir süre sakladığını anlatmıştır.

İlk gençlik dönemlerinde bireylerin sosyal bir ortamda arkadaşlık kurmaları biyolojik ve psikolojik olduğu kadar sosyal bir ihtiyaçtır. Engelli gençler sosyal ağlar üzerinde özellikle “karşı cins” ile gerçek hayata göre daha kolay iletişim kurmaktadır. Klavye başında engellerin görünmediği, herkesin eşitlendiği bir ortamda kendilerini daha rahat hissetmektedirler. Gerçek hayatta yüz yüze iletişimin başlaması ve sürdürülmesinde fiziksel görünüş ve kültürden kültüre farklılıklar gösteren güzellik anlayışı önemli ölçüde etkilidir. Buna karşılık fiziksel görünüm ve imajlardan yalıtılmış, kelimelerin egemen olduğu sosyal medya üzerinden kurulan iletişimde bedensel engellerin yarattığı sorunlar en aza inebilmektedir.

“Kim istemez uyanınca bir “günaydın” mesajı gelsin?” (G1, E, 24, İstanbul)

“Yazışmak amacıyla ekliyorum. Bazıları yazıyor. Tanışmak amacıyla, canım mı sıkıldı bilmiyorum, ekledim. Rastgele isim buldum. Ekledim. Geri dönüşler oldu. Bayağı muhabbet edenler bile oldu. Bunlar genelde kızlar. İnternette daha rahat oluyor. İlk kez tanıştığım biri için interneti tercih ederim. Heyecan var. “Merhaba” var diye muhabbete giriyorum. Hiç duygusal bir şey olmadı. Zaten sosyal medyada duygusallık yok. Sadece diyalog, muhabbet. Sadece karşı cinsten biriyle konuşma ihtiyacı karşılanıyor. Okulda, çevrede hiç kız arkadaşım olmadı. Ama internet ortamı daha rahat. (...) 10-15 kişiyle tanışmışımdır, çoğu da kızdır.” (G8, E, 18,

Adana)

Sosyal hayatın içinde “karşı cins” ile sözlü iletişim kurmakta zorlanan ya da bu imkânı hiç olmayan bir engelli genç için bir “merhaba” dahi önem arz etmektedir. Gündelik hayatta iletişime girişin sıradan kelimesi olan “merhaba”nın devam etmesi için engelli bireyler genel olarak durumlarını en azından bir süreliğine saklama stratejisi izlemektedirler. Çünkü engelli ve engelsiz bireyler arasında fiziksel engellerin kalkması nedeniyle iletişimin demokratikleştiği sosyal medya ortamında, engelli birey mümkün olduğunca bu eşitlik durumunu korumak ya da kendi gerçekliğinden uzaklaşmak istemektedir. En azından başlangıçta engellilik durumunun saklanması yoluyla sohbet ortamının kurulması sağlanmaktadır.

“ (İnternette tanımadıklarımla) Konuşuyorum, bir tane kız arkadaşım var. Şu anda tanışmak çok kolay. (...) Kimliğimi sakladığım da oldu bazen. Gereksiz olduğundan söylemem.” (G13, E, 29, Trabzon)

“Bence yüz yüze daha iyi. Ama tabi ben rahatsızlığımdan dolayı çekindiğim için belki internete yönelmişimdir. İnternette istediğini söyleyebilirsiniz yani. Mesela ben sakladım, üç dört ay sonra söyledim.” (G1, E, 24, İstanbul)

“Muhabbet çok ilerlerse engelli olduğumu söylüyorum. Başta gerek olmuyor. (...) Daha sonra o konuyu kapatıp tekrar muhabbete dönülüyor. Hiç öyle aşırı bir tepki almadım. Küfretmek falan.” (G8, E, 18, Adana)

Engellilik durumunun açıklanması durumunda engelli olmayan karşı tarafın tepkisi hakaret, küfür gibi sözsel saldırılar olmasa da, engelli bireye yönelik diyalogu bitirme şeklinde bir sembolik şiddete dönüşebilmektedir.

“Tam hatırlamıyorum ama bir şeyler oldu işte. Ekledik birbirimizi. Açtım, baktım o açık. Ona bir şey yazdım. 15-20 gün konuştuk. Sonra anlattım engelimi. (...) İyi olmadı. (Engelimi) anlattıktan sonra arkadaşlığımız bitti. Her şey bitti. Sildi. Başkası da olmadı, bitti ondan sonra zaten. (...) Hayal kırıklığı...” (G18, E, 26, Gaziantep)

Engelli bireyler sanal ortamlarda arkadaş bulup sohbet ederek toplumla bütünleşme arzularını tatmin etmeye çalışsalar da arkadaşlık listelerine eklenen kişilerin fiziksel olarak hep uzak, farklı kentlerden seçilmesi dikkat çekicidir. Büyük metropollerde ikamet eden engelli gençler dahi kendi yaşadıkları kentten arkadaş bulmakta zorlandıklarını ifade etmektedirler. Örneğin başlangıçta kimliğini sakladığını ifade eden bir engelli genç, yaşadığı kentten arkadaş

bulamamasını bu kentteki insanların karakterine bağlamaktadır.

“Hep uzak yerlerde oluyor. İstanbul’dan... Adana’dan aradım. Ama çoğu tiki çıktı. (...)” (G8, E, 18, Adana)

“(Bu şehirden) Yok işte. Diyorum ya, buranın insanında mı bir sorun var ben anlamıyorum. Ya da bana mı denk gelmiyor? Onlar (başka kentlerdeki) bana daha iyi davranıyorlar.” (G12, K, 17, Trabzon)

İnternette arkadaş bulma, ekleme öykülerinin çoğunda engelli bireyler psikolojik olarak kendilerine yakın hissettikleri kişileri fiziksel olarak uzak mekanlardan seçme stratejisi izlemektedirler. Bu durumda sanal hayatta kurulan sosyalleşme süreci hiç bir zaman gerçek hayata yansımamaktadır.

“Ya arkadaş olabilirsin, dost olabilirsin ama... Benim de oldu. Oldu. Evet tanıştım, dost olduk, arkadaş olduk ama bir yere kadar, çünkü internette konuştuğun bir insanla bir yere kadar. (...) Ne kadar karşılaşabilirim? Nasıl bir imkân olabilir ki, karşılaşma imkânı? Ya sonuçta sen başka bir yerdesin, o başka bir yerde... (...) Ama gelene de asla hayır demem. Konuşurum, sohbet ederim, evet yaparım, konuşurum.” (G10, K, 26, Adana)

Gerçek tanışıklığa ve kamusal alanlarda buluşmaya çevrilemeyen sanal arkadaşlıklar çoğu zaman Facebook gibi sosyal medya ortamında sesli ve görüntülü iletişimle derinleştirilememektedir. Bazı görüşülenlerce “çok iyi dostluklar” diye ifade edilen iletişim resim paylaşma ve birbirini takip etme şeklinde cereyan etmektedir.

“Facebook’tan da iki kişiyle tanıştım. Bir ara bir sohbet grubu kurmuştuk, orada tanıştım. Çok iyi anlaştık. Öyle devam ediyor. İyiyiz yani. Konya’da yaşıyorlar. Bir de OKEY oynarken İstanbul’dan biriyle tanıştım. Ama ben çok fazla dışarı çıkamadığım için onunla buluşamadık. Okeyde tanıştığımla telefonla da konuşuyoruz. Ama Facebooktakilerle telefonla konuşmuyorum. Facebook üzerinden devam ediyor. Bir iki defa kamera açtım. Ama ben ondan pek anlamıyorum. Fotoğraflarımızı birbirimize gönderiyoruz, şunu yaptık bunu yaptık. Birbirimizi çok iyi biliyoruz. Tanışmadan önce bir resimlerine bakıyorsun. Resimlere bakınca hayatını anlıyorsun, resimlerin nerede kimlerle çekildiğine bakınca. Öyle bir bakıyorum. İnsan zaten görünüşünden belli ediyor.” (G6, K, 20, İstanbul)

Engelli bireyler uzaklarda ikamet eden sanal arkadaşlarla mesafeleri öne sürerek görüşmezken, aynı kentte hatta yakın çevrede oturan gerçek ortamdaki arkadaşlarıyla da buluşmalarını onların meşgul olduklarını ifade ederek açıklamaktadırlar.

“Yüz yüze görüştüğüm arkadaşım (komşumla) bu aralar fazla görüşemiyorum. Üniversite sınavına hazırlanıyor. Dersleri iyidir. Hedefi de büyük, çok çalışıyor. O yüzden Facebook’taki arkadaşım bu aralar daha çok görüşüyorum. Duruma göre, o anki şartlara göre değişiyor. Komşumun telefonu yok, onu her zaman arayamıyorum. Facebook’taki arkadaşım her an 24 saat görüşebiliyoruz. (...) Onlar (mahalleden tanıdıklar) da var Facebook’unda. Ama onlar çok yoğunlar. Bir tanesi hem okuyor, hem çalışıyor.” (G6, K, 20, İstanbul)

Evde kapalı olarak yaşayan engelli bireyin yaşam ritminin okula giden ya da çalışan akranlarınınkinden zaman içinde ayrışması, onu çevresindeki gerçek sosyal hayattan ve sınırlı sosyal çevresinden daha da uzaklaştırmaktadır. Hayatın akışından uzaklaşan engelli genç, mobil ya da sabit bilişim araçlarıyla, çevrimiçi halde bulunan, uzaklarda yaşayan ama sanal iletişim kurmaya daha uygun olan bir bireyle daha kolay iletişime girebilmektedir.

Ancak, sosyal ağlar üzerinde kurulan sanal sosyalleşme ile gerçek hayatta yüz yüze gerçekleşen sosyalleşme arasında önemli farklılıklar mevcuttur. E-posta, çevrimiçi sohbet veya anlık mesajlaşma gibi sanal iletişim yolları yüz yüze etkileşime göre daha zayıftır, derinlikten yoksundur (Pénard ve Poussing, 2010: 570). Sanal dünyanın içinde kurulan bir hayatta derinlik olmayınca, kurulan diyaloglar ve dolayısıyla arkadaşlıklar da sürdürülebilir olmaktan uzaklaşmaktadır.

“ (...) Tanımadığın insanlarla ben şuyum, şunu yapıyorum gibi konuşmalar geçiyor sadece. Sonra bitiyor olay. Hakkında bir şey bilmiyorsun ki sohbet açılın.” (G23, E, 27, Gaziantep)

“Ciddi bir şey yok. Konuşur silerim. Konuşmazsak silerim. Ya merhaba falan diyorsun. Resimler... Mesela bir arkadaşımın Facebook’unda görüyor, tanışmak istiyor. Hiç gerçek hayatta görüşmedim ama.” (G22, E, 17, Gaziantep)

“Face’i geç abi. Gidip benle konuşurken 10 tane başka erkekle daha konuşuyor.” (G22, E, 17, Gaziantep)

Facebook çevrimiçi oyunlar üzerinden kurulan arkadaşlıkların devam ettirilmesinde önemli bir araç olsa da iletişimi yüz yüzeye dönüştürme olanağı sunmamaktadır. “Klavye şövalyesi” şeklinde internet ortamında kendine özgür bir dünya ve istediği kişiliği yaratan engelli bireyler, gerçek hayatta diğer insanlarla sosyalleşme imkanı bulamamakta, sanal ortamda kurulan sosyal çevre

gerçek hayata yansımamaktadır.

“Gruptaki (oyundaki) seviyen çok ilerlemişse bu iletişim artık telefon üzerinden, olmadı Facebook üzerinden geçiyor. İletişim hiç yüz yüze iletişim seviyesine geçmiyor. Çevreden, okuldan değilse o 8 kişilik grup, sadece Facebook üzerinde konuşma geçiyor. Klavye şövalyeliği şeklinde. O kadar, hiç yüz yüze görmüyorsun.” (G29, E, 20, İstanbul)

Tanımadıkları insanlarla sosyal medya ortamında kurulan tanışıklıklar ve arkadaşlıklar gerçek hayata yansımaması sonucu, bedensel engelli gençlerin arkadaş listesinde gerçek hayatta görüşülen en büyük grubu yakın akrabalar oluşturmaktadır.

“Bir gün içinde 10 saat kullanıyorumdur. Sosyal paylaşım siteleri; Facebook, Twitter, Mynet... (...) Facebook'ta 400 kişi var, 300 tanesini tanıyorumdur. 30-35'i akraba. Okul arkadaşları, arkadaşım arkadaş... Bunlardan 10-15 tanesiyle anca gerçek hayatta görüşüyorumdur.” (G8, E, 18, Adana)

“200 kadar arkadaşım var. (...) Ya kıramıyorsun insanları... Davet gönderiyorlar. O 200 kişinin çoğu eş dost, akraba, kuzenlerim. Öyle tanıdık olmayanlar, kızlar var. Yazıyorum ama gerçek hayatta görüşmüyorum.” (G22, E, 17, Gaziantep)

“Çevrem, arkadaşlarım, ailem, kızlar da var, ama arkadaş türü kızlar. 280 tane var. Birkaç tane tanımadığım insan var. Amcalarım, arkadaşlarım, kuzenlerim filan... 15-20'siyle görüşüyorum.” (G11, E, 17, Adana)

Sonuç olarak, zamanlarının çoğunu ev ortamında, sosyal ilişkiler açısından uzak geçiren genç bedensel engellilerin sosyal çevrelerini genişletmek, toplumla bütünleşmek ya da sadece konuşma ihtiyaçlarını gidermek için kullandıkları Facebook gibi sosyal ağların, onların sosyal sermayesini geliştirmeye sanıldığı kadar katkı sağlamadığı görülmüştür. Toplumsal ortama taşınmayan ilişkiler derinlikten yoksun olmakta ve çoğu zaman sürdürülememektedir. Bu durumda sanal ortamdaki sosyal sermaye, hâlihazırda var olan aile, yakın akrabalar ve birkaç arkadaştan oluşan sosyal sermayenin ötesine geçememektedir.

4. SANALI GERÇEĞE DÖNÜŞTÜREN “HAREKETLİLİK”

Facebook'un tanışma ve gerçek hayatta görüşülen arkadaşlar edinme aracı olarak kullanımının, ev dışında bir sosyal hayata sahip olan gençlerde daha fazla olduğu görülmüştür. İnternette tanışılan insanlarla yüz yüze görüşmede, tek başına/yardım almaksızın ev dışında zaman geçirebilme imkânının büyük etkiye sahip olduğunun altını çizmek gerekir. Arkadaşları ile buluşmak için –kapı

önüne ya da sokağa çıkmanın ötesinde- evden uzağa gidebilen gençler hem yeni tanıdıkları ile bir araya gelmek için gerekli somut koşulları sağlayabilmekte hem de yeterli özgüvene sahip olmaktadır.

Bu gençler çoğunlukla ya okula devam etmekte, ya bir dernek ya da spor kulübüne üye olarak düzenli faaliyetlere katılmakta ya da ücretli bir işte çalışmaktadırlar. Yeni tanışıklıklar da genellikle bu eksenler üzerinden kurulmaktadır. Örneğin okula devam eden bir engelli genç, internetten az sayıda yeni insanla tanışıp yüz yüze görüşüğünü ifade etmekte, ancak bunların bir kısmının okuldan önceden tanımadığı insanlar olduğunu, bir kısmınınsa tanıdıklarının arkadaşları olduğunu anlatmaktadır.

“ (Facebook’ta) Bini geçkin arkadaşım var. Ama hepsi de okuldan. Okul dışından işte kuzenlerim var... Tanımadıklarım iki üç kişi vardır. Onlarla mesela anlaşabiliyorsak... Konuşuyoruz, önce konuşuyoruz, eğer anlaşabiliyorsak, eğer yakın, nasıl diyeyim... Mesaj atıyorsa mesela, “merhaba”, öyle tanışmaya başlıyorsun, yani konuştukça zaten kendine yakın görüyorsun, öyle arkadaşlık kuruyorsun. (...) Bana çekici geliyordu, öyle ekliyordum, konuşuyorduk. (...) Okulda da oluyor dışarıda da oluyor. Dışarıda da tanıştıklarım var. Mesela benim arkadaşımın kuzeni, onunla tanışmıştık, daha sonra işte buluştuk, konuştuk, “nasılsın” falan filan diye. Daha sonra samimiliğimizi kesmedik, tekrar buluşmaya başladık, tekrar görüşüyoruz, hala görüşüyoruz, bazen vakit geçirdiğimiz de oluyor.”
(G9, K, 17, Adana)

Benzer biçimde, spor yapan ve kulüp faaliyetlerine katılanların da internette önceden tanımadıkları insanlarla sohbet etme ve bir araya gelme olasılığının daha fazla olduğu görülmektedir. Sporun ve dolayısıyla günlük yaşamda aile ve yakın çevre dışında başkalarıyla da etkileşim içinde olmanın, sosyal ilişki kurma ve sürdürmeye etkisi açıkça görülmektedir. Son yıllarda spor yapmaya başlayan gençlerin tümü, bundan önceki hayatları ile şimdiki birbirinden açıkça ayırmaktadır. Örneğin spor kulübüne gidip gelmeye başlamadan önce evden yıllarca hiç çıkmadığını ifade eden bir engelli genç, sporla birlikte sosyalleşmeye başladığını anlatmaktadır. Bu sosyalleşme yalnızca spora ya da kulüp ziyaretlerine bağlı tanışıklıklarla kalmamakta, internet üzerinden yeni arkadaşlar edinip onlarla görüşmeye başlamayı da kapsamaktadır.

“Facebook’tan ekledim, sonra daha yeni tanıştık, birkaç abimiz vardı. Hocayı eklemişlerdi. Bu abiler tanıyınca ekliyorlar. Bende hocama bu abiler kulüpten

mi diye sordum, hoca da evet dedi, ben de ekledim. Öyle tanıştık, konuştuk. Ama kulüpten önce hiç olmadı. Sadece mevcut tanıdıklarım ekliydi. Onlarla konuşuyorduk. (...) Oyun esnasında bir abi yerini söyledi, bir baktım bizim aşağı mahallemizde oturuyor. Abi ben de bu sokakta oturuyorum dedim. Buluşalım dedi, bizim arkadaki parkta buluştuk. (...) Onunla arkadaş olduk, oyunu bıraksak bile. Sokakta sürekli karşılaşıyorduk. (...) Başka da oldu birkaç tane, oyundan, ama uzakta oturuyorlar, o yüzden görüşmedik.” (G7, E, 18, Adana)

Sahip olunan ortak payda ve gençleri bazı Facebook sayfalarında buluşturan ilgi alanları, yeni tanışıklıkları ortaya çıkarmakla kalmamakta, zaman zaman bu gençlerin buluşmalarını ve sanal alem dışında arkadaşlıklar geliştirmelerini de beraberinde getirebilmektedir.

“İnternette tanıştığım insanlar da var. (...) Görüşüyorum. Engelli grupları var, onların sohbet odaları var, orda tanışıyoruz. Buluştuklarımız da var ama başka başka şehirlerde olduğumuz için pek sık değil. (...) Sohbet, sonra tanışma oluyor falan. (...) Yüz yüze görüşmeyi isterdim. Ya işte il dışında oldukları için. Farklı şehirlerdeyiz. Aynı şehirde olsak buluşurduk mutlaka. Yani hep istiyoruz hani nasıl diyeyim senin bulunduğu şehre geldim mi seni göreceğim, böyle konuşuyoruz.” (G27, E, 25, Antalya)

“Tanıştığım çok oldu. Onlarla sayfalardan tanışıyoruz. Polisliğe meraklıyım. Polislikle ilgili sayfalara yorum yaptığımda ekleme oluyor. Dediğim gibi hepsi arkadaş olarak kalıyor. Kesinlikle sevgilim, canım, cicim yok. Gerçek hayatta nasıl mesafe varsa insanlarla, öyle. (...) Gerçekte de tanıştım çoğuyla. Bir tanesi polisti Diyarbakır'da. Arkadaş olarak görüştük. Ondan sonra görüşmek istedi, ben istemedim. (...) Çok farklı düzeyde. Yazışmak farklı. Mesela şu an sizinle yüz yüze görüşmek çok farklı, internette görüşmek çok farklı. Ona engelliyim dediğim zaman yüz ifadesini görmüyorum mesela.” (G25, K, 21, Diyarbakır)

Bu örnekte de görüldüğü gibi internette yeni insanlarla tanışma konusu konuşulduğunda, gençler tanıştıkları insanlarla sevgili olup olmadıklarından söz etmeye başlayabilmektedir. Bu tür ilişkilerle ilgili paylaşımlara göre, erkek görüşülenlerin kadınlara oranla daha aktif ve girişken olduklarını söylemek mümkündür. Bu durum kadınların toplumsal cinsiyet rollerinin etkisiyle gerek daha temkinli davranmaları, gerekse görüşmecilerle bu tür deneyimlerini paylaşmaktan çekinmeleri ile açıklanabilir. Bazı erkek görüşülenlerin, Facebook'ta tanıştıkları kızlarla buluşma hikâyeleri daha olumluysen, bazıların hikâyelerinin ise hayal kırıklığı içerdiği görülmektedir.

“Çok, internet üzerinden. İstanbul’da çok. Burada (Gaziantep’te) o kadar sosyal değildim. Orada (İstanbul’da) insan bir arayış içinde. Arkadaş olmayınca sıkıntı oluyor. İnsan arkadaş arıyor. (...) Öncelikli olarak Facebook’ta buluyorum. (...) Oradan tanıştığım yüz yüze bulduğum insanlar oldu. (...) Bir kafeteryaya gidiyoruz, oturuyoruz, konuşuyoruz. Çoğunlukla kızlar oluyor. Kızlarla muhabbet daha iyi oluyor. Erkeklerle muhabbet rahat olmuyor. Genel olarak resmimi görüp teklif gönderiyor. Ben davet göndermem, eklendikten sonra ilk ben merhaba diyorum.” (G19, E, 24, Gaziantep)

“Duygusal yakınlaşma oldu. Engelli de oldu engelsiz de oldu. (...) Yani internette tanışıp da sonra telefonlaşma oluyor genelde. Karşılıklı. (...) Birisiyle görüştüm, çok tuhaf geldi. Kamerada gördüğüm kişi farklı. O da, gerçek yüzü daha farklı geldi. Daha değişik yani. Kadındı. Benimle yaşattı. Engelliydi. Anlaşamadık. Bir süre sonra görüşmeyelim dedik, öyle kapandı. (...) Yani elde var sıfır.” (G27, E, 25, Antalya)

Sanalın gerçeğe dönüşmesiyle sonuçlanan deneyimlerin engelli gençlerin yaşamında olumlu ya da olumsuz izler bırakmasının ötesinde, asıl üzerinde durulması gereken, engelli gençlerin bu sayede toplumun diğer üyeleriyle iletişime geçmeleri ve bir ölçüde yeni tanışıklıklar yoluyla sosyal paylaşımlarının artması olasılığıdır. Ancak bu imkâna kavuşmada asıl motor gücü engelli gencin hareketlilik imkân ve kabiliyetleri oluşturmaktadır. Hareketliliğin önündeki engeller kalktıkça gençler bir yandan gerçek yaşamda dâhil oldukları sosyal ağlar (okul, dernek, iş ortamı, spor kulübü vs.) içinde yer alan kişileri arkadaş listelerine eklemekte diğer yandan da sanal dünyada tanışıklıklarıyla gerçek hayatta yüz yüze buluşma imkânı bulabilmektedirler.

5. SONUÇ

Bedensel engelli gençlerin dijital sosyal ağlara tutunarak sosyal sermayelerini koruma ve genişletme deneyimleri, içinde yaşadıkları toplumsal şartlar nedeniyle farklı pratiklere ve sonuçlara yol açmaktadır. Bu durumda Facebook gibi bir sosyal ağ vakit geçirme, oyalanma, eğlenme, başkalarını takip etme ve gerçek yaşamda yeni dostlukların kurulması gibi çok çeşitli işlevler görmektedir. Ancak bu işlevler -ya da bu işlevlerden bazıları- çoğu zaman engelli gençlerin karşısına bir tercihten öte toplumsal yapının bir dayatması olarak çıkmaktadır.

Bedensel engelli gençlerin hareketliliklerini ve dolayısıyla toplumsal hayata katılmalarını engelleyen çevresel sorunlar, toplumsal önyargılar, ailelerin aşırı

koruyucu tutum ve davranışları arttıkça bu gençler evlerine kapanmakta, gerçek hayatta yeni kişilerle kısıtlı imkânlar çerçevesinde tanışabilmektedir. Bu durumda aile, yakın akrabalar ve kimi zaman komşular ve mahalle civarında edinilen sınırlı bir çevre Facebook'taki arkadaş listesinin ana gövdesini oluşturmaktadır. Kapalı ve korunaklı bir çevrede yaşayan engelli gençlerin genel olarak tanımadıkları kişilerle sanal ortamda iletişime geçme konusunda temkinli davrandıkları görülmektedir.

Eğitim düzeyinin görelî olarak artması, ailenin kontrol ve baskısının azalması ve ev dışında geçirilen zamanın daha fazla olması ile bedensel engelli gençlerin sanal dünyada tanımadıkları kişilerle pasif ya da aktif olarak daha fazla iletişime geçmelerinde de artış olduğu görülmektedir. Sanal dünyada tanımadıkları insanlarla, özellikle "karşı cinsle" daha rahat iletişime geçme ve tanışma imkânı olsa da, çevresel engeller ve engellilere karşı toplumsal önyargılardan duyulan kaygılar nedeniyle bedensel engelli gençler sanal ilişkilerini gerçek ilişkilere dönüştür(e)memektedir. Arkadaş listesine eklenen ve zaman zaman internet ortamında sohbet edilen kişilerin sayısında artış olsa dahi, sanal dünyada kalan arkadaşlıklar gerçek dünyada sosyal sermayenin genişlemesine önemli bir katkı sağlamamaktadır.

Sanal dünya üzerinde kurulan ilişkilerin niteliğini belirleyen en önemli ölçüt gerçek dünyadaki sosyal sermayenin niteliği ve genişliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Örgün eğitime, spor aktivitelerine ve dernek faaliyetlerine katılımın artması, Facebook'taki arkadaş listesinde yer alan kişilerle yüz yüze iletişime geçilmesinde ve devamında ilişkilerin sürdürülmesinde belirleyici bir etki oluşturmaktadır.

Sonuç olarak gerçek hayattaki sosyal sermaye sanal hayattaki sosyal sermaye üzerinde de belirleyici olmaktadır. Bedensel engelli gençler sosyal hayata katılabildikleri oranda güçlü ve zayıf bağlarını sanal dünyada da etkin ve verimli şekilde kullanabilmektedirler. Facebook gibi dijital sosyal ağlar tek başına engelli bireylerin sosyal sermayelerinde bir artışa ve toplumla bütünleşmelerine olanak vermemektedir. Gerçek dünyadaki engeller azaltılmadıkça/kaldırılmadıkça bedensel engelli gençlerin sanal ve gerçek dünyada tam anlamıyla toplumsallaşmaları, toplumla bütünleşmeleri ve topluma dâhil edilmeleri mümkün olamayacaktır.

KAYNAKÇA

BARNES, A. John. (1954). Class and Committees in a Norwegian Island Parish. *Human Relations*, (7), 39-58.

BOURDIEU, Pierre. ve WACQUANT, Loic. (2003). *Düşünimsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, İstanbul: İletişim yayınları.

BOURDIEU, Pierre. (1980). Le Capital Social. *Les Actes de la Recherche en Science Sociales*, 31, 2-3.

BRIQUET, Ferri. (2012). *Comment l'internet nous transforme, La socialisation dans l'univers numérique*, Nancy : PUN-Editions Universitaire de Lorraine.

BURT, R. Stuart. (1992). *Structural Holes: The Social Structure of Competition*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

CASTELLS, Manuel. (2000). Materials for an Exploratory Theory of the Network Society. *British Journal of Sociology*, 51(1), 5-24.

COLEMAN, S. James. (1988). Social Capital in the Creation of Human Capital. *American Journal of Sociology*, 94, 95-120.

FONDEUR, Yannick. ve LHERMITTE, France. (2006). Réseaux sociaux numériques et marché du travail. *La Revue de l'IREs*, 52, 101-131.

FONDEUR, Yannick. (2007). Les friends lists de facebook: des fonctionnalistes limitées (pour le moment). *e-recrutement et marché du travail*, <http://erecruitment.wordpress.com/2007/12/19/les-friend-lists-de-facebook-des-fonctionalites-limitees-pour-le-moment/#more-126> erişim tarihi: 30 Ağustos 2014.

GIDDENS, Anthony. (2008). *Sosyoloji*, İstanbul: Kırmızı Yayınları.

GOLDER, A. Scott, WILKINSON, M. Dennis., ve HUBERMAN, A. Bernardo, (2007). Rhythms of social interaction: Messaging within a massive online network. *Third Communities and Technologies Conference*, ss. 41-66, Michigan State University, USA.

GRANOVETTER, S. Mark. (1973). The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology*, 78, 1361-1380.

MCMAUGH, Anne. ve DEBRUS, Ray. (1999). 'Just Make friends, That's the Most Important Thing!' School Transition and Making Friends: The Concerns and Worries of Children with Illness and Disability, Association for Research in Education'in yıllık toplantısında sunulan tebliğ, Melbourne, Australia. <http://www.aare.edu.au/data/publications/1999/mcm99171.pdf> Erişim tarihi: 10 Ocak 2014.

MILLER, Vincent. (2012). A Crisis of Presence: On-line Culture and Being in the World. *Space and Polity*, 16 (3), 265-285.

PENARD, Thierry. ve Nicolas, POUSSING. (2010). Internet Use and Social Capital: The Strength of Virtual Ties. *Journal of Economic Issues*, 44 (3), 569-595.

PRENSKY, Marc. (2001). Digital Natives, Digital Immigrants. *On the Horizon*, 9(5), 1-6.

RAGHAVENDRA, Pammi., VIROGO, Rachael., OLSSON, Catherine., CONNELL, Tim. ve LANE, Alison. (2011). Activity participation of children with complex communication needs, physical disabilities and typically developing peers. *Developmental Neurorehabilitation*, 14, 145-155.

RAGHAVENDRA, Pammi., GRACE, Emma., NEWMAN, Lareen., WOOD, Denise. ve CONNELL, Tim. (2013). 'They think I'm really cool and nice': The impact of Internet support on the social networks and loneliness of young people with disabilities. *Telecommunications*, 63(2), 22.1-22.15, <http://tja.org.au/index.php/tja/article/view/414> erişim tarihi: 26.11.2013.

RESNICK, Paul. (2002). Beyond Bowling Together: Sociotechnical Capital. CARROLL, John., (Ed.) *HCI in the New Millenium*, ss. 247-272, Boston MA: Addison-Wesley.

RIPHAGEN, Joel. ve KANFER, Alaina. (1997). *How Does E-mail Affect Our Lives?*, Champaign-Urbana, IL: National Center for Supercomputing Applications.

TAPSCOTT, Don. (1998). *Growing Up Digital: The Rise of the Net Generation*, New York: McGraw Hill.

THIRUMANICKAM, Abirami., RAGHAVENDRA, Pammi. ve OLSSON, Catherine. (2011). Participation and social networks of school-age children with complex communication needs: A descriptive study. *Augmentative and Alternative*

Communication, 27, 195–204, <http://dx.doi.org/10.3109/07434618.2011.610818>
erişim tarihi: 16.11.2013.

YAMAN, . Miraç. (2013). Türkiye’de gençlik sosyolojisi çalışmalarına dair bibliyografik bir değerlendirme. *Alternatif Politika*, 5 (2), 114-138.

alternatif politika

Ortadoğu'da Bir Kürt Topluluğu: Feyliler

Kaynak: Alternatif Politika, Cilt 6. Sayı 3. (Aralık 2014) Sayfa. 359-386

Yazar: zkan GÖKCAN (Araştırma Görevlisi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü)

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.

AS



ORTADOĞU'DA BİR KÜRT TOPLULUĞU: FEYLİLER

Özkan GÖKCAN

FAITH BASED KURDISH GROUP IN THE MIDDLE EAST: FAYLIS

ABSTRACT

Although three fourths of Kurds living in the Middle East is Sunni-Muslim it is possible to say that the remained population of Kurds displays an important diversity in terms of religious and denominational faith. Faylis is one of the Kurdish faith based ethnic community from antique ages until now living on Zagros Mountain foots composing the border of Iraq and Iran, has been known by its Shiite identity. What has been making the Faylis an important actor in socio-political life of the Middle East is their both denominational and ethnic identities and their political choices and positions in modern history of Iraq and Iran. In this study, cultural, social and political structure of Faylis, one of the silent victims of the Middle East, is analyzed. Hence, the community's role in the modern history of Iraq and Iran will be scrutinized. The study proposes important clues about how religious and the denominational faith effect political choices, strategies and social positions within Kurds in the Middle East.

Keywords: Fayli, Shiite Kurds, Secterian Differences, Iraq, Iran.

ÖZ

Ortadoğu coğrafyasının başlıca aktörlerinden biri olan Kürtlerin yaklaşık dörtte üçünün Sünni Müslüman olduğu bilinmektedir. Geriye kalan Kürt nüfusun ise dinsel ve mezhepsel inanç bakımından önemli bir çeşitlilik sergilediğini söylemek mümkündür. Hıristiyanlıktan Ezidiliğe değin uzanan söz konusu inanç çeşitliliğini yansıtan topluluklardan biri de Feylilerdir. Feyliler antik çağlardan bu yana İran-Irak sınırını oluşturan Zagros Sıra Dağları'nın eteklerinde yaşayan ve Şii kimlikleri ile tanınan bir Kürt topluluğudur. Feyliler gerek mezhepsel ve etnik kimlikleri gerekse siyasal tercihleri ve konumları nedeniyle modern Irak ve İran tarihinin önemli aktörlerinden biri olmuştur. Bu çalışmada Ortadoğu'nun tanınmayan mağdurlarından biri olan Feylilerin, kültürel, toplumsal ve siyasal yapıları, modern Irak ve İran tarihindeki rolleri analiz edilmeye çalışılmaktadır. Bu kapsamdan hareketle çalışma temelde bir siyasi ve toplumsal tarih incelemesi niteliği taşımaktadır. Ancak bunun yanı sıra Kürtlerde dinsel ve mezhepsel inancın siyasal tercihleri ve toplumsal konumu nasıl etkilediğini değerlendirebilme noktasında da önemli ipuçları sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Feyli, Şii Kürtler, Mezhepsel Farklılıklar, Irak, İran.

GİRİŞ

Ortadoğu coğrafyasının başlıca aktörlerinden biri olan Kürtlerin, dinsel ve mezhepsel inanç bakımından çoğulcu bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Her ne kadar Kürtlerin büyük bir çoğunluğu Sünni İslam inancına tabi olsa da Şiilikten Hıristiyanlığa, Alevilikten Ezidiliğe, Ehl-i Haktan Yahudiliğe birçok dinsel ve mezhepsel inanç Ortadoğu'nun diğer halkları arasında olduğu gibi Kürtler arasında da kendine yer edinmiştir. Kürtler arasındaki söz konusu bu inanç çeşitliliğini yansıtan topluluklardan biri de Feyliler'dir. Anayurtları İran-Irak sınırını oluşturan Zagros Sıra Dağları'nın etekleri olan Feyliler, Şii mezhepsel kimlikleri ile ön plana çıkan bir Kürt topluluğudur. Feylileri bu çalışmanın konusu haline getiren ise modern Ortadoğu tarihindeki siyasal ve toplumsal rolleridir. Ortadoğu'da adları en az duyulan topluluklardan biri olan Feyliler, gerek mezhepsel ve etnik kimlikleri

gerekse siyasal tercihleri ve konumları nedeniyle modern Irak ve İran tarihinde önemli bir aktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışmada Ortadoğu'nun tanınmayan mağdurlarından biri olan Feyli Kürtlerin, kültürel, toplumsal ve siyasal yapılarına, modern Irak ve İran tarihindeki rollerine ışık tutulmaya çalışılmıştır. Feylilerin gerek etnik gerekse mezhepsel kimlikleri nedeniyle modern Irak tarihinde en fazla ayrımcılığa maruz kalmış aktörlerden biri olduğunu söylemek mümkündür. Feylilerin Irak'ta özellikle Baas rejimi döneminde görmüş oldukları baskı, toplumsal, ekonomik ve siyasal yapılarını bir bütün olarak etkilemiş ve Irak siyasetinde aktif rol almalarında önemli bir rol oynamıştır. Benzer bir durumun Ortadoğu'daki Feyli Kürt nüfusun yaklaşık üçte ikisini barındıran İran'da yaşandığını söylemek ise zordur. İranlı Feylilerin Irak'taki soydaşlarının aksine rejimle -özellikle 1979 yılında gerçekleşen İran İslam Devrimi'nden sonra- daha iyi ilişkiler geliştirdiğini söylemek mümkündür. Bu durumun en önemli nedeni, İran nüfusunun ezici bir çoğunluğunun, yönetici elitlerin ve devletin resmi inancının Feyli Kürtlerin de inancı olan Şii İslam olmasıdır. Söz konusu mezhepsel birliktelik, İranlı Feylilerin toplumsal ve siyasal tarihinin Irak'taki soydaşlarından farklı bir seyir izlemesinde temel rolü oynamıştır.

Bu çalışma temelde bir siyasi ve toplumsal tarih incelemesi niteliği taşısa da çalışmanın sosyolojik anlamda daha geniş bir değerlendirme imkânı sunduğunu söylemek mümkündür. Zira Feyli Kürtlerin siyasal ve toplumsal tarihi, Kürtlerde etnisite-mezhep ilişkisinin ve azınlık dinden veya mezhepten olmanın siyasal tercihleri ve toplumsal konumu nasıl etkilediğini değerlendirebilme noktasında da önemli ipuçları barındırmaktadır. Bu kapsamdan hareketle çalışmanın ilk bölümünde öncelikle Şii Kürtler ve özelinde Feyliler hakkında genel bir değerlendirme sunulmaktadır. Şii Kürtler ve özelinde Feylilerin yaşadığı coğrafya, konuştukları dil ve nüfusları gibi konulara ilişkin bilgi verilmektedir. Modern Ortadoğu tarihinde Feyliler dendiğinde akla Irak'ta yaşanan gelişmelerin geldiğini söylemek mümkündür. Bunun temel nedeni, Feylileri Ortadoğu tarihinin bir öznesi haline getiren tarihsel gelişmelerin büyük bir çoğunluğunun Irak'ta yaşanmış olmasıdır. Bu nedenle çalışmada Iraklı Feylilere daha geniş bir yer ayrıldığını söylemek mümkündür. Çalışmanın ikinci bölümünde Feylilerin modern Irak tarihindeki toplumsal konumları, onları önemli bir aktör haline getiren tarihsel gelişmeler ışığında ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde ise Iraklı Feylilerin büyük oranda Baas rejiminin baskısı altında şekillenen siyasal tercihleri, rolleri ve konumları incelenmektedir. Çalışmanın dördüncü bölümü İranlı Feyli Kürtlere ayrılmıştır. İranlı Feylilerin tarihi Iraklı soydaşlarından farklı olarak rejimle işbirliği halinde ilerlemiş ve bu durum yine Iraklı soydaşlarından farklı olarak siyasal alanda daha pasif bir aktör olarak yer almalarına etki etmiştir. İran siyasetinde ayrı bir özne olarak değil Şii Kürt

nüfusun bir bileşeni olarak hareket eden İranlı Feyliler, çalışmanın dördüncü bölümünde modern İran tarihindeki toplumsal rolleri ve siyasal konumları üzerinden incelenmektedir. Son olarak çalışma, İranlı ve Iraklı Feylilerin toplumsal ve siyasal konumlarına ilişkin yapılacak karşılaştırmalı bir genel değerlendirme ile sonuçlandırılmaktadır.

Belirtmek gerekir ki bu çalışma, iki ayda bir yayınlanan Kürt Tarihi dergisinin 10. sayısında yer alan “Irak’ta Bir Kürt Topluluğu: Feyliler” başlıklı çalışmanın ve söz konusu çalışmadan esinlenerek 7-10 Mayıs 2014 tarihleri arasında düzenlenen Kırıkkale Üniversitesi Uluslararası Ortadoğu Sempozyumu’nda sunulan “Orta Doğu’nun Tanınmayan Mağdurları: Feyliler” başlıklı bildirinin kapsamı genişletilmiş ve detaylandırılmış halidir. Söz konusu çalışmalarda Iraklı Feylilerin siyasal ve toplumsal tarihine ilişkin genel bir değerlendirme sunulmuş, İranlı Feyliler ise çalışmaların kapsamına dâhil edilmemiştir. Bu çalışmada ise Iraklı Feylilerin toplumsal konumları, siyasal konumları ve tercihleri, bu tercihlerin nedenleri ve yaşadıkları sorunların tarihsel kaynakları detaylı olarak ele alınmaktadır. Ayrıca çalışmada İranlı Feylilerin modern İran tarihindeki siyasal ve toplumsal konumları da incelenmekte ve bu sayede iki ülkedeki Feylilere ilişkin karşılaştırma yapabilmeye olanağı sağlanmaktadır. Çalışmanın bu genişletilmiş ve detaylandırılmış kapsamı ile spesifik olarak Feylileri konu edinen bir elin parmaklarını geçmeyecek sayıda akademik çalışmanın bulunduğu literatüre özgün bir katkı yaptığını söylemek mümkündür.

1. Şİİ KÜRTLER¹ VE FEYLİLER

Ortadoğu coğrafyasının en önemli aktörlerinden biri olan Kürtlerin yaklaşık dörtte üçünün Sünni İslam inancına, bunların ezici bir çoğunluğunun ise Şafi mezhebine tabi olduğu bilinmektedir (van Bruinessen, 2000: 15). Sünni İslam inancına tabi olmayan Kürt nüfusun ise dinsel ve mezhepsel inanç bakımından önemli bir çeşitlilik gösterdiğini söylemek mümkündür. Ezidilikten Yahudiliğe değin uzanan bu inanç çeşitliliği arasında nüfus olarak en kalabalık topluluklardan birini ise Şii Kürtler oluşturmaktadır. Kürtlerin ne zamandan beri Şii olduğu tam olarak bilinmemekle birlikte, 16. yüzyılda Şiiliğin İran’da yaygın bir kabul görmesiyle gerçekleşmiş olma ihtimali yüksektir. 16. yüzyıldan önce yüksek ihtimalle Ehl-i Hak inancına tabi olan Şii Kürtler, Şiiliğin İran’da yaygınlaşarak devlet dini haline gelmesinin ardından sosyal konumlarını

¹ Alevilik ve Ehl-i Hak inançlarının Şii mezhebine dâhil olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Her iki inanç kimi kaynaklarda Şiiliğin aşırı yorumları, kimi kaynaklarda ayrı birer İslam mezhebi, kimi kaynaklarda ise İslam dışı inanç biçimleri olarak kabul edilmektedir. Söz konusu görüş ayrılığı nedeniyle Alevilik ve Ehl-i Hak bu çalışmada Şii mezhebine dahil edilmemiştir. Dolayısıyla çalışmada geçen Şii Kürtler kavramı, Alevi ve Ehl-i Hak inancına mensup Kürtleri içermemektedir.

iyileştirmek amacıyla dinlerini değiştirmeyi tercih etmişlerdir (McDowall, 2004: 34). Bu din değiştirme tercihinin rağmen bugün Şii Kürtlerin bir kısmı Ehl-i Hak inancına ait bazı ritüelleri devam ettirmekte ve ibadetlerini Ehl-i Hak mabetlerinde gerçekleştirmektedir (McDowall, 2004: 34). Ayrıca İran'ın Kirmanşah, Kürdistan ve Luristan eyaletlerinin yanı sıra Irak'ın Kerkük şehrinde halen Ehl-i Hak inancını terk etmeyen Kürtler bulunmaktadır (Bruinessen, 2008: 44).

Şii Kürtlerin yaklaşık 3,5 milyonluk nüfuslarıyla toplam Kürt nüfusunun yüzde 10 ila 11'ini oluşturduğu tahmin edilmektedir. Neredeyse tamamı İran ve Irak topraklarında yaşayan Şii Kürtlerin tarihi anayurtları İran'ın Kirmanşah eyaletidir (McDowall, 2004: 34). Bugün İran'da büyük çoğunluğu Kirmanşah ve İlam eyaletlerinde olmak üzere Kürdistan, Batı Azerbaycan, Horosan, Luristan, Hamedan eyaletlerinde ve başkent Tahran'da yaklaşık 3 milyon Şii Kürt'ün yaşadığı tahmin edilmektedir (UNPO, 2010: 1). Irak'ta yaşayan Şii Kürtler ise bu ülkedeki Kürt nüfusunun yaklaşık yüzde 10'unu oluşturmakta diğer bir ifadeyle Irak'ta yaklaşık 550-600 bin Şii Kürt yaşamaktadır (Morad, 2005: 101). Söz konusu nüfusun bir kısmı İran sınırındaki Zagros Sıra Dağları eteklerinde geleneksel kırsal yaşamlarını sürdürmekteyken, büyük bir çoğunluğu Bağdat, Basra, Kerkük gibi büyük şehirlerde yaşamaktadır (Morad, 2005: 101).

Şii Kürtler, Kürtçe'nin farklı lehçelerini² konuşmaktadırlar. İran'daki Şii Kürtlerden daha kuzeyde yaşayanlar diğer bir ifadeyle Türkiye sınırına yakın olanlar ağırlıklı olarak Kurmanci lehçesini konuşmaktayken, daha güneyde yani Irak sınırına yakın yaşayanların çoğunluğu Gorani ve Sorani lehçelerini konuşmaktadır (Yıldız ve Taysi, 2007: 5). İran'da yaşayan Şii Kürtler, aynı

² Kürtçe, Hint-Avrupa dil ailesinin İrani diller grubunda yer alan ve birçok farklı lehçeyi bünyesinde barındıran bir dildir. Bu farklı lehçeleri konuşanların bir kısmı birbirlerini anlamakta zorlanmazken bir kısmı çok az anlamaktadır. Literatürde Kürtçe'nin lehçelerinin sınıflandırılmasına ilişkin farklı yaklaşımların olduğunu söylemek mümkündür. İranlı Kürt tarihçisi M. Izady'e göre Kürtlerin ana dili Kurmanci ve Pehlewani olmak üzere iki ana gruba ayrılmaktadır. Izady, bu sınıflandırmasında Kurmanci ve Sorani lehçelerini Kurmanci ana grubuna dahil ederken, Gorani ve Dımili (Zazaca) lehçelerini Pehlewani ana grubuna dahil etmektedir (Izady, 2011: 299-310). Bir diğer İranlı Kürt tarihçisi Amir Hassanpour ise Kürtçe'nin lehçelerini Kurmanci, Sorani, Hewrami (Gorani-Dımili) ve Kirmanşani olmak üzere dört ana gruba ayırmaktadır (Hassanpour, 2005: 78-79). Literatürde yer alan bir diğer sınıflandırma, İran dilleri ve dinleri ile ilgili çalışmaları ile tanınan ve Kürdoloji üzerine araştırmaları olan akademisyen Philip G. Kreyenbroek'e aittir. Kreyenbroek, Kürtçe'nin lehçelerini Kuzey Kürtçesi, Merkez Kürtçesi (Sorani) ve Güney Kürtçesi olarak üç gruba ayırmakta ve bu lehçelerin arasında en çok konuşulanın Kuzey Kürtçesi (Kurmanci) olduğunu ifade etmektedir (Kreyenbroek, 2005: 53-64; Kreyenbroek ve Allison, 2008: 39-40). Kürdoloji ve Kürt tarihi üzerine çalışmaları ile tanınan bir diğer isim olan Martin van Bruinessen de Kreyenbroek'e benzer bir şekilde Kürtçe'nin Kuzey (Kurmanci), Güney (Sorani) ve Güneydoğu (Laki, Kirmanşahi) olmak üzere üç ana gruptan oluştuğunu ifade etmektedir (van Bruinessen, 2008: 41-43). Ancak Bruinessen, Kürtçe'nin bu üç ana lehçe grubunun yanında Gorani ve Dımili (Zazaca) olmak üzere iki lehçe grubunun daha olduğunu belirtmekte ve aslında Kürtçe'nin 5 temel lehçe grubundan oluştuğunu ifade etmektedir.

zamanda Farsça'yı da çok iyi bilmekte ve Kürtçe'nin yazımında Fars alfabesini kullanmaktadır (Yıldız ve Taysi, 2007: 5). Bu durum, İran'da konuşulan Kürt lehçeleri üzerinde Farsça'nın etkisinin yoğun hissedilmesinde etkili olmuştur. İran'dakine benzer şekilde, Irak'ta yaşayan Şii Kürtler de Kürtçe'nin Sorani, Gorani ve Kurmanci lehçelerini konuşmaktadır (Izady, 2011: 299-310; van Bruinessen, 2008: 41-43).

Bu çalışmanın konusunu oluşturan Feyliler, bir grup aşiretten oluşan Şii Kürt topluluğudur. En büyük Feyli Kürt aşiretleri arasında Ali Sherwan, Cheragh Wandî, Safar Wandî, Hiar Wandî, Dara Wandî, Malek Shahî, Jamal Wandî, Ansari, Kalhur, Zouri, Qaitoli, Khezell, Shuhan ve Mousî saymak mümkündür.³ Feyli kelimesinin etimolojik kökeni hakkında net bir bilgi olmamakla birlikte literatürde iki temel görüşün bulunduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan ilki Suriyeli İslam tarihçisi Yakut el-Hamavi'ye aittir. El-Hamavi, 13. yüzyılda yazdığı Mucemü'l-Büldân (Coğrafi Sözlük) adlı eserinde Feyli isminin kökeninin "fil" olduğunu ifade etmiştir.⁴ El-Hamavi'ye göre İran'ı Irak'tan ayıran dağlarda yaşayan insanlar "fil gibi iri" olmalarından dolayı zaman içinde Feyli olarak adlandırılmışlardır.

İkinci ve daha genel kabul gören görüş ise İranlı Kürt tarihçisi Mehrdad R. Izady'e aittir. Izady'e göre Feyli kelimesinin kökeni MÖ 247-MS 224 yılları arasında bugünkü İran topraklarına hâkim olan Parthiyân İmparatorluğu'nu yöneten ve Izady'e göre Kürtlerin kültürel kuzeni olan Parthiya halkından gelmektedir (Izady, 2011: 181). Parthiyân İmparatorluğu'nun son bulmasının ardından Feylilerin köklerinin yattığı ve yüzyıllardır yerleşik bulunduğu bugünkü İran devletinin Luristan eyaleti toprakları Parthiya olarak tanımlanmaya başlamıştır (Izady, 2011: 181). Parthiya kelimesi zamanla değişerek "Pahla" şeklini almış, Arap alfabesinde "p" harfi bulunmadığı için kelime Arapça eserlerde "Fahla" şeklinde yer edinmiştir. Günümüzde İran'ın İlam eyaletinde bir kasabanın ismi de olan Pahla, zaman içinde Fahla-Faila-Faili-Feyli şeklinde değişime uğramış ve aynı zamanda bir Kürt topluluğunun ismi olmuştur.⁵

Feylilerin diğer Şii Kürtler gibi 16. yüzyıldan itibaren Şii olmaya başladıklarını, bu tarihten önce ise arkeolojik bulgulardan anlaşıldığı kadarıyla bir kısmının Nasturi Hıristiyan bir kısmının ise Ehl-i Hak inancına mensup

³ Feyli Kurds, http://cdn.worldheritage.org/articles/Feyli_Kurds#cite_note-10, (erişim tarihi: 10.09.2014).

⁴ Kurdish Academy of Language, "Pahli (Feyli)", <http://www.kurdishacademy.org/?q=node/46>, (erişim tarihi: 14.09.2014).

⁵ Kurdish Academy of Language, "Pahli (Feyli)", <http://www.kurdishacademy.org/?q=node/46>, (erişim tarihi: 14.09.2014).

olduklarını söylemek mümkündür.⁶ Bugün özellikle İran'ın Kirmanşah eyaletinde yaşayan Feyli Kürtler arasında sayıca az da olsa Ehl-i Hak inancından vazgeçmeyenlerin olduğu bilinmektedir. Yüzyıllardan bu yana Zagros Sıra Dağları'nın bir parçası olan Kabir Dağı'nın eteklerindeki İran ve Irak kasabalarında yaşamakta olan Feyliler, 20. yüzyılın başlarından itibaren Irak ve İran'ın büyük şehirlerine göç etmeye başlamışlardır (Gunter, 2011: 51). Günümüzde Bağdat'tan Kerkük'e, Tahran'dan Elburz'a kadar birçok büyük yerleşim yerinde Feyli nüfusu bulunmaktadır. Neredeyse tamamı Irak ve İran topraklarında yaşayan Feylilerin toplam nüfusu hakkında net bir bilgi olmamakla birlikte yaklaşık 1,5 milyon olduğu tahmin edilmektedir.⁷ Irak'ta yaşayan 550-600 bin Şii Kürdün tamamının köken olarak Feyli olduğu tahmin edilmektedir. Feyli Kürt nüfusun geriye kalan yaklaşık bir milyonluk kısmı ise İran'ın büyük şehirlerinde ve Irak sınırındaki eyaletlerinde yaşamaktadır.

Feyliler ile ilgili en tartışmalı konulardan biri de konuştukları Feyli Kürtçesi (Feylice) ile ilgilidir. Feylice'nin Kürtçe'nin hangi lehçe grubu içinde yer aldığına ilişkin farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Izady'e göre Feylice, Kürtçe'nin Gorani lehçesinin alt lehçelerinden biridir ve Dımili (Zazaca) ile ortak özellikler göstermektedir (Izady, 2011: 301). Kürt dili ve edebiyatı üzerine çalışmaları ile tanınan İranlı tarihçi Hassanpour ise Feylice'yi Sorani lehçesinin bir alt lehçesi olarak görmektedir (Hassanpour, 2005: 79). Bir başka yaklaşım ise Feylice'nin daha çok İran'da konuşulan Güney Kürtçesi lehçe grubunun içinde yer aldığını ve aynı lehçe grubunda yer alan Lakice ile önemli benzerlikler gösterdiğini savunmaktadır.⁸ Feylice'nin Kürtçe'nin hangi lehçe grubunda yer aldığına ilişkin farklı yaklaşımlar olsa da Farsça ve Arapça'dan oldukça etkilendiği noktasında görüş birliği olduğunu söylemek mümkündür (Morad, 2005: 101; van Bruinessen, 2008: 41). Bu iki dilin Feyli Kürtçesi üzerindeki etkisi ona özgün bir nitelik kazandırmış ve literatürde farklı lehçe grupları içinde gösterilmesinde etkili olmuştur. Bugün Irak'ta yaşayan Feyli Kürtlerin yaklaşık yüzde 60 ila 70'i Feylice'yi bilmekte ve konuşmaktayken geriye kalan nüfus Arapça ve Farsça konuşmaktadır (Morad, 2005: 101). İran'da yaşayan Feylilerin büyük çoğunluğu ise Feylice'yi bilmekle birlikte diğer Şii Kürtler gibi çoğunlukla Farsça konuşmayı tercih etmektedir (Izady, 2011: 251).

⁶ The Kurdish Globe, "Feyli Kurds Case Trial Begins in Baghdad", 27.01.2009, <http://www.kurdishglobe.net/article/4D74F03A0CB20FC5467682DFB22ADDA2/Feyli-Kurds-case-trial-begins-in-Baghdad-.html>, (erişim tarihi: 20.09.2014).

⁷ Kurdish Academy of Language, "Pahli (Feyli)", <http://www.kurdishacademy.org/?q=node/46>, (erişim tarihi: 14.09.2014).

⁸ Kurdish Academy of Language, "Southern Dialects Group", <http://www.kurdishacademy.org/?q=node/44>, (erişim tarihi: 18.09.2014); MultiTree: A Digital Library of Language Relationships, "Feyli of Kurdish, Southern (sdh)", <http://multitree.org/codes/sdh-fey>, (erişim tarihi: 19.06.2014).

2. MODERN IRAK TARİHİNDE FEYLİLER

Feyli Kürtlerin modern Irak tarihinin bir konusu haline gelmesi, 19. yüzyılın ortalarından itibaren vatandaşlık hakkı ile ilgili yaşadıkları sorunlarla başlamıştır. Osmanlı Devleti'nin 1846 yılında Osmanlı vatandaşları için askerlik hizmetini zorunlu hale getirmesi, bir Osmanlı toprağı olan Irak'ta yaşayan Feyliler için 2000'li yıllara kadar sürecek vatandaşlık sorununun başlangıcı olmuştur. Söz konusu kanunun kabul edilmesinden sonraki yıllarda askere gitmek istemeyen veya gitse dahi kaçma girişimlerinde bulunan Feylilerin Osmanlı vatandaşlıkları ellerinden alınmıştır (Morad, 2005: 101). Feylilerin zorunlu askerlik hizmeti konusundaki bu tavrı, Osmanlı yönetimindeki Irak'ta sosyal ve toplumsal konumlarının düşmesine neden olmuştur. I. Dünya Savaşı'nın ardından 1920 yılında Irak'ta İngiliz manda yönetimin yürürlüğe girmesiyle Feylilerin yaşadığı sorunlar, etnik ve mezhepsel bir nitelik de kazanmaya başlamıştır. 1924 yılında İngiliz manda yönetimi tarafından yürürlüğe konulan Vatandaşlık Kanunu, Irak toplumunu etnik ve mezhepsel anlamda kategorilere ayırarak eşit olmayan bir vatandaşlık anlayışı yerleştirmiştir (Nakash, 2006: 86-87; Parolin, 2009: 82-83). Bu kategorileştirme ile birlikte Feyliler, Arap olmamaları, İran kökenli olmaları ve söz konusu kanunun kabulü öncesinde Osmanlı vatandaşlığı taşıyamamaları nedeniyle ikinci sınıf vatandaş muamelesine maruz kalmaya başlamıştır.⁹

1932 yılında Irak'ın bağımsızlığını kazanmasının ardından Iraklı Feylilerin sorunları İran'ın da doğrudan müdahil olduğu bir hal almıştır. İran ve Irak arasında 1937 yılında imzalanan sınır anlaşması sonrası Feyli Kürtlere bu iki ülke vatandaşlıklarından birini tercih etme hakkı tanınmıştır. Iraklı Feylilerin büyük çoğunluğu, İran vatandaşlık kanununun askerlik hizmeti konusunda daha esnek olması, Irak yönetiminin Sünni Arapların kontrolüne geçmeye başlamış olması ve İran tarafında yaşayan akrabalarıyla güçlü bağlara sahip olmaları gerekçeleriyle tercihlerini İran vatandaşlığından yana kullanmıştır (Morad, 2005: 101). 1937 yılında yapılan İran-İrak sınır anlaşması, Feyli Kürtlerin tarihi yaşam alanını ikiye ayırdığı gibi özgürlüklerini de sınırlandırmıştır. Sınırın İran tarafında yaşayan akrabaları ile bağları kopan Feylilerin yaşadıkları sorunlara, resmi olarak vatandaşı olmadıkları bir ülkede yaşamının yarattığı zorluklar da eklenmiştir.

Irak topraklarında yaşayan Feyliler, İran vatandaşlığını tercih etmelerinin yarattığı zorluklar nedeniyle 1940'ların başından itibaren Irak vatandaşlığına geçmek için başvurular yapmaya başlamışlardır. Ancak 1924 tarihli Irak Vatandaşlık Kanunu'nda yerli Arap veya ataları Osmanlı vatandaşı

⁹ Elizabeth Campbell, "The Faili Kurds of Iraq: Thirty Years Without Nationality", 02.04.2010, <http://www.refugeesinternational.org/blog/faili-kurds-iraq-thirty-years-without-nationality>, (erişim tarihi: 26.09.2014).

olmayanların belirli koşullar altında sonradan vatandaşlık kazanabileceğine ilişkin bir düzenleme olması, Feylilerin vatandaşlık başvurularının önüne set çekmiştir (Morad, 2005: 101-102). Ayrıca Irak yönetimi söz konusu vatandaşlık kanununun kısıtlayıcı ve karmaşık niteliğinden yararlanarak 1960'lara kadar binlerce Feyli Kürdü, Şii ve İran kökenli oldukları gerekçesiyle İran'a göçe zorlamıştır (Morad, 2005: 101-102).

1968 yılında Baas Partisi'nin Irak yönetimine darbe ile el koyması, Feyli Kürtler için daha sancılı bir dönemin başlangıcı olmuştur. 1970'li ve 1980'li yıllar boyunca Baas yönetimi ile Irak'taki Kürt ulusal hareketi arasında yaşanan çatışmalar, Saddam Hüseyin'in Feyli Kürtlere yönelik uygulayacağı ayrımcı politikalara gerekçe oluşturmuştur. Bu süreçte Feyliler hem Kürt hareketine destek vermelerinden hem de Şii olmalarından kaynaklı defalarca Saddam Hüseyin'in hışmına uğramışlardır. Öyle ki 1980 yılında Devrimci Komuta Konseyi tarafından alınan 666 sayılı kararla yaklaşık 200 bin Feyli Kürdün vatandaşlığı iptal edilmiştir (ORSAM, 2012: 8) 1969-1988 döneminde yaklaşık 150 bin Feyli Kürt, Saddam Hüseyin tarafından İran'a sürülmüştür (McDowall, 2004: 34). Ayrıca aynı dönemde yaşları 16-40 arasında değişen yaklaşık 5 bin Feyli erkeği İran ordusunda askere alınmalarının engellenmesi ve Feyli ailelerin dağılması için Baas yönetimi tarafından tutsak edilmiş ve öldürülmüştür (Morad, 2005: 102)

Baas yönetimi tarafından İran'a sürülen Feyli Kürtler, ekonomik ve sosyal anlamda büyük bir yıkımla karşı karşıya kalmıştır. İran'a sürülen Feyli ailelerin büyük çoğunluğu iyi eğitim almış bireylerden oluşmaktaydı ve ekonomik olarak iyi olanaklara sahipti. Sürgünden önce Bağdat, Basra, Kerkük ve Diyala gibi büyük şehirlerde yaşayan bu aileler ticaretle uğraşmaktaydı ve bu işi Yahudilerden öğrenmişlerdi. 1948'de İsrail'in kurulmasından sonra Ortadoğu'da hızla büyüyen antisemitizm dalgası ile Irak'tan göç etmek zorunda kalan Yahudilerin işlerini Feyli Kürtler devralmıştı (Morad, 2005: 102). Bu sayede kısa zamanda önemli bir ekonomik güç elde eden Feyliler, İran'a sürgün edilmeleriyle beraber tüm ekonomik olanaklarını kaybetmiştir. Yüzyıllardır İran'da yerleşik olan Feyliler toplumsal, ekonomik ve siyasal hayata tam anlamıyla entegre olmuşken, Irak'tan sürgünle gelenler İran rejiminin dışlayıcı politikalarına maruz kalmış ve izole bir yaşam sürmeye mecbur edilmişlerdir. Sürgünün ardından İran yönetimin kararıyla kamplarda yaşamak zorunda kalan Feylilerin, istihdam edilme, eğitim alma, seyahat etme gibi temel insani özgürlükleri kısıtlanmıştır.¹⁰

¹⁰ Elizabeth Campbell, "The Faili Kurds of Iraq: Thirty Years Without Nationality", 02.04.2010, <http://www.refugeesinternational.org/blog/faili-kurds-iraq-thirty-years-without-nationality>, (erişim tarihi: 26.09.2014).

Baas yönetiminin Feylilere yönelik baskıcı ve ayrımcı politikaları 1990'lı yıllar boyunca da devam etmiştir. Feylilerin üzerindeki baskının özellikle 1980'li ve 1990'lı yıllar boyunca artmasında ve bir tehdit olarak algılanmalarında Saddam Hüseyin'in önemli rolü olmuştur. 1979 yılında devlet başkanı sıfatını kazanan Saddam Hüseyin'in Feylileri bir tehdit olarak görmesinin ve onlara karşı baskıcı politikalar üretmesinin dört temel nedeni olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenlerden ilki Saddam Hüseyin'in daha devlet başkanı olmadan önce temellerini attığı ve uygulamaya başladığı "Araplaştırma" politikasının Feyliler üzerinde başarılı olmamasıdır. Feyliler, Baas yönetimin asimilasyon politikalarına rağmen Kürt kimliklerini korumuş ve 1970'li yıllardan itibaren Irak Kürt ulusal hareketine destek vermeye başlamıştır. İkinci neden, Feylilerin anayurtlarının İran olmasıdır. Saddam Hüseyin, bu nedenden dolayı Feylileri sürekli olarak İran'a destek vermekle ve İran'daki Şii rejimin direktifleriyle hareket etmekle suçlamıştır. Saddam Hüseyin liderliğindeki Baas yönetimi, İran'ın isteklerini yerine getirmekle suçladığı binlerce Feyli'yi vatandaşlıktan çıkarmış, sürgün etmiş ve öldürmüştür. Oysaki İran yönetiminin Iraklı Feylilere yönelik tavrı hiçbir zaman Saddam Hüseyin'in düşündüğü gibi olmamış, İran'a sürülenlere karşı dahi kucaklayıcı bir politika izlememiştir. Feylilerin bir tehdit olarak görülmesinin üçüncü nedeni, Irak siyasetinde takındıkları Baas karşıtı tutumdur. Feyliler, özellikle 1970'li yıllarla beraber Baas karşıtı olan gerek Şii gerekse Kürt örgütlenmeler içinde aktif rol almaya başlamışlardır. Saddam Hüseyin'in Feylilerden duyduğu rahatsızlığın dördüncü ve son nedeni ise Feylilerin bir azınlık topluluğu olarak 1950'lilerden itibaren elde etmeye başlamış oldukları ekonomik güçtür. Yahudilerin Irak'tan zorunlu olarak göç etmesinden sonra ticaretin kontrolünün Sünni Araplara değil Şii Kürtlere (Feylilere) geçmesi ve bu kontrolün ilerleyen yıllarda kemikleşmesi Baas yönetiminde ve Sünni Araplarda önemli bir hoşnutsuzluk yaratmıştır (SETA, 2013: 46). Bu hoşnutsuzluk Feylilere yönelik dışlayıcı ve baskıcı politikaların nedenlerinden biri olmuştur.

Saddam Hüseyin'in devlet başkanlığı süreci boyunca Irak'ta en fazla baskı gören topluluklardan biri haline gelen Feyliler için 2003 yılı yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. ABD'nin Irak'ı işgal etmesinin ardından oluşturulan yeni yönetim, Baas yönetimi sırasında Feyli Kürtlere yapılan insan hakları ihlallerini kabul etmiştir (SETA, 2013: 47). 15 Ekim 2005'te yapılan referandumla kabul edilen Irak Anayasası'nın önsözünde Baas yönetimi döneminde Feyli Kürtlere soykırım yapıldığı ifadesi yer almıştır.¹¹ 2006 yılında yürürlüğe giren yeni Irak Vatandaşlık Kanunu, Feylilerin vatandaşlık hakkı ile ilgili olarak 19. yüzyılın ortalarından beri yaşamış olduğu sorunlara resmiyette son vermiştir. Söz konusu yeni vatandaşlık kanunu ile 1980 yılında Devrimci Komuta Konseyi tarafından

¹¹ Constitution of Iraq, http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---protrav/---ilo_aids/documents/legaldocument/wcms_125861.pdf, (erişim tarihi: 06.09.2014).

alınan ve yaklaşık 200 bin Feyli Kürdün vatandaşlığını iptal eden 666 sayılı karar hükümsüz kılınmıştır.¹² Öte yandan Kasım 2010'da sonuçlanan davada Irak Ağır Ceza Mahkemesi Feyli Kürtlere karşı işlediği suçlar nedeniyle Saddam Hüseyin'in sağ kolu ve Dışişleri Bakanı Tarık Aziz'i 10 yıl hapis cezasına çarptırmıştır.¹³ Feyliler için sembolik önem taşıyan bu kararın alınmasından bir sene sonra ise Irak Parlamentosu, Baas yönetiminin Feyli Kürtlere karşı işlediği suçları "soykırım" olarak adlandırmıştır.¹⁴

Atılan tüm olumlu adımlara rağmen Iraklı Feyli Kürtler toplumsal, siyasal ve ekonomik anlamda hala ciddi sorunlarla boğuşmaya devam etmektedir. Bunun temel nedeni yasal güvence altına alınmış hakların pratiğe uygulanmasında karşılaşılan sorunlardır. Irak yönetimi 2012 yılında yaptığı duyuruda 666 sayılı kararla vatandaşlıktan çıkarılan 200 bin Feyli Kürdün yüzde 97'sinin vatandaşlığa iade işlemlerinin tamamlandığını açıklamıştır (Institute for International Law and Human Rights, 2013: 91). Ancak Irak'ta yaşayan Feyli aktivistler bu rakamın gerçekleri yansıtmadığını ve daha az olduğunu savunmaktadır. Zira Avustralya'nın Bağdat büyükelçiliğinin 2010 yılında açıkladığı verilere göre sadece 25 bin Feyli Kürt resmi işlemlerini tamamlayarak vatandaşlık hakkını tekrar elde etmiştir (IMMI, 2013: 15). Yasal işlemleri tamamlayıp Irak vatandaşlığını tekrar elde eden Feylilerin en önemli şikâyeti kendilerine diğer Irak vatandaşlarından farklı renkte kimlik verilmesidir.¹⁵ Feyliler, farklı renkte kimlik uygulamasını, kendilerine yönelik ayrımcılığın devam ettiğinin en somut göstergesi olarak görmekte ve bu nedenle başvuru konusunda çekinceli davranmaktadır.

Feyli aktivistlere göre vatandaşlık hakkını tekrar elde edenlerin sayısının düşük olması uygulanan yasal prosedürden kaynaklanmaktadır. Feylilerin tekrar vatandaşlık hakkı elde edebilmeleri için Irak'ta 1957 yılında yapılan nüfus sayımına katılmış olduklarını veya katılanların çocukları, torunları olduklarını belgelerle ispat etmeleri gerekliliği bulunmaktadır (Institute for International Law and Human Rights, 2013: 90). Feyli Kürtlerin özellikle de İran'daki sürgünden geri dönenlerin büyük bir çoğunluğunun bu belgelerden yoksun olması, vatandaşlık haklarının iade edilmiş olmasına rağmen yasal olarak işlemlerin tamamlanamamasına neden olmaktadır. Söz konusu belgelerin

¹² Iraqi Nationality Law (Law 26 of 2006). Iraqi Official Gazette Issue 4019 Dated March 7, 2006, No.26.

¹³ Martin Chulov, "Tariq Aziz Given Additional 10-Year Jail Term for Persecution Shia Kurds", 29.10.2010, <http://www.theguardian.com/world/2010/nov/29/tariq-aziz-iraq-sentence-kurds>, (erişim tarihi: 01.10.2014).

¹⁴ Feyli Kürt Katliamı 'Soykırım' Olarak Tanındı, 04.08.2011, <http://semsur.wordpress.com/2011/08/04/feyli-kurt-katliami-soykirim-olarak-tanidi/>, (erişim tarihi: 02.10.2014).

¹⁵ Vivian Tan, "Feili Kurds in Iran Seek Way Out of Identity Impasse", 28.05.2008, <http://www.unhcr.org/cgi-bin/texis/vtx/search?page=search&docid=483d60872&query=IRAQ%20war>, (11.09.2014).

eksikliği, Feylilerin sürgünden önce sahip oldukları malların iade edilebilmesi, eğitim hakkından yararlanabilmeleri ve istihdam edilebilmeleri önünde de ciddi bir engel teşkil etmektedir. Ayrıca söz konusu yasal prosedür Baas yönetimi tarafından sürgüne yollanan Iraklı Feylilerin İran'da doğan çocuklarının vatandaşlık işlemlerinin gerçekleştirilebilmesi önünde de engel teşkil etmektedir.

3. MODERN IRAK SİYASETİNDE FEYLİLER

Iraklı Feyli Kürtler günümüzde toplumsal hayata entegre olma noktasında hala birçok sorunla karşılaşılıyor olmalarına rağmen Irak ve özelinde Kürt siyaseti içinde aktif rol alan bir aktör olarak dikkat çekmektedir. Feylilerin Irak siyasetinde aktif rol almaya başlamaları, 20. yüzyılın başlarına uzanan ve ortalarında hız kazanan büyük şehirlere göç ile gerçekleşmiştir. Zagros Dağları'nın eteklerinden Bağdat, Basra, Diyala gibi büyük şehirlere yaşanan göç, Feylilerin toplumsal ve ekonomik yapısını değiştirmekle kalmamış, siyasetin içinde aktif olarak yer almalarına da yol açmıştır. Zagros Dağları eteklerinde geleneksel kırsal yaşamı sürdüren apolitik ilk jenerasyonun aksine büyük şehirlerde büyüyen ikinci jenerasyon, kendini özellikle sol eğilimli partilerin ve örgütlenmelerin içinde ifade etmeye başlamıştır (Morad, 2005: 102).

1940'lı yıllarla beraber aktif siyaset içinde yer almaya başlayan Feyli Kürtlerin örgütlendiği partilerin başında 1934 yılında kurulan sol eğilimli Irak Komünist Partisi (IKP) gelmiştir. Feylilerin IKP içinde örgütlenmesinde, partinin sol eğilimli olmasının yanı sıra dönemin diğer güçlü partilerinden farklı olarak Arap milliyetçisi ve Sünni mezhepçi bir dil kullanmaması da etkili olmuştur (Morad, 2005: 103). Ayrıca IKP'nin sonradan vazgeçmekle birlikte ilk yıllarda Kürtlerin tam bağımsızlığını savunması ve Erbil, Süleymaniye, Kerkük'de örgütlenerek ağılık sistemine karşı mücadele vermesi de özellikle eğitilmiş Feylilerin sempatisini kazanmasında önemli rol oynamıştır (McDowall, 2004: 387, 400). 1950'li ve 1960'lı yıllar boyunca IKP'de örgütlenen Feylilerin sayısının hızla artmasında partinin merkez komitesinin önemli isimlerinden olan Aziz el-Hajj'ın önemli rolü olmuştur. Kendisi de bir Feyli olan el-Hajj, IKP'nin silahlı mücadeleye yönelmesi ve Arap milliyetçisi bir anti-komünist olan Cumhurbaşkanı Abdüsselam Arif ile kesinlikle ittifak arayışına girmemesi taraftarıydı (Sluglett ve Sluglett, 2003: 122). Görüşleri parti içinde ciddi tartışmalar yaratan ve kabul görmeyen el-Hajj, 1967 yılında bir grup arkadaşıyla IKP'den ayrılarak Irak Komünist Partisi/Merkezi Komuta'yı kurmuştur (Ismael, 2008: 148). Söz konusu ayrışmadan sonra merkezi Irak yönetimine yönelik çeşitli sabotaj eylemlerinde bulunan el-Hajj liderliğindeki IKP/MK, aynı zamanda Molla Mustafa Barzani'ye destek veren Kürtleri ve özelinde Feylileri yanına çekmek için çaba harcamıştır (Sluglett ve Sluglett, 2003: 123). Nisan 1969'da el-Hajj ve yönetim kadrolarındaki diğer önemli isimlerin Baas

yönetiminin eline esir düşmesiyle IKP/MK silahlı mücadeleyi bıraktığını açıklamış ve ilerleyen yıllarda gücünü giderek kaybetmiştir (Tripp, 2007: 189).

El-Hajj ile birlikte IKP'den ayrılmayı tercih etmeyen Feyli Kürtler, Aziz Muhammed liderliğinde Irak Komünist Partisi/Merkezi Önderlik adı altında yeniden örgütlenen yapının içinde yer almıştır. Söz konusu yapının Baas yönetimi ile işbirliği yaparak Irak Parlamentosu'na iki vekil sokması, Kürtleri özelinde ise Feylileri oldukça rahatsız etmiştir (Tripp, 2007: 201). Bu rahatsızlığın bir neticesi olarak özellikle 1970'li yıllar boyunca Molla Mustafa Barzani liderliğindeki Irak Kürt ulusal hareketi içinde örgütlenen Feylilerin sayısı hızla artmıştır. Aslında Feylilerin Kürt ulusal hareketi içinde aktif rol almaya başlamaları 1950'li yıllarla beraber gerçekleşmiştir. Molla Mustafa Barzani liderliğindeki Kürdistan Demokrat Partisi (KDP) içinde örgütlenmeye başlayan Feyliler, Kürtlerin kendi kaderlerini tayin etmesi hedefi doğrultusunda bir siyaset izlemişlerdir. 1970'li yıllarla beraber gerek IKP'den yaşanan kopuşların gerek Irak Kürt ulusal hareketinin nüfuzunun artmasının gerekse Baas yönetiminin Kürtler ve Şiiler üzerindeki artan baskısının etkisiyle KDP'de örgütlenen Feylilerin sayısı hızla artmıştır. Feyli Kürtlerin iyi eğitilmiş ve entelektüel birikime sahip olmaları, KDP içinde önemli görevler üstlenmelerine olanak sağlamıştır. Öyle ki Feyli kökenli bir siyasetçi olan Habib Muhammed Kerim el-Faili, 1964-1975 yılları arasında KDP Genel Sekreterliği görevini yürütmüştür (McDowall, 2004: 440). Molla Mustafa Barzani'nin en önemli silah arkadaşlarından olan el-Faili, 11 Mart 1970'te Baas yönetimi ile KDP arasında yapılan ve Kürtlere özerklik tanıyan anlaşmanın 12. maddesi¹⁶ uyarınca KDP tarafından Irak devlet başkan yardımcılığına aday gösterilmiş ancak Baas yönetimi bu adaylığı Şii olmasını gerekçe göstererek reddetmiştir (McDowall, 2004: 440).

1970'li yıllar boyunca Feyliler sadece KDP içinde değil Kürt ulusal hareketini daha geniş alanlara taşımak için kurulan diğer toplumsal örgütlenmeler içinde de önemli görevlere gelmiştir. Irak'ın ilk kadın hâkimi olan

¹⁶ Baas yönetimi temsilcisi Saddam Hüseyin ile KDP lideri Molla Mustafa Barzani arasında 3 ay süren görüşmeler sonunda 11 Mart 1970 imzalanan anlaşma, Irak Kürtlerinin toplumsal, ekonomik ve siyasal haklarını düzenleyen 15 maddeden oluşmuştur. Kürtlerin çoğunlukta olduğu bölgelerde özerk yönetim oluşturulmasını da öngören anlaşmanın 12. maddesinde "Irak devlet başkan yardımcılarında biri Kürt olacaktır" hükmü yer almıştır. Ancak anlaşmanın imzalanmasından yaklaşık bir yıl sonra Saddam Hüseyin'in başta özerkliğin ele alındığı 14. madde olmak üzere anlaşmanın maddelerinin içeriği ve uygulanması noktasında tavır değiştirmesi, taraflar arasındaki anlaşmanın son bulmasına ve çatışmaların yeniden başlamasına neden olmuştur. Söz konusu anlaşmanın içeriği hakkında daha detaylı bilgi için bkz. MCDOWALL, David, Modern Kürt Tarihi, Neşenur Domaniç (çev.), Doruk Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 437-446; YILDIZ, Kerim, Irak Kürtleri: Dün, Bugün ve Yarın, Engin Urcan (çev.), Belge Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 45-48; LAZAREV, M.S. ve MIHOYAN, Ş. X., Kürdistan Tarihi, İbrahim Kale (çev.), Avesta Basın Yayın, İstanbul, 2010, ss. 318-330; VAN BRUINSEN, Martin, Ağa, Şeyh, Devlet, Banu Yalkut (çev.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 51-57.

Feyli kökenli Zakia İsmail Haqqi Kürdistan Kadınlar Birliği başkanlığı görevini yürütmüş, Feyli bir öğrenci olan Adel Murad Kürdistan Öğrenciler Birliği başkanı olmuş, Yadullah Kerim ise Kürdistan Gençlik Derneği'ne liderlik etmiştir.¹⁷ Ayrıca Irak Kürt ulusal hareketinin sembol isimlerinden biri olarak kabul edilen ve 1974 yılında Baas yönetimi tarafından idam edilen siyasal aktivist Leyla Qasım'da Feyli Kürt'dür. Söz konusu üst düzey görevlerin dışında Feyliler askeri, finansal ve lojistik ihtiyaçlar bakımından da Kürt hareketine önemli katkılarda bulunmuştur. 1970'li yıllar boyunca birçok Feyli Kürt genci peşmerge saflarında silahlı mücadeleye katılmıştır. Bağdat ve Kerkük gibi büyük şehirlerde yaşayan ve ticaret ile uğraşan Feyliler, KDP'ye ciddi finansal katkıda bulunmuş, rejimin tüm baskılarına rağmen üst düzey KDP kadrolarını evlerinde saklayarak örgütlenmelerine ve toplantılar yapmalarına olanak tanımıştır.¹⁸

1970'lerin ortalarından itibaren Irak Kürt ulusal hareketi içinde yaşanan bölünmeden Feyliler de etkilenmiştir. Haziran 1975'te KDP'den ayrılan Celal Talabani liderliğindeki bir grubun Kürdistan Yurtseverler Birliği'ni (KYB) kurmasında Feyliler aktif rol oynamıştır. Feyli Kürt kökenli siyasetçiler Adel Murad ve Abdul Razzaq Aziz Mirza, KYB'nin kurucu üyeleri arasında yer almış ve ayrıca ilerleyen yıllarda önemli sayıda Feyli Kürt partiye katılmıştır. 1980'li yıllar boyunca KDP ve KYB için aktif rol almaya devam eden Feyli Kürtler, 1991 yılında de facto özerklik elde eden Kürt bölgesinin yönetiminde de önemli görevler üstlenmiştir. 1996 yılında KDP-KYB arasındaki çatışmalar sonucu bölgesel Kürt yönetimi Erbil (KDP) ve Süleymaniye (KYB) merkezli olmak üzere iki hükümete ayrıldığında Yadullah Kerim, Haydar Şeyh Ali, Abdul Razzaq Mirza, Sadoun Fayli gibi Feyli kökenli siyasetçiler her iki hükümette çeşitli bakanlık ve bakan yardımcılığı görevlerini üstlenmiştir.¹⁹

2000'li yıllarla beraber Iraklı Feyli Kürtlerin siyasete katılım kanallarının çeşitlenmeye başladığını söylemek mümkündür. Feyliler Irak işgalinin ardından Kürt kimliği ile ön plana çıkan partiler içinde aktif rol almaya devam etmelerinin yanı sıra kendi siyasal örgütlenmelerini oluşturma çabası içine de girmiştir. Feylilerin kendi örgütlenmelerini oluşturma arayışına girmelerinin çeşitli nedenleri bulunmaktadır. Bu nedenlerden ilki 2003 yılında Irak'ın işgal edilmesinin ardından Baas yönetiminin devrilmesiyle oluşan göreceli daha çoğulcu ve demokratik yeni siyasal yapının siyasete katılım olanaklarını genişletmesidir. Baas yönetiminin son bulması, ülkede tam bir siyasal kaos ortamı yaratmış olsa da Saddam Hüseyin iktidarı boyunca siyasal ve toplumsal

¹⁷ M. Jafar, "Fayli Kurds and Their Role in The Iraqi Kurdish National Movement", <http://faylee.org/articles/doc111.htm>, (erişim tarihi: 05.09.2014).

¹⁸ M. Jafar, "Fayli Kurds and Their Role in The Iraqi Kurdish National Movement", <http://faylee.org/articles/doc111.htm>, (erişim tarihi: 05.09.2014).

¹⁹ M. Jafar, "Fayli Kurds and Their Role in The Iraqi Kurdish National Movement", <http://faylee.org/articles/doc111.htm>, (erişim tarihi: 05.09.2014).

hakları kısıtlanan etnik ve dinsel grupların daha rahat örgütlenebilecekleri ve seslerini duyurabilecekleri bir dönemi başlatmıştır. Söz konusu yeni dönem, Feylileri geçmişte yaşadıkları ve yaşamaya devam ettikleri sorunları kendi örgütlenmeleri üzerinden çözme arayışına girmeleri noktasında teşvik etmiştir.

Feylileri kendi örgütlenmelerini oluşturma arayışına yönelten diğer neden ise, KDP ve KYB gibi nüfuzlu Kürt partilerinin Feylilerin sorunları ile yeterince ilgilenmediği düşüncesidir. Bu nedenle Feyli Kürtler Haziran 2005'te İsveç'in Göteborg şehrinde bir araya gelerek ortak hareket etme kararı almış ve "Birleşik Feyli Kürtleri İttifakı" adlı çatı örgütünü kurmuştur. Toplantıda ayrıca KDP ve KYB'nin işgal sonrası süreçte kendi nüfuzlarını güçlendirme yarışına girdikleri ve bu nedenle Feylilere sorunlarının çözümü ile ilgili verilen sözlerin unutulduğu ifade edilmiştir.²⁰ Feyliler söz konusu toplantının ardından Irak ve Kürdistan Bölgesel Yönetimi Parlamentosu'nda seslerini ve sorunlarını daha etkin bir şekilde duyurabilmek ve diğer parti ve siyasi ittifaklarla sorunlarının çözümüne ilişkin işbirliği ve pazarlık yapabilmek için kendi örgütlenmeleri oluşturma çabasını arttırmıştır.

2000'li yıllar Iraklı Feyli Kürtlerin sadece kendi örgütlenmelerini oluşturdukları yıllar değil aynı zamanda mezhepsel aidiyetlerini siyaset sahnesine daha belirgin bir şekilde taşımaya başladığı yıllar olmuştur. Baas yönetimin son bulmasının ardından ortaya çıkan yeni siyasal yapıya Feylilerin önemli bir çoğunluğu mezhepsel kimliklerini etnik kimliklerine önceleyerek katılmıştır. Feylilerin büyük bir çoğunluğunun işgalin ardından yapılan genel ve yerel seçimlere kendi örgütlenmeleri (partileri) ile Şii ittifakları içinde yer almayı tercih ederek katıldığını gözlemlemek mümkündür. Ocak ve Aralık 2005 tarihlerinde yapılan genel seçimlere Feyli Kürtler, Irak İslami Feyli Topluluğu ve Feyli Kürt İslami Birliği adlı iki partiyle katılmış ve her iki parti de seçimlerde en çok oyu alan Birleşik Irak İttifakı adlı Şii koalisyonunun içinde yer almıştır (Çubukçu ve Özhan, 2010: 13-14).

2005 seçimlerinden sonra Feyli Kürtlerin Şii koalisyonlara olan desteğinin artarak devam ettiğini söylemek mümkündür. 2009 yerel seçimlerinde Feylilerin büyük çoğunluğu özellikle Bağdat ve Vasit gibi büyük şehirlerde Nuri el-Maliki liderliğindeki Kanun Devlet Koalisyonu'na destek vermiştir.²¹ 2010 genel seçimlerinde ise Feylilerin desteği iki Şii koalisyonu arasında bölünmüştür. Feylilerin bir kısmı Teir el-Feyli liderliğinde Birleşik Bağımsız Irak Bloku adlı çatı yapıyı oluşturarak Nuri el-Maliki'nin liderliğindeki Kanun Devleti

²⁰ Feyli Kürtleri Barzani ve Talabani'yi Suçladı, <http://www.diplomatikgozlem.com/TR,3643/feyli-kurtleri-barzani-ve-talabaniyi-sucladi.html>, (erişim tarihi: 09.09.2014).

²¹ Çetiner Çetin, "Irak'ta Hesaplar Karışık", 01.02.2009, <http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/474027.asp>, (erişim tarihi: 11.09.2014).

Koalisyonu'na katılmıştır.²² Öte yandan Şii kimliklerini önceleyen Feylilerin büyük çoğunluğu Feyli Kürtlerin Genel Ulusal Kongresi adlı çatı yapı ile Sadr grubu ve eski başbakanlardan İbrahim Caferi'nin öncülüğünde kurulan Irak Ulusal İttifakı'na katılmıştır.²³ Söz konusu seçimlerde Şii koalisyonlar önemli bir başarı elde etmiş, Kanun Devleti Koalisyonu ikinci, Irak Ulusal İttifakı ise üçüncü parti olarak seçimlerden çıkmıştır.

Feyli Kürtlerin modern Irak tarihinde en fazla siyasal kazanım elde ettiği seçim 2013 yerel seçimleri olmuştur. 2008 yılında düzenlenen ve azınlıklara kota tahsis edilmesini öngören 44 No'lu Seçim Kanunu ile Feylilere Bağdat ve Vasiit il genel meclislerinde birer sandalye verilmiştir (ORSAM, 2013: 15). 2009 yerel seçimlerinde uygulanmayan söz konusu kanun 2013 yerel seçimlerinde uygulanmış ve Feyli Kürtleri Kardeşlik Listesi adlı çatı örgütlenme Vasiit ve Bağdat il genel meclislerinde birer sandalye kazanmıştır.²⁴ Söz konusu seçimlerde Feyli Kürtlerin büyük bir çoğunluğu Irak genelinde ise Nuri el-Maliki liderliğindeki Kanun Devleti Koalisyonu'nu desteklemiştir. Benzer bir destek 2014 genel seçimlerinde de gözlemlenmiş, Feyli Kürtlerin Genel Ulusal Kongresi adlı çatı yapı seçimlerden birinci olarak çıkan Kanun Devleti Koalisyonu içinde yer almıştır (ORSAM, 2014: 1).

Iraklı Feyli Kürtler arasında mezhepsel aidiyete vurgu yapan siyasal söylemin ve eylemin güçlenmesinin üç temel nedeni olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan ilki 2003 yılında gerçekleşen işgalin ardından Irak'ta ortaya çıkan yeni siyasal düzende Şiilerin önemli bir aktör olarak sahneye çıkmasıdır. Şiilerin ve Şii kimliği üzerinden siyaset yürüten partilerin Irak siyasetinde artan nüfuzu, Feylilerin Şii kimliklerini yeniden keşfetmesinde ve bu keşfi siyasal alana taşımada etkili olmuştur. İkinci neden yukarıda da değinmiş olduğumuz gibi Feylilerin Irak'taki Kürt hareketinden (partilerinden) sorunlarının çözümü noktasında bekledikleri ilgiyi göremediklerini düşünmesidir. Bu durum Feylilerin 2000'li yılların başlarından bugüne Şii Araplarla daha sıkı ilişkiler kurmasına etki etmiştir. Son olarak üçüncü neden ise İran'ın Iraklı Arap Şiiler ve Feyliler üzerinde artan nüfuzudur. 2003 işgalinin ardından Şiilerin Irak siyasetinde önemli bir aktör haline gelmelerinde İran'ın verdiği desteğin önemli etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. İran söz konusu desteği sadece Şii Araplara değil Feylilere de vermiştir. İran'ın Irak'taki

²² ORSAM, "Seçim İttifakları: Kanun Devleti Koalisyonu", <http://www.orsam.org.tr/tr/Secimler/partigoster.aspx?ID=1&DetayID=2>, (erişim tarihi: 11.09.2014).

²³ Feyli Kürtleri Irak Ulusal İttifakı'na Katıldı, 27.09.2009, http://www.ydh.com.tr/HD7086_feyli-kurtleri-irak-ulusal-ittifakina-katildi.html, (erişim tarihi: 12.09.2014).

²⁴ Complete 2013 Iraq Provincial Elections Results, 06.08.2013, http://musingsoniraq.blogspot.com.tr/2013/08/complete-2013-iraq-provincial-elections_6.html, (erişim tarihi: 08.09.2014).

nüfuzunu güçlendirme adına verdiği bu destek, Feylilerin büyük çoğunluğunun 2010 genel seçimlerinde Irak Ulusal İttifakı'na katılmasını doğrudan etkilemiştir (Al Sadi, 2011: 149).

4. MODERN İRAN TARİHİNDE VE SİYASETİNDE FEYLİLER

Modern Ortadoğu tarihinde Feyli Kürtler denince akla Irak'ta yaşayanların geldiğini söylemek mümkündür. Baas yönetiminin toplumsal, siyasi ve ekonomik olana dair baskısı Feyli Kürtleri Irak tarihinin önemli bir öznesi haline getirmiştir. Çalışmanın başında da ifade edildiği gibi benzer bir baskıya Feyli Kürt nüfusunun üçte ikisini barındıran İran'da rastlanmamaktadır. İran nüfusunun ezici bir çoğunluğunun ve siyasi iktidarların başındakilerin Feyli Kürtler gibi Şii olması, Irak'takine benzer bir mezhepsel baskının İran'da hissedilmemesine, bu durumda İranlı Feyli Kürtlerin toplumsal ve siyasi tarihlerinin Irak'taki soydaşlarından farklı bir seyir izlemesinde etkili olmuştur.

İranlı Feyli Kürtlerin toplumsal ve siyasi tarihlerinin Iraklı Feyliler'den farklı bir seyir izlemesinin diğer önemli bir nedeni ise İran Kürtleri arasındaki mezhepsel farklılığın siyasi alana daha fazla etki etmesidir. Irak Kürtlerinden farklı olarak İran Kürtlerinde mezhepsel farklılıkların tarih boyunca daha kırılğan ve gergin ilişkilere neden olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu kırılğan ve gergin ilişkilerin temel nedeni, modern İran tarihinde karşımıza çıkan Kürt isyanlarının sadece etnik değil dinsel bir içeriğinin de olmasıdır. Modern İran tarihindeki ilk önemli Kürt isyanının lideri olan Şeyh Ubeydullah Nehri, bağımsız bir Kürdistan kurmak hedefiyle 1880 yılında İran'a savaş açtığında Kürtlerin Şafi Sünni, İranlılarının ise Şii olmaları nedeniyle farklı dinlerden olduğunu ve bu farklılığın İran'ın kötü yönetiminin nedenlerinden biri olduğunu ifade etmiştir (Jwaideh, 2008: 163-166). 1880 kışında Kürt birlikleri İran'ın Soujbulak (Mahabad) şehrini ele geçirdiğinde şehrin Sünni lideri Şiilere karşı cihadı kutsal sayan bir fetva vermiştir (Wilson, 1895: 111). Şeyh Ubeydullah'ın dinsel farklılık olarak ifade ettiği ve fetvalara dahi konu olan mezhepsel farklılık, İranlı Şii Kürtlerin özelinde ise Feylilerin isyana destek sunmamasına, diğer bir ifadeyle dinsel aidiyetlerini etnik aidiyetlerine tercih etmelerine neden olmuştur.

Kürtler arası mezhepsel farklılığın Feylilerin siyasi ve toplumsal tercihleri üzerinde ne denli etkili olduğu İran'da 1900'lü yıllar boyunca gerçekleşen Kürt isyanları sırasında da kendini göstermiştir. 1920'li yılların başlarında İran yönetimine karşı bir Kürt isyanı başlatan ve kendini "Kürdistan Kralı" ilan eden İsmail Ağa Şıkaki (Simko), Şii Kürtlerden, özelinde ise Feylilerden destek alamamıştır. Hatta üyelerinin bir kısmı Ehl-i Hak bir kısmı ise Şii İslam inancına mensup olan Sanjabi ve Qalkhani adlı Kürt aşiretleri Simko'ya karşı birleşmiş ve mücadele etmiştir (McDowall, 2004: 302). Kirmanşahlı Şii Kürt Khalu Qurban

liderliğindeki bir Kürt birliği²⁵ ise İran askerlerinin yanında Simko'nun Sünni Kürt birliklerine karşı savaşmış ve Khalu Qurban, Soujbulak (Mahabad) şehrinde Simko yanlıları tarafından öldürülmüştür (Abrahamian, 1983: 119).

1940'ların ilk yarısı İran Kürt ulusal hareketinin en parlak dönemlerinden biri olmuştur. İngilizlerin ve Rusların 1941 yılının Eylül ayında İran'ın işgal edilmesi, Şah yönetimine derin bir husumet besleyen Sünni Kürt aşiretlere yaşadıkları bölgelerin bir kısmını kontrol altına alma imkanı tanımıştır. Kontrol ettikleri bölgelerde hızla güçlenen İranlı Sünni Kürtler, Sovyetler Birliği'nin desteğiyle 1946 yılının Ocak ayında Mahabad Cumhuriyeti adlı Kürt devletini kurmuştur (Jwaideh, 2008: 498). Mahabad Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecindeki gelişmeler ve kurulduğu coğrafya İran Kürtleri arasındaki mezhepsel farklılığın siyasal gelişmelere etkisini bir kez daha gözler önüne sermiştir. Şii Kürtler ve özelinde Feyliler, Sünni Kürtlerin bağımsız bir devletle sonuçlanan siyasal yükselişini uzaktan izlemiş ve destek vermemeyi tercih etmiştir. Aslında Mahabad Cumhuriyeti daha kurulmadan önce Sünni Kürt aşiretler, Şii Kürtlerden destek alamayacaklarının farkındaydı. Bu nedenle tüm çalışmalarını ve örgütlenmelerini Sünni Kürtlerin yaşadıkları bölgelere yönelik yapıyorlardı (McDowall, 2004: 315-329). Mahabad Cumhuriyeti devlet başkanı Sünni din adamı Kadı (Gazi) Muhammed'in Ağustos 1946'da İran yönetimi ile yaptığı pazarlıklar dahi Sünni Kürtlerin ve yaşadıkları bölgelerin geleceğine ilişkin (McDowall, 2004: 333). Mahabad Cumhuriyeti'nin kurulmasından daha bir sene geçmeden Aralık 1946'da yıkılmasında, Sovyetler Birliği'nin desteğini çekmesi

²⁵ Khalu Qurban liderliğindeki Şii ve Ehl-i Hak inancına mensup Kürtlerden oluşan Kürt birliği, 1921 yılına kadar Şii lider Mirza Küçük Han tarafından oluşturulan Orman Hareketi (Jangal Movement) içinde yer almıştır. 20. yüzyılın ilk yarısında İran tarihinde en fazla dikkat çeken isimlerden biri olan Mirza Küçük Han, anti-empyrist söylemleri ile tanınan milliyetçi ve devrimci bir lider olarak ön plana çıkmıştır. 1915 yılında oluşturduğu Orman Hareketi, ilk yıllarda İran'ı Rus ve İngiliz askerlerinden temizlemek için mücadele vermiştir. Rusya'da 1917'de Ekim Devrimi'nin gerçekleşmesinin ardından Sovyetler Birliği ile iyi ilişkiler kurmaya başlayan Mirza Küçük Han, Kızıl Ordu'nun desteğiyle Kaçar Hanedanı'na savaş açmış ve Haziran 1920'de İran'ın bugün ki Gilan eyaleti dolaylarında İran Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ni kurmuştur. Yaklaşık bir yıl sonra İngilizlerin İran'dan çekilmeyi kabul etmesiyle beraber Kızıl Ordu'da İran'dan çekilmeye başlamış ve Mirza Küçük Han'a verilen Sovyet desteği kesilmiştir. Sovyet desteğinin kesilmesinin ardından Eylül 1921'de Rıza Pehlevi komutasındaki ordu birlikleri, İran Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne son vermiştir. Ordu birliklerinden kaçıp Gilan dağlarına sığınan Mirza Küçük Han, Aralık 1921'de donarak ölmüş ve bu ölümle Orman Hareketi dağılmıştır. Mirza Küçük Han'ın ölümünden sonra Khalu Qurban liderliğindeki Kürt birliği, teslim olarak Rıza Pehlevi komutasındaki ordu birliklerine katılmış ve yönetimle işbirliği halinde hareket etmeye başlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz; ABRAHAMIAN, Ervand, Humeynizm: İslam Cumhuriyet Üzerine Denemeler, Mehmet Toprak (çev.), Metis Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 96-99; MCDOWALL, David, Modern Kürt Tarihi, Neşenur Domanıç (çev.), Doruk Yayınları, İstanbul, 2004, s. 303; AFARY, Janet, "The Contentious Historiography of the Gilan Republic in Iran: A Critical Exploration", Iranian Studies, Vol. 28, No. 1-2, 1995, ss. 3-24; HAMBLY, Gavin R., "The Pahlavi Autocracy: Riza Shah: 1921-1941", Peter Avery, G. R. G. Hambly ve C. Melville (der.), The Cambridge History of Iran, Vol. 7: From Nadir Shah to the Islamic Republic, New York: Cambridge University Press, 1991, ss. 213-243.

ve Sünni Kürt aşiretler arası anlaşmazlıklar kadar Şii Kürtlerin ve özelinde Feylilerin desteğinin alınamaması da etkili olmuştur.

İranlı Feylilerin toplumsal ve siyasal tarihlerindeki en önemli dönüm noktalarından biri 1979 İran İslam Devrimi olmuştur. İran Devrimi sadece Feylilerin değil İran'daki bütün Kürtlerin siyasal ve toplumsal konumlarını etkilemiştir. İran'da bir rejim değişikliğini en fazla isteyen topluluklardan biri olan Sünni Kürtler, Ayetullah Humeyni'nin Şubat 1979'da Tahran'a dönmesini memnuniyetle karşılamışlardır (McDowall, 2004: 353). Bunun temel nedeni, yeni rejimin Kürtlerle eski rejimden (şah rejimi) daha iyi ilişkiler kuracağına dair inançtı. İranlı Sünni Kürtlerin yeni rejimden başlıca talepleri, Batı Azerbaycan'dan İlam'a uzanan bölgede özerk bir Kürdistan kurulması ve anayasal olarak Kürtlerin haklarının tanınması olmuştur (McDowall, 2004: 335-356). Ancak 1 Nisan 1979'da resmen kurulan İran İslam Cumhuriyeti, Sünni Kürtlerin bu taleplerini kabul etmemiş ve bu durum Sünni Kürtlerle rejimin arasını bir daha düzelmeyecek şekilde bozmuştur.

Sünni Kürtlerin yeni rejimden beklentilerine karşılık bulamamasının en önemli nedenlerinden biri İran tarihinde benzeri örnekleri görülen Kürtler arası birlik problemi olmuştur. Feyliler ve diğer Şii Kürtler, Şeyh Ubeydullah, Simko isyanları ve Mahabad Cumhuriyeti deneyiminde olduğu gibi 1979 Devrimi öncesi ve sonrası süreçte de Sünni Kürtlere destek vermemiş, rejimden yana bir tutum benimsemiştir. İran İslam Devrimi'nin en içten destekçisi olan Şii Kürtler, özellikle özerklik konusuna Sünni kardeşlerinden farklı yaklaşmıştır. Sünni Kürtlerin Kirmanşah ve İlam'ı da kapsayan özerklik talebini benimsemeyen Şii Kürtler, Şii İran Cumhuriyeti'nin bir parçası olarak kalmayı istemiştir (McDowall, 2005: 19). Şii Kürtler bu isteklerini 1979 yılı sonunda gerçekleşen anayasa referandumuna gösterdikleri yüksek katılımı ile teyit etmişlerdir. Söz konusu referandum Sünni Kürtlerin yoğunlukta olduğu bölgelerde boykot edilirken, Kirmanşah'ta yüksek bir katılım ve lehte oyla gerçekleşmiştir (McDowall, 2004: 368). Şii Kürtlerin yeni rejime yönelik siyasal desteği kısa sürede askeri desteğe de dönüşmüş, Feyliler ve diğer Şii Kürtler arasından İran ordusuna asker toplamakta hiçbir sıkıntı yaşanmamıştır. Öyle ki İran ordusuna katılan Şii Kürtler, İran'ın kuzeyinde milliyetçi Sünni Kürtlere karşı gerçekleştirilen askeri harekâtların içinde yer almıştır (van Bruinessen, 2005: 44). Mezhepsel farklılıktan kaynağını alan Kürtler arası bölünmenin daha vahim bir sonucu ise Kürdistan eyaletinde aynı köyde yaşayan Şii ve Sünni Kürtlerin birbirleriyle çatışmaya girmesi olmuştur (van Bruinessen, 2005: 44).

Feylilerin rejime yönelik desteği 1980'li ve 90'lı yıllar boyunca her alanda devam etmiştir. Söz konusu yıllarda Iraklı Feyliler Irak'ta Molla Mustafa Barzani liderliğinde yükselen Kürt ulusal hareketine önemli bir destek sunarken, İranlı Feyliler İran Kürdistanı Demokrat Partisi (İKDP) ve Komala gibi Kürt

partileri öncülüğünde yürütülen gerilla savaşına karşı İran ordusu saflarında savaşmıştır. İran'daki Şii rejimin önemli bir kültürel bileşeni olduklarını düşünen Feyliler ve diğer Şii Kürtler, 1980'ler ve 90'lar boyunca Sünni Kürtlere karşı yürütülen savaşta İran yönetiminin en güvenilir müttefiki olmuştur. Şii Kürtlerin rejime verdiği destek, 1997 yılında Kürdistan eyaleti valiliğine ilk kez bir Şii Kürdün atanmasıyla ödüllendirilmiştir. 1997-2001 yılları arasında Kürdistan valiliği görevini yürüten Abdullah Ramazan, Şii ve Sünni Kürtler arasındaki gerilimi azaltmak için çalışmalar yapmış, eyalet yönetiminde Sünni Kürtlere de görevler vermiştir (UNPO, 2010: 6).

İran'da yaşayan Feyliler ve diğer Şii Kürtler yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi gerek Kürtler arası mezhepsel farklılıkların yarattığı gerilim gerekse rejimin Şii kimliğinin yarattığı aidiyet ve güven duygusu nedeniyle Sünni Kürtlerin öncülük ettiği etnik karakterli hareketlere destek vermemiş ve rejimle iyi ilişkiler kurmuştur. Ancak 2000'li yıllarla beraber bu durumun değiştiği, Şii Kürtlerin ve özelinde Feylilerin özerklik, siyasal ve kültürel hak talebi ile örgütlenen Kürt partilerine olan desteğinin artmaya başladığı gözlemlenmiştir. İranlı Feylilerin siyasal tercihlerinde 2000'li yıllarla beraber görülen söz konusu değişimin üç temel nedeni olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, Iraklı Kürtlerin 2003 Irak işgalinin ardından elde ettiği siyasal kazanımların yarattığı etkidir. Irak Kürtlerin işgalin ardından Irak'taki en etkili aktörlerinden biri haline gelmesi ve 1991 yılından beri fiili olarak yönetilen toprakların 2005 yılında Irak Kürdistan Bölgesi adıyla federal bölge statüsü kazanması, bölgedeki tüm Kürtler gibi özellikle yeni jenerasyon İranlı Feyli Kürtlerin de milliyetçi duygularını pekiştirmiştir. Ayrıca Kürtlerin siyasal ve toplumsal konularının yükselişe geçtiği söz konusu sürece Iraklı Feylilerin azımsanmayacak bir kısmının da fiili destek sunması, İranlı Feyliler üzerinde etki yaratmıştır (Danish Refugee Council, 2013: 11).

İranlı Feylilerin siyasal tercihlerinde etnik kimliklerini referans almaya ve Kürt partilerine destek vermeye başlamasının ikinci nedeninin, İran'daki Feyli mülteciler sorunu olduğunu söylemek mümkündür. 1969-1988 yılları arasında Saddam Hüseyin tarafından İran ajanı oldukları ve Kürt hareketine destek verdikleri gerekçeleriyle İran'a sürülen Feyli Kürtlerin bir kısmı Irak'a geri dönmüştür. İran'dan Irak'a geri dönen Feylilerin sayısının ne kadar olduğu büyük bir çoğunluğu vatandaşlığa iade işlemlerini tamamlayamadığı için net olarak bilinmemektedir. Ancak geri dönüşlere rağmen İran'da hala önemli bir Iraklı Feyli nüfusu bulunduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu nüfusun yaklaşık 100 bini İran kökenli olduklarını ispatlayarak vatandaşlık hakkı elde etmiştir (Chatelard, 2009: 5). Vatandaşlık hakkı elde edemeyen ve bu nedenle "vatansız" statüsünde bulunan Feyli Kürtlerin ise büyük bir çoğunluğu kamplarda oldukça zor koşullarda yaşamlarını sürdürmektedir. Resmi rakamlar

İran'da yaklaşık 8 bin vatansız Feyli Kürt olduğunu söylese de kayıtlı olmayanlarla birlikte bu sayının çok daha fazla olduğu tahmin edilmektedir (Tucker, 2014: 12). Söz konusu vatansız Feyliler eğitim hakkı, istihdam, sağlık hizmetlerine erişme gibi konularda ciddi sorunlarla ve ayrımcılıkla karşılaşmakta, ayrıca güvenlik güçlerinin baskısına maruz kalmaktadır. Vatansız Feylilere yönelik söz konusu ayrımcı uygulamalar, özellikle genç kuşak İranlı Feylilerin rejime karşı tepkisinin güçlenmesinde ve Kürt partiler içinde örgütlenerek etnik aidiyetlerini keşfetmeye başlamalarında etkili olmuştur.

İranlı Feylilerin 2000'li yıllarla beraber siyasal tercihlerinin değişmeye başlamasının üçüncü ve en önemli nedeni İran'daki Kürt partilerinin Şii Kürt bölgelerine yönelik çalışmalarıdır. İran Kürt siyasetinde öne çıkan üç partinin İran Kürdistanı Demokrat Partisi (İKDP), KOMALA ve PJAK (Kürdistan Özgür Yaşam Partisi) olduğunu söylemek mümkündür. İran yönetimi her üç partinin de siyasal faaliyetlerini yasaklamış, her üç partiye de üye olmayı yasal olarak suç saymıştır. Söz konusu yasaklara rağmen her üç partinin de faaliyetlerini sürdürdüğünü ve İran Kürtlerinden destek aldığını söylemek mümkündür. İran'da Kürt ulusal hareketinin en parlak dönemini yaşadığı 1940'lı yılların ilk yarısında kurulan KOMALA ve İKDP bugün ağırlıklı olarak Sünni Kürtlerden destek alırken, 2004 yılında kurulan PJAK sadece Sünni Kürtlerden değil Şii Kürtlerden ve özelinde Feylilerden de destek almaktadır (Danish Refugee Council, 2013: 12). Feyli Kürtler, yöneticilerinin ve destekçilerinin büyük bir çoğunluğu Sünni Kürt olan İKDP ve KOMALA'ya karşı ise geçmişte olduğu gibi bugün de mesafeli durmaktadır.

KCK (Kürdistan Topluluklar Birliği) çatı örgütlenmesinin bir bileşeni olan PJAK (Kürdistan Özgür Yaşam Partisi) son yıllarda en fazla desteği Şii Kürt nüfusunun ağırlıkta olduğu Kirmanşah, İlam, Luristan ve Kürdistan eyaletinin Şii Kürt köylerinden almaktadır (Danish Refugee Council, 2013: 12). PJAK'ın İKDP ve KOMALA'ya kıyasla Feylilerden ve diğer Şii Kürtlerden daha fazla destek almasının temel nedeninin çalışmalarını Şii Kürt nüfusunun yoğun olduğu bölgelerde yoğunlaştırması olduğunu söylemek mümkündür. PJAK'ın çalışmaları bu anlamda Feylilerin etnik kimliklerini yeniden keşfetmelerinde ve siyasal tercihlerinin değişmesinde etkili olmuştur. Şii Kürtlerin mezhepsel hassasiyetlerini dikkate alan PJAK, her sene Şii İslam inancına göre İmam Hüseyin'in Kербela'da şehit edildiği gün olan Muharrem ayının onuncu gününde taziye mesajı yayınlamaktadır (Danish Refugee Council, 2013: 12). PJAK'ın İKDP ve KOMALA'dan farklı olarak Şii Müslümanlar için önem arz eden günlerde yaptığı sembolik açıklamalar, Feyli Kürtler arasında sempati kazanmasında etkili olmuştur. Bunun yanı sıra İran cezaevlerinde en fazla üyesi bulunan Kürt partisinin PJAK olması, Sünni Kürtler arasında olduğu gibi

özellikle genç jenerasyon Feyliler arasında da PJAK'a olan ilgi ve sempatiyi arttırmıştır (Aydın, 2014: 10).

2000'li yıllarla beraber İranlı Feylilerin siyasal tercihleri değişmeye ve Kürt partilerine olan desteği artmaya başlamış olsa da bu durum onların rejimle aralarına mesafe koydukları anlamına gelmemektedir. Zira bugün İranlı Feyli Kürtlerin büyük bir çoğunluğunun hala İran yönetiminin en büyük destekçilerinden biri olduğunu söylemek mümkündür. Bunun temel nedeni, Feylilerin kimlik tanımlamalarında, siyasal ve toplumsal yaşama katılımlarında mezhepsel kimliğin baskın konumda olmaya devam etmesidir. Ayrıca Şii İran rejiminin mezhepsel birliktelik nedeniyle Feylileri sisteme entegre etmekteki başarısı da söz konusu desteğin devam etmesine etki eden önemli bir faktördür.

Görüldüğü üzere İranlı Feylilerin tarihi, Iraklı soydaşlarından farklı olarak çatışma değil uzlaşma odaklı bir seyir izlemiştir. İranlı Feylilerin genel itibariyle rejimle işbirliği halinde seyreden tarihi Iraklı Feylilerden farklı olarak toplumsal ve siyasal alanda ciddi sorunlarla karşılaşmalarına neden olmuştur. İranlı Feylilerin sisteme entegre edilebilmesindeki başarının en önemli nedeni olan mezhepsel (Şii) kimlik, Iraklı Feylilerin sistemin dışında kalmasının en önemli nedenlerinden biri olmuştur. Bugün İranlı Feyliler etnik kimlikleri üzerinden siyasete yeni katılım kanalları keşfederken, Iraklı Feyliler Baas yönetiminden miras kalan ayrımcı ve dışlayıcı politikalarla baş edebilmenin ve seslerini duyurabilmenin yolunu mezhepsel kimliklerine sarılmakta aramaktadır. 21. yüzyıl Feylilerin gerek Irak gerekse İran siyasetinde daha aktif ve bağımsız bir aktör olarak yer almaya başlamalarına sahne olmuştur. Bu durum etnik ve mezhepsel temelli hareketlerin yükselişine sahne olan Ortadoğu'da Feylilerin adının artık daha sık duyulacağına yönelik önemli bir işarettir.

5. SONUÇ

Bu çalışmada, Kürtler arasındaki inançsal azınlık gruplarından biri olan Feylilerin kültürel, siyasal ve toplumsal yapılarına ilişkin bir değerlendirme sunulmaya çalışılmıştır. Çalışma kapsamında İranlı ve Iraklı Feylilerin toplumsal ve siyasal tarihleri, yapıları incelenmiş, Feylileri Ortadoğu tarihinin öznesi haline getiren gelişmeler ele alınmıştır. Feylilerin modern Irak ve İran yönetimleri ile kurdukları ilişkilerin şekli incelenmiş, her iki ülkedeki tarihlerinin birbirinden oldukça farklı bir seyir izlemesinin nedenleri analiz edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada Şii bir Kürt topluluğu olan Feylilerin Sünni Kürtlerle ilişkilerinin yakın tarihine ilişkin bilgilere de yer verilmiş, mezhepsel veya inançsal farklılıkların Kürt toplulukları arasındaki ilişkileri nasıl etkilediğine dair değerlendirme yapabileceği elde edilmiştir.

Sonuç olarak siyasetin etnik ve mezhepsel aidiyetler üzerinden şekillendiği Ortadoğu'da Feyli Kürtlerin siyasal tercihlerini ve toplumsal konumlarını belirleyen temel referans noktasının Şii kimlikleri olduğunu söylemek mümkündür. Feylilerin İran'da toplumsal ve siyasal yaşama başarıyla entegre olmalarını, Irak'ta ise toplumsal ve siyasal alanda baskı ve ayrımcılıkla karşılaşmalarını açıklayan temel unsur mezhepsel kimlikleri olmuştur. 21. yüzyıl Feylilerin siyasete yeni katılım kanalları keşfettiği bir dönemin başlangıcı olsa da Şiiliğin gerek İran gerekse Irak'ta kısa vadede siyasal tercihlerin temel referans noktası olmaya devam edeceğini söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

ABRAHAMIAN, E. (1983), *Iran Between Two Revolutions*, New Jersey: Princeton University Press.

ABRAHAMIAN, E. (2002), *Hümeynizm: İslam Cumhuriyet Üzerine Denemeler*, (Çev. Mehmet Toprak), İstanbul: Metis Yayınları.

AFARY, J. "The Contentious Historiography of the Gilan Republic in Iran: A Critical Exploration", *Iranian Studies*, Vol. 28, No. 1-2, 1995, ss. 3-24.

AL SADI (2011), *Crushing State's Sovereignty: Iraq Project*, Bloomington: Author House.

Australian Government Department Of Immigration And Border Protection/Immi (2013), *Country Guidance Note: Iran*, IMMI Departmental Publications.

AYDIN, E. (2014), *İran'ın Kürt Politikası*, Ankara: Ankara Strateji Enstitüsü Yayınları.

CAMPBELL, E. (2010), "The Faili Kurds of Iraq: Thirty Years Without Nationality", <http://www.refugeesinternational.org/blog/faili-kurds-iraq-thirty-years-without-nationality>, (erişim tarihi: 26.09.2014).

CHATELARD, G. (2009), *Migration From Iraq Between The Gulf and The Iraq Wars (1990-2003): Historical and Socio-spatial Dimensions*, The Centre on Migration Policy and Society, Working Paper No. 68, University of Oxford.

CHULOV, M. (2010), "Tariq Aziz Given Additional 10-Year Jail Term for Persecution Shia Kurds", <http://www.theguardian.com/world/2010/nov/29/tariq-aziz-iraq-sentence-kurds>, (erişim tarihi: 01.10.2014).

Complete 2013 Iraq Provincial Elections Results, 06.08.2013, http://musingsoniraq.blogspot.com.tr/2013/08/complete-2013-iraq-provincial-elections_6.html, (erişim tarihi: 08.09.2014).

Constitution Of Iraq, http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---protrav/---ilo_aids/documents/legaldocument/wcms_125861.pdf, (erişim tarihi: 06.09.2014).

ÇETİN, Ç. (2009), "Irak'ta Hesaplar Karışık", 01.02.2009, <http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/474027.asp>, (erişim tarihi: 11.09.2014).

ÇUBUKÇU, M. ve ÖZHAN, T. (2010), İşgal Altında İstikrar Arayışları: 2010 Irak Seçimleri, Ankara: Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı (SETA) Yayınları.

Danish Refugee Council (2013), Iranian Kurds, Danish Immigration Service Publications, No:4.

Feyli Kurds, http://cdn.worldheritage.org/articles/Feyli_Kurds#cite_note-10, (erişim tarihi: 10.09.2014).

Feyli Kürt Katliamı 'Soykırım' Olarak Tanındı (2011), <http://semsur.wordpress.com/2011/08/04/feyli-kurt-katliami-soykirim-olarak-tanidi/>, (02.10.2014).

Feyli Kürtleri Barzani ve Talabani'yi Suçladı, <http://www.diplomatikgozlem.com/TR,3643/feyli-kurtleri-barzani-ve-talabaniyi-sucladi.html>, (erişim tarihi: 09.09.2104).

Feyli Kürtleri Irak Ulusal İttifakı'na Katıldı (2009), http://www.ydh.com.tr/HD7086_feyli-kurtleri-irak-ulusal-ittifakina-katildi.html, (erişim tarihi: 12.09.2014).

GUNTER, M. M. (2011), The A to Z of the Kurds, Maryland: Scarecrow Press.

HAMBLY, G. R. (1991), "The Pahlavi Autocracy: Riza Shah: 1921-1941", Peter Avery, G. R. G. Hambly ve C. Melville (der.), The Cambridge History of Iran, Vol. 7: From Nadir Shah to the Islamic Republic, New York: Cambridge University Press, ss. 213-243.

HASSANPOUR, A. (2005), Kürdistan'da Milliyetçilik ve Dil: 1918-1985, (Çev. İbrahim Bingöl ve Cemil Gündoğan), İstanbul: Avesta Basın Yayın.

INSTITUTE FOR INTERNATIONAL LAW AND HUMAN RIGHTS (2013), Iraq's Minorities and Other Vulnerable Groups: Legal Framework, Documentation and Human Rights, Washington: Institute for International Law and Human Rights Publications.

IRAQI NATIONALITY LAW (LAW 26 OF 2006), Iraqi Official Gazette Issue 4019 Dated March 7, 2006, No.26.

ISMAEL, T. Y. (2008), The Rise and Fall of the Communist Party of Iraq, Cambridge: Cambridge University Press.

IZADY, M. R. (2011), Kürtler: Bir El Kitabı, (Çev. Cemal Atila), İstanbul: Doz Yayınları.

JAFAR, M. “Fayli Kurds and Their Role in The Iraqi Kurdish National Movement”, <http://faylee.org/articles/doc111.htm>, (erişim tarihi: 05.09.2014).

JWADIEH, W. (2008), Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi, (Çev. İsmail Çekem ve Alper Duman), İstanbul: İletişim Yayınları.

KREYENBROEK, P. G. (2005), “On the Kurdish Language”, Philp G. Kreyenbroek ve Stefan Sperl (der.), *The Kurds: A Contemporary Overview*, New York: Routledge Publishing, ss. 53-64.

KREYENBROEK, P. G. ve ALLISON, C. (2008), Kürt Kimliği ve Kültürü, (Çev. Ümit Aydoğmuş), İstanbul: Avesta Basın Yayın.

Kurdish Academy Of Language, “Pahli (Feyli)”, <http://www.kurdishacademy.org/?q=node/46>, (erişim tarihi: 14.09.2014).

Kurdish Academy Of Language, “Southern Dialects Group”, <http://www.kurdishacademy.org/?q=node/44>, (erişim tarihi: 18.09.2014)

LAZAREV, M.S. ve MIHOYAN Ş. X. (2010), Kürdistan Tarihi, (Çev. İbrahim Kale), İstanbul: Avesta Basın Yayın.

MCDOWALL, D. (2004), Modern Kürt Tarihi, (Çev. Neşenur Domaniç), İstanbul: Doruk Yayınları.

MCDOWALL, D. (2005), “The Kurdish Question: A Historical Review”, Philp G. Kreyenbroek ve Stefan Sperl (der.), *The Kurds: A Contemporary Overview*, New York: Routledge Publishing, ss. 8-25.

MULTITREE: A Digital Library Of Language Relationships, “Feyli of Kurdish, Southern (sdh)”, <http://multitree.org/codes/sdh-fey>, (erişim tarihi: 19.06.2014).

MUNIR, M. (2005), “The Situation of Kurds in Iraq and Turkey”, Philp G. Kreyenbroek ve Stefan Sperl (der.), *The Kurds: A Contemporary Overview*, New York: Routledge Publishing, ss. 90-104.

NAKASH, Y. (2006), *Reaching for Power: The Shi'a in the Modern Arab World*, New Jersey: Princeton University Press.

Ortadoğu Stratejik Araştırmalar Merkezi/ORSAM (2012), *Irak Hukuk Mevzuatında Azınlıkların Sosyal Hakları*, Rapor No: 106, Ankara: ORSAM Yayınları.

Ortadoğu Stratejik Araştırmalar Merkezi/ORSAM (2013), *Irak'ta Seçim Yasaları*, Rapor No: 153, Ankara: ORSAM Yayınları.

Ortadoğu Stratejik Araştırmalar Merkezi/ORSAM (2014), 2014 Irak Seçimlerine Katılacak nemli Siyasi Oluşumlar, Ankara: ORSAM Yayınları.

Ortadoğu Stratejik Araştırmalar Merkezi/ORSAM, "Seçim İttifakları: Kanun Devleti Koalisyonu", <http://www.orsam.org.tr/tr/Secimler/partigoster.aspx?ID=1&DetayID=2>, (erişim tarihi: 11.09.2014).

PAROLIN, G. P. (2009), *Citizenship in the Arab World: Kin, Religion and Nation-State*, Amsterdam: Amsterdam University Press.

Siyaset, Ekonomi Ve Toplum Araştırmaları Vakfı/SETA (2013), *Irak Siyasetini Anlama Kılavuzu*, Ankara: SETA Yayınları.

SLUGLETT, M. F. ve SLUGLETT, P. (2003), *Iraq Since 1958: From Revolution to Dictatorship*, New York: I.B. Tauris.

TAN, V. (2008), "Feili Kurds in Iran Seek Way Out of Identity Impasse", <http://www.unhcr.org/cgi-bin/texis/vtx/search?page=search&docid=483d60872&query=IRAQ%20war>, (11.09.2014).

The Kurdish Globe (2009), "Feyli Kurds Case Trial Begins in Baghdad", <http://www.kurdishglobe.net/article/4D74F03A0CB20FC5467682DFB22ADDA2/Feyli-Kurds-case-trial-begins-in-Baghdad-.html>, (erişim tarihi: 20.09.2014).

TRIPP, C. (2007), *A History of Iraq*, Cambridge: Cambridge University Press.

TUCKER, J. (2014), *Exploring Statelessness in Iran*, Tilburg: Tilburg University Press.

Unrepresented Nations And Peoples Organization (2010), *Iranian Kurdistan*, The Hague: UNPO Publications.

VAN BRUINESSEN, M. (2000), *Mullas, Sufis, and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society: Collected Articles*, İstanbul: The Isis Press, ss. 13-36.

VAN BRUINESSEN, M. (2005), "Kurdish Society, Ethnicity, Nationalism and Refugee Problems", Philp G. Kreyenbroek ve Stefan Sperl (der.), *The Kurds: A Contemporary Overview*, New York: Routledge Publishing, ss. 26-52.

VAN BRUINESSEN, M. (2008), *Ağa, şeyh, Devlet*, (ev. Banu Yalkut), İstanbul: İletişim Yayınları.

WILSON, R. S. G. (1895), *Persian Life and Customs*, New York: Fleming H. Revell Company.

YILDIZ, K. (2005), Irak Kürtleri: Dün, Bugün ve Yarın, (Çev. Engin Urcan), İstanbul: Belge Yayınları.

YILDIZ, K. ve TAYSI, T. B. (2007), The Kurds in Iran: Past, Present and Future, London: Pluto Press.

alternatif politika

**İslami Muhafazakâr Kadın Yazarların Perspektifinden Kürtaj Tartışması:
Eleştirel Bir Değerlendirme**

Kaynak: Alternatif Politika, Cilt 6. Sayı 3. (Aralık 2014) Sayfa. 387-421.

**Yazar: Çağla KUBİLAY (Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İletişim
Fakültesi Gazetecilik Bölümü)**

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.

AS



**İSLAMİ MUHAFAZAKÂR KADIN YAZARLARIN
PERSPEKTİFİNDEN KÜRTAJ TARTIŞMASI: ELEŞTİREL BİR
DEĞERLENDİRME¹**

Çağla KUBİLAY

**ABORTION DEBATE FROM THE PERSPECTIVES OF
ISLAMIC-CONSERVATIVE FEMALE WRITERS: A
CRITICAL ANALYSIS**

ABSTRACT

After being legalized in 1983 as a result of a political strategy based on prevention of population growth, abortion had not been a subject of public debate. In the last days of May in 2012, when former prime minister gave a statement as: “I consider abortion as a murder” and “Every abortion is Uludere”, the concept became a prominent subject of a nationwide debate. In this debate, two major opposing groups occurred: a group focused on the right of the embryo to gestate and be born on the one hand and the other focused on women’s rights to control their body. This study aims to analyse Islamic-conservative female writers’ approaches against both men in Islamic community supporting ban on abortion and the opponents of ban by using the slogan “my body, my right.” In order to analyse their position, female writers’ all columns and published interviews about the debate held one-month period from the beginning of the debate are used as a method to analyse the subject.

¹ Bu çalışma, 8-9 Mayıs 2014 tarihleri arasında KKTC’de düzenlenen Emek ve Temsil Ekseninde Günümüz Medyasında Kadınlar Sempozyumu’nda “İslâmî-Muhafazakâr Kadın Köşe Yazarlarının Perspektifinden Kürtaj Tartışması” başlığıyla sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş versiyonudur.

Keywords: abortion, prohibition of abortion, Islamic-conservative female writers, “my body, my choice”, body, biopolitics.

ÖZ

Nüfus artışının önlenmesine dayalı bir politik stratejinin sonucu olarak 1983 yılında yasal hale gelen kürtaj, o tarihten sonra kamusal tartışmanın gündeminden uzak kalmıştır. 2012 yılının Mayıs ayının son günlerinde, dönemin başbakanının önce “Kürtaj cinayettir” ve ardından “Her kürtaj bir Uludere'dir” şeklindeki açıklamalarıyla kürtaj yoğun bir biçimde tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışma içerisinde, farklı vurguları ve odakları olan iki temel kutup ortaya çıkmıştır: kürtajın yasaklanmasını/sınırlandırılmasını isteyenler ve mevcut düzenlemenin devamını savunanlar. Kürtajın yasaklanması gerektiğini savunanlar embriyonun yaşam hakkını vurgularken, yasağa karşı çıkanlar ise kadınların kendi bedenleri üzerinde tasarrufta bulunma hakkına odaklanmıştır. Bu çalışmada ise hem kürtaj yasağını savunan İslami kesimin erkeklerine hem de “benim bedenim, benim kararım” argümanı ile kürtaj serbestisini savunan kadınlara karşı eleştirel bir duruş sergileyen İslami muhafazakâr kadın yazarların yaklaşımları çözümlenmektedir. Bu çerçevede İslami muhafazakâr kadın yazarların kürtaj tartışmasının başlangıcından itibaren bir aylık süre içerisinde yazdıkları köşe yazıları ile çeşitli mecralarda yayımlanan röportajları incelenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Kürtaj, Kürtaj Yasağı, İslami-Muhafazakâr Kadın Yazarlar, “Benim Bedenim, Benim Kararım”, Beden, Biyopolitika.

GİRİŞ

Nüfus artışının önlenmesine dayalı bir politik stratejinin sonucu olarak 1983 yılında yasal hale gelen kürtaj, o tarihten sonra kamusal tartışmanın gündeminden uzak kalmıştır. AKP'nin iktidara gelmesinin ardından kamuya ait hastanelerde kürtaj yaptırmanın zorlaştığı yönünde medyada kimi haberler yer almış olmakla birlikte, kürtajın, gündemin ana konu başlıklarından biri haline gelmesi 25 Mayıs 2012 tarihinde dönemin başbakanının Uluslararası Nüfus ve

Kalkınma Konferansı Eylem Programı'nda yaptığı açıklamayla söz konusu olmuştur. Başbakanın anılan toplantıda yaptığı “Kürtaj cinayettir” açıklaması ve ardından “Her kürtaj bir Uludere'dir” sözüyle² isteğe bağlı kürtaj uygulamasını gayri meşrulaştırmaya yönelmesi ve yasaklanacağını işaretini vermesi, başta feminist hareket ve kadın hakları savunucuları olmak üzere toplumun önemli bir bölümünün yoğun itirazlarına neden olmuştur. Bu bağlamda, özellikle ABD'deki kürtaj tartışmalarına benzer şekilde, farklı vurguları ve odakları olan kabaca iki temel kamp ortaya çıkmıştır: kürtajın yasaklanmasını/sınırlandırılmasını³ isteyenler ve mevcut düzenlemenin devamını savunanlar. Kürtajın yasaklanması gerektiğini savunanlar embriyonun yaşam hakkını vurgularken,⁴ yasağa karşı çıkanlar ise kadınların kendi bedenleri üzerinde tasarrufta bulunma haklarına odaklanmıştır. Bir başka ifadeyle, tartışmalar büyük ölçüde embriyonun yaşam hakkı (*pro-life*) ile kadının kendi bedeni üzerinde hak sahibi olması (*pro-choice*) arasındaki karşıtlığa temellenmiştir.

Dönemin başbakanının açıklamalarıyla başlayan ve hükümetin diğer yetkili isimlerinin benzer açıklamalarıyla derinleşen kürtaj tartışması içerisinde, İslami muhafazakâr kesim büyük ölçüde kürtaj karşıtı bir tutum benimsemişse de bu kesimin bazı kadın siyasetçileri ve yazarları muhalif bir duruş sergilemiştir.

² Recep Tayyip Erdoğan, anılan toplantıda yaptığı konuşmada çocukları çok sevdiğini, her aileden üç çocuk istediğini, çünkü genç ve dinamik bir nüfusa ihtiyaç olduğunu söylemiştir. Sezaryenle doğuma karşı olduğunu ifade eden Erdoğan sözlerini şöyle sürdürmüştür: “Kürtajı bir cinayet olarak görüyorum. Buna kimsenin müsaade etme hakkı olmamalı. Ha anne karnında bir çocuğu öldürürsünüz ha doğduktan sonra öldürürsünüz. Hiçbir farkı yok. Buna karşı çok daha duyarlı olmaya mecburuz. Buna karşı el birliği içinde olmak zorundayız.” (*Bianet*, “Erdoğan'dan: Kürtaj Cinayettir”, 25 Mayıs 2012). Bu açıklamalarının ardından AKP Genel Merkez Kadın Kolları 3'üncü Kongresi'nde konuşan Erdoğan, Uludere ile ilgili olarak çok tartışılan şu sözleri söylemiştir: “Kürtajı bir cinayet olarak görüyorum. Bu ifademe karşı çıkan bazı çevrelere, medya mensuplarına da sesleniyorum. Yatıyor-kalkıyorsunuz; Uludere diyorsunuz. 'Her kürtaj bir Uludere'dir' diyorum. Anne karnında bir yavruyu öldürmenin, doğumdan sonra öldürmekten ne farkı var, soruyorum size. Bunun mücadelesini her birlikte vermeye mecburuz. Bu milleti dünya sahnesinden silmek için sinsice bir plan olduğunu bilmek durumundayız. Bu milletin çoğalması için de asla bu oyunlara prim vermemeliyiz” (*Radikal*, “Başbakan: Her kürtaj bir Uludere'dir”, 27 Mayıs 2012).

³ Hatırlanacağı üzere kürtajla ilgili açıklamaların ardından isteğe bağlı kürtajın yasal süresinin dört haftaya indirileceği gündeme gelmişti. Yasal sürede yapılması düşünülen sınırlama, hem gebeliğin anlaşılmasının zorluğu hem de operasyonun başarılı olmasını zorlaştırdığından hekimler tarafından kürtajın yasaklanması olarak yorumlanmıştı. İsteğe bağlı kürtajı sınırlandırılması fiili olarak yasaklanmasıyla eşdeğer olduğundan bu çalışmada sınırlandırma yerine yasaklama ifadesi tercih edilmiştir.

⁴ Yine Erdoğan'ın açıklamalarının burada belirleyici rol oynadığına işaret edelim: “Son zamanlardaki başlık, kürtaj ve sezaryen olayı. Burada iki yaklaşım tarzı var. Diyorlar ki, bu vücut benimdir, tercih hakkımı kullanırım. Bunun daha çok feminist kesim propagandasını yapıyor. Bunun yanında yaşam hakkı var. Biz yaşam hakkından hareket ediyoruz. Bir vücutta cenin öldürüldüğünde ha yaşam halinde öldürülen ha orada. Bizim için aynıdır. Bunu öldürme hakkına kimse sahip değil. Bu tür olaylar insan sağlığını tehdit eden yollardır, bu oyunu da bozacağız.” (*ntvmsnbc*, “Erdoğan: ‘Benim bedenim’ diyenler feminist”, 2 Haziran 2012). Erdoğan, bu sözlerle, yaşam hakkına karşı seçim hakkını savunanları pejoratif anlamda “feminist” olarak nitelendirerek yasağı meşrulaştırmaya çalışmıştır.

Bu muhalif duruşun gerisinde, öncelikli olarak meselenin Uludere ile bitştirilerek ele alınması yatmaktadır. Bu noktada, tamamı muhafazakâr çevrenin kadınlarından oluşan Buluşan Kadınlar Platformu'nun, Uludere'nin faillerinin bulunması için adalet çağrısı yaparak bir imza kampanyası başlattığını da hatırlatmak gerekir.⁵ Ancak konuyla ilgili karşı çıkış yalnızca Uludere ile sınırlı kalmamış, bu konudaki itirazlarını kürtaşı yasaklamaya dönük girişime de yöneltmişlerdir. Örneğin AKP'nin kurucularından Fatma Bostan Ünsal partisinin tutumunun aksine bir tutum benimseyerek, yasanın değiştirilmesine taraftar olmadığını, İslami hukuka referans vererek açıkça beyan etmiştir (*Taraf*, 9 Haziran 2012). AKP milletvekili Nursuna Memecan da bu konuda muhalif bir duruş sergilemiş; mevcut düzenlemenin iyi olduğunu, yasaklama halinde uygulamanın ehil olmayan insanlar tarafından yapılacağını ve bunun da büyük zararlar getireceğini belirtmiştir (*Radikal*, 8 Haziran 2012).

Bu çalışmanın temel amacı ise İslami muhafazakâr fikirlerin dolaşıma sokulmasında önemli rol oynayan kadın yazarların kürtaşı tartışması bağlamındaki yaklaşımlarını çözümlemektir. Zira kadın yazarların önemli bir bölümü, dini inanışları gereği kürtaşı karşı olduklarını açıkça beyan etmiş, bununla birlikte hem kadınlara ait bir meseleye hâkim olan erkek dilini eleştirmiş, hem de yasağa karşı olan kadınların “benim bedenim, benim kararım” şeklinde ifade edilen yaklaşımlarına karşı çıkmışlardır. Kısacası, İslami muhafazakâr kesimin kadın yazarlarının bir kısmı, yukarıda sözü edilen iki kutuptan birine kolayca yerleştiremeyecek gibi görünen bir konum benimsemiştir. Birbirine dışsal, geçirimsiz ve uzlaşmaz görünen iki kutba sığamama hali nedeniyle önem kazanan kadın yazarların yaklaşımları bu çalışma kapsamında iki düzeyde çözümlenmektedir. Çalışmanın birinci düzeyini, yazarların kürtaşı yasağını savunan İslâmi kesimin erkeklerine, ikinci düzeyini ise seküler bir beden anlayışından hareketle kürtaşı savunan kadınlara karşı verdikleri mücadele oluşturmaktadır.

Çalışmada, kürtaşı tartışmasının başlangıcını izleyen bir aylık süre boyunca (26 Mayıs-25 Haziran 2012) kadın yazarların konuyla ilgili tüm yazıları incelenmiştir. Çalışmada, kadın köşe yazarlarının çeşitli gazetelerde dağınık bir biçimde bulunması nedeniyle gazete sınırlaması yapılmamış; söz konusu yazarların köşe yazıları ile çeşitli mecralarda yaptıkları röportajlar çalışma kapsamına dâhil edilmiştir. Cihan Aktaş (*Taraf*), Hidayet Şefkatli Tuksal (*Taraf*), Nihal Bengisu Karaca (*Habertürk*), Meryem İlayda Atlas (*Radikal*), Yıldız Ramazanoğlu (*Zaman*), Hilal Kaplan (*Yeni Şafak*), Ayşe Böhürler (*Yeni Şafak*), Özlem Albayrak (*Yeni Şafak*), Fatma Barbarosoğlu (*Yeni Şafak*), Sibel Eraslan (*Star*), Afet İlğaz (*Yeni Çağ*), Mine Alpay Gün'ün (*Milli Gazete*) yazıları

⁵ Kampanyanın çağırıcılığını Leyla İpekçi, Fatma Bostan Ünsal, Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu, Hidayet Şefkatli Tuksal ve Nihal Bengisu Karaca gibi isimler yapmıştır.

incelenmiştir. Ancak bu çalışmanın amacı, kürtaja karşı olmakla birlikte kürtajın yasaklanması konusunda eleştirel bir tutum sergileyen kadın yazarların yaklaşımını çözümlenmek olduğundan yasağa verdiği destek açık biçimde anlaşılan yazarlar -Hilal Kaplan ve Mine Gün Alpay- kapsam dışında bırakılmıştır. Yasal düzenlemeye ilişkin tutumları kesin biçimde anlaşılamamış olmakla birlikte düzenlemeye ve düzenlemeyi yapmak isteyenlere yönelik olumsuz eleştirileri olan yazarlar (Sibel Eraslan ve Özlem Albayrak) ise çalışmaya dâhil edilmiştir.

1. BİYOPOLİTİK BİR UZAM OLARAK KADIN BEDENİ VE KÜRTAJ DÜZENLEMELERİ

Kürtaj konusundaki yasal düzenlemeler, kadınların bedenlerine yönelik devlet denetiminin en görünür biçimde tezahür ettiği alanlardandır. Bu durum yalnızca kadınların kürtaja erişimlerinin engellenmesi ya da kürtaja zorlanmaları halinde değil, kürtaja izin verilmesi halinde de geçerlidir. Devlet iktidarının kadın bedeni üzerinden işlerlik kazandığı bir alan olarak kürtaj düzenlemeleri, Foucault'nun "hayatın tarihe girişi" olarak adlandırdığı egemen iktidardaki değişimle yakından ilgilidir. Foucault'ya göre, 17. yüzyıla dek ölüm üzerinde kadim bir hakka sahip olan egemen iktidar bu tarihten sonra, hayatı yöneten, koruyan ve geliştiren bir iktidara dönüşmüş, daha açık bir ifadeyle "(e)ski öldürtme ya da yaşamasına *izin verme* hakkının yerini *yaşatma* ya da *ölüme atma* gücü almıştır" (2003: 102).

Foucault, hayat üzerindeki bu iktidarın iki temel biçime sahip olduğunu belirtir: bireyin bedenini disipline eden ve nüfus üzerinde düzenleyici denetleme yapan biçimler. 17. yüzyılda ortaya çıkan ilk iktidar biçimi, bir makine olarak bedeni merkez almıştır ve kendi ifadesiyle, "(b)edenin terbiyesi, yeteneklerinin artırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkârlığının koşul gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi, bütün bunlar *disiplinleri* şekillendiren iktidar yöntemleriyle sağlanmıştır: *insan bedeninin anatomo-politikası*" (2003: 102). İkinci iktidar biçimi ise 18. yüzyıl ortalarında ortaya çıkan biyopolitikadır. Biyopolitikada merkeze alınan, "biyolojik süreçlerin dayanağını oluşturan beden"dir ve "Bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar önem kazanmıştır" (102-103). Bu ikinci iktidar, bireylerin bedenine değil, nüfusun kolektif bedenine yönelmiştir (Lemke, 2013: 56-57). Disiplin ve gözetim ilk iktidar biçiminin araçları iken,⁶ ikincisinin araçları düzenleme ve denetimdir. Foucault'nun yaklaşımı çerçevesinde bireylerin toplamı değil de bağımsız bir kolektif beden olan nüfusun (Lemke, 2013: 57) denetimi, modern iktidarların

⁶ Buradaki disiplin, önceki disiplin tekniklerinden farklıdır. Bedeni cezalandırmak yerine, uysallaştırmak, normalleştirmek esastır. Bu yolla bedenin üretkenliğini artırmak, aynı zamanda politik tabiyeti garanti altına almaya zorlayan güçleri zayıflatmak amaçlanır (Lemke, 2013: 57).

nihai hedefi olmuştur. Özetle, Foucault, modern çağın eşliğinde doğal hayatın devlet iktidarının mekanizma ve hesaplarına dâhil edilmeye başladığını ve bu yolla politikanın biyopolitikaya dönüştüğü bir süreçten bahsetmektedir. Yani toprak temelli devletten nüfus devletine geçiş yaşanmış ve bu bağlamda ulusun sağlığı ve biyolojik hayatı önem kazanmıştır (Agamben, 2013: 11-12). Foucault'nun analizleri kadın bedeninin denetimine ilişkin doğrudan bir vurgu yapmamış (ve bu nedenle feminist araştırmacılar tarafından cinsiyet körü olmakla eleştirilmiş) olsa da, onun biyopolitika kavrayışı nüfusun kolektif bedeni ve ulusun biyolojik yaşamıyla doğrudan ilintili olan kürtaj düzenlemelerini anlamaya oldukça elverişlidir. Çünkü nüfusun düzenlenmesi kadınların üreme kapasitelerinin düzenlenmesiyle doğrudan ilintilidir ve kürtaja ilişkin yasal düzenlemeler de -ister yasaklama isterse izin verme biçiminde olsun- kadınların bedenlerinin devlet denetimine açılmasına işaret etmektedir.

Avrupa'da gebeliğin erken aşamalarında sona erdirilmesi, 19. yüzyıla dek genellikle kadınların denetiminde ve özel alana ait sayılan bir mesele olmuştur (Peterson, 2012). Ancak, Foucault'nun belirttiği gibi, 18. yüzyıl sağlık politikaları çerçevesinde devletin tıp ve hijyen pratikleri toplumsal denetimin aracı haline gelmiş; salgın hastalıkları engellemek, ölümleri azaltmak ve yaşam süresini uzatmak için otoriter tıbbi müdahaleler ve denetimler başlamıştır. Bu çerçevede daha önce yasak olmayan bazı uygulamalar da suç kapsamına alınmıştır ki bunlardan biri de kürtajdır (Foucault'dan akt. Ertem, 2011: 47). 19. yüzyılın ortalarından itibaren nüfusun azalması endişesine koşut bir biçimde önce Avrupa'da, daha sonra ABD'de kürtaj yasaklanmaya başlanmış ve kadınların bu süreç içerisinde sahip oldukları denetim yetkisi ellerinden alınarak tamamen hekimlerin denetimindeki bir uygulama haline getirilmiştir. Avrupa'da özellikle Fransa bu konuda öncü bir rol oynamış, 1791 yılında gebe kadınların düşük yapmasına katkıda bulunanlar cezalandırılmış, 1810 yılında ise düşük yapmak isteyen kadınlar da ceza kapsamına alınmıştır. İngiltere'de ise ilk olarak 19. yüzyılın hemen başında, 1803'te fetüsün can kazanmamış olma ilkesi muhafaza edilerek isteğe bağlı düşük yapmak suç olarak düzenlenmiştir (Çokar, 2006: 54-55). 1861 yılında ise kürtaj tamamen yasaklanmıştır. ABD'de kürtajın yasaklanması 1860'larda başlamış ve 1880'lere gelindiğinde hemen tüm eyaletlerde yasaklama süreci tamamlanmıştır. 20. yüzyıl başında Batı Avrupa ülkeleri ile ABD'de gebeliğin tüm aşamalarında kürtaj yasaktır (Peterson, 2012).

Büyük ölçüde kadınların kontrolünde olan, kadın deneyimine dayalı olarak belirlenen ve suç olarak nitelendirilmeyen gebeliğin isteğe bağlı olarak sonlandırılması işleminin devlet düzenlemelerine konu olarak yasaklanması, nüfusun denetlenmesine yönelik çabalarla doğrudan ilintilidir.⁷ Peterson'un

⁷ Kürtajın yasaklanmasını amaçlayan politik düzenlemelerle, annelik söyleminin dönüşümünün koşutluğuna da işaret etmek gerekir. "Annelik sevgisi", günümüzde evrensel ve doğal olarak

(2012) da ifade ettiği gibi, milliyetçiliğin ve emperyalizmin Avrupa ülkeleri arasındaki gerilimi artırmasına koşut biçimde, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, sosyal bilimcilerin farklı ulusların doğum oranlarını karşılaştırdıkları istatistikler yeni bir anlam kazanmıştır. Kadınların az çocuk sahibi olmaya yönelmeleri, siyasetçileri, uluslar arasındaki rekabette güç kaybedebilecekleri yönünde endişeye sevk etmiştir. Bu endişe, kadınların üreme kapasiteleri üzerindeki bireysel denetimlerinin ulusal çıkarlara yönelik bir tehdit olarak görülmesine neden olmuştur. Miller'a göre (2007a: 17), 20. yüzyılın başlarında tüm Avrupa'da ve ABD'de nüfusun azalması nedeniyle ırkın ortadan kalkmasına (*race suicide*) dair endişenin yanı sıra biyolojik saflığın nasıl korunacağı ve güçlendirileceği temel ilgi alanlarından biri olmuş ve ulusal parlamentoların gündemine girmiştir. Ulusal bütünlüğü ve saflığı korumak isteyen devletlerin attığı ilk adımlardan biri kürtajın suç haline getirilmesi olmuştur.⁸

Osmanlı İmparatorluğu'nun 18. yüzyıl sonlarında ve 19. yüzyıldaki nüfusunu denetim altına almaya dönük devlet düzenlemeleri Avrupa ile benzer bir görünüm sergilemektedir. Batılı düşünürlere benzer şekilde nüfusun sayısal büyüklüğünü askeri, ekonomik ve siyasal güçle özdeşleştiren Osmanlı yönetici seçkinleri (Balsoy, 2012: 23), savaşlarda yaşanan kayıplar nedeniyle azalan nüfus için kaygı duymuştur. 19. yüzyılda Batı'daki pronatalist (üreme yanlısı) politikalar Osmanlı'da da hayata geçirilmiş, bu doğrultuda kürtaj ya da o dönemdeki adlandırmayla "ıskat-ı cenin" önlenmeye çalışılmıştır. Bu konuda yapılan ilk düzenleme, 1838 yılında yayımlanan bir fermanıdır. Daha önce bu

sunulsa da aslında tarihsel ve toplumsal olarak biçimlendirilmiştir. Zira 18. yüzyıl öncesinde bugünkü anlamda "doğal" bir anne sevgisinden söz edilememektedir. Annelik sevgisi, 18. yüzyılda nüfusun önem kazanmasına koşut olarak hem "ticari" hem de "askeri" bir kaynak olarak değer kazanmaya başlayan çocuğa yönelik bakışın değişmesiyle söylemsel olarak dolaşıma sokulmuştur. Bu tarihten önce hem anne hem de baba için bir tür yük olarak görülen çocukların sağ kalmaları önemli hale gelince kadının her şeyden önce bir anne olduğu yönündeki söylemle kadınlar çocukların sorumluluğunu alma konusunda ikna edilmeye çalışılmıştır (Çeler, 2012: 173-175).

⁸ Avrupa'da doğum kontrol yöntemleri ile kürtajın yasaklanması ve ceza kapsamına alınması, özellikle 1930'lu yıllarda ve sonrasında yoğunlaşmıştır. Yasakların kaldırılmasına yönelik feminist mücadele ise 1960'ların sonundan itibaren sonuç vermeye başladı. İngiltere'de 1967'de, İtalya'da 1978'de, Hollanda'da 1981'de, Lüksemburg'da 1978'de, Danimarka'da 1973'te, İsveç'te ise 1974'te kürtaj yasal hale geldi. Ancak kürtajın yasallaşması bu konudaki tehditleri ortadan kaldırmadı. Kürtaj hakkına yönelik tehdit 1990'larda ve özellikle de 2000'lerde feminist hareketin radikalliğini yitirmesi, yeni muhafazakâr ideolojinin güç kazanması ve üremeye ilişkin teknolojilerin de gelişmesiyle arttı. Diğer yandan neoliberal politikalar, yasal kürtaja erişimi zorlaştırmaktadır. Kamu harcamalarının kısılmasıyla, giderek daha az kadın ücretsiz, düşük ücretli, sağlıklı ve zamanında kürtaj olanağına ulaşabilmektedir. Yasal kürtaj hakkının kullanımını önüne çıkarılan bu engeller, aynı zamanda vicdani retçi doktorların da hareket alanını genişlemektedir (Barın, 2010: 40-42).

konuda bazı kısmî düzenlemeler yapılmış olmakla birlikte⁹ 1838 tarihli fermanın önemi, kürtaj karşıtı politikanın sistematikleşmesi ve aynı zamanda bu alanın seküler devlet politikasının nesnesi haline getirilmiş olmasıdır (Demirci ve Somel, 2008: 385, 386). 1859 yılında ise Ceza Kanunu'nda yapılan düzenleme ile kürtaj suç haline getirilmiştir. Ancak şeriat hukukuna uygun bir biçimde, Ceza Kanunu ile çocuğunu düşüren kadın değil, düşük işlemine yardım eden ya da neden olanlar cezalandırılmıştır. Bu düzenlemelerle kadınlar devlet tarafından ilk kez birey olarak görülmüş (Demirci ve Somel, 2008: 378) ve böylece kamusal alana kısmi giriş haklarını cinselliklerinin ve bedenlerinin düzenlenmesi, dahası üreme kapasitelerinin politizasyonu ile elde etmişlerdir (Miller, 2007b: 359). Demirci ve Somel, Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılda yaptığı düzenlemeler öncesinde, kadınların kendi bedenleri üzerinde kısmi de olsa bir denetim sahibi olduklarını ileri sürmektedir. Kadınların sahip oldukları bu denetimin kaynağı ise İslami hukuktur. İslami hukukun temeli olan Kuran'da kürtaja ilişkin kesin bir yasak olmadığı gibi İslam'ın farklı mezheplerinde bu konuda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.¹⁰ Ailenin özel alanına dair bir mesele olarak görülmesi nedeniyle kürtajın ne dereceye kadar yaygın bir uygulama olduğu bilinmemekle birlikte Osmanlı'daki yabancı gözlemcilerin geç 18. yüzyıl ve erken 19. yüzyılda kürtajın görece özgür olduğunu ve ahlaki bir sınırlamanın olmadığını bildirdiklerini de hatırlatmak gerekir (378, 385).

Pronatalist politika, uzun süren savaşlar nedeniyle Anadolu'nun azalan nüfusunu artırmak amacı doğrultusunda Cumhuriyet döneminde de devam ettirilmiştir. Mustafa Kemal, cumhuriyet ilan edilmeden önceki konuşmalarında dahi nüfusun artırılması gerekliliğine değinmekteydi. Örneğin, 24 Nisan 1920'de yaptığı konuşmada "Ulusumuzun sağlığının korunması ve güçlendirilmesi, ölümlerin azaltılması, nüfusun artırılması ve bu suretle ulus bireylerinin dinç ve

⁹ I. Abdülhamit döneminde 1786 yılında düşüğe neden olabilen bazı bitkilerin satışı yasaklanmış, III. Selim döneminde ise 1789'da kürtaja neden olan ilaçların satışı yasak kapsamına alınmıştır (Demirci ve Somel, 2008: 386).

¹⁰ Sünnilerin çoğunluğunun üyesi olduğu Hanefi mezhebinde dördüncü ayın sonuna dek kürtaja izin verilirken, Maliki fakihlerinin çoğu kürtajın tamamen yasaklanması düşüncesini savunmuştur. Hanbeli ve Şafiiler ise, mubah olduğu konusunda Hanefilere katılmakta birlikte kürtajın yapılabileceği döneminin uzunluğu konusunda farklı bir tutum benimsemişlerdir. Bu süre, farklı görüşlerde 40 ila 120 gün arasında değişmektedir. Hanefiler, kadınlara eşlerinin izni olmadan kürtaj hakkı tanısalar da meşru bir gerekçenin, bir zorunluluk halinin olması gerektiğini de ileri sürmüşlerdir (Ahmed, 2011: 65). Balsoy'un işaret ettiği gibi, jinekolojik bilgilerin sınırlı olduğu bir dönemde döllenmenin tam olarak ne zaman gerçekleştiği ve dolayısıyla kürtajın mubah sayıldığı sürenin ne zaman başladığıyla ilgili olarak yoğun tartışmalar yapılmıştır. Bununla birlikte, mezheplerin farklılaştıkları tek nokta gün sayısı değildir. Gün sayısının yanı sıra kadının hayatını tehlikeye sokan durumların tanımlanma biçimi, hangi durumların hayati tehlike sayılacağı ya da çocuk düşürme gerekçesi olarak tanınacağı da diğer tartışma konularıdır. Hanefilik, bu konuyu, diğer mezheplere göre daha esnek biçimde yorumlayarak örneğin annenin emzirmesine engel olan bir rahatsızlığı olmasını, emziremeyecek kadar zayıf ya da hasta olmasını ama aynı zamanda da sütüne tutacak parasının olmamasını kürtaja meşru bir gerekçe kabul eder (2012: 23).

çalışma yeteneğiyle yetiştirilmesi gerekir” (akt. Ertem, 2011: 54) derken 1960'lara dek bir devlet politikası olarak uygulanacak olan pronatalizmin işaretini de vermiştir. Bu dönemde nüfus artışı, hem teşvikler, hem de yasaklar yoluyla gerçekleştirilmek istenmiştir. Öncelikli olarak 1926 yılında kabul edilen Ceza Yasası ile Osmanlı'dan beri süregelen kürtaj yasağı devam etmiş; kasten çocuk düşürmek ve düşürtmek suç olarak belirlenmiştir (Özberk, 2003: 71). Gebeliği önleyici alet ve ilaçların satılması ile doğum kontrolü, kürtaj gibi konularda propaganda yapmak bile yasaklanmıştır. Nüfus artışını teşvik etmek üzere, 1929'da çıkarılan bir yasayla beşten fazla çocuklu aileler, yol vergilerinden muaf tutulmuş; 1930'da altı ve daha fazla çocuk sahibi olan ailelere madalya verilmiştir (Komut, 2009: 23). Ceza Kanunu'nda kürtajı yasaklayan bölümün adı “Kasden Çocuk Düşürmek ve Düşürtmek Cürümleri” iken 1936'da yapılan bir değişiklikle bölümün adı “İrkin Tümlüğü ve Sağlığı Aleyhine Cürümler” olarak değiştirilmiştir (Eryurt vd., 2013: 132). Bu değişiklikle kürtajın kişilere karşı işlenen suçlar kapsamında çıkarılarak ırkın tümlüğüne ilişkin suçlar kapsamında değerlendirilmesi, basit bir ad değişikliğinin ötesinde, kürtajın biyolojik kolektiviteye karşı işlenen bir suç olduğuna işaret etmektedir. Bir başka ifadeyle, bu düzenleme, kadınların üreme kapasitelerinin ve elbette cinselliklerinin tamamen devletin denetimine geçtiğini göstermektedir (Ertem, 2011: 52). Miller'a göre bu değişiklikte dikkat çeken yalnızca ulusun haklarının kadınların rahimlerine yerleştirilmesi değil, ayrıca bir yurttaşın biyolojik kolektiviteye karşı işleyebileceği suçun üremeye dair olmasıdır. Miller, bu değişiklikle bizatihi üremenin ulusal bütünlüğün temel unsuru olarak görüldüğünün somutlaştığını belirtmektedir (2007b: 362).

Pronatalist politika, 1960'lara kadar sürdürülmüş, ancak 1950'lerin sonlarından itibaren sorgulanmaya başlanmıştır. II. Dünya Savaşı sonrasında silah altındaki erkek nüfusun terhis olması, sağlık hizmetlerinde yaşanan iyileşmelerle birlikte bebek ölümlerinin azalması, doğurganlığın artması gibi nedenlerle nüfusun hızla artmış, 1923-1955 yılları arasında nüfus 13 milyondan 24 milyona yükselmiştir (Özberk, 2003: 71; Karaömerlioğlu, 2012; Eryurt vd., 2013: 133). Çarpık kentleşme, işsizlik, ekonomik durgunluk gibi sorunlar 1950'li yıllarla birlikte Türkiye'de o döneme kadar uygulanan pronatalist nüfus politikalarının sorgulanmasına yol açmış; ulusal bir güç kaynağı olarak görülen nüfus artışı, ekonomik ve toplumsal sorunların başlıca kaynağı olarak görülmeye başlanmıştır (Gürsoy, 1996: 532). Elbette bakış değişikliğinin temelinde, bu dönemde gelişmiş ülkelerin üçüncü dünya ülkelerinin nüfusunun azaltılmasının teşviki şeklinde özetlenebilecek yaklaşımlarının egemen hale gelmesi bulunmaktadır. Uluslararası yönelime uygun bir şekilde, Devlet Planlama Teşkilatı, Birinci Beş Yıllık Kalkınma Planı'nda (1963-1967) ilk defa hızlı nüfus artışının yarattığı sorunlara dikkat çekmiştir (Eryurt vd., 2013: 134). Planlı ekonomi döneminde, 1965 yılında kabul edilen Nüfus Planlaması Hakkında

Kanun ile tıbbi zorunluluk halinde kürtaja izin verilmiş, ancak isteğe bağlı kürtaj üzerindeki yasak sürdürülmüştür. Bu düzenlemenin en önemli boyutu ise gebeliği önleyici yöntemlerin satışının ve uygulanmasının yasal hale getirilmesidir.

1970'lerde doğum kontrolü ve kürtaj tartışmaları yoğunlaşmış, çeşitli meslek örgütleri ve sivil toplum kuruluşları kürtajın serbestleştirilmesi konusunda raporlar hazırlayarak bu yönde bir kamuoyu oluşturmuşlardır. Meclis nezdinde çeşitli girişimlerde bulunulmuşsa da¹¹ (Karaömerlioğlu, 2012), isteğe bağlı kürtajın yasallaşması, 12 Eylül sonrası mümkün olabilmiştir. 1983'te çıkarılan 2827 sayılı Nüfus Planlaması Hakkında Kanun'la kürtaj uygulaması için "tıbbi gereklilik" şartı kaldırılmış, hamileliğin ilk on haftasında kürtaj yasal hale gelmiştir. Gebeliğin sonlandırılması reşit olan gebe kadının iznine, kadının evli olması halindeyse ek olarak eşin onayının olmasına, 18 yaşından küçüklerde velisinin iznine bağlanmıştır. Kürtajın yasallaşması yönündeki son hamle gibi görünen bu yasanın gerisinde kadınların kendi bedenleri üzerindeki denetimlerini sağlamaları gibi bir saikin olmadığını, aksine, devletin nüfusu denetleme amacı çerçevesinde bu düzenlemenin yapıldığını ifade etmek gerekir. Tekeli'nin işaret ettiği gibi, önceki iki yasaya benzer şekilde, 1983 tarihli yasa da devletin nüfus politikaları ve günün demografik gereksinimleri doğrultusunda düzenlemiş, kürtajı kadınların kendi bedenlerini denetleyebilmelerinin bir aracı olarak tanımlamamıştır. Bu değerlendirmenin gerisindeyse, temel olarak yasal kürtaj süresinin Batılı ülkelere oranla oldukça kısa olması ile kürtajın izin koşuluna bağlanması bulunmaktadır (t.y.: 1200). Özellikle kürtaj için izin koşulunun getirilmesi, hem konunun kadın hakları çerçevesinde ele alınmadığının hem de kadınların kendi bedenleri üzerinde nihai karar yetkisine sahip olarak görülmediklerinin açık bir işaretidir.

2. NEOLİBERAL-MUHAFAZAKÂR HEGEMONYA VE KADIN BEDENİNİN DENETİMİ

1983 tarihli Nüfus Planlaması Hakkında Kanun'la antinatalist politikaların yerleştiği Türkiye'de kürtaj meselesi kamusal tartışmanın merkezi bir konusu olmamış, tam da bu nedenle Başbakanın sözleri, başta muhalefet partileri olmak üzere, yasağa karşı çıkanların önemli bir bölümü tarafından "gündem değiştirme operasyonu" olarak yorumlanmıştır. Bu değerlendirme bir ölçüde geçerliliğe sahip olmakla birlikte tamamen yeterli değildir. Zira "AKP'nin toplumsal

¹¹ 1971 yılında İçel milletvekili Celal Kargılı kürtajın yasallaştırılması için kanun teklifi vermiştir. 12 Eylül'den bir süre önce de, Şubat 1979'da, dört CHP milletvekili ve senatör Nermin Abadan Unat Türkiye'de 500 bin civarında kürtajın yapıldığını ve 25 bin civarında kadının öldüğünü belirterek kürtajın serbest bırakılması amacıyla bir kanun teklifi vermiştir (Karaömerlioğlu, 2012).

cinsiyet politikalarını çevreleyen patriyarka tarzı, neoliberal-muhafazakâr ittifakla organik bir bağa sahiptir” (Yeğenoğlu ve Coşar, 2014: 167) ve bu bağ, partinin ve hükümetin kadın sorunlarını ele alış tarzında ve bu konuda yaptığı düzenlemelerde açığa çıkmaktadır. Neoliberal muhafazakâr hegemonyanın patriyarkayla birlikte kadınların bedenlerini denetlemeye yönelik düzenlemeleri bir arada düşünüldüğünde kürtajı sınırlandırma girişiminin gündem değiştirme biçiminde yorumlanmasının yetersizliği anlaşılmaktadır.¹²

AKP, aslında, iktidara geldiği 2002 yılından sonra kadınlarla ilgili çeşitli meselelerde önemli adımlar atmıştır. Avrupa Birliği uyum süreci kapsamında ve kadın örgütlerinin çabalarının da sonucu olan bu düzenlemeler arasında Ceza Yasası’nda cinsel suçların bireye yönelik suçlar başlığı altına girmesi, evlilik içi tecavüzün ve cinsel tacizin yasa kapsamına dâhil edilmesi, aile reisliğinin kaldırılması, evlilikte bekâret kontrollerinin yargı kararına bağlanması, mal rejiminin kadın lehine değişmesi, eşit işe eşit ücret ilkesinin getirilmesi vb. sayılabilir (Bora, 2012a: 50). Toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizliklerin giderilmesi açısından olumlu sayılabilecek bu düzenlemelere rağmen bunların hayata geçirilmesinde ortaya çıkan sorunlar bir yana, neoliberal-muhafazakâr hegemonya kadınların bedeni üzerindeki denetimi yoğunlaştırmaktadır.

Kadınların bedenlerinin denetimi, hem aileyi koruyan/güçlendiren hem de kadınları aile içerisindeki eş ve annelik rolleriyle tanımlayan politikalar yoluyla hayata geçirilmektedir. Zinanın suç kapsamına alınmaya çalışılmasından, boşanmaların zorlaştırılmasına, aile ombudsmanlığına, evlenen öğrencilerin kredi borçlarının silinmesine, Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortası Yasası’nda yapılan düzenleme ile kadınların eşe ve babaya bağımlı kılınmasına ve evliliğe “teşvik” edilmesine/zorlanmasına dek pek çok uygulamayı bu kapsamda değerlendirmek mümkündür (Ulusoy, 2013: 112). 2011 genel seçimlerinden önce Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanlığı’nın adı değiştirilerek Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı haline getirilmesi de bu kapsamda düşünülmelidir. Bu düzenleme, basit bir ad değişikliğinin ötesinde partinin kendi programında da yer verdiği şekliyle kadını bağımsız bir birey olarak değil, ancak ailenin bir unsuru olarak tanımladığını göstermektedir. Kadını aile içerisinde tanımlama ve aileyi koruma hedefi, yalnızca AKP’ye özgü olmayıp cumhuriyet tarihi boyunca hemen her iktidarın ortak bir yaklaşımı

¹² Zaten AKP’nin kürtaja ilgili olarak ilk açıklaması, kürtaj tartışmasından epey önce, 2004 yerel seçimleri öncesinde hazırladığı “muhafazakâr ilkeler” listesinde yer almaktadır. Kürtaj karışıklığının ilk işareti olarak değerlendirilebilecek bu metinde “Muhafazakârlık, ailenin korunması kaygısı ve toplumun dini hassasiyetlerini dikkate alarak, devletin kürtaj ve cinsiyet değiştirme ameliyatlarını desteklemesine karşıdır” denmekte ve bu konudaki bireysel tercihlere karışılmamakla birlikte destek de verilmeyeceği belirtilmektedir. Devamında şöyle denmektedir: “İnsan her konuda yetkin olmadığı için, konu kendi bedeni bile olsa sınırsız yetkiye sahip değildir. Siyasette devrime sıcak bakılmadığı gibi, bireysel yaşamda da geri dönüşü olmayan radikal değişimlere sıcak bakılmaz” (*Milliyet*, “AKP kürtaja karşı”, 23 Aralık 2003).

olarak dikkat çeker. Ancak Bora'nın (2012a: 51) da işaret ettiği gibi, AKP'nin farkı, bunu hamaset düzleminden çıkararak bir hükümet politikası haline getirmiş olmasıdır. Daha açık bir biçimde ifade edersek, neoliberal politikalar gereği devletin sosyal güvenlik ve sağlık-bakım gibi alanlardan geri çekilmesiyle bu alanlardaki sorumluluğu aileye bırakılmıştır. Böylece, aile bir sosyal politika aracı haline gelirken, kadınlar da yaşlıların, engellilerin, çocukların bakımından sorumlu kılınmıştır (Yazıcı, 2012: 112-113). Kadınlar bir yandan istihdam alanında esnek ama güvencesiz çalışma koşullarıyla karşı karşıya bırakılırken, diğer yandan bakım hizmetlerini üstlenmeleri yolundaki politikalarla da ücretli emek piyasasının dışına itilmektedir.

Ailenin sosyal politika aracı haline getirilmesi ve kadınların aile içerisinden tanımlanması “kutsal aile” ve “kutsal annelik” söylemiyle meşrulaştırılmakta ve böylece, kadınlardan ekonominin gereksinim duyduğu “genç ve dinamik nüfusun üreticisi” rolünü benimsemeleri beklenmektedir. Kadınlara ilişkin bu yaklaşım “en az üç çocuk” talebiyle somutlaşmaktadır. En az üç çocuk talebinin dile getirildiği her konuşmada görülen “güçlü ekonomi, güçlü Türkiye” vurgusu, kadınların bedenlerinin denetimiyle, daha doğrusu kadınların rahimlerinin bir kez daha devlete ait kılınmasıyla sonuçlanmaktadır. İlk kez 2008 yılında Uşak'ta Kadınlar Günü toplantısında dile getirilen ve daha sonra “vatana çocuk hibe etme” (*Radikal*, 8 Ağustos 2013) biçimine dahi bürünen bu talep, kadınların, ulusun biyolojik yeniden üretiminin aracı olarak görüldüğünün ve kadın bedeninin neoliberalizm, muhafazakârlık ve milliyetçiliğin kesiştiği noktada devletin denetimine (bir kez daha) açıldığının göstergesidir. Zira nüfus artışının bir devlet politikası haline getirilmesinin gerisinde, “ ‘Demografik fırsat penceresi’ olarak tanımlanan 15-65 yaş arası çalışabilir nüfus oranını yüksek tutmak, yani emek piyasasındaki rekabeti canlı tutmak, Kürt ve Türk nüfus arasındaki dengeyi korumak, oransal olarak Kürt nüfusun artmasını engellemek ve kadınların esas işlevinin annelik olduğunu vurgulamak” (Özkan-Kerestecioğlu, 2013: 18) amaçları yatmaktadır. Sermayenin ihtiyaç duyduğu ucuz işgücü, böylece “ekonominin güçlenmesi” vaadi ve ayrıca “Türk milletinin kökünün kazanmak istendiği”ne yönelik tehdit algısıyla meşrulaştırmaya çalışılmaktadır. Kürtajı yasaklama girişimi hükümetin İslami yönelimi bağlamında değil, piyasanın gereksinimlerinin dinsel, geleneksel ve ahlaki bir zeminde meşrulaştırılma çabaları içinde anlam kazanmaktadır.

3. İSLAMİ-MUHAFAZAKÂR KADIN YAZARLARIN PERSPEKTİFİN-DEN KÜRTAJ TARTIŞMASI

İslami muhafazakâr kesimin kadın yazarlarının bir bölümü, daha önce değinildiği gibi, kürtajın yasaklanması konusunda eleştirel bir duruş sergilemiş, eleştirel duruşun öncelikli nedenini ise meselenin Uludere ile bitştirilerek ele alınması oluşturmuştur. Örneğin, Hidayet Şefkatli Tuksal, “Uludere’de kürtaj

yok, çocuk cesetleri var!” (2012b) diyerek meselenin tartışılma biçimine karşı çıkmış, Nihal Bengisu Karaca ise “devletin hatasını (Uludere) örtmek için sorunu kadınlara ihraç ettiğini” (2012a) söylemiş ve “Uludere hatasını sezaryen ve kürtaj tartışmasına seğirterek aşmaya çalışmak bir hataydı” (2012c) diyerek kürtaj konusunun Uludere üzerinden tartışılmasının yanlışlığına dikkat çekmiştir. Konunun Uludere meselesiyle bitştirilerek tartışılmasına itiraz eden bir diğer yazar ise Cihan Aktaş’tır. Aktaş, “Kürtaj ve Uludere Kolajı” (2012a) başlıklı yazısında, “Uludere’nin yaşlı insanları kürtajlı sezaryenli bir kolajın parçası olmanın ötesine geçen bir ilgiyi hak ediyor” diyerek bu itirazını dile getirmiştir. Ancak çalışma kapsamında incelenen kadın köşe yazarlarının kürtaj tartışması içerisindeki muhalif duruşları, meselenin yalnızca Uludere ile bitştirilerek gündeme getirilmesiyle sınırlı değildir. Yazarların önemli bir bölümü, daha önce belirtildiği gibi, dinsel inanışları nedeniyle kürtaja karşı olduklarını ancak meselenin yasaklanarak çözülmesini de doğru bulmadıklarını açıklamışlardır. Kürtaj tartışmasında ortaya çıkan iki kutuptan birine kolayca yerleşemiyor gibi görünen bu konumlanma biçimi, hem kürtajı yasaklamak isteyenlerle hem de “bedenim benimdir” anlayışından hareketle serbestiyi savunanlarla mücadeleyi beraberinde getirmiştir.

Kürtaj Yasağını Savunan Erkeklere Karşı Mücadele: Otoriter Dilin ve Sistemle Bütünleşmenin Eleştirisi

İslami muhafazakâr kadın yazarlar, kürtaja karşı çıkarken bunun temelinde dinsel inanışlarını yerleştirmekte, tam da bu temellendirme biçimi, yani dini gerekçelerle kürtaja karşı olma hâli, yazarların yasağı savunan erkeklere yönelik eleştirilerinin temel eksenini oluşturmaktadır. Yazarlara göre, böyle bir düzenlemenin yapılmak istenmesinin gerisindeki temel motivasyon dinsel değildir:¹³

Ancak bendeniz, hükümetin kürtajı sınırlandırmaya çalışmasının sebebini bazılarının zannettiği şekilde dini duyarlılıklar gerekçesinde aramıyorum. Eğer öyle olsaydı, aynı hükümet zinayı, evlilik dışı ilişkiyi suç olmaktan çıkaran kanunun altına imza atmazdı (Albayrak, 2012a).

Alıntının yazarı, kürtajın yasaklanması yolundaki girişimin arkasında dini bir gerekçenin olmadığını ifade ederken, kanıt olarak hükümetin dinsel değerlerin dışına taşarak yaptığı düzenlemeleri göstermektedir. Cihan Aktaş da “Zinanın serbest, genelevlerin meşru olduğu bir ülkede kürtajı tartışmak ise, murat edilen başlıklarla sınırlı kalmayan bir tartışmaya çekilmek anlamına geliyor” (2012c) diyerek yasaklama isteğinin geri planındaki -dini refere

¹³ Zira kürtaj yasağı, hükümet yetkilileri tarafından dinsel ve ahlaki bir zeminde ele alınıp meşrulaştırılmaya çalışılmış, hatta hatırlanacağı üzere Diyanet İşleri Başkanlığı’ndan bu yönde bir fetva alınmıştı.

etmeyen- başka unsurlara dikkat çekmektedir. Meselenin “özünün” dinsel değerler olmadığı iddiası, İslami muhafazakâr kadınların kendi camialarının erkeklerine yönelik olarak yürüttükleri mücadelenin bir uzantısı olarak değerlendirilebilir. İslamcı camia içindeki kadınlar, 1980’lerin sonlarından itibaren camianın erkekleriyle bir mücadele içerisine girmiştir. Başlangıcı 1987 yılında *Zaman* gazetesinde Ali Bulaç’la yaşanan feminizm ve toplumsal cinsiyet rolleri temalı tartışmaya dayandırılabilir bu mücadeleyle¹⁴ Barbarosoğlu’nun ifadesiyle “muhatap öteki dünyanın kadınları değil bizzat ‘bu dünyanın’ erkekleri olmuştur” (Şişman, 2001: 106). 28 Şubat süreciyle birlikte kadınların, camianın erkeklerine yönelik eleştirileri artmış (Bulut, 2001: 95), özellikle de 1999 genel seçimlerinde Merve Kavakçı’nın milletvekili seçilmesinin ardından yaşanan süreçte, başörtüsü yasakları konusunda kadınları yalnız bırakmakla suçlanan erkeklere yönelik mücadele belirginleşmiştir. Bu suçlama, 2002’de AKP’nin iktidara gelmesinin ardından başörtüsü sorununda somut bir adım atılmaması nedeniyle yoğunlaşmıştır (Ova, 2011: 135-136). AKP iktidarıyla birlikte, camianın erkekleri başörtülü kadınları baskı altında tutan sistemin bir parçası olarak değerlendirilmiş ve erkekler sistemle bütünleşmeyle suçlanmıştır. Burada sistemle bütünleşme, bir yandan Kemalizmle, diğer yandan da kapitalist değerlerle bütünleşmeyi imlemektedir. Kadın yazarlara göre, erkekler hem 28 Şubat süreciyle birlikte siyasal alanda var olabilmek için Kemalizmle uzlaşmaya yönelirken, hem de ekonomik anlamda güçlendikçe kapitalist değerlerle bütünleşmiş ve her iki bütünleşme biçimi de onları İslami değerlerden uzaklaştırmıştır (152-153).

İslami kesimin erkeklerine yöneltilen dinsel değerlerden uzaklaşma eleştirisi, yukarıda örneklendiği gibi, kürtaj meselesi bağlamında dini değerlerin aksine yapılan başka düzenlemelerin –zina, genelevler, tüp bebek vb.- hatırlatılması yoluyla harekete geçirilmektedir. Bu hatırlatmalar, ahlaki bir

¹⁴ Ali Bulaç, *Zaman* gazetesinde yayımlanan “Feminist Bayanların Kısa Aklı” adlı yazısında, feminizmin, ortaya çıktığı ilk dönemde kadınların kapitalist düzen tarafından sömürülmesine karşı çıktığı için yerinde talepler öne sürdüğünü ancak günümüz Batı toplumlarında erkeklerin de en az kadınlar kadar modernliğin olumsuz etkilerine maruz kalmaları nedeniyle anlamını yitirdiğini savunmaktadır. Ona göre, sanayileşme ve modernizm kadını nesneleştirmektedir; ama bunun çözümü feminizm değil, kadının örtünmesidir. Bulaç’a göre kadını aşağılayacak koşullar söz konusu olmadığından “bizim tarihimizde” böyle bir durumun ortaya çıkması mümkün değildir. Dolayısıyla da feminizm gereksiz ve hatta zararlıdır. Bulaç’ın bu tavrı karşısında, İslami hareket içinde yer alan bir grup kadın yazarın, Bulaç’ın yazısından yaklaşık altı ay sonra, aynı gazetede bir dizi yazısı yayımlanmıştır. “İslâm’da Kadın” teması etrafında Bulaç’a yanıt veren Mualla Gülnaz, Tuba Tuncer, Yıldız Ramazanoğlu, Hatice Öncül, Elif Halime Toros, Yıldız Kavuncu gibi kadın yazarlar, kadınlar üzerindeki tahakkümün kapitalizme mal edilemeyeceğini ileri sürerek, kadınlar ile erkekler arasındaki ilişkileri sorunlaştırmışlardır. Kadınların ev içi rollerle tanımlanmalarına karşı çıkan, kadınlara yönelik baskıları dile getiren yazarların bu doğrultudaki hedefleri İslamiyet’in hükümlerinin uygulanmamasıyla ortaya çıkan ataerkil baskı ve dolayısıyla bu baskıları yok sayan İslami kesimin erkekleri olmuştur (Kubilay, 2010: 125-128). Ayrıntı için ayrıca bkz. Ova, 2011.

zeminde yine camianın erkeklerinin sorgulanmasını sağlamakta ve bu eleştiriler kapitalist değerlerle bütünleşme iddiasıyla da pekiştirilmektedir. İslami muhafazakâr kesimin önemli kadın yazarlarından biri olan Hidayet Şefkatli Tuksal, “Kürtaj konusunda fetva veren makamların, günümüzde hızla kapitalistleşen ve kapitalizmin bütün kötü yönlerini kopyalayan servet sahiplerine yönelik hiçbir şey söylememesi, bu konuya ‘dinen’ olmaktan çok ‘siyaseten’ müdahil olduklarını düşündürmektedir” (2012c) diyerek bu iddiayı açıkça dile getirmektedir. Özlem Albayrak ise, yukarıda alıntılanan yazısının devamında kürtaj karşıtlığının altında “nüfusun çoğalmak yoluyla planlanması gibi bir niyet” olduğunu ifade etmiştir. Albayrak’a göre, “(..) çok hızlı biçimde çoğalan doğu bölgelerinin nüfusuna karşı, büyümesi durma noktasına gelmiş olan Batı nüfusunu dengeleme amacı olabilir, uzun süredir büyüme trendine girmiş olan Türkiye’ Cumhuriyeti’nin dinamik ve genç bir nüfusa olan ihtiyacı da olabilir” (2012a). Albayrak’ın ekonominin işgücü ihtiyacını işaret ettiği, Nihal Bengisu Karaca tarafından daha açık biçimde ifade edilmiştir:

Belki de Sağlık Bakanı’muz ve Başbakan, “Çocuklarınızı öldürmeyin” ayetinden güç almakla beraber aslında konuya sadece “reel” açıdan bakıyorlar. Kimsenin iyi niyetinden şüphelenmek istemiyorum lakin dünyadaki diğer muhafazakâr partilerin ve eğilimlerin kürtaj karşıtlıkları ile “ucuz iş gücü temin etme” çabalarının nasıl da paralel gittiğini bilmek içime kurt düşürmeye yetiyor. Sermaye zarar görmesin, ekonomimiz büyüsün diye işçi güvenliğine dikkat etmiyor, AB’nin çalışma güvenliğiyle ilgili kistaslarına uymuyoruz. Sicilimiz hayli lekeli. THY çalışanları grev yaptılar diye cep telefonlarına gelen SMS’lerle işten atılıyorlar sonra. Ekranı çıkan ve grevden hoşnut olmadığı her halinden belli olan bir adam şunları söylüyor: “İnsaf yahu, bunların aldığı maaşı almak için bu işte çalışacak nice insan var...” Belki de konunun özü budur. Hiçbir yükümlülüğe girmeden ikame edilebilir, her an daha azına razı olacak başka biriyle değiştirilebilir ucuz işgücü (2012b).¹⁵

Karaca’nın yazısı, hükümete yönelik eleştirileri ifade etme bakımından temkinli olsa da nüfusun sermayenin çıkarları doğrultusunda düzenlenişini vurgulaması nedeniyle üzerinde durulmaya değerdir. Kürtaj karşıtlığını ucuz işgücü temin etme arzusuyla ilişkilendiren ve yasaklama isteğinin temelindeki saikin ekonomik olduğunu ileri süren Karaca, böylece düzenlemeyi savunuların dinsel ve ahlaki bir zemine yaslanma yönündeki girişimlerini de gayrimeşrulaştırmaktadır. Ancak bu noktada vurgulanması gereken, kapitalizmle ilgili eleştirilerin doğrudan kapitalizm karşıtlığı değil, kapitalizmin “kötü yönlerine” yönelik karşıtlık biçiminde belirmesidir. Kürtaj meselesi etrafında camianın erkeklerine yönelik eleştiriler kapsamında ortaya çıkan kapitalizmle bütünleşme eleştirisi, böylece, İslamcı söyleme içkin olan kapitalizmin kötü

¹⁵ Vurgular yazara ait.

yönelimlerine yönelik negatif imgeleme sınırlı kalmaktadır. Sibel Eraslan'ın kadınları kürtaja iten nedenleri sorguladığı yazısında benzer bir sınırlılık göze çarpmaktadır (2012b). Eraslan kadınları anne olmaktan alıkoyan uygulamaları gündeme getirirken “iş dünyasının sert rekabete dayalı kapital dizaynı”nın kadın işçinin anneliğini olumsuz yönde etkilediğine işaret etmektedir. Sermayedarların kâr arzusunun doğurganlığı sınırlandırıcı boyutundan söz eden Eraslan da bir üretim tarzı olarak kapitalizmi değil, kapitalizmin kadını anne olmaktan alıkoyan kötü yönlerini sorgulamaktadır.

Kadın yazarların, kürtajı yasaklama girişimini temelinde dinsel gerekçelerin olmadığı iddiası ile kapitalizmle bütünleşme ve kapitalizmin kötü yönlerini kopyalama şeklinde ifade ettikleri eleştirileri, yasağı savunan erkeklerin toplulukçu argümanlarını da yerinden etmektedir. Liberalizmin bir eleştirisi olan toplulukçuluk, çağdaş liberal felsefecileri bireysel haklara aşırı odaklanarak, topluluk, ortak değerler ve hedeflerle ilgili sorumlulukları ihmal etmekle eleştirir (Etzioni, 2013: 401). Toplulukçular, mahremiyet alanında bireyselci değerlerin topluluk değerlerinin önüne geçmesi şeklinde ifade ettikleri değişimleri eleştirir ve anayasal güvence altına alınan özel yaşam hakkının topluluk değerlerini ve dayanışmayı zayıflattığını öne sürerler. Tipik olarak “aileye” ve “aile değerlerine” çok önem veren toplulukçular, bunları zayıflatacak bireysel karar özerkliğine ise karşıdırlar. Burada karşı çıkılan, esasen, toplumsal bağlamından koparılmış bir özgür seçim ve özerk benlik kavramıdır (Cohen, 1999: 275, 279). Örneğin, toplulukçuların önemli isimlerinden biri olan Michael Sandel'e göre kişilerin daima toplumsal bağlamda konumlandırılması ve topluluk bağlarıyla engellenmesi nedeniyle tamamen özerk bireyler olması mümkün değildir (akt. Etzioni, 2013: 403). Daha açık bir ifadeyle, liberalizmin soyut rasyonel birey anlayışına karşı Sandel, “konumlandırılmış birey” kavrayışını benimser. Topluluk lehine kişinin karar özerkliğinin bir kenara bırakılmasını gerektiren bu kavrayış, kişinin çıkarı ile kamusal çıkar ya da kamu yararının özdeş görülmesiyle sonuçlanmaktadır (Cohen, 1999: 288).

Toplulukçuların, kürtaj meselesi çerçevesinde karşı çıktıkları, özellikle Roe-Wade Davası'yla birlikte özel yaşam hakkının bir kadının hamileliğini sona erdirip erdirmeme konusundaki kararını kapsadığı şeklinde ifade edilen karar özerkliği anlayışıdır. Özel yaşam hakları aracılığıyla kadınlara aile meselelerinde karar özerkliği vermenin bireysel seçimi topluluk dayanışması pahasına elde etmek olduğunu ileri sürerler (Cohen, 1999: 276). Başka bir ifadeyle, kürtaj konusunda kararın kadına bırakılması, kadının topluluk ve topluluğun değerleri aleyhine kendi bireysel yararını öne çıkarması anlamına gelir. Bu çerçevede Türkiye'de yaşanan tartışmaya bakıldığında, “güçlü Türkiye, güçlü ekonomi” ve “milletin dünya sahnesinden silinmesi” tehdidi bağlamında ortaya konan “genç ve dinamik nüfus” talebi, kadınlardan kişisel tercihlerini bir yana bırakarak

topluluk değerleri ve kamu yararı adına hareket etmelerinin istendiği anlamına gelmektedir. Nüfusu artırmaya dönük bu talebe eşlik eden kürtajı yasaklama girişiminde kürtajın “günah”, “cinayet” ve hatta “katliam” olarak nitelendirilerek “Allah’ın verdiği canı ancak yine onun alabileceği” anlamına gelen çeşitli beyanatlarla mesele, ahlaki ve dini bir zemine çekilmiştir. Bir başka deyişle embriyonun yaşama hakkının odağa alınması yoluyla yasak girişimi, ahlaki ve dini olarak temellendirilmek istenmiş, bu temellendirme ise toplulukçuların aile ve aile değerlerini koruma kaygılarına koşut olarak bireyleri ahlaki bir düzenin üyeleri olarak gören anlayışlarına da denk düşmüştür. İslami muhafazakâr kadın yazarlar, kürtajı yasaklama girişiminin gerisindeki motivasyonun dinsel ve ahlaki olmadığını, topluluk değerlerinin ya da kamu çıkarının korunmasına hizmet etmenin amaçlanmadığını ortaya koyarak bu düzenleme çabasının aslında kapitalizmle bütünleşme sürecinin bir uzantısı olduğunu ifşa etmektedirler.

Çalışma kapsamında incelediğimiz İslami muhafazakâr kadın yazarların tümü, kürtaja karşı çıkma noktasında erkeklerle ortak bir konumu paylaşmış ancak çoğu, kürtajı cinayet olarak tanımlamaktan da imtina etmiştir. Tam da bu noktada camianın erkeklerine yönelik eleştirilerinin bir başka boyutu ortaya çıkmaktadır: “erkek dili.” Burada eleştiri konusu olan, erkeklerin kadınlarla ilgili meselelerde kullandıkları dilin buyurganlığı, sertliği ve hoşgörüsüzlüğüdür. “Kaba yasakçı muhakeme” (Aktaş, 2012b); “esnemeyen, ‘adam’ eden, tokatlayan, kulluk hakkına ipotek koyan, buyurgan, kitabi tartışmalarla gündelik hayatı götürmeye çalışan, özcü, ahlakçı, soğuk, katı bir dil” (Atlas, 2012); “kürtaj meselesindeki erkek dilinin hoyratlığı, cahilliği” (Böhürler, 2012a); “kadınlara karşı otoriter bir dil” (Ramazanoğlu, 2012a) gibi ifadelerle erkek dilinin sorunlu yanları ifşa edilmiştir. Kürtaj tartışmasının erkekler tarafından başlatılması ve erkeklerin kadınlarla ilgili meselelerde kadınların adlarına karar verici olmaları sorgulanmış, aynı zamanda toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizlikler de gündeme getirilmiştir. Örneğin Ayşe Böhürler, “Kuran’ın onlarca ayetle haram kıldığı konularda sesini çıkaramayan erkeklerin kadınlar söz konusu olduğunda yükselen sesleri de ayrıca dikkat çekici” (2012a) derken, erkeklerin kadınlarla ilgili meselelerde çifte standartlı davrandıklarına işaret etmiştir. Yıldız Ramazanoğlu ise bu bağlamdaki eleştirilerini şöyle dile getirmektedir:

Geçtiğimiz günlerde toplumsal cinsiyeti konuşan kimi din adamlarının, Peygamberimiz’in evde eşine yardım etmesinin ve kendi işlerini görmesinin müminlere sünnet olarak takdiminin gereksizliğine dair sözlerine tanık olmuştum. Kadın konusunda kılı kırk yaran, bağlayıcı, müeyyide uygulayıcı tutumlar, onlara birazcık yardıma gelince sünnet-i seniyye bile birden şekil değiştirip olmasa da olabilir noktasına gelebiliyor (Ramazanoğlu, 2012a).

Erkeklerin kürtaşı” başlıklı yazısından yapılan yukarıdaki alıntıda Ramazanoğlu, erkeklerin kadınlarla ilgili konulardaki yaklaşımlarının “ikili” niteliğine dikkat çekmekte ve onların geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini muhafaza etmeye yönelik tutumlarını sorgulamaktadır. Meryem İlayda Atlas ise “Kürtaja da karşıyım, yasağa da” başlıklı yazısında dindar erkeklerin kadınlarla ilgili konuları görmezden geldiğini, göz ardı ettiğini, bu konuları gündeme getirmek isteyen kadınları ise susturduğunu söylemektedir: “Velev ki bu kimseler çok sevip saydığımız ilim/irfan erbabından olsun, yine de kadın konularından ikmale kalıyorlar. Neden mi? Çünkü dindar kesimde bu meseleler kadınların da dâhil olduğu bir şekilde konuşulmuyor. Dokunulmaz, güya kutsal bir alan içinde, göz ardı edilebildiği kadar ediliyor” (2012). Fatma Barbarosoğlu’nun eleştirisi de, yukarıda alıntı yapılan yazarlara benzer biçimde, erkeklerin kadın sorunlarındaki çifte standartlı yaklaşımını ifşaata yöneliktir. Emanet şuurunun bir bütün olduğunu söyleyen yazar, hayatın her alanında muktedirin dili kullanılırken kadınlar söz konusu olduğunda “emanet diline” yaslanıldığına, bunun da kadınları isyan şuuruna yaklaştırdığına işaret etmektedir (2012b).

Kadın yazarların, kürtaj yasağını savunan erkeklerin üslubuna, kullandıkları dilin katılığına ve buyurganlığına dönük eleştirilerinin temellendiği konulardan biri tecavüze uğrayan kadınlarla ilgilidir. Hatırlanacağı üzere, dönemin Sağlık Bakanı Recep Akdağ, “Bazen ‘Annenin başına kötü bir şey gelmişse ne olacak?’ vesaire gibi şeyler söyleniyor. Gerekirse öyle bir bebeğe devlet bakar” (*Hürriyet*, 31 Mayıs 2012) şeklinde bir açıklama yapmıştı. TBMM İnsan Hakları Komisyonu Başkanı Ayhan Sefer Üstün de tecavüz sonucu gerçekleşen gebeliklerde dahi kürtaja karşı çıkmış, tecavüze uğramış Bosnalı kadınları örnek göstererek, “anne bakmak istemiyorsa devlet alabilir” (*Radikal*, 1 Haziran 2012) diyerek hemen her durumda kürtaja karşı olduğunu ifade etmişti. Hükümet yetkililerinin yaptığı bu açıklamalar kadınların kendi bedenleri, bedensel bütünlükleri üzerine söz söyleyebilme yetkisinin göz ardı edildiğini, onların neslin biyolojik yeniden üreticisi olarak görüldüğünü ve bedenlerinin de kolektif bedene ya da devlete ait kılındığını göstermektedir. Bu açıklamalar, kadın yazarlar tarafından “şiddet dili” olarak nitelendirilmiş, bu tür vakalarda kadının perspektifinin *de* dikkate alınması gerektiği vurgulanmıştır. Kürtaj meselesine cenin perspektifinden bakmak durumunda olduklarını belirten yazarlar, tecavüz vakalarında kadının bakış açısının da önemli olduğunu ifade etmektedir. Cinsel suçlar durumunda dahi kadının doğurmasını salık verenlere karşı, çalışma kapsamında incelediğimiz kadın yazarların itirazlarının bir boyutu, bu açıklamalarda kadınların bir tür “taşıyıcı” olarak görülmesiyle ilgilidir. Cihan Aktaş’a göre, bu tür beyanlar, kadınların “kuluçka makinesi” ya da “salt taşıyıcı robot” gibi görüldüğü izlenimi vermektedir. Aktaş’ın itirazında dikkat çeken nokta ise, bu açıklamalara yönelik tutumlar bakımından kadınları dinsel inanışları çerçevesinde ayırmış olmasıdır: “Bu söylemleri kürtaja

dinî bir perspektiften bakan kadınlar anlayışla karşılayabilir. Ancak, **dinî beden görüşüne mesafeli ya da uzak düşmüş bir kadına tecavüzcüsünün bebeğini doğurması yasayla nasıl buyrulabilir...**” (2012b)¹⁶ diyen Aktaş’ın bu sözlerle, İslami inanişaya sahip kadınların tecavüz durumunda dahi doğurmalarının söylenebileceğine işaret etmektedir. Hidayet Şefkatli Tuksal ise tecavüz durumunda kimsenin kadın adına konuşamayacağını, kararı ancak kadının verebileceğini belirtmektedir. Ancak Şefkatli Tuksal’ın “Ayrıca, devlet sanki kendi vatandaşına çok iyi bakıyormuş da o çocuklara da devlet bakar gibi büyük lafların söylenmesi kimse için inandırıcı olmadı. Nasıl, hangi koşullarda bakacaksınız?” (2012b) sözleri, kararı kadınlara bırakma yönündeki ifadeleriyle çelişmektedir. Yalnızca Şefkatli Tuksal’ın değil, kürtaj serbestisini savunan kesimlerin sıklıkla dile getirdiği bu sözler, devletin uygun koşulları sağlaması halinde kürtajın vazgeçilebilir olduğunu ima etmektedir. Dolayısıyla, Şefkatli Tuksal, bir yandan tecavüz durumunda kararın tek tek kadınlara bırakılmasını önerirken, diğer yandan da devletin uygun koşulları sağlaması (doğacak bebeklerin bakımını üstlenmesi) halinde kararın kadına bırakılmayabileceğini ima etmesi bakımından çelişki içinde görünmektedir. Tecavüz meselesine değinen bir diğer yazar Meryem İlayda Atlas (2012), tecavüzün tartışılmayıp bir gerçeklik olarak kabul edilmesini eleştirirken, Nihal Bengisu Karaca (2012b) ise tecavüze uğramış bir kadının doğurmaya zorlanamayacağını vurgulamıştır.

Özetle, dini inanişaları nedeniyle kürtaja karşı olan yazarlar, tecavüz vakaları bağlamında açık kapı bırakmışlardır. Ünal ve Cindoğlu (2013: 27), Meclis’te temsil edilen muhalefet partilerinin kürtaj yanlısı söylemlerini analiz ettikleri yazıda, söz konusu partilerin kürtaj yasağına karşı çıkarken başvurdukları temel dayanak noktalarından birinin tecavüz vakaları olduğunu göstermektedir. Yazarlar, muhalefet partilerinin üyelerinin hükümetin kürtaj düzenlemesine karşı çıkarken “Peki ya kadın tecavüze uğramışsa ne olacak?” sorusu üzerinden kendi konumlarını güçlendirmeye çalıştıklarını belirtmektedir. Ünal ve Cindoğlu’ya göre, kürtaj savunusunu tecavüz üzerinden gerçekleştirmek kadınların bedenleri üzerindeki denetimi odağa almak yerine üreme ve cinsellik alanlarındaki varlıklarını kurbanlaştırmaktadır. Bu değerlendirme, çalışma kapsamında incelenen yazarlar açısından da geçerli görünmektedir:

Ancak bu soruna aynı zamanda dinî inancı olsun ya da olmasın (mesela tecavüz sonucu hamile kaldığı için) kürtaj riskini göze alacak kadar bedenine yabancılaşmış ve benliğinde açılan yaralarla merhamet yoksunu bir toplumda yaşamaya terk edilen kadınlar açısından bakmaya çalışmayı da önemli buluyorum. Sözkonusu olan insan canıysa, (bazen enest eseri) tecavüz

¹⁶ Vurgular yazara ait.

hamilelikleri yüzünden canından vazgeçmeye hazır kadınların varlığı hesaba katılmalı” (Aktaş, 2012b).¹⁷

Cihan Aktaş’tan yapılan yukarıdaki alıntı Ünal ve Cindoğlu’nun değerlendirmelerine uygun örneklerden biridir. Yazarın kullandığı “bedenine yabancılaşmış ve benliğinde yaralar açılmış, merhamet yoksunu bir toplumda yaşamaya terk edilen kadın” imgesi, kadını, kendi bedeni üzerinde denetim sahibi olan aktif özne değil, tersine, pasif kurban olarak konumlandırmaktadır. Kadınların kurbanlaştırılması yoluyla kürtaj için meşru bir zemin yaratılması, diğer yazarlarda da karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Sibel Eraslan da “Öte yandan annenin sağlığı ve hayati tehlikeye düşmesi mevzuları kürtajı zorunlu kılabilir... Veya daha patolojik alt hikayeler geçer hayatın içinden... Bosna’da tecavüze uğramış kadınların düşük ve kürtaj için yazdıkları mektuplar hala beynimi zonklatan hatıralarımın arasında mesela” (2012a) derken, yine, kurban ya da mağdur kadın imgesiyle hareket etmektedir. Nihal Bengisu Karaca’nın şu cümleleri de aynı bağlamda değerlendirilmelidir: “Devletimiz, tecavüz sonucu doğan çocuğu alır bakarsa, tecavüz mağdurunun hayatının etkilenmeyeceğini, o kadının tahrip olmayacağını, hayatına kaldığı yerden devam edebileceğini, bunu bilebileceğini varsayıyor. Tecavüze uğraması yetmemiş gibi, bir de doğum yapıp çocuğunu atan kadın durumuna düşmenin zilletine duçar olan kadın bir yana...” (2012b). Kadın yazarların, tecavüz ya da ensest gibi durumlarda kürtaja açık kapı bırakması, pek çok İslam ülkesinde giderek artan bir biçimde tecavüzün kürtaj için meşru bir gerekçe sayılmasıyla da koşutluk göstermektedir. Leila Hessini, Ortadoğu ve Kuzey Afrika ülkelerindeki kürtaj uygulamalarını değerlendirdiği yazısında Mısır, Cezayir, İran ve Suudi Arabistan dâhil pek çok İslam ülkesinde yayımlanan fetvalarla tecavüz durumunda kürtaja izin verildiğine dikkat çekmektedir. Ancak burada dinsel otoritelerin fetvalarıyla yasal düzenlemeler arasında bir farklılığın olduğu hatırlatılmalıdır (Hessini, 2007: 77-78).

Kürtaja karşı olduklarını açıkça ifade eden kadın yazarların kürtaja hayati tehlike dışında tecavüz ve ensest gibi kadınların “kurban/mağdur” olduğu durumlarda kapı aralamaları, kadınların kendi yaşamları hakkında karar verebilmek için başkalarınca kabul edilebilecek “meşru” gerekçe ileri sürmeleri gerekliliğine işaret etmektedir. Cinsel suçların mağduru olma durumunun ya da tıbbi gerekliliklerin bir gebeliği sonlandırmada meşru bir gerekçe olması, kadınların kendi bedenleri üzerindeki iradi tasarruflarını ya da daha açık bir

¹⁷ Aktaş tecavüz vakaları bağlamında kadınları kurban konumuna yerleştirdiği bir başka yazısında şu ifadelerle yer vermektedir: “Kürtaj konusunda ise her hikâye özeldir ve bazı örneklerde insan hesabını sadece Allah’a vermek isteyebilir. Bu cümleyi kurmamın sebebi, yenilerde Tahran’da duyduğum bir örnek: Tecavüz kurbanı genç kız aylar sonra hamile olduğunu öğreniyor, ailesinin dışlaması sonucu benzinle kendini yakarak feci bir şekilde can veriyor. Düşük, kürtaj, bebek ölümü, kadın dünyasının acılı, iz bırakan haberleri...” (2012c).

biçimde ifade edilirse, hayatın olağan akışı içinde gerçekleşen istenmeyen bir gebeliği herhangi bir gerekçe göstermeden sonlandırma taleplerini göz ardı etmektedir. Yazarların kürtaj yasağına karşı eleştirel ve mesafeli duruşlarının bir başka nedeni olarak ortaya çıkan “kürtaj yasaklansa dahi yasal olmayan biçimde devam edecektir” biçiminde dile getirilen görüşe de bu bağlamda değinmek gerekir. Cihan Aktaş ve Hidayet Şefkatli Tuksal tarafından dile getirilen bu görüş, kürtajın yasaklanması halinde merdiven altı operasyonlara başvurmak durumunda kalacak kadınların hayatlarının tehlikeye gireceğine işaret etmektedir. Kürtaj meselesinin daha esnek biçimde ele alınmasını önermesi nedeniyle bu yaklaşım “kadın dostu” (*Feminist Politika*, 2010: 22) gibi görünse de, kadının bedeni üzerindeki denetimini savunmamaktadır. Kadının bedeninin denetimi meselesi, İslami muhafazakâr kadın yazarların “bedenim benimdir” argümanından hareketle kürtaj serbestisini savunan kadınlardan farklılaştıkları temel uğrağı teşkil etmektedir.

Kürtaj Serbestisini Savunan Kadınlarla Mücadele: Seküler Bedene Karşı Emanet Beden

Kürtaj tartışmasının, embriyonun yaşam hakkı ile kadının seçim hakkı arasındaki karşıtlığa hapsedilmeye çalışılması, meselenin kadınların bedeninin kime ait olduğu sorusuna düğümlenmesine yol açmıştır. Kürtajın cinayet olarak tanımlamasının ardından kadın örgütlerinin ve feministlerin ortaya koydukları tepki, daha çok “kürtaj haktır” ve “benim bedenim, benim kararım” sloganlarıyla ifade edilmiş ve bu sloganlar kürtajın yasaklanmasına karşı çıkan toplumsal grupların önemli bir kısmı tarafından benimsenmiştir.¹⁸ Zeynep Direk, “bedenim benim” sloganının, “1) Bedenimin sahibi benim 2) Ben bedenimim, bedenim benden ayrı bir varlık değildir” şeklinde anlaşılabilirliğini, ancak cümlenin yalnızca ilk anlamıyla okunduğuna işaret etmektedir. Direk’e göre, ifadenin yalnızca ilk anlamıyla okunması bedenin sahip olunan bir nesne gibi konumlandırılmasına ve tartışmanın bu nesnenin kime ait olduğu sorusu etrafında dönmesine neden olmuştur. Bu soruya verilecek yanıt, aynı zamanda kimin bedene müdahale hakkının olduğu, dahası üreme sürecinde kimin söz sahibi olduğunun da belirlenmesi anlamına gelmiştir (2013).

¹⁸ “Bedenim benimdir”, kürtaj serbestisini savunanların mottosu gibi sunulmuş olmakla birlikte feminist hareket içerisinde önemli eleştirilere hedef olmuştur. Örneğin Emine Ayhan, “Bedenimi her hareket ettirdiğimde, hatta bunu her düşündüğümde onun mutlak egemenin yasasına tabi olduğunu biliyorken, onu sadece yaşatmak için günde on-on iki saat kadar çalışmak zorundayken, ‘kadın’ görünümünden dolayı kamusal alanda aşırı görünürlük ile görünmezlik sarkacında bir varoluş sürerken, sözün kısası onun üzerindeki yasal, ekonomik ve cinsi/cinsel sınırlanmayı her dakika hissederken, sanki bedenlerimize ilk kez dokunuluyormuş gibi bir izlenim yaratıyordu bu söylem” diyerek itirazını dile getirmiştir (2012). Aksu Bora ise “kürtaj haktır” sloganını eleştirerek kürtajın örneğin eğitim, sağlık, bedensel dokunulmazlık, yaşam hakkı gibi bir hak olup olmadığını ve kürtajın yasaklanmasına karşı çıkmak için onu bir hak haline getirmemiz mi gerekiyor diye sormuştur. Bora’ya göre, kürtajı bir hak olarak talep etmek yerine kürtajın güvenli ve sağlıklı koşullarda yapılmasını talep etmek gerekir (Bora, 2012b).

Kadının bedeninin kime ait olduğu sorusu etrafında yürüyen tartışmada, kürtajın yasaklanmasına karşı çıkan İslami muhafazakâr kadın yazarlar, “bedenim benimdir” anlayışını savunan kadınlarla bir mücadele yürütmüştür. Bu çerçevede, kürtaj tartışmasında, birbirine rakip politik güçlerin kendi kısmi çıkarları doğrultusunda bedeni işaretlemeye çalıştıkları söylenebilir. Başka bir deyişle, “güçlü bir sembolik form olarak beden” (Douglas’tan aktaran Bordo, 2003: 165) birbiriyle rekabet halindeki politik güçlerin mücadele alanı olmuştur. Kürtajın yasaklanmasını onaylamayan İslami muhafazakâr kadın yazarlarla, “bedenim benimdir” argümanını benimseyen kadınları karşı karşıya getiren bedenin anlamlandırma biçimindeki farklılıklardır. İslami beden anlayışında, tanrı, kendi suretinde yarattığı tek varlık olması nedeniyle insana emaneti yüklemiştir; yani insan tanrının yeryüzündeki halifesidir. Kendini ve tanrıyı bilme temelinde de insan diğer yaratılmışlardan üstündür. Kendi bedeni dâhil, âlemdeki her şey belirli bir süre için ona emanet edilmiştir (Şişman, 2006: 37). İslam inancında beden, tanrı tarafından üflenilmiş bir ruhun taşıyıcısı olarak görülür (Esendemir, 2001: 113). Dolayısıyla da tanrının emaneti olarak bedeni sınırsız biçimde, onun rızası hilafına kullanmak mümkün değildir. “Bedenim benimdir” ise emanet beden anlayışının tersine, kadının kendi bedeni üzerinde hak sahibi olduğunu, dolayısıyla da var oluşunu belirleyebilme yetkisine sahip olduğunu savunan seküler bir anlayışa dayanır. Kürtaj tartışması sırasında yaygınlaşan bu sloganla, kadınlar kürtajın yasaklanması yoluyla kendi bedenlerinin devlet denetimine açılmasına karşı çıkmış ve kendi bedenleri üzerinde söyleme hakkının yalnızca kendilerine ait olduğuna işaret etmişlerdir.

İslami bir zeminde bedene yaklaşan kadın yazarlar açısından “bedenim benimdir” sloganı kabul edilemez bir yaklaşımdır. Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu, Hidayet Şefkatli Tuksal, Ayşe Böhürler gibi yazarlar, inançları nedeniyle kürtaj serbestisini savunan kadınların beden anlayışlarını benimsemelerinin mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. Yazarlara göre, yaratılmış/emanet beden kavrayışı uyarınca kadının bedeni içerisinde gelişen “bebeğin” (embriyonun) akıbetinin yalnızca kadın tarafından belirlenmesi kolaylıkla kabul edilemez; Tam da bu nedenle, kürtaj yasağına karşı çıkan feministlerin ve kadın hakları savunucularının argümanları toplum nezdinde kolay benimsenemez. Hidayet Şefkatli Tuksal’dan yapılan aşağıdaki alıntı bu yaklaşımı örnelemektedir:

Ne yazık ki feminist arkadaşlarımın çok klişe sloganlarla hareket etmelerini doğru bulmadım. Feminist politika yapmak, hükümete de çatmak istiyorlar. Tamam ama öyle bir dil kullanılıyor ki, Türkiye’de bununla sonuç almak imkansız. Kaç kadın geldi o gösteriye? Muhafazakâr kadınların da kürtaj ve doğum kontrolü ile ilgili sorunları var (Şefkatli Tuksal, 2012b).

Yazarın, kürtaj karşıtı eylemlerde kullanılan argümanın toplumsal karşılığının olmadığı şeklindeki iddiası, Ayşe Böhürler tarafından da dile getirilmiştir. Böhürler, “(..) Kısaca muhafazakâr kadınlar asla ‘bedenimiz bizimdir’ demediler ve demeyecekler de. Feminizmin Hıristiyan inancının kadın algısına karşı başlattıkları özgürlük mücadelesine özgü bu sloganı elbette kullanamazlar. Bu onların inançlarına da, değerlerine de aykırı” (2012a) diyerek Tuksal’la benzer bir konumu paylaşmıştır. “ ‘Bedenim benimdir’ demenin de bir sınırı olmalı” diyen Cihan Aktaş ise kürtajı hak olarak savunmayı “Türkiye tipi feminizm” ve “kalıplaşmış ideolojik refleks” olarak tanımlamıştır (2012a). Yazarların, “eylemlerin yerliliği sorunu” olarak nitelendirilebilecek bu itirazlarıyla, kadınları kendi bedenleri üzerinde nihai söz sahibi olarak görenleri “toplumun değerlerine yabancı olmak”la itham ettiği söylenebilir.¹⁹ Feminizmle olan mesafeleri birbirinden farklılık gösteren üç yazarın dile getirdikleri bu “yabancı olma” iddiası, kürtaj serbestisi amacıyla yapılan eylemleri ve bu eylemlere temel olan beden anlayışını gayri meşrulaştırmaya dönüktür.

Daha önce belirtildiği gibi, kürtaj eylemleri sırasında öne çıkan “bedenim benimdir” sloganı, ağırlıklı biçimde bedeni sahip olunan bir nesne gibi konumlandırılan anlamıyla yorumlanmış, bu nedenle de bir tür mülkiyet ilişkisi kurulduğu ifade edilen beden üzerindeki “keyfiyet” sorgulanmıştır:

Ben inanıyorum ki, bedenimiz hiç kimsenin değil, emanet. Var etmediğimiz, daha sonra yok olmasında müdahil olamayacağımız bir beden üzerinde bu kadar çok iddialı olmak ve onu dilediğin gibi kullanabileceğini düşünmek benim inançlarıma uygun değil. Tabii ki bize ait ama son tahlilde bize bir emanet. Onu nasıl koruyacağımız, nasıl kollayacağımız, bu bedenin kıymeti bize bir şekilde öğretiliyor. Ama erkeklerin bu kadar inanılmaz bir şekilde kadın bedeni üzerine söz söylemesi ve bazı arkadaşlarımız da biraz pervasızca kürtaj hakkını gözünü budaktan sakınmayarak savunması. İkisi de normal değil (Ramazanoğlu, 2012b).

Yazar, “beden üzerinde bu kadar çok iddialı olmak” ve “onu dilediğin gibi kullanabileceğini düşünmek” ifadeleriyle, bedeninin sahibi olduğunu iddia eden kadınların bedenleri üzerinde keyfi biçimde tasarrufta bulunmalarını hedefine yerleştirmektedir. Sezaryenin burçlara göre yapıldığı yönünde özellikle muhafazakâr basında yayımlanan haberler²⁰ ve kürtajın bir doğum kontrol

¹⁹ Özlem Albayrak da “Kürtaja destek amacıyla eyleme dökülen; ama ancak nefrete sebep olabilecek soyunma eylemlerine, bu toplumun içine bir başka güneş sisteminden düşmüş gibi gözükten arkadaşların ‘biz sizin başörtüsü özgürlüğüne destek vermiştik, siz de kürtaj özgürlüğünü savunun’ önerilerine kadar geldi dayandı iş...” diyerek kürtaj eylemlerinin “yabancılığına” işaret etmiştir (2012b).

²⁰ Örneğin, “Bebeğin burcu için sezaryen yaptıran bile var”, *Zaman*, 20 Ağustos 2009; “Bebeğin burcu için sezaryen yaptıranlar var”, *Yeni Şafak*, 19 Ağustos 2009; “Bebeğin burcu için sezaryen”, *Bugün*, 20 Ağustos 2009. Fatma Barbarosoğlu da sezaryenle doğumların artış sebepleri arasında

yöntemi olarak hoyratça kullanıldığına yönelik açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda, yazarın, kürtaj yasağını savunanların argümanlarına yaklaştığı düşünülebilir. Her ne kadar Ramazanoğlu, erkeklerin kadın bedeni üzerine söz söylemelerini “normal” bulmadığını söyleyerek kürtaj yasağını savunanlarla arasına mesafe koymaya çalışsa da benzer bir mesafeyi feministlere karşı da koymakta ve feministlerin “erkeklerin/devletin kadın bedeni üzerinde söz söyleme hakkına karşı çıkış” biçiminde anlamlandırdıkları slogana itiraz etmektedir. Diğer yazarlar tarafından da dile getirilen bu itiraz, “yaşam hakkı”nın merkeze alınmasıyla temellendirilmektedir. Bir başka ifadeyle, beden üzerindeki keyfi tasarrufun karşısına bir başka “canlının” yaşam hakkı çıkarılmıştır:

"Bedenimiz bizimdir" sloganına karşılık, bedeniniz başka, bedeninizin içinde büyüyor olmasına rağmen bedeninize dahil olmayan bir canlının hayat hakkı bambaşka şeylerdir karıştırmayalım lütfen hanımlar, denilebilir. Hayat hakkı devredilebilen ya da vazgeçilebilen bir hak değildir ki, bebeği yaşatma ya da öldürme kararını anne verebilsin (Albayrak, 2012a).

Alıntıda, embriyo, kadının bedeninin bir uzantısı değil de bedeninin içinde ama ondan ayrı bir varlık olarak kavranmakta, bu kavrayış tarzı da yaşam ya da ölüm üzerindeki karar merciinin kadın olamayacağı argümanı ile sonuçlanmaktadır. Embriyoyu kadından ayrı bir varlık olarak kavrayış ve bunu takiben yaşam hakkını odağa alma hemen hemen tüm yazarlarda ortak bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir.²¹ Bu noktada yazarların, yer yer “cenin” sözcüğünü kullanmakla birlikte daha çok “bebek” sözcüğünü tercih ettiklerine işaret etmek gerekir. Tercihlerini “bebek” sözcüğünden yana kullanmış olmaları kadının bedeninin içerisinde başlayan “oluşumun” yaşam hakkını odağa almayı ve dolayısıyla bu konudaki kararın yalnızca kadına bırakılamayacağı fikrini beraberinde getirmektedir. Bu argümantasyon biçimiyle, bireysel bir hak ve tercih olarak sunulan/savunulan kürtaj hakkının bireysel sonuçlarının olmadığı ifade edilmekte ve böylece mesele kamusal bir soruna dönüştürülmektedir.

Bir başka “canlının” yaşam hakkıyla ilgili olması nedeniyle kürtajın, kadınlara ait “özel bir mesele” olamayacağının ifade edilmesi, tam da, kamusal ve özel yaşam arasındaki sınırlarla ilgili tartışmaların düğümlendiği noktalardan birine işaret eder. Roe-Wade Davası’yla birlikte çocuk doğurma haklarının özel yaşam ile gerekçelendirilmesi ve bu konunun “özel bir mesele” olduğu fikrinin popüler hale gelmesi, feministler arasında önemli bir tartışma konusu olagelmıştır (Phillips, 1995: 139-140). Bu tartışmanın arka planında, böyle bir gerekçelendirmenin özel ve kamusal alanlar arasındaki ayrımı yeniden üretmesi

“bebeğin doğum saatini, doğum gününü belirleyerek burcuna müdahale etme arzusu”nu saymaktadır (2012b).

²¹ Bu konuda ayrıca bkz. Aktaş, 2012b, 2012c; Karaca, 2012a; Eraslan, 2012a, 2012b.

yatmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, feministlere göre, çocuk doğurma haklarının özel yaşam içinde değerlendirilmesi, özel yaşamdaki eril iktidarı ve ataerkil aile içindeki cinsiyet eşitsizliği ile ev alanı dışında kadınlara karşı ayrımcı muameleyi meşrulaştırmak için kullanılan özel/kamusal yaşam ikiliği şeklindeki liberal modeli pekiştirmektedir (Cohen, 1999: 275). Kısacası, neslin yeniden üretiminin “kişisel tercih” olarak değerlendirilmesi, “kişisel olan politiktir” sloganıyla özel ve kamusal alanlar arasındaki cinsiyetçi ayrımı yerinden etmek isteyen feminist hareketin talepleriyle çelişir görünmektedir. Ancak bu noktada dikkat çekilmesi gereken, feministlerin yaşamın “özel” olarak adlandırılan yönlerini tamamıyla reddetmediğidir. Phillips’in işaret ettiği gibi, “feministler bu konuda, kamusal karara açık bazı alanlar ya da etkinlikler ile kişisel meseleler olarak kalması gereken alanlar ya da etkinlikler arasındaki ayrımı korumak isterler” (1995: 142). Başka bir ifadeyle, feministlerin karşı çıktığı özel ve kamusal alanların varlığı değil, bu alanlar arasında baştan belirlenmiş, sabit sınırların varlığıdır. Yaşamın “özel” olarak tanımlanan ve başkalarını ilgilendirmeyen yönlerinin olması ise kadınların kendi bedenleri üzerinde nihai söz sahibi olmalarını sağlamaktadır.

İslami muhafazakâr kadın yazarların, embriyonun yaşam hakkını odağa alarak kadınların kürtaj konusunda bireysel olarak karar vermelerini sorunlaştırmaları, üreme haklarının özel yaşam kapsamında değerlendirilmediğinin işareti olarak okunabilir.²² Bununla birlikte “bedenim benimdir” sloganının liberal imalarına yönelik eleştirilerinin haklılık payı olduğunun altı çizilmelidir. Gerçekten de bedenle kurulan böyle bir ilişki, kürtajın bireysel hak ve kişisel tercih nosyonları etrafında değerlendirilmesine yol açmakta, bu da bir yandan beden üzerindeki keyfiyet tahayyülüne zemin hazırlarken diğer yandan da “(k)adınların yeniden üretim kapasitelerinin patriyarkal bir toplumsal düzen içinde belirlendiğini, dolayısıyla da kürtajın kadınlar için bir ihtiyaca, zorunluluğa tekabül ettiği gerçeğini göz ardı etmektedir” (Toksöz ve Barın, 2012). Ayrıca Bora’nın belirttiği gibi, bedeninin sahibi olan liberal özerk birey kavrayışı, hakların yalıtılmış biçimde savunulmasını beraberinde getirmektedir ki bedenlerin denetiminin yeni biçimler aldığı bir dönemde temel haklar söylemi içerisinden hakların yalıtılmış biçimde savunulması mümkün değildir. Bu nedenle de yapılması gereken kürtajı bir hak olarak savunmak yerine yasağa karşı söz geliştirmektir (2012b). Bu bağlamda düşünüldüğünde, çalışma kapsamında incelenen kadın yazarlar kürtajın bireysel

²² Afet Ilgaz bu konuda farklı bir tutum sergilemektedir. Ilgaz, hükümetin kürtaj karşıtı açıklamalarının kadınların “harimlerine müdahale” anlamına geldiğini ve hükümetin yatak odalarından elini çekmesi gerektiğini söylemektedir. Yazar, çocuk sahibi olma ya da olmama kararını ve dolayısıyla kürtaj meselesini özel alana, daha doğrusu ailenin alanına ait bir konu olarak nitelendirmektedir. Ancak yazar, nihai kararın kadınlara ait olması gerektiğine ilişkin herhangi bir imada bulunmamakta, kararı, kadın ve erkeğin beraber alacağına işaret etmektedir. Bu bağlamda, kadının kendi bedeni üzerinde nihai söz sahibi olması bakımından, Ilgaz’ın diğer yazarlardan tamamen farklı bir konumu olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir (Ilgaz, 2012a, 2012b, 2012c, 2012d).

bir hak ya da tercih olarak sunulmasına karşı çıkmış, üstelik kürtajı bir hak olarak savunmayı kürtaj yasağına karşı söz geliştirmiş gibi görünmektedirler. Ne var ki, embriyonun akıbetine ilişkin kararın tek başına kadına bırakılamayacağı fikri, kadın yazarların da tıpkı “yasakçı zihniyetleri” nedeniyle eleştirdikleri camianın erkekleri gibi kadını bir tür “taşıyıcı” olarak işaretlemesine yol açmaktadır. Zira bu yaklaşım kimi zaman yazarların ifadelerinde de doğrudan açığa çıkmaktadır. Cihan Aktaş’ın “Yaradan’ın şefkati, rahman ve rahim özellikleri sitayişle hatırlanırken, cenini taşıyan bedene ilişkin de ilkeli, aynı zamanda incelikli bir yaklaşımın geliştirilmesi büyük önem taşıyor” (2012c) ve Sibel Eraslan’ın “Çocuğun yaşayıp yaşamaması hakkındaki kararı, taşıyıcının “*bedenim benimdir*” cümlesine teslim edebilir miyiz?” (2012a) şeklindeki sözleri bu bakış açısının örnekleri olarak değerlendirilmelidir.

Cenin “yaşam hakkını” odağa alarak kürtaj uygulamasına karşı çıkan yazarların yaklaşımında gözlenen bir başka nokta ise dinin kürtaj konusundaki “liberal” yorumlarının oldukça sınırlı biçimde dikkate alınmasıdır. Daha önce belirtildiği gibi, İslam’ın farklı mezheplerinde farklı yorumlamalara açık olan çeşitli “zaruret hallerinde” kürtaja izin verilmektedir. Yalnızca Yıldız Ramazanoğlu (2012a) ve Nihal Bengisu Karaca (2012a), İslam müktebatındaki bu farklı yaklaşımları dile getirmiş, konunun kesin hükümlerin alanı olmadığına işaret etmiştir. Diğer yandan İslam’ın kürtaja ilişkin bu yaklaşım farklılıkları ve “liberal” yorumları, yeni bilimsel verilere uymadığı gerekçesiyle dikkate alınmamaktadır. Bir başka ifadeyle, geçmişte kürtaja izin verilmesinin o zamanki bilgilerin ışığında söz konusu olduğu, bilimsel bilginin ulaştığı aşama itibarıyla embriyonun olduğu anda canlı vasfı kazandığının anlaşıldığı belirtilerek (Şefkatli Tuksal, 2012b, 2012c; Böhürler, 2012a) bu farklı yaklaşımlar geçersiz kılınmakta ve böylece kürtaja karşı yaşam hakkı görüşü güçlendirilmek istenmektedir. Yeni bilimsel verilere doğrudan atıf yapmayan ancak meseleye cenin perspektifinden yaklaştığını ifade eden diğer yazarlar da, embriyonun olduğu andan itibaren bir “canlı” olduğu yönündeki yaklaşımlarıyla aslında zımni olarak bilimin verilerinden yararlanmaktadır. Bu bağlamda denilebilir ki, dindar erkeklere karşı mücadelelerinde kendi argümanlarının dinsel boyutunu vurgulayan kadın yazarlar, seküler bir beden anlayışından hareket eden kadınlara karşı mücadelelerinde ise “bilimsel” argümanlara yaslanmaktadır.

İslami muhafazakâr kadın yazarların kürtaj serbestisini savunan kadınlardan ayrıldığı bir başka nokta, kürtajı kavramsallaştırma biçimleridir. Kürtaj, tıbbi gereklilikler ve cinsel suçlar bağlamında kapı aralanması bakımından kadınların kurban/mağdur olduğu durumlarda yapılan/yapılması uygun olan operasyon olarak sunulmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, kürtaj, kadınların kendi istekleri dâhilinde değil de ancak başka çare olmadığı için yapılan bir operasyon olarak değerlendirilmektedir:

Hiçbir kadın kürtaja sıcak bakmaz, bakamaz. Velele ki, tıbbi zorunluluklar sebebiyle yatsın bıçak altına! Yaşasın kürtaj oldum diye sevinen bir tek kızı yoktur yeryüzünün. (...) Bedendir bu, hayatın acısı ilk ona değer. Bir metalin bedeninizi kesip doğraması, kazınması hadisesidir kürtaj... Bu yüzden, kürtaj için tertip edilen festival görüntülerini, bayram havasında taşınan pankartları, otomatik portakal benzeri soyunma seanslarını, irkilerek seyrediyorum. Bu estirilen güya bayram havası oysa... O korkunç kürtaj sandalyesini, kayışlarla dizlerinden bağlanmış kadınların o andaki yapayalnızlığını, iliklerine kadar sinmiş korkusunu, tir tir titreyerek bıçağa yatışlarını, onları o sandalyeye kadar getiren hayat hikayesinin ağırlığını... Yok edemiyor. Örtemiyor (Eraslan, 2012b).²³

Sibel Eraslan, kadınları kürtaja yönelten sebeplerin incelenmesi gerektiğini savunduğu yazısında hiçbir kadının isteyerek bu operasyonu yaptırmayacağını kürtaja ilişkin ürkütücü bir anlatı içinden ileri sürmektedir. Yazarın “bedenin doğranması, kazınması, titreyerek bıçağa yatmak, kadının yalnızlığı” gibi ifadeleri kürtaj yaptıran kadınları bir kez daha mağdur konumuna yerleştirmektedir. Yıldız Ramazanoğlu da Eraslan’a benzer bir anlatı içinden kürtaji değerlendirmektedir. Ramazanoğlu, kürtaj meselesinde erkeklerin kullandığı dilin otoriterliğini eleştirirken, kürtajın “acı veren” etkilerinden söz etmektedir: “Hukuki olarak bir yaptırım olsun olmasın kürtaj kararı almak, zaten yeterince acı verir. Sonuçta birazdan yatacağınız soğuk masada canınızdan bir parça, en iyi koşullarda, yasalara, Kitab'a en uygun biçimde bile olsa acıtılarak, kanatarak sizden koparılıp alınacaktır” (2012a). Yazar, kadınların hayatlarına mal olması bakımından fiziksel boyutunu vurgulamakla birlikte bu “yaranın” daha ziyade psikolojik boyutuna işaret ederek meseleyi “pişmanlık, suçluluk, zorunluluk üçgeninde” (Bolat, 2012: 19) tartışmaya yol açmaktadır.²⁴ Yazısının devamında, “Bu uğurda canından olanlar, psikolojisi bozulanlar, bedeninden söküp attığı varlığı belleğinden söküp atmadan bu yarayla yaşayanlar ne kadar çok” (2012a) diyen Ramazanoğlu, kürtaji kimi zaman bir ömür boyu süren travmatik bir olay olarak değerlendirmektedir. Böyle bir değerlendirme biçiminin kürtaji cinayetle eşdeğer gören anlayışla benzerliği de dikkat çekicidir. Diğer yandan “soğuk masa, canından parça koparmak, acıtmak, kanatmak” vb. sözcük seçimleri ile Eraslan’a benzer şekilde kürtaji korkutucu bir operasyon olarak sunmakta ve kürtaj yaptıran kadınları da mağdurlaştırmaktadır. Yine Cihan Aktaş’ın “kürtaja mecbur kalan kadınlar” (2012b), “rahimden kazıtılmış ceninler” (2012c) şeklindeki ifadeleri de bu bağlamda değerlendirilebilir. Bütün bu ifadeler kürtajın isteğe bağlı olarak, pişmanlık duyulmadan yapılabilecek bir

²³ Vurgular yazara ait.

²⁴ Candan Yıldız, kürtaja ilişkin hurafelere dikkat çektiği yazısında hemen gebelikle beraber ceninin annelik duygusunu inşa ettiğine dair söylentiye bağlı olarak kadının gebeliğini sona erdirmek istediğinde, duygusal bir travma yaşaması zorunluymuş gibi bir kabulün olduğuna işaret etmektedir (2010: 28).

operasyon olarak değil de, tam aksine kadınlara hem fizyolojik hem de neredeyse bir ömür boyu psikolojik olarak acı veren bir operasyon olarak anlamlandırılmasına yol açmaktadır.

4. DEĞERLENDİRME

İslami-muhafazakâr kesimin kadın yazarların önemli bir bölümü, 2012 yılının Mayıs ayının son günlerinde başlayan ve kısa sürede ülkenin en önemli gündem maddelerinden biri olan kürtaj konusunda ortaya çıkan iki kutuplu tartışmada farklı bir konum benimsemiş görünmektedirler. Bu farklı görünümün temelinde, kadın yazarların bir yandan “bedenim benimdir” argümanından hareketle kürtaj serbestisinin savunulmasına karşı çıkması, diğer yandan da kürtajın yasaklanmasına konusundaki mesafeli ve eleştirel yaklaşımları yatmaktadır. Yazarlar, hem dini-ahlaki bir zeminde kürtajın yasaklanmasını isteyenlere, hem de seküler bir beden anlayışından hareketle serbestiyi savunan feministlere/feminist örgütlere itiraz etmişlerdir. Kürtaj tartışmasında öne çıkan iki kutup arasında salınan konumları, İslami-muhafazakâr kadın yazarların yaklaşımlarının çözümlenmesini önemli kılmıştır.

Kürtajın yasaklanma girişiminin gerisinde dinsel gerekçeler olmadığını ifade eden kadın yazarlar, bu tartışma çerçevesinde dindar erkeklerin kapitalizmle bütünleşmelerine yönelik eleştirilerini harekete geçirmiştir. İslami muhafazakâr kadınların kendi camialarının erkeklerine yönelik mücadelelerindeki bir strateji olan kapitalizmle bütünleşme eleştirisi, erkeklerin sistemle bütünleştikleri oranda İslami bağlarda uzaklaştığını ifade etmektedir. Tam da bu doğrultuda, kadın yazarlar, kürtaj yasağının gerisindeki ekonomik ve siyasal gerekçeleri ifşa ederek, yasağın dayandırılmak istendiği dini-ahlaki zemini sarsmışlardır. Diğer yandan dindar erkeklerin kadınlara karşı çifte standartlı tutumları, kadın sorunlarını görmezden gelmeleri, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini muhafaza etmek isteyişleri, kullandıkları dilin otoriterliği de tartışmaya açılarak yapılan düzenlemenin meşruiyeti sarsılmaya çalışılmıştır.

İslami-muhafazakâr kadın yazarların, kürtaj serbestisini savunan kadınlarla mücadelelerinin temel eksenini ise “benim bedenim, benim kararım” sloganının dayandığı seküler beden anlayışı oluşturmuştur. Bu beden anlayışının, hem kendi değerlerine ve inançlarına uygun olmadığı hem de beden üzerinde keyfi davranışlara yol açtığı iddiası kadın yazarların temel argümanları olarak ortaya çıkmıştır. Emanet bir beden anlayışından hareketle, kürtaja ancak tıbbi gereklilikler ile tecavüz ve ensest gibi cinsel suçların mağduru olma halinde cevaz verilmesi, isteğe bağlı kürtaja ise kadının bedeni içinde oluşmaya başlayan canlılığının yaşam hakkının ihlali anlamına geldiği için sıcak bakılmaması İslami-muhafazakâr kadın yazarların yaklaşımlarının temelini oluşturmaktadır.

Kadın yazarların her iki kutupla girdiği eleştirel ilişki içerisinde ortaya koydukları argümanlar, kürtaj tartışmasında onları tamamen ayrı bir konuma yerleştirmekte midir? Kürtajın yasaklanmasının dayatmacı/otoriter niteliğinin, yasaklamanın kadınları merdiven altı uygulamalara yönlendirip hayatlarını tehlikeye sokacağıının, kadınları kürtaja iten nedenlerin ortadan kaldırılması gerekliliğinin vurgulanması ve tecavüz/ensest vakalarında kürtajın yapılabilirliğine işaret edilmesi İslami muhafazakâr kadın yazarların yaklaşımlarını seküler bir beden anlayışına dayalı olarak kürtajın serbestliğini savunanlardan ayırmaktadır. Bunun nedeni, isteğe bağlı kürtajın yaşam hakkının ihlal edilmesi biçiminde değerlendirilmesi ve dolayısıyla tıbbi gereklilik ya da cinsel suçların mağduru olma gibi başkalarınca kabul edilebilecek meşru gerekçelere bağlanmasıdır. İslami muhafazakâr kadın yazarların, emanet beden anlayışı uyarınca “yaşam hakkını” odağa alarak meseleye cenin perspektifinden yaklaşımları ve kadınların bedensel bütünlükleriyle ilgili kararların başkalarınca kabul edilebilecek gerekçelere dayandırılmasına dair beklentileri, kadınları, kendi bedenleri üzerinde denetim sahibi varlıklar olarak değerlendirmelerinin önüne geçmektedir. Bu durum, her ne kadar çoğunlukla kürtajın yasaklanmasına açıktan karşı çıksalar da onları da onların kürtajın yasaklanmasını isteyen kesimlerin argümanlarına yaklaştırmaktadır.

KAYNAKÇA

AGAMBEN, G. (2013), *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, İstanbul: Ayrıntı.

AHMED, L. (2011), “Arap Kültürü ve Kadınların Bedenlerinin Yazılışı”, Pınar İlkkaracan (ed.), *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*, (Çev. Ebru Salman), İstanbul: İletişim, ss. 55-74.

AYHAN, E. (2012), “Kürtaj ve Uludere: Sömürerek Öldürme ve Yaşatmadan Öldürmek”, *Birikim*, 19 Haziran 2012, <http://birikimdergisi.com/guncel/kurtaj-ve-uludere-somurerek-oldurme-ve-yasatmadan-oldurmek> (Erişim Tarihi: 10 Ağustos 2014).

BALSOY, G. (2012), “Politik bir Alan Olarak Kadın Bedeni, Osmanlı Toplumunda Kürtajın Yasaklanması”, *Toplumsal Tarih* 223, ss. 22-27.

BARIN, Ö. (2010), “Avrupa’da kürtaj hakları mücadelesi”, *Feminist Politika* 7, ss. 40-42.

BİANET, “Erdoğan’dan: Kürtaj Cinayettir”, 25 Mayıs 2012.

BOLAT, D. (2012), “ ‘Yaşam Hakkı’ Tartışmasına Dair”, *Feminist Politika* 15, ss.19.

BORA, A. (2012a), “Bunların Derdi Money”, *Perspectives* 2, ss. 49-52.

BORA, A. (2012b) “Birlik ve Beraberliğe En Çok Muhtaç Olduğumuz Şu Günlerde Kürtaj Yasağı”, 05.10.2012, <http://www.amargidergi.com/yeni/?p=726> (Erişim Tarihi: 15 Ağustos 2014).

BORDO, S. (2003), *Unbearable weight: Feminism, Western culture, and the body*. University of California Press.

BUGÜN, “Bebeğin burcu için sezaryen”, 20 Ağustos 2009.

BULUT, N. (2001), “İslamcı Kadınların ‘Feminist’ Deneyimleri”, *Tezkire* 19, ss. 94-104.

COHEN, J. (1999), “ Demokrasi, Farklılık ve Özel Yaşam Hakkı”, Seyla Benhabib (ed.), *Demokrasi ve Farklılık*, (Çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel), İstanbul: Demokrasi Kitaplığı, ss. 268-309.

ÇELER, Z. (2012-13), “Annenin Serüveni: Kadının Anne Olarak Toplumsal Kurgulanışı”, *Doğu Batı* 63, ss. 165-181.

ÇOKAR, M. (2006), Dünyada ve Türkiye’de İsteyerek Düşüğün Yasal Boyutunun Etik Açısından Değerlendirilmesi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.

DEMİRCİ, T. ve SOMEL, S. A. (2008), “Women’s Bodies, Demography, and Public Health: Abortion Policy and Perspectives in the Ottoman Empire of the Nineteenth Century”, *Journal of the History of Sexuality* 17(3), ss. 377-420.

DİREK, Z. (2013), “Benim Bedenim/Bedenim Benim”, <http://zeynepdirek.wordpress.com/2013/01/04/benim-bedenim-bedenim-benim/> (Erişim tarihi: 15 Ağustos 2014).

ERTEM, E. C. (2011), “Anti-abortion Policies in Late Ottoman Empire and Early Republican Turkey: Intervention of State on Women’s Body and Reproductivity”, *Fe Dergi* 3(1), ss. 47-55.

ERYURT, M. A. vd. (2013), “Türkiye’de Nüfus ve Nüfus Politikaları: Öngörüler ve Öneriler”, *Amme İdaresi Dergisi* 46 (4), ss. 129-156.

ESENDEMİR, Ş. (2001), “İktidarın Bedeni Bedenin İktidarı”, *Tezkire* 19, ss. 113-118.

ETZİONI, A. (2013), “Liberaller ve Toplulukçular”, (Çev. Habibe Gülsüm Müftüler), *Toplum Bilimleri Dergisi* 7(13), ss. 401-420.

FEMİNİST POLİTİKA (2010), “İstedığımız zaman, istediğimiz kadar çocuk!”, 7, ss. 22-23.

FOUCAULT, M. (2003), *Cinselliğin Tarihi*, (Çev. Hülya Uğur Tanrıöver), İstanbul: Ayrıntı.

GÜRSOY, A. (1996), “ Abortion in Turkey: A Matter of State, Family or Individual Decision”, *Social Science & Medicine*, 42(4), ss. 531-542.

HESSINI, L. (2007), “Abortion and Islam: Policies and Practice in the Middle East and North Africa”, *Reproductive Health Matters* 15(29), ss. 75-84.

HÜRRİYET, “Bakan Akdağ’dan kürtaj açıklaması”, 31 Mayıs 2012.

KARAÖMERLİOĞLU, A. (2012), “Türkiye’de kürtajın kısa tarihi”, *Bianet*, 25 Temmuz 2012.

KOMUT, S. (2009), *A Discourse Analysis of the Abortion Debate in Turkey and the United States*, İstanbul: Kadir Has Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

KUBİLAY, Ç. (2010), İslamcı Söylemde Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları: Karşıtlıklar, Kırılmalar ve Uzlaşmalar, İstanbul: Libra.

LEMKE, T. (2013), Biyopolitika, (Çev. Utku Özmakas), İstanbul: İletişim.

MILLER, R. A. (2007a), The Limits of Bodily Integrity, Abortion, Adultery, and Rape Legislation in Comparative Perspective. Ashgate Publishing,

MILLER, R. A. (2007b), "Rights, Reproduction, Sexuality, and Citizenship in the Ottoman Empire and Turkey", Signs 32(2), ss. 347-373.

MİLLİYET, "AKP kürtaja karşı", 23 Aralık 2003.

NTVMSNBC, "Erdoğan: 'Benim bedenim' diyenler feminist", 2 Haziran 2012.

OVA, N. (2011), Karşı Hegemonik Bir Söylem Olarak Dindar Müslüman Kadın Söylemi: Çatışma ve Kırılmalar, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.

ÖZBERK, E. (2003), Nüfus Politikaları ve Kadın Bedeni Üzerindeki Denetim, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

ÖZKAN-KERESTECİOĞLU, İ. (2013), "Mahremiyetin Fethi: İdeal Aile Kurgularından İdeal Aile Politikalarına", Başka Bir Aile Anlayışı Mümkün mü?, Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği, ss. 10-21.

PETERSON, A. M. (2012), "From Commonplace to Controversial: The Different Histories of Abortion in Europe and the United States", <http://origins.osu.edu/article/commonplace-controversial-different-histories-abortion-europe-and-united-states/page/0/0> (Erişim tarihi, 10 Eylül 2014).

PHILLIPS, A. (1995), Demokrasinin Cinsiyeti, (Çev. Alev Türker), İstanbul: Metis.

RADİKAL, "AKP'de kürtaj konusunda aykırı açıklama", 8 Haziran 2012.

RADİKAL, "Başbakan: Her kürtaj bir Uludedir" 27 Mayıs 2012.

RADİKAL, "Erdoğan: 3 çocuğu vatana hibe edin", 8 Ağustos 2013.

RADİKAL, "Tecavüze uğrayan da kürtaj yaptırmamalı!", 01.06.2012.

ŞİŞMAN, N. (2001), Kamusal Alanda Başörtülüler, Fatma Karabıyık Barbarasoğlu ile Söyleşi, İstanbul: İz.

ŞİŞMAN, N. (2006), Emanetten Mülke: Kadın, Beden, Siyaset, İstanbul: İz .

TARAF, “Kürtaj yasağına karşıyım”, 9 Haziran 2012.

TEKELİ, Ş. (t.y.), “Kürtaj Yasası”, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi 5, ss. 1200-1201.

TOKSÖZ, A. ve BARIN, Ö. (2012), “Kürtaj toplumsal bir hak”, 12 Haziran 2012, <http://www.sendika.org/2012/06/kurtaj-toplumsal-bir-hak-ayse-toksoz-ozlem-barin-sosyalist-feminist-kolektif/> (Erişim Tarihi: 10 Ağustos 2014).

ULUSOY, D. (2013), “Kadınların Ücretli-Ücretsiz Emek Kısıkaçı: AKP'nin Aile Politikaları ve Yeni Muhafazakârlık”, Başka Bir Aile Anlayışı Mümkün mü? Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği, ss. 112-120.

ÜNAL, D. ve CİNDÖĞLU, D. (2013, June), “Reproductive Citizenship in Turkey: Abortion Chronicles”, Women's Studies International Forum 38, ss. 21-31.

YAZICI, B. (2012), “The Return to the Family: Welfare, State, and Politics of the Family in Turkey”, Anthropological Quarterly 85 (1), ss. 103-140.

YEĞENOĞLU, M. ve COŞAR, S. (2014), “AKP ve Toplumsal Cinsiyet Meselesi: Neoliberalizm ve Patriyarka Arasında Mekik Dokumak”, Simten Coşar ve Gamze Yücesan-Özdemir (ed.), İktidarın Şiddeti, AKP'li Yıllar, Neoliberalizm ve İslamcı Politikalar, İstanbul: Metis, ss.158-181.

YENİ ŞAFAK, “Bebeğin burcu için sezaryen yaptıranlar var”, 19 Ağustos 2009.

YILDIZ, C. (2010), “Kürtaj hurafeleri”, Feminist Politika 7, ss. 28.

ZAMAN, “Bebeğin burcu için sezaryen yaptıran bile var”, 20 Ağustos 2009.

İncelenen Köşe Yazıları ve Röportajlar

Aktaş, Cihan (2012a), “Kürtaj ve Uludere Kolajı, *Taraf*, 31 Mayıs 2012.

Aktaş, Cihan (2012b), “Rus Ruleti”, *Taraf*, 4 Haziran 2012.

Aktaş, Cihan (2012c), “Kadın ruhsuz bir taşıyıcı mı?”, 4 Haziran 2012, <http://www.dunyabulteni.net/yazar/cihan-aktas/17941/kadin-ruhsuz-bir-tasiyici-mi> (Erişim Tarihi: 10 Şubat 2014).

Albayrak, Özlem (2012a), “Kürtaj: Ya yandaşsın, ya katil!”, *Yeni Şafak*, 5 Haziran 2012.

Albayrak, Özlem (2012b), “ Diyanet: Değişebilir roller, değişemeyen ideolojiler”, *Yeni Şafak*, 8 Haziran 2012.

Atlas, Meryem İlayda (2012), “Kürtaja da karşıyım, yasağa da”, *Radikal*, 4 Haziran 2012.

Barbarosoğlu, Fatma (2012a), “Acılarımız için 'gülme gazı'...”, *Yeni Şafak*, 4 Haziran 2012.

Barbarosoğlu, Fatma (2012b), “Kraliçe Victoria'nın doğum sancıları”, *Yeni Şafak*, 6 Haziran 2012.

Böhürler, Ayşe (2012a), “ ‘Darbeleri Araştırma Komisyonu’nun başında iyi ki bir kadın var!’ ”, *Yeni Şafak*, 9 Haziran 2012.

Böhürler, Ayşe (2012b), “Gardırop Müslümanlığı'na niye itiraz etmiyoruz?”, *Yeni Şafak*, 7 Temmuz 2012.

Eraslan, Sibel (2012a), “Üç kelimedede kürtaj: Cenin, cinnet ve cennet”, *Star*, 31 Mayıs 2012.

Eraslan, Sibel (2012b), “Kürtaja yönelten sebeplerle mücadele”, *Star*, 7 Haziran 2012.

Ilgaz, Afet (2012a), “Böyle şeyleri söylemek Başbakan'a mı düşer?”, *Yeni Çağ*, 28 Mayıs 2012.

Ilgaz, Afet (2012b), “Hangisinden yana olsak!”, *Yeni Çağ*, 1 Haziran 2012.

Ilgaz, Afet (2012c), “Eskiden edep vardı”, *Yeni Çağ*, 6 Haziran 2012.

Ilgaz, Afet (2012d), “Bedenimiz Kimin”, *Yeni Çağ*, 8 Haziran 2012.

Karaca, Nihal Bengisu (2012a), “Kürtaj ve sezaryen”, *Habertürk*, 30 Mayıs 2012.

Karaca, Nihal Bengisu (2012b), “Kürtaj yasağı, ‘kimlik’ ve ekonomik büyüme”, *Habertürk*, 1 Haziran 2012.

Karaca, Nihal Bengisu (2012c), “Dindar kadınlardan ‘Uludere’ye adalet” çağrısı”, *Habertürk*, 3 Haziran 2012.

Karaca, Nihal Bengisu (2012d), “Neden AK Parti? Ya da neden değil?”, *Habertürk*, 6 Haziran 2012.

Karaca, Nihal Bengisu (2012e), “Doğmuş bir çocuğun ‘kürtaj’ sorgusu”, *Habertürk*, 8 Haziran 2012.

Ramazanoğlu, Yıldız (2012a), “Erkeklerin kürtajı”, *Zaman*, 13 Haziran 2012.

Ramazanoğlu, Yıldız (2012b), “Uludere kırılma noktamız”, 3 Haziran 2012, http://www.radikal.com.tr/turkiye/uludere_kirilma_noktamiz-1089937 (Erişim tarihi: 20 Şubat 2014).

Şefkatli Tuksal, Hidayet (2012a), “Siyasetçiye yakışan”, *Taraf*, 7 Haziran 2012.

Şefkatli Tuksal, Hidayet (2012b), 'Uludere'de kürtaj yok, çocuk cesetleri var', 6 Haziran 2012, <http://www.ntvmsnbc.com/id/25355706/> (Erişim tarihi: 20 Şubat 2014).

Şefkatli Tuksal, Hidayet (2012c), “Hidayet Şefkatli Tuksal: ‘Çocukların karnı ‘kutsal annelik’ edebiyatıyla değil, yiyeceklerle doyuyor’”, 17 Haziran 2012, <http://kadinlarkinurtulusu.org/hidayet-sefkatli-tuksal-cocuklarin-karni-kutsal-annelik-edebiyatiyla-degil-yiyeceklerle-doyuyor/> (Erişim tarihi: 20 Şubat 2014).

alternatif politika

Coming to terms with the 12 September Coup D'état: the South African Experience Reconsidered

Kaynak: Alternatif Politika, Cilt 6. Sayı 3. (Aralık 2014) Sayfa. 422-455.

Yazar: Gülden Gürsoy ATAMAN (Araştırma Görevlisi, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi)

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.

AS



**COMING TO TERMS WITH THE 12 SEPTEMBER COUP D'ÉTAT: THE
SOUTH AFRICAN EXPERIENCE RECONSIDERED¹**

**GÜNEY AFRIKA TECRÜBESİNİ YENİDEN GÖZDEN
GEÇİRELEREK 12 EYLÜL DARBESİYLE YÜZLEŞMEK**

Gülden Gürsoy ATAMAN

ABSTRACT

The objective of this article is to determine whether particular processes, mechanisms and principles employed to deal with the past in *one* society can be applied to *another* with a different legacy of past abuses. This question will be answered by analyzing applicability of some of the practices and principles of the South African Truth and Reconciliation Commission to Turkey where there are an ongoing prosecutions regarding the 12 September 1980 Coup D'état. It concludes that "truth commission" as a transitional justice measure can be adopted in Turkey and *complement* trials due to the limitations and shortcomings of the indictment and prosecution process. However, only certain aspects of the

¹ This article is revised and shortened version of the dissertation submitted to the University of Essex, for the degree of Master of Arts in Theory and Practice of Human Rights at the end of 2011-2012 Academic Term. It is also an enlarged and updated version of the article, which won the Human Rights Essay Prize by the Raoul Wallenberg Institute of Human Rights and Humanitarian Law in 2013. I would like to thank my adviser Prof. Rainer Schulze for his invaluable guidance and support throughout my masters research and Prof. Dr. Mine Gencel Bek for her encouragement to write on this topic. I am indebted to Assist. Prof. Şerife Çam and Assoc. Prof. Kerem Altıparmak for their constructive and insightful comments on the first draft of this article. I am also thankful to Lawyer Mehmet Horuş for providing me with the court documents and giving his time to answer some of my questions. Special thanks go to my husband Hakan for his encouragement, patience, love and support. Needless to say, all errors, misconceptions and misrepresentations remain my own.

South African TRC can be relevant for a future truth commission in Turkey, as there is no one-size-fits-for-all model for transitional justice and as the practices and the principles of the South African TRC is historically and politically contingent. It is argued that that the public, institutional and thematic hearings should be core elements of a future truth commission in Turkey as they have a capacity to demonstrate broader social context of large-scale abuses and to establish collective responsibility regarding the 12 September 1980 coup d'état as well as to create a space for victims' to share their plight. New truths to guide the society should be adopted as they enable the re-presentations or re-interpretation of the facts, which were used to justify systemic use of violence and, therefore, show that these abuses are not justified. However, granting individualized amnesty for crimes against humanity should not be embraced it may not conform to international law and by contributing to on-going legacy of impunity, it might cause serious problems in terms of achieving reconciliation.

Keywords: Transitional justice, truth commissions, prosecution, the South African Truth and Reconciliation Commission, 12 September 1980 Coup D'état Trial

ÖZ

Bu makalenin amacı bir toplumda geçmişle yüzleşmek için kullanılan süreç, mekanizma ve ilkelerin, farklı ihlal geçmişine sahip bir toplumda uygulanıp uygulanmayacağını belirlemektir. Bunun için Güney Afrika Hakikat ve Uzlaşma Komisyonu'nda izlenen bazı ilke ve pratiklerin Türkiye'de 12 Eylül Darbesi'yle yüzleşmek üzere benimsenip benimsenmeyeceği incelenecektir. Bu çalışma, bir geçiş dönemi/süreci adaleti yöntemi olarak "hakikat komisyonları"nın Türkiye'de 12 Eylül darbesine ilişkin cezai takibatları tamamlayabileceğini öne sürmektedir. Bunun nedeni hem iddianamenin hem de yargılama sürecinin sınırlılıkları ve eksiklikleridir. Bununla birlikte, Güney Afrika Hakikat Komisyonu'nun sadece bazı yönleri Türkiye'de gelecekteki bir hakikat komisyonu için uygun olabilir;

çünkü geçiş dönemi/süreci adaleti için herkese uyan tek bir model yoktur. Bunun yanında, Güney Afrika Hakikat Komisyonu'nun bazı ilke ve pratikleri tarihsel ve siyasal olarak olumsuzdur. Makalede kamusal (kamuya açık), kurumsal ve tematik oturumların gelecekteki bir hakikat komisyonunun en temel unsurları olması gerektiği belirtilmektedir. Bu oturumlar, mağdurların acısını paylaşacak bir alan yaratmanın yanında büyük ölçekli insan hakları ihlallerinin daha geniş toplumsal bağlamını gösterme ve 12 Eylül 1980 darbesine ilişkin kolektif sorumluluğu tespit etme kapasitesine sahiptir. Bu oturumların yanında, aynı Güney Afrika Hakikat Komisyonu'ndaki gibi topluma yol gösterecek yeni hakikatler kabul edilmelidir, çünkü bunlar sistematik şiddet kullanımını haklı göstermeye yarayan olguların yeniden yorumlanmasını ve farklı bir şekilde temsil edilmesini sağlayacak, böylelikle ihlallerin haklı olmadığını ortaya koyacaktır. Ancak insanlığa karşı suçlar için bireysel af uygulaması kabul edilmemelidir, çünkü bu hem uluslararası hukuka uygun olmayabilir hem de süregiden cezasızlığa katkıda bulunarak uzlaşmasının sağlanması açısından ciddi sorunlara yol açabilir.

Anahtar Kelimeler: Geçiş süreci/dönemi adaleti, hakikat komisyonları, cezai takibat, Güney Afrika Hakikat ve Uzlaşma Komisyonu, 12 Eylül Davası

INTRODUCTION

One of the most significant discussions in societies with the legacy of large-scale abuses is how to best deal with the past injustices. The answer to this question is not simple as there is no single correct response but a multitude of options to consider. These include but not limited to truth telling, prosecutions, reparations and institutional reform.

Despite the multiplicity of responses to past injustice, it is not easy to adopt one solution among others at the policy level the because of the complexity of material conditions. Set against the difficulties in practice, the normative promises of some of the transitional justice measures such as providing accountability, serving justice and achieving reconciliation have been challenged. This raised the question of whether different processes and mechanisms to come to terms with the legacy of large-scale abuses are equally

appropriate for each society.

Against this background, the objective of this article is to determine whether particular processes, mechanisms and principles employed to deal with the past in *one* society can be applied to *another* with a different legacy of past abuses. This question will be answered by analysing the applicability of practices and principles of one transitional justice measure, a “particular” truth commission (the South African Truth and Reconciliation Commission, ‘the TRC’) to another transitional context where there are an on-going prosecutions as well as an appeal (Turkey).

South Africa² and Turkey³ were chosen as case studies for several reasons. These countries have pursued different models of justice in their transition processes. Whereas South Africa adopted restorative justice, in Turkey the retributive model has been maintained so far.⁴ Two countries have different legacy of past abuses. Choosing a country with similar historical experiences with Turkey would have rendered the task of comparison easy by providing a quick answer.⁵ In addition to this, some features of the TRC such as being one of the one strongest truth commissions (Hayner, 2011), trading truth with individualized amnesty, incorporating many features of preceding commissions and presenting an important example of victim-centeredness (Sancar, 2007)

² In South Africa, following the breakdown of apartheid, a truth and reconciliation commission was established in 1995 in order to grant an individualized amnesty to perpetrators of gross violations of human rights through disclosure of truth (there were other criteria as well) and to provide national reconciliation.

³ In Turkey, two generals were given life sentences for overthrowing the parliament and constitutional order in a military coup on 12 September 1980 in the judgement delivered in June 2014. Although this trial aimed to deal with the legacy of the past, namely staging of the coup, it failed to come to terms with the legacy of *large scale abuses*, which is the defining criterion of a transitional justice measure. Therefore, this trial in Turkey cannot be regarded as a *genuine* transitional justice measure. Nevertheless, investigation has been extended to cover allegations of torture. After the 2010 referendum, in 59 cities numerous torture complaints have been filed with the office of the Prosecutor General. However, some of the courts dismissed the motion for the lack of jurisdiction. In some, there is an on-going process. Therefore, it can be said these trials in totality can be considered as transitional justice measures as far as they try to come to terms with large-scale abuses.

⁴ It should be noted that a “truth commission” regarding the 12 September coup d’état was established in Turkey. The commission, which entitled as “Commission of Justice and Investigation into Diyarbakır Prison” launched its work in 2007 and completed its final report in 2011. It investigated the facts about the gross violations of human rights in Diyarbakır Prison (no.5) between 1980 and 1984, by collecting statements from over 500 victims/survivors. This commission was a product of a civil initiative; therefore, it was an “informal truth commission”. Since it was informal, it cannot be said that Turkish state has adopted a restorative approach to deal with 12 September coup d’état.

⁵ Latin America could be such an example. There are similarities between Turkey and Latin America in terms of being “cautious transitional regimes” where big transformations and ample reforms have not taken place (Bora, 2011: 94).

make it a very distinctive model. Turkey is an interesting case with regards to inchoate process of dealing with the past; the presence of life sentences given two the surviving generals of the coup d'état and on-going investigations and prosecutions about crimes against humanity.

In 2007, Sancar (2007: 21) pointed out that the issue of dealing with the past did not resonate in academia in Turkey. This has important consequences as “the continuity and long-lasting effect of dealing with gross human rights violations in the past depends on academic discussions and scientific work” (Nolte, 2007: 114), among the other issues. In recent years, there has been change in this trend and there is a growing research interest in “dealing with the past in Turkey” (Dufner ve Oğan, 2007; Sancar, 2007; Bora, 2009; Ağaş ve Özdiç, 2011, Günal and Özengi, 2013; Aktaş, 2014). Nevertheless, only a very limited number works *directly* addresses the 12 September 1980 coup d'état. For example, Altıparmak (2011) highlights the necessity of trying the perpetrators of the 12 September military coup and elaborates on what ground the gross human rights violations of 12 September Coup can be brought before the court. Although a truth commission has been proposed as an option for dealing with the 12 September coup d'état by some scholars⁶ and human rights activists and in some columns and semi-academic articles, none of these has given a detailed account for which aspects of what model could be applied to Turkey and why. This works aims at filling this gap in the literature by showing which dimensions of the South African model would be relevant for Turkey.

This research adopts a comparative (historical) analysis. Based on the literature on the TRC and Turkey, the court hearing records and the justified decision of the 12 September Case, it explores the causes and characteristics of the South African TRC and employs comparison to examine whether the methods and/or principles used in the South African TRC is relevant for Turkey.

The research has unavoidable limitations. Only two cases were examined to answer the research question. Two other main transitional justice measures, namely reparations and institutional reform were excluded from the analysis. In addition to these, not all the aspects of South African TRC and the prosecution process in Turkey were analysed.

⁶ For example, even before the referendum in 2010, a law scholar and human rights activist Assist. Prof. Levent Korkut suggested that a truth commission could be established in Turkey to reveal what happened in the 12 September coup d'état. For more info: <http://bianet.org/bianet/siyaset/123702-darbecileri-yargilamak-icin-gercekleri-belgelemeliyiz>. A distinguished professor of history Timothy Garton Ash “said that truth commissions are better than courts for dealing with difficult past events, such as Turkey's Sept. 12, 1980 coup d'état”. For more info: http://www.todayszaman.com/_truth-commissions-better-than-courts-to-deal-with-difficult-past_276749.html.

This paper begins by examining the conceptualization of transitional justice. It, then, analyses trials and truth commissions and compares two bodies and gives a brief overview of transitional contexts in Africa and Turkey by comparing relevant dimensions of two cases. It will then evaluate the limitations of prosecutions in general and the shortcomings of the indictment and prosecution in particular in Turkey so as to demonstrate why a truth commission is necessary to complement the prosecution in Turkey. Finally, it will assess three features of the TRC (excluding reconciliation, forgiveness, reparations and naming of the perpetrators) and discuss which aspects would be relevant for Turkey. In short, this article argues that provided that piecemeal implementation of transitional justice measures will deliver partial justice, a truth commission can complement the trial regarding the 12 September coup d'état. However, the TRC model cannot be applied in its entirety to Turkey. The TRC is 'not a one-size fits all' mechanism and the features of the TRC are historically and politically contingent. It is argued that that the public, institutional and thematic hearings should be core elements of a future truth commission in Turkey as they have a capacity to demonstrate broader social context of large-scale abuses and to establish collective responsibility regarding the 12 September 1980 coup d'état as well as to create a space for victims' to share their plight. New truths to guide the society should be adopted as they enable the re-presentations or re-interpretation of the facts, which were used to justify systemic use of violence and, therefore, show that these abuses are not justified. Granting individualized amnesty (trading truth with amnesty) for crimes against humanity should not be embraced, as it may cause difficulties in terms of achieving reconciliation.

1. THE FRAMEWORK OF TRANSITIONAL JUSTICE: HISTORICAL BACKGROUND OF THE TERM AND CONCEPTUAL CLARIFICATION

Societies emerging from massive violations of human rights and humanitarian law face a difficult question about how to deal with legacies of their past. As there is no single correct response, they adopt various measures and approaches to respond to past injustice and bring about political change. These processes are subsumed under the framework of "transitional justice."⁷

The rise of discourse of transitional justice is related to the critique of the concept of simple historical progress upheld by modernist liberal theory. The critique pointed out that the past cannot be regarded simply as being overtaken, as the burden of history remains and shapes our communitarian identity. Therefore, the issue at stake is not whether the past would be confronted or not

⁷ I have discussed the limitations of the concept of transitional justice elsewhere (Gürsoy-Ataman, 2012).

but *how* (De Greiff, 1996 cited in Forsberg, 2001: 58).

The term transitional justice was first used in 1989⁸ and as a field it came into the view in late the 1980s, in relation to the new practical conditions in the countries where new “democracies” came into existence following an authoritarian regime.⁹ Both because of the backgrounds of the actors (human rights, law and comparative political science) who contributed to the field and of their approaches, the field and the concept have been dominated by a legal-institutional paradigm (Arthur, 2009: 324-333). “Coming to terms with the past” in its complexity was only narrowly addressed (Forsberg, 2001) and remained marginal (Arthur, 2009).

The phrase “transition to democracy” was adopted to examine political change and became a dominant paradigm in the emerging field (Arthur, 2009).¹⁰ The process of transition is mostly viewed intrinsically as forward moving and restorative. However, there are many difficulties and sometimes calamities in the practice of political transitions. The association of transition with only positive outcomes has created a huge gap between theory and practice (Dube, 2011:182-184).

The framework of “transition to democracy” was mainly directed to “transformation of a repressive state security apparatus” and “instauration of

⁸ Arthur (2009, p.329) shows that there are a few people who used the term around the same time including Ruti Teitel who claims authorship of the phrase. The first book on this issue was entitled as “Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes” edited by Neil Kritz in 1994. As the title of the book demonstrates, transitional justice was associated with the way that emerging democracies deal with the legacy of former regimes. The conceptualization offered in the book was accepted by many reviewers at the time except Timothy Garton Ash. He thought that the term is not adequate to capture the complexity of new phenomena. Ash’s critique pointed out what was absent in the Kritz’s work: contribution of historians. Neither the German historians’ debate on “how to interpret Nazi Regime and the Holocaust” was considered in the book in details nor the historians contributed to the work (Arthur, 2009:331-333).

⁹ “Human rights activists, lawyers and legal scholars, policy makers, journalists, donors, and comparative politics experts concerned with human rights and the dynamics of ‘transition to democracy’,” tried to find out solutions to the practical dilemmas posed by transitions. Rather than creating an ideal type, knowledge base of this field depended on the comparison between different experiences of countries (Arthur, 2009:324-326).

¹⁰ There are several reasons for adoption of this term. The populations living in such countries where regime change took place were aiming at democratic reform. In addition to this, there was need for a new paradigm to succeed the earlier theories of democratization affiliated with modernization theory. The term “transition” which was mainly used by Marxists, was appropriated and its meaning was altered to signify “political reform”, namely changes in the legal-institutional level. Moreover, the decline of global left in 1970s, the resulting interest in human rights among left-wing intellectuals to criticize state violence and the encounters of intellectuals in exile with social democratic experiences contributed to the articulation of the phrase “transition” to political democracy (Arthur, 2009:337-341).

procedures and practices of democratic citizenship”.¹¹ The main actors of transition were seen as elites whose aim was to pursue-legal institutional reform (Arthur, 2009: 347). Exclusion of socio-economic transformation rendered the ‘transitional justice’ framework a partial one.¹²

The understanding of the conception of transitional justice is still incomplete and thin. A systematic conceptualization of the term has not been fully developed yet (De Greiff, 2012: 32). There is no fixed meaning of the term. Some scholars (Teitel, 2003; Uprimny and Saffon, 2006) state that transitional justice is a “distinct phenomena”. Some (Posner and Vermeule, 2004:764) indicate that it is “continuous with ordinary justice”, not creating a distinctive set of political and jurisprudential dilemmas.¹³ Some (De Greiff, 2012: 64) view it as “general understanding of justice applied to peculiar circumstances”. Others (Allen, 1999; Teitel, 2002; Uprimny and Saffon, 2006) express that it is a compromise shaped by the political contingency.

What is common in most of the definitions of transitional justice is “to address past human rights abuses in the context of a shift in political order” (Apland, 2012). Therefore, transitional justice can be defined *as set of practices, mechanisms and concerns* which aims at confronting and dealing with past violations of human rights and humanitarian law (Roth-Arriaza, 2006:2).

Most of the time transitional justice is informed by the tension between peace and justice, the international and the local, retribution and restoration, and law and politics. The choice of the mechanisms and practices is influenced by

¹¹ Although transition to democracy was seen desirable, the scholars dealing with this issue such as O’Donnell and Schmitter (1995) suggest that it is uncertain that these regimes in transition would actually become democracies.

¹² There are some challenges to transitional justice. The first point is whether the types of justice claims should be shaped by the end point of transition (i.e. democracy, peace). For example, “why some measures such as legal reforms was seen as proper transitional justice measures whereas redistribution of wealth is not” had been a challenge. Secondly, the Latin American influence on the field raised questions of whether this framework would be relevant for countries with different, histories, cultures and positions in the world economy. Another challenge was the limitations of the transitions paradigm in terms of its applicability to places where there is no transition but an historical injustice. The failure of some countries in the mid 1990s who were in the process of transition to democracy also debilitated the “transition to democracy paradigm”. Some argue that transitional justice paradigm is affected by a particular political project (democratization) of specific actors (US based democracy promoting organizations), therefore not credible. Finally, there is also a growing anti impunity movement, based on international law and principles, which is called international justice. It poses another challenge to this field. It is unclear whether the field would endure these challenges (Arthur, 2009:359-363).

¹³ Posner and Vermeule (2004) argue that the problems of justice in transitional times, is not strictly disparate from the problems of justice in ordinary times. Both of them are shaped by moral compromises and critical moral judgements. The difference is not one of kind but degree (Williams and Nagy, 2012:22).

these tensions. Thus, a plausible account of transitional justice should be able to consider dilemmas involved and regard it “as a negotiation between normative and political forces; the infusion of moral (and legal) considerations into what is an inherently political project” (Apland, 2012). It might be this sort of negotiation, which makes transitional justice distinct despite being thin and incomplete.

The objectives of transitional justice, according to the UN, are “to ensure accountability, serve justice and achieve reconciliation”. Other goals are listed as providing recognition to victims, fostering civic trust, and contributing to reconciliation and democratization (De Greiff, 2012: 40). Adorno states that the “past will have been worked through only when the causes of what happened then have been eliminated” (2010: 227). Therefore, the goals of transitional justice should be able to address underlying causes of what happened.

Transitional justice measures were determined by the meaning associated with the term “transition” in the emergence of the field (Arthur, 2009: 326). A non-exhaustive list includes criminal prosecutions, truth telling, reparations, and institutional reform (De Greiff, 2012: 40). In the broader sense, it includes a multitude of approaches such as changes in the representation of the issue in the school textbooks, creation of memorials and museums, commemoration and designing a more just distribution of resources (Roth-Arriaza, 2006:2).

These measures, far from being randomly chosen, share some common goals such as accountability and serving justice. “International experience suggests that if these measures are implemented haphazardly, piecemeal and in isolation from one another, it is less likely that they will be interpreted as instances of justice” (De Greiff, 2012:36).¹⁴

Although there are four transitional justice measures, in the context of the limitations and aims of this study, only two of them, namely prosecutions (trials) and truth commissions will be examined.

Trials vs. Truth Commissions

Some accounts of transitional justice suggest that demands of justice¹⁵ and the needs of peace and reconciliation push in opposite directions (Uprimny and Saffon, 2006:2). It has been assumed that the pursuit of criminal justice can disturb fragile political settlements and deepen societal divisions. Therefore,

¹⁴ Orentlicher (2004:5) states in “Independent Study on Best Practices, Including Recommendations, To Assist States in Strengthening Their Domestic Capacity To Combat All Aspects of Impunity” that “[a]n effective policy requires a multifaceted strategy, with each component playing a necessary but only partial role....truth commissions, prosecutions and reparations are widely seen as complementary, each playing a distinctly important role”.

¹⁵ This is individualizing the crime and punishing the perpetrators.

repairing the social ties damaged by the war or authoritarian regimes was seen as requiring sacrificing justice understood as punitive measures.¹⁶

To provide a moral justification for sacrificing of retributive justice, disclosure of truth has been used as a replacement in some of the contexts, as in the example of the South African Truth and Reconciliation Commission (the TRC). This practice created what is referred to as the “truth vs. justice” dilemma. It was thought that if the justice mechanisms depend on punitive measures, the disclosure of the truth would be less likely because offenders would not have motivation to reveal what happened, how and when.

However, in recent years, it has been seen that the dichotomy between the truth and justice is fallacious (Lutz, 2006:327). Although the government might have some leeway in deciding in what order, when and how to implement transitional justice measures, it is now accepted that overlooking any of them might upset the political environment. In a similar vein, I would argue that prosecutions and truth commissions are not alternatives to each other but are complementary mechanisms. As it will be shown below, there are some important differences between courts and truth commissions as well as similarities. These differences underlie the fact that truth commissions can be necessary under the circumstances where there are prosecutions (and vice-versa).

Both truth commissions and courts provide truth, justice, reform, reparations, public debate, and the validation of victims’ experiences [recognition] (Freeman, 2006:73). Both of these institutions try to redirect the revenge through public legal institutions (Minow, 2000: 254). Although a truth commission is victim-centred and trials focus on perpetrators, both bodies try to engage related parties to their respective practices. Therefore, it can be said that courts and truth commissions try to meet all these objectives in varying manners and degrees.

There are also some differences between truth commissions and courts. Truth commissions are tasked with investigation and reporting of the facts; therefore there are *generally* no plaintiffs, no prosecution, no defence and no trial (Freeman, 2006:71).¹⁷ Courts and truth commissions differ from each other in terms of their consequences. The judgment of the court is legally binding. The findings of the truth commission have no intrinsic legal effect (Freeman, 2006:71). Trials try to establish individual responsibility, therefore “take events

¹⁶ [I]mpunity was seen as a necessary political compromise...[sometimes] ‘price of peace’ (Wilson, 2003:368).

¹⁷ South Africa is an exception in terms of the amnesty hearings, as amnesty hearings had a format similar to courts.

out of its social context” (Wiebelhaus-Brahm, 2010:14).¹⁸ However, truth commissions try to determine the broader social context that enables the violation and roles of the actors other than perpetrators such as institutions and bystanders (Wiebelhaus-Brahm, 2010:14); therefore they have a potential to demonstrate collective responsibility as well as the individual one unlike the individualization of responsibility in trials. It is generally suggested that trials are backward looking where as truth commissions are forward-looking in terms of aiming at social renewal (Wiebelhaus-Brahm, 2010:10). Truth commissions reach far more people (victims, witnesses and perpetrators) compared to trials. What distinguishes truth commissions from trials is balancing the independent forces of both justice and reconciliation (Allen, 1999:320).

Before analysing whether a truth commission should be established in Turkey to complement the prosecution and whether some of the methods used and justice principles adopted in the TRC can be applied to Turkey, basic features of case studies, namely relevant historical background of Africa and Turkey will be examined in the next section.

2. TRANSITIONAL CONTEXTS: HISTORICAL BACKGROUNDS OF SOUTH AFRICA AND TURKEY

Although Turkey and South Africa have different histories, there are some similarities between these countries when it comes to the experience of large-scale human rights violations at some point of their history. As the detailed analysis of these countries’ histories is beyond this article’s scope, only the dimensions of their history, which are relevant for the aims of this article, will be summarized below.

Africa was not ruled by a military regime but a civilian government. In Turkey, it was the military that saw itself as “the guardian of the Turkish State” (Savran 2002) and was involved in politics directly or indirectly in the presence of civilian governments (Ahmad 2010; Zurcher 2004). Nevertheless, both the apartheid regime¹⁹ and the military regime in Turkey in the 1980s were

¹⁸ It indirectly contributes to explaining broader social causes of the violations.

¹⁹ Racism and oppression manifested themselves in different forms in South Africa with the beginning of colonialism. The white supremacist acts and practices were formulized as a “concerted ideology and overarching plan of segregation” only in the beginning of the twentieth century (Worden 2012, pp.74 -88). The hegemony of the white population and segregation of a very large majority of the population were reinforced through constitutions in the twentieth century (De Lange 2000, p.16). In the late 1940s, segregation was revived in the form of apartheid policy (Worden 2012, pp.74-88). Apartheid was “the system of institutionalised racism and racial and social engineering” (Posel 2011, p.319). It was based on “minority domination of statutorily defined colour groups on a territorial, residential, political, social and economic basis” (Boraine 2000, p.141). It lasted for nearly fifty years. The durability of the system did not imply

authoritarian and undemocratic based on tight control over state apparatus and the exclusion of large proportions of people from the rule during *certain periods*.

Although the common point in two cases is vertical violence through the direct and indirect participation of state apparatus, the natures of the conflict in the two countries were different. In Africa, there was an organized armed struggle against the repressive policies of the government based on *race* (skin colour). The struggle of these armed groups gained international support (Worden 2012). In Turkey, there were revolutionary leftist associations, which have considerable societal base and organized around *class-based* objectives in the 1970s. There were ultra-nationalist organizations and paramilitary groups fighting with them. Organizations from both these camps used arms for different reasons in varying degrees and forms (Ahmad 2010; Zurcher 2004). Although the revolutionary leftists' cause did not get international support, the paramilitary groups got support from the US through funds and training (Ahmad 2010).

In the South African context, the NP (the National Party) and organizations struggling against apartheid were unable to defeat each other; therefore they negotiated for peace (Worden 2012).²⁰ In the Turkish context, the revolutionary leftists as well as the ultranationalists were repressed by the state in 1980s. The military took control of the state. The revolutionary left did not have a say in the creation of new order whereas the leader of ultranationalists said, "we are in jail, but our ideas are in power" (Ahmad, 2010:95-96).

The negotiation process in South Africa was one of the most participatory and democratic among the transitions from authoritarian rule (Boraine, 2000; Hayner, 2000; Wilson, 2001a; Wilson, 2001b). The parties of the conflict reached a consensus on the amnesty outside the official consultative process (Wilson, 2001a:8). However, the conditions for amnesty and its combination with a truth commission were shaped by the limited but significant contributions

that it was internally stable, coherent and uncontested (Posel 2011, p.320). The common ground was sustaining white supremacy by disenfranchising Africans (Worden 2012, pp.101-102).

²⁰ In 1989, F.W. de Klerk, the new head of the NP, won the elections and started to lift repressive measures. In 1990, the ANC and some other organizations were unbanned. The political prisoners, including Mandela, were released. In 1991, the main elements of apartheid legislation were removed. The formal negotiation between the government and some other parties such as the ANC for the new constitution took place in 1991. In September 1992, a Record of Understanding had been reached by the ANC. It resulted in the issuing of a new democratic constitution in 1993 and the election of ANC-led government in 1994 (Worden 2012, pp.131-152). Despite the persistence of economic and social problems, apartheid was broken down and the transition began (Boraine 2000, p.142).

of the civil society (Wilson, 2001b:200). A truth commission was created a few years after the conflict ended, based on the act of the parliament (Boraine, 2000:145).

In Turkey, the prosecution started 32 years after the coup d'état happened. The lifting of the ban on prosecution of the 1980 coup leaders was accepted in the public referendum in 2010. Nevertheless, some *victims'/survivors' groups* might feel excluded as no one asked their ideas and suggestions about how they would like to deal with the past abuses besides *criminal trials* in Turkey.

Both the truth commission in South Africa and prosecution regarding the 12 September 1980 coup d'état in Turkey can be interpreted as a part of “new nation-building” (Wilson 2001a; Laciner 2012:3-7) and both of these processes are shaped by economic, social and political interests.

The TRC did not take the apartheid regime to trial, but rather “documented gross human rights violations committed during the maintaining and fighting against apartheid” (Ally cited in Wilson 2001a: 48). Turkey did not put the 12 September 1980 regime or the coup d'état mentality on trial, but charged “two generals with overthrowing the parliament and constitutional order in a military coup” and handed down life sentences to them.

These differences and similarities of the *historical background and transitional context listed above* are important in terms of affecting *of the choice of transitional justice measures* in these countries. As Teitel indicates “response to transition is contingent on a number of factors— the affected society’s legacies of injustice, its legal culture, and political traditions— as well as on the exigencies of its transitional political circumstance” (2000:219).²¹

Whereas the factors explained above led to the creation of a truth commission in South Africa, in Turkey prosecution was adopted. Zalaquett notes that “in cases where a clear victor emerges, no truth commission is established. The winners simply prosecute the losers. Truth commissions have been established in situations where there is no clear victor” (cited in Freeman, 2006:11). Therefore, the *prosecution* might be explained with the defeat of authoritarian modernist bourgeois by the conservative modernist bourgeois in

²¹ It is also noted that “the strength and legitimacy of legal institutions”, “the strength of democracy prior to conflict”, “the legacy of colonialism” “international intervention in the country”, “the commitment of governing parties to confront the past”, “interventions since the transition to democracy to address underlying structures and power inequities that contributed to the conflict” and “timing (time since the onset of transition period and its relevance to addressing the articulated needs of the survivors)” are among factors that affect of the choice of transitional justice measures in each society (Fletcher, L.E., Weinstein, H.M. and Rowen, J., 2009:190).

Turkey (Laçiner, 2012:3-7). Nevertheless, despite providing a possible explanation of why there *is* no truth commission in Turkey, Zalaquett's comment does not account for why there *should not* or *should* be a truth commission. I will clarify why there should be a truth commission, complementary to the prosecution in Turkey below.

3. THE LIMITATIONS AND SHORTCOMINGS OF THE INDICTMENT AND PROSECUTIONS IN TURKEY

Turkey's army has staged three “classic” coups and a “post-modern” one since 1960. The 1980 coup was the bloodiest in Turkey's modern history.

*A total of 650,000 people were detained during this period and records were kept on 1,683,000 people and kept on file at police stations. A total of 230,000 people were tried in 210,000 cases, mostly for political reasons. A further 517 people were sentenced to death, while 7,000 people faced charges that carried a sentence of capital punishment. Of those who received the death penalty, 50 were executed. As a result of unsanitary and inhumane living conditions and torture in prisons, a further 299 people died while in custody.*²²

All political parties, trade unions and civil society organizations were banned,²³ archives of some of the parties were disappeared, newspapers were closed down and journalists were arrested.

Following the coup, in 1982 a new constitution was accepted in a referendum (Ahmad, 1985:214-215) (getting % 91.4 vote).²⁴ The provisional Article 15 of the new constitution prevented any prosecution against those responsible for the 1980 coup.²⁵

²² http://www.todayszaman.com/newsDetail_openPrintPage.action?newsId=268151

²³ It was stated that the number of the banned parties, trade unions and organization amount to 24.000. However, organizations of big businesses such as TUSIAD were not closed down.

²⁴ It should be noted that voting in the referendum was compulsory. There a was fine for those who would not vote, in addition to the suspension of right to vote for five years. The “no” votes were relatively higher in the Southeast part of Turkey (Zurcher, 2004:281).

²⁵ Provisional Article 15 of 1982 Constitution: “No allegation of criminal, financial or legal responsibility shall be made, nor shall an application be filed with a court for this purpose against any decision or measure whatsoever taken by the National Security Council formed under Act Nr. 2356 which has been exercising legislative and executive power on behalf of the Turkish nation from 12 September 1980 to the date of the formation of the Presidium of the Grand National Assembly of Turkey which is to convene following the first general elections; or against any government formed during the term of office of the Council; or against the Consultative Assembly which has exercised its functions under Act Nr. 2485 on the Constituent Assembly. Provisions of the above paragraphs shall also apply in respect of persons who have taken decisions and adopted or implemented measures as part of the implementation of such decisions and measures by the administration or by the competent organs authorities and officials. No allegation of unconstitutionality shall be made against decisions or measures taken under laws or

After 32 years, in March 2010 the Justice and Development Party proposed a constitutional amendment package including a change in the Provisional Article 15 of the 1982 Constitution. It was voted in the referendum on 12 September 2010 and the 57.88% of the electorate voted in favour of the amendment. Following the amendment, complaints were filed against two surviving leaders of the coup and an indictment was prepared. Kenan Evren and Tahsin Sahinkaya were “charged with overthrowing the parliament and constitutional order in a military coup”.

The prosecution process in Turkey started on 4 April 2012 and the court delivered the judgement on 18 June 2014. Ankara 10th high “criminal court in Ankara gave “life sentences to retired generals Kenan Evren and Tahsin Şahinkaya, who led the Sept. 12, 1980 military coup, on charges of violating Article 146 of the Turkish Penal Code (TCK), which concerns “crimes committed against state forces... in accordance with the court's ruling, Evren -- also the seventh president of Turkey -- and Şahinkaya, then-commander of the Turkish Air Force, will be stripped of their military rank and demoted to private.”²⁶ Now the case is in the appeal process.

The decision of the court is a milestone in terms of bringing coup d'état generals to justice, finding them guilty and giving them life sentences. It has been an important first step in the fight for ending impunity. Confirming Malamud-Goti's views on criminal trials (1995: 200), it has shaken the dominant position of the generals and made them accountable citizens. However, when the extent and type of atrocities (severity of violations) committed by military junta and its accomplices are taken into account neither the prosecution process nor the judgment can be seen as adequate. It does not only stem from the specific limitations and shortcomings of the indictment and prosecution process in Turkey, but also from the limitations of prosecutions in general. General limitations of prosecutions in the context of transitional justice will not be discussed here; only the ones that correspond to the case in Turkey will be given place below.

The indictment²⁷ regarding the coup d'état on 12 September 1980 claims that the coup was the result of the actions of ‘deep’ illegal structures within the state which aimed at preparing grounds for a successful military takeover by creating a chaotic environment through planning and conducting terrorist

decrees having force of law enacted during this period or under Act Nr. 2324 on the Constitutional Order.”

²⁶http://www.todayszaman.com/_turkish-court-hands-down-life-sentence-to-sept-12-coup-generals_350670.html

²⁷ Full text of “the indictment of 12 September Coup D'état” could be reach from the following link: <http://hepimizdavaciyiz.net/?s=12-eylul-iddianamesi>

actions. There is an *implication* about the role of the military in stirring up political turmoil in the late 1970s.

The indictment depends on “conservative-liberal (right-wing) interpretation of the history” (İnsel 2012:12) because of its democracy definition, depicting socialist experiences as detrimental practices and regarding the conscious struggles of some social movements as provocations of a ‘deep state’.

The scope of the indictment is very narrow. Some intervening lawyers raised this concern in the first few hearings of the trial. The roles of political, economic and social actors - such as heads and members of other governmental institutions, business associations and the media - and many other incidents related to the coup in different geographical locations in Turkey have been overlooked by the indictment. It can be said that the indictment is seen as vindicating the 12 September 1980 regime only by accusing two generals and excluding the broader social context.²⁸ Therefore, there is strong evidence that the limited space provided by this trial is inadequate to reveal the complexity of 12 September 1980 coup d’état. Since the court has to simplify complexity with a view to producing a “single outcome”, namely to do “justice” (Maier 2000:267), “the simplistic questions of guilt or innocence framed by criminal trial can never capture the multiple sources of mass violence” (Minow 2000:238).

The indictment includes the testimonies of victims who were tortured in detention centres and prisons and touches on different methods of torture. It acknowledges that there was a conscious and systematic use of torture in detention centres and prisons. However, the generals are not charged with torture, which is included in the “crimes against humanity” under Article 77 of the Turkish Penal Code. During the court hearings, some intervening lawyers called for the investigation to include crimes against humanity (T.C. Ankara 12. Ağır Ceza Mahkemesi, 2012a). In the third hearing, the 12th High Criminal Court in Ankara decided to file a criminal complaint against coup d’état generals for committing human rights violations such as systematic torture (T.C. Ankara 12. Ağır Ceza Mahkemesi, 2012b). The investigations of generals with regards to torture are unclear yet. Although torture and death in custody complaints filed in Ankara were referred to prosecutors’ offices in 59 relevant provinces of Turkey²⁹,

²⁸ Other criminal investigations were opened against the officers (other perpetrators/accomplices) who were involved in committing the crime (M.Horuş, 2014, Personal Communication, 2 October).

²⁹ “After indicting the two surviving leaders of the coup, he [prosecutor Kemal Çetin] issued a decision of non-jurisdiction for many complaints filed in Ankara for cases of torture and deaths in custody which took place in many parts of the country, including in Ankara, in the wake of the coup. Instead, he referred these complaints to prosecutors’ offices in the provinces of Turkey [59 provinces] in which the incidents originally occurred and to the relevant Ankara prosecutor for the Ankara cases. Furthermore, he argued his decision of non-jurisdiction the basis of the

local courts in Samsun, Diyarbakır, Amasya and Bursa dismissed the cases as time-barred, despite the fact that they should not be subjected to statute of limitations. A case in Kırklareli continues. Lawyers demanded recusation in another case in Amasya (M. Horuş, 2014, Personal Communication, 2 October). Considering the trajectory of these cases, it cannot be said that they offered a “disapproval of official policies” and “promote confidence in the new political arrangements” (Malamud-Goti, 1989 cited in Arthur, 2009: 355). Dismissal of some cases about crimes against humanity by the local courts due to statute of limitations are not in accordance with international law and by doing so, the local courts have been protecting the perpetrators and therefore, contributing to impunity.

The Court collected the evidence through witnesses, records and exhibits.³⁰ Even though evidences gathered by the court- as the intervening lawyers agree- are adequate to establish whether generals are guilty or not (which is the primary purpose of the trial), they are not sufficient to reveal underlying reasons for the coup d'état. More importantly, this information does not account for why gross human rights violations had happened. One of the intervening lawyers Mehmet Horuş stated that the Court confirmed the previously known facts, more than uncovering new information. He added that the court did not create a casual link between the coup d'état and human rights violations (2014, Personal Communication, 2 October). Although criminal trials can establish “tangible facts about past crimes” (Malamud-Goti, 1989 cited in Arthur 2009:355), considering the severity of violations such as unlawful killings, torture and enforced disappearances, the evidence gathered by the court only very partially established *tangible facts about gross human rights violations* resulted from the coup.

The defendants did not attend to the trial and delivered their testimonies at the 10th and 11th hearings of the trial via teleconference on the pretext of ill health and age considerations.³¹ The generals did not accept the legitimacy of authority putting them on trial. They argued that they constituted a “founding government” and the Constitution they made is still in place, therefore the Court has no jurisdiction to hear the case and only history can judge them (T.C.

case-law of the European Court of Human Rights and Turkey's obligations under the ECHR that torture and violations of the right to life (articles 2 and 3 of the ECHR) were crimes for which the statute of limitations could not apply.” (HRW, 2012: 7).

³⁰ A detailed list of evidences can be found in the justified decision of the Court.

³¹ In the first few hearings, some of the intervening lawyers and parties stated that poor health should not afford coup d'état generals a pretext for absence in the court and health reports should be requested from institutions other than the Forensic Medicine Institute. The Court accepted it and health reports from the hospitals of two universities did not change the result. Although some of the lawyers demanded generals' arrest, they were only placed a ban on leaving the country (T.C. Ankara 12. Ağır Ceza Mahkemesi, 2012a).

Ankara 10. Ağır Ceza Mahkemesi, 2014).³² They pleaded not guilty. As they did not consider themselves as defendants, they refused to answer the questions asked by the court during direct examination (Evren interfered only a few times). Although intervening lawyers (and some of the survivors/victims) pressed them to talk about death sentences, death in custody and torture in prison among the other issues during cross-examination, they kept their silence (T.C. Ankara 10. Ağır Ceza Mahkemesi, 2014). They showed no remorse and did not respond to questions related to forgiveness and apology.

Abovementioned facts lead to some defects in the trial. As the generals refuse to answer the questions about coup d'état charges, in contrast with Slye's argument about criminal trials (2000:171-172), the trial was unable to supply more reliable information by direct testimony of the accused. In addition to this, despite the fact that criminal trials enable a space for formal dialogue between victims and the accused (Slye, 2000:172) the absence of the generals during the most of the hearings and their refusal to answer the questions asked by victims/survivors resulted in the lack of a formal dialogue between them and victims/survivors. Similar to Maier's concerns about the perpetrators' tactics to distance themselves from their identities as violators (2000:267), the coup d'état generals refused accusations of torture and blamed prison officers for it. They did not accept their identity as human rights offenders. They tried to keep their immunity by participating via teleconference and by not accepting the legitimacy of authority putting them on trial.

During the hearings, except asking questions, victims/survivors of the 12 September coup d'état talked about human rights violations which they/their relatives were exposed to in order to prove that they are victims of crime of the coup d'état so that they would be involved in the case. However, most of the time it was lawyers who spoke in the name of them. Since the court were trying to establish whether the generals are guilty of coup d'état crime or not, victims'/survivors' say and the attention given to them were limited. The court was not an ideal environment for victims/survivors to share their plight.

³² "The defense statement was prepared by Bülent Hayri Acar, a lawyer for Evren and retired Gen. Ali Tahsin Şahinkaya. The defense statement was published as a booklet. Evren demanded his acquittal, arguing that the 1980 government was a "founding" government, and the Turkish Penal Code (TCK) does not explicitly forbid staging a takeover. He argued that there is no legal order in the world that forbids staging coups as a de facto necessity that arises from the nature of overtaking an older government. He said as long as "the power that stages the coup" is not eliminated, it should be considered a founding government. He maintained that since the 1982 Constitution, adopted as a result of the 1980 generals' two-year military rule, is still in place and all other legislation is based on it, this means the intervention is still legitimate. "This trial is not valid," he said, arguing that it was "against reason" to consider the intervention a crime." Please see: http://www.todayszaman.com/_1980-coup-leaders-defense-arguments-not-legally-sound_274954.html.

It was stated that some victims/survivors welcomed the decision of the court (M. Horuş, 2014, Personal Communication, 2 October). Nevertheless, the violations such as deprivation of liberty, mental anguish and loss of life might constitute “pain and suffering that can never be compensated” (Maier, 2000:269). Therefore, the retributive measures can only partially provide redress for pain and suffering (Maier, 2000:269) the coup d'état caused on victims/survivors.

4. ASSESSING THE APPLICABILITY OF THE PRINCIPLES AND METHODS OF SOUTH AFRICAN TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION TO TURKEY IN THE TERMS OF COMING TO TERMS WITH 12 SEPTEMBER 1980 COUP D'ÉTAT

As it is demonstrated above, the trial regarding 12 September coup d'état was not a case involving crimes against humanity. Cases referred to local courts about crimes against humanity were either dismissed due to statute of limitations or are slowly progressing. The 12 September 1980 case excluded the roles of political, economic and social actors and the broader social context of the coup d'état. The tangible facts about gross human rights violations resulted from the coup d'état were only fragmentally revealed. The limited attention given to victims/survivors seems to be inadequate to recognize their plight. Therefore, in my view, such deficiencies and limitations of the prosecution can be recovered by public, institutional and thematic hearings in the context of a truth commission. In the following part, this argument will be elaborated by examining which methods and principles adopted in the TRC might be applied to Turkey.

The TRC Combined An Amnesty Process With The Truth Commission

The main issue for the first post-apartheid government in South Africa was formulating a “morally acceptable” amnesty requirement since the conditions and procedures for granting amnesty were not clarified in the Interim Constitution. The solution was incorporating amnesty with a truth commission (Hayner 2011:100).³³ A technical committee was appointed by the main negotiators to draft a “post-amble” to the Constitution, which would include an amnesty clause.³⁴ Therefore, an amnesty clause was prepared outside the official consultative process (Wilson, 2001a:8).

The unique feature of the TRC was combining an amnesty process with the

³³ “A grant of amnesty would be the carrot to get perpetrators’ cooperation in the process, and the threat of prosecution would be the stick” (Hayner, 2011:100)

³⁴ The Committee prepared the post-amble entitled “National Unity and Reconciliation” just after the end of the Constitutional talks and before the Constitution were brought to Parliament in December 1993 (Wilson, 2001a:8).

truth commission (Slye 2000; Wilson 2001a; Hayner 2011).³⁵ The *reconciliation* was initially aimed to be reached through “amnesty” (Wilson 2001b, p.198).³⁶ Amnesty was associated with the *disclosure of truth* later through the TRC (Hayner, 2011:27).

The Committee on Amnesty (the AC) was tasked with the examination of applications for amnesty through hearings. Amnesty hearings were similar to court hearings.³⁷ The main aim of the hearings was *establishing the full truth through perpetrators’ testimonies* before granting amnesty. The amnesty process was viewed as the best possible opportunity to learn more about obscure incidents (Wilson, 2001a:23) as the judges of the old regime were not dislodged by the new regime (Greenawalt, 2000:209) and the judicial system was weak.

The way that the TRC granted amnesty was legally the most stringent of amnesties applied in different transitional contexts (Wilson, 2001a). It was an individualized amnesty. The applicants had to demonstrate that the violations were committed for political reasons in the time period specified in the Act. There had to be proportionality between the act and the political objective. Perpetrators had to provide full disclosure with respect to the nature and context of their actions.³⁸ The legal proceedings against the perpetrators were suspended until the amnesty application was considered and the case was concluded. The refusal of amnesty meant that criminal and civil prosecutions could be pursued against the perpetrators (Wilson, 2001a; Hayner, 2011).

There were some drawbacks of the amnesty process. Firstly, amnesty is a violation of state’s duty to punish individuals responsible for certain gross violations of human rights under international law. Granting amnesty led to the indemnifying the state for the damages, especially with regards to the crimes perpetrated by government officials (Wilson, 2001a:24). Secondly, the TRC named the perpetrators and granted them amnesty by bypassing due process requirements. Despite the similarities with the courts, standard legal rules of evidence were not followed here. Thirdly, there were inconsistencies and controversies in amnesty rulings. Since the AC was an administrative tribunal, there was lack of jurisprudence in the decisions. The criterion of proportionality

³⁵ In many countries amnesty process was a separate legal mechanism.

³⁶ By upholding amnesty in the post- amble, the Constitution gave precedence to “national unity and reconciliation” more than “protecting individuals’ rights”, especially individual’s right to justice (Wilson, 2001a:9).

³⁷ These hearings were different than public hearings, institutional hearings and thematic hearings.

³⁸ The consequence of noncompliance with the requirement was not clarified in any single regulation (Sarkin 2008:102-103). The standard about full disclosure was later made clear by the TRC in its 2003 report. However, this was a late clarification and did not prevent the inconsistency in the application of the notion of full disclosure.

for granting amnesty was implemented in very few decisions³⁹ and the criterion political objective⁴⁰ was defined and applied narrowly (Sarkin 2008, p.98).⁴¹ Fourthly, perpetrators needed to associate their acts with the political objective to benefit from amnesty. This criterion sometimes led to either overrating or undervaluing their political motivations (Slye, 2000:177). Moreover, it was contested whether the perpetrators disclosed all the relevant facts about the cases considered by the AC (Slye, 2000:177). The insufficient resources and limited investigative capacities of the Investigative Unit as well as the lack of information coming from victims and perpetrators affected the establishment of the factual truth about the case (Sarkin, 2008:94-105). Lastly, the amnesty process did not place a moral burden on the perpetrators: regret and apology were not required (Wilson, 2001a). This hindered a true reconciliation.

It should be noted that amnesty for *gross violations of human rights* is not a widely accepted option for truth commissions since amnesty provisions have been regarded as violating international law.⁴² A duty not to grant amnesty is inferred from “international norms requiring states to provide victims with remedies for human rights violations, or to prosecute perpetrators, as well as from specific provisions in treaties on torture, forced disappearances, genocide and certain war crimes” (Lutz, 2006:330).⁴³

³⁹ Most of the time the AC exercised discretion (Sarkin 2008, p.98).

⁴⁰ Political objective was generally interpreted as to “whether an authorized superior in a recognized political organization ordered the act, or whether the act was closely related to an explicit programmatic statement of an established political organization” (Slye 2000b, pp.179-180), although there were other factors set forth in the law to determine the element of political objective. Other factors stipulated in the Article 20(3) of the NURA includes motive of the person committing the act, the context in which the act took place and the proportionality with the act and the objective pursued.

⁴¹ The murderers of Steve Biko were not granted amnesty since perpetrators claimed that the killing was accidental. The abuses related to simple racism were not granted amnesty because it was asserted that political objective was not present in these acts. Sometimes the committee did not follow the procedures for granting amnesty: there was no hearing for the thirty seven ANC leaders which committed gross human rights violations; the case was considered in the chambers. Because of these inconsistencies, some of the rulings of the AC were subjected to judicial review (Hayner 2011, p.30).

⁴² There is an increasing international normative consensus that perpetrators of gross violations of human rights should be held responsible by states. The “Pinochet Effect” (Roth-Arriaza, 2005 cited in Lutz 2006:329), the indictment issued in Spain against General Pinochet of Chile for human rights violations he committed in Chile and the House of Lord’s decision that could be extradited from the UK because torture constitutes an extradition crime, and therefore would be tried in Spain, has shown that it is becoming more difficult for perpetrators of gross human rights violators to avoid responsibility by leaving their countries. The possibility of trials for such persons abroad motivated some states to prevent immunity at home and prosecute perpetrators so as to protect their sovereignty (Lutz, 2006:329).

⁴³ These norms could be found in the following treaties: Convention Against Torture, Art.5; Genocide Convention, Art. 5; Geneva Convention I, Art. 49, II Art.50, III, Art. 129, Art. 146.

Considering the drawbacks of granting amnesty listed above, unlike the TRC, an amnesty process should not be combined with a truth commission and amnesty should not be granted to perpetrators who have committed gross human rights violations during the 12 September 1980 Coup D'état.⁴⁴ A combination of a truth commission with amnesty in South Africa was historically and politically contingent. Therefore, it might not be relevant for each and every society. Granting amnesty for perpetrators who committed crimes against humanity may be a violation of states' duty to punish individuals responsible for gross violations of human rights under international law. It can lead to the indemnifying the state, especially with regards to the crimes perpetrated by government officials. The South African case as well as other examples in the post-socialist countries demonstrates that "where there was little or no prosecution of the former authorities for past crimes... [there is] high levels of violence" (Borneman, 1997 cited in Wilson, 2001a:26). Thus, a truth commission should complement the retributive process in Turkey through removing its deficiencies rather than replacing it.

Against those who claim that amnesties (combined with truth commissions) are only ways to get information from the accused, it can be said that amnesties do not guarantee the disclosure of all relevant facts as the TRC experience demonstrates. Where judicial system is strong, trials can provide factual information. However, because of the weaknesses of the justice system and problems related to hearings outlined above, it is contested to what extent courts in Turkey can contribute to the establishment of the truth.

The TRC Held Public Victim Hearings, Thematic Hearings And Institutional Hearings In Order To Identify And Analyse Both Individual And Broader Social Dimensions Of The Past Abuses

The other Committee working under the TRC was the Committee on Human Rights Violations (the HRVC). The mandate of the HRVC was "to enquire into systematic patterns of abuse, to attempt to identify motives and perspectives, to establish the identity of individual and institutional perpetrators, to find whether violations were the result of deliberate planning on the part of the state or liberation movements and to designate accountability, political or otherwise, for gross human rights violations" (TRC, 1998:227).

The HRVC communicated with many state and non-state actors to motivate different organizations and citizens to tell their accounts of human

Not to grant domestic amnesty for crimes such as torture can be found in the case law of ICTY trial chamber and the Inter-American Court of Human Rights.

⁴⁴ It should be noted that perpetrators are not limited to the surviving coup d'état generals in Turkey.

rights violations to the Committee (TRC, 1998). It held *public victim hearings*. Fifty hearings were conducted in town halls, hospitals and churches all around the country in 1996 and early 1997 (Wilson 2001a:21). Two thousand of the victims and witnesses attended the public hearings (Hayner, 2011:28).

In addition to this, it held *theme hearings* (based on groups) and *institutional hearings*. Theme hearings covered different issues such as women as the subject of human rights violations, youth and children. In institutional hearings, the role of businesses during apartheid, the legal system, the faith communities, the media, the health care sector, the involvement of the former state in chemical and biological warfare, the role of the armed forces, the prison system and the state security system were analysed. These were aiming at demonstrating how certain groups and institutions took part in or responded to abuses of human rights (Hayner, 2011:28). These hearings enabled the Commission to uncover more about the social context and institutional structure of apartheid, although in a fragmented fashion (Wilson, 2001a:35-36).

Over 21,000 victims and witnesses gave testimony (Hayner, 2011:28). The accuracy of each testimony was corroborated by the Committee. The investigative role enabled the HRVC to establish comprehensive documentation of the past, through issuing subpoenas and recording the evidence using camera (Wilson, 2001a: 21).⁴⁵

The HRVC conducted public awareness activities (TRC, 1998). Every day, the latest news stories about the Commission and hearings were published in newspapers and broadcasted on TV and the radio. A TV show entitled "Truth Commission Special Report" was broadcasted every Sunday evening (Hayner, 2011:28).

Although not many criticisms were encountered with respect to the hearings listed above, one of the most notable can be that a once-off testimony in the TRC had a limited capacity to recover victims with a personal and social history of human rights abuses. Revelation of truth, in some cases, reopened old wounds (Hamber, 2001; Hayner, 2011).

Similar to the TRC, public (victim) hearings, thematic hearings and institutional hearings can enable *discovering and clarifying* individual and broader social dimensions of the 12 September 1980 coup d'état *as well as formally acknowledging abuses related to it*. Adorno states that the "past will have been worked through only when the causes of what happened then have been eliminated" (2010: 227). Therefore, the first step should be revealing the reasons

⁴⁵ However, these powers, was rarely exercised in its fullest extent by the Commission, since reconciliation was the prioritized aim more than the disclosure of the truth (Hayner, 2011:28).

for the 12 September Coup D'état and large-scale abuses in order to eradicate the causes and guarantee their non-repetition.

Public hearings

Truth commissions [through *public hearings*] devote much of their time and attention to hear, respect and respond to the needs of victims and survivors (Hayner, 2011:22). Public hearings enable victims/survivors to tell their stories and reflect their traumatic experiences to a group who take their plights seriously in a public forum. They also provide a sort of justice, namely “justice as recognition or acknowledgement” (Norval, 1998; Allen, 1999; Du Toit, 2000; Haldemann, 2008) by publicly recognizing injustices through public testimonies and accepting victims/survivors as “legitimate sources of truth” (Du Toit, 2000). Many of the victims/survivors of the coup in Turkey were depicted as “terrorists”. They were seen as less than human and deserving ill treatment and torture. The coup leader Evren asked in a speech in 1984: “Should we feed them in prison for years instead of hanging them?”. In my view, public hearings in a future truth commission might serve as a justice measure for victims/survivors in Turkey by recognizing their accounts of violations resulted from the coup d'état publicly. They can reaffirm the equal moral standing of victims/survivors and thus potentially recover their dignity by treating them as legitimate sources of truth. However, in the absence of other types of transitional justice measures such as prosecutions and reparations, victims might find this type of justice insufficient. Telling their stories might pose a risk of retraumatization; therefore rehabilitation measures should be taken to prevent this.⁴⁶

In addition to it, victims'/survivors' accounts of the coup d'état through public hearings in Turkey can also offer an alternative to the “conservative-liberal (right-wing) interpretation of the history” in the indictment, as they enable writing of an adversarial history by giving voice to the people who were suppressed in the past (Maier, 2000:274).

Although the generals refused to accept charges of torture in the trial, public hearings can also end the possibility of continued denial (Hayner, 2011:21) about human rights violations and reduce the number of lies (Ignatieff, 1996:13) regarding the coup d'état in Turkey.

Institutional hearings

Institutional hearings can reveal the responsibility of institutions such as, the military, the police and the judicial system for the abuses. They can also publicly name and shame institutions (Wiebelhaus-Brahm, 2010:12-14). After

⁴⁶ In addition to these, as so much time has passed, some of the victims might not want to tell their stories.

the 1982 Constitution passed, the president of TISK (the Confederation of Employers' Union), said that: "Up until today it was the workers who rejoiced. Now it is our turn." (Savran, 2002:16). There are other business associations and professional groups who supported the coup by their discourses or contributed to it through their professional practices. Therefore, the role of the business, the legal system, the faith communities, the media, and the health care sector, the role of armed forces, the prison system, the state security system and other related institutions can be revealed by conducting institutional hearings in Turkey.⁴⁷

Thematic hearings

Thematic hearings can be used to analyse how the coup d'état influenced different social groups in society such women, children, Alawites (Alawis), Kurds and LGBTT individuals. The attorney of "Black Pink Triangle", a LGBTI association, states that their intervention in the case was denied on the grounds that they were not a legal association at the time. However, the attorney states that the LGBTI individuals were not allowed to use their freedom of association in that period, and therefore could not form a legal entity (K. Dikmen, 2014, Personal Communication). Limitations of the prosecution process similar to this can be removed by thematic hearings.

Lastly, the broadcasting of these hearings on T.V., as in the TRC, would be useful to reach the public. Despite the decline, according to a survey conducted by the Ministry of Family and Social Policy in 2012, TV viewing rate is quite high in Turkey (% 91.9).⁴⁸ Therefore, consistent release of news and airing of news programs on truth commissions might open up a public discussion on gross human rights violations and raise awareness of them.

The TRC Has Formulated Four Guiding Notions Of Truth

The National Unity and Reconciliation Act in the South Africa established the framework of truths to be produced. Each truth had to be (or about) a gross violation of human rights.

There was no single unified procedure for truth finding. Different units of the Commission created different definitions of truth depending on their diverse resources. Therefore, the TRC adopted four different guiding notions of truth (Wilson, 2001a:36).

⁴⁷ Although truth commissions recommended detailed reforms for institutions responsible for abuses, such recommendations have not been seriously considered so far (Hayner, 2011:23). Therefore, a future truth commission in Turkey might consider possible monitoring mechanisms.

⁴⁸[http://www.milliyet.com.tr/turk-ailesi-tv-bagimlisi/gundem/gundemdetay/26.04.2012/1532758/default.htm%20\(26\)](http://www.milliyet.com.tr/turk-ailesi-tv-bagimlisi/gundem/gundemdetay/26.04.2012/1532758/default.htm%20(26))

The first one was *factual or forensic truth*. It was “[t]he familiar legal or scientific notion of bringing to light factual, corroborated evidence, of obtaining accurate information through reliable (impartial, objective) procedures” (TRC, 1998:111). The second one was *personal and narrative truth*. It was based on individual subjective experiences of victims and perpetrators and was produced through the oral tradition and storytelling. The third one was *social truth*. It was “established through interaction, discussion and debate” (TRC, 1998:113). Its objective was to affirm the dignity of individuals through participation. The last form of truth was *healing and restorative truth*. It aspired to situate facts within the context of human relationships and explained their meaning in that context, with a view to repair the damages done in the past and to prevent similar violations in the future. It was assumed that this truth would result in official acknowledgement and restore the dignity of victims/survivors (TRC, 1998:114).

There were some criticisms against the TRC’s guiding notions of truth. Firstly, truths defined as gross violations of human rights excluded many everyday injustices resulted from bureaucratic enforcement of apartheid (Mamdani 1996; Wilson 2001a). This made the work of the TRC less representative of many South Africans’ experiences (Hayner, 2011:76-77). Secondly, these conceptualizations were a “wobbly and poorly constructed conceptual grid” which was insufficient to cope with the complexity of the task that TRC had to fulfil (Posel, 2002: 55). Thirdly, only two paradigms of truth were dominant in the work of the commission: narrative truth was prioritized in the first year; legalistic forensic paradigm became hegemonic in the later years.⁴⁹ The knowledge about the past was created according to the forensic truth (Buur, 1999, Wilson, 2001a, Posel, 2002,).⁵⁰ Other types of truth were seen as means of ““emotional catharsis” and nation-building” (Wilson 2001a). “It lead to an incomplete report which lacked any overarching and unified historical narrative, only a moralizing narrative predicated upon a notion of ‘evil’” (Wilson 2001a:34). Lastly, the Final Report did not explain the relationship between the four categories of truth (Wilson 2001a, p.37).

It should be noted that the pursuit of “truth” is political in nature (De Brito, 1997 cited in Norval, 1998:252). Truth commissions demonstrate a contextual and negotiated nature of the truth of the past (Norval, 1998:252). Therefore, what matters in the context of truth commissions is the political

⁴⁹ The adoption of Infocomm (information management system) changed the format that victims statements were taken and reduced people’s stories to the passive data (quantifiable acts). Truths contained in complex narratives were lost. Public hearings were not included in the information flow created by this system (Wilson, 2001a).

⁵⁰ It was impossible to create an “objective or forensic truth” which was not affected by local influences and negotiations, namely power relations in the non-ideal environment of truth commissions (Buur, 2002:86).

decision about what type of social knowledge would be offered rather than whether objective knowledge about the past is attainable. One of the most important aspects of a truth commission in Turkey would be demonstrating that “social knowledge is a construct” (Dimitrijevic, 2006:376).⁵¹ Many people in Turkey have been exposed to official truth about 12 September Coup D'état. Some groups gave consent to the actions of the government on the basis of these truths. Therefore, a future truth commission in Turkey should provide new truths condemning human rights violations and show that these violations have not been justified.

Four guiding notions of truth in the TRC were the products of internal dynamics of the TRC. Therefore, it can be said that different conceptions of truth to guide a future commission in Turkey would emerge from its practice. Nevertheless, they should allow people to reflect their subjectivities - and enable the re-presentations or re-interpretation of the facts, which were used to justify systemic use of violence (Dimitrijevic, 2006:376).

The mandate of a future truth commission in Turkey does not have to limit itself with producing a report limited to human rights violations. The TRC was unable to provide a plausible explanation for why the violations happened by failing to account for racism (Posel, 2002) and to regard apartheid as a system (Mamdani, 1996). A truth commission in Turkey should produce truths explaining why the coup d'état was happened in order to come to terms with the past in-depth and to prevent repetition of such atrocities in the future.

5. CONCLUSION

This research considered the question of whether the methods and principles of the South African Truth and Reconciliation Commission (the TRC) can be applied to Turkey in order to come to terms with the gross human rights violations resulting from the 12 September Coup d'état. It concludes that “truth commission” as a transitional justice measure can be adopted in Turkey and *complement* trials due to the limitations and deficiencies of the indictment and the prosecution. However, the methods used and justice principles adopted in the TRC cannot be implemented to Turkey as a whole, since these features of the TRC are historically and politically contingent.

Truth commissions can be regarded as one step in the long process of reconciliation (Minow, 2000) and as “the condition under which citizens can trust one another as citizens again (or anew)” (De Grieff, 2012:50). Therefore, granting individualized amnesty for crimes against humanity (trading truth with

⁵¹ An example could be “identification of a victim’s status as a civilian rather than as a combatant” (Teitel, 2000:223).

amnesty) should not be implemented in Turkey; it may not conform to international law and by contributing to on-going legacy of impunity; it might cause serious problems in terms of achieving reconciliation. However, public (victim), institutional and thematic hearings and new truths to guide the society *can be* adopted in Turkey, since they focus on victims' experiences, establish the role of institutions and other related actors in the commission of gross human rights violations, enable the re-presentations or re-interpretation of the facts - which were used to justify systemic use of violence- and serve as a measure of justice. Although, reconciliation, forgiveness, naming of the perpetrators and reparation procedures are important features of the TRC, their in-depth discussion is beyond the limits of this study. A future research should focus on the victims'/survivors' ideas and requests regarding transitional justice.

REFERENCES

ADORNO, W.T. (2010), "The Meaning of Working through the Past", J. K. Olick and A. J. Perrin (eds.), *Guilt and Defense: on the Legacies of National Socialism in Postwar Germany*, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.213-227.

AĞTAŞ, Ö. and ÖZDİNÇ, B. (2011), *Hakikat ve İnsan Hakları*, Ankara: Dipnot Yayınları.

AHMAD, F. (1985), "Transition to Democracy in Turkey", *Third World Quarterly*, 7 (2), pp. 211-226.

AHMAD, F. (2010), "Military and Politics in Turkey", C. Kerslake, K. Öktem and P. Robins (eds.), *Turkey's Engagement with Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century*, pp.92-116.

AKTAŞ, M. (ed.) (2014), *Çatışma Çözümleri ve Barış*, İstanbul: İletişim Yayınları.

ALLEN, J. (1999), "Balancing Justice and Social Unity: Political Theory and the Idea of a Truth and Reconciliation Commission", *The University of Toronto Law Journal*, 49 (3), Summer, pp.315-353.

ALTIPARMAK, K. (2011), "Hakikati Bilme Hakkı ve 12 Eylül'ü Yargılama Zorunluluğu", Ö. Ağtaş and B. Özdiñç (eds.), *Hakikat ve İnsan Hakları*, Ankara: Dipnot Yayınları, pp.152-208.

ARTHUR, P. (2009), "How 'Transitions' Reshaped Human Rights: a Conceptual History of Transitional Justice", *Human Rights Quarterly*, 31(2), pp.321-367.

APLAND, K. (2012), "The Power and Politics of Transitional Justice", available online at:<http://justiceinconflict.org/2012/01/16/the-power-and-politics-of-transitional-justice/> [accessed:1 October 2012].

BORA, T. (2009), "Geçmişle Hesaplaşma: Müşköller ve Yordamlar. 'Söyledim ve Vicdanımı Kurtardım'dan Ötesi?", *Birikim*, (248), Aralık, pp.7-17.

BORA, T. (2011), "Geçmişle Hesaplaşma: Niçin ve Nasıl?", Ö. Ağtaş and B. Özdiñç (eds.), *Hakikat ve İnsan Hakları*, Ankara: Dipnot Yayınları, pp.59-100.

BORAINE, A. (2000), "Truth and Reconciliation in South Africa: the Third Way", R. I. Rotberg and D. Thompson (eds.), *Truth v. Justice: the Morality of Truth Commissions*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, pp.141-157.

BUUR, L. (2002), "Monumental Historical Memory: Managing Truth in the Everyday Work of the South African Truth and Reconciliation Commission", D. Posel and G. Simpson (eds.), *Commissioning the Past: Understanding South Africa's Truth and Reconciliation Commission*, Pietermaritzburg: Witwaterstrand University Press, pp.66-93.

DIMITRIJEVIC, N. (2006), "Justice Beyond Blame: Moral Justification of the (Idea of) a Truth Commission", *Journal of Conflict Resolution*, 5(3), pp.368-382.

DE GREIFF, P. (2012), "Theorizing Transitional Justice", M. S. Williams, R. Nagy and J. Elster, (eds.), *Transitional justice*, New York and London: New York University Press, pp.31-77.

DE LANGE, J. (2000), "The historical context, legal origins and philosophical foundation of the South African Truth and Reconciliation Commission", C. Villa-Vicencio and W. Verwoerd (eds.), *Looking back and reaching forward: reflections on the Truth and Reconciliation Commission of South Africa*, Cape Town and London: University of Cape Town Press and Zed Books, pp.14-31.

DUBE, S.I. (2011), "Transitional Justice Beyond the Normative: Towards a Literary Theory of Political Transitions", *The International Journal of Transitional Justice*, 5, pp.177-197.

DU TOIT, A. (2000), "The Moral Foundations of the South African TRC: Truth as Acknowledgement and Justice as Recognition", R. I. Rotberg and D. Thompson (eds.), *Truth v. Justice: the Morality of Truth Commissions*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, pp.122-143.

FLETCHER, L.E., WEINSTEIN, H.M. AND ROWEN, J. (2009), "Context, Timing and the Dynamics of Transitional Justice: a Historical Perspective", *Human Rights Quarterly*, 31(1), pp.163-220.

FREEMAN, M. (2006), *Truth Commissions and Procedural Fairness*, New York: Cambridge University Press.

FORSBERG, T. (2001), "The Philosophy and Practice of Dealing with the Past: Some Conceptual and Normative Issues", N. Biggar, (ed.), *Burying the Past: Making Peace and Doing Justice After Civil Conflict*, Washington, D.C.: Georgetown University Press, Ch.4.

GREENEVALT, K. (2000), "Amnesty's Justice", R. I. Rotberg and D. Thompson (eds.), *Truth v. Justice: the Morality of Truth Commissions*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, pp.189-210.

GÜNAL, A. and ÖZENĞİ, Ö. (2013), *Bir Daha Asla! Geçmişle Yüzleşme ve*

Özür, İstanbul: İletişim Yayınları.

GÜRSOY-ATAMAN, G. (2012). It is not past at All: A Truth Commission for Turkey. Assessing the Applicability of the Principles and Methods of South African Truth and Reconciliation Commission to Turkey in the terms of Coming to Terms with 12 September 1980 Coup D'état, Unpublished Master's Dissertation, University of Essex.

HALDEMANN, F. (2008), "Another Kind of Justice: Transitional Justice as Recognition", *Cornell International Law Journal*, 41(3), pp. 657-732.

HAMBER, B. (2001), "Does the Truth Heal? A Psychological Perspective on Political Strategies for Dealing with the Legacy of Political Violence", N. Biggar (ed.), *Burying the Past: Making Peace and Doing Justice After Civil Conflict*, Washington, D.C.: Georgetown University Press. Ch.8.

HAYNER, P. (2000), "Same Species, Different Animal: How South Africa compares to Truth Commissions Worldwide", C. Villa-Vicencio and W. Verwoerd (eds.), *Looking Back and Reaching Forward: Reflections on the Truth and Reconciliation Commission of South Africa*, Cape Town and London: University of Cape Town Press and Zed Books, pp.31-41.

HAYNER, P. B. (2011), *Unspeakable Truths: Transitional Justice and the Challenge of Truth Commissions*, 2nd ed, New York: Routledge.

Heinrich Böll Stiftung Derneği (2007), *Geçmişin Yükünden Toplumsal Barış ve Demokrasiye*, İstanbul: Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği.

Human Rights Watch (HRW) (2012), *Time for Justice*, available online at: <http://www.hrw.org/ru/node/109656> [accessed: 15 September 2014].

IGNATIEFF, M. (1996), "Articles of Faith", *Index on Censorship*, 25, pp.110-122.

İNSEL, A. (2012), "Yargılanıyorlar Nitekim", *Birikim*, (274), Şubat, pp.8-13.

LAÇİNER, Ö. (2012), "Darbeler Yargılanıyor: Bir Dönemin Sonunun Tescili", *Birikim*, (277), Mayıs, pp.3-8.

LUTZ, E. (2006), "Transitional Justice: Lessons Learned and the Road Ahead", N. Roth-Arriaza and J. Marriezcurrena (eds.), *Transitional Justice in the Twenty-First Century*, New York: Cambridge University Press, pp.325-341.

MALAMUD-GOTI, J. (1995), "Transitional Governments in Breach: Why Punish State Criminals" N.J. Kritz (ed.), *Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes*, Volume 1: General Considerations,

Washington, DC: the United States Institute of Peace, pp.193-202.

MAMDANI, M. (1996), "Reconciliation without Justice", South African Review of Books, available online at: http://web.uct.ac.za/depts/sarb/X0045_Mamdani.html [accessed: 15 August 2012]

MAIER, C.S. (2000), "Doing History, Doing Justice: the Narrative of the Historian and of the Truth Commission" R. I. Rotberg and D. Thompson (eds.), Truth v. Justice: the Morality of Truth Commissions, Princeton and Oxford: Princeton University Press, pp.261-278.

MINOW, M. (2000), "The Hope for Healing. What can Truth Commissions Do?" R. I. Rotberg and D. Thompson (eds.), Truth v. Justice: the Morality of Truth Commissions, Princeton and Oxford: Princeton University Press, pp. 235-260.

NORVAL, A. J. (1998), "Memory, Identity and the (Im)Possibility of Reconciliation: the Work of the Truth and Reconciliation Commission in South Africa", *Constellations*, 5(2), pp.250-265.

NOLTE, D. (2007), "Latin Amerika Deneyimi", Heinrich Böll Stiftung Derneği, Geçmişin Yükünden Toplumsal Barış ve Demokrasiye, İstanbul: Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği, pp.109-115.

O'DONNELL, G. and SCHMITTER, P. (1995), "Transitions From Authoritarian Rule: Tentative Conclusions About Uncertain Democracies", N.J. Kritz (ed.), Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes, Volume 1: General Considerations, Washington, DC: the United States Institute of Peace, pp.57-64.

POSEL, D. (2002), "The TRC Report: What kind of history? What kind of truth?" D. Posel and G. Simpson, (eds.), Commissioning the past: understanding South Africa's Truth and Reconciliation Commission, Pietermaritzburg: Witwaterstrand University Press, pp.147-172.

POSEL, D. (2011), "The apartheid project, 1948-1970" In: R. Ross, A. Kelk Mager and B. Nasson, (eds.), The Cambridge history of South Africa, Volume 2, 1885-1994, New York: Cambridge University Press, pp.319-368.

POSNER, E. AND VERMEULE, A. (2004), "Transitional justice as ordinary justice", Harvard Law Review, 117, pp.762-825.

ROTH-ARRIAZA, N. (2006), "The New Landscape of Transitional Justice", N. Roth-Arriaza and J. Marriezcurrena (eds.), Transitional Justice in the Twenty-

First Century, New York: Cambridge University Press, pp.1-16.

SANCAR, M. (2007), Geçmişle Hesaplaşma: Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne, İstanbul: İletişim Yayınları.

SARKIN, J. (2008), “An Evaluation of the South African Amnesty Process”, A.R. Chapman and H. van der Merwe (eds.), Truth And Reconciliation In South Africa: Did the TRC Deliver?, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp.93-115.

SAVRAN S., (2002), “The Legacy of the Twentieth Century”, N. Balkan and S. Savran (eds.), The Politics of Permanent Crisis: Class, Ideology and State in Turkey, New York: Nova Science Publishers, Inc. Ch.1.

SLYE, R.C. (2000), “Amnesty, Truth and Reconciliation: Reflections on the South African Amnesty Process”, R. I. Rotberg and D. Thompson (eds.), Truth v. Justice: the Morality of Truth Commissions, Princeton and Oxford: Princeton University Press, pp.170-188.

T. C. ANKARA 12. AĞIR CEZA MAHKEMESİ (2012a), Duruşma Tutanağı, Dosya No. 2013/3 Esas, Duruşma Tarihi:04/04/2012, Celse No.1.

T. C. ANKARA 12. AĞIR CEZA MAHKEMESİ (2012b), Duruşma Tutanağı, Dosya No.2012/3, Duruşma Tarihi: 06/04/2012, Celse No.3.

T. C. ANKARA 12. AĞIR CEZA MAHKEMESİ (2014), Gerekçeli Karar, Dosya No. 2014/137 Esas, Karar No. 2014/181, C. Savcılığı Esas No. 2014/13189.

TEITEL, R. (2000), Transitional Justice, New York: Oxford University Press.

TEITEL, R. G. (2003), “Transitional Justice Genealogy”, Harvard Human Rights Journal, 16, Spring, pp.69-94.

Truth And Reconciliation Commission Of South Africa (TRC) (1998), Final Report, Volume I, available online at: <http://www.justice.gov.za/trc/report/finalreport/Volume%201.pdf> [accessed: 20 July 2012].

UN Commission On Human Rights (2004). Independent Study on Best Practices, Including Recommendations to Assist States in Strengthening Their Domestic Capacity to Combat All Aspects of Impunity, by Professor Diane Orentlicher, available online at: [http://www.unhchr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/0/94b45b7493a558cac1256e6e005a6d1d/\\$FILE/G0411355.doc](http://www.unhchr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/0/94b45b7493a558cac1256e6e005a6d1d/$FILE/G0411355.doc) [accessed: 30 July 2013].

UPRIMNY, R. AND SAFFON, M. P. (2006) “Transitional Justice, Restorative Justice and Reconciliation: Some Insights from the Colombian Case”, available online at: http://global.wisc.edu/reconciliation/library/papers_open/saffon.pdf [accessed:27 September 2012].

WIEBELHAUS-BRAHM, E. (2010), “Truth Commissions and Transitional Societies”, London and New York: Routledge.

WILLIAMS, M.S. AND NAGY, R. (2012), “Introduction”, M. S. Williams, R. Nagy and J. Elster (eds.), *Transitional Justice*, New York and London: New York University Press, pp.1-30.

WILSON, R.A. (2001a), *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa: Legitimizing the Post-Apartheid State*, New York: Cambridge University Press.

WILSON, R.A. (2001b), “Justice and Legitimacy in the South African Transition”, A.B. de Brito, C. Gonzalez-Enriquez and P. Aguilar (eds.), *The Politics of Memory: Transitional Justice in Democratizing Societies*, New York: Oxford University Press, pp.190-217.

WILSON, R.A. (2003), “Anthropological Studies of National Reconciliation Processes”, *Anthropological Theory*, 3(3), pp. 367-387.

WORDEN, N., (2012), *The Making of Modern South Africa: Conquest, Apartheid and Democracy*, 5th ed., Oxford: Wiley-Blackwell.

ZURCHER, E.J. (2004), *Turkey: A Modern History*, 3rd ed. London: I. B. Tauris.

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: Çağla Pınar Tuncer
Asistan Editör: Nuh Uçgan
Asistan Editör: Betül Noyan