
alternatif politika

Cilt 7, Sayı 2, Haziran 2015

AZINLIK SAYISI

Misafir Editör: Maya ARAKON

**Uluslararası Standartlar Işığında Türkiye’de Azınlık
Meselesi
Samim AKGÖNÜL**

**TBMM’de LGBT Hakları Gündeminin Ortaya Çıkışı Ve
Gelişimi: 2008-2014
Volkan YILMAZ - Hilal Başak DEMİRBAŞ**

**Asimile Olma, İç Kapanma, Kimliklenme:
Cumhuriyetten Bugüne Türkiye Yahudilerinin Kimlik
Stratejileri**

Süheyla YILDIZ

**Azınlık, Kadın Ve Kürt Olmak: Modern Türkiye’de
Kürt Kadınlarının Kimlik Ve Eşitlik Mücadelesi
Maya ARAKON**

**The “Spirit Of Davos” Revisited: The Greco-Turkish
Rapprochement And Its Effects On The Greeks in
Turkey (1987-1989)
Aslı BİLGE**

**Din Ve Millet: Kuzey İrlanda Örneğinde Bir Azınlık
Milliyetçiliği Olarak Katoliklik
Elçin AKTOPRAK**

**Aleviler Ve Yeni Merkezileştirme Politikaları
Nil MUTLUER**

alternatif politika

Cilt 7, Sayı 2, Haziran 2015

Editörden, Maya ARAKON, 207-209.

Uluslararası Standartlar Işığında Türkiye’de Azınlık Meselesi-Samim AKGÖNÜL, 210-229.

TBMM’de LGBT Hakları Gündeminin Ortaya Çıkışı Ve Gelişimi: 2008-2014-Volkan YILMAZ - Hilal Başak DEMİRBAŞ, 230-256.

Asimile Olma, İçe Kapanma, Kimliklenme: Cumhuriyetten Bugüne Türkiye Yahudilerinin Kimlik Stratejileri-Süheyla YILDIZ, 257-290.

Azınlık, Kadın Ve Kürt Olmak: Modern Türkiye’de Kürt Kadınlarının Kimlik Ve Eşitlik Mücadelesi-Maya ARAKON, 291-309.

The “Spirit Of Davos” Revisited: The Greco-Turkish Rapprochement And Its Effects On The Greeks In Turkey (1987-1989)-Aslı BİLGE, 310-328.

Din Ve Millet: Kuzey İrlanda Örneğinde Bir Azınlık Milliyetçiliği Olarak Katoliklik-Elçin AKTOPRAK, 329-350.

Aleviler Ve Yeni Merkezileştirme Politikaları-Nil MUTLUER, 351-368.



editörden

“Azınlık” bir grubun ya da bir sosyal kategorinin ismi olmaktan ziyade bir *durumun* ismidir. Her toplum, mekânda ve zamanda değişken araçlar aracılığı ile kendi içinden bir azınlık yaratır. Bu dinamik bir süreçtir. Azınlık kavramının yatay ve dikey dinamikliği, kavramın evrensel tanımını imkânsızlaştırır. Zira azınlık, söz konusu toplumda çoğunluğun kendi kendisini tanımıyla ortaya çıkan bir haldir. Diğer bir deyişle belirli bir zamanda belirli bir toplum kendini ırksal aidiyet üzerinden tanımlıyor, ırksal aidiyet üzerinden ortaklık duygusu inşa ediyorsa, o toplumda azınlıklar ırksal olurlar. Başka bir tarihsel ve toplumsal bağlamda çoğunluk kendini dinsel aidiyetle özdeşleştiriyorsa, orada azınlıklar dinseldir, vs. Dolayısıyla herhangi bir toplumsal etkileşim çerçevesinde “azınlık” bulunabilmesinin tek şartı orada bir çoğunluk bulunmasıdır. Bu açıdan azınlık başat olmayan ancak hak talep edecek bilince erişmiş gruba verilen isim olarak kabul edilebilir. Hannah Arendt’in tespitinden yola çıkarak, “Azınlık” hak talep etme hakkına ulaşmış gruptur denilebilir.

“Azınlık” bir sürecin sonucu ortaya çıkan bir *hal*dir. Bu süreç çoğunlukla (her zaman değil) iki ayaklı işler. Azlaştırma (niceliksel ve şart değildir) ve Azınlıklaştırma (niteliksel ve şarttır). Bu iki sürecin, birbiriyle etkileşimli üç ayağı olduğu söylenebilir: Siyasal gündem, kamusal gündem, medyatik gündem. Bu gündemler arasında hiyerarşi belirlenemez, yani hangi gündemin hangisini tetiklediği değişkendir. Siyasal gündemde etnik temizlik ya da sürgünden, ayrımcı hukuk kurallarına kadar geniş bir yelpaze görülebilir. Politika ve onun ürünü hukuk azınlıklaştırmakla kalmaz, azınlıklaştırdıklarını sistemin çerperinde tutmaya uğraşır. Bazen de tam tersi olur. Politika ve Hukuk toplumsal gündemin azınlıklaştırdığı grupları korur. Toplumsal gündem ise algılarla ilgilidir. Ayrımcı söylemler, gündelik ırkçılık, toplumsal hayatta ve güncel hayatta ayrımcılık bu “biz”/ “onlar” algısının sonucudur. Üçüncü gündem en kolay takip edilebilen medya gündemidir. Elbette bu “dil” hem toplumsal ve siyasal gündemi tetikler hem de bu gündemlerden beslenir. Medyada nefret dili, kışkırtma, çeşitli sosyal grupları hedef gösterme, azınlıklaştırma sürecinin en önemli parçasıdır.

Alternatif Politika'nın bu sayısını işte bu teorik altyapının üstüne inşa ettik. Batı Avrupa ve Türkiye'de Azınlık sorununu farklı veçhelerinden ele alan makaleleri bir araya getirmeyi hedefledik.

Bu bağlamda uluslararası standartlar ışığında Türkiye'de azınlık meselesini ele alan Samim Akgönül, konuya kavramsal bir çerçeve getirmektedir. Uluslararası hukukta azınlık kavramlarını ele alan Akgönül, azınlıkların korunmasında üç dönem olduğunu belirterek negatif ve pozitif haklar, teritoryal ve teritoryal olmayan haklar, grup hakları ve bireysel haklar konularını analiz ederek, Türkiye'deki azınlık haklarını Lozan Antlaşması, Avrupa Konseyi sözleşmeleri ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin kararları çerçevesinde incelemektedir.

Süheyla Yıldız makalesinde cumhuriyet tarihinde Yahudilerin topluma entegrasyon ve cemaat kimliğini koruma stratejileri ile Yahudi kimliğinin gelişiminde önem arz eden üç farklı dönemi analiz etmektedir. Yahudilerin ilk dönemlerde asimile olarak Türklük içinde erime stratejisi uyguladığını ileri süren Yıldız, daha sonra yaşanan gayrimüslim saldırılarından duyulan hayal kırıklığı ve içe kapanma süreci ile 90'larda Yahudilerin hem eşitlik hem de tanınma arayışına girdiklerini anlatmaktadır.

Din ve Millet ana başlıklı makalesinde Elçin Aktoprak Kuzey İrlanda örneğinde bir azınlık milliyetçiliği olarak Katolikliği ele almaktadır. Aktoprak bu çalışmasında Katolik İrlandalı kimliğini, Avrupa'da din ve milliyetçiliğin birbirinin içinde eridiği bir dinsel milliyetçilik örneği olarak sunmakta ve tarihsel dinamiklerin dinsel milliyetçiliğin ortaya çıkışındaki etkisini göstermektedir.

“Aleviler ve yeni merkezileştirme politikaları” başlıklı yazısında Nil Mutluer, Alevilerin tarihsel süreçlerini, tarih boyunca maruz kaldıkları içlerindeki çoğulluğu yok sayan ve inancı tektipleştirmeye çalışan merkezileştirme politikalarını, Cemevi taleplerini, kurucu yurttaşlıkla azınlık olmak arasındaki ikircikli konumlarını ve inanca yönelik ortak talepler üzerinden yaşadıkları ayrımcılıkları, yaptığı alan çalışmalarıyla destekleyerek analiz etmektedir.

Maya Arakon'un Kürt kadınlarının kadınlık ve Kürtlük kimliği üzerinden maruz kaldıkları baskı politikalarına karşı geliştirdikleri siyasi bilinci ele aldığı ve alan çalışmalarıyla desteklediği makalesi ise, Kürt kadınlarının Cumhuriyet dönemi boyunca yaşadıkları ayrımcı politikaları, siyasallaşmalarındaki itici nedenleri, feodal bir toplum yapısı içinde erkeklerle toplumsal cinsiyette eşitlik için verdikleri mücadeleyi analiz etmektedir.

Volkan Yılmaz ve Hilal Başak Demirbaş'ın çalışması Türkiye'de eşcinsel haklarına ve TBMM'de lezbiyen, gey, biseksüel ve trans bireylerin hak talep gündeminin ortaya çıkışı ve gelişimine ışık tutmaktadır. Türkiye'de yasal düzlemde LGBT haklarına yönelik yapılan çalışmaları ele alan ve bunu azınlık hakları çerçevesinde değerlendiren bu makale, hem dünyada hem de Türkiye'de adı konmamış bir azınlık olan LGBT'lerin hak taleplerini analiz etmektedir.

Aslı Bilge tarafından kaleme alınan ve bu özel sayının son makalesi olan çalışma ise Türk-Yunan ilişkileri çerçevesinde 1980'lerin sonunda Avrupa Topluluğu ile ilişkilerini canlandırmak isteyen Türkiye'nin Yunanistan ile başlattığı “Davos

ruhu” olarak adlandırılan yakınlaşma dönemini ayrıntısıyla ele almaktadır. Bu çerçevede hükümet tarafından yapılan ve tüm ayrıntılarıyla bilinmeyen mülkiyet hakları ile Rum azınlığın hakları da detaylı şekilde analiz edilmektedir.

Son söz olarak, “Azınlık” konulu bu özel sayının gerçekleşmesine katkı sunan bütün akademisyen arkadaşlarıma, bu sayının editörlüğüne beni layık gören sevgili meslektaşım Doç. Dr. Rasim Özgür Dönmez’e ve tüm Alternatif Politika ekibine teşekkür ederim. Elimizden geldiğince kuramsal ama aynı zamanda pratik ve aydınlatıcı bir sayı oluşturmaya çalıştık. Umarım başarılı olabilmişizdir.

Saygılarımla,

Doç. Dr. Maya Arakon

**Süleyman Şah Üniversitesi
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi
Uluslararası İlişkiler Bölümü**

AS



ULUSLARARASI STANDARTLAR IŞIĞINDA TÜRKİYE’DE AZINLIK MESELESİ¹

MINORITY ISSUE IN TURKEY UNDER THE LIGHT OF INTERNATIONAL STANDARDS

Samim Akgönül²

Error communis facit jus

«Hiçbir şey ve hiçbir durum tanınmayan bir azınlıktan daha şiddete yatkın değildir». (Suinen, 2003:11)

ABSTRACT

The analysis of minority issue in Turkey is incomplete if it is made only in the Turkey’s conditions. The minority concept can be discussed within the framework of Law, Sociology and Politics. In international law and politics “minority” as a concept has been treated in three different periods and three different ways. The first period is between 1919 and 1945 where, under the League of Nations system, minorities have been seen as threats to the stability of the Nation State and thus they have been separated from the majorities. During the second period, between 1945 and 1992, “minority” almost disappears from the texts and the system established by the UN and Council of Europe emphasizes universal individual Human rights. After the collapse of the bipolar system the concept reappears, especially in the frameworks of Council of Europe and OSCE where Turkey is a member. In this new

¹ Bu makalenin hazırlanmasına karar çevirileri ile katkı veren Yüksek Lisans öğrencim ve asistanım Umut Can Gökdoğan’a, “yeni azınlıklar” kavramının tanımı konusunda yardımcı olan doktora öğrencim Nihal Eminoğlu’na ve yerinde eleştiri ve düzeltmeleri ile taslağın gelişmesinde önemli emekleri geçen hocam Baskın Oran’a teşekkürlerimi sunarım.

² Prof. Dr. Strasbourg Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

legal and political corpus “persons belonging to minorities” are protected.

Keywords: Minority Rights, Positif And Negative Rights, Territorial Rights, Old And New Minorities, Lausanne Treaty.

ÖZ

Türkiye’de azınlık meselesi sadece Türkiye şartlarında ele alındığında ortaya eksik bir analiz çıkmaktadır. Azınlık kavramının incelenmesi Hukuk, Sosyoloji ve Siyaset çerçevelerinde yapılabilir. Uluslararası hukuk ve siyasette “Azınlık” üç değişik dönemde üç değişik şekilde ele alınmıştır. Bunlar 1919-1945 arası Milletler Cemiyeti sistemi, 1945-1992 arası Birleşmiş Milletler ve Avrupa Konseyi sistemi ve 1992’den günümüze Avrupa Konseyi ve Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı öncülüğünde inşa edilen sistemdir. Lozan Antlaşmasının da dahil olduğu birinci sistemde Azınlıklar Ulus devleti tehdit eden gruplar olarak görülmüş, korunmaları çoğunluklardan ayırarak yapılmıştır. İkinci Dünya savaşından sonra azınlık kavramı Uluslararası hukuk ve siyasetten hemen hemen silinmiş, Evrensel İnsan Hakları çerçevesinde sadece bireylerin korunmasına önem verilmiştir. Soğuk savaşın bitmesiyle beraber Azınlık kavramı literatüre yeniden girmiş ve Türkiye’nin de üye olduğu Avrupa Konseyi ve AGİT gibi kurumlar “Azınlığa mensup bireyler”i koruma altına alan yeni bir corpus inşa etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Azınlık Hakları, Pozitif Ve Negatif Haklar, Teritoryal Haklar, Eski Ve Yeni Azınlıklar, Lozan Antlaşması.

GİRİŞ

Azınlık kavramının evrensel olarak bir tanımı olmasa bile, diyalektik olarak herhangi bir bağlamda bir “azınlık” olabilmesi için aynı bağlamda bir çoğunluğun, daha doğrusu kendini çoğunluk olarak algılayan bir grubun olması şarttır. Diğer bir deyişle azınlık durumu, bir algılamamanın sonucudur ve hiçbir azınlık doğal olarak azınlık değildir. Her azınlık bir azlaştırma (niceliksel) ve azınlıklaştırma (niteliksel) sürecinin sonucu olarak var olur. Bir toplumda çoğunluğa ait olmanın başat kriteri ırk ise, o toplumda azınlıklar ırksaldır. Eğer başka bir toplumda çoğunluk kendini yaşanan toprakta doğmakla tanımlıyorsa,

dışardan geldikleri düşünülenler azınlık olarak algılanırlar. Ve elbette toplumda çoğunluğun başat kriteri dinsel aidiyet ise, o toplumda dinsel azınlıklar vardır. 1993’te Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı’nın ilk Ulusal Azınlıklar Yüksek Komiseri görevine getirilen Max van Der Stoel’in de dediği gibi “Azınlığın tanımını istemeyin benden, kendime ait bir tanımım yok. Ama azınlığı nerede görsem tanırım...”³

Ancak, bu algılama meselesi azınlığın sadece sosyoloji çerçevesinde değerlendirilmesini anlamlı kılmakta. Bu çerçeveden bakıldığında Türkiye’de Aleviler de azınlık, Kürtler de, kadınlar da azınlık, LGBT bireyler de ve elbette gayrimüslimler ve ateistler de.

Azınlığın değerlendirildiği iki ayrı çerçeve daha var. Bunlardan birisi uluslararası hukuk ve bu hukukun Türkiye’ye etkisi ve elbette siyaset: Sosyolojik olarak azınlık olduğundan hiçbir şüphe duyulmayacak bir grup, uluslararası hukukta bu çerçeveye dâhil edilse de, siyasi “tanınma” olmadan grubun literatürdeki azınlık haklarından faydalanmasına imkan yok. Diğer bir deyişle 2015’te dahi azınlık hakları konusundaki ana aktör Devlet. Türkiye’deki azınlık meselesini üç ayrı dönemde incelemeyen önce kavramları sentetik bir tablo ile açıklığa kavuşturmak faydalı olabilir.

Uluslararası hukukta Azınlık hakları kavramları

| | |
|---|--|
| Azınlıkların korunmasında 3 dönem | <p>1920-1945: Milletler Cemiyeti sistemi: bu sistemde asıl korunan Ulus-Devletlerin istikrarı.</p> <p>1945-1992: Azınlık kavramının tehlikeli görüldüğü dönem. Odak noktası bireysel insan hakları.</p> <p>1992-günümüz: Azınlık kavramının tekrar literatüre girmesi. Özellikle bölgesel Avrupa Konseyi sistemi.</p> |
| Negatif haklar / Pozitif haklar | <p>Negatif haklar: Bir ülkenin bütün yurttaşlarına verilen ve ırk, dil, din, cinsiyet, etnik grup gibi kriterler sebebiyle olası ayrımcılığı önleyen haklar. Negatif hakların azınlıkların korunması ile doğrudan bağlantısı, azınlık grupların başat topluluklarla eşit haklara sahip olmasını öngörmesindedir.</p> <p>Pozitif haklar: Dezavantajlı olduğu düşünülen bir gruba eşitlik sağlamak amacıyla verilmiş spesifik haklar. Bazı yaklaşımlarda bir hakkın “pozitif” olabilmesi için devletin özellikle finansal açıdan ismen zikredilen bir gruba yönelik belirli bir yardım yapması şart koşulmaktadır.</p> |
| Teritoryal haklar / Teritoryal olmayan haklar | <p>Bölgesel haklar: Devlet sınırlarının sadece azınlığın yoğun olduğu bir veya birkaç bölümünde geçerli olan haklar.</p> |

³ « Even though I may not have a definition of what constitutes a minority, I would dare to say that I know a minority when I see one », <http://www.osce.org/hcnm/38038?download=true>

| | |
|-----------------------------------|---|
| | Bölgesel olmayan haklar: Azınlığa ait bireylerin yaşadığı devlet topraklarının tümünde geçerli olan haklar. |
| Grup hakları / Bireysel haklar | Grup hakları: Azınlığın ayrı bir hukuki çerçeve içinde değerlendirildiği ve hukuksal bir antite olarak görüldüğü haklar (özellikle birinci dönem) Bireysel haklar: Bu haklar azınlığa değil, azınlığa ait bireylere verilir. Bireyler, hakları kullanıp kullanmamakta serbesttir. Bu bireysel haklar, azınlığa ait diğer bireylerle birlikte kullanılsa da kolektif haklar olarak görülmezler. Azınlık genel toplumdan ayrı bir antite olarak görülmez. (özellikle üçüncü dönem) |
| Eski azınlıklar / Yeni azınlıklar | Eski azınlıklar: Devletin toprağında varoluş meşruiyetini kısmen kazanmış, ulus-devlet inşalarından önce o topraklarda var olan etnik, dinsel, dilsel ve/veya ulusal azınlıklar. Yeni azınlıklar: Henüz azınlık olarak görülmeyen ama azınlığın sosyolojik kriterlerine uyan gruplar. “Yeni azınlık” kavramı, özellikle ekonomik ve/veya siyasi nedenlerle ülkelerini terk edip üçüncü bir ülkeye gelip yerleşen, göçmenleri, sığınmacıları, ve onların ikinci ve üçüncü kuşaklarını kapsamaktadır. 2000’lerden itibaren bu grubun ev sahibi ülkeye entegrasyonları konusu, AGİT ve Avrupa Konseyi’nin öncelikli konularından biri haline gelmiştir. |

1. ULUSLARARASI HUKUKTA AZINLIK KORUMASININ BİRİNCİ DÖNEMİ (1920-1945) VE TÜRKİYE

Tarihi açıdan incelendiğinde, Avrupa’da azınlıklar meselesi özellikle XX. yüzyılın başlarında yoğun tartışmalar yaratmıştır. Uluslararası hukukta azınlığın ele alınması üç farklı döneme bölünebilir: Birinci dönem 1919-1945 arası Milletler Cemiyeti dönemidir. Bu dönemde korunması gereken asıl unsur azınlıklar değil; Ulus-devlet⁴ ve sistemin istikrarıdır. Bu yüzden de azınlıkların korunması bu sistemde amaç değil araçtır. Milletler Cemiyeti çerçevesinde azınlıklarla ilgili 13 metin bulunmaktadır: Bunların 5’i tek taraflı beyannameler,⁵ bir tanesi ikili antlaşma⁶ ve 7’si çok taraflı antlaşmadır.⁷ Dolayısıyla,

⁴ Ulus-devlet, başat etnik, dinsel ve veya kültürel kimlik dışındakilere izin vermeyen ve farklı kimlik gruplarını üç yöntem ile ortadan kaldırmaya yönelik bir sistemdir: *i)* Asimile edilemeyecek grupların yok edilmesi (katliam, sürgün, nüfus mübadeleleri...); *ii)* Asimile edilebilecek kadar yakın oldukları düşünülen grupların zorla başat kimlik içinde eritilmesi (dinsel, dilsel, kültürel yasaklar; devletin ideolojik aygıtları aracılığı ile empoze dedilen dil, din ya da davranış tarzı...); *iii)* Geride kalan bölgesel farklılıkların folklorize edilerek turistik ve zararsız birer zenginlik olarak tanıtılması (Türkiye özelinde Laz Fıkraları, Boşnak böreği, Çerkes tavuğu, kimsenin gerçek hayatta etmediği “yöresel danslar”...). Ulus-Devlet ile 1789 devrimi sonucu ortaya çıkan teritoryal odaklı Ulusal-devlet karıştırılmamalıdır.

⁵ Arnavutluk Hükümeti’nin Beynamesi, (2 Ekim 1921), Litvanya Hükümeti’nin Beynamesi (12 Mayıs 1922), Letonya Hükümeti’nin Beynamesi (19 Temmuz 1923), Bulgaristan Hükümeti’nin Beynamesi (29 Eylül 1924), Yunanistan Hükümeti’nin Beynamesi (29 Eylül 1924).

⁶ Avusturya-Çekoslovakya İkili Antlaşması (7 Haziran 1920).

⁷ İtilaf Devletleri ve Ortak Devletler ile Polonya arasında Antlaşma (28 Haziran 1919); İtilaf Devletleri ve Ortak Devletler ile Çekoslovakya arasında Antlaşma (10 Eylül 1919), İtilaf Devletleri ve

Türkiye’deki azınlıkları ilgilendiren, herkesin dilinden düşürmediği ancak içeriklerinin kimse tarafından merak edilip okunmadığı iki antlaşma (Sevr ve Lozan) aslında daha geniş bir sistemin parçasıdır. Bu dönemin en önemli metinlerinden Lozan Antlaşması’nın Türkiye’de uygulanması konusunda bir dizi sorun olduğu açıktır.⁸ Kısaca değinmek gerekirse:

a) Lozan Antlaşması’nın azınlıkları koruma bölümünde (Madde 37-44) hiçbir yerde hiçbir grup ismen zikredilmez. Yani sanılanın aksine Lozan Antlaşması’na göre Türkiye’de azınlıklar Rumlar, Ermeniler ve Museviler değildir. Antlaşma 4 ayrı hak grubunu işaret eder (Oran, 2010:72-74):

- Türkiye’de oturan herkes (vatandaş olsun olmasın, bu haklar evrensel insan haklarının öncülleri olarak görülebilir).
- Bütün Türkiye vatandaşları (bunlar sivil ve siyasal haklar olarak görülebileceği gibi ayrımcılık karşıtı “negatif” azınlık hakları olarak da yorumlanabilir)
- Türkçeden başka bir dil konuşan Türkiye vatandaşları (özellikle günlük hayatta, mahkemelerde ve eğitimde Türkçe’den başka dil kullanabilme hakları).
- Müslüman olmayan Türkiye vatandaşları (özellikle ibadet, vakıf, eğitim hakları).

Görülebileceği gibi, 24 Temmuz 1923 imzalanan bu antlaşma, Ankara tarafından 25 Temmuz 1923 itibarı ile ihlal edilmeye başlanmıştır. Lozan Antlaşması’na harfiyen uymak Kürtler’e dilsel haklar olduğu kadar Rum, Ermeni, Musevi dışında kalan gayrimüslimlere de bu hakları tanımak anlamına gelirdi.

b) Aynı bölümün hiçbir yerinde herhangi bir bölge zikredilmemiştir. Diğer bir deyişle Lozan’da bahsedilen haklar, literatürde “*territorial*” (topraksal, bölgesel) olarak nitelendirilen haklardan değildir. Lozan Antlaşması’nın Azınlıkları koruma bölümünün sadece İstanbul’da (o da kısmen) ve biraz da

Ortak Devletler ile Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı arasında Antlaşma (10 Eylül 1919) İtilaf Devletleri ve Ortak Devletler ile Romanya arasında Antlaşma (9 Aralık 1919), İtilaf Devletleri ve Ortak Devletler ile Osmanlı Devleti arasında Antlaşma (10 Ağustos 1920) (Sevr Antlaşması), İtilaf Devletleri ve Ortak Devletler ile Yunanistan arasında Antlaşma (10 Ağustos 1920), Britanya İmparatorluğu, Fransa, İtalya, Japonya, Yunanistan, Romanya, Sırp-Hırvat-Sloven Devleti ile Türkiye arasında antlaşma (24 Temmuz 1923) (Lozan Antlaşması)

⁸ Lozan Antlaşması’nın orijinal metni Fransızcadır, buradan okunabilir: http://www.eurel.info/IMG/pdf/gr_trait_e_lausanne.pdf . Günümüz Türkçesi’ne çevirisi, çeviride birçok sorun içerse de buradan okunabilir: http://sam.baskent.edu.tr/belge/Lozan_TR.pdf

İmvros ve Tenedos'ta (Gökçeada ve Bozcaada) uygulanmış olması antlaşmanın açıkça bir ihlalidir.⁹

c) Bu bölümün azınlıklarla ilgili olmayan, yani Türkiye'de oturan herkesi ve bütün Türkiye vatandaşlarını ilgilendiren maddeleri ağırlıktadır. Bu maddeler uygulandığında, Türkiye'deki Alevi ve Kürt sorunlarının 1923'ten itibaren kısmen çözülebilmeye olacağı görülebilir.

d) Türkiye'nin kurucu metni olarak kutsallaştırılan Lozan Antlaşması'nın kısmen ve yanlış uygulanmış olması, bu metnin ilerisine geçilemez anlamına gelemez. Zira ne olursa olsun bu metin Azınlık koruması literatürünün birinci dönemine aittir ve özellikle üçüncü dönemde (1992-günümüz) yepyeni bir literatür ortaya çıkmıştır.

Açıkça görülebileceği gibi Türkiye'de "kamuya açık bir sır" olan Lozan Antlaşması, dokunulmaz olarak kabul görmesine karşın uygulanmamış, okullarda öğretilmemiş, içeriği kamuya hiç paylaşılmamıştır. Dolayısıyla Türkiye'de azınlık meselesi, Uluslararası hukukun sadece birinci dönemine atıfta bulunarak anlaşıldığı gibi; bu dönemin ilkelerine dahi uyulmamıştır.

2. ULUSLARARASI HUKUKTA AZINLIK KORUMASININ İKİNCİ DÖNEMİ (1945-1992) VE TÜRKİYE

Milletler Cemiyeti sisteminin çökmesi ile kurulan ikinci küresel ve bölgesel sistemde azınlık kavramı kaybolur. Burada ana fikir azınlık kavramının tehlikeli ve manipüle edilebilecek bir kavram olduğu ve evrensel bireysel hakların yeterli olduğu. Bu anlayış da Türkiye Cumhuriyeti'ne gayet uygun gelir.

1950'de Avrupa Konseyi İnsan hakları ve temel özgürlüklerin korunmasıyla ilgili Avrupa Sözleşmesi'ni¹⁰ kabul ederken, bu Sözleşme'de azınlıklarla ilgili hiçbir düzenleme bulunmuyordu. Aslında uluslararası genel hukukun insan haklarıyla ilgili bölümünün azınlık haklarını da yansıttığı düşünülüyordu. Haklarını kullanırken azınlıklara karşı ayrımcılığın yasaklanması ilkesinden yararlanabilen azınlıklar, çoğunluğun yararlanabildiği haklardan eşit derecede yararlanabileceklerdi. Oysa, bu koruma, azınlıkları tanımlayan özellikleri ve onların kimlikleri, çoğunlukla kıyaslandıklarındaki alt pozisyonları göz önüne alındığında, çok kısa süre içinde yetersiz ve tamamlanmamış görülmeye başlandı.

⁹ Aynı şekilde Antlaşma'nın 45. Maddesi bütün hakları Yunanistan'ın Müslüman azınlığına verirken, Yunanistan'da da haklar Batı Trakya ile sınırlı kalmıştır ve bu da bir ihlaldir.

¹⁰ Bundan sonra Sözleşme olarak anılacak.

Türkiye’nin de taraf olduğu Sözleşme’nin yazılmasına rehberlik eden evrensel ve bireysel yaklaşım, Sözleşme’nin, azınlıkların korunmasına yönelik hiçbir düzenlemesinin olmamasını dayatmıştır. Azınlıklardan, sadece 14. maddenin ayrımcılık karşıtlığı ile ilgili çok küçük bir kısmında bahsedilmiştir.¹¹ Sözleşmede azınlıkları ilgilendirecek şekilde yorumlanabilen en önemli “pozitif” madde 11. Maddedir; zira söz konusu madde, kolektif etkinlik hakkını öngörmektedir.¹²

Sonuçta, azınlıkların haklarını verimli bir şekilde değerlendirebilecek başka herhangi bir imkan olmadığından, azınlık haklarının insan haklarını¹³ korumadan sorumlu tek yasal organın elinde bulunması konusu ortaya çıkmıştır. Bu hakların en önemlisi, diğer tüm azınlık gruplarının çıkarlarını gözetmeyi amaç edinen, toplantı ve dernek kurma hakkıdır.

Bu yeni bireysel yaklaşıma rağmen, Avrupa Konseyi Parlamenterler Meclisi azınlıkların Sözleşme korunması lehinde az da olsa çaba harcamıştır.

1949 yılından itibaren, ulusal azınlık haklarının korunması amacıyla geniş kapsamlı bir biçimde « temel hak ve özgürlüklerin müşterek teminatının sağlanması » konusunda hukuki ve uluslararası sorunları içeren bir komisyon raporu hazırlanmıştır.

Parlamenterler Meclisi’nin¹⁴ tavsiyesiyle, Bakanlar Komitesi, Sözleşme¹⁵ içerisinde yer almayan bir takım ulusal azınlık haklarının garanti altına alınması amacıyla ilave bir protokol yapmaya davet edilmiştir. Böylelikle, Sözleşme içerisindeki azınlık haklarının tanınması, azınlıkların kimliklerini korumalarına izin verilmesi, kendilerine tanınan hak ve özgürlüklerin eşitlik ilkesine uygun bir biçimde garanti altına alınmasıyla toplumun geri kalan kısmıyla barış ve uyum içinde birlikte yaşamaları konularındaki eksikliklerin iyileştirilebilmesi mümkün olacaktı.

Ancak bu tekliflerin devamlılığı olmamış ve azınlık sorunu uzun yıllar boyunca çekmecede bekletilmiştir.

¹¹ Madde 14: Bu Sözleşme’de tanınan hak ve özgürlüklerden yararlanma, cinsiyet, ırk, renk, dil, din, siyasal veya diğer kanaatler, ulusal veya toplumsal köken, ulusal bir azınlığa aidiyet, servet, doğum başta olmak üzere herhangi başka bir duruma dayalı hiçbir ayrımcılık gözetilmeksizin sağlanmalıdır.

¹² Madde 11: Toplantı ve dernek kurma özgürlüğü: Herkes barışçıl olarak toplanma ve dernek kurma hakkına sahiptir. Bu hak, çıkarlarını korumak amacıyla başkalarıyla birlikte sendikalar kurma ve sendikalara üye olma hakkını da içerir.

¹³ Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi bundan sonra AIHM olarak anılacak.

¹⁴ Tavsiye 285(1961)

¹⁵ Proje “ulusal bir azınlığa ait bireylerin haklarından mahrum edilemeyeceklerini, toplumun diğer kesimleriyle ortak haklara sahip olabileceklerini, kendi kültürel hayatlarını yaşayabileceklerini, kendi okullarını açabileceklerini ve bu okullarda kendi tercih ettikleri dil ve öğretmenle kendi eğitimlerini alabilmelerini ve kendi dinlerini yaşayabileceklerini”, öngörüyordu.

Sözleşme'nin 11. maddesi bakımından azınlıkların korunması ve Türkiye

Mahkeme, Sözleşme'nin 11. maddesinde yer alan barışçıl olarak toplanma ve dernek kurma hakkını daima iyi yorumlanması gereken temel haklar olarak değerlendirmiştir.

Esasında, bu hakların uygulanmasını sağlayan mevcut yerel yasalar, siyasi ve sosyal değerler üye devletlerdeki demokrasinin harekete geçirilmesine izin vermektedir. Mahkeme'nin belirttiği gibi, demokrasi, Sözleşme'nin ortaya çıkardığı Mahkeme ile sorunsuz işleyebilecek tek siyasi modeldir. Avrupa Konseyi çatısı altındaki temel değer olan demokrasi tam anlamıyla iktidarın halk tarafından belirlendiği ve denetlendiği bir siyasi rejim olarak tanımlanır. Daha geniş tanımıyla, muhalefete, çoğulculuğa ve temel haklara saygı duyan bir toplum demokratik olarak adlandırılabilir.

Bu şekilde, Sözleşme'nin 11.maddesiyle garanti altına alınan hakların bunları sağlamaştıran ve devamını sağlayan diğer haklarla yakından alakalı olması şaşırtıcı değildir. Aynı durum, tek başına veya topluca, kamuya açık veya kapalı ibadetini gerçekleştirme veya dinini açıklama özgürlüğü olan vicdan ve din özgürlüğü (Madde 9) için de geçerlidir. Mahkeme'nin aralarındaki ilişkiyi her seferinde tekrar ettiği ifade özgürlüğü hakkı¹⁶ (Madde 10) ve toplantı ve dernek kurma özgürlüğü arasında da vardır. Özgürlük ve Demokrasi Partisi (ÖZDEP)'nin kapatılması kararında, Mahkeme¹⁷ 10. ve 11. maddeyi öne sürerek, bu durumu, fikirlerin ve ifade özgürlüğünün korunmasının oluşturduğu toplantı ve dernek kurma hakkı kapsamında değerlendirmiştir.

Bu « yalnızca lehte ya da zararsız veya ilgisiz olarak değerlendirilen « bilgiler » ve « fikirler »'in toplanması değil, aynı zamanda şoke edici, çarpıcı ya da endişe verici bilgi ve fikirlerin de toplanması ve yayılması anlamına gelmektedir. Demokratik toplumun zorunlu kıldığı özellikle işte tam da bu hoşgörü ve açık zihniyettir ».¹⁸

Bu etkenler açısından değerlendirildiğinde, azınlıklara bu tip hakların tanınması hayati bir önem taşımaktadır. Sözleşme ile garanti altına alınan diğer özgürlüklerden farklı olarak, bu özgürlükler hak sahibine göre kişisel olsalar da, uygulanma biçimleri müşterek olup, azınlık gruplarına, kendilerini oldukları gibi ifade edebilmelerini sağlar. Aynı azınlığa ait bireylerle birlikte kullanılan bu haklar, ait oldukları gruba özel çıkarların devamlılığını, çoğunluğun bundan hoşlanıp hoşlanmadığına bakmaksızın garanti altına alır.

¹⁶ Mahkemece demokratik bir toplumun “sorunlarını kamusal müzakere yoluyla çözümlene ehliyeti”ni ifade eden en temel haklardan birisidir. bkz. AİHM, *Vogt vs Almanya*, 26 Eylül 1995.

¹⁷ AİHM, *Özgürlük ve Demokrasi Partisi (ÖZDEP) vs Türkiye*. no : 23885/94, 8 Aralık 1999. § 37.

¹⁸ AİHM, *Gerger vs Türkiye*, no: 24919/94, 8 Temmuz 1999, §46.

Devletler, azınlıkların kültürlerini yansıtabilmeleri amacıyla kendilerine ait kimlikleri korumalarını sağlayabilmelerini taahhüt etmekle yükümlüdür. Mahkeme azınlıklarla ilişkilendirilen böylesi önemli bir hakkın altını özellikle çizmiştir :

[...] *etnik kimlik arayışı veya azınlık bilincinin ifade edilmesi de demokrasinin iyi bir şekilde sağlanabilmesi için gerekli unsurlardanır. Çoğulculuk aynı zamanda kültürel geleneklerin, etnik ve kültürel kimliklerin, dini inançların, fikirlerin, sanatsal, edebi ve sosyo-ekonomik anlayışların çeşitliliğine ve dinamiğine gerçek anlamda duyulan saygıya dayanır.*[...]

Mahkeme, toplantı hakkının ulusal ve etnik azınlıklar dâhil olmak üzere azınlıklara ait bireyler için büyük bir önem teşkil ettiğini belirtir [...].¹⁹

Bu yüzden, toplantı ve dernek kurma hakkı, ortak birtakım özellikleri güçlendirdiği ve harekete geçirdiği için büyük bir önem oluşturmaktadır. Bahsi geçen bu iki hak, azınlıklara diğer hak ve çıkarlarını korumalarını sağlamaları amacıyla toplanabilme imkânı verir. Bu haklar, diğer hak ve özgürlüklerin uygulanabilmesi için de gerekli ön koşuldur (özellikle din, eğitim, kültür vb. konularda).

Özellikle, siyasi parti kurabilme imkanı azınlık haklarının önemini, azınlık gruplarını etkileyebilecek kararlar söz konusu olunca ulusal politikaya katılabilme potansiyellerini ele alır. Temel amacı belirli bir grubun çıkarlarını savunmak olan siyasal oluşumlar konusunda devletlerin genel olarak isteksiz olmaları, azınlıklar için zor bir durum oluşturur. Toplantı ve dernek kurma hakkının azınlıklar lehine yasal olarak savunulması, azınlıkların varlıklarını sürdürebilmeleri kapsamında büyük bir önem teşkil eder.

Toplantı hakkı, çeşitli kimlik gruplarının kolektif olarak siyasi bir aktivite meydana getirme amacıyla bir araya gelmesini ifade eder. Bu hak, bahsi geçen etkinliklerin düzenlenmesi ve bunlara katılımı kapsar. Mahkeme *Stankov ve Ilinden Makedonya Derneği Bulgaristan*²⁰ kararında, bu hakkın “organize edenlerin ve protestocuların şiddet amacıyla bir araya geldikleri bir etkinlik”²¹ olmadığını belirtmektedir. Yalnızca barışçıl toplanma hakkı Sözleşme tarafından

¹⁹ AİHM, *Gorzelik ve diğerleri vs Polonya*, 17 Şubat 2004.

²⁰ AİHM, *Stankov ve Ilinden Makedonya Derneği vs Bulgaristan*, no : 29221/95 ve no :29225/95, 2 Ekim 2001. Söz konusu bu özel durumda, talep sahipleri Makedon kültürünün yayılmasını amaç edinen derneğe kayıtlarını olduklarını reddederler. Ayrıca, ... derneklerinin ve ona bağlı değişkenlerin kaydının reddi nedeniyle (Birleşik Makedonya'nın bağımsızlığını ilan etmesinin Bulgar topraklarında yaratacağı tehlikeye dikkat çekmek gerekir), tarihleriyle veya alakalı yerel otoritelerce düzenlenecek anma etkinlikleri talep sahiplerine yasaklanmıştır. Özellikle toplantı hakkı üzerinde duran Mahkeme, talep sahiplerinin şiddet niyetlerinin olmadığını ve 11. maddenin uygulanabileceğini belirtmektedir.

²¹ *Ibid.* §77.

tanınmaktadır; bu yüzden azınlıklar devletin yıkılmasını hedefleyen, nefret içeren fikir ve davranışlarda bulunamazlar. Bu durumda, Mahkeme'nin kararı azınlık olgusunu ve bu olguyla alakalı diğer etkenleri yorumlamasıyla alakalıdır. Eğer bireylerin toplanma hakkından yararlanmak amacıyla şiddet eğilimi göstermemeleri gerekiyorsa, bu, bireylerin devletin bazı yönlerini eleştirmelerine veya çoğunluktan farklı, hatta zıt görüşlere sahip olmalarına engel değildir.

Mahkeme'ye göre, yetkililerin ulusal güvenliğin korunmasını bahane göstererek talep sahiplerinin dernek kayıtlarını reddetmeleri, talep sahiplerinin toplanma hakkını sistematik olarak reddetmelerini kanıtlar niteliktedir. Mahkeme bu şekilde, kesin ve çok genel yasaklardan uzak durmaya iten kendi alışlagelmiş içtihadı ile tutarlı olarak karar almış olur:

“Bir grup bireyin özerklik ve hatta ülke topraklarının bir kısmının bölünmesi talebinde bulunması bireylerin toplantı amacıyla bir araya gelmeleri için bir engel teşkil etmemektedir. Yer, söylem ve etkinliklerde görülen bölgesel değişiklikler, ülkenin toprak bütünlüğünü ve ulusal güvenliğini tehdit eden etmenler olarak algılanmamalıdır.”²²

Dernek kurma hakkı, azınlıklara ait bireylerin haklarını savunmak, kimliklerini ve kendi kültürlerine ait etkenleri koruma amacıyla bir araya gelmelerini kapsamaktadır. Bu, ilk olarak sosyal demokrasinin temelini oluşturan siyasi parti liderlerini etkilemektedir. İçtihadına bağlı kalan Mahkeme, *Refah Partisi*²³ ile ilgili kararında, tıpkı toplantı hakkında olduğu gibi dernek kurma hakkının sınırlarını çizer: uygulanan yöntemlerin yasal ve demokratik olması gerekliliğinin önemini vurgular. (şiddete başvurma durumu hariç) Siyasi proje demokrasi kurallarına uymalı, demokrasinin hasar görmesini ve onun tanıdığı hak ve özgürlükleri tanımalıdır.

Siyasi partilerden başka, dernek kurma hakkı, kültürleri aracılığıyla kimliklerini savunmak ve ilerletmek amacıyla bir araya gelen azınlıklara da tanınmaktadır.²⁴

İkinci dönemin diğer metinleri ve Türkiye

Aslında gene ikinci dönem sırasında Azınlıkları direkt ilgilendiren başka metinler de vardır. Ancak, bu metinler ya son derece utangaç bir biçimde kaleme alınmış ya da unutulmaya mahkûm edilmişlerdir. Bu tip hakların en bilineni

²² bkz. AIHM, *Ilinden-PIRIN Birleşmiş-Makedonya Derneği ve diğerleri. Bulgaristan*, 20 Ekim 2005; AIHM, *Ilinden ve Ivanov Birleşmiş-Makedonya Derneği Bulgaristan*, 20 Ekim 2005; AIHM *Ivanov ve Diğerleri Bulgaristan*, 24 Kasım 2005.

²³ bkz. AIHM, *Refah Partisi ve diğerleri vs Türkiye*, (Yüce divanın 13 Temmuz 2001 tarihli mahkeme kararını onaylayan kararı), 13 Şubat 2003.

²⁴ AIHM, *Sidiropoulos ve diğerleri vs Yunanistan*, 10 Temmuz 1998 Makedon medeniyetini ilerletme amacıyla kurulan bir dernek.

1976’da yürürlüğe giren, 1966 tarihli Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi’nin 27. Maddesidir:

Madde 27:

Etnik ve dinsel azınlıklarla dil azınlıklarının bulunduğu devletlerde bu azınlıklara ait olan kişilerin, gruplarındaki öteki üyelerle birlikte topluluk olarak kendi kültürlerinden yararlanmak, kendi dinlerini açıklamak ve uygulamak ya da kendi dillerini kullanmak hakları ellerinden alınmaz.

Görüldüğü gibi bahsi geçen Madde, dönemin ruhunu yansıtmaktadır. “Etnik ve dinsel azınlıklarla, dil azınlıklarının bulunduğu devletlerde” diyerek azınlıkların olmadığı devletlerin var olduğunu varsaymakta ve bir devlette azınlığın olup olmadığı kararını o devlete bırakmaktadır. Ayrıca Madde azınlık haklarından değil; “bu azınlıklara ait olan kişilerin” haklarından bahsetmekte ve son olarak da Devlet’e bu azınlıkları korumak görevini değil; hakları kullanma haklarını “ellerinden almama” görevini uygun görmektedir.

Bu utangaç yazılıma rağmen, Türkiye metni ancak 2000 yılında imzalamış, 2003 yılında onamış, ama beklendiği gibi 27. Maddeye çekince koymuştur:

“Türkiye Cumhuriyeti Sözleşme’nin 27. Maddesini, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası’nın ve 24 Temmuz 1923 tarihli Lozan Barış Antlaşması ve Ekleri’nin ilgili hükümlerine ve usullerine göre uygulama hakkını saklı tutar.”²⁵

Elbette burada söz konusu olan Lozan Antlaşması’nın 70 yıllık yanlış ve eksik uygulanmasıdır. Oysa Lozan Antlaşması’nın 37-44. Maddeleri yukarıdaki maddeye gerek duyulmayacak kadar açıktır. Benzer bir şekilde Soğuk Savaş döneminin en önemli metinlerinden 1975’te yürürlüğe giren Helsinki Nihai Senedi’nin 7. İlkesi aşağıdaki azınlık haklarını öngörür:

7. İlke §3

Ülkelerinde ulusal azınlıklar bulunan taraf devletler, bu azınlıklara ait kişilerin yasa önünde eşitlik hakkına saygı göstererek onlara insan hakları ve temel özgürlüklerden gerçekten yararlanmaları için tam fırsat tanır ve bu amaçla bu alandaki yasal çıkarlarını korur.

Burada da görülebileceği gibi bu ilke de Azınlıklara negatif (ayrımcılığa uğramama) hakkı getirmekte, spesifik (pozitif) hak öngörmemekte ve azınlığın varlığının kararını gene söz konusu devlete bırakmaktadır. Belge Türkiye tarafından imzalanmış ama bütün toplantılarda azınlık olarak Türkiye’de sadece

²⁵ <http://www2.tbmm.gov.tr/d22/1/1-0589.pdf>

Rum, Ermeni, Yahudi (ve Bulgar) azınlıkların bulunduğu her fırsatta dile getirilmiştir (Civelek, 2006:4-8).

Kısaca belirtmek gerekirse, Azınlıklar konusundaki her gelişmede Türkiye şaşırtıcı bir biçimde layıkıyla uygulamadığı ve dar yorumladığı Lozan Antlaşması'nın arkasına saklanmıştır. Bu tavır, Azınlıkları koruma literatürünün üçüncü döneminde de devam etmektedir.

3. ULUSLARARASI HUKUKTA AZINLIK KORUMASININ ÜÇÜNCÜ DÖNEMİ (1992-GÜNÜMÜZ) VE TÜRKİYE

Soğuk Savaş'ın ardından kimlik çatışmalarının Doğu Avrupa'yı tekrar sarması Azınlık meselesini yeniden gündeme getirdi. Gerek genel uluslararası hukukta ve politikada gerekse bölgesel (Avrupa) uluslararası hukuk literatüründe "azınlık" bir nevi rehabilite edildi. Bu dönüşümün ilk işareti, Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun 1992 yılında hazırladığı "Ulusal, Etnik, Dinsel ve Dilsel azınlıklara ait kişilerin haklarına dair bildiri » oldu.²⁶ Metinden de görülebileceği gibi bu "yeni" anlayış ilk iki dönemin bir sentezi olarak karşımıza çıkmaktadır. Azınlıklar tekrar uluslararası hukukun bir nesnesi haline gelmekle birlikte "Azınlık koruması" literatürü İnsan haklarının bir alt grubu olarak, azınlıkları değil "Azınlığa ait bireyleri" koruma altına almaktadır. Zaten bu bildirinin ardından gelen bütün metinler bu karakterin altını kalın çizgilerle çizmektedir. Bu durumun iki önemli sonucu vardır:

1. Azınlık hakları, evrensel İnsan haklarının bir parçasıdır, ve azınlık haklarının üst sınırı gene bu evrensel insan haklarıdır. Diğer bir deyişle herhangi bir azınlık tarafından talep edilen bir hak (kültürel ya da dinsel) eğer evrensel insan haklarına aykırı ise, bu hak verilemez.
2. Azınlığa ait bireyler "Azınlık" çerçevesine hapsedilemezler. Diğer bir deyişle azınlık haklarından faydalanıp faydalanmamak bireylerin özgür iradelerine bağlıdır.

Bu ilkelerin açığa kavuşturulması, yukarıdaki bildiri ile eş zamanlı olarak ortaya çıkan ve günümüz "Azınlık Hakları" külliyatını oluşturan metinleri değerlendirebilmek için çok önemlidir. Kısaca ve net bir şekilde söylemek gerekirse, üçüncü dönemde Azınlık hakları yoktur! Kullanıp kullanmama kararı kendilerine ait olmak şartıyla "Azınlığa ait bireylerin hakları" vardır.

Bu yeni anlayışın tezahürü Türkiye'yi doğrudan ilgilendiren bir konuyu da etkiledi. Avrupa yeni bir yapılanmaya giderken Maastricht Antlaşması (1992)

²⁶ Metnin orijinali: <http://www.un.org/documents/ga/res/47/a47r135.htm>. Metnin Türkçe çevirisi: <http://www.ombudsman.gov.tr/contents/files/716b2--Ulusal-veya-Etnik,-Dinsel-veya-Dilsel-Azinliklara-Mensup-Olan-Kisilerin-Haklarına-Dair-Bildiri.pdf>

çerçevesinde Avrupa Birliği’ne dahil olmak isteyen aday devletlere bir dizi kriterleri yerine getirme önkoşulu sunuldu. “Kopenhag kriterleri” olarak anılan bu ilkelerin siyasi olanları şunlardır:

1. *İstikrarlı ve kurumsallaşmış bir demokrasinin var olması,*
2. *Hukuk devleti ve hukukun üstünlüğü,*
3. *İnsan haklarına saygı,*
4. *Azınlıkların korunması*

Dikkat edileceği gibi bu 4 siyasi kriterin ilk üçü (Demokrasi, İnsan hakları, Hukukun üstünlüğü), Türkiye’nin de 1949’dan beri üyesi olduğu Avrupa Konseyi’nin kapsayıcı değerleridir. Dördüncü yani azınlıkların korunması kriteri ise; 1990 sonrasında Uluslararası hukuk ve politikada “azınlık” meselesinin nasıl merkeze taşındığını gösterecek önemdedir.

Gene aynı dönemde, Soğuk Savaş sürecinde Batı ile Doğu arasındaki en önemli köprü olan Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansı, bir “Teşkilat” yapısına kavuştu ve Azınlık konusunu çalışmalarının merkezine aldı. 1993’te meydana getirilen “Ulusal Azınlıklar üzerine Yüksek Komiserliği”²⁷ önce Doğu Avrupa’da süregelen ve olası azınlık / çoğunluk çatışmalarını engelleme görevini yüklendi. En önemli görevi her zaman “erken uyarı” denilebilecek etkinlikleri sessiz diplomasi yoluyla gerçekleştirmek oldu. Bugüne kadar “erken uyarı” 1999’da Eski Yugoslavya için ve 2010’da Kırgızistan için kullanıldı. Komiserin görevleri arasında erken uyarının yanında var olan çatışmalarda gerginliği düşürücü inisiyatifler almak, azınlık dilleri ve azınlık medyasını desteklemek, azınlık bireylerin siyasal ve kamusal hayata entegrasyonunu cesaretlendirmek gibi yapısal çalışmalar da var.

Ancak tahmin edilebileceği gibi AGİT’in azınlık konusuna odaklanmasında Türkiye’yi ilgilendiren kısım Yüksek Komiserliğin çalışmaları olmadı zira bu konuda da Türkiye eksik ve yanlış uygulanan Lozan’ın ardına sığınmakla yetindi. Türkiye’nin aktif olarak rol oynadığı kısım AGİT bünyesindeki Varşova Merkezli Demokratik Kurumlar ve İnsan Hakları Ofisi

²⁷ Burada “Ulusal” nitelemesinin net olmadığını belirtmek gerekir. Hemen hemen bütün 1990 sonrası metinlerde geçen “ulusal” nitelemesi, söz konusu azınlığın *ayrı bir ulusa ait* olmasını ya da o ulusun başka bir yerde sahip olduğu Ulus-devletin varlığını değil, söz konusu azınlığa ait bireylerin yaşadıkları ülkenin yurttaşı olmaları gerektiğini işaret etmektedir. Diğer bir deyişle “ulusal” burada kimlikel bir aidiyeti değil hukuki bir aidiyeti niteler. AGİT kriterlerine göre Türkiye’de Kürtler, Aleviler ya da Lazlar ulusal bir azınlık olarak kabul edilebilir.

(ODIHR)²⁸ bünyesinde yürütülen “Yeni azınlıklar” konusu oldu. Zira bu konu hem Azınlık koruması literatürüne dâhil edilmeyen Batı Avrupa’daki göçmen asıllı toplulukları hem de özellikle İslami dinsel davranışların özgürlüğünü savunmaktadır. Dolayısıyla Türkiye, hem Batı Avrupa’daki “Türk ve Akraha” topluluklarının hem de gene Batı Avrupa’daki Müslüman grupların hamiliğine soyunurken AGİT içinde kendine bir yer buldu.

2000’li yıllara gelindiğinde ulusal azınlıklar sorununun ve çatışmalarının büyük ölçüde azalmasıyla birlikte, azınlık algısı da değişmeye başlamıştır. 1970’lerde, Batı Avrupa’nın artan işgücü ihtiyacının karşılanması amacıyla, basta Türkiye olmak üzere bir çok ülkeden Avrupa’ya misafir işçi göçü başlamıştır. Bu misafir işçiler, beklenenin aksine, ülkelerine geri dönmemiş, ve hatta daha sonra ailelerini de yanlarına alarak ev sahibi ülkeye yerleşmişlerdir. Böylece Avrupa’nın demografik yapısını da büyük ölçüde değişime uğratmışlardır. Ve Avrupa’da oldukça büyük nüfusa sahip olan bu göçmenlerin, ev sahibi ülkeye entegrasyonu, uluslararası örgütlerin öncelikli konusu haline gelmiştir.

“Yeni azınlıklar” konusu, ilk olarak, 2004’te AGİT’in Edinburgh Bildirgesi’nde yer almıştır. Bu bildirmede, “AGİT üyesi ülkelerinin bazılarında ulusal azınlıkların yansıması, son dönemdeki göç dalgasının sonucu olarak büyük miktarda “yeni” azınlıkların da olduğundan söz edilmektedir.²⁹ AGİT Parlamenterler Meclisi, bu bildirmeye, Ulusal Azınlıklar Yüksek Komiserliği’ne; devletlerin entegrasyon politikalarının yeni azınlıklar üzerindeki etkisinin araştırılması” çağrısında bulunmuştur. Bu çağrı üzerine Ulusal Azınlıklar Yüksek Komiserliği, Göç Politikaları Merkezi’nin konuyla ilgili rapor hazırlamasını istemiştir. Göç Politikaları Merkezi’nin raporunda “yeni azınlık” tanımı bulunmamakla birlikte; yerleşmiş demokrasi örneği olarak seçilen, Kanada, Fransa, Almanya, Danimarka, Hollanda, İsveç, İngiltere’nin entegrasyon politikalarını karşılaştırmalı olarak incelenmektedir.

Ulusal Azınlıklar Yüksek Komiserliği “yeni azınlıkları ilk olarak, ırkçılıkla ve Yahudi düşmanlığı ile mücadele kapsamında ele almak istemiştir. Ancak daha sonra, “yeni azınlıkların”, bir bölgede çatışma ve uyuşmazlık riski taşıması

²⁸ ODIHR’nin görev alanlarından biri olan “göç” başlığı altında, “göçmenlerin entegrasyonu” konusu önemli yer tutmaktadır. Bu konuda, üye ülkelerde, entegrasyon politikalarının geliştirilmesi için gereken yasal ve siyasal zeminin hazırlanmasına ODIHR katkı sağlamaktadır. (<http://www.osce.org/odihr/migration>)

²⁹Edinburgh Declaration, Chapter 3, paragraph 60
<http://www.oscepa.org/publications/declarations/2004-edinburgh-declaration/232-edinburgh-declaration-eng/file>

durumunda Yüksek Komiserlik ‘in görev alanına dahil olabileceği görüşü uygulanmaktadır.³⁰

Yeni azınlıklar konusunda aktif rol oynayan ise, AGIT bünyesindeki Demokratik Kurumlar ve İnsan Hakları Ofisi (ODIHR) oldu.

Bu gelişmeler olurken elbette Avrupa Konseyi de, Avrupa’nın en önemli “değer inşası” kurumu olarak “Azınlık” konusuna son derece önemli bir giriş yaptı.

1993 yılında, Avrupa Konseyi Parlamenterler Meclisi, Bakanlar Komitesi’ne Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’ndeki ulusal azınlıklarla ilgili kısmı tamamlamak amacıyla ek bir protokol teklif etti.³¹ Böylece, Meclis, Mahkeme’nin hukuki kontrol mekanizması yardımıyla yalnızca azınlıkları ilgilendiren uyuşmazlıklara çözüm yolları bulmayı umuyordu.

Bir kez daha, proje metni Bakanlar Komitesi tarafından desteklenmedi. Bugün söz konusu metin herhangi bir hukuki değer taşımıyorsa da, Avrupa Konseyi³² bünyesinde oldukça etkili bir kaynak belge olarak değerlendirilmeye devam etmektedir.

Bu ilk başarısızlığa rağmen 1993’de Azınlık hakları konusunu Avrupa Konseyi’nin genişlemesi çerçevesinde incelemek üzere *ad hoc* bir komite oluşturuldu. Bu Komite azınlık hakları konusunun üçüncü döneminin en önemli metni olan *Ulusal Azınlıkların Korunması için Çerçeve Sözleşme*’yi hazırladı. 1995 yılında tamamlanan, 32 maddelik bu Sözleşme, Azınlık kavramının tanımını içermese de, literatürün en kapsamlı metnini oluşturmaktadır.³³ 20 Ocak 2015 itibarı ile, Avrupa Konseyi’nin 47 üye ülkesi arasında, bu sözleşmeyi hem imzalamayan hem de onamayan sadece 4 ülke bulunmaktadır: Monaco ve Andorra (Monaco’nun nüfusu 38 000, Andorra’nın nüfusu 88 000’dir.) ve Azınlık konularında en geri kalmış iki ülke: Fransa ve Türkiye.³⁴

Gene aynı çerçevede Avrupa Konseyi, azınlık dillerine odaklı bir Şart (Buradaki Şart kelimesi koşul olarak değil “Misak” olarak okunmalıdır)

³⁰ Rolf EKEUS, (Ulusal Azınlıklar Yüksek Komiseri, mayıs 2005 13.ncü ekonomi forumu konuşması) « Benin görevim çatışmaları önlemek ; bu nedenle önceliklerimi belirlerken çatışma riskinin yüksek olduğu alanlara bakmam gerektiğine inanıyorum » metnin orijinali için, <http://www.osce.org/eea/14970?download=true>

³¹ Tavsiye 1201(1993).

³² Parlamenterler Meclisi bu şekilde Avrupa Konseyi’ne girmek isteyen devletlere uygulanacak standartlarla ilgilenmektedir.

³³ Sözleşme metninin aslı ve gayri resmi Türkçe çevirisi : <http://www.coe.int/en/web/minorities/text-of-the-convention>

³⁴ İmza, onama, çekince ve beyanların detaylı tablosu buradan bulunabilir: <http://www.coe.int/en/web/minorities/home?>

hazırladı. 1998’de yürürlüğe giren 23 maddelik bu *Bölgesel Diller ve Azınlık Dilleri Avrupa Şartı*, azınlıklara bölgesel ve bölgesel olmayan dilsel haklar tanıdığından, azınlık konusundaki en önemli kimliksel metinlerden birini oluşturmaktadır.³⁵ Şartı 47 Avrupa Konseyi ülkesinden 25’i imzalamış ve onamış, 8’i imzalamış ancak henüz onamamıştır. Geriye kalan, Türkiye dahil 15 ülke Şart’ı imzalamayı reddetmiştir.³⁶

4. SONUÇ

Açıkça görülebileceği gibi, Türkiye azınlıkların korunması kapsamında ortaya çıkan bir dizi sorunun merkezindedir. Her şeyden önce Türkiye, Azınlık külliyatının birinci dönemine saplanmış ve o dönemin öngördüğü hakları da kısmen, yanlış ve kısıtlı bir gruba “bahşetmiştir”. Zira Türkiye’de “Azınlık” kirlenmiş bir kavramdır. Bu kirlenmişlik durumunun bir dış bir de iç sebebi vardır. Dış sebep, 1920’ye kadar azınlıkların dış güçlerin elinde bir koz olarak kullanılmış olması ve bunun Türkiye’de bir travma yaratmış olmasıdır. Buna kısaca “Sevr sendromu” denilebilir. İç sebep ise Türkiye ulusunun inşasında göz önünde bulundurulmuş başat kriterin dini aidiyet olmasıdır. Türkiye’de halen, Millet sisteminin bir tortusu olarak Müslüman olmayanlar Ulus’un dışında tutulmakta, Müslüman olup da Türk olmayanlar ise zorla içeride tutulmaktadır. Uluslararası standartlar söz konusu olduğunda karşımıza Avrupa’da iki tip devlet çıkmakta; ancak Türkiye bu iki modele de uzak durmaktadır.

Birinci tip devletler, “Azınlık” kavramını olumsuz algılayan devletler olarak nitelendirilebilir. Bu grup devletlerde toplumun içindeki ulus-devletin kimliğinden farklı bir kimlik taşıyan gruplar birer tehdit olarak algılanmıştır. Bu tip devletlere verilebilecek en uç örnek elbette Fransa’dır. Ancak Fransa 1950’lerde başlayan ve 1990’larda hızlanan bir *décentralisation*, yani merkezi egemenliğin adım adım yerele transfer edilmesi süreci sayesinde artık 1870’lerin Jakoben Fransa’sı değildir. Ülke, “azınlık”, “azınlık hakları”, “özerklik” gibi rahatsız edici kavramları kullanmadan toplum içindeki kimlik katmanlarını memnun etmeyi, kısmen de olsa, başarabilmiştir. Örneğin, 1951 Deixonne Yasası’yla, yerel ve bölgesel dillerden Baskça, Katalanca, Brötonca ve Oksitanca seçmeli ders eğitimini mümkün kılmış, bu dillere Korsikaca, Tahitice, Alzasça gibi diller eklenerek 1970’den beri yerel ve bölgesel diller bakalorya (merkezî Lise bitirme) sınavlarına dâhil edilmiştir. Bu yasa, önce 1975 Bas-Lauriol Yasası’yla daha sonra da 1995 Toubon Yasası’yla daha da aşılmış ve yerel ve bölgesel dillerde eğitim verme hakkı bütün Fransa dillerine tanınmıştır. Fransa

³⁵ Şart metninin aslı ve gayri resmi Türkçe çevirisi:

http://www.coe.int/t/dg4/education/minlang/textcharter/default_fr.asp

³⁶ <http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/ChercheSig.asp?NT=148&CM=8&DF=&CL=FRE>

Kültür ve İletişim Bakanlığı bünyesinde bulunan ve eski adı “Fransızca Dili Genel Delegasyonu” olup 16 Ekim 2001’de “Fransızca Dili ve Fransa Dilleri Genel Delegasyonu” olarak değiştirilen resmî kurum, “Fransa Dilleri” kavramını şöyle tanımlamaktadır: “Fransa dilleri terimiyle kastedilen, Cumhuriyet topraklarında Fransa yurttaşlarınca geleneksel olarak konuşulan ve hiçbir devletin resmî dili olmayan, bölge veya azınlık dilleridir.” Bu bölge ve azınlık dillerinin sayısı, Deniz Aşırı Topraklar da katıldığında, 75’in üstündedir. Yalnızca Metropolen Fransa’dakiler 16 tanedir ve bunlar “Bölgesel Diller” ve “Teritoryal Olmayan Diller” olarak ikiye ayrılır.

Ayrıca 1970’lerden beri Fransa’nın kamu okullarında göçmen asıllı öğrenciler Türkçe, Arapça, Portekizce, İspanyolca, Sırpça gibi dilleri hem Fransız Milli Eğitim sistemine bağlı hocalar aracılığı ile hem de yapılan ikili anlaşmalar gereğince, köken ülkeden gelen ELCO’lar (*Enseignement de Langue et Culture d’Origine* – Köken Dil ve Kültürün Eğitimi) aracılığı ile, isteğe bağlı olarak, alabilmektedir. Dil konusunun dışında da bölgelerin siyasal ve teknik manevra kabiliyeti kademe kademe yükseltilmiştir. Örneğin, Alsace-Moselle bölgesi dinsel hukuk, dernekler kanunu ve iş hukuku açısından diğer bölgelerden farklı bir yapıya sahipken bu bölgeselleşmenin tepe noktasını Korsika oluşturmaktadır. 1991 senesinde yapılan bir yasayla “Korsika Bölgesel Yönetimi” kurulmuştur. Bu yasaya göre, ada “Korsika Yürütme Konseyi”ne, “Korsika Meclisi”ne ve “Korsika Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Konseyi”ne sahiptir. Korsika’daki ulusalcı şiddet son bulmuştur. Tekrar etmekte fayda görüyorum, söz konusu *décentralisation* süreci ve bölgelere verilen göreceli egemenlik, Fransa’da azınlık, özerklik, eyalet sistemi gibi kavramların hiçbiri kullanılmadan, pragmatik bir biçimde yapılmaktadır. Yani, Fransa, üniter devlet sistemini koruyarak ulus-devlet olmaktan çıkmıştır. Çünkü azınlıklarına azınlık demeden, vatandaş diyerek “desantralize” haklar vermiştir.

İkinci tip devletler ise tam tersi bir bakış açısına sahip olan, yani “azınlık” kavramını olumsuz değil olumlu bir sosyal kategori olarak algılayan devletlerdir. Bu tip bağlamalarda, “azınlık” ikinci sınıf vatandaşlık değil, pozitif anlam taşıyan bir nitelendirmedir. Kültürel, dinsel, dilsel olarak farklı grupların devlet tarafından prestijli bir şekilde hesaba katılması ve ayrımcılık karşıtı yasalarla birlikte spesifik azınlık yasalarını uygulayıp, söz konusu grupların devlete bağlanması olarak özetlenebilir. Bu konuda yukarıda zikredilen iki Avrupa Konseyi metninin yanında 1985 tarihli Avrupa Konseyi Yerel Yönetimler Özerklik Şartı’nı da saymak gerekir. Türkiye bu Şart’ı 1988’de imzalamış, 1991’de onamış ve 1993’de yürürlüğe koymuştur; ancak kabul etmediği 10 madde Şart’ın içeriğini boşaltmıştır.

Bu üç belgeye taraf olan devletler, toplumdaki kimliksel farklılıkları bölgesel ve bölgesel olmayan (*territorial ve non territorial*) haklarla koruma altına almakla kalmayıp bu grupların ülkelerine bağlarını da sağlamlaştırmıştır.

Bu tip ülkelere verilebilecek en ilginç örnek, Türkiye'ye birçok açıdan benzeyen ama nedense en az bilinen ülke olan Finlandiya'dır. 5 Milyon nüfusu olan bu İskandinav ülkesinde aşağı yukarı 400 bin kişilik bir "İsveççe konuşan" etnik ve dilsel (dinsel değil) azınlık vardır. Bu azınlık ülkenin güneyinde bulunan Aaland Adaları'nda yoğunlaşmışsa da, ülkenin güney ve batı bölgelerinde özellikle Helsinki ve Turku şehirlerinde azınlığa ait gruplar yaşamaktadır. Aaland Adaları'nın nüfusunun yüzde 90'ı azınlığa aitken kara Finlandiyası nüfusunun yüzde 6'sı azınlık mensubudur. Ülkede bütün yurttaşlara *Finländare* (Finlandiyalı), ana dili Fince olan çoğunluğa ise *Finne* (Fin) denilerek hukuki aidiyetle etnik aidiyetin ayırımı net bir şekilde yapılmıştır (Türkiyeli / Türk örneğinde olabileceği gibi). Ülkenin iki resmî dili vardır: Fince ve İsveççe. İsveççe konuşan azınlıklara Aaland Adaları'nda bölgesel haklar tanınmış, ülkenin diğer bölgelerinde yaşayan azınlık bireylere özellikle dil ve eğitim konusunda bölgesel olmayan haklar verilmiştir. Herhangi bir belediye nüfusu içinde azınlık grubu 3000 kişiye ya da toplam nüfusun yüzde 8'ine ulaşırsa o yerel yönetim bölgesi "çift dilli" hâle gelmektedir (eğitim, idare ile ilişkiler, sokak isimleri, mahkemeler vs.). Bu durum kara Finlandiya'sında yaşayan İsveççe konuşanlar için geçerli olduğu kadar; Aaland Adaları'nda yaşayan Fince konuşanlar için de geçerlidir. Ayrıca ülkede Sami, Roman ve Tatar gruplar azınlık statüsündedir. Tatar Müslümanları dinsel haklara da sahiptir.

Bu modelin Türkiye'ye esin kaynağı olması elbette mümkündür. Ancak yukarıdaki birinci modelin tersine, bu modelde gene Millet Sistemi anlayışının terkedilip "Azınlık" kavramının bütün sosyolojik azınlıkları içine alacak şekilde genişletilmesi gerekir. Bunun için de söz konusu grupların bu statüyü kabul edip içselleştirmesi, dolayısıyla Türkiye'de negatif algılanan kavramın pozitifleştirilmesi şarttır. Bugün Türkiye'de Kürtler'in "azınlık" olmayı reddetmelerinin sebebi, kavramın son derece kirlenmiş, dinsel azınlıkların şimdiye kadar ezilmiş ve haklarının gasp edilmiş olmasından ve Müslüman olmaları nedeniyle kendilerini de Millet-i Hakime olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Aslında "Azınlık" olmak, "kurucu unsur" olmakla, birinci sınıf vatandaş olmakla ters düşen bir durum değildir. Demokratik toplumların bazılarında "azınlık statüsü" çeşitli grupların kendilerini iyi ve mutlu hissetmelerini sağlayabilmektedir. Türkiye yukarıda bahsedilen üç Avrupa Konseyi belgesini imzalayıp, onayıyla uygulamaya koyarsa Türkiye'deki bütün kimliksel grupların talepleri rahatlıkla sağlanabilir.

KAYNAKÇA**İnternet siteleri (sitelere mart 2015’de ulaşılmıştır)**

Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı, Ulusal Azınlıklar Üzerine Yüksek Komiserliği: <http://www.osce.org/what/minority-rights>

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi içtihadı: <http://www.echr.coe.int/Pages/home.aspx?p=caselaw/HUDOC&c=>

Avrupa Konseyi *Bölgesel Diller ve Azınlık Dilleri Avrupa Şartı*: http://www.coe.int/t/dg4/education/minlang/default_FR.asp?

Avrupa Konseyi *Ulusal Azınlıkların Korunması için Çerçeve Sözleşme*: <http://www.coe.int/en/web/minorities/home>.

Avrupa’da Dinler hakkında Sosyolojik ve Hukuki veritabanı EUREL: <http://www.eurel.info/>.

Birleşmiş Milletler Teşkilatı ve Azınlıklar: <http://www.un.org/fr/rights/overview/themes/minority.shtml>.

Yayınlar

AKGÖNÜL, S. (2013), *The Minority Concept in the Turkish Context*, Leiden: Brill.

BENOÎT-ROHMER, F. (2002), « La Cour européenne des droits de l’homme et la défense des droits des minorités nationales », *Revue trimestrielle des droits de l’homme*, ss. 586-598.

BENOÎT-ROHMER, F. (1999), *Les minorités, quels droits ?*, Editions du Conseil de l’Europe: Strasbourg.

CİVELEK, J., “Helsinki Son Senedi, Paris Şartı ve AGİT”, *Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 14/2, 2006: <http://dosya.marmara.edu.tr/avrupa/mjes%20arsiv/vol%2014%202/1-civelek.pdf>

DELPÉRÉE ,F. ve LASZLO, T. (ed.) (2003), *L’unité et la diversité de l’Europe, les droits des minorités*, Bruxelles: Bruylant.

ORAN, B. (ed.) (2013), *Türk Dış Politikası - Cilt 3 (2001 - 2012)*, İstanbul: İletişim.

ORAN, B., (2010), Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İctihat, Uygulama, İstanbul: İletişim.



**TÜRKİYE BÜYÜK MİLLET MECLİSİ'NDE LEZBİYEN, GEY,
BİSEKSÜEL VE TRANS (LGBT) HAKLARI GÜNDEMİNİN
ORTAYA ÇIKIŞI VE GELİŞİMİ: 2008-2014**

**EMERGENCE AND ADVANCEMENT OF THE AGENDA
FOR LESBIAN, GAY, BISEXUAL AND TRANS (LGBT)
RIGHTS IN THE TURKISH GRAND NATIONAL ASSEMBLY**

Volkan Yılmaz¹-Hilal Başak Demirbaş²

ABSTRACT

The success of lesbian, gay, bisexual and trans (LGBT) rights movements especially in Latin America, Western Europe and North America has recently made LGBT rights part of the international human rights framework. Despite the advances at the level of European Union and United Nations, Turkey still lacks anti-discrimination measures for LGBTs and has not yet recognised LGBT rights at the legal and constitutional levels. However, both international and domestic political dynamics keep LGBT rights at the top of the political agenda. At the international level, European Union provides significant political leverage for the LGBT rights movement by drawing attention to the violation of LGBT rights and discriminatory practices LGBTs face in its annual progress reports for Turkey. At the domestic level, Turkey has been witnessing the rise of a vibrant LGBT rights movement since 1990s, which has become increasingly visible, politically vocal and powerful since the second half of 2000s. The influence of LGBT rights movement in Turkey on social and political landscape of the country has not adequately been studied so far. In this context, following the footsteps of social constructivist approach to social movements, this article analyses the influence of LGBT rights movement in Turkey at the parliamentary politics. Based upon a review of parliamentary questions concerning themes related to LGBT rights issues, the article links the birth and development of

¹ Dr., İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sivil Toplum Çalışmaları Merkezi.

² Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Yüksek Lisans.

LGBT rights agenda at the Grand National Assembly of Turkey with the political history of LGBT rights movement in Turkey. It is argued that the rise of LGBT rights movement since the second half of 2000s and the links it established with the parliamentary politics elevated the LGBT rights issue to the political agenda of the Turkish Grand National Assembly.

Keywords: Social Movements, Parliamentary Politics, LGBTI Rights, Gay Rights, Trans Rights, Advocacy.

ÖZ

Lezbiyen, gey, biseksüel ve trans (LGBT) hakları hareketinin özellikle Latin Amerika, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’da kazandığı başarılar LGBT haklarını yakın dönemde uluslararası insan hakları çerçevesinin parçası haline getirdi. Avrupa Birliği ve Birleşmiş Milletler düzeyinde LGBT haklarının tanınmasına yönelik olumlu gelişmelere rağmen, Türkiye halen LGBT’leri koruyacak ayrımcılık karşıtı düzenlemeleri yürürlüğe koymamış ve LGBT haklarını yasal düzeyde tanımamış durumda. Fakat hem uluslararası hem de yerel dinamikler LGBT haklarını siyasi gündemin üst sıralarında tutuyor. Uluslararası düzeyde Avrupa Birliği her yıl yayınladığı ilerleme raporlarında LGBT hakları ihlallerine ve LGBT’lerin karşı karşıya kaldıkları ayrımcı uygulamalara dikkat çekerek LGBT hakları hareketine önemli bir siyasi kaldıraç oluşturuyor. Yerel düzeyde ise Türkiye 1990’lı yıllardan itibaren canlı bir LGBT hakları hareketinin yükselişine ve 2000’li yılların ortalarından itibaren ise bu hareketin daha görünür hale gelmesine, kendi siyasî sözünü güçlü bir biçimde üretmesine ve güçlenmesine sahne oluyor. Türkiye LGBT hakları hareketinin ülkenin toplumsal ve siyasi çerçevesine etkisi henüz yeterince incelenmedi. Bu çerçevede bu makale toplumsal hareketlerin incelenmesinde sosyal yapılandırıcılık yaklaşımının izinden giderek Türkiye LGBT hakları hareketinin meclis merkezli siyaset üzerindeki etkisini incelemektedir. Makale mecliste verilen LGBT hakları temaları ile ilişkili soru ve araştırma önergelerinin taramasına dayanmaktadır. Bu çalışma üzerinden makale Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde (TBMM) LGBT hakları gündeminin doğuşu ve gelişmesini Türkiye’de

LGBT hakları hareketinin siyasî tarihi ile birlikte değerlendirmektedir. Makale 2000’li yılların ortalarından itibaren Türkiye’de LGBT hakları hareketinin gelişiminin ve bu gelişime paralel meclis merkezli siyaset ile kurduğu bağların LGBT hakları meselesinin TBMM’nin gündemine gelmesini sağladığını iddia etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Hareketler, Parlamenter Siyaset, LGBT Hakları, Eşcinsel Hakları, Trans Hakları, Savunuculuk.

GİRİŞ

Azınlıklar üzerine gerçekleştirilen akademik ve siyasî tartışmalara en son dahil edilen gruplardan biri de “cinsel azınlıklar” oldu. Cinsel azınlıklar kavramı ilk olarak 1940’lı yılların sonu ve 1950’li yılların başında biyolog Alfred Kinsey’in kadın ve erkek cinselliği üzerine yazdığı raporlara referansla Lars Ullerstam’ın 1966 yılında İsveççe’den İngilizce’ye çevrilen “Erotik Azınlıklar” kitabında İngilizce alan yazında yer almaya başladı (Lennerhed, 2004). Cinsel azınlıklar kavramı büyük oranda eşcinsel, biseksüel ve trans varoluşlara gönderme yapmak için kullanıldı. Cinsel azınlıklar kavramının özellikle sağlık alan yazınında kullanılan erkeklerle cinsel ilişkiye giren erkekler ve kadınlarla cinsel ilişkiye giren kadınlar gibi tamamen cinsel edimler üzerinden yapılan tanımlamalara oranla daha kapsayıcı olduğu ifade edildi (Young ve Meyer, 2005). Fakat cinsel azınlıklar kavramının bu görece kapsayıcılığı kişilerin kendilerini tanımlama biçimlerini, bu tanımlamalar arasındaki farkları ve bu tanımlama biçimlerinin içinde buldukları toplumsal bağlamları içermemesi nedeniyle yine de toplumsal hareketler yaklaşımından yazılacak bir metinde bu kavramı kullanmayı güçleştiriyor. Bu nedenle ve bir cinsel azınlık grubu olarak eşcinsel, biseksüel ve trans bireylerin oluşturduğu toplumsal hareketlerin kendilerini büyük çoğunlukla LGBT (lezbiyen, gey, biseksüel, trans) hakları kavramı ile ifade etmeyi tercih etmeleri dolayısıyla biz de bu makalede LGBT kavramını esas alacağız.³

Bu makalede Türkiye LGBT hakları hareketinin meclis tartışmalarında LGBT hakları gündeminin doğuşuna ve gelişimine nasıl katkı sunduğu incelenmektedir. Günümüzde toplumsal hareketler üzerine yapılan sosyal

³ 1990’lı yıllarda akademide ve siyasette dolaşıma giren “kuir” kavramı ile cinsel azınlıkların hakları siyasetine, LGBT hakları siyasetine ve dolayısıyla kimlik siyasetine alternatif olarak yeni bir norm dışı olan ve kalanların müttefikliğini öngören bir siyaset biçimi önerildi. Bu öneri tabanda da bir ölçüde karşılık buldu. Fakat bu makale dahilinde biz kendini LGBT hakları hareketi kavramıyla tanımlayan, LGBT varoluşların görünürlüğüne ve hak taleplerinin parlamenter siyaset içinde ifade bulmasını ve bu çerçevede ayrımcılık karşıtı yasal düzenlemeler yapılmasını amaçlayan bir toplumsal hareketi incelediğimiz için kuir kavramını kullanmayı tercih etmedik.

bilimler temelli akademik çalışmalar dört ana yaklaşım içinde tarif edilebilir. Bu yaklaşımlar: yeni toplumsal hareketler yaklaşımı, kaynakları harekete geçirme yaklaşımı, siyasî fırsatlar yaklaşımı ve sosyal yapılandırmacılık yaklaşımı. Yeni toplumsal hareketler yaklaşımı toplumsal hareketlerin ortaya çıkışlarının tarihsel bağlamını ve diğer örgütlenme biçimlerinden farklarını, kaynakları harekete geçirme yaklaşımı tekil hareketlerin örgütlenme biçimlerini ve hedeflerine ulaşmadaki etkinliklerini, siyasî fırsatlar yaklaşımı ise ülkedeki siyasî yapıların ve bağlamın toplumsal hareketlere ne ölçüde etkide bulunma olanağı verdiğini incelemektedir. Bu makalenin merkezini oluşturan çalışma ise Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde (TBMM) LGBT hakları gündeminin doğuşunu ve gelişimini izlemenin mümkün olduğu soru ve araştırma önergelerinin taranması ve değerlendirmesi oluşturmaktadır. Bu nedenle bu makalede toplumsal hareketlerin ürettikleri ve yaygınlaştırdıkları düşünsel çerçevelerin ya da ortak eylem çerçevelerinin bu hareketlerin başarısındaki kilit rolüne vurgu yapan sosyal yapılandırmacılık yaklaşımını takip edeceğiz.

Toplumsal hareketler üzerine yapılan araştırmalara sosyal yapılandırmacılık yaklaşımının en önemli getirisi toplumsal hareketlerin düşünce ve anlam üreten aktörler olduğuna ilişkin (Benford ve Snow, 2000: 613) yaptığı vurgu oldu. Bu yaklaşım, toplumsal hareketler araştırmalarında kullanılan ve yukarıda kısaca özetlenen yaklaşımlara alternatif olarak, toplumsal bir dönüşümü hedefleyen hareketlerin belirli bir toplumsal iktidara (örn. heteroseksizm) alternatif düşünceler, anlamlar ve çerçeveler üreterek bu dönüşümü olanaklı kılan aktörler haline geldiklerine dikkat çekmektedir. Toplumsal hareketlerin ortak eylem çerçeveleri, bir toplumsal meselenin nasıl sorunsallaştırıldığını içeren ve bu sorunu yaratanların kimler ya da neler olduğunu gösteren ve belirli türde çözüm önerilerini çağıran bir yapıya sahiptir. Sosyal yapılandırmacılık yaklaşımının toplumsal hareketlerin ortak eylem çerçeveleri oluşturarak ve bu çerçeveleri yaygınlaştırarak toplumsal değişimin aktörleri olabildiğinin altını çizmesi toplumsal hareketlerin dinamik bir analizinin yapılabilmesine olanak sağlayan önemli bir katkı olmuştur.

Sosyal yapılandırmacılık yaklaşımı ile toplumsal hareketler üzerine gerçekleştirilmiş araştırmalara örnek olarak Lehrner ve Allen'in Amerika Birleşik Devletleri'nin orta batı eyaletlerinin birinde hane içi şiddete karşı hareketin anlam dünyasını incelemek üzere gerçekleştirdiği çalışma verilebilir (Lehrner ve Allen, 2008). Araştırmacılar hane içi şiddete karşı hareketin farklı bileşenleri ile gerçekleştirdikleri mülakatları değerlendirerek, harekette ortak ve paylaşılan bir söylem çerçevesi bulunduğunu ancak bu ortak çerçevenin altının farklı görüşmeciler tarafından çok farklı biçimlerde doldurulduğunu iddia ediyorlar (Lehrner ve Allen, 2008: 230). Her ne kadar sosyal yapılandırmacılık yaklaşımını Lehrner ve Allen kadar açıkça kullanmasalar da, Calvo ve Trujillo da

İspanya'daki LGBT hakları hareketinin LGBT'lerin eşit yurttaşlığını olanaklı kılan yasal değişikliklerin gerçekleşmesindeki kilit rolünü inceledikleri çalışmalarında da bu başarıda hareketin söylemsel stratejilerinin önemli bir işlev üstlendiğine vurgu yapıyorlar (Calvo ve Trujillo, 2011: 571).

The Economist dergisi 1996 yılında kapağında bir evlilik pastası üzerinde iki erkek figürünün fotoğrafı ve "Bırakın evlensinler" başlığı ile çıktığında yayın tarihinde aldığı en sert okur tepkilerini aldığını açıklamıştı (The Economist, 2014: 20-21). Tepkilerin sertliğine rağmen 1996 yılından günümüze kadar LGBT hakları⁴ tarihî bir hızla başta Batı Avrupa, Latin ve Kuzey Amerika ülkelerinde olmak üzere tanındı ve bu ülkelerin iç hukuklarının bir parçası haline geldi. LGBT haklarının öncelikle çok sayıda ulusal mevzuatın ardından da giderek uluslararası insan hakları hukukunun bir parçası haline gelmesi her şeyden önce LGBT hakları hareketlerinin başarıları ile mümkün oldu. Hareket farklı ülkelerde LGBT'lerin açık kimlikleriyle var olmalarına öncülük ederek, LGBT'lere yönelik olumsuz toplumsal algıları büyük ölçüde dönüştürerek ve LGBT'lerin maruz kaldıkları ayrımcı uygulamaları azaltıcı ve cezalandırıcı yasal değişikliklere ön ayak olarak bu başarının temel aktörü oldu.

Fakat LGBT hakları halen Türkiye dahil olmak üzere dünyanın çok sayıda ülkesinde tanınmamış durumda. Bu nedenle LGBT hakları meselesi halen hem iç siyasette hem de uluslararası siyasette önemli bir gerilim unsuru olmaya devam ediyor. Örneğin Gambiya, İran ve Uganda gibi bazı ülkeler eşcinsel cinsel edimleri suç olarak tanımlar (eşcinsel cinsel edimler ile genellikle erkekler arası cinsel yakınlaşmalar kastedilir) ve cezalandırırken, Rusya gibi bazı ülkeler ise adını "eşcinsellik propagandasının yasaklanması" olarak koydukları ve temelde LGBT'lerin ifade ve örgütlenme özgürlüğünü kısıtlamaya yönelik sansür uygulamalarında bulunmaktalar.

Türkiye'de ise tarih boyunca eşcinsel cinsel edimler suç kategorisine alınmamış, 1980'li yıllarda trans bireyler için kilit önemde olan cinsiyet geçişi hukuken tanınmış ve 2000'li yılların ortasından itibaren LGBT'lerin ifade ve örgütlenme özgürlüğü sorunlara rağmen kabul edilmiş durumdadır. Türkiye'de her ne kadar hukuki düzlemde LGBT varoluşlar suç kategorisinde düzenlenmemiş olsa da, gerek toplumda ayrımcı pratiklerin yaygınlığı gerekse kamunun ayrımcı yaklaşımı nedeniyle 1987 yılında Yeni Gündem dergisinin ifade ettiği gibi LGBT'ler "suçu olmayan suçlular" muamelesi görmüşlerdir.

⁴ Makalede eşcinsel, biseksüel ve translara yönelik ayrımcılıkla mücadele eden toplumsal hareketlere gönderme yaparken LGBT (lezbiyen, gey, biseksüel ve trans) hakları hareketi kavramı tercih edilmektedir. Fakat hareketin kendini adlandırması tarihsel, coğrafi ve kültürel bağlamlara göre değişiklik gösterebilmektedir. Örneğin Türkiye LGBT hakları hareketinin intersekslerin sorunlarının LGBT'lerle ortaklaştığı iddiasıyla son yıllarda hareketin kısaltmasına interseksleri de eklemiş ve kendisini "LGBTİ" hakları hareketi olarak tarif etmeye başlamıştır.

Türkiye bu özellikleri ile eşcinselliğin ya da trans varoluşların suç olarak tanımlandığı ya da Rusya gibi ifade ve örgütlenme özgürlüğünün kullanılmaz hale getirildiği ülkeler grubundan ayrışırken, LGBT haklarını tanımadığı için olumlu değişimlerin gözlemlendiği ülkeler grubunda da henüz yer almıyor.

1990’lı yıllarda görünürlük kazanmaya başlayan Türkiye LGBT hakları hareketi, 2000’li yıllarda ülkenin önemli toplumsal hareketlerinden biri haline geldi (Başaran, 2014). Her yıl Haziran ayının son Pazar günü İstanbul’da gerçekleşen özellikle son yıllarda LGBT Onur Yürüyüşü on binleri aşan katılımcı sayısına ve 20’yi aşkın şehirde dernekler ile inisiyatiflerde örgütlenen önemli sayıda LGBT bireyin yürüttüğü faaliyetlere rağmen, Türkiye’de henüz cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği temelli ayrımcılık yasaklanmadı ve LGBT’lere yönelik nefret suçları tanınmadı.

Bir toplumsal hareket olarak LGBT hakları hareketi bu tür bir yasal değişikliğin gerçekleştirilmesi için mecliste temsil edilen siyasi partilerin desteğine ihtiyaç duymaktadır. Bu ihtiyaç dolayısıyla LGBT hakları hareketinin 2000’li yılların ortalarından itibaren artan bir hızla meclis merkezli siyaset ile ilişkilenebilir. Her ne kadar genel siyasi konjonktür LGBT hakları hareketinin taleplerinin mecliste ne ölçüde kabul göreceğini şekillendirirse de ve bu açıdan Türkiye vakasında toplumsal hareketler çalışmalarında siyasî fırsatlar yaklaşımının açıklayıcılığı halen güçlü olsa da, bu bağlamda dahi LGBT hakları hareketi bir aktör olarak mecliste gündem oluşturmaya katkı sunabilmektedir. Bu çerçevede, bu makale LGBT hakları hareketinin 2004 yılından itibaren LGBT haklarını mecliste gündem haline getirmesinin tarihini incelemeye tabi tutmaktadır. Makale bu incelemeyi milletvekillerinin soru ve araştırma önermelerini izlemek olarak kullanarak gerçekleştirmektedir.

Makalenin temel iddiası TBMM’de LGBT hakları gündeminin LGBT hakları hareketinin güçlenmesine ve bu ortaya koyduğu ortak eylem çerçevesinin⁵ yaygınlaşmasına paralel olarak oluştuğudur. Makale giriş bölümü ile birlikte beş bölüme ayrılmıştır. Giriş bölümünü takiben ikinci bölümde çalışmanın yöntemi tanıtılmaktadır. Üçüncü bölümde Türkiye’de LGBT hakları hareketinin tarihsel gelişimindeki dönüm noktaları incelenmektedir. Makalenin dördüncü bölümü TBMM’de LGBT hakları gündeminin doğuşunu ve gelişimini soru ve araştırma önermeleri üzerinden incelemektedir. Son bölümde ise LGBT hakları hareketinin güçlenmesi sonucunda TBMM’de LGBT hakları gündeminin

⁵ “Ortak eylem çerçevesi” kavramı şöyle tanımlanmaktadır: “Bir toplumsal hareket organizasyonunun meşru aktivitelerine ve kampanyalarına esas oluşturan eyleme yönelik inanç ve anlamlar bütünü”. Bkz. BENFORD, R. D. ve SNOW, D. A. (2000) “Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment,” *Annual Review of Sociology*, 26, s. 614.

oluşumunun olumlu etkileri ve bu etkilerin güncel siyasi konjonktürdeki kısıtlılıkları tartışmaya açılmaktadır.

1. YÖNTEM

Bu çalışma TBMM'de LGBT hakları gündeminin oluşumunu incelemek üzere LGBT bireyleri konu edinen ve milletvekilleri tarafından yöneltilen soru ve araştırma önermelerini temel almaktadır. Türkiye parlamenter bir siyasi sisteme sahiptir. Parlamenter siyasi sistemlerde yasama ve yürütme erklerinin her ikisi de meclis çatısı altındadır. Soru ve araştırma önermeleri yasamanın yürütmeyi denetleme ve yürütme erkinin uygulamalarına ilişkin bilgi almasının yolları arasındadır (YASADER, 2011). Yasama erkini temsilen milletvekilleri soru ve araştırma önermeleri yolu ile yürütme erkini temsil eden bakanlardan ilgili konularda bilgi ve görüş sunmalarını talep ederler. Milletvekilleri tarafından verilen soru ve araştırma önermeleri bir yandan bilgi edinme amacı taşıyabilirse de, diğer yandan önerge verilen konuyu meclis gündemine taşıma ve bu konuda mecliste tartışma başlatma amacı da güdülebilir (YASADER, 2011: 131-132). Bu açıdan bakıldığında, özellikle 2002 yılından itibaren tek bir siyasi partinin meclisin çoğunluğunu oluşturduğu ve tek başına hükümet kurduğu bir bağlamda, soru ve araştırma önermelerinin muhalefet partilerinin mecliste hükümetten bağımsız biçimde gündem oluşturmasının önemli yolları olduğu düşünülebilir.

Bir sonraki bölümde detaylı olarak aktarılacağı üzere, her ne kadar LGBT hakları hareketi 1990'lı yıllarda kamusal görünürlük kazanmaya başlamış olsa da, LGBT hakları hareketi temsilcilerinin ilk meclis görüşmesi 2004 yılında gerçekleşmiştir. Dolayısıyla LGBT hakları hareketinin meclis tartışmalarına etkisini bu dönüm noktasından itibaren görebilmenin mümkün olacağını tahmin etmiştik. Yaptığımız soru ve araştırma önergesi taraması da bu tahminimizi doğruladı. Taramayı TBMM'nin internet sitesinde önermeler bölümünde yer alan arama motoruna anahtar kelimeler⁶ yazarak gerçekleştirdik. Bu tarama sonucunda ulaşılan ilk soru önergesi 2008 yılında verilmiştir. Önermeleri taramak üzere kullanılan TBMM'nin internet sitesindeki arama önerge içinde geçen kelimeler üzerinden tarama yapılmasına izin vermemekte ve yalnızca önerge başlığında arama yapmaktadır. Bu nedenle arama motorunda çıkmayan veya uygun anahtar sözcükle bulunamayan önermeleri tarama dışı bırakmamak için Kaos Gey ve Lezbiyen Kültürel Araştırmalar Derneği'nin (KAOS-GL) internet sitesinde önerge anahtar sözcüğüyle tekrar taranmış ve çalışmadaki eksiklikler bu yöntemle giderilmiştir. Çalışma dahilinde belirtilen tarih aralıkları içinde toplam 25 soru önergesine ulaşılmıştır. Önerge taramasına ek olarak ilgili önermelerin

⁶ Aramaya konu edilen anahtar kelimeler şöyle: lezbiyen, gey, biseksüel, travesti, transseksüel, trans, cinsiyet, cinsiyet kimliği, cinsel yönelim, cinsel tercih, LGBT, nefret, Aliye, HIV, homofobi, transfobi.

tarihsel bağlamını örnekleyebilmek ve LGBT haklarının parlamenter siyaset içinde gündeme geldiği anları betimleyebilmek amacıyla yine aynı tarih aralıkları için medya taraması gerçekleştirilmiştir. Bu makalede önergeler öne çıkardıkları konular ve kullandıkları söylem üzerinden değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır.

2. TÜRKİYE’DE LGBT HAKLARI HAREKETİ’NİN TARİHİNDE DÖNÜM NOKTALARI

Türkiye topraklarında LGBT’lerin birbirlerini bulmaları ve bu biraradalıkların ürettiği toplumsallıkların tarihini yazmak sosyal tarihçilerin ilgisini bekleyen bir mesele. LGBT hakları hareketinin tarihini bu hareketi oluşturan öznelerin tanıklıklarından öğrenmek mümkün. Makalenin bu bölümünde hareketin tarihindeki dönüm noktaları üzerinde durulacaktır. Hareketin tarihine ilişkin burada seçilen dönüm noktaları üzerinden yapılan değerlendirme temelde hareketin kamusal alandaki varlığının ortaya çıkışı ve bilinirliği ile parlamenter siyaset üzerindeki etkisinin artışına ilişkin bir değerlendirme olarak okunabilir. Farklı yaklaşımlardan yapılacak değerlendirmeler bizim burada seçtiğimiz dönüm noktalarını merkeze almayabilir veya bu anlatıya yeni dönüm noktaları ekleyebilirdi.

LGBT hakları hareketi içinde yer alan aktivistlerin tanıklıklardan biri eşcinsellerin bir araya gelmeleri ve birlikte kendi var oluşlarına ilişkin söz üretmeye başlamalarının dönemi olarak 1980’li yılların ikinci yarısını işaret etmektedir (Erol, 2011: 434). 1980’li yılların sonundaki LGBT’lerin bir araya gelme deneyimleri, bugün LGBT hakları hareketi olarak tarif ettiğimiz birlikteliğin 1990’larda görünürlük kazanmasını beraberinde getirmiştir. Ülkemizde eşcinsel ve transların LGBT hakları hareketi olarak tarif edilebilecek⁷ ilk bir araya gelişleri İstanbul’da Lambdaistanbul ve Ankara’da ise KAOS-GL çevresinde gerçekleşmiştir. Hareketin ilk dönemi olarak adlandırılabilir olan 1990’lı yıllarda hareket medyada öne çıkan homofobik ve transfobik tutuma karşı olarak alternatif bir kimlik inşa sürecini oluşturmuştur (Partog, 2012: 170). Lambdaistanbul’un ‘Ne Yanlış ne de Yalnızız!’ sloganı ile özetlenebilecek bu süreç LGBT’ler açısından hem bir araya gelerek kendi içlerindeki duvarları yıktıkları hem de bir arada kamusal görünürlüğü talep ettikleri toplumsal bir ‘-“açılma” süreci olarak okunabilir. Bir yandan İstanbul Beyoğlu’nda Lambdaistanbul’un öncülüğünde 1993 yılında gerçekleştirilen ilk LGBT Onur Yürüyüşü, diğer yandan ise 1994 yılında çıkmaya başlayan KAOS-GL dergisi eşcinsel ve trans bireyler için olduğu kadar Türkiye toplumu için de yeni ve alternatif bir toplumsal yaşamın müjdecileri olmuşlardır.

⁷ Daha önce de belirtildiği üzere LGBT hakları hareketi son yıllarda özellikle Lambdaistanbul ve Hevî LGBT Oluşumu’nun çalışmalarıyla interseks varoluşlara ilişkin farkındalık kazanmış ve genel kullanımda hareket kendisini LGBTİ (lezbiyen, gey, biseksüel, trans ve interseks) hareketi olarak tarif etmeye başlamıştır.

Sosyolog Pınar Selek'in tarihsel olarak LGBT'lerin akademik çalışmalarda yer bulmaya başlaması açısından önemli bir eşik ifade eden "Maskeler, Süvariler, Gacılar, Ülker Sokak: Bir Alt Kültürün Dışlanma Mekanı" çalışmasında anlattığı üzere (Selek, 2011), 1996 yılında İstanbul'da yapılan Habitat Toplantısı öncesinde trans kadın seks işçilerinin yaşadığı Ülker Sokak'ta emniyet güçleri, sokağa dışarıdan gelen aşırı sağ gruplar ve rant amacı güden ev sahiplerinin ortaklığında şiddete maruz bırakılmışlar ve sokaktan uzaklaştırılmışlardır. Bu dönemde LGBT hakları hareketinin örgütlülüğünün sınırlı olması ve bu örgütlülüğün diğer toplumsal hareketler ve siyasi partiler ile bağının zayıf olmasının da etkisiyle, Ülker Sokak'ta trans kadınların maruz kaldığı şiddet ve ayrımcılık kamusal görünürlüğü olan etkin bir muhalif bir karşı çıkışa konu olamamıştır.

2000'li yıllarla beraber hareketin homofobik ve transfobik bir toplumsal yapıda kendiyi barışık ve eşitlik talebini dile getirecek bir kitleyi oluşturduğu görülmektedir. Bu kitlenin militarizme, emek sömürsüne ve cinsiyetçiliğe karşı konumlanması ve bu çerçevede diğer toplumsal hareketlerle yakın işbirliği içerisinde olması hareketin kamusal görünürlüğünü de arttırmıştır. Bu süreçte harekete önemli katkıları bulunan aktivistlerin siyasi partilerle ilişkilenebilmesinin, LGBT'lerin siyasi partilerin çatısı altında örgütlenmeye başlamasının ve bir diğer deyişle LGBT'lerin siyasi temsil iddiasının ortaya çıkışının tarihi başka bir çalışmada ele alınmıştır (Yalçın ve Yılmaz, 2013). Bu makalede LGBT hakları hareketi ile aktivistlerinin siyasi partiler ve örgütlenmeler ile ilişkilenebilmesine değil, hareketin meclis merkezli siyaset üzerindeki etkileri üzerinde durulmaktadır.

LGBT hareketinin bileşenleri 2000'li yılların ortasında henüz resmî dernek statüsü dahi almamışken yasal süreçleri ayrımcılığın yasaklanması ve eşcinseller ile transların eşit yurttaşlığı talepleri ile etkilemeye yönelik çalışmalar gerçekleştirmeye başladılar. 2000'li yıllarda Türkiye'nin Avrupa Birliği (AB) üyelik sürecinin ivme kazanması da bu çalışmaları olumlu yönde destekleyen bir siyasî konjonktür oluşturdu. Bu çerçevede LGBT hareketi ile milletvekilleri arasındaki ilk etkileşimin 2004 yılında Türk Ceza Kanunu'nun (TCK) değiştirilmesi tartışmaları sürecinde gerçekleştiği görülmektedir. Başka bir deyişle, LGBT aktivistleri için TBMM'nin kapıları ilk kez 2004 yılında açılmıştır. Lambdaistanbul ve KAOS-GL aktivistleri TCK'nin ayrımcılığa ilişkin maddesine 'cinsel yönelim temelli ayrımcılığın' eklenmesi ve TCK'de eşcinseller ile translara yönelik ayrımcılığa temel oluşturan kavramların temizlenmesi talepleriyle TCK Alt Komisyonu üyeleri ile görüşmek üzere TBMM'yi ziyaret etmişlerdir. Komisyon üyesi dönemin Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) Niğde Milletvekili Orhan Eraslan LGBT aktivistlerinin taleplerini dinlemiştir. Ziyaretin sonucunda TCK Alt Komisyonu üyesi Doç. Dr. Adem Sözüer tasarıya 'cinsel

yönelim temelli ayrımcılığın' yasaklanmasını sağlayacak bir madde eklenmesini istemiş, ancak dönemin Adalet Bakanı Cemil Çiçek tasarıda mevcut olan cinsiyet ile cinsel yönelimin de kapsandığını savunmuştur. Tartışmanın sonucunda cinsel yönelim kavramı tasarıya eklenmemiştir (Erol, http://www.radikal.com.tr/radikal2/tck_ve_cinsel_yonelim-871758, erişim tarihi: 04/11/2014). Bu temas LGBT hakları hareketi ile meclis merkezli siyaset arasındaki ilk önemli temastır.

Türkiye'nin AB'ye üyelik sürecinin ivme kazanması 2004 yılında Dernekler Kanunu'nun değiştirilmesi ile dernekleşmenin önündeki engellerin azalmasını sağlamıştı. Bu süreç genel anlamda Türkiye'de sivil toplum alanının genişlemesine yol açarken, aynı zamanda eşcinsellerin ve transların da derneklerde örgütlenmesini olanaklı kılmıştı. Bu çerçevede ilk olarak 2005 yılında KAOS-GL resmi dernek statüsü aldı. KAOS-GL ile başlayan süreç, Lambdaistanbul'un 2006 yılında dernekleşmesiyle sürdü. Ancak Lambdaistanbul'un dernekleşmesi İstanbul Valiliği tarafından derneğin hukuka, ahlaka ve Türk aile yapısına aykırı olduğu iddiasıyla derneğin feshi istemiyle mahkemeye taşındı. Lambdaistanbul'un kapatılma davası toplamda iki yıl sürdü. Derneğin kapatılmasına karşı ifade ve örgütlenme özgürlüğü mücadelesi yürüten dönemin LGBT aktivistleri Türkiye'deki insan hakları aktivistleri ve özellikle AB ülkelerinin siyasi temsilcileri ile yakın işbirliği halinde ses getiren bir kampanya yürüttüler. Beyoğlu 3. Asliye Hukuk Mahkemesi'nin haksız fesih kararı, 2008 yılında Yargıtay tarafından bozuldu. Bu karar Türkiye'de LGBT'lerin ifade ve örgütlenme özgürlüğünün kabul görmesi açısından tarihi bir dönemeç oluşturdu. Kararın önemine ek olarak Lambdaistanbul'un kapatılma davası sürecinde LGBT hakları aktivistlerinin siyasi partiler, meclis merkezli siyaset ve uluslararası temsilciler ile ortak çalışma yetisi kazanmasının da hareketin tarihi açısından önemli bir dönüm noktası oluşturduğu iddia edilebilir.

Bir yandan Lambdaistanbul'un kapatılma davası gündemi sürerken, 2006 yılında 10 sene önce Ülker Sokak'ta transların karşılaştığı linç girişiminin benzeri bu sefer Ankara Eryaman'da gerçekleşmişti (KAOS-GL, <http://kaosgl.org/sayfa.php?id=113>, erişim tarihi: 04/11/2014). 'Eryaman olayları' olarak bilinen trans kadınlara yönelik bu saldırılardan sonra Ankara'da yaşayan trans kadınlar AB Türkiye Temsilciliği'ne dilekçe vermişler ve Türkiye hükümeti ile ilişki kurulmasını, sorunların devam etmesi ve çözülmemesi durumundaysa AB ülkelerine iltica etmenin yolunun kendilerine açılmasını talep etmişlerdir (KAOS-GL, <http://kaosgl.org/sayfa.php?id=142>, erişim tarihi: 02/11/2014).

Aynı yıl İstanbul'da ise Şişli Emniyet Müdürlüğü 'Travestilerle Mücadele Timi' kurmuştu (Cihan Haber Ajansı, <http://www.cihan.com.tr/news/Sisli-Ilce-Emniyet-Mudurlugu-Travestilerle-MucadeleTimi-kurarak-operasyonlara->

basladi_5176-CHLTUyNTE3Ni8x, erişim tarihi: 02/11/2014). 2006 yılında Maltepe bölgesinde seks işçiliği yapan trans kadınlara yönelik 50 kişilik grup eylem yapmıştı ve (KAOS-GL, <http://kaosgl.org/sayfa.php?id=257>, erişim tarihi: 03/11/2014) gelen jandarma mahalleliyi sakinleştirerek olayların büyümesini engellemeye çalışmıştı.

Son olarak yine aynı yıl Bursa Valiliği'nin Gökkuşuğu Derneği'ni ahlaka uygun bulmaması nedeniyle derneğin kapatılması için savcılığa suç duyurusunda bulunması sonucunda, derneğin çağrısıyla LGBT aktivistlerinin kentte yürüyüş yapılması için Bursa'ya gitmişlerdi. Bursasporlu Esnaflar Derneği'nin çağrısıyla toplanan 500 kişilik Bursaspor taraftar grubu ise yürüyüşe engel olmuştu. Açık bir linç girişimi olarak değerlendirilebilecek bu olayların sonucunda, şehir dışından gelen aktivistler otobüslerle şehirden gitmek zorunda kalmışlardı (Hürriyet, http://www.hurriyet.com.tr/gundem/4880861_p.asp, erişim tarihi: 04/11/2014). LGBT aktivistleri dernek başkanı Fevzinur Dünder'ı 'halkı kin ve düşmanlığa sevk etmek' suçlamasıyla savcılığa şikayet etmişler, ancak Dünder beraat etmişti (Hürriyet, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/11352007.asp>, erişim tarihi: 04/11/2014).

Hareketin tarihinde bir diğer önemli dönüm noktası ise 2010 yılında dönemin Kadından ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanı Selma Aliye Kavaf'ın bir ulusal gazeteye verdiği söyleşide "eşcinseller yok demiyoruz, bu vaka var, tedavi edilmeliler" (Hürriyet, <http://www.hurriyet.com.tr/pazar/14031207.asp>, erişim tarihi: 05/11/2014) sözleri ile gerçekleşti. Kavaf'ın homofobik açıklamalarına insan hakları savunucularından tepki yağmış ve Kavaf istifaya çağırılmıştı (Sendika.org, <http://www.sendika.org/2010/03/escinsellik-hastalik-tedavi-edilmeli-diyen-bakan-kavafa-tepki-yagdi/>, erişim tarihi: 08/11/2014). Kavaf'ın eşcinselliği hastalık olarak gördüğünü açıklamasına karşın Türkiye Psikiyatri Derneği (TPD) "Eşcinsellik ile ilgili yanlış, hak ihlallerini ve ayrımcılığı körükleyebilecek ifadelerden, bilgi kirliliğinden ve toplumda oluşan olumsuz yargılardan dolayı endişeliyiz. Bu durum yazılı basından elde edilen bir ifadeye dayandığından Sayın Bakan'ı olası yanlış anlamalara yol açmaması için bilimsel veriler ışığında yeni bir açıklama yapmaya ve bu yanlışlığı düzeltmeye davet ediyoruz" ifadeleriyle Bakan'ı yalanlamıştı (Türkiye Psikiyatri Derneği, <http://www.psikiyatri.org.tr/presses.aspx?press=283&type=24>, erişim tarihi: 08/11/2014).

Kavaf'ın bakan düzeyinde homofobik açıklamalar yapması o güne kadar LGBT hakları hareketi ile meclis merkezli siyaset arasında kurulan bağların da harekete geçirilmesi için önemli bir fırsat doğurmuştu. Bu çerçevede Bakanın sözlerine muhalefet partilerinden tepki yağmıştı. Barış ve Demokrasi Partisi (BDP) Eş Başkanı Gülten Kışanak ve Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) İstanbul Milletvekili Çetin Soysal Bakan Kavaf'ın "ayrımcılık yaparak halkı kin ve

düşmanlığa teşvik ettiği” konusunda hem fikir olmuşlardı (BİANET, <http://www.bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/120511-bdpli-kisanak-ve-chpli-soysal-ayrimci-bakan-kavaf-istifa-etsin>, erişim tarihi: 08/11/2014). Kavaf’ın 2010 yılındaki bu sözlerine karşı muhalefet partilerinin tepkisine ek olarak Avrupa Birliği, Amerika Birleşik Devletleri temsilcileri düzeyinde Bakan’ın açıklamalarına yönelik kınama mesajları yayınlanmıştı. Kavaf’ın homofobik açıklamaları o sene gerçekleşen LGBT Onur Yürüyüşü’ne katılımı da arttırmıştı.

Bu süreçte ülkenin uluslararası imajını koruma amacı taşımış olma ihtimali olsa dahi iktidar partisi temsilcilerinin Kavaf’ın açıklamalarına katılmadıklarını belirtmek durumunda hissetmeleri önemlidir. Örneğin, dönemin AB Başmüzakereci Egemen Bağış Kavaf’ın bu düşüncelerini benimsemediğini ve hükümetin her türlü ayrımcılığa karşı olduğunu belirtmiştir (Radikal, http://www.radikal.com.tr/politika/kavafin_escinsel_potu_sinirlari_asti-987378, Erişim tarihi: 08/11/2014). Son olarak Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) milletvekili Nursuna Memecan da Kavaf’ın açıklamalarını ifade etmiş ve bu sözlerin eşcinselleri hedef gösterdiğini belirtmiştir (BİANET, <http://www.bianet.org/kadin/toplumsal-cinsiyet/120664-kavaf-in-sozlerine-akp-lilerden-tepki-escinsellere-saygili-olmalyiz>, erişim tarihi: 08/11/2014).

LGBT hakları hareketinin güçlenmesinde ve toplumsal meşruiyetinin artmasında en önemli katkılardan birini 2008 yılında örgütlenen çocukları LGBT olan ebeveynlerden oluşan LGBT Aileleri İstanbul Grubu (LİSTAG) sağladı. LİSTAG aktivistlerinin Can Candan ile birlikte oluşturdukları ve 2013 yılında gösterime giren “Benim Çocuğum” belgeseli LGBT haklarını Türkiye toplumunun geniş kesimlerine hitap edebilecek biçimde aktaracak yeni bir dil oluşturdu ve bu dili yaygınlaştırdı.

Hareketin tarihinde yakın dönemde yaşanan dönüm noktalarından birini ise 2011 yılında başlayan yeni anayasa süreci oluşturdu. Her ne kadar LGBT hakları hareketinin ve LGBT hakları aktivistlerinin siyasi partilerle ilişkisinin tarihi 1980’li yıllara dek uzansa da (Yalçın ve Yılmaz, 2013: 86-88), yeni anayasa süreci LGBT hakları hareketi ile Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) dışındaki muhalefet partileri arasındaki ilişkilerin sıkılaştığı bir dönemi beraberinde getirdi. Hareketin Anayasa’nın “kanun önünde eşitlik” maddesine cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği ibarelerinin eklenmesine yönelik ortak talebi, başta SPoD olmak üzere çok sayıda LGBT derneği, oluşumu ve bağımsız LGBT hakları aktivisti tarafından bu süreçte etkin bir biçimde milletvekilleri ve kamuoyu ile paylaşıldı. BDP ve Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) grupları LGBT hakları hareketinin anayasal tanınma taleplerine Anayasa Uzlaşma Komisyonu’nda aktif olarak destek verdiler. CHP ve BDP’nin desteği ile beraber AK Parti ile MHP milletvekillerinin bu taleplere cepheden karşı çıkışı, özellikle

Anayasa Uzlaşma Komisyonu'nun mecliste grubu bulunan siyasi partiler arasında uzlaşmayı gerektiren yapısının sayesinde, LGBT hakları hareketinin anayasal taleplerini meclisteki yeni anayasa tartışmalarının merkezine oturttu.

Hareketin tarihindeki son dönüm noktalarından birinin 2013 yılının Mayıs sonunda başlayan ve Haziran ayı boyunca süren Gezi protestoları sürecinde hareketin kazandığı toplumsal görünürlük olduğu söylenebilir. İstanbul'da LGBT hakları aktivistleri ve protestolara katılan henüz dernek ve oluşumlarla ilişkilenmemiş LGBT'lerle birlikte LGBT Blok'u oluşturdular. Türkiye'nin birçok ilinde de LGBT'ler gökkuşağı bayraklarıyla protestolara katıldılar. Böylece LGBT bireyler kuşkusuz Türkiye tarihinin en görkemli protesto hareketlerinden biri olan Gezi protestolarının en önemli siyasi bileşenlerinden biri haline geldiler. Gezi protestolarının ardından LGBT'ler daha önce örgütlenmelerin bulunduğu İstanbul, Ankara, İzmir, Diyarbakır, Eskişehir dışında illerde de örgütlenmeye başladılar.

Hareket meclis kompozisyonunda LGBT hakları karşıtı siyaset güden ve tek başına iktidar olan AK Parti'nin ağırlığının bulunması dolayısıyla yasal düzeyde kazanım elde edemese de, en azından taleplerine sahip çıkan siyasi partilerin güçlü oldukları yerel yönetimler düzeyinde taleplerine cevap bulabileceği fikriyle yerel seçimlere özel önem attetti (Yalçın ve Yılmaz, 2013: 88-90). Gezi protestolarının sönümlenmesinin hemen ardından gelen yerel seçim sürecinde hareket hem Gezi protestoları süresince kazandığı görünürlük hem de BDP ve Halkların Demokratik Partisi (HDP) ve CHP ile anayasa sürecinden getirdiği yakın ilişkiler sayesinde siyasi etkinliğini önemli ölçüde arttırdı. Bu dönemde LGBT hakları hareketi hem oluşturduğu taleplerini belediye başkan adaylarına aktardı ve onlardan SPoD'un hazırladığı LGBT Dostu Belediyecilik Protokolü'nü imzalayarak söz vermelerini istedi, hem de ilk kez onu aşkın açık kimlikli LGBT hakları aktivisti tümü siyasî yelpazenin solunda olmak üzere farklı siyasi partilerden belediye meclis üyesi adayı gösterildiler. Bu çerçevede yerel seçim sürecinde LGBT hakları hareketinin hem adayların LGBT hakları taleplerinin sahiplenmeleri hem de LGBT'lerin açık kimlikleriyle temsil pozisyonlarına gelmeleri hedefiyle çok yönlü bir siyaset izlediği söylenebilir.

Hareketin yirmi yılı aşkın tarihindeki temel dönüm noktaları böyleyken, meclis tartışmalarında LGBT hakları meselesinin ne ölçüde, hangi dille ve hangi sıklıkla gündem olabildiğine bakmak hareketin gelişiminin meclis tartışmalarına yansımalarının olup olmadığını görmek açısından önemli bir işlev görebilir.

3. SORU VE ARAŞTIRMA ÖNERGELERİ ÜZERİNDEN MECLİSTE LGBT HAKLARI GÜNDEMİNİN OLUŞUMU VE HAREKETİN ETKİSİ

Bir önceki bölümde tespit edildiği üzere Türkiye'de LGBT hakları hareketinin tarihsel gelişimi ışığında yasal düzeyde ayrımcılık karşıtı ve eşitlik yanlısı değişiklik talebiyle siyaset üretmeye başladığı dönem, AK Parti'nin 2002 yılında başlayan ve günümüze dek süren tek parti iktidarı dönemine rastladı. Dolayısıyla bu çalışmanın merkezini oluşturan LGBT'lere ilişkin verilen tüm soru ve araştırma önermeleri muhalefette yer alan siyasi partilerin milletvekilleri tarafından AK Parti hükümetlerinin temsilcilerine yöneltilen önermelerden oluşmaktadır.

Bu önerge metinleri farklı yazım süreçlerinin ürünleridirler. Önergeler arasında milletvekillerinin kendileri tarafından ya da danışmanları tarafından hazırlanmış metinler olduğu gibi, milletvekilleri ve/veya danışmanlarının LGBT hakları aktivistleri ile ortaklaşa bir çalışma sonucunda oluşturdukları metinler de bulunmaktadır. Fakat LGBT hakları aktivistlerinin doğrudan yazım sürecine katkılarının bulunmadığı önermelerde dahi LGBT'lerin öz örgütlenmeleri ve LGBT hakları alanında çalışan diğer derneklerin (Örn. Ceza İnfaz Sistemi'nde Sivil Toplum Derneği ve Uluslararası Af Örgütü) raporlarına dayanarak temellendirilen sorulara yer verildiği görülmektedir. Buradan hareketle, LGBT hakları hareketinin meclis merkezli tartışmalarda LGBT hakları gündemini oluşturmasının farklı yollarla olabildiği iddia edilebilir. Bu yollar arasında hareketin ortak eylem çerçevesinin yani sorun tanımlamasının, tanımladığı soruna ilişkin ürettiği söylemin ve bu sorunu siyasileştirme biçiminin kilit bir rol üstlendiği söylenebilir.

LGBT'ler bu dönemden önce de meclisin gündemine farklı biçimlerde girmiş ve tartışmalara konu olmuş olabilirler. Örneğin TBMM'de gençlik üzerine yapılmış bir çalışmanın açtığı yoldan (Yurttagüler, 2014), meclis tutanakları üzerinden yapılabilecek böylesi bir çalışma mecliste LGBT'lere yönelik iktidar kaynaklı söylemin tarihine ışık tutabilir. Bu makalede yalnızca LGBT hakları yaklaşımını temel alan ve hareketin gelişimine paralel olarak meclis gündemine taşınan tartışmalar incelemeye tabi tutulmaktadır. Yine bir diğer çalışma mecliste iktidar kaynaklı söylem ile LGBT hakları hareketinin ortak eylem çerçevesinin yaygınlaşması ile oluşan söylem arasındaki çatışmaları da inceleyebilir.

İncelenen dönemde toplam 25 adet soru ve araştırma önergesi verildiği görülmektedir. İlk önerge 2008 yılında dönemin Demokratik Toplum Partisi (DTP) milletvekili Sabahat Tuncel tarafından TBMM Başkanlığı'na sunulmuştur. 2008 yılından 2014 yılına dek meclise sunulan LGBT haklarını merkezine alan önermelerin sayısında artış yaşanmıştır. Çalışmanın kapsamadığı

2015 yılının başında da LGBT hakları hareketinin ortak eylem çerçevesini esas alan çok sayıda soru önergesi verilmeye ve mecliste LGBT hakları tartışılmaya devam etmiştir. Çalışma kapsamındaki yıllar içerisinde 2014 yılı LGBT haklarını merkeze alan en yüksek sayıda önergenin meclise sunulduğu yıl olmuştur. Milliyetçi Hareket Partisi milletvekili Yeniçeri tarafından verilen tek bir soru önergesi dışında, meclise sunulan soru ve araştırma önergelerinin tümü Kürt hareketinin siyasi partilerinin⁸ ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin milletvekilleri tarafından verilmiştir. 25 önergenin 14'ü Kürt hareketinin siyasi partileri olan DTP, BDP ve son olarak HDP milletvekilleri tarafından meclise sunulmuşken, 9'unu ise Cumhuriyet Halk Partisi milletvekilleri meclise sunmuştur.

Taramanın sonucunda hükümet temsilcilerinin toplam 25 önergeden yalnızca 11 tanesini cevaplandığı ortaya çıkmaktadır. Tüm önergelerin veriliş tarihine göre dizilmiş kapsamlı bir listesi makalenin sonunda ek bölümünde sunulmaktadır. LGBT'lere ilişkin verilen soru ve araştırma önergelerinin yarısından çoğunun cevapsız bırakılmış olması AK Parti hükümetlerinin LGBT'lerin sorunlarına ilişkin kayıtsızlığının kanıtı olarak değerlendirilebilir.

İlk önerge 2008 yılında Sebahat Tuncel tarafından Adalet Bakanı Mehmet Ali Şahin'in cevaplama isteği ile verilmiştir (Tuncel, 2008). Tuncel önergesinde Şahin'e, lezbiyen, gey, biseksüel, travesti ve transseksüellerin çalışma ve barınma hakkına kavuşması, kendilerine yaşamın her alanında kendini var edebilmelerinin önünü açacak yasal güvenceler getirilmesi konusunda hükümetin bir çalışmasının olup olmadığını sorar. 2003 yılından itibaren her yıl düzenli olarak LGBT Onur Yürüyüşü'nün gerçekleştiği düşünülürse, ilk önergenin 2008 yılında verilmiş olması hareketin tarihsel gelişimi açısından hareketin gündeminin meclise yansımaları için geç kalınmış bile sayılabilir. Fakat önergenin Lambdaistanbul'un kapatılma davasına karşı yürütülen eşcinsel ve transların ifade ve örgütlenme özgürlüğü kampanyası sürecinde meclise sunulmuş olması tesadüf değildir. Tuncel'in o dönemde derneğin kapatılmasına karşı LGBT aktivistleri ile dayanışması, kendisinin meclis içerisinde de LGBT'lerin sorunlarını gündeme taşımasını beraberinde getirmiştir. LGBT'lere ilişkin hak temelli bir yaklaşımla meclis tarihinin ilk önergesinde imzası bulunan Sebahat Tuncel vekilliği süresince LGBT haklarını merkezine alan çok sayıda önerge vermiş olması açısından mecliste LGBT hakları gündeminin oluşması açısından kilit bir siyasi figürdür.

⁸ Burada Kürt hareketinin siyasi partileri ile Demokratik Toplum Partisi, Barış ve Demokrasi Partisi ve Halkların Demokratik Partisi kastedilmektedir. Fakat 2012 yılında kurulan Halkların Demokratik Partisi'nin diğer iki siyasi partiden farklı bir iddia ve örgütlenme pratiğinin sonucu olarak ortaya çıkmış olduğunu hatırlatmak isteriz. HDP Kürt hareketine ek olarak içinde Yeşiller ve Sol Gelecek Partisi gibi siyasi partilerin ve KAOS-GL, İstanbul LGBT ve Hevî LGBTİ gibi LGBTİ hakları dernek ve oluşumlarının da yer aldığı Halkların Demokratik Kongresi bileşenleri tarafından yürütülen bir siyasi parti yapılanmasına sahiptir. Bu açıdan HDP burada değerlendirilen DTP ve BDP'den farklıdır.

Tuncel’den sonra 2009 yılında Akın Birdal LGBT bireylerin durumuna ilişkin ikinci soru önergesini TBMM Başkanlığı’na sunmuştur (Birdal, 2009). Önerge bir yandan LGBT bireylerin farklı alanlarındaki sorunlarına ilişkin sorular yöneltirken, diğer yandan cinsel yönelimi sebebiyle askerlikten muaf tutulan hakem Halil İbrahim Dinçdağ’ın hakemlikten uzaklaştırması gündemine ilişkin bir içerik taşır. Bu çerçevede önerenin bireysel bir hikaye üzerinden medyada oluşan LGBT’lere yönelik ayrımcılık gündemi ve bu ayrımcı uygulamalara LGBT hakları hareketinin tepkisinin kendisi de bir insan hakları savunucusu olan Birdal tarafından meclis gündemine sokulması olarak okunabilir.

Dönemin Kadından ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanı Selma Aliye Kavaf’ın 2010 yılında eşcinselliğin hastalık olduğuna yönelik homofobik açıklamasının yarattığı atmosfer LGBT hakları tartışmasının meclis gündemine taşınmasını beraberinde getirmiştir. LGBT hakları hareketinin Kavaf’ı açıklamaları nedeniyle protesto ettiği ve harekete ülke içinden ve dışından destek geldiği dönemde, bu konuya ilişkin ilk önerge dönemin BDP Milletvekili Sebahat Tuncel’den gelmiştir (Tuncel, 2010a). Tuncel açıklamasında bakanın sözlerine psikiyatri ve psikoloji çevrelerinden, hak temelli çalışmalar yürüten sivil toplum örgütlerinden ve LGBT hakları derneklerinden tepkiler geldiğini belirtmiştir. Bu önergede ilk defa lezbiyen, gey, biseksüel, travesti ve transseksüel bireyleri niteleyen ve hareketin o dönemde kullandığı ‘LGBTT’ kısaltması yer bulmuştur. Önergede LGBT hakları derneklerinin kampanyalaştırdığı nefret cinayeti davasının mağduru Ahmet Yıldız’ın isminin geçmesi LGBT hakları hareketinin kendi gündemini meclis gündemine Tuncel’in önergesi yoluyla taşıyabildiğinin göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Tuncel’in ardından dönemin CHP Milletvekili ve 2009 yılında LGBT Onur Yürüyüşü’ne de katılan Mehmet Seviğen de bu gündemi meclise taşımış ve Bakan’ın homofobik açıklamaları ile ilgili önerge vermiştir (Seviğen, 2010). Seviğen’in önergesinde de yine LGBT hakları hareketinin Bakan’ın açıklamalarına yönelik eleştirileri etraflıca yer almıştır. Seviğen tarafından henüz LGBT haklarına karşı çıkan açıklamaları bulunan Deniz Baykal’ın genel başkanlığı döneminde verilen soru önergesi Cumhuriyet Halk Partisi’nin de mecliste LGBT haklarının gündem haline gelmesine katkı sunmaya başlamasını simgelemesi açısından da tarihi önemdedir.

Dönemin BDP Milletvekili Sebahat Tuncel aynı yıl içinde LGBT’leri kapsayan üçüncü önergesini vermiştir (Tuncel, 2010b). Önergede kişilerin cinsel yönelim ve cinsiyet kimliğini hedef alan nefret cinayetlerine dikkat çekilmekte LGBT hakları hareketinin gündeminde ilk sıralarında olan TCK’da bulunan ayrımcılık yasağını düzenleyen 122. maddeye ‘cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği’ ibarelerinin eklenmesinin gereğinin altı çizilmektedir.

2011 yılında CHP Milletvekili Aylin Nazlıaka Uluslararası Af Örgütü'nün LGBT bireylerin hak ihlallerine ilişkin yayınladığı raporu esas alan bir soru önergesini TBMM Başkanlığı'na sunmuştur (Nazlıaka, 2011). Önergede Nazlıaka diğer başlıkların yanı sıra TBMM içinde KAOS-GL ve Lambdaİstanbul'un sitelerine erişimin engellenmesinin gerekçesini ve Aliye Kavaf'tan sonra göreve getirilen Fatma Şahin'e Kavaf'ın eşcinsellikle ilgili yaklaşımını sormuştur. Nazlıaka'nın bu önergesi CHP'de 2010 yılında gerçekleşen genel başkan değişimi ve 2011 genel seçimleri sonrasında değişen CHP kadrolarının LGBT hakları gündemini meclise sıkça taşıyacağına ilk işaretini oluşturmuştur.

2012 yılında CHP Milletvekili Melda Onur kolluk kuvvetlerinin performans sisteminde trans kadınlara yönelik ayrımcılığın kurumsallaştırıldığına ve hatta ödüllendirildiğine ilişkin medyada başlayan tartışmayı esas alan bir soru önergesini TBMM Başkanlığı'na sunmuştur (Onur, 2012). Önergede Hüseyin Çapkin'in İstanbul Emniyet Müdürlüğü'ne gelmesiyle emniyet personeline uygulanan bonus sisteminin trans kadınların haksız olarak cezalandırılmasına yol açıp açmadığı sorusuna yer verilmektedir. Bu soru önergesinin özellikle Pembe Hayat LGBT Dayanışma Derneği tarafından trans kadınların 'Kabahatler Kanunu' kapsamında haksız cezalara maruz bırakıldıkları yönünde hak ihlalleri raporlarının oluşturduğu gündemin bir yansıması olduğu iddia edilebilir.

2012 yılında Sebahat Tuncel ise cinsel yönelimi sebebiyle askerlikten muaf tutulmak isteyen kişilerin maruz kaldığı baskı ve onur kırıcı uygulamalara ilişkin bir önerge vermiştir (Tuncel, 2012a). Bu önergede TSK'dan 'çürük raporu' talep eden kişilerin sayısı da sorulmuştur. Tuncel, TSK'nın cinsel yönelimin farklı olması ve 'askerliğe elverişli değildir' raporu alınabilmesi için bireyin cinsel ilişkiye girdiği anda çekilmiş fotoğraf ve videolarını isteyip istemediğini de sormuştur.

Sebahat Tuncel aynı yıl bir başka soru önergesi sunmuştur (Tuncel, 2012b). Bu önerge, Avcılar Meis Sitesi'nde oturan trans kadınlara yönelik yapılan saldırıları temel almaktadır. O dönemde trans kadınlara yönelik saldırılar ve yaşadıkları yeri terk etmelerine yönelik müdahaleler hem medyada yer almış hem de LGBT hakları aktivistleri tarafından bu saldırı ve müdahaleler protesto edilmiştir. SPoD ise avukatları aracılığı ile yaşananları mahkemeye taşımıştır. Dolayısıyla geçmişte Ülker Sokak ve Eryaman'da yaşanan linç girişimleri meclis gündemine yansımazken, bu dönemde LGBT hakları hareketinin güçlenmesine paralel olarak Tuncel'in Avcılar Meis Sitesi'nde yaşananları meclis gündemine taşıdığı görülmektedir.

2012 senesinin son soru önergesi de yine BDP Milletvekili Sebahat Tuncel tarafından meclise sunulmuştur. (Tuncel, 2012c). Önergenin kapsamı nefret saikiyle işlenen suçlara ilişkin bir kayıtın tutulup tutulmadığı ve kayıtların kamuoyu ile paylaşılıp paylaşılmadığına dairdir. Tuncel bu önergede, 2006 yılından bu yana insan hakları örgütlerinin yaptığı çalışmaları temel alarak nefret suçlarının; etnik köken, inanç, farklı cinsel yönelim ve cinsel kimliğe sahip olmadan kaynaklandığını belirtmektedir.

2013 yılında CHP milletvekili Binnaz Toprak, toplam 59 CHP milletvekilinin imzasıyla LGBT’lerin sorunlarının tespiti, nedenlerinin araştırılması ve çözümü için TBMM Başkanlığına araştırma önergesi vermiştir (Toprak vd., 2013). Bu önerge gerek mecliste geçici süreli bir araştırma komisyonu kurulmasını hedeflemesi ile gerekse çok sayıda milletvekilinin imzasını bulundurması açısından tarihî niteliktedir. Önergede LGBT’lerin yurttaş olmalarına rağmen sorunlarının herhangi bir siyasi karşılık bulmaması ve temel hak ve özgürlüklerinin kullanılması için kendilerine hukuki güvence sağlanmaması kapsamlı biçimde eleştirilmektedir. Milletvekili Toprak bu araştırma önergesinden sonra yine aynı yıl içinde LGBT’lerin farklı alanlardaki mağduriyetlerinin giderilmesine dair soru önergesi verecektir (Toprak, 2013).

2013’ün LGBT’leri kapsayan ilk soru önergesi ise CHP milletvekili Melda Onur tarafından verilmiştir (Onur, 2013). Melda Onur’un, Adalet Bakanı Sadullah Ergin’e yönelttiği soru önergesi Ceza İnfaz Sisteminde Sivil Toplum Derneği’nin (CİSST) 2012 yılında yapmış olduğu ‘Özel İhtiyaçları Olan Mahpuslar Araştırması’ndan çıkan bulguları temel almaktadır. Araştırma LGBT mahpusların sorunlarını da tespit etmektedir. Önergede cezaevlerinde bulunan LGBT’lerin ortak alanlardan ve sosyal faaliyetlerden yararlanamamaları, kendilerine açık cezaevi haklarının kullanılmadığı, kendilerine özgü ihtiyaçlarının karşılanmadığını belirtilmektedir. CİSST’in yaptığı araştırmanın verileriyle oluşturulan bir diğer soru önergesini de CHP milletvekili Veli Ağbaba vermiştir (Ağbaba, 2013). Melda Onur’un LGBT mahpuslar için sorduğu soruların özetini Ağbaba önergesinin ilk sorusunda sormuş ve LGBT mahpusların sorunlarını yeniden gündeme getirmiştir.

2013 yılı içinde verilen soru önergelerin bir diğerini ise HDP milletvekili Sebahat Tuncel’in ailesi tarafından eşcinsel olduğu iddiasıyla kaçırılan ve özgürlüğünden alıkonulan Umut Göktuğ Söyler’in durumu ile ilgili TBMM Başkanlığı’na sunduğu önerge oluşturmaktadır (Tuncel, 2013). Umut Göktuğ Söyler’in eşcinsel olduğu ailesi tarafından öğrenilmesinden sonra Ankara’ya taşındığı ve ailesinden tehdit almaya başladığı bilinmektedir. Söyler emniyete öldürmeye teşebbüs ve silahlı tehdit suçlarından şikayetçi olmuş ve şikayetinin sonucunda 6 ay süreyle koruma altına alınması karar verilmiştir. Tuncel soru

önergesinde olayda polisin görevinin yerine getirip getirmediğini ve şüphelilerle ilgili bir işlem başlatılıp başlatılmadığını sormaktadır.

2013 yılında DTP, BDP, HDP ve CHP milletvekillerinin verdiği önergelere bu kez bir MHP milletvekilinin verdiği önerge de eklenir. MHP'den LGBT haklarına ilişkin bilinen ilk ve tek önergeyi Özcan Yeniçeri vermiştir (Yeniçeri, 2013). Önergede cinsel yönelim, cinsiyet kimliği veya LGBT ifadeleri yer almamaktadır, ancak önergenin içeriği cinsiyet geçiş sürecine ilişkindir. Önergede yılda yaklaşık 120-130 hastanın cinsiyet değiştirmek amacıyla Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi Hastanesi Cinsel Kimlik Konseyi'ne başvurduğu haberine yer verilmiş ve İçişleri Bakanı'na cinsiyet geçiş sürecini tamamlayan kişilerin toplam sayısı sorulmuştur. Önergenin verilmiş amacı bilinmemektedir. MHP milletvekilleri ile LGBT hakları hareketi temsilcileri arasında tekil görüşmeler gerçekleşmiş olsa da, MHP ve hareket arasında düzenli bir diyalog bulunmaması ve partinin Anayasa Uzlaşma Komisyonu'ndaki LGBT hakları karşıtı tavrı göz önünde bulundurulduğunda, bu önerge ile hareket arasında doğrudan bir bağlantı olmadığı varsayılabilir. Önerge, LGBT hakları hareketinin gündemine de yansımamıştır.

2013 yılında bir diğer soru önergesini BDP milletvekili Ayla Akat Ata yine cinsel yönelim ve cinsiyet kimliğini hedef alan nefret söylemi ile cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği temelli nefret cinayetlerine karşı yasa koyucu tarafından hukuki ve kamu tarafından fiili önlemler alınmaması üzerine vermiştir (Akat Ata, 2013). Ata trans bireylere yönelik Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın işlevsiz olduğunu ve trans bireylerin insan haklarının ihlallerine ilişkin hiçbir açıklama yapmamasını endişe verici bulduğunu belirtmektedir. Ata, milletvekillerine yönelik bir gösterimi de yapılan LİSTAG ve Can Candan'ın ortak yapımı 'Benim Çocuğum' belgeseline de gönderme yaparak, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın LGBT'lerin ailelerinin karşılaştıkları sorunları azaltmak için destek sunup sunmadığını sormuştur. Ata'yı takiben BDP milletvekili Nursel Aydoğan 2013 yılında translara yönelik yaygın olan nefret söyleminden transların fiziki ve psikolojik olarak etkilenmesini önlemek için çalışma yapılıp yapılmadığını sorduğu bir soru önergesi vermiştir (Aydoğan, 2013).

2013 yılı içinde sunulan son soru önergesi CHP milletvekili Binnaz Toprak tarafından Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'a yöneltmiştir (Toprak, 2013). Toprak önergede cinsel yönelim ile cinsiyet kimliği ibarelerinin Bakanlar Kurulu'nda neden bütün ilgili yasa tasarılarından çıkarıldığını ve hükümetin LGBT'lerin uğradıkları mağduriyetin giderilmesine dair eylem planı olup olmadığını sormaktadır.

2014 yılında verilen önergelerde tekil LGBT bireylerin hak ihlallerine ve cinsel yönelim ya da cinsiyet kimliği temelli nefret söylemi üreten tekil

açıklamalara doğrudan göndermeler yapılarak soru önergeleri hazırlandığı görülmektedir. Soru önergelerinin içeriklerindeki bu derinleşme ve LGBT hakları hareketinin gündemiyle eşgüdüm, hareket ile meclis gündemi arasındaki ilişkinin sıkılaştığının göstergesi olarak değerlendirilebilir. Örneğin, 2014 yılında BDP milletvekili Nursel Aydoğan TRT 1’de yayımlanan bir dizinin yönetmeninin LGBT hakları hareketinin tepkisini çeken “Eşcinselleri sevmem, irrite olurum” söylemini örnek vererek Radyo, Televizyon ve Üst Kurulu’nun (RTÜK) nefret söylemine ilişkin denetim mekanizmasının olup olmadığını sormuştur (Aydoğan, 2014). 2014 yılında CHP milletvekili Nurettin Demir’in verdiği soru önergesinde İstanbul’da görev yapan polis memurunun ‘cinsel yönelimi’ gerekçe gösterilerek işine son verilmesi konu edinilmiştir (Demir, 2014). Yine 2014 yılında HDP milletvekili Pervin Buldan 17 yaşındaki trans erkek Okyanus’un hayatına son vermesi üzerine bir soru önergesi vermiştir (Buldan, 2014). Okyanus’un intiharı LGBT hakları hareketi camiasında büyük üzüntü yaratmış ve hareketin bileşenleri intiharın cinsiyet kimliği nedeniyle uğradığı baskı nedeniyle gerçekleştiği dolayısıyla politik nitelikte olduğunu vurgulamıştı.

LGBT hakları hareketinin bileşenlerinin gerçekleştirdiği bilimsel çalışmaların sonuçları da yine soru önergelerinin temelini oluşturmuştur. 2014 yılında CHP milletvekili Mahmut Tanal, Trans Dayanışma Merkezi Derneği’nin (T-DER) cinsiyet geçiş sürecinde trans bireylerin yaşadıkları sorunlara ilişkin yaptığı araştırmanın sonuçlarına dayanan bir soru önergesi vermiştir (Tanal, 2014). Tanal Sağlık Bakanı Müezzinoğlu’na yönelttiği ilgili soru önergesinde cinsiyet geçiş operasyonları yapacak yetkinliğe sahip kaç adet doktor bulunduğunu, devlet hastanelerinde cinsiyet geçiş operasyonlarının başarı oranını ve bu alanda uzmanlaşmış doktor sayısının artması için bakanlığın yaptığı çalışmaları sormaktadır.

Aynı yıl CHP milletvekili Melda Onur nefret suçu tanımına cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği ibarelerinin eklenmemiş olmasına dikkat çeken bir soru önergesi vermiştir (Onur, 2014). Ulaşılan son iki soru önergesini HDP milletvekili Demir Çelik LGBT bireylerin haklarının korunmasına ve transfobi ve homofobi temelli nefret suçlarının engellenmesine yönelik çalışmalara ilişkin olarak vermiştir (Çelik, 2014a; Çelik, 2014b).

4. SONUÇ

LGBT hakları günümüzde giderek uluslararası insan hakları hukukunun bir parçası olarak kabul edilmektedir. Buna rağmen, Birleşmiş Milletler düzeyindeki insan hakları sözleşmelerinin devletler üzerindeki bağlayıcılık gücünün tartışmalı olması nedeniyle, LGBT haklarının ulusal mevzuat kapsamına alınması LGBT’lerin haklarının hayata geçirilmesi için kilit

önemdedir. Türkiye her ne kadar LGBT varoluşları suç kategorisine dahil etmemiş bir hukukî geçmişe sahip olsa da, LGBT'ler ciddi hak ihlalleri yaşamakta ve cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği temelli ayrımcı tutum ve uygulamalara hem toplumsal hayatta hem de kamu kurumlarının pratiklerinde yaygın biçimde rastlanmaktadır.

Türkiye'de LGBT haklarının ulusal mevzuat kapsamına alınmasına ilişkin siyasi tartışmalar özellikle LGBT hakları hareketinin bileşenlerinin resmi dernek statüsü kazanmasını takiben canlanmıştır. LGBT haklarına ilişkin tartışmanın ana akım siyaset ve medyada yer almaya başlaması hem uluslararası hem de yerel dinamikler ile mümkün olmuştur. Uluslararası dinamiklerin başında her yıl yayınladığı ilerleme raporlarında LGBT hakları ihlallerine ve LGBT'lerin karşı karşıya kaldıkları ayrımcı uygulamalara dikkat çeken Avrupa Birliği gelmektedir. Temel yerel dinamik ise 1990'lı yıllardan itibaren hak mücadelesi yürüten LGBT hakları hareketidir. Hareket 2000'li yılların ortalarından itibaren ise kamusal görünürlüğü ile örgütlülüğünü arttırmış ve uluslararası insan hakları çerçevesine de güçlü göndermeler yapan ortak eylem çerçevesi oluşturmuştur. Bu makalede LGBT hakları hareketinin ana akım siyaset içinde LGBT haklarına ilişkin tartışmanın başlamasına etkisi Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde LGBT hakları gündeminin ortaya çıkışı ve gelişimi bağlamında değerlendirilmiştir.

TBMM'de LGBT haklarına ilişkin soru ve araştırma önergelerinin başlangıcı 2008 yılında gerçekleşmiştir. Bu yılın Lambdaistanbul'a açılan kapatma davasına karşı LGBT hakları hareketinin verdiği ifade ve örgütlenme özgürlüğü mücadelesinin başarıya ulaştığı yıl olması önemli bir tarihsel dönüm noktasına işaret etmektedir. 2008 yılından bu yana LGBT hakları hareketinin örgütlenme ve savunuculuk kapasitesinin artışı sonucu verilen önerelerin sayısında ve LGBT haklarına ilişkin önerge veren milletvekillerinin çeşitliliğinde ciddi bir artış yaşanmıştır. LGBT hakları hareketinin ürettiği söylem milletvekilleri tarafından meclise sunulan soru ve araştırma önergelerine temel oluşturmuştur. Önergelere yansıyan LGBT hakları hareketinin söylemi, nadiren de olsa önergelere cevap veren hükümet temsilcilerinin söylemine de yansımıştır.

2008 ile 2014 yılları arasında muhalefet partilerinin milletvekilleri tarafından verilen ve çoğunlukla LGBT hakları hareketinin gündemini ve söylemini meclise taşıyan toplam 25 soru ve araştırma önergesinin 14'ü hükümet temsilcileri tarafından yanıtlanmıştır. Bu yanıtlarda öne çıkan yaklaşım mevcut yasaların LGBT'leri ayrımcılığa karşı koruduğu ve LGBT'lerin kanun önünde eşit oldukları yönündedir. Hükümet temsilcileri LGBT'lere yönelik ayrımcılık olmadığı yönünde açıklamaları esas alan yanıtlar vermişlerdir. Aynı zamanda yanıtların tümünde LGBT'lere yönelik herhangi bir resmî kayıt tutulmadığının altı çizilmektedir. Hükümet temsilcilerinin soru önergelerinde verdikleri yanıtlarda LGBT haklarına ilişkin temel kavramların doğru kullanılmayabildiği

ya da birbirine karıştırılabildiği görülmektedir (örn. Cinsel yönelim ve cinsiyet kimliğinin birbirine karıştırılması).

Meclisin mevcut siyasi kompozisyonunun sonucu olarak tek başına iktidar konumunda bulunan AK Parti’nin LGBT haklarının ulusal mevzuata dahil edilmesine karşı tutumu mecliste oluşan LGBT hakları gündeminin henüz olumlu yasal bir değişikliğe dönüşmesine izin vermemiştir. Bu nedenle yasal değişikliklerin gerçekleştirilmesine ilişkin LGBT hakları hareketinin karşılaştığı engeller toplumsal hareketlere siyasî fırsatlar yaklaşımı çerçevesinde açıklanabilir. Başka bir deyişle, Türkiye’nin mevcut siyasi sisteminde mecliste çoğunluğu bulunan bir tek parti iktidarında muhalefet partilerinin milletvekillerinin verdiği soru ve araştırma önergelerinin mecliste gündem oluşturmak ve mümkün olursa hükümet kanadının ilgili konularda görüş bildirmesini dışında bir gücü bulunmamaktadır. Gerçekten de 2008 yılından 2014’e kadar önergelere verilen cevaplarda hükümet temsilcilerinin gönderme yaptıkları anayasa ve yasa maddelerinde değişim yaşanmamış, milletvekilleri tarafından yöneltilen kapsamlı sorular genellikle karşılıksız bırakılmıştır.

Her ne kadar yukarıda sayılan nedenler dolayısıyla LGBT hakları Türkiye hukukunun henüz parçası olamamışsa da, bu çalışma LGBT hakları hareketinin tarihsel gelişimine paralel olarak TBMM’de LGBT hakları gündeminin doğduğuna ve bu gündemin giderek derinlik kazanmaya başladığını göstermektedir. Türkiye LGBT hakları hareketinin gelişimine paralel olarak söylemini meclise taşıyabilmesi LGBT’lerin sorunlarının bir “yurttaşlık sorunu” olarak çerçevelenmesi açısından kilit önemde bir başarı olarak değerlendirilebilir. Çalışmada gösterildiği üzere 2008’den 2014 yılının sonuna dek önergelerin sayısında artış görülmüş, önergelerin içerikleri zenginleşmiş ve önerge sahibi milletvekilleri çeşitlenmiştir. Özellikle 2014 yılındaki önergeler incelendiğinde, önergelerin genel sorunlara işaret etmenin yanı sıra LGBT hakları hareketi tarafından gündeme taşınan bireysel ayrımcılık hikayelerini ve hareketin bileşeni kurumlar tarafından üretilen verileri de sıklıkla içermeye başladığı görülmektedir. Tüm bu göstergeler LGBT hakları hareketinin örgütlülüğünün, kamusal görünürlüğünün ve savunuculuk kapasitesinin gelişimine paralel olarak daha önce TBMM gündemine yansımayan LGBT’lerin sorunlarının, yine hareketin ürettiği ve yaygınlaştırdığı insan hakları temelli söylemle TBMM gündemine taşınmasını sağladığı görülmektedir.

KAYNAKÇA

AĞBABA, V. (2013), Cezaevlerindeki engelli, LGBT, yaşlı ve yabancı uyruklu mahkumların sorularına ilişkin 11 Ekim 2013 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 33830).

ATA AKAT, A. (2013), Transseksüellere yönelik şiddetin önlenmesine ilişkin 12 Mart 2013 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 29270).

AYDOĞAN, N. (2013), Trans bireylerin kimlik bilgilerinin toplanmasına ve trans bireylere yönelik nefret söyleminin engellenmesine ilişkin 11 Ekim 2013 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 32862).

AYDOĞAN, N. (2014), Medyada yer alan nefret söylemlerine ve alınması gereken önlemlere ilişkin 06 Şubat 2014 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 39192).

BAŞARAN, Y. T. (2014), "Korkulardan gökkuşuğuna doğru," Birikim, 308, ss. 17-23.

BENFORD, R. D. ve SNOW, D. A. (2000) "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment," Annual Review of Sociology, 26, ss. 611-639.

BİANET (2010a), <http://www.bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/120511-bdpli-kisanak-ve-chpli-soysal-ayrimci-bakan-kavaf-istifa-etsin>, (08.11.2014).

BİANET (2010b), <http://www.bianet.org/kadin/toplumsal-cinsiyet/120664-kavaf-in-sozlerine-akp-lilerden-tepki-escinsellere-saygili-olmalyiz>, (08.11.2014).

BİRDAL, A. (2009), Cinsiyetçilik kaynaklı saldırı ve ayrımcılığa ilişkin 15 Mayıs 2009 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 8182).

BULDAN, P. (2014), LGBT bireylere yönelik nefret suçlarına ilişkin 7 Temmuz 2014 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 47976).

CALVO, K. ve TRUJILLO, G. (2011), "Fighting for love rights: Claims and strategies of the LGBT movement in Spain," Sexualities, 14, 5, ss. 562-579.

CİHAN HABER AJANSI (2006), http://www.cihan.com.tr/news/Sisli-Ilce-Emniyet-Mudurlugu-Travestilerle-Mucadele-Timi-kurarak-operasyonlara-basladi-_5176-CHLTUyNTE3Ni8x, (02/11/2014).

ÇELİK, D. (2014a), LGBT bireylerin haklarının korunmasına ilişkin 5 Kasım 2014 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 55022).

ÇELİK, D. (2014b), Homofobi ve transfobi temelli nefret suçlarına ilişkin 5 Kasım 2014 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 55148).

DEMİR, N. (2014), Cinsel tercihi sebebiyle görevine son verilen bir kamu görevlisine ilişkin 26 Haziran 2014 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 47204).

EROL, A. (2004), http://www.radikal.com.tr/radikal2/tck_ve_cinsel_yonelim-871758, (04.11.2014).

EROL, A. (2011), Eşcinsel kurtuluş hareketinin Türkiye seyri, Cogito, 65-66, ss. 431-463.

HÜRRİYET (2006), http://www.hurriyet.com.tr/gundem/4880861_p.asp, (04.11.2014).

HÜRRİYET (2009), <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/11352007.asp>, (04.11.2014).

HÜRRİYET (2010), <http://www.hurriyet.com.tr/pazar/14031207.asp>, (05.11.2014).

KAOS-GL (2006a), <http://kaosgl.org/sayfa.php?id=113>, (04.11.2014).

KAOS-GL (2006b), <http://kaosgl.org/sayfa.php?id=142>, (02.11.2014).

KAOS-GL (2006c), <http://kaosgl.org/sayfa.php?id=257>, (03.11.2014).

LENNERHED, L. (2004), "The Pursuit of Pleasure: Sexliberalism in Sweden in the 1960's", International Institute of Social History in the Netherlands, ss.116-121.

NAZLIAKA, A. (2011), Farklı cinsel yönelimlere sahip bireylere uygulanan ayrımcılığa ilişkin 13 Ekim 2011 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 93).

ONUR, M. (2013), Farklı cinsel yönelimi olan mahkumların sorunlarına ilişkin 4 Mart 2013 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 19177).

ONUR, M. (2012), Önleyici hizmetler büro amirlikleri puan cetveli uygulaması iddiasına ilişkin, 13 Şubat 2012 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 4219).

ONUR, M. (2014), LGBT bireylere yönelik nefret suçlarına ve alınan önlemlere ilişkin 21 Ekim 2014 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 54101).

PARTOG, E. (2012), "Queer Teorisi Bağlamında Türkiye LGBTT Mücadelesinin Siyasi Çizgisi", Cüneyt Çakırlar ve Serkan Delice (ed.), Cinsellik

Muamması, Türkiye’de Queer Kültür ve Muhalefet, İstanbul: Metis Yayınları, ss 162-185.

RADİKAL (2010), http://www.radikal.com.tr/politika/kavafin_escinsel_potu_sinirlari_asti-987378, (08.11.2014).

SELEK, P. (2011), Maskeler, Süvariler, Gacılar-Ülker Sokak: Bir Alt Kültürün Dışlanma Mekanı, Ankara: Ayizi Kitap.

SENDİKA.ORG (2010), <http://www.sendika.org/2010/03/escinsellik-hastalik-tedavi-edilmeli-diyen-bakan-kavafa-tepki-yagdi/>, (08.11.2014).

SEVİGEN, M. (2010), Devlet Bakanı Selma Aliye Kavaf’ın eşcinsellerle ilgili açıklamasına ilişkin 02 Nisan 2010 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 13693).

SPOD (2012), <http://www.spod.org.tr/turkce/spodun-takip-ettigi-lgbtlerin-hak-ihlallerine-yonelik-davalar>, (05.11.2014).

TANAL, M. (2014), Cinsiyet değiştirmeye yönelik cerrahi operasyonlara ilişkin 23 Temmuz 2014 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 47546).

THE ECONOMIST (2014), The Gay Divide, 11-17 Ekim.

TOPRAK, B. (2013), Lezbiyen, gey, biseksüel ve trans bireylerin sorunlarının tespiti, nedenleri ve çözüm önerileri konusunda 12 Şubat 2013 tarihli Meclis Araştırması açılması önergesi.

TOPRAK, B. (2013), LGBT bireylerin uğradığı mağduriyete ilişkin 17 Aralık 2013 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 35999).

TUNCEL, S. (2008), Cinsel tercihinden dolayı ayrımcılığa uğrayanlara yönelik çalışmalara ilişkin 16 Nisan 2008 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 3103).

TUNCEL, S. (2010a), Devlet Bakanı Selma Aliye Kavaf’ın bazı ifadelerine ilişkin 25 Mart 2010 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 13475).

TUNCEL, S. (2010b), Eşcinsellere yönelik şiddet olaylarına ilişkin 16 Nisan 2010 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 13706).

TUNCEL, S. (2012a), Zorunlu askerlik hizmetlerine ilişkin 3 Mayıs 2012 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 7088).

TUNCEL, S. (2012b), İstanbul Avcılar ilçesinde gerçekleştirilen bir eyleme ilişkin 10 Ekim 2012 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 11472).

TUNCEL, S. (2012c), Nefret suçlarının önlenmesine yönelik çalışmalara ilişkin 23 Ekim 2012 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 11884).

TUNCEL, S. (2013), Koruma altındaki bir vatandaşın akrabaları tarafından kaçırıldığı iddiasına ilişkin 12 Mart 2013 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 19792).

TÜRKİYE PSİKIYATRİ DERNEĞİ (2010), <http://www.psikiyatri.org.tr/presses.aspx?press=283&type=24>, (08.11.2014).

YALÇIN, S. ve YILMAZ, V. (2013), “Gezi protestolarından yerel seçimlere LGBTİ hakları hareketi ve yerel siyaset,” İktisat Dergisi, 525, ss. 84-94.

YASAMA DERNEĞİ (YASADER) (2011), Sivil Toplum için Yasama Sürecine Katılım El Kitabı, Ankara: Yasama Derneği Yayınları.

YENİÇERİ, Ö. (2013), 2002-2013 yılları arasında cinsiyet değiştiren vatandaşlarla ilgili verilere ilişkin 26 Temmuz 2013 tarihli soru önergesi, (Esas Numarası: 7 / 27631).

YOUNG, R.M. ve MEYER, I.H. (2005), “The Trouble With “MSM” and “WSW”: Erasure of the Sexual-Minority Person in Public Health Discourse,” American Journal of Public Health, 95, 7, ss.1144-1149.

YURTTAGÜLER, L. (2014), Meclisin Gençlik Söylemi (1930-1990), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

TABLO-LGBT HAKLARINA İLİŞKİN VERİLEN SORU VE ARAŞTIRMA ÖNERGELERİNİN LİSTESİ (TARİH SIRASINA GÖRE)

| Verildiği Tarih | Milletvekilinin İsmi | Parti | Önergenin Muhatabı | Önergeye Cevap Veren | Önergenin İçeriği |
|-----------------|----------------------|-------|---|----------------------|---|
| 16.4.2008 | Sebahat Tuncel | DTP | Adalet Bakanı Mehmet Ali Şahin | Mehmet Ali Şahin | Ayrımcılık |
| 15.5.2009 | Akın Birdal | DTP | Başbakan Recep Tayyip Erdoğan | Sadullah Ergin | Eşcinsel hakem davası |
| 25.3.2010 | Sebahat Tuncel | BDP | Başbakan Recep Tayyip Erdoğan | Cevapsız | Bakan Kavaf'ın açıklamaları |
| 2.4.2010 | Mehmet Sevigen | CHP | Başbakan Recep Tayyip Erdoğan | Cevapsız | Bakan Kavaf'ın açıklamaları |
| 6.4.2010 | Sebahat Tuncel | BDP | Başbakan Recep Tayyip Erdoğan | Cevapsız | Translara yönelik nefret cinayetleri |
| 13.9.2011 | Aylin Nazlıaka | CHP | Başbakan Recep Tayyip Erdoğan | Fatma Şahin | Ayrımcılık, LGBT'lere yönelik nefret cinayetleri, TBMM'de LGBT demeklerinin web sitelerine erişimin kısıtlanması, Bakan Kavaf'ın açıklamaları |
| 13.2.2012 | Melda Onur | CHP | İçişleri Bakanı İdris Naim Şahin | Hüseyin Avni Mutlu | Kabahatler Kanunu'nun translara ayrımcılık yapacak biçimde uygulanması |
| 3.5.2012 | Sebahat Tuncel | BDP | Milli Savunma Bakanı İsmet Yılmaz | İsmet Yılmaz | Vicdani ret ve eşcinsellerin askerlikten muaf tutulma sürecindeki sorunlar |
| 10.10.2012 | Sebahat Tuncel | BDP | İçişleri Bakanı İdris Naim Şahin | İdris Naim Şahin | Avcılar Meis Sitesi'nde translara yönelik baskılar, translara yönelik cinayetleri |
| 23.10.2012 | Sebahat Tuncel | BDP | Başbakan Recep Tayyip Erdoğan | Sadullah Ergin | LGBT'lere yönelik nefret suçları |
| 1.3.2013 | Melda Onur | CHP | Adalet Bakanı Sadullah Ergin | Sadullah Ergin | LGBT tutuklu ve hükümlülerin sorunları |
| 12.3.2013 | Sebahat Tuncel | BDP | İçişleri Bakanı Muammer Güler | Muammer Güler | Eşcinsel gencin ailesi tarafından kaçırılması |
| 26.6.2013 | Özcan Yeniçeri | MHP | İçişleri Bakanı Muammer Güler | Muammer Güler | 2002-2013 yılları arası cinsiyet değiştiren vatandaşlar |
| 30.7.2013 | Ayla Akat Ata | BDP | Aile ve Sosyal Politikalar Bakanı Fatma Şahin | Cevapsız | LGBT'lere yönelik nefret suçları ve cinayetleri |
| 11.10.2013 | Nursel Aydoğan | BDP | İçişleri Bakanı Muammer Güler | Efkan Ala | Transların kimlik bilgilerinin alınması |
| 5.11.2013 | Veli Ağbaba | CHP | Adalet Bakanı Sadullah Ergin | Bekir Bozdağ | LGBT tutuklu ve hükümlülerin sorunları |
| 16.12.2013 | Binnaz Toprak | CHP | Başbakan Recep Tayyip Erdoğan | Cevapsız | LGBT bireylerin uğradıkları mağduriyet |
| 6.2.2014 | Nursel Aydoğan | BDP | Başbakan Recep Tayyip Erdoğan | Bülent Arınç | LGBT'lere yönelik nefret söylemi |
| 19.2.2014 | Veli Ağbaba | CHP | Adalet Bakanı Bekir Bozdağ | Bekir Bozdağ | LGBT tutuklu ve hükümlülerin sorunları |
| 26.6.2014 | Nurettin Demir | CHP | İçişleri Bakanı Efkan Ala | Cevapsız | Eşcinsel polis memurunun işten atılması |
| 10.7.2014 | Pervin Buldan | HDP | Adalet Bakanı Bekir Bozdağ | Cevapsız | Trans erkek Okyanus'un intiharı |
| 22.7.2014 | Mahmut Talan | CHP | Sağlık Bakanı Mehmet Müezzinoğlu | Cevapsız | Transseksüel yapıda yurttaşların sayısı |
| 20.10.2014 | Melda Onur | CHP | Adalet Bakanı Bekir Bozdağ | Cevapsız | LGBT'lere yönelik nefret saldırıları ve nefret cinayetleri |
| 5.11.2014 | Demir Çelik | HDP | İçişleri Bakanı Efkan Ala | Cevapsız | Homofobi ve transfobi temelli nefret suçları |
| 5.11.2014 | Demir Çelik | HDP | Aile ve Sosyal Politikalar Bakanı Aysenur İslam | Cevapsız | LGBT kişilerin savunulmasına yönelik somut adım |



ASİMİLE OLMA, İÇE KAPANMA, KİMLİKLENME
CUMHURİYETTEN BUGÜNE TÜRKİYE
YAHUDİLERİNİN KİMLİK STRATEJİLERİ

BEING ASSIMILATED, INTROVERSION, ACQUIRING
IDENTITY, IDENTITY STRATEGIES OF TURKISH
JEWS SINCE THE REPUBLICAN ERA

Süheyla YILDIZ¹

ABSTRACT

The identity strategies of the Jews, the non-Muslim minority perceived as the most stable group for integration into national identity during the Republican history, developed to integrate into the society and preserve their community identity at the same time have characteristics both similar to and different from those of the other minority groups. In this study, these strategies forming three different phases for the development of identity during three different periods will be discussed. Firstly, the Turkization effort that the Jews invested in order to be admitted as equal Turkish nationals during the single-party period, from the establishment of the Republic to 1942 when the Wealth Tax was enacted will be mentioned. As it is known, during the foundation period of the Republic, being a Turkish national was equated with being Turkish and/or Muslim; non-Muslims were not conceived as a part of the national identity. In this period where a series of anti-minority practices took place; the Jewish people, who had been banished from their homeland due to the Thrace pogroms of 1934, were deeply disappointed, in particular, at the Wealth Tax of 1942 based on ethnic discrimination. Believing that their Turkization efforts could in no way enable them to be “Turkish”, they entered into a long period of introversion instead of melting in Turkism. This long period, in which it was understood that introversion was unable to resolve problems, ended by the public gain of visibility for Jewish identity with lobbying activities that the Quincentennial Foundation conducted in

¹ Strasbourg Üniversitesi, Doktora öğrencisi.

favor of Turkey in 1989. Thus, a third phase which still continues has started. With this third phase started in 1990s where cultural identity movements developed and identity problems were publicly discussed; the Jewish community aims to integrate into society and avoid the symbolic violence towards them which is concretized as anti-semitism by following an extroversion strategy and by maintaining the Jewish identity. In other words, the community aims for integration by acquiring identity. The current study seeks to discuss each of the three strategies, with a special focus on the extroversion strategy, by explaining their social-political contexts, instruments, rhetorics and actors.

Keywords: Assimilation, Jewish People of Turkey, identity strategies, acquiring identity, integration.

ÖZ

Cumhuriyet tarihi boyunca ulusal kimlikle bütünleşmeye en kararlı gayrimüslim azınlık olarak görülen Yahudilerin, hem topluma entegrasyon hem de cemaat kimliğini korumak için farklı dönemlerde geliştirdikleri kimlik stratejileri, diğer azınlık gruplarıyla benzeşen ve ayrışan niteliklere sahiptir.² Bu çalışmada, kimliğin gelişiminde üç farklı dönemde üç farklı aşama oluşturan bu stratejiler tartışılacaktır. İlk olarak, Cumhuriyetin kuruluşundan 1942 Varlık Vergisine kadar olan Tek Parti döneminde, Yahudilerin eşit Türk vatandaşı olarak kabul edilmek için geliştirdikleri Türkleşme gayretine yer verilecektir. Bilindiği gibi, Cumhuriyetin kuruluş döneminde Türk yurttaşı olmak, Türk ve/veya Müslüman olmakla eşit tutulmuş ve gayrimüslimler ulusal kimliğin bir parçası olarak görülmemişlerdir. Bir dizi azınlık karşıtı uygulamanın olduğu bu dönemde, 1934 Trakya Olayları ile memleketlerinden kovulan Yahudiler, özellikle etnik ayrıma göre vergilendirme yapan 1942 Varlık Vergisi ile büyük hayal kırıklığına uğradılar. Bu hayal kırıklığı, ikinci dönemi başlattı.

² Bu makale, 2012 yılının Şubat ayında Galatasaray Üniversitesi'nde sunduğum *Stratégies Identitaires des Juifs en Turquie Contemporaine* [Modern Türkiye'de Yahudilerin Kimlik Stratejileri] başlıklı yüksek lisans tezinden hareketle hazırlanmıştır. Yüksek lisans tezi için bkz. YILDIZ, S. (2012) *Stratégies Identitaires des Juifs en Turquie Contemporaine* [Modern Türkiye'de Yahudilerin Kimlik Stratejileri], Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Birol Caymaz, Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi Bölümü, İstanbul. Pdf formatındaki tez metni için bkz. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

Türkleşme gayretlerinin hiçbir şekilde “Türk” olmalarına olanak sağlamayacağı inancıyla, Türklükte erime yerine uzun bir içe kapanma dönemine girdiler. İçe kapanmanın sorunları çözmeye yetmediğinin anlaşıldığı bu ikinci uzun dönem, 1989 yılında 500. Yıl Vakfı'nın kurulması ve Türkiye lehine gerçekleştirdiği lobi faaliyetleri ile Yahudi kimliğinin kamuoyunda görünürlük kazanmasıyla sona erdi ve halen devam eden üçüncü dönem başladı. Yahudi cemaati, kültürel kimlik hareketlerinin geliştiği ve kimlik sorunlarının kamuoyunda açıkça tartışıldığı 1990'lı yıllarda başlayan süreçteki dışa açılma stratejisiyle, Yahudi kimliğini koruyarak toplumla bütünleşmeyi, antisemitizmle somutlaşan cemaate yönelik sembolik şiddeti önlemeyi hedeflemektedir. Diğer bir deyişle, kimliklenerek entegrasyon amaçlanmaktadır. Bu metinde, dışa açılma stratejisine özellikle odaklanarak, her üç stratejiyi içinde oluştukları sosyal-siyasal bağlamları, stratejilerin araçları, söylemleri ve aktörleriyle tartışmayı amaçlıyoruz.

Anahtar Kelimeler: Asimilasyon, Türkiye Yahudileri, Kimlik Stratejileri, Kimliklenme, Entegrasyon.

GİRİŞ

Bu metinde, Cumhuriyet tarihi boyunca Türkiye Yahudilerinin farklı dönemlerdeki kimlik stratejileri değerlendirilir ve karşılaştırılırken, son dönemdeki açılma stratejileri de 1990 sonrası kimlik hareketleri bağlamında, diğer azınlık grupları ile benzeşen ve farklılaşan yönleriyle, kimlik stratejileri ve toplumsal hafıza olgularıyla değerlendirilmektedir. Kimlik stratejilerini, politik iklim elverdiği oranda, cemaatlerin toplumda konumlarını güçlendirmek ya da korumak için kullandıkları, kimliği gizlemeye ya da bazı unsurlarıyla belirginleştirmeye dayanan, entegrasyon hedefinin öne çıktığı yaşam stratejileri olarak tanımlayabiliriz. (Kastersztein, 2002: 30-31) Bu stratejiler, seçmece bir anlayışla unutmaya/hatırlamaya dayanan bir toplumsal hafızadan beslenip onu yeniden üretir. Halbswachs'a göre hiçbir hafıza, geçmişi olduğu gibi koruyamaz, aksine ondan geriye ancak gurubun her döneminde kendi bağlamına özgü olarak yeniden kurabildiği biçimi alır. (Halbswachs, 1994: 289-290) Kimlik stratejisi-toplumsal hafıza ilişkisini anlamada, Türkiye Yahudilerinin farklı dönemlerdeki asimilasyon arayışı-içe kapanma-kimliklenerek entegrasyonu hedefleyen ve toplumsal hafızayı yeniden üreten kimlik stratejileri, özellikle incelenmeye değer bir örnek oluşturmaktadır. Toplumsal hafızanın her seferinde yeniden kurgulandığı bu stratejiler, dönemin koşullarına ve cemaat içindeki farklı aktörlerin etkinliklerine göre de değişmektedir. Azınlık kimlik stratejileri, öncü

sosyal aktör bağımlıdır. Hangi aktör cemaate öncülük ediyorsa, o aktör, stratejide etkin olmaktadır. Dolayısıyla, söz konusu stratejilerin, cemaat ileri gelenlerinin söylem ve eylemleri üzerinden okunması doğru olacaktır.

Bilindiği gibi, Türkiye Yahudilerinin büyük bir çoğunluğunu oluşturan Sefaradların ataları, 1492 yılı itibariyle İspanya'dan kovularak Osmanlı topraklarına göç ettiler. Yüzlerce yıldır yaşadıkları topraklarda nüfusları hızla azalan ve artık mensupları yaklaşık 20 bin kişiden oluşan küçük bir cemaat olan Yahudiler,³ ulus-devletin kurulmasıyla birlikte, eşit vatandaş olabilmek ve kimliklerini koruyabilmek için topluma entegrasyon amaçlı bir Türkleşme çabası içine girmişlerdir. Ancak Yahudiler, Türk ulusal kimliğine aidiyetlerini ve sadakatlerini kanıtlamaya çalışırken, bir yandan da Türkleşmemekle ve Türkçe konuşmamakla eleştirildiler. (Bali, 2010: 33-555) Yahudileri Türkleşmemekle eleştirirken, “sosyolojik olarak” Türk kabul etmemek, Devlet ve toplum tarafından, Tek Parti döneminden günümüze dek sürdürülen paradoksal bir tutumdur.

Tek Parti yönetiminin kurumsallaştığı ve iktisadi-kültürel Türkleştirme faaliyetlerinin hız kazandığı 1930'lu yıllardan itibaren, genelde gayrimüslimlere, özelde de Yahudilere yönelik nefret söylemi içerikli dışlayıcılık söz konusu oldu. Bu süreçte, 1934 yılında gerçekleşen Trakya Olayları gibi saldırılar, aktif bir Türkleşme stratejisi uygulayan Yahudileri hayal kırıklığına, görünmez olmaya ve içe kapanmaya itti. Bu dönemde cemaate yapılan saldırılardan dolayı oluşan hayal kırıklığının yansıması, Devletin de gayrimüslim azınlıkların Türkleşmesini değil, aslında görünmez olmasını talep etmesi (Akgönül, 2011: 120), Yahudileri, aktif bir Türkleşme stratejisini bırakıp, görünmezlik stratejisine ve yurt dışına göçe yönlendirmiştir. Çok partili dönem ise, İslami hassasiyetlerin arttığı bir dönem olduğundan, İsrail Devleti'nin varlığı Türk Yahudilerinin yaşamını zorlaştırmış ve içe kapanma eğilimlerini perçinlemiştir. 1980'lerin sonlarından itibaren Türkiye'de değişen konjonktürün etkisiyle, içe kapanma stratejisi yerini, bu kez, entegrasyon amaçlı ve kültürel kimliklerin görünür olduğu bir toplumda yerini alma hedefli, bir dışa açılma stratejisine bırakacaktı. Yahudiler, bu dönemde aynı zamanda, yükselen ve popülerleşen antisemitizmle içe kapanmanın, görünmez olmanın koruma sağlamayıp, tam aksine tehdidi

³ Türkiye Yahudi toplumunun çoğunluğunu oluşturan Sefaradlar (%96) dışında Aşkenaz, Romanyot ve Karaim olmak üzere farklı tarihsel kökenden gelen gruplar, günümüz Türkiye Yahudilerini oluşturmaktadır. Türkiye Yahudilerinin, özellikle Cumhuriyet öncesi tarihleri için bkz. SHAW S. J. (2008), Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler, İstanbul: Kapı Yayınları. / BENBASSA E. ve RODRIGUE A. (2010), Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi (14. ve 20. Yüzyıllar), İstanbul: İletişim Yayınları. / LEVİ, A. (2010), Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler: Hukuki ve Siyasi Durumları, İstanbul: İletişim Yayınları. / GÜLERYÜZ, N. A. (2012), Bizans'tan 20. Yüzyıla Türk Yahudileri, İstanbul: Gözlem Kitap. / Bugün Türkiye'de yaşayan Yahudi nüfusu hakkındaki tüm güncel bilgiler için bakınız Türk Musevi Cemaati resmi sitesi: <http://www.turkyahudileri.com/content/view/246/273/lang.tr/>

artırdığını algıladılar. 1989 yılında, Yahudi cemaatinin ileri gelenleri tarafından, yurt içinde ve yurt dışında bir yandan Türkiye'nin tanıtımını da yaparak, Yahudilerin Türkiye'ye gelişlerinin 500. yılını 1992 yılında kutlamak amacıyla 500. Yıl Vakfı'nın kurulmasıyla, bu dışa açılma stratejisi kurumsallaştı.

Ulus devlet kavramının tartışıldığı, kültürel kimliklerin görünürlük kazandığı ve birbirini etkilediği 1990'lı yıllarda⁴, Yahudiler, 500. Yıl Vakfı'nın faaliyetleri ile birlikte eşit yurttaşlık ve kimliksel tanınmayı birlikte takip eden bir kimlik stratejisi geliştirmişlerdir. Ancak, kimliklerin geri dönüşü, diğer örneklerde eleştirelilik üzerinden yaşanırken, 500. Yıl Vakfı önderliğinde Yahudi cemaati, daha çok geçmişi olumlama/unutma üzerinden var olmaya çalışmıştır. Böylelikle, hem Yahudilik anımsanmakta hem de Türklüğe bağlılık gösterilmekte, diğer bir deyişle, asimilasyon, kimlik kaybı önlenilmekte hem de entegrasyon süreci zaafa uğramayıp daha da güçlenmekteydi. Yahudi cemaatinin ileri gelenleri tarafından kurulan 500. Yıl Vakfı'nın dile getirdiği "500 yıl" söylemiyle, bir yandan Yahudilik görünürleştirilmiş ve vurgulanmış, ülke lehine yapılan lobi faaliyetleri ile de Türklük yeniden kanıtlanmak istenmiştir. Bu tarih anlayışında, 50 yıl öncesinde yaşanan ayrımcı politikaları unutup, 500 yıl öncesini hatırlamak tercih edilmiştir. Türkiye Yahudilerinin Cumhuriyet tarihi boyunca geliştirdikleri kimlik stratejilerinin üç hali, aşağıda ayrıntılı olarak incelenecektir.

1. TÜRKLÜKTE ERİME: ASİMİLE OLARAK YURTTAŞLIĞI TALEP ETME (1923-1942)

Bilindiği gibi, Cumhuriyet'in kurucu seçkinlerinin amacı, yüzyıllar boyunca Millet Sistemi ile idare edilmiş Müslüman ve gayrimüslimlerden oluşmuş bir halklar topluluğundan, homojen bir topluma dayanan bir ulus devlet inşa etmektir. Bu amaçla, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren kültürel ve iktisadi Türkleştirme, türdeşleştirme siyaseti uygulanmaya konuldu. Türklüğü, Müslümanlıkla özdeş olarak kabul eden bir anlayışla yürütülen Türkleştirme politikaları, ideolojik seferberliğin yaşandığı 1930'lu yıllarda hız kazanacak ve bir yandan gayrimüslimlerin ulusa entegrasyonları için Türkleşmeleri istenirken, öte yandan da Müslüman olmamaktan dolayı gayrimüslimler, "güvenilmez ve bizden olmayan unsur" olarak görülerek dışlanacaktı. Yurttaşlık anlamında kullanılması gereken "Türk" kavramı, laiklik ilkesine rağmen zamanla gayrimüslimleri dışlayıcı bir anlam kazanarak "Müslüman" ve "etnik anlamda Türk" şeklinde uygulandı.⁵ Yahudiler, gayrimüslimleri görünmezliğe iten bu

⁴ Türkiye'de kültürel kimlik talepli yeni toplumsal hareketler örnekleri, bunları oluşturan sosyo-ekonomik sosyo-kültürel dönüşümler ve bunların birbiri üzerindeki etkileri hakkında ayrıntılı bilgi için özellikle bkz. ŞİMŞEK, S. (Yaz 2004), "New Social Movements in Turkey Since 1980", Turkish Studies, cilt: 5, n. 2, ss. 111-139.

⁵ Bkz. ÇAĞAPTAY, S. (2009), Türkiye'de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik. Türk Kimdir?, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

paradoksal durumu, bu yıllarda geliştirdikleri kimlik stratejileri ile aşmaya çalıştılar.

Gayrimüslim azınlık gruplarının, kimlik koruma ve ulusa entegrasyon amaçlı geliştirdiği kimlik stratejileri birbirinden farklılaşabilmektedir. Yahudiler, bu yıllarda cemaat önderlerinin gayreti ile doğrudan doğruya Türklüğe bağlı bir çizgide yürümeyi tercih ettiler. Yine, Yahudiler, Türklüğe asimilasyonu, varlıkları için gereklilik olarak gördüler. Baskın Oran'a göre, etnik, dinsel ve dilsel farklılık arz eden Yahudilerin büyük bir çoğunluğunun otokton azınlık olmayıp göçle gelmiş olmalarından dolayı devletle sürtüşmemeye özen gösterme özellikleriyle, Ermeniler ve Rumlardan ayrılmaktadırlar. (Oran, 2006: 50) Örneğin Rumlular, aynı dönemde, Yahudi cemaatinin önemli bir kesiminde görülen türde gönüllü Türkleşmeye dönük bir eğilim göstermediler. (Benlisoy, 2006: 660) Zaten Yahudilerin, Türk milliyetçiliği karşısında "şaibeli" görünen bir durumu da yoktu. Rumluların ve Ermenilerin aksine Yahudiler, Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerinde ayrılıkçı bir tutum da gütmekle suçlanmamışlardı. Sonuç olarak, bu dönemde Yunan ve Ermeni milliyetçiliği ile girişilen mücadeleden dolayı Yunan karşıtı ve Ermeni karşıtı refleksler kazanan Türk milliyetçiliği, Yahudilere karşı olumlu değilse bile, olumsuz da olmayan bir tavır geliştirmişti. (Çağaptay, 2009: 39-40) Dolayısıyla, Devlete sadakatleri ile bilinen Yahudiler için Türklük, diğer gayrimüslimlere oranla çok daha açık olmuştur. Yahudiler, diğer gayrimüslim azınlıklara oranla "asimile edilebilecek" bir grup olarak görülmüştü (Akgönül, 2009: 216) ve bu avantaj da ileride, cemaat önderlerinin asimilasyon arayışlarına motivasyon sağlayacaktı.

Leyla Neyzi'nin de belirttiği gibi, Sefarad Yahudi cemaatleri tarihsel olarak iktidar merkeziyle ittifak kurarak yaşamlarını güvence altına almaya çalışmışlardır. (Neyzi, 2004: 50) Bu anlayışla, Yahudiler, ulus devletin kurulmasıyla birlikte, topluma entegrasyonu amaçlayarak, -24 Temmuz 1923 tarihinde imzalanan Lozan Antlaşmasının kendilerine tanıdığı haklar arasında yer alan aile hukuku ve şahıs halleriyle ilgili durumların azınlıkların gelenek ve göreneklerine göre çözümlenmesini güvence altına alan 42. Maddesinden-, Medeni Kanunun kabul edilmesiyle, 1925 yılında haklarından feragat ederek Medeni Kanuna tabi olma kararı alırlar. (Bali, 2010: 64) Bu karar, siyasi iktidar tarafından desteklenir. O dönemin basınına baktığımızda, hakların feragati yönünde büyük bir propaganda yapıldığı görülmektedir. Lozan Antlaşmasının 42. Maddesinden feragat kararından sonra Hahambaşı Haim Becerano, "Yahudi dini, yaşadığı ülkenin hükümetine saygı ve itaati emreder" açıklamasını yaparak, 1930'lu yıllarda hız kazanacak olan Türkleşme çabalarını teşvik etmişti. (Bali, 2010: 96) 42. Maddeden feragat kararını, gayrimüslimler arasında ilk olarak Yahudi cemaati gerçekleştirmiştir.

Ancak yeni rejim, Yahudileri bir yandan görünürde Türkleştirmeye çalışacak ama onlara çoğunlukla eşit haklara sahip Türk yurttaşı muamelesi de yapmayacaktı. Yahudilerin Türk dilini öğrenmelerini, çocuklarının Türk okullarına gönderilmesini istenmekte ama Devlet dairesinde çalışmak için “öz Türk” olma şartı koşulmaktaydı. Örneğin, 1926’da kabul edilecek ve 1965’e kadar yürürlükte kalacak olan Memurin Kanunu, memur olabilmek için “Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmak” yerine “Türk olmak” şartı koyuyordu. (Aktar, 2006: 119) Cumhuriyet’in ilk yıllarının basınında, sürekli olarak, Yahudilerin, Kurtuluş Savaşı’ndan çıkar sağlayıp daha da zenginleştikleri halde ülkenin gelişimine katkı sağlamadıkları, Yahudi İspanyolcası yani *Ladino* dili ya da Fransızca konuşup milli birliğe aykırı davrandıklarını öne süren Yahudi karşıtı yazılar çıkmakta ve cemaat kınanmaktaydı. (Bali, 2010: 34-109) 1923’ten sonra ülkenin Rum ve Ermeni tüccarlarının bir kısmının “yok olmasıyla” ortaya çıkan boşluğu, Müslüman Türklerin dolduracağına dair bir beklenti vardı. Her ne kadar, bu dönemde birçok büyük Müslüman Türk işadamı ortaya çıktıysa da, söz konusu boşluğun bir kısmını da Yahudiler doldürmüştü. Bu durum, Yahudilere karşı gelişen bir düşmanlığa neden olmuştu. (Çağaptay, 2009: 41) Yine de Yahudiler, kimliklerini ve varlıklarını korumak için cemaat önderlerinin gayretleriyle Türklüğe bağlanmaya çalışarak, tam vatandaşlık arayışında bir yol izlemeyi sürdürdüler.

Süreç içinde Yahudiler, çocuklarını azınlık okulları yerine, yavaş yavaş Devlet okullarına göndermeye başladılar. Cumhuriyetin ilk yılları, “nankörlük” suçlamalarına maruz kalan Yahudiler için, sadakat yineleme, benimsenmeyi “bedelini ödeyerek” elde etme yılları olarak görülebilir. (Levi, 2010: 58-130) 1950 yılında Balat’tan İsrail’in Bat-Yam kentine göç etmiş olan Eli Şaul, o dönemi anlattığı anılarında, Yahudilerin, “Aman gayrimüslimiz, tenkit edilecek bir nokta bulmasınlar” kaygısıyla ulusal hayır kurumlarına, Müslümanlara oranla daha fazla yardımda bulunarak, ellerinden gelen gayreti gösterdiğini ama yine de Türk addedilmediğini dile getirmektedir. Şaul, bunun nedenini de dönemin Türk milliyetçiliğine bağlamaktadır ve bu dönemdeki milliyetçiliğin ırkçılıktan kesinlikle farklı olmadığına inanmaktadır. (Şaul, 2000: 29) Yine, dönemin ünlü Yahudi gazetecisi David Fresco, Yahudilerin Türkleşme gayretlerinin Türkler tarafından takdir edilmediğini, tam aksine Türklerin Yahudileri ittiklerini savunacak ve 1928 yılındaki yazısında şöyle diyecektir: “Türk ailesinden geri itildiğimizi ve ecnebi olarak kabul edildiğimizi görüyoruz. Haklı olarak Türk halkının hislerine tercüman olduğunu söylenen Türk basını, neredeyse her dakika bize karşı itimatsızlık ve hor görme sergilemekte. Türk Yahudi cemaatinin tamamı, haysiyetinin incinmesinin ızdırabını çekmekte ve de en önemlisi cesaretinin kırıldığını hissetmekte.” (Bali, 2013: 67).

Lozan Antlaşması, Yahudilere kendi dillerinde konuşma hakkı tanımış olmasına rağmen, Yahudilerin kendi dillerinde konuşmaları ve Türkçe

konuşmamaları kamuoyunda en büyük eleştiri konusu haline gelmişti. “Vatandaş Türkçe Konuş!” kampanyaları Yahudilerin korkularını ve görünmezlik üzerine kurdukları yaşamlarını pekiştirmişti. Milliyetçi bir anlayışla halkın bütünleşmesi örneği olarak sunulan “Vatandaş Türkçe Konuş!” kampanyaları, pratikte gayrimüslimleri entegre etmeye değil, görünmez kılmaya yönelik bir uygulama oldu. Çünkü azınlıklara yönelik “Vatandaş Türkçe Konuş!” kampanyası bir tehdit havasında gerçekleştiriliyordu. (Çağaptay, 2009: 92-102) Böyle bir ortamda cemaat önderleri de, dikkatleri Yahudilerin üzerine çekmemek ve tepki yaratmamak için yüksek sesle konuşmama ve Türkçe konuşma tavsiyelerinde bulundular. Cemaat ileri gelenleri, Yahudilere Türkçe öğretmek için kurdukları kurumlarla Türk dilini yaygınlaştırma çabası içine girdiler. (Bali, 2010: 131-181).

Bu dönemde, söz konusu stratejinin geliştirilmesi ve yayılmasında cemaatin birçok ileri geleninin, örneğin Moiz Kohen’in, diğer adıyla Munis Tekinalp’in etkisi büyük olmuştur. Tekinalp’e göre Yahudiler, Türkçe öğrenerek Türkleşmeli, Türk kültürünü benimsemeli ve bu yolla milli kimlik kazanmalıydılar. Ona göre, zaten Yahudiler de böyle bir dönüşüme yatkındılar. (Behmoaras, 2005:172-173) Dolayısıyla, Tekinalp’e göre, Yahudiler için yapılacak tek şey Türkleşmektir: “Bundan sonraki vazifemiz, içimizde esası mevcut olan Türk harsını şuurlandırmak, canlandırmak ve kuvvetlendirmekten ibarettir. Artık bundan sonra, bize Musevi milleti diyen muhite ve cemiyete kat’i ve samimi bir eda ile hayır biz Türk’üz, dilimiz Türkçedir, kültürümüz Türk kültürüdür, idealimiz Türk idealidir diyeceğiz.” (Bali, 1997: 48).⁶

Tekinalp, Türkleşmenin en önemli savunucusu olmasının yanında, Yahudiliğe yönelik iğnelemeler ve hücumlar söz konusu olduğunda da savunmacı bir pozisyona geçmekteydi.⁷ Açıkçası, Tekinalp Türkleşmeciliği, Yahudi kimliğini koruma derdini de içinde barındırmaktadır. Rıfat N. Bali, bu konuda “Munis Tekinalp’i yeni Cumhuriyet’in taleplerini doğru anlayan biri olarak görüyorum. Tekinalp, kamusal alana kimliğinizi çıkartmayacaksınız diyor. Ancak Moiz Kohen [Muhsin Tekinalp] gibi en Türk Yahudi bile Yahudi olarak görüldü” demektedir.⁸ Munis Tekinalp gibi bir Türkleştirme ideologu olan cemaat aydınlarından Prof. Avram Galanti’ye göre de, Yahudilerin Türkiye’de varlıklarını koruması, ancak Türkçe öğrenmekten ve Türkleşmekten geçmektedir. (Çağaptay, 2009: 43) Öte yandan, 1930’lu yıllar Musevi cemaati için, dinsel kimliklerini koruma adına da çok sıkıntılı geçecekti. Çünkü 1931

⁶ Munis Tekinalp, Cumhuriyet öncesinde de Osmanlıcanın Yahudiler arasında yaygınlaştırılması için çaba sarf etmiştir. Munis Tekinalp’in Cumhuriyet öncesi düşünce ve fikirleri için bkz. ODABAŞI, İ. A. (Aralık 2010), “Munis Tekinalp (Moiz Kohen)’in Erken Dönem Biyografisine ve Bibliyografyasına Katkı”, *Toplumsal Tarih*, n. 204. ss. 34-45.

⁷ Bkz. BEHMOARAS, L. (2005), *Bir Kimlik Arayışının Hikâyesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

⁸ Yukarıda sözü edilen Yüksek Lisans tezimin Yahudi entelektüel ve seçkinleri ile gerçekleştirdiğim saha araştırması için Rıfat N. Bali ile 21 Haziran 2011 tarihli görüşmem.

yılında Hahambaşı Haim Becerano'nun ani ölümünün ardından, Hahambaşı seçimi yapılamadı. Yahudi toplumu, 1953 yılına kadar, 22 yıl, yetkililerin tanıdığı resmi bir Hahambaşı'dan yoksun kaldı. (Levi, 2010: 92).

1930'lar, Türkiye'de yaşayan Yahudiler için oldukça zor bir dönem oldu. 1934 yılında Trakya'da yaşanan olaylar, bu zorlukların önemli bir örneğidir. Antisemit nitelikli 1934 Trakya Olayları, Yahudi cemaatinin topluma entegrasyon hedefli Türkleşme gayretlerinin işe yaramadığının bir göstergesi oldu. Olayların arkasında Hükümetin yer alıp almadığı, olayların bir Türkleştirme politikası olup olmadığı ve toplum ve Devlet içinde yaygınlaşan antisemit hissiyatla bağının olup olmadığı, birçok araştırmacı tarafından bugün dahi tartışılmaktadır.⁹ Öyle ki, haberleşme olanaklarının kısıtlı olduğu 1934 yılındaki bu olaylar, ulusal ve uluslararası basın gözlerinden uzak olan taşra kentlerinde ve kasabalarında meydana gelmişti. Ancak, olayların Trakya'nın farklı bölgelerinde, hemen hemen aynı anda, en azından aynı günde çıkmış olması da Hükümetin bir şekilde bu işin içinde olduğu yolundaki varsayımı doğrular niteliktedir. (Karabatak, 1996: 13) Trakya'da Yahudi yerleşim bölgelerine yönelik yağma ve saldırılar, 3 Temmuz gecesi başlamış ve 4 Temmuz günü de devam etmiş ve Yahudileri göçe zorlamıştır. Örneğin, Kırklareli'nde 3 Temmuz akşamı, Yahudilerin oturdukları evlerin kapıları kırılır, camları taşlanır. Ancak, olayların belirtilerine Haziran ayından itibaren rastlanmaktadır. Dönemin yoğun Yahudi nüfusunun bulunduğu Çanakkale'de, birkaç haftadır imzasız mektuplarla tehdit edilen Yahudilere karşı 21 Haziran'da ilk fiziki saldırılar başlar. (Aktar, 2006: 72-73).

Öyle görülüyor ki, Türk-İtalyan ilişkilerinin gergin olduğu dönemin konjonktürü gereği, Genelkurmay Başkanlığı'nca askeri mıntika ilan edilen stratejik öneme sahip Trakya'nın, "güvenilmeyen Yahudi" unsurundan, (gayrimüslim karşıtı toplumsal gerilimin yardımı ve yerel idarecilerin üstü kapalı desteğiyle "ürkütme" yöntemiyle) temizlenmesi amaçlanmıştır. (Aktar, 2006: 86-87) Ancak, olaylar amacından sapmış, geniş ölçekli yağma ve saldırılara dönüşmüştür. Basın ise saldırıları kınamak yerine meşrulaştırmayı tercih etmiştir. Öyle ki, olayların yatışmasından hemen sonra Kırklareli'nde yayımlanan *Trakya'da Yeşilyurt* gazetesi, olayların neden meydana geldiği konusunda Yahudileri suçlayan bir bilanço çıkarıyor ve "Acaba bu hadiselerde, Musevi vatandaşlarımızın hiç kabahati yok mu?" diye soruyordu. Gazete, olayların meydana gelmesini, bölgedeki Yahudi tüccarların faaliyet gösterdiği

⁹ Konu hakkındaki çalışmalar için bkz. BALI, R. N. (2013), 1934 Trakya Olayları, İstanbul: Libra Kitap. / AKTAR, A. (Kasım 1996), "Trakya Yahudi Olaylarını 'Doğru' Yorumlamak", Tarih ve Toplum, n. 155, ss. 45-56. / KARABATAK, H. (Şubat 1996), "Türkiye Azınlık Tarihine Bir Katkı. 1934 Trakya Olayları ve Yahudiler", Tarih ve Toplum, n. 146, ss. 4-16. / LEVİ, A. (Temmuz 1996), "1934 Trakya Yahudileri Olayı. Alınamayan Ders", Tarih ve Toplum, n. 151, ss. 10-17.

alanlarda tekelliliğe varan bir derecede piyasaya hâkim olmalarına ve Yahudilerin Türkçe konuşmamalarına, Türkleşmemelerine bağlıyordu. (Karabatak, 1996: 10-11) Olayların ardından, Yahudi cemaatinde Siyonist faaliyetler de canlanmaya başlamış ve Filistin'e ilk göç hareketi gerçekleşmiştir. (Bali, 2010: 259) Avner Levi'ye göre, saldırıların ardından mallarını, mülklerini bırakıp bölgeden kaçan Yahudilerin bir kısmı evlerine dönmüş, çoğu ise İstanbul'a yerleşmiştir. (Levi, 1996: 10) Yahudilerin toplumsal hafızalarında büyük bir travmaya neden olan bu olaylardan dolayı oluşan korku ve hayal kırıklığı, İstanbul'da zorunlu toplaşma, Yahudilerin topluma entegrasyon sürecine zarar vermiştir.¹⁰

Milli Şef dönemi azınlık karşıtı ve dışlayıcı politikaları ise, Yahudilerin korkularını ve içe kapanmalarını perçinleyen bir dönem olarak tarihe geçecektir. II. Dünya Savaşı esnasında, sadece gayrimüslim azınlıklardan kurulan ve "20 kur'a ihtiyatlar" olarak bilinen askeri birlikler¹¹ gayrimüslimlerin korkularını besledi, antisemit yanı özellikle belirgin 1942 Varlık Vergisi¹² de büyük bir

¹⁰ 1934 Trakya Olaylarını da konu edinen bir yüksek lisans tezinde, Yahudi kökenli araştırmacı aile tarihinin peşine düşer ve neden ailesinin Çanakkale Gelibolu'yu sahipsiz bir ev, bir dükkân, büyük bahçeler ve bazı akrabalar bırakarak terk etmek zorunda kaldığını sorgular. Anneannesinin gizli kalmış tarihini ve 1934 olayları ile hayatı değişen bir ailenin üçüncü kuşağı olduğunu, anneannesinin ablası *Tant* Sofi'nin [Sofi Teyze] hikâyesi ile öğrenir. Ve büyük teyzesi *Tant* Sofi'nin anılarına başvurarak işe başlar. *Tant* Sofi ilk olarak olayları anlatmak istemez. Öyle bir travma yaşanmıştır ki, olayları daha sonra, doğan çocuklarına da anlatmamıştır. Fakat daha sonra araştırmacının ısrarlarına dayanamaz ve şunları anlatır; "Bizi orda istememişler, babam da ağabeylerime, ablama bir şey yapmasınlar diye kaçmış." Araştırmacı büyük teyzesine 'kim istememiş?' diye sorar. Ve yanıt şudur: "Şşşt kimse duymasın Atatürk istememiş. Yeter artık sorma, alır götürürler bizi. Başımızı belaya sokma." (Demirel, 2010: 14) *Tant* Sofi, daha sonra olayları ayrıntılı bir şekilde anlatır. Olayların yaşandığında 4 yaşında olan Sofi, sorgusuz sualsiz bir takım adamların evlerine girip eşyalarını aldıklarını, ablasına laf attıklarını ve bir gün babasının başında kanla eve geldiğini hatırlar. Sonra da can korkusuyla apar topar hazırlanıp, her şeyi geride bırakıp İstanbul'a kaçtıklarını söyler. Araştırmacının aktardığına göre *Tant* Sofi, olayların özellikle Yahudilere karşı yapıldığını vurgulamaktadır. (Demirel, 2010: 84-85). Ayrıca bkz. DEMİREL, F. I. (2010), Çanakkale Yahudi Cemaati ile Gayrimüslim Politikalarının İzinde, Yeditepe Üniversitesi, SBE, Sosyal Antropoloji Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

¹¹ Yahudilerin Avrupa'da da toplama kamplarına alınıp soykırma tutuldukları bu dönemde, Almanların Türk sınırına kadar yavaşmaları, Türkiye Yahudilerini son derece tedirgin etmişti. Böyle bir ortamda Hükümet, 1941 Mayıs'ında 20 kur'a gayrimüslimleri ihtiyat olarak silah altına aldı. Yaşları 18 ile 45 arasında değişen kişilerden askere alınan gayrimüslimler, asker sıfatını taşımalarına rağmen kendilerine silah verilmedi ve gerçek anlamda askerlik yapmayıp çalışma kamplarında zorlu koşullarda inşaat işlerinde çalıştırıldılar. Onur kırıcı, dışlayıcı, entegrasyonu engelleyici bu uygulama, azınlıklara karşı duyulan güvensizliğin bir göstergesidir. 20 kur'a ihtiyatları meselesinin oluşmasında neden, Türkiye'nin savaşa müdahil olması sonucunda, gayrimüslimlerin "5. kol faaliyetleri" içine girebilecekleri düşüncesidir. Gözetim altında, gayrimüslimlerin "ajanlık faaliyetleriyle" "düşman" tarafına geçmesi engelleniyordu. Yirmi kur'a ihtiyatlar, 27 Temmuz 1942 günü terhis edildiler. Bkz. BALI, R. N. (2008), II. Dünya Savaşında Gayrimüslimlerin Askerlik Serüveni: 20 Kur'a Nafia Askerleri, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

¹² Varlık Vergisi ile ilgili hatıraların ve tanıklıkların yer aldığı kapsamlı bir çalışma için bkz. BALI, R. N. (Derleyen) (2012), Varlık Vergisi. Hatıralar- Tanıklıklar, İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık.

travma yaratarak toplumsal statülerini sarstı ve bu içe kapanma eğilimini daha da güçlendirdi. Belki de Cumhuriyet döneminin Türkleştirme politikalarının en etkili, Yahudilerin Osmanlı topraklarına gelişlerinin 450. yılında gerçekleşen ve onlara, Cumhuriyet'in eşit vatandaşı olarak kabul edilmediklerini bir kez daha göstererek büyük hayal kırıklığına uğratan Varlık Vergisidir. (Shaw, 2008: 416).

Varlık Vergisi, kâğıt üzerinde bazı haklı temellere dayanır görünen bir vergiydi ve savaş koşullarında meydana gelen aşırı kazançları vergilendirmeyi amaçlıyordu. Ancak, uygulama tamamıyla hatalı ve ayrımcı oldu. Etnik ve dini kıstaslara göre vergi mükellefiyeti belirlenip, gayrimüslimler, Müslümanlara oranla çok yüksek düzeyde vergilendirildi.¹³ Milliyetçi bir ekonomik anlayışla uygulamaya konulduğu açık olan Varlık Vergisi, gayrimüslim azınlıkların kolektif hafızalarını hala besleyen bir travmadır. Kamuoyunun, azınlıkları halen Türkleşmemiş yabancılar olarak görmekte ısrar ettiği bir ortamda, II. Dünya Savaşı yıllarında, İstanbul basını da, karaborsacı, vurguncu, istifçi temalarını işleyerek gayrimüslim azınlıkları hedef gösteriyordu. Kamuoyunda, basının da etkisiyle, gayrimüslimler, yaşanan ekonomik sıkıntıların nedeni olarak görülüyordu. Yahudileri, karaborsacılık yapmakla suçlayan ırkçı Yahudi karşıtı karikatürler/yazılar, basında özellikle de mizah dergilerinde yayımlanmaktaydı. (Aktar, 2011: 82-88) Dönemin Başbakanı Şükrü Saraçoğlu da, yabancı bir dergiye verdiği mülakatında şöyle diyordu: “(..) Bu memleket tarafından [kendilerine] gösterilen misafirperverlikten faydalanarak zengin oldukları halde ona karşı bu nazik anda vazifelerini yapmaktan kaçacak olan kimseler hakkında bu kanun, bütün şiddetiyle tatbik edilecektir.” (Aktar, 2006: 133) Dönemin Defterdarı Faik Ökte de anılarında: “yan yana aynı dükkânda çalışan, aynı kirayı veren, aynı istidatta olan Müslim ve gayrimüslim iki vatandaşa tarh ettiğimiz vergilerin arasındaki ölçsüz fark, verginin ilanı günü (18 Aralık 1942) foyamızı meydana vurmuştu.” diyerek verginin azınlık karşıtlığını

¹³ Mükellefler; Müslüman (M), Gayrimüslim (G), Dönme (D), Ecnebi (E) şeklinde gruplandırılmıştır. Verginin mükelleflerinin yaklaşık yüzde doksanını gayrimüslim azınlıklardan oluşması da, bu uygulamanın azınlık karşıtı niteliğini ayrıca göstermektedir. O dönemde, gayrimüslimlerin hiçbir meslek ve ekonomik faaliyet dalında bu ölçüde egemenliklerinden bahsetmek mümkün değildi. Ancak, Müslüman mükellef sayısı 4 195 (% 7) iken gayrimüslim mükellef sayısı 54 377 (% 87)'dir. Ortalama olarak, Müslümanlar, yıllık gelirlerinin %5'i oranında, Yahudiler ise % 179 oranlarında vergiye tabi olmuşlardır. Vergiyi ödemeyenlere çalışma mükellefiyeti de, sadece gayrimüslimlere uygulanmıştı. Zaten, Müslüman tüccarlara Aşkale'ye çalışmaya gönderilmelerine neden olacak, ödemekte zorlanacakları bir vergi de tarh edilmemişti. Vergi, Müslümanların sadece zengin olanlarından alınmış, gayrimüslimlerde ise zengin/fakir ayrımı yapılmamıştır. İtiraz edilemeyen ve tahakkuk edilen verginin 15 gün içinde ödenmesi gereken Varlık Vergisi Kanunu, 11 Kasım 1942 günü kabul edildi. Varlık Vergisi kanunu, yaklaşık on altı ay yürürlükte kaldıktan sonra 15 Mart 1944 tarihinde tasfiye edildi. Tahsil edilememiş borçlar silindi ve kamplardaki mükellefler, bu tarihten önce serbest bırakılmaya başlandı. Ayrıntılı bilgi için bkz. AKAR, R. (2009), Aşkale Yolcuları, Varlık Vergisi ve Çalışma Kampları, İstanbul: Doğan Kitap. / AKTAR, A. (2011) (Yayına haz.), Yorgo Hacıdimitriadis'in Aşkale-Erzurum Günlüğü (1943), İstanbul: İletişim Yayınları. / AKTAR, A. (2006), Varlık Vergisi ve “Türkleştirme” Politikaları, İstanbul: İletişim Yayınları.

göstermektedir. (Ökte, 1951: 15) O dönemi yaşamış bir Ermeni terzi olan Vartkes Kaprielyan da şöyle der: “Benden 3500 lira Varlık Vergisi istiyorlardı. Yanı başımdaki, benden daha zengin olan Türk terzilerden ise en fazla 400-500 lira vergi istiyorlardı. (...) Varlık Vergisi, gayrimüslimleri maddi ve manevi yönden çökertmeyi amaçlamıştır. Bu da gerçekleşti. Gayrimüslimler çok korktu. ‘Artık bu memlekette bize huzurlu hayat yok!’ diyen ve yolunu bulabilen insanlar yurdunu, vatanını terk ederek Amerika’ya, Avrupa’ya, Kanada’ya, dünyanın dört bir ucuna göçüp gittiler.” (Bali, 2012: 54-55).

Varlık Vergisi, azınlıklara karşı resmi ideolojideki, gündelik hayattaki dışlayıcılığın ve ayrımcılığın vardığı doruk noktalarından biridir. Varlık Vergisinden sonra, Yahudilerin rejimle bütünleşmeleri sekteye uğrayacaktır. Cumhuriyet’in kuruluşuyla birlikte, Müslüman olmayan azınlık gruplarına, hukuken eşit yurttaşlık hakları tanınsa bile, dil, din ve kültür farklılığı nedeniyle sosyolojik anlamda “Türk” olarak algılanmadıkları açıktır. Pratikte, yurttaş yaratma tasarısından dışlanan Yahudiler, toplumun genelinden tecrit edilmiş bir cemaat yaşamına itilmiş oldular. Yahudiler, bu dönemde uyguladıkları bütün Türkleşme gayretlerine rağmen, ne sosyolojik olarak ne de yurttaşlık bağlamında gerçek anlamda “Türk” muamelesi görebilmişlerdir. Görünen o ki, bütün bu Türkleştirme politikalarıyla amaç, gayrimüslimlerin toplumla bütünleşmeleri değil, görünmez kılınmasıdır. (Akgönül, 2011: 120).

2. “YUVAYA DÖNÜŞ”: HAYAL KIRIKLIĞIYLA İÇE KAPANMA (1943-1989)

Yahudi kimlik stratejileri, esas olarak yaşanan travmalardan kaynaklanan, bu travmaların içinde bulunan kuşaklarca belirlendiği stratejiler olmuştur. Tek Parti dönemi, Türkiye Yahudilerini var olabilmek için içe kapanmaya iten paradokslarla dolu, oldukça zorlu bir dönem olduğundan, özellikle de Varlık Vergisi’nden sonra, Yahudiler, “Türk” kabul edilebilme ihtimalinden iyice ümitlerini kesmeye başladıklarından ve toplumsal statüleri sarsıldığından, ya içe kapalı bir yaşamı tercih ettiler,¹⁴ ya da bunu yapamayarak göç ettiler. Ünlü iş

¹⁴ F. Işıl Demirel, tez çalışmasının saha araştırmasında Varlık Vergisi hakkında Çanakkaleli görüşmeciler ile yaptığı mülakatlardan şöyle bir sonuç çıkarmıştır; “Verginin bir diğer sonucu da yaşam tarzlarının ve gündelik hayat pratiklerinin vergiden sonra değiştiğini söyleyen Yahudi görüşmeciler, biriktirmeye, kazandığını göz önüne sermemeye özen gösterdiklerini belirtmişlerdir. Tüketim ve yaşam tarzlarındaki bu değişiklik, verginin aslında dolaylı olmayan bir sonucudur. Vergi öncesinde ticarete egemen olmakla, halkın sırtından para kazanmakla suçlanan Yahudiler, vergi sonrasında ‘geniş toplumda’ görünmez olmayı tercih etmek durumunda kalmışlardır. Yahudi cemaat için gösteriş tüketiminin önemi, görüşülen kişiler üzerinden gözlenmiştir. Giyim-kuşamları ve hayat tarzları ile cemaat ve toplum içinde statü kazanmaya yönelik bu tüketim biçimini vergi sonrasında, yalnızca kendi cemaatleri içinde pratik ettikleri, toplumsal hayatın diğer alanlarından bundan itina ile kaçındıklarını belirtmişlerdir.” (DEMİREL, 2010: 151). Tez metni için bkz. DEMİREL, F. Işıl (2010), Çanakkale Yahudi Cemaati ile Gayrimüslim Politikalarının İzinde, Yeditepe Üniversitesi, SBE, Sosyal Antropoloji Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

adamı İshak Alaton bir söyleşisinde, kendi ailesi örneğinde, dönemi şöyle anlatır: “Varlık Vergisinden önce çok burjuva [bir] hayatımız vardı. 1942’de [bu] vergi gelince, hayatımız alt üst oldu ve fakirleştik. Babam, Aşkale’de 9 ay kalmanın bunalımına girdi. Bu felaket, babamın ondan sonraki hayatını da etkiledi, daha doğrusu hayatı kaydı. İşyeri, evdeki eşyalar, her şey satılmıştı. Varlık Vergisi, Aşkale’ye gidiş ve Aşkale’de taş kırması olayını takiben dokuz ay sonra İstanbul’a döndüğünde 41 yaşında [olmasına rağmen] ihtiyar bir adamdı.” (Tarablus, 1997: 13-14) Dönem, Yahudiler için zorlu geçiyordu; Ladino konuşmaktan dolayı oluşabilecek baskılardan duyulan kaygı, zaman zaman abartılı bir boyut kazanıyordu. Öyle ki, cemaatin ileri gelenlerinden Albert Kohen, 40’lı yılların başında hala Yahudilerin Türkçeyi öğrenemediklerinden dolayı gelen eleştirilere karşılık, tüm Yahudilerin bir polis gibi görev yapıp, üzerinde “Türkçe Konuş!” yazılı kâğıtları, Türkçenin konuşma dili haline gelmesi için, İspanyolca konuşan dindaşlarının avuçlarına yavaşça sıkıştırmalarını teklif eder. (Bali, 2010: 394) Elbette, Yahudilerin yüzyıllardır konuştukları dillerinden hemen kopmaları mümkün olmayacaktır ve bu dönemde de yoğun eleştirilere hatta hakaretlere maruz kalacaklardır.

Tüm bu baskı ve hayal kırıklıklarından dolayı önemli bir Yahudi nüfusu, 14 Mayıs 1948’de İsrail Devleti’nin kurulmasıyla birlikte, İsrail’e göç etmeye başladı. İsrail Devleti’nin kurulmasının ardından bir yıl içinde, dönemin Türk Yahudi nüfusunun önemli bir bölümünü oluşturan 26.306 Türkiye Yahudisinin İsrail’e göç ettiği görülmektedir. (Shaw, 2008: 417) XIX. yüzyılın çok önemli bir Sefarad Yahudi merkezi olan Türkiye’de, 1927 nüfus sayımına göre 81.872, 1945’de ise 76.965 Yahudi yaşarken, 1955 yılında bu rakam 45.995’e düşmüştür. (Shaw, 2008: 452) Kolektif bellekleri travmatik olaylarla dolu, Türkleşmeye yönelik şevkleri kırılmış, varlıklarını, kimliklerini, gelenek ve göreneklerini koruyamayacaklarına inanan, çoğunlukla muhafazakâr, alt, alt-orta sınıfa mensup Yahudiler, kitlesel olarak İsrail’e göç ettiler.¹⁵ Bu tarihten sonra da, her türlü ulusal siyasal, toplumsal, ekonomik olaylardan sonra göç arttı ve Türkiye’de Yahudi nüfusu daha da azaldı. Öte yandan İsrail, Türkiye’de kalanlar için de bir çekim merkezi olacak, fakat aynı zamanda da ilerleyen yıllarda Türkiye’deki yaşamlarını zorlaştıran bir sorun kaynağı haline de gelecekti.

Çok partili sisteme dönüşle birlikte, Yahudiler daha az baskı hissetseler de, bu dönem de onlar açısından çok zorlu geçti. Çünkü Tek Parti hükümetlerinin baskısı bittiyse de, DP [Demokrat Parti]’nin, milliyetçi muhafazakâr kesime karşı git gide artan tavizkar tavrı nedeniyle İslami hareket ve buna paralel olarak antisemitizm güçlendi. Tek Parti dönemindeki Türkleşme gayretleri sonucunda

¹⁵ Bu kitlesel göç hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. BALI, R. N. (2003), Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri. Aliya: Bir Toplu Göçün Öyküsü (1946-1949), İstanbul: İletişim Yayınları.

Türk olarak görülmediklerini anlayan Yahudiler, bu dönemden Müslümanlarla eşit haklara sahip yurttaş olmayı ve Yahudi kimliğinden ödün vermeden yaşayacakları bir demokratik ortamı beklediler ve DP'nin bu yöndeki söylemlerine inanarak DP'yi desteklediler. (Bora, 2002: 913) DP, CHP [Cumhuriyet Halk Partisi]'ye yönelttiği sert eleştiriler, vaat ettiği hürriyet, insan haklarına saygı ve liberal ekonomi programı nedeniyle, Tek Parti döneminde yaşadıkları mağduriyetleri henüz unutmamış olan azınlıkların ilgisini çabuk çekti. (Bali, 2004: 14) Örneğin, bu dönemde Yahudiler, yukarıda belirttiğimiz gibi, 1931 yılından beri boş kalan Hahambaşılık makamına 1953 yılında nihayet bir ruhani lider seçebildiler. (Shaw, 2008: 420) Bu gelişme önemlidir, çünkü azınlık dini, azınlık grubunun dış tehlikelere karşı dayanışma içinde kalabilmek için fertlerinin güç aldığı en önemli kaynaklardanır. Dini aidiyet, etnik aidiyetin korunmasında son derece önemli bir rol oynar. (Akgönül, 2011: 22, 51) Dolayısıyla, bu dönemde Hahambaşılık seçimlerinin yapılmasına izin verilmesi, Yahudi kimliğinin muhafazası ve gelecek kuşaklara aktarılması açısından önem taşımaktadır. Ancak, bu dönemde cemaatin nüfusu göçle birlikte hemen hemen yarı yarıya azalmıştı, azalan nüfusla birlikte, yaşadıkları toplumun bir unsuru olarak kabul edilme umutları da...¹⁶

Bu dönemde yaşanan, esas olarak Rumlara yönelik olsa da, Yahudileri de önemli ölçüde etkileyen 6-7 Eylül 1955 Olayları, hayal kırıklığını ve korkuları arttırdı ve dolayısıyla göçü hızlandırdı. Rıdvan Akar, 6 Eylül gününün akşamı başlayan yağma, tahrip ve saldırıların 7 Eylül günü de durmadan devam etmesini, İstanbul'un fethinden bu yana en büyük yağma ve anarşi olayı olarak tanımlamaktadır. (Akar, 2003: 91) Yunanistan ve Türkiye arasında Kıbrıs meselesinin derinleştiği bu günlerde, 6 Eylül günü, *Expres* gazetesinin, Selanik'te Atatürk'ün doğduğu evin bombalandığı haberi üzerine çıkan olaylar, İstanbul'un farklı semtlerinde hatta Ankara ve İzmir'de aynı anda, aynı saatte Rum nüfusun yoğun olduğu yerlerde çıkmıştı. Olaylar, ağırlıklı olarak Rumlara yönelikti ama

¹⁶ Trakya'da ve Çanakkale'de 1934'de uğradıkları saldırılardan sonra, 1950'li yıllarda da, bölgede kalan Yahudilerin huzura kavuşamadıkları ve yine göçe sürüklendikleri görülmektedir. 2010 yılında Çanakkale'de yayınlanan bir dergiye konuşan ve kentin Yahudi nüfusundan kalan 4 Yahudi'den biri olan Roza (Levi) Demirkapılı, röportajında şöyle diyor: "(...) Dedemin büyük bir çiftliği vardı. Yazın çiftliğe gidiyorduk, kışın şehre dönüyorduk. 1954'de satmak mecburiyetinde kaldık. Bir takım olaylar çıktı. Açık söyleyeceğim, Musevi olduğumuz için rahatsızlık veriyorlardı. Çiftliğin kapılarını falan kırdılar. Ben 4 yaşından beri büyük annemle büyük dedemle çiftlikte yaşardım. Arada bir şehre inerdim. Çiftlikte faytonlarımız vardı, kâhyalarımız vardı, güzel, mutlu bir hayatımız vardı. O satıldıktan sonra şehirde kalmaya başladık. 1958'de [de] Musevilere karşı bazı olaylar oldu. 1958'de iyi gençler vardı burada. Museviler ve Müslümanlar arası arkadaşlık, dostluk sonsuz kadar çok güzeldi, yani kardeşten farksız yaşıyorduk. Fakat birkaç kendini bilmez girdi aralarına. Birkaç kişi kendi aralarında mahalleye girdiler ve herkesin evinin camlarını kırdılar. Bu olaylardan sonra Museviler, tedirgin oldular, İstanbul'a ve yurt dışına gitmeye başladılar." Bkz. GÖRGÜLER, E. (ed.) (10 Kasım 2010), "Kentte Yahudiler", Fetva (Çanakkale Kent Müzesi ve Arşivi'nin Kültür dergisidir.), n. 10, s. 3. / 1927 Genel Nüfus Sayımı sonuçlarına göre Çanakkale'de 1845, 1935 sayımına göre ise 1583 kişinin yaşadığı görülmektedir. (Karabatak, 1996: 7-11)

diğer gayrimüslim azınlıklar da büyük zarar gördü. Neredeyse ulusal bir histeriye maruz kalan gayrimüslimlerin, yaşadıkları ülkeye inanç ve güvenleri bir kez daha sarsılmıştı.¹⁷ Tıpkı 1934 yılında olduğu gibi, Yahudiler, yağmadan sonra, eskisinden de daha gayretli olarak ya görünmez olmaya ya da ülkeyi terk etmeye yöneldiler.¹⁸ 1956 yılı verilerine göre 1710, 1957 yılı verilerine göre de 1911 Yahudi, İsrail'e göç etmiştir. Oysa 1955 yılı verilerinde sadece 339 kişinin İsrail'e gittiği görülmektedir. (Mallet, 2005: 805) İshak Alaton, 6-7 Eylül Olaylarının Yahudilere “Biz bu ülkede daima dikkatli olmalıyız” fikrini aşıladığını söyler. (Tarablus, 1997: 15).

DP iktidarı döneminin önemli toplumsal-siyasal gelişmeleri içinde, dinsel yanı öne çıkan popüler bir milliyetçiliğin yaygınlaşmasını gözlemliyoruz. Bu dönemden başlayarak, “düşman” imgesi ve kimliği, özellikle azınlık kimliklerinden üretilecektir. Özellikle Yahudi ve de aynı zamanda Ermeni, Rum, Dönme gibi etnik sıfatlar, siyasal ve toplumsal azınlık olarak tasvir edilerek, düşmanlaştırılan solcuları damgalamakta kullanılarak sıfatlaşacaktır. (Bora, 2002: 913-915) Altmışlı yıllarda antikomünizme odaklanmış milliyetçi-muhafazakâr harekette ve onun içinde müstakil bir akım olarak oluşum evresindeki İslamcılıkta, antisemitizm bir bileşen olarak yer almayı sürdürdü. (Bora, 2002: 916) 1960'lardan sonra Türk sağının ayırıcı özelliklerinden biri de, antikomünistliği kadar antisemit oluşudur. Dolayısıyla bu dönem, İslami hassasiyetlerin arttığı bir dönem olduğundan, İsrail Devleti'nin varlığı dolaylı olarak Türk Yahudilerinin de yaşamını zorlaştırdı. Özellikle Milli Görüş hareketiyle, antisemit söylem popülerleşip siyaset dilinin ayrılmaz bir parçası haline geldi.

İsrail devletinin kurulması, Türk antisemitizmini etkileyecek önemli bir gelişmedir. Örneğin, 1967 yılının Haziran ayında Mısır, Ürdün ve Suriye'nin oluşturduğu cephe ile İsrail arasındaki *Altı Gün Savaşı*, Türkiye Yahudileri

¹⁷ Rıfat N. Bali'nin 6-7 Eylül 1955 Olayları hakkında farklı kaynaklardaki tanıklıklar ve hatıraları derlediği kapsamlı çalışmasında, anılarına başvuru olanların ortak kanaati, bu günün bir “utanç günü” olduğu ve gayrimüslimlerin yaşadıkları yurda güvenlerini kaybettikleridir. Olayları bizzat yaşayan 1924 doğumlu Balatlı Rum Marika Teyze, olaylar sırasında ailesiyle birlikte tavan arasına saklanır, korku içinde geçen saatler sonra evlerine indiklerinde, evlerinde oturacak bir sandalyenin dahi kalmadığını görürler. Yağmacılar, evde ne varsa sokağa atmışlardı. Marika, şöyle devam eder: “Zarara uğrayanlara Türk hükümetince tanzimat verildi. Ama yıkılan onur ve gururların, korkuların tanzimatını ne Türk Hükümeti, ne başka hükümetler ödeyemez.” (Bali, 2010: 68-70) Hatıralarına ve tanıklıklarına başvuru olanlar, çoğunlukla Rumlara ait ev, işyeri, kilise, mezarlık gibi yerlerin yağmalandığı, bunun yanında Ermeni ve Yahudilerin de ev ve işyerlerinin “ne de olsa hepsi ‘gâvur’, birbirlerinden farkı yok” diye yağmalandığı belirtmektedirler. Bkz. BALI, R. N. (Derleyen) (2010), 6-7 Eylül 1955 Olayları: Tanıklar-Hatıralar, İstanbul: Libra Kitap.

¹⁸ Rıfat N. Bali'nin yukarıdaki söz konusu derleme eserinde, dönemi yaşayan bir tanık (Küresel Barış ve Adalet Koalisyonu Sözcüsü Tayfun Mater): “[6-7 Eylül Olaylarının ardından] İlk önce Yahudiler gitmeye başladı, onları Rum ve Ermeniler izledi” ifadesinde bulunur. Bkz. BALI, R. N. (Derleyen) (2010), 6-7 Eylül 1955 Olayları: Tanıklar- Hatıralar, İstanbul: Libra Kitap, s. 70.

açısından da bir dönüm noktasıydı. İsrail'in askeri zaferi ve toprak kazanımıyla sona eren savaş, İslam dünyasında son derece olumsuz bir etki yaptı. Kimi İslami ve milliyetçi basın organlarının yazılarının doğrudan Türk Yahudilerini de hedef alması üzerine cemaat, tedirgin bir ruh hali içine girmişti. *Altı Gün Savaşı*'nın, hem İslami hem de sol kesimde yarattığı infial, klasik antisemit bir söylem olan "Yahudiler, Türk ekonomisini sömürüyor!" söyleminin gündeme gelmesine neden olacak ve bu söylem yetmişli yıllar boyunca devam edecekti. (Bali, 2009: 121- 129).

Bu döneme hâkim olan zihniyeti göstermesi açısından Mescid-i Aksa eylemleri, önemli bir örnektir. İslam dünyasının kutsal mekânlarından biri olan Mescid-i Aksa'nın, 21 Ağustos 1969 günü Michael Dennis Rohan adında akli dengesi bozuk Avustralyalı Hıristiyan bir turist tarafından kundaklanması, Arap ülkelerinde Mescid-i Aksa'nın Yahudiler tarafından kundaklandığı şeklinde duyuruldu. Türkiye'deki sağ basın da olayı bu şekilde duyurdu. Bu olay, Türkiye'deki İslami kesimde İsrail'e ve "Yahudi"ye karşı derin bir tepki yaratacağı. (Bali, 2005: 239) Bunun ardından, MTTB [Milli Türk Talebe Birliği], "Mescid-i Aksa ve Yahudi'ye lanet haftası"nı başlattı. MTTB'li gençler, İstanbul'daki sinagogların kapılarına üzerlerinde "Yahudiler, İslamın kiblesini değil kendinizi yaktınız!" yazılı siyah bantlı çelenkler bıraktı. Bu hafta boyunca, MTTB'li gençler, Yahudilerin kötü olduğu, Yahudilerle alışverişin kesilmesi gerektiği gibi sloganlar atarak caddelerde dolaştılar. Olaylar karşısında *Şalom* gazetesi, okurlarına her türlü gösterişten sakınmak, mevsimin yaz olmasından dolayı vapurlarda ve kahvelerde dikkati çekmemek ve tepki yaratmamak için yüksek sesle konuşmalarını tavsiye edecekti. Yahudilerin maruz kaldıkları şiddetli hakaretler üzerine, dönemin Hahambaşısı David Asseo verdiği bir demeçte "Biz vatanımız seviyoruz. Beş yüzyıldan beri vatanımız Türkiye'de yaşıyoruz. Bizim bir kötülüğümüz oldu mu sorarım size?" sözleriyle cemaatin hissettiği mağduriyeti dile getirdi. (Bali, 2009: 171).

Yahudiler, Türklüğe ve ulusal bütünlüğe sadakatlerini göstermeye devam ettiler. Ancak, tüm görünmezlik gayretlerine rağmen, İsrail nedeniyle özellikle 1960'lı ve 1970'li yıllarda, sağ'ın "komünist"i ve "zalim"i, sol'un ise emperyalist İsrail'in "ajanı" olarak, her kesimin "günah keçisi" oldular. Özellikle yetmişli yıllar, Türk Yahudi toplumunun tümüyle kabuğuna çekildiği ve kendi içine daha çok kapandığı yıllar olacaktı. Sınırlı bir iç savaşın yaşandığı, anarşi, terör ve ekonomik buhranın yoğunlaştığı bir ortamda görünmez olmak, toplumun dikkatini cemaatin üzerine çekmemek esas oldu. Tek-parti dönemindeki gibi devletten-hükümetten gelen baskıların sürmesinin yanı sıra, toplumsal baskının, siyasal gruplardan gelen baskının eklenmesiyle baskılar katmerlendi, bu da içe kapanmayı derinleştirdi ve kamusal alanda görünmezlik, hem bireysel hem de cemaat seçkinlerinin yönlendirmesiyle, cemaat stratejisi oldu. Bu kapanma

dönemi, Yahudilerin Cumhuriyet tarihi boyunca geliştirdikleri iki esas entegrasyon stratejisi arasındaki, ileri yıllardaki kimliklenerek entegrasyon stratejisini hazırlayan hatta gerektiren bir ara dönem olmuştur. Bu ara dönemde Yahudiler, yükselen ve popülerleşen antisemitizmle birlikte, içe kapanmanın, görünmez olmanın koruma sağlamayıp, tam aksine tehdidi artırdığını deneyimleyerek, bunun doğru bir strateji olmadığını gördüler.

3. KİMLİKLENEREK ENTEGRASYON: HEM EŞİTLİK HEM TANINMA ARAYIŞI (1990- ...)

Özellikle 1990'lı yılların başından itibaren, etnik kimlik hareketlerinin yeniden canlanması, ülkenin coğrafi sınırları içinde yaşayan hâkim etnik grubun kültürü etrafında uluslaşmayı öngören klasik ulus-devlet modelinin bir "yanılsama" olup olmadığı tartışmalarını da yoğunlaştırdı. Yine, 1990'larla birlikte Türk ulusçuluğu üzerine yapılan yeni çalışmalar, Türk ulus tanımının etnik/kültürel bir boyutu da içerdiğini ortaya koydu. (Özdoğan ve diğerleri, 2011: 16-17) Cumhuriyet tarihi boyunca, etnik Türklük ve/veya Müslümanlığın "Türk" olmayı başarabilmenin başlıca unsurları olması, gayrimüslimlerin bu dönemdeki taleplerinin kökenlerini oluşturdu. Dolayısıyla, 1990'ların başında azınlıklar, ulus devleti sorgulayarak kimlik talepleriyle dışa açılmaya başladılar. 1980'lerin sonu, 1990'lı yılların başından itibaren oluşan kimliksel uyanış ve kültürel kimlikleri esas alan "Yeni Toplumsal Hareketler" dönemi içinde, bu topluluklar, eşit yurttaşlık ve kimliksel tanınmaya odaklanan, başka bir deyişle asimile olarak değil, tanınarak entegrasyonu hedefleyen bir kimlik stratejisine yöneldiler. Cumhuriyet tarihi boyunca karşılaşılan ayrımcılıklar, 1990'lı yılların kimliklerin görünürlüğünün egemen olduğu konjonktüründe, toplumun çoğunluğuyla her açıdan eşit olma isteğini daha da güçlendirmiş ve hem eşit yurttaşlık, hem kimliksel tanınma hedefli dışa açılmayı kapsayan yeni bir kimlik stratejisi üretmiştir.

500. Yıl Vakfı: Uzak geçmişi anımsayıp, yakın geçmişi unutmak

Bu kimlik hareketlerinin öncü aktörlerinin siyasi ve toplumsal kimliklerinin birbirinden farklı olması, stratejide önemli bir belirleyici etkidir. 1990'lı yıllardan itibaren Ermeni cemaatinde, *Agos* gazetesi çevresi olan Anadolu kökenli solcu aydınların egemen olmaya başlaması, Yahudilerde ise iş çevrelerinin etkinliği göz önüne alındığında, uyguladıkları dışa açılma stratejisi her iki aktör için ortak çaba olsa bile, aktörlerin kimliği, bu stratejilerin yollarını farklılaştırmaktadır. "Kimliklerin geri dönüşü" süreci Ermeniler örneğinde, eleştirelilik üzerinden yaşanırken, Yahudilerde ise, cemaat seçkinlerinin oluşturduğu bir politikayla, 1492 ve sonrasını temel alan, ama yakın tarihi öne çıkarmayan bir kolektif hafıza öne çıkarıldı. Başka bir deyişle, Yahudiler, yeni stratejilerinde hatırlamayı temel aldılar ama Türkiye'deki tarihlerini ve bu tarihlerinin eski dönemlerindeki olumlu olaylarını öne çıkararak, Cumhuriyet

döneminin ayrımcı politikalarını unutmayı tercih ettiler. Yeni dönemin açılma stratejisi bağlamında, Yahudiler örneğinde 500. Yıl Vakfı kurucuları, Ermeniler örneğinde ise *Agos* gazetesi ve çevresi, dışa açılma eğilimlerinin aktörleri olarak ideal tipik örnekler oluşturmaktadır. 1990'lı yıllarda, Türkiye'deki Müslim/gayrimüslim azınlık kimlik grupları için, bir yeniden doğuş süreci belirginleşti. Bu süreçte, Yahudiler için 500. Yıl Vakfı önderliğinde daha çekingen ilerleyen bir hareket söz konusu iken, Ermeniler için Hrant Dink ve *Agos* gazetesi çevresindeki entelektüellerin önderliğinde daha belirgin bir "kimlik uyanışı"ndan bahsedebiliriz. Farklı aktörler, kimlik stratejilerinin yönünü de farklılaştırmıştır.

Her toplumsal, tarihsel bağlamın ortaya çıkardığı kimlik ve kimlik stratejisi vardır. 1920'lerde, "Türk"e benzemek prestij getirirken ve kimlik grubunu korumak için bir araç olarak kullanılırken, günümüzde bu durum tartışmalıdır; bu kez temel sorun olarak asimilasyon tehlikesi algısı da vardır ve kimlik hareketlerinin gelişmesiyle birlikte, azınlık kimliklerine sahip olmak, eskisi kadar sorun yaratmamaktadır. Bu süreçte, Ermeniler, "Türkiye vatandaşlığı/Türkiye Ermeniliği" söylemini benimserken, Yahudiler ise, hem Türklüğe hem dinsel kimliğe aynı anda gönderme yapan "Türk Yahudisi" terimini tercih etmektedirler. Bu farklı aktörlerin stratejilerine yön veren farklı kolektif hafızalar ve bu hafızaların oluşturduğu farklı sermayeler vardır. Bu nedenle, 1990'lı yıllarda dışa açılma stratejisiyle toplumun diğer unsurlarıyla birleşmek için Yahudiler, (cemaatin büyük bölümünün) 1492 yılında Osmanlı topraklarına kabulle başlayan, dolayısıyla Türklük içinde gelişen tarihlerini kullanırken, Ermeniler de Anadolu'nun kadim yerlilerinden olma özelliklerini öne çıkardılar.

Yahudi kimliğinin yeniden üretilmesinde 500. Yıl Vakfı'nın rolü, yadsınamaz bir gerçektir. 500. Yıl Vakfı'nın faaliyetleriyle, kimliklerin tartışılmasının tabu olmaktan çıkmaya başladığı dönemin görece elverişli koşulları içinde, kendileri hakkında az bilginin ve bu nedenle fazlasıyla önyargının olduğu bilinciyle, bu damgalanmış kimliğin tarihi de tanıtılmak istendi. 6 Eylül 1986 tarihinde 21 kişinin hayatını kaybettiği Neve Şalom Sinagogu'na karşı gerçekleştirilen saldırı gibi örnekler ve Milli Görüş Hareketinin Partilerinin antisemit söylemleri, kimliğin geniş topluma tanıtılmasının gerekliliğini bir kez daha ortaya koyuyordu. Cemaat, içe kapanarak üzerindeki tehlikeyi savuşturamadığını, hatta belki de, olumsuz önyargıların yayılmasına dolaylı olarak katkı sunduğunu düşünmesini gerektiren, özellikle sembolik şiddetle belirginleşen somut olaylarla karşılaşmaktaydı. Stratejinin değiştirilmesinde, dönemin görece elverişli koşullarının yanı sıra, cemaati tanıtma gereksinimi bilinci de göz önünde tutulmalıdır. Zaten dönemin seçkinleri de bunu, aşağıda aktaracağımız gibi ifade etmişlerdir.

1989 yılında Yahudi cemaatinin ileri gelenleri tarafından, 1492 yılında İspanya'dan kovulan atalarının Osmanlı Devleti'ne göç etmelerinin 500'üncü yıl dönümünü 1992 yılında kutlamak hedefiyle 500. Yıl Vakfı'nın kurulmasıyla; Yahudilerin, ulusal entegrasyon ve kimliksel tanınma hedefli stratejileri kurumsallaşmış oldu. Dışişleri Bakanlığı'yla işbirliği yaparak, 1989-1992 yılları arasında yoğun olarak yürütülen Türkiye'yi (ve de aynı zamanda Türkiye Yahudi cemaatini) tanıtım kampanyalarında, sadece olumlu özellikleri öne çıkarılan geçmişe sık sık atıfta bulunuldu.¹⁹ Amaç, Göç'ün 500. yılını kutlamanın yanı sıra Türkiye'nin Kıbrıs ve Ermeni meselesi ile bozulan imajını, lobi faaliyetleri ile düzelterek, ülkenin yurt içinde ve dışında tanıtımını yapmak idi.²⁰

1990'larda cemaati temsil eden 500. Yıl Vakfı'nın Türkiye lehine gerçekleştirdiği lobi faaliyetleri, Yahudilerin kimliklerini korumak ve damgalanan kimliklerinin itibarını kazandırmak için geliştirdikleri bir kimlik stratejisi olarak görülmelidir. 500. Yıl Vakfı Başkanı Naim A. Güteryüz, Vakfın asıl amacının Yahudiliği anlatmak olduğunu ve bunu da Türkiye'nin tanıtımını yaparak sağladıklarını dile getirmektedir. Naim A. Güteryüz şöyle demektedir: "Yahudilerin şeytan olduğuna inanmış insanlar var. Bu aslında *ignorance* (bilgisizlik) sonucu. Bilmediği için bir şeyi, kendisine söylenenleri kabul ederek de antisemit düşünceler olabilir. Türkiye'de bu konuda bir eğitim olmadığı için, bilgisizlik vardır. Türkiye'de antisemitizm yoktur, antisemitler vardır. Türk Yahudileri başkadır, İngiliz Yahudileri başka. Vakfın asıl amacı Yahudiliği anlatmaktır."²¹

Yahudiler (çoğunlukla), diğer gayrimüslimler kadar kadim bir grup olmadıkları ve genel olarak, Türklerin Anadolu'yu fetihlerinden sonra oluşan bir tarihe sahip oldukları için, Türklükle bağlantılarını, entegrasyon için kullanmakta diğerlerine nazaran daha elverişli bir konumdalar. Bu nedenle, Vakfın sıkça dile getirdiği "500 yıl" söylemi etrafında, Yahudilik görünürleştirilmiş ve vurgulanmış, buna paralel olarak ülke lehine yapılan lobi

¹⁹ 1992 yılında *Cumhuriyet* (16 Temmuz 1992) gazetesine konuşan dönemin 500. Yıl Vakfı başkanı Jak Kamhi "Türkiye'nin tanıtımında başarı sağladık" demektedir. Bkz. "Türkiye'deki Yahudilerin kurduğu 500. Yıl Vakfı Başkanı Jak Kamhi: Türkiye'nin tanıtımında başarı sağladık.", *Cumhuriyet*. / 500. Yıl Vakfı'nın kuruluş senedinin üçüncü maddesinde Vakfın amacı şöyle açıklanmaktadır; "Türklerin Devlet ve toplum olarak üstün insanlık vasıflarını her türlü olanaktan yararlanarak, tüm dünyaya tanıtmak, din ve vicdan hürriyetlerini korumak için bağnazlık ortamından kaçarak Türk toprağını vatan seçen Musevilere kucak açan Türk milletinin insancıl yaklaşımını en geniş şekilde yurt içinde ve yurt dışında duyurmak ve Musevi yurttaşlarımızın şükran ifadelerinin açıklanmasına yardımcı olmak." Bkz. <http://www.muze500.com/content/view/246/217/lang.tr/>

²⁰ Denis Ojalvo'nun 500. Yıl Vakfı'nın lobi faaliyetlerini kapsamlı bir şekilde incelediği tezi için bkz. OJALVO ONER, V. D. (Şubat 2005), *Le Lobbysme juif en Turquie*, Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Danışman: Doç. Dr. Ali Faik Demir, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

²¹ Yukarıda sözü edilen Yüksek Lisans tezimin Yahudi entelektüel ve seçkinleri ile gerçekleştirdiğim saha araştırması için Naim A. Güteryüz ile 15 Haziran 2011 tarihli görüşmem.

faaliyetleri ile de Türklük bir kez daha kanıtlanmak istenmiştir. Özetle, bu tarih anlayışında, 50 yıl öncesinde yaşanan ayrımcı politikaları unutup, 500 yıl öncesini hatırlamak tercih edildi. Bu söylemde, 1492'de İspanya'dan kovuluşu ve sonraki dönemin tarihini hatırlama yoluna gidilirken, "1934", "1942" gibi karanlık dönemleri unutmaya tercih edildi. Hem Yahudilik anımsanmakta hem de Türklüğe bağlılık gösterilmekteydi. Böylece Yahudi seçkinler, 500. Yıl Vakfı aracılığıyla, kolektif hafızalarını "olumlu olan" üzerinden kurarak Yahudi kimliğini korumayı amaçlayan bir kimlik stratejisi ürettiler. Baskın Oran; "farklı olduğunun bilincine varmayan ve bu farklılığı kimliğinin vazgeçilmez koşulu saymayan birey veya grup azınlık oluşturmaz." der. Başka bir deyişle, azınlık bilinci olmadan azınlık olunmaz. (Oran, 2006: 26) Yahudiler de, 500. Yıl Vakfı'nın söylemi ve faaliyetleri ile bu bilinci koruduklarını göstermiş oldular. 500. Yıl Vakfı'nın en önemli özelliği, kolektif hafızayı yeniden üretip kullanmasıdır.

Ermeni cemaati, yeni kimliklenme sürecini, Cumhuriyet dönemi azınlık karşıtı politikalarına ve Türk ulusu kavramının kendileri açısından kapsayıcı olmadığı gibi noktalara değinerek eleştirelilik üzerinden yaşarken, Yahudiler ise 1990'lı yıllarda, tarihi sadece olumlayan söylemlerini bir kez daha tekrarlamışlardır. Bu farkın belki de en somut örneklerinden biri, kamuoyunda Cumhuriyet döneminde azınlıklara karşı uygulamaların tartışılmasında etkili olmuş olan, senaryonun dayandığı hikâyesi Yahudilerle ilgiliyken filmde değiştirilen *Salkım Hanımın Taneleri* filminin oluşum sürecidir.²²

Vakıf üyesi ve *Şalom* gazetesi yazarı Denis Ojalvo'ya göre: "500. Yıl Vakfı'nın faaliyetleri, Türkiye'deki Yahudi toplumunun imajı açısından faydalı oldu. [Yahudiler için] T.C. taraftarı bir imaj oluşmasına katkıda bulundu. Bugüne kadar, Yahudilerin rahat nefes almasını da sağladı. Vakıf eğer, politik bir şey yapmışsa o da laik Cumhuriyetin itilip kakılmaması için yapmıştır. Vakıf, Türkiye'nin PR'ını düzeltmek için uğraştı. Kıbrıs, Ermeni, Kürt sorunu yüzünden Türkiye'nin üzerinde ipotekler vardı. O yüzden, Türkiye demokratikleştikçe biz de rahat olurduk. O yüzden Vakıf, bu ipoteklerin kalkması için çaba göstermiştir."²³ "Mozaik değil ebruyuz" sözü, Yahudilerin,

²² 1999 yılında gösterime giren, Yılmaz Karakoyunlu'nun aynı adlı romanından uyarlanan *Salkım Hanımın Taneleri* filminin hikâyesi, aslında bir Yahudi hikâyesidir. Ancak, Yahudi cemaatinin bu filme konu edilme konusunda çekingen davranması ve yapımcılara yardımcı olmaması nedeniyle, filmin senaryosu değiştirilerek bu hususlarda daha açık davranan ve yakın geçmişin tartışılmasına kimlik stratejilerinde yer veren Ermenilere uyarlanmıştır. Söz konusu film, yakın tarih ve azınlık sorunlarına olan ilgiyi arttırdı ve kamuoyunda olumlu tepkiler aldı. Bkz. BALİ, R. N. (2006), "Toplumsal Bellek ve Varlık Vergisi" Özyürek Esra (derleyen), Hatırladıklarıyla Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 87-126.

²³ Yukarıda sözü edilen Yüksek Lisans tezimin Yahudi entelektüel ve seçkinleri ile gerçekleştirdiğim saha araştırması için Denis Ojalvo ile 9 Haziran 2011 tarihli görüşmem.

bu dönemdeki kimlik stratejilerinin belki de en somut ifadelerindedir. 500. Yıl Vakfı'nın başkanı Naim A. Güteryüz, bu konuda şöyle demektedir: “Biz, Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti etrafında kimlik korumak istiyoruz. Biz, bir mozağin parçası değiliz. Biz ebruyuz diyoruz. Yani renkler karışımı. Bunları karıştırıyorsun, bir resim yapıyorsun. Ebruda, bir daha sen o renkleri ayıramazsın. Halbuki mozaikte o parçaları ayırabiliyorsun. Biz misafir, yabancı değiliz. Türk ulusunu meydana getiren öğelerden bir tanesiyiz. Ama Türküz. Ben, Musevi dinine bağlı Türküm, sen, Müslüman dinine bağlı Türksün. Biz, Türk Yahudisiyiz.”²⁴

Vakıf, Yahudi kimliğinin yeniden üretilmesinde önemli bir deneyimdir. Yahudilerin tarih boyunca hoşgörü üzerine kurdukları söylemi, Vakıf yeniden üretmiştir. Dolayısıyla, 500. Yıl Vakfı, Cumhuriyet dönemi azınlık karşıtı politikalara karşı eleştirel bir tutum sergilemekten kaçındı. Vakfın “Türklük” anlayışı, etnik olmaktan çok belirgin olarak arındırılmış, vatandaşlık üzerine kurulu, dolayısıyla her etnik grup tarafından ortak paylaşılan, farklılıkları tanıyan bir anlayıştır. Naim A. Güteryüz: “Biz dili, dini, ırkı her şeyiyle farklı olan insanların, aynı bayrakla aynı ülkenin içinde var olmasını anlatıyoruz. Hoşgörü, bir insanın sizin farklı düşüncenize kızmaması, nefret etmemesidir. Bizim hoşgörü söylemimizdeki vurgu budur. Müsamaha ve hoşgörü farklı şeylerdir. Bazı ülkelerde bu böyle olmadı. Vay, sen Yahudisin hemen seni öldürmek, yok etmek lazım düşüncesi hâkim oldu.” demektedir.²⁵

Bu dönem uygulanan kimlik stratejileri ile cemaati koruma, damgalanan kimliğin itibar kazanmasını sağlama, eşit yurttaşlık temelli entegrasyonu sağlama ile farklılıkların tanınması ve korunması birbirine koşut olarak amaçlanmıştır. Türk Musevi cemaati onursal başkanı Bensiyon Pinto da anılarında, 500. Yıl Vakfı'nın faaliyetleri için şöyle demektedir; “Amaç, Türk'ün adını dünyaya duyurmaktı. Türk Yahudilerinin bu topraklardaki geçmişi hakkında insanlığa bilgi vermektir. Halkı, cemaat [Yahudi cemaati] olma konusunda bilinçlendirmektir.” Pinto, öte yandan, organizasyonların üst düzeye hitap ettiğinden dolayı, halka bilinç yaymakta yetersiz kaldığını düşünmektedir. (Gürler, 2008: 207-208) 500. Yıl Vakfı, bugün artık, çoğunlukla kültürel alanda müze faaliyetleri ile kimliğin korunmasını ve geniş topluma tanıtılmasını sağlamaya çalışmaktadır.²⁶ 1947 yılında yayın hayatına başlayan

²⁴ Yukarıda sözü edilen Yüksek Lisans tezimin Yahudi entelektüel ve seçkinleri ile gerçekleştirdiğim saha araştırması için Naim A. Güteryüz ile 23 Mart 2011 tarihli görüşmem.

²⁵ Yukarıda sözü edilen Yüksek Lisans tezimin Yahudi entelektüel ve seçkinleri ile gerçekleştirdiğim saha araştırması için Naim A. Güteryüz ile 23 Mart 2011 tarihli görüşmem.

²⁶ 500. Yıl Vakfı, 2001 yılında Zülfaris Sinagogunu, Türkiye'nin ilk ve tek Yahudi müzesine çevirir. Müze, bir yandan “Osmanlı'da Yahudi Kıyafetler” sergisi gibi sergilere ev sahipliği yaparken, öte yandan da ortaokul, lise, İlahiyat Fakültesi veya İmam Hatip Lisesi öğrencilerine, Türkiye'de Yahudi kimliğini ve dolayısıyla müzeyi tanıtıcı brifing verip atölye çalışmalarını düzenlemektedir. Bkz. “500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi etkinlikleri”, Şalom.

Şalom gazetesi ise, 500. Yıl Vakfı'nın geliştirmiş olduğu stratejiden de beslenerek, yine eşit yurttaşlık ve Yahudi kimliğinin korunması ve tanıtımı yönünde çaba göstermektedir. Öyle ki bugün, Yahudi kimliği, yine antisemitizm²⁷ ve asimilasyon tehdidi²⁸ ile karşı karşıyadır.

İlmli eleştirelilik: 2003 ve sonrası, söylemde değişim?

“6–7 Eylül’ün acı hatıraları ile büyümüş, eşit vatandaş olamamanın kendilerinden neler götürdüğünün farkında olan yaşlılarımız daha temkinli hareket etse de, daha görünür ve ulaşılabilir yeni nesil, yaşanan kriz anında en çabuk etkilenen ve tepki veren kesimi de oluşturmaktadır. Birçok genç için, 2003 Sinagog saldırıları ile yaşanan travma sonrası son dönemdeki gelişmeler kırılma noktası olmuştur.”²⁹

15 Kasım 2003’de, İstanbul’daki Neve Şalom ve Beth Israel Sinagoglarına karşı ard arda gerçekleştirilen intihar saldırıları, Türkiye Yahudi cemaatinde bir

<http://arsiv.salom.com.tr/news/print/23680-500-Yil-Vakfi-Turk-Musevileri-Muzesi-etkinlikleri.aspx> (Erişim tarihi: 14/02/2015) /

Bkz. <http://www.muze500.com/content/blogcategory/54/252/lang.tr/>

²⁷ İftira ve İnkarla Mücadele Derneği (ADL)’nin dünya genelinde antisemitizm üzerine araştırmasının verilerine göre Türkiye, 102 ülke arasında toplumunun antisemit tutumu bakımından %69 oranla 17. sırada yer alarak, Yahudi düşmanlığında ön sıralarda yer alıyor. Örneğin İran’da bu oran %56’dır. Bkz. “Türkiye antisemit ülkeler sıralamasında 17. Sırada” (14 Mayıs 2014), Zaman. <http://www.zaman.com.tr/gundem/turkiye-anti-semitist-ulkeler-siralamasinda-17-sirada-2217196.html> / Bkz. “İran’ı bile geçtik” (21 Mayıs 2014), Şalom. <http://www.salom.com.tr/newsdetails.asp?id=91122>

²⁸ Günümüz Türkiye’si Yahudi gençliği üzerine yapılan aşağıdaki çalışmada, artık Ladino dilini konuşmayan gençlere göre, kendileri, eski kuşaklara göre daha fazla asimileler. Bununla birlikte, onlara göre, dine ve kültüre daha çok önem verilerek asimilasyonun önüne geçilebilir. Gençlerde, eski kuşaklardan farklı olarak, Yahudi kimliğinin kaybolma tehlikesi içinde olduğu hissini güçlü olması, onları bir takım önlemler almaya da yönlendirmektedir. Bir kısım gencin karma evliliğe karşı olması bu bağlamda da ele alınabilir. Anadilleri artık Türkçe olan bu gençlerin Yahudilik algısı, din kaynaklı bir kültürden oluşmaktadır. Ve bu kültürü korumak için çaba göstermektedirler. Yahudi gençleri, Türklüğü, sorgulamadan ve benimseyerek bir kimlik olarak taşıırken, aynı zamanda da “tehdit” olarak algılamaktadırlar. Onlara göre, Türkiye’de Yahudi kimliği yok oluyor ve dolayısıyla Yahudi kimliğinin korunması gerekiyor. Bkz. YILDIZ, S. (Eylül 2013), “Asimilasyon ile Kimliklenme Arasında Bir Kuşak: Yahudi Gençlerinin Kimlik Stratejileri”, Lüküslü Demet, Yücel Hakan (editörler), Gençlik Halleri: 2000’li Yıllar Türkiye’sinde Genç Olmak, Efil Yayınevi, Ankara, ss. 195-221. / Buna karşın orta yaş grubunun en azından bir kısmı, gençleri kimliğe ilgisiz olmakla eleştirmektedir. Örneğin, Şalom yazarı Tilda Levi, bir yazısında katıldığı Holokost anma töreninde, etrafındaki gençlerin sayılarının az olmasından şikâyet eder. Levi’ye göre, belki de birkaç nesil sonra, Türkiye’deki Yahudi gençleri Yahudi Soykırımını hatırlamayacaktır. Bkz. LEVİ, T. (10 Nisan 2013), “Ne oluyoruz Moiz?”, Şalom. <http://www.salom.com.tr/newsdetails.asp?id=86572> (Erişim tarihi: 14/02/2015)

²⁹ Bkz. GABAY, M. (24 Aralık 2014), “Susmalı mı, konuşmalı mı?”, Şalom. http://www.salom.com.tr/haber-93478-susmali_mi_konusmali_mi.html (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

travma yaratmıştır.³⁰ 2003 saldırıları, Yahudi cemaatini bu dönemdeki dışa açılma sürecini daha temkinli bir şekilde gerçekleştirilmesine neden olurken, söylemini de “ılımlı eleştireliliğe” sürüklemiştir. Bazı Yahudilere göre, özellikle AKP Hükümetleri döneminde oluşan antisemitizmi besleyici resmi söylem ve bir takım Hükümet icraatları, Recep Tayyip Erdoğan’ın *One Minute* çıkışı veya Mavi Marmara olayı sonrası söylem, Musevi toplumunda tepkiler oluşturdu ve bu tepkiler çeşitli vesilelerle kamuoyuyla da paylaşıldı.³¹ Örneğin, 2014’ün Mart ayında, Eski Devlet Bakanı Zafer Çağlayan’ın, Hükümet ile Gülen Cemaatinin girdiği çatışmayı anlatırken yaptığı “Nasıl bir zihniyetle mücadele ettiğimizi bu millet çok iyi görüyor. Bunları bize bir Yahudi, bir ateist, bir Zerdüşt yapsa anlarım. Ama bunları yapan Müslüman diye geçiniyorsa yazıklar olsun...”³² açıklaması Yahudi cemaatinde büyük tepki çekti. Hükümetin bu son dönemdeki tutumu ve ülkedeki antisemit olaylar ve tepkiler, Musevi toplumunun entegrasyon stratejisini, daha eleştirel bir çizgi sürdüren Ermeni toplumunun stratejisine yaklaştırmaktadır. 2003 saldırıları, tarihsel tedirginlikleri bir kez daha yaşatırken, öte yandan da kimliği sahiplenme arzularını da belirginleştirmiştir. 2003 saldırıları, bu bölümün başındaki epigrafın da işaret ettiği gibi bir tedirginlik dönemi oluşturarak, kimliğin şekillendirilmesinde önemli bir dönemeç olmuştur.

Yahudi kuşaklarını en çok birleştiren unsur, travmayla ilişkilenerken kimlik kurmak ve antisemitizm tehdidi algısıdır. İçeride kapanma ile dışa açılma stratejisini bir arada yürüten Türkiye Yahudi gençlerinde tehdit algısı açıkça görülmektedir. Bu gençler, hem cemaatin 1990’lı yıllardaki dışa açılma stratejisinin içinde doğan ama aynı zamanda, bir önceki kuşakların travmatik olayları deneyimlediğine benzer bir şekilde, çocukluk ya da ilk gençliklerinde 2003 saldırılarını ve sonrasındaki dönemde artan antisemitizmi yaşayanlardır. Günümüz Yahudi gençleri, ne fazlasıyla göze batmak ne de antisemitizme boyun eğerek gizlenmek

³⁰ Saldırılarda 6’sı Musevi olmak üzere 24 kişi hayatını kaybetti. Ayrıntılı bilgi için bkz. BALI, R. N. (2009), Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri. Devlet’in Örnek Yurttaşları (1950-2003), İstanbul: Kitabevi, ss. 470-490.

³¹ Örneğin bir Yahudi genç şöyle diyor: “Yahudi kimliğim nedeniyle ayrımcılığa uğradığımı düşündüm. Evet. Kimliğimin arkasında Musevi yazmasından dolayı. Tabii ki de sildirebilirim, beş lira verip, bir şey değil ama bunun kimliğimde yazması çok abartı ve gerçekten bir devlet kurumuna gittiğimde arka yüzünü Musevi yazan kısmını göstermek istemiyorum. Çünkü farklı muamele olduğuna inanıyorum, çünkü bu toplumda Musevileri tanımayan, Yahudiyle hayatında teması geçmemiş insanlar var. Bir başbakanımız var ki! Yahudiler, yan gelip yatıp para kazanan bir millettir diyen bir başbakanımız olduğu bir ülkede, böyle bir imajımız varken sen de, ben de olsam ırkçı olurum, sonuçta başbakan gibi bir adam böyle bir şeyi söylüyor... Biz 500 senedir, belki o başbakandan öncedir de buradayız, köpek gibi çalışan insanlarız. O yüzden bu laf, beni çok irrite eden bir şey. Çünkü ben, tabii ki de kendimi Türk hissediyorum ve Türk vatandaşım da zaten. Böyle bir laf, kendi toplumu içinde bir ayırım yaptırtıyor, ayırımı daha da pekiştiriyor.” (Romina, kadın, 23, üniversite öğrencisi) Bkz. YILDIZ, S. (Eylül 2013) “Asimilasyon ile Kimliklenme Arasında Bir Kuşak: Yahudi Gençlerinin Kimlik Stratejileri”, Lüküslü Demet, Yücel Hakan (editörler), Gençlik Halleri: 2000’li Yıllar Türkiye’sinde Genç Olmak, Efil Yayınevi, Ankara, s. 216.

³² Bkz. ERGİN, S. (15 Mart 2014), “Türkiye’de Musevi, ateist ya da Zerdüst olmak”, Hürriyet. <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/26011252.asp> (Erişim tarihi: 14/02/2015)

istiyorlar. Öte yandan gençler, kendileri Türklüklerini sorgulamadıkları halde, toplum ve Devlet tarafından Yahudi kimliklerinden dolayı hala ayrımcılığa tabi tutularak, “Türk” ve eşit yurttaş olarak görülmemekten rahatsızlık duyduklarını ifade ediyorlar.³³

Son yıllarda artan antisemitizmden ve hala eşit yurttaş olarak kabul edilememekten duyulan rahatsızlık, Yahudileri, bu kez sadece “olumluluk” üzerine bir toplumsal hafıza kurgusu yerine, diğer azınlık gruplarına benzer bir şekilde, “ılımlı eleştirelilik” eksenli yeni bir toplumsal hafıza kurgusu ve söylemiyle kimliğin tanıtılması ve korunmasına yöneltmiştir. 500. Yıl Vakfı’nın müzesinde, 1934 Trakya Olayları gibi olayların da yer alması gerektiğini düşünen genç nesil *Şalom* yazarlarından Mois Gabay: “Koşulların, yakın tarihimizdeki gerçekler ile yüzleşmeye hazır olduğu bu dönemde, Türk Yahudilerinin de tarihlerini geçmişteki söylemlerden farklı bir şekilde anlatma zamanı gelmedi mi sizce de?” diye sorarak şöyle devam eder: “Bizden evvelki nesillerimiz yakın tarihimizi ‘hatırlamamayı’ seçmiş ve hedef olmamak adına çoğu acıyı içimize gömmüştür. Sevgili Rıfat Bali’nin yazdığı eserleri, bizim yaştakilere bir nebze de olsa bu gerçekleri anlatabilmesi, daha duyarlı bir nesil olmamızı sağlamıştır. Bundan sonraki dönemde, yeni bir müze projesindeki dilimiz, hem Naim Ağabey’in [Naim A. Güleryüz] şükranını hatırlatır hem de Rıfat Bali’nin aktardığı tarihsel gerçekleri yansıtır olmalıdır. Toplumumuzun kapanmayan acısı Trakya Olayları’nın 80. Yıldönümünde bu, bizim yurtlarından terk edilmek zorunda bırakılan dindaşlarımıza olan borcumuzdur. Toplumsal bir barış için gerçekleri tartışabildiğimiz, aradan 80 yıl geçse de bir özür dilemekten çekinmeyeceğimiz, nefret tohumlarının atılmadığı bir gelecek dileğiyle...”³⁴

Bazı Yahudi aydınların, 500. Yıl vakfının söyleminde somutlaşan “hoşgörü” mitine, tarihteki olumsuz olayların da değerlendirilip, 50-60 yıl öncesinin de hatırlanması gerektiğine vurgu yapan eleştirel yaklaşımlarının da, bu süreçte belli oranda etkili olduğu söylenebilir. Mois Gabay bir diğer yazısında şöyle der: “Fransızların çok kullandığı *“Pour vivre heureux, vivons caché!”* (Mutlu

³³ Bkz. YILDIZ, S. (Eylül 2013) “Asimilasyon ile Kimliklenme Arasında Bir Kuşak: Yahudi Gençlerinin Kimlik Stratejileri”, Lüküslü Demet, Yücel Hakan (editörler), Gençlik Halleri: 2000’li Yıllar Türkiye’sinde Genç Olmak, Efil Yayınevi, Ankara, ss. 195-221. / Konu hakkında bir yazıda da şöyle denir: “(...) Onu [Yahudiyi] asıl rencide eden, konu İsrail’den açıldığında sizinkiler diye söze başlanması veya her fırsatta dini kimliğinin ona hatırlatılmasıdır. Kendi kültürümüzü yaşamak, bulduğumuz coğrafyayı zenginleştiren dillerimizi öğrenmek ayıp olmamalıdır hiçbirimiz için, Türk olmaktan gurur duyduğumuz sürece.” Bkz. GABAY, M. (6 Mart 2013), “Ne Mutlu Türk’üm Diyene!”, *Şalom*. <http://www.salom.com.tr/haber-86087-ne-mutlu-turkum-diyene.html> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

³⁴ Bkz. GABAY, M. (25 Haziran 2014), “Trakya Olaylarının 80. Yıldönümünde tarihimizle yüzleşme vakti: Tarihimizi ne kadar doğru anlatıyoruz?”, *Şalom*. <http://www.salom.com.tr/haber-91552-trakya-olaylarinin-80-yildonumunde-tarihimizle-yuzlesme-vakti-tarihimizi-ne-kadar-dogru-anlatiyoruz.html> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

bir yaşam için, saklı bir biçimde yaşayalım) dönemi sosyal medyanın icadı ile Türk Yahudileri için sona ermiştir. Kendi belirlediğimiz sınırlar içinde ‘mutlu ve huzurlu’ bir hayat kurgulamak yerine, kırgınlıklarımızı içimize atmadan, suç işliyormuş kaygısına düşmeden sorunlarımızı anlatmalı ve yaşadığımız toplumla tüm gerçekliğiyle paylaşmalıyız.”³⁵

Yahudi cemaatinden birçoklarına göre günümüzde temel sorun, toplum ve Devletin antisemit söylemi ve davranışlarıdır. 1960’lar ve 1970’lerdeki gibi, Devlet ve bazı siyasal-toplumsal grupların ve basın organlarının, her toplumsal, siyasal meselenin arkasında “Yahudi”yi görme hali, bugün de Yahudileri rahatsız etmekte ve yine onları hayal kırıklığına uğratmaktadır.³⁶ Yahudiler, özellikle, İsraili olmakla Yahudi olmak arasındaki ayrımı yapmadan, İsrail’in Filistin’deki her uygulamasından sorumlu tutulup, Devlet ve toplum tarafından antisemit tepkiler almaktan şikâyetçiler. Örneğin, Avrupa’nın ikinci en büyük sinagogu olan Edirne’deki tarihi sinagogun restorasyonu sırasında, Edirne Valisi’nin, İsrail’in 2014 yılının Temmuz ayından itibaren başlattığı Gazze’deki operasyonlarda Mescid-i Aksa’ya baskınına öfkelenerek, Büyük Sinagog’un ibadethane olarak açılmasına izin vermeyeceği, sinagogun müze olarak açılacağını ifade ettiği açıklamasının³⁷ ardından *Şalom* gazetesi başyazarı Yakup Barokas, 3 Aralık 2014’de yayınlanan yazısında, cemaatin duyduğu rahatsızlığı şöyle dile getirmiştir: “Bu yurttaş topluluğu endişeli, tedirgin... Sonradan gelen özürler, ‘sehven’ söylendi türünden açıklamalar da pek yatıştırıcı olmuyor.”³⁸

2014 Yazında, İsrail’in Gazze’ye yaptığı operasyonlara karşı tepkiler, Türkiye’de Yahudilere karşı nefret söyleminin de doruk noktasına ulaşmasına

³⁵ Bkz. GABAY, M. (24 Aralık 2014), “Susmalı mı, konuşmalı mı?”, *Şalom*. <http://www.salom.com.tr/haber-93478-susmali-mi-konusmali-mi.html> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

³⁶ Örneğin, İslamcı Yeni Akit Gazetesi, 13 Mayıs 2014 tarihinde Soma’da, 301 maden işçisinin ölümüne neden olan maden kazasında, maden şirketinin patronunun damadının Yahudi olduğunu iddia ederek nefret söyleminde bulunur ve faciayı “Yahudi damada sahip olma ve dolayısıyla İsrail’le bağlantı (!)” ile ilişkilendirir. Bkz. “Akit Soma’da suçluyu teşhis etti: Yahudi damat!” (20 Mayıs 2014), <http://t24.com.tr/haber/akit-somada-sucluyu-teshis-etti-yahudi-damat.258887> (Erişim Tarihi: 14/02/2015) / “Soma patronunun damadı Yahudi” (20 Mayıs 2014), Yeni Akit. <http://www.yeniakit.com.tr/haber/soma-patronunun-damadi-yahudi-18448.html> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

³⁷ Edirne Valisi açıklamasında şu ifadeleri kullanmıştır: "Mescid- i Aksa'nın içinde savaş rüzgârları estiren, bizzat savaş tatbikatı yapan o eşkiya kılıklı insanlar, orada Müslümanları katledeken, biz de onların burada sinagoglarını yapıyoruz. İçimde büyük bir kinle söylüyorum bunu" Bkz. “Edirne Valisi Dursun Şahin’den önce nefret söylemi, sonra özür geldi” (26 Kasım 2014), *Şalom*. <http://www.salom.com.tr/haber-93132-edirne-valisi-dursun-sahinnden-once-nefret-soylemi-sonra-ozur-geldi.html> (Erişim Tarihi: 14/02/2015) / “Valinin antisemit çıkışı Vakıflar Genel Müdürlüğü’ne takıldı” (24 Kasım 2014), *Agos*. <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/8512/vali-nin-antisemitik-cikisi-vakiflar-genel-mudurlugune-takildi> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

³⁸ Bkz. BAROKAS, Y. (3 Aralık 2014), “Sevimsiz Düşünceler...”, *Şalom*. <http://www.salom.com.tr/haber-93233-sevimsiz-dusunceler.html> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

neden olmuştur.³⁹ Örneğin, ünlü şarkıcı Yıldız Tilbe, twitter’da İsrail’i kınamak için bütün Yahudileri hedef alan ve Holokostun mimarı Hitleri öven “Allah Hitler’den razı olsun, bunlara az bile yapmış adamcağız” tweeti atmış ve bu tweeti birçok takipçisi tarafından destek görmüştü.⁴⁰ Yine, sinagoglara saldırılar düzenlenmiş, 2003 saldırılarında bombalanmasının 11. yıldönümünün arifesinde Neve Şalom Sinagoguna bir öğretmen “yıkılacak mekân” yazmış ve yargılanmadan serbest bırakılmıştı.⁴¹ Yine, ünlü Yahudi yazar Mario Levi’nin kitaplarına, sırf Yahudi olduğu için boykot çağrısı yapılmıştı.⁴² Nefret söyleminin bu denli sıradanlaşması ve olağanlaşması ve bu işlenen nefret suçlarının cezasız kalması, bu sözsel ve fiziksel saldırılar, Yahudilere geçmişin azınlık karşıtı olaylarını hatırlatarak, onları korkuya⁴³, başka ülkelerde yaşam kurma arayışına⁴⁴

³⁹ Bkz. “Yahudiler ilk hedef” (31 Aralık 2014), Şalom. <http://www.salom.com.tr/haber-93542-yahudiler-ilk-hedef.html> / ENDER, R. (4 Haziran 2014), “İsrail eleştirilerinde tüm Yahudiler hedef gösteriliyor”, Şalom. <http://www.salom.com.tr/haber-91303-Israil-elestirilerinde-tum-yahudiler-hedef-gosteriliyor.html> (Erişim Tarihi: 14/02/2015) / Hrant Dink Vakfı’nın yayımladığı 2014 yılının Mayıs-Ağustos tarihleri arasını kapsayan “Medya’da nefret söylemi” raporuna göre, yılın ikinci dört yıllık döneminde en çok Yahudiler hakkında nefret söylemine rastlanır. Ayrıntılı bilgi için bkz. ENDER, R. (2014) “Yazılı Basında Ayrımcı Söylem: İsrail’in Gazze’de Başlattığı Operasyon ve Basında Yahudilere Yönelik Ayrımcı Dil”, Medyada Nefret Söylemi ve Ayrımcı Dil. Mayıs-Ağustos 2014 Raporu, Hrant Dink Vakfı, ss. 62-85. Metnin pdf formatı için bkz. <http://nefretsoylemi.org/rapor/may%C4%B1s-agustos-2014-rapor.pdf>

⁴⁰ Bkz. “Yıldız Tilbe, İsrail’i Eleştirirken, Tüm Yahudileri Hedef aldı”, (16 Temmuz 2014), Şalom. <http://www.salom.com.tr/haber-91794-yildiz-tilbe-Israilli-elestirirken-tum-yahudileri-hedef-aldi.html> (Erişim Tarihi: 14/02/2015) / Bkz. “Türk Musevi Cemaatinden Yıldız Tilbe’ye Tepki”, (11 Temmuz 2014), Hürriyet. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/26786041.asp> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

⁴¹ Bkz. “Ortaköy Sinagoguna yumurtalı saldırı” (24 Temmuz 2014), Radikal. <http://www.radikal.com.tr/turkiye/ortakoy-sinagoguna-yumurtali-saldiri-1203649> (Erişim Tarihi: 14/02/2015) / Bkz. “Neve Şalom’a taciz yazısı yazan şüpheli yakalandı.”, (13 Kasım 2014), Şalom. <http://www.salom.com.tr/haber-93027-neve-saloma-taciz-yazisi-asan-supheli-yakalandi.html> (Erişim tarihi: 14/02/2015)

⁴² Bkz. KEYMAN, F. (26 Temmuz 2014), “Nefret Söylemi, Mario Levi, Cumhurbaşkanlığı Seçimleri”, Radikal. <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/kuat-keyman/nefret-soylemi-mario-levi-cumhurbaşkanligi-secimleri-1203801> (Erişim Tarihi: 14/02/2015) / Bkz. “Ünlü yazar Mario Levi’ye büyük ayıp” (23 Temmuz 2014), Radikal. <http://www.radikal.com.tr/turkiye/unlu-yazar-mario-leviye-buyuk-ayip-1203528> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

⁴³ Yıldız Tilbe’nin antisemit tweetinden sonra, Şalom ve Agos yazarı Rita Ender bu konuda şöyle yazar: “Korkan insanlar titrerler ve sesleri kesilir. Tacize uğrayan bir kadının çılglık atamaması, boğazının o anda düğümlenmesi gibi, aynı. İşte tam da bu yüzden, hangi siyasi görüşte – antisyonist dâhil- olursa olsun, Türkiyeli Yahudiler yine bu hisle çılglık atamayabilirler. Ama içlerine attıkları, atmak zorunda oldukları-olacakları ve içeride bir yerlerin çok kanadığı, çok kanayacağı kesin.” Bkz. ENDER, R. (11 Temmuz 2014), “Acıya ve Korkuya Vurmak”, Agos. <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/7549/aciya-ve-korkuya-vurmak> (Erişim Tarihi: 14/02/2015). / Yahudilerin günümüzde içinde bulunduğu korku iklimini anlatan bir yazı için ayrıca bkz. GABAY, M. (12 Kasım 2014), “Bize kim sahip çıkar?”, Şalom.

ve her gerilim zamanında olduğu gibi sadakat yinelemeye zorluyor. Yahudi entelektüel Roni Margulies, özellikle son dönemlerdeki olaylardan sonra kaleme aldığı yazısında, bugün hala Cumhuriyet Türkiye'sinde Türk, Müslüman ve Sünni olmayanların 'barış veya huzur hakkı' olmadığını, sadece korku içinde sessizce yaşama hakları olduğunu belirtmektedir.⁴⁵ Şalom yazarı Haymi Behar da Türkiye'de Yahudi olmayı hala "her Allah'ın gümü nefret söylemine, hakarete, küfre maruz kalarak yaşamaya alışmak, havraya giderken umarım bu kez bombalamazlar diyerek tırsımak"⁴⁶ olarak tasvir eder. Bugün Yahudi cemaati, hiçbir grubun teminatı altında olmadan yaşayabilecekleri özgür ve eşit yurttaş olma arayışıyla "sessiz isyan"larını sürdürüyorlar.

4. SONUÇ

Türkiye'deki Yahudiler, Cumhuriyet tarihi boyunca dönemin koşullarıyla biçimlenen ulusal entegrasyon ve kimliği koruma amacına odaklı ama birbirinden farklı kimlik stratejileri sürdürmüştür. Tek Parti dönemindeki Türkleşme çabaları, onların toplum ve Devlet nezdinde "Türk" olarak kabul edilmelerini sağlamayacak ve bu durum onları içe kapalı bir yaşam sürdürecekleri ama sonunda bunun, tehdidi arttırdığını anlayacakları ikinci bir döneme sokacaktı. Ancak, 1990'lı yılların başlaması ile birlikte bu durum da değişti. 1990'lı yıllarda, kültürel kimlik talepli hareketlerin olduğu dönemde, 500. Yıl Vakfı, hem kimliğin yeniden üretilmesinde hem de cemaati dışa açarak geniş toplumla bütünleşmede öncül rol oynamıştır.

Yahudiler, geçmişte olduğu gibi bugün de, kendilerini güvende ve huzurda ve eşit yurttaş olarak hissedememekteler. Bunun nedeni esas olarak, ulusal ve uluslararası boyutları olan antisemit tepkidir. Yahudi cemaati, hala eşitlik ve kimliksel tanınma peşinde, ama antisemitizmin cemaat içinde doğurduğu tepkisellikten dolayı kimliksel haklar temelli eleştirelliğin baskın olmaya başladığı bir strateji izliyor. O nedenle, bugün kimliklenerek temkinli bir görünürlüğe ve eleştireliliğe dayanan bir eşit yurttaşlığı sağlama anlayışı cemaatte yaygınlaşmaktadır. Azınlık grupları ile çoğunluğun ilişkilerinde, kimliklenme sürecinin önemi açıktır. Özelde Yahudiler ve genelde etnik tüm gruplar için, çoğunluk unsurla/toplumla barışçıl, adil ve sağlıklı bütünleşmenin asimile olarak ya da görünmez olarak sağlanamayacağı açıktır. Tam aksine, ancak

<http://www.salom.com.tr/haber-92982-bize-kim-sahip-cikar.html> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

⁴⁴ Bkz. GABAY, M. (10 Aralık 2014), "Türk Yahudileri gidiyor mu?", Şalom. <http://www.salom.com.tr/haber-93320-turk-yahudileri-gidiyor-mu.html> (Erişim tarihi: 14/02/2015)

⁴⁵ Bkz. MARGULIES, R., "Korku İçinde Yaşama Hakkı" <http://marksist.org/blog/korku-icinde-yasama-hakki-roni-margulies.html> (Erişim tarihi: 14/02/2015)

⁴⁶ Bkz. BEHAR, H. (14 Mayıs 2014), "İsrail dölü olmak..." <http://blog.radikal.com.tr/insan-haklari/israil-dolu-olmak-60013> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

kimliklenerek bunun mümkün olduğunun bilincine varmak ve bu amaca ulaşmak için de felaketlerle, felaketlerin neden olduğu travmalarla yüzleşmek gerekiyor.

KAYNAKÇA

AKAR, R. (2009), Aşkale Yolcuları, Varlık Vergisi ve Çalışma Kampları, İstanbul: Doğan Kitap.

AKAR, R. (2003), “İki Yıllık Gecikme: 6-7 Eylül 1955”, Toplumsal Tarih, n. 117, ss. 86- 93.

AKGÖNÜL, S. (2011), Azınlık: Türk Bağlamında Azınlık Kavramına Çapraz Bakışlar, İstanbul: bgst Yayınları.

AKGÖNÜL, S. (2009), “Seni Bir Tek Sessizliğin Kurtarabilir’ Azınlık Kimliğinin İfadesi: Türkiye’de Toplumsal ve Hukuki Engeller”, Koçak Taner, Doğan Taylan, Kutluata Zeynep (editörler), Türkiye’de İfade Özgürlüğü, İstanbul: bgst yayınları, ss. 212-230.

AKTAR, A. (2011), Yorgo Hacıdimitriadis’in Aşkale-Erzurum Günlüğü (1943), İstanbul: İletişim Yayınları.

AKTAR, A. (2006), Varlık Vergisi ve “Türkleştirme” Politikaları, İstanbul: İletişim Yayınları.

AKTAR, A. (1996), “Trakya Yahudi Olaylarını ‘Doğru’ Yorumlamak”, Tarih ve Toplum, n. 155, ss. 45-56.

BALİ, R. N. (2013), Toplu Makaleler –I Tarihin Ufak Bir Dipnotu: Azınlıklar, İstanbul: Libra Yayıncılık.

BALİ, R. N. (2013), 1934 Trakya Olayları, İstanbul: Libra Kitap.

BALİ, R. N. (2012), Varlık Vergisi. Hatıralar- Tanıklıklar, İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık.

BALİ, R. N. (2010), 6-7 Eylül 1955 Olayları: Tanıklar- Hatıralar, İstanbul: Libra Kitap.

BALİ, R. N. (2010), Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri. Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945), İstanbul: İletişim Yayınları.

BALİ, R. N. (2009), Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Devlet’in Örnek Yurttaşları (1950-2003), İstanbul: Kitabevi.

BALİ, R. N. (2008), II. Dünya Savaşında Gayrimüslimlerin Askerlik Serüveni. 20 Kur’a Nafia Askerleri, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

BALİ, R. N. (2006), “Toplumsal Bellek ve Varlık Vergisi”, Özyürek Esra (derleyen), Hatırladıklarıyla Unuttuklarıyla Türkiye’nin Toplumsal Hafızası, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 87-126.

BALİ, R. N. (2005), Musa'nın Evlatları Cumhuriyet'in Yurttaşları, İstanbul: İletişim Yayınları.

BALİ, R. N. (2004), "Azınlıkların Demokrat Parti Sevdası. Celal Bayar'ın Amerika Ziyareti", Toplumsal Tarih, n. 122, ss. 14-21.

BALİ, R. N. (2003), Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Aliya; Bir Toplu Göçün Öyküsü (1946-1949), İstanbul: İletişim Yayınları.

BALİ, R. N. (1997), "Önce Türküm! Sonra... Belki Yahudi!" Yahudilerin Türk milliyetçiliği", Birikim, n. 102, ss. 47-53.

BALİ, R. N. (1997), "Çok Partili Demokrasi Döneminde Varlık Vergisi Üzerine Tartışmalar", Tarih ve Toplum, n. 165, ss. 54-55.

BENLİSOY, F. (2006), "Gayrimüslim Cemaatlerde Muhafazakarlık/ Rum Cemaatinde Muhafazakarlık", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık, Cilt V, İstanbul: İletişim Yayınları.

BENBASSA E. ve RODRİGUE A. (2010), Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi (14. ve 20. Yüzyıllar), (çev. Ayşe Atasoy), İstanbul: İletişim Yayınları.

BEHMOARAS, L. (2005), Bir Kimlik Arayışının Hikayesi, İstanbul: Remzi Kitabevi.

BORA, T. (2002), "Ekalliyet Yılanları..." Türk Milliyetçiliği ve Azınlıklar", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik, Cilt IV, İstanbul: İletişim Yayınları.

ÇAĞAPTAY, S. (2009), Türkiye'de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik. Türk Kimdir?, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

DEMİREL, F. I. (2010), Çanakkale Yahudi Cemaati ile Gayrimüslim Politikalarının İzinde, Yeditepe Üniversitesi, SBE, Sosyal Antropoloji Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

ENDER, R. (2014), "Yazılı Basında Ayrımcı Söylem: İsrail'in Gazze'de Başlattığı Operasyon ve Basında Yahudilere Yönelik Ayrımcı Dil", Medyada Nefret Söylemi ve Ayrımcı Dil. Mayıs-Ağustos 2014 Raporu, Hrant Dink Vakfı, ss. 62-85. Pdf formatında metin için bkz. <http://nefretsoylemi.org/rapor/may%C4%B1s-agustos-2014-rapor.pdf>

GÖRGÜLER, E. (2010), "Kentte Yahudiler", Fetva (Çanakkale Kent Müzesi ve Arşivi'nin Kültür dergisidir.), n. 10.

GÜLERYÜZ, N. A. (2012), Bizans'tan 20. Yüzyıla Türk Yahudileri, İstanbul: Gözlem Kitap.

GÜRLER, T. (2008), Anlatmasam Olmazdı. Geniş Toplumda Yahudi Olmak: Türk Musevi Cemaati Onursal Başkanı Bensiyon Pinto, İstanbul: Doğan Kitap.

HALBEACHS, M. (1994), Les cadres sociaux de la mémoire, Paris: Éditions Albin Michel.

KARABATAK, H. (1996), “Türkiye Azınlık Tarihine Bir Katkı. 1934 Trakya Olayları ve Yahudiler”, Tarih ve Toplum, n. 146, ss. 4-16.

KASTERSZTEİN, J. (2002), “Les stratégies identitaires des acteurs sociaux : approche dynamique des finalités” Camilleri C., Lipiansky E. M., Malewska-Peyre H., Taboada-Leonetti İ., Vasquez A., Stratégies Identitaires, Paris: PUF, ss. 27-41.

LEVİ, A. (2010), Türkiye Cumhuriyeti’nde Yahudiler: Hukuki ve Siyasi Durumları, (Yayına hazırlayan: Rıfat N. Bali), İstanbul: İletişim Yayınları.

LEVİ, A. (1996), “1934 Trakya Yahudileri Olayı. Alınamayan Ders”, Tarih ve Toplum, n. 151, ss. 10-17.

MALLET, L. O. (2005), La Turquie, les Turcs et les Juifs: Histoire, représentations, discours, stratégies, Université Aix-Marseille I, Doktora Tezi.

NEYZİ, L. (2004), “Ben Kimim?” Türkiye’de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik, Hande Özkan (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

OJALVO ONER, V. D. (2005), Le Lobbysme juif en Turquie, Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Danışman: Doç. dr. Ali Faik Demir, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

ORAN, B. (2006), Türkiye’de Azınlıklar: Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama, İstanbul: İletişim Yayınları.

ODABAŞI, İ. A. (2010), “Munis Tekinalp (Moiz Kohen)’in Erken Dönem Biyografisine ve Bibliyografyasına Katkı”, Toplumsal Tarih, n. 204, ss. 34-45.

ÖZDOĞAN, G. G., ÜSTEL, F., KARAKAŞLI, K., KENTEL, F. (2011), Türkiye’de Ermeniler: Cemaat-Birey-Yurttaş, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

ÖKTE, F. (1951), Varlık Vergisi Faciası, İstanbul: Nebioğlu Yayınevi.

ŞAUL, E. (2000), (Yayına Hazırlayanlar: Rıfat N. Bali, Birsen Talay), Balat’tan Bat-Yam’a, İstanbul: İletişim Yayınları.

ŞİMŞEK, S. (2004), “New Social Movements in Turkey Since 1980”, Turkish Studies, cilt: 5, n. 2. ss. 111-139.

SHAW, S. J. (2008), Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler, (çev: Meriç Sobutay), İstanbul: Kapı Yayınları.

TARABLUS, S. N. (1997), "İshak Alaton İle Yahudi Kimliği Üzerine", Varlık, ss. 13-17.

YILDIZ, S. (2012), Stratégies Identitaires des Juifs en Turquie Contemporaine [Modern Türkiye'de Yahudilerin Kimlik Stratejileri], Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Birol Caymaz, Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi Bölümü, İstanbul. Metnin pdf formatı için bkz. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

YILDIZ, S. (2013), "Asimilasyon ile Kimliklenme Arasında Bir Kuşak: Yahudi Gençlerinin Kimlik Stratejileri", Lüksü Demet, Yücel Hakan (editörler), Gençlik Halleri: 2000'li Yıllar Türkiye'sinde Genç Olmak, Ankara: Efil Yayınevi, ss. 195-221.

"Türkiye'deki Yahudilerin kurduğu 500. Yıl Vakfı Başkanı Jak Kamhi: Türkiye'nin tanıtımında başarı sağladık." (16 Temmuz 1992), Cumhuriyet.

500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi internet sitesi: <http://www.muze500.com/>

Türk Musevi cemaati resmi sitesi : <http://www.turkyahudileri.com/>

İnternet Yazıları

BAROKAS, Y. (2014), "Sevimsiz Düşünceler...", Şalom. http://www.salom.com.tr/haber-93233-sevimsiz_dusunceler.html (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

BEHAR, H. (2014), "İsrail dölü olmak..." <http://blog.radikal.com.tr/insan-haklari/israil-dolu-olmak-60013> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

ENDER, R. (2014), "İsrail eleştirilerinde tüm Yahudiler hedef gösteriliyor", Şalom. <http://www.salom.com.tr/haber-91303> [Israil elestirilerinde tum yahudiler hedef gosteriliyor .html](http://www.salom.com.tr/haber-91303) (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

ENDER, R. (2014), "Acıya ve Korkuya Vurmak", Agos. <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/7549/aciya-ve-korkuya-vurmak> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

ERGİN, S. (2014), "Türkiye'de Musevi, ateist ya da Zerdüst olmak", Hürriyet. <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/26011252.asp> (Erişim tarihi: 14/02/2015)

GABAY, M. (2014), “Trakya Olaylarının 80. Yıldönümünde tarihimizle yüzleşme vakti: Tarihimizi ne kadar doğru anlatıyoruz?”, Şalom.
<http://www.salom.com.tr/haber-91552-trakya-olaylarinin-80-yildonumunde-tarihimizle-yuzlesme-vakti-tarihimizi-ne-kadar-dogru-anlatiyoruz.html> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

GABAY, M. (2014), “Susmalı mı, konuşmalı mı?”, Şalom.
<http://www.salom.com.tr/haber-93478-susmali-mi-konusmali-mi.html> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

GABAY, M. (2014), “Türk Yahudileri gidiyor mu?”, Şalom.
<http://www.salom.com.tr/haber-93320-turk-yahudileri-gidiyor-mu.html> (Erişim tarihi: 14/02/2015)

GABAY, M. (2014), “Türkiye’de antisemitizm (yoktur!)”, Şalom.
<http://www.salom.com.tr/haber-93147-turkiyede-antisemitizm-yoktur.html> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

GABAY, M. (2014), “Bize kim sahip çıkar?”, Şalom.
<http://www.salom.com.tr/haber-92982-bize-kim-sahip-cikar.html> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

GABAY, M. (2013), “Ne Mutlu Türk’üm Diyene!”, Şalom.
<http://www.salom.com.tr/haber-86087-ne-mutlu-turkum-diyene.html> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

KEYMAN, F. (2014), “Nefret Söylemi, Mario Levi, Cumhurbaşkanlığı Seçimleri”, Radikal.
<http://www.radikal.com.tr/yazarlar/fuat-keyman/nefret-soylemi-mario-levi-cumhurbaskanligi-secimleri-1203801> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

LEVİ, T. (2013), “Ne oluyoruz Moiz?”, Şalom.
<http://www.salom.com.tr/newsdetails.asp?id=86572> (Erişim tarihi: 14/02/2015)

MARGULİES, R., “Korku İçinde Yaşama Hakkı”
<http://marksist.org/blog/korku-icinde-yasama-hakki-roni-margulies.html> (Erişim tarihi: 14/02/2015)

“Yahudiler ilk hedef” (2014), Şalom. <http://www.salom.com.tr/haber-93542-yahudiler-ilk-hedef.html>

“Edirne Valisi Dursun Şahin’den önce nefret söylemi, sonra özür geldi” (2014), Şalom. <http://www.salom.com.tr/haber-93132-edirne-valisi-dursun-sahinnden-once-nefret-soylemi-sonra-ozur-geldi.html> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

“Valinin antisemit çıkışı Vakıflar Genel Müdürlüğü’ne takıldı” (2014), Agos.
<http://www.agos.com.tr/tr/yazi/8512/vali-nin-antisemitik-cikisi-vakiflar-genel-mudurlugune-takildi> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

“Neve Şalom’a taciz yazısı yazan şüpheli yakalandı.”, (2014), Şalom.
<http://www.salom.com.tr/haber-93027-neve-saloma-taciz-yazisi-asan-supheli-yakalandi.html> (Erişim tarihi: 14/02/2015)

“Ortaköy Sinagoguna yumurtalı saldırı” (2014), Radikal.
<http://www.radikal.com.tr/turkiye/ortakoy-sinagoguna-yumurtali-saldiri-1203649> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

“Ünlü yazar Mario Levi’ye büyük ayıp” (2014), Radikal.
<http://www.radikal.com.tr/turkiye/unlu-yazar-mario-leviye-buyuk-ayip-1203528> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

“Yıldız Tilbe, İsrail’i Eleştirirken, Tüm Yahudileri Hedef aldı”, (2014), Şalom.
<http://www.salom.com.tr/haber-91794-yildiz-tilbe-israili-elestirirken-tum-yahudileri-hedef-aldi.html> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

“Türk Musevi Cemaatinden Yıldız Tilbe’ye Tepki ”, (2014), Hürriyet.
<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/26786041.asp> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

“Türkiye antisemit ülkeler sıralamasında 17. Sırada” (2014), Zaman.
<http://www.zaman.com.tr/gundem-turkiye-anti-semitist-ulkeler-siralamasinda-17-sirada-2217196.html>

“İran’ı bile geçtik” (2014), Şalom.
<http://www.salom.com.tr/newsdetails.asp?id=91122>

“Soma patronunun damadı Yahudi” (2014), Yeni Akit.
<http://www.yeniakit.com.tr/haber/soma-patronunun-damadi-yahudi-18448.html> (Erişim Tarihi: 14/02/2015)

“Akit Soma’da suçluyu teşhis etti: Yahudi damat!” (2014),
<http://t24.com.tr/haber/akit-somada-sucluyu-teshis-etti-yahudi-damat,258887>
(Erişim Tarihi: 14/02/2015)

“500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi etkinlikleri”, Şalom.
<http://arsiv.salom.com.tr/news/print/23680-500-Yil-Vakfi-Turk-Musevileri-Muzesi-etkinlikleri.aspx> (Erişim tarihi: 14/02/2015)



**AZINLIK, KADIN VE KÜRT OLMAK: MODERN
TÜRKİYE'DE KÜRT KADINLARININ KİMLİK VE
EŞİTLİK MÜCADELESİ**

**BELONGING TO A MINORITY, BEING KURDISH AND
A WOMAN: KURDISH WOMEN'S STRUGGLE FOR
IDENTITY AND EQUALITY IN MODERN TURKEY**

Maya ARAKON¹

ABSTRACT

Kurdish women have had a particular role in the Kurdish political scene in the last years. They have not only started to shape the political scene, but also take leading positions in the decision-making procedures and even in the national struggle to claim ethnic identity, and equality with not only men but also with their Turkish counterparts. Why and how are the Kurdish women getting the lead in politics? What is particular about the Kurdish political movement in which women have risen to the top in a region that is usually marked by patriarchal practices and where there are traditional impediments in front of women's emancipation? This paper considers the first results of an ongoing project and seeks to reply to these questions within the context of Turkey, through interviews with politically and civically active Kurdish women in Turkey. It argues that it is due to the Turkish state's homogenization policies and practices that Kurdish women found themselves oppressed twice as much, once because they are Kurdish and twice because they are female. Yet, their womanhood is tightly intertwined with their ethnic identification due to the Kurdistan Workers' Party's (PKK) policies of putting women at the heart of their aim of nation-building, very similar to any modern nation-building strategy. Thus, the paper aims to understand and delineate the mechanisms of being woman and being Kurdish

¹ Doç. Dr. Süleyman Sah Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

in Turkey during the past three decades through first and second-hand data.

Keywords: Kurdish Question, Woman, Gender Studies, Equality, Fight for Identity Recognition, National Minorities.

ÖZ

Cumhuriyet tarihi boyunca yaşanan Kürt sorunu bugüne kadar hep erkek merkezli bir sorun olarak ele alınmış, sorunun “kadın” boyutu ya görmezden gelinmiş, ya da yeteri kadar önem verilmeyen ikincil bir sosyoloji sorunu olarak algılanmıştır. Oysa Kürt siyasi hareketinin günümüzde geldiği yerde Kürt kadınlarının hem kadın hem de Kürt kimliklerinin tanınması ve eşitlik için verdikleri mücadelenin önemi büyüktür. Sadece Kürt siyasi hareketini de değil, bütün Türkiye’deki hem siyaset, hem de kadın hareketleri için öncü bir rol oynayan bu mücadele, ülkedeki kadınların konumları açısından da önemli ilerlemeler sağlanmasına katkıda bulunmuştur. Nasıl olup da Kürt kadınları siyasette bu kadar önemli bir söz sahibi durumuna gelmişlerdir? Son derece feodal ve ataerkil bir bölgede yaşamalarına rağmen, Kürt kadınlarının siyaset sahnesinde bu kadar güçlenmesinin arkasında hangi Saikleri bulunmaktadır? Bu makale, devam etmekte olan bir projeden elde edilen ilk sonuçları içermektedir.² Çalışma, teorik bilginin yanı sıra, yüzyüze yapılan görüşmeler ve alan çalışmalarının sonucunda varılan ilk bulguların ışığında, Kürt kadınlarının Cumhuriyet tarihi boyunca hem kadın, hem de Kürt olarak yaşadıkları zorlukları ve eşitsizlikleri, yani hem sosyo-cinsel, hem de etnik kimlikleri için verdikleri mücadeleyi ve siyasi hayatta aldıkları bu önemli rolün hangi aşamalardan geçerek bugüne geldiğini analiz etmekte ve bu sürecin en önemli itici gücünün Türkiye Cumhuriyeti’nin Kürt halkı üzerinde uyguladığı homojenleştirme politikaları olduğunu öne sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kürt Sorunu, Kadın, Toplumsal Cinsiyet, Eşitlik, Kimlik Mücadelesi, Tanınma, Ulusal Azınlıklar.

² Ocak-Eylül 2014 tarihleri arasında, İstanbul, Van, Diyarbakır, Batman, Erbil, Fransa ve Belçika’da yüz yüze yapılan görüşmelerde makalenin yazıldığı tarihe kadar toplam 18 kadınla görüşülmüş, gerek açık gerekse kapalı uçlu sorularla kendi yaşanmışlıkları ve deneyimlerini aktarmaları amaçlanmıştır.

GİRİŞ

Kürt kadınlarının son yıllarda siyaseten öne çıkmaları ve özellikle Orta Doğu'daki savaşta aldıkları rol ve erkeklerle eşit dengede bir siyasi ve askeri çizgi izlemeleri birçokları tarafından yeni gibi algılanan ancak kökeni geçmişe dayanan bir olgudur. Türkiye'deki Kürt kadınlarının özelinde durumu ele alacak olursak, Osmanlı İmparatorluğu döneminden bu yana siyaseten güçlü bazı Kürt kadınları olduğunu görürüz. Bunların başında 19. yüzyılda yaşamış ve Osmanlı ordusunda 700 kişilik bir mangaya hükmetmiş olan Kara Fatma, Başkalenin hükümdarı Hakkarili Halime Hanım ya da Halepçe'nin hükümdarı Adile Hanım'ı sayabiliriz (Van Bruinessen, 2001:103). Bu çalışmada Kürt kadınlarının Cumhuriyet dönemi boyunca verdikleri siyasal ve etnik kimlik mücadelesi ile toplumsal cinsiyet anlamında verdikleri erkeklerle eşitlik mücadelesi ele alınacaktır.

1. TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN KURULUŞU: ASİMİLASYON POLİTİKALARI VE SEBEPLERİ

Her ne kadar Türkiye cumhuriyeti 29 Ekim 1923'te kurulmuş da olsa, cumhuriyeti kuran temel belge, tarafların birçok maddesinde anlaşarak bağımsız bir Türk devletini kurguladıkları 24 Temmuz 1923 tarihli Lozan Antlaşması'dır.

Osmanlı İmparatorluğu, Millet sistemine dayalı, çok etnikli ve çok dinli, birçok farklı kimlikten grupların bir arada yaşadığı bir devlet sistemiydi. Ancak bazı Türkçe konuşmayan kimliklere kısmi haklar tanınsa da, Lozan Antlaşması, gayrimüslimler dışında başka herhangi bir grubu "azınlık" olarak tanımadığı için (Akgönül, 2008:70), yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti de Kürtleri bir azınlık olarak tanımadı. Bunun yanı sıra, ağırlıklı olarak Güneydoğu illerinde kırsal bir yaşam süren Kürtlerin, Osmanlı'dan miras gibi algılanan feodal toplumsal yapısı da yeni Cumhuriyet'in modernleşme politikasıyla uyumlu değildi. Eskiyle olan bütün bağları koparmak amacıyla olan yeni cumhuriyet kurgusuna göre Kürtler tam da toplumsal yapıları nedeniyle de ilkel ve muhafazakâr olarak algılanıyordu (Şahin, 2005:125).

Yeni kurgulanan Türkiye Cumhuriyeti, tek dil, tek din, tek kültür tek ortak hafıza etrafında birleşmiş tek bir ulustan meydana gelmeliydi. Feroz Ahmad'ın işaret ettiği gibi, "Türkiye, Kemalist kadronun hayalinde modern seküler bir milli kimlik, güçlü bir sanayi, çağdaş medeniyet seviyesine ulaşmış bağımsız bir ulus-devlet" olarak kurgulanmıştı. (1993:3). Bu bağlamda, Kemalist elit kadronun modernleşmeden anladığı, toplumsal, ekonomik ve siyasi anlamda geri ve

geleneksel olanın karşısında Batılı değerlere ve rasyonaliteye dayalı, Batılılaşma üzerinden gerçekleşecek bir gelişmeydi (Keyman, 2012:470). Bu yüzden yeni Türk devletinin iki amacı vardı: hiçbir toplumsal, etnik ve dini ayrımı olmayan yeni bir toplum yaratmak ve etnik-dini cemaatler üzerinde değil, bireysel ve hukuki bağ üzerinden Batılı tarzda kurgulanan yeni bir ulus inşa etmek.

Bu noktada grup kimliklerine yönelik devlet politikalarından da bahsetmek önem taşımaktadır. Baskın Oran’a göre Grup kimliklerine devletlerin yaklaşımı iki türdür: asimilasyon ve entegrasyon (1998:489). Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyetinin asimilasyon yapmaktaki amacı ülke içindeki kültürel, dini, etnik veya dilsel fark etmeksizin bütün farklılıkları yok etmektir (1998:489). Ancak asimilasyon politikalarıyla bir birlik oluşturmak ve onu uzun zaman öyle tutmak genelde çok zordur.

Entegrasyonist politikalar ise, tam tersine, farklılıklar arasında birlik kurmayı hedefler. Bu politika çerçevesinde farklı kimlikler karakter özellikleri ve farklı politikaları bir arada tutarak ortak bir yaşam kurabilmektedir.

Kurulduğundan beri Türkiye Cumhuriyetinde asimilasyonist politikalar uygulanmıştır. Bunun muhtelif sebepleri vardır.

Bunlardan ilki, Baskın Oran’ın işaret ettiği gibi, Millet Sistemi’dir. (1998:490). Osmanlı İmparatorluğunda her bir din ve hatta her bir Hıristiyan mezhebi farklı bir *Millet* sayılmıştır. Böylece bütün Müslümanlar tek bir Müslüman Milletine (Ümmet) ait görülmüştür. Bu yüzden de Kürtler, her ne kadar dilsel, etnik ve kültürel yapıları çok farklı da olsa, sadece Müslüman oldukları için, Türklerden farklı kabul edilmemiştir.

İkinci sebep İttihat ve Terakki Partisi’nin gelenekleriyle bağlantılıdır. 1910’dan itibaren İmparatorluk siyasetini domine eden İttihat ve Terakki Partisi, uyguladığı “Türkleştirme” politikalarıyla ülkedeki Türk olmayan bütün diğer kültürel kimlikleri yok saymıştır. Bu *homojenleştirme* politikalarının ilki 1915 tarihli Ermeni Tehciridir. Kürtler de etnik, kültürel ve dilsel farklılıkları sebebiyle bu homojenleştirme politikalarına maruz kalmışlardır (1998:491).

Asimilasyon politikalarının üçüncü sebebi Osmanlı İmparatorluğunun dağılmasının yarattığı korkudur. Osmanlı’nın hızlı çöküşü ve yıkılması, Türkiye Cumhuriyetinin kurucularında, “farklı kimlik gruplarının ülkenin parçalanmasında rolü olacağı, Türklere vatan toprağı kalmayacağı” korkusunu doğurmuştur (Oran, 1998:491). Bu korku, sebepsiz bir korku değildir. Özellikle Cumhuriyetin ilanından kısa bir süre sonra patlak veren Şeyh Sait (1925) gibi Kürt isyanları 1938 yılındaki Ağrı İsyanına kadar devam etmiş, kurucu Kemalist

elitlerin zihninde Kürtlerin kendi ülkelerini kurarak Türkiye Cumhuriyeti'ni parçalayacakları korkusuna sebep olmuştur.³

Son olarak, iki dünya savaşı arası yıllarda yükselen ideoloji olan faşizmin de rolünden bahsetmek gereklidir. Özellikle 1922 itibariyle Avrupa'da İspanya, Almanya ve İtalya gibi ülkelerde yükselişe geçen faşist ideolojiden Türkiye de etkilenmiş, milliyetçi siyaset Balkanlar ve Doğu Avrupa'da olduğu gibi, Türkiye'de de etkin hale gelmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu elitleri o yılların sloganı olan "Tek Millet, Tek Devlet, Tek parti ve Tek Lider" (Ein Folk, Ein Raich, Ein Partei, Ein Führer) söyleminden oldukça etkilenmiştir. (1998:491)

2. CUMHURİYETİN KURULUŞ DÖNEMİNDE KÜRTLER

Bir İmparatorluğun küllerinden yeni bir ülke kurmak kolay bir iş değildi ve bu yüzden de kurucu kadroların ülke içindeki bütün unsurların işbirliğine ihtiyacı vardı. Kurtuluş Savaşı sırasında Mustafa Kemal, Kürt aşiret şeyhlerine kurtuluş mücadelesi boyunca yapacakları yardım karşılığında bağımsızlıktan sonra özerklik vaat etmiştir (Aracon, 2011:54). Ancak bu vaatler, Kurtuluş Savaşı sonrasında kurucu elit bağımsız bir ulus-devlet kurmaya başladığında unutulmuş ve 1925 sonrasında ortaya çıkan Kürt isyanları da ülke çapında gerçekleştirilen baskıcı politikalara bahane olarak kullanılmıştır. 1920'lerin sonlarına doğru tarihçiler ve toplum bilimciler Kürtler için yeni bir ecdat kurgulamaya başlamış ve Kürtlerin Türkmen aşiretlerden geldiğini, bu sebeple de "dağ Türkleri" olduğunu söylemişlerdir (Houston, 2001:99-101).

1920'lerin ortalarına doğru hükümetin zorlayıcı tedbirleri artmaya başlamıştır. Kürtçe konuşmak yasaklanmış ve hukuki önlemleri askeri önlemler takip etmiş, 1925 Şeyh Sait isyanıyla da bu önlemler tepe noktasına ulaşmıştır. Şeyh Sait İsyanı yeni kurulan Cumhuriyetin ilk isyanıdır⁴ ancak "herkes Türk olduğu ve Kürtler var olmadığı için" bu isyan Kürtlerin etnopolitik bir davası olarak değil, dinci ve gerici harami ve aşiretlerin modern devlete başkaldırıları olarak ele alınmıştır.

1930'lar itibariyle, Avrupa'da faşizm yükselişe geçmiş, tek parti sistemindeki Türk hükümeti de bu akıma kapılarak ulusalcı refleksler göstermeye başlamıştır. Zaman içinde baskıcı uygulamalar ve asimilasyon politikaları artmış

³ 1925 tarihli Şeyh Said İsyanı, 1923'te kurulmuş olan Azadi (Özgürlük) isimli bir Kürt gizli örgütü tarafından başlatılmış ve Türk devleti bu isyanlar zincirini ancak 1938'de bastırabilmiştir.

⁴ Kürt sorunu ve isyanlar, 1840'da Osmanlı İmparatorluğu, o zamana kadar yarı-özerk bir yapıda olan Kürt aşiretlerini merkezileştirme kararı aldığı anda ortaya çıkmıştır. Ancak sorun 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte yeni bir boyut kazanmıştır. Detaylı bilgi için bkz: Maya ARAKON, "The making of modern Turkey and the structuring of the Kurdish identity: New paradigms of citizenship for the 21st century", in eds. Rasim Özgür Dönmez ve Pinar Enneli, *Societal Peace and Ideal Citizenship for Turkey*, Lexington Books, New York, 2011.

ve eğitimden kültüre ve hatta ekonomiye kadar hayatın her alanında “Türkleştirme” politikaları uygulanmaya başlanmıştır⁵ (Aktar, 2000:78). 1925 ve 1930’daki iki büyük Kürt isyanından sonra⁶ yeni hükmet Kürt sorununu geniş kapsamlı iskan yasaları çıkararak haletme yoluna gitmiştir. Yasanın nihai amacı Türk olmayanların Türkleştirilmesi olmasına karşın, ortaya çıkan algı, etnik kimliği olmayan aşiretlerin asimilasyonunu amaçladığı şeklindedir (Yeğen, 2007:130). Türkiye devleti böylece kendisini Türk olarak kimliklendirmeyenlere karşı bir mücadele başlatmıştır. Bu uygulama sonucunda Kürt köyleri boşaltılarak Türkçe konuşan nüfus boşaltılmış köylere yerleştirilmiş, Kürtçe köy isimleri Türkçeleriyle değiştirilmiştir (Öztürk, 2008:37). Kürtleri Türkleştirmek, aşiret ve feodalite sistemini ortadan kaldırmanın bir yöntemi olarak görülmüştür. Bu çerçevede 1925 ile 1938 arasında onbinlerce Kürt ve Alevi ülkenin Batı bölgelerine zorunlu göçle yollanmıştır. Ülkenin güney ve doğu bölgeleri ise 1946’ya kadar sıkı yönetimle yönetilmiştir.

1946’da çok partili sisteme geçişle birlikte Kürtler de kendilerini siyaseten ifade edebilecek bazı çıkış yolları bulmaya başlamıştır. 1960’lardan itibaren küçük siyasal oluşumlar kurarak kimliklerini ifade etmeye başlamış, köyden kente göçle birlikte şehirlerde oluşan Kürt entelektüel çevreleri de bu gelişmeye ivme kazandırmıştır. Bununla birlikte Kürtlerin modern Türkiye cumhuriyetinin seküler yapısı için bir tehdit oluşturdukları algısı devam etmiş ve bu sebeple de varlıkları daimi şekilde inkâr edilmiştir. 12 mart 1971 muhtırası ve 12 Eylül 1980 darbesiyle birlikte Kürtlerin yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan kimlik talepleri son derece sert bir biçimde bastırılmış, Kürt siyasal hareketi mensuplarının bir kısmı ve Kürt militanlar yurt dışına kaçmak zorunda kalmıştır.

1980 darbesini takip eden ve Kürt siyasi hareketinin liderlerinin kaçırılması, işkenceye tâbi tutulması, Kürt iş adamlarının haraca bağlanması, Kürt hukukçu ve insan hakları savunucularının faili meçhul cinayetlere kurban gitmesi gibi baskıcı ve şiddet içeren uygulamalar, 1990’larda iyice artışa geçmiştir.⁷ Günlük hayatta Kürtçe konuşmayı yasaklayan 1982 Anayasası Kürtler açısından son nokta olmuş, Kürdistan İşçi Partisi (PKK)’nin saldırıları da 1980’lerin ikinci yarısı ve 1990’lar itibariyle ciddi oranda artmıştır.

Bu dönem Türkiye siyasal kültüründe de bir değişimin olduğu zamana denk gelmektedir. Dönemin Başbakanı Turgut Özal’ın liberal ekonomiye geçiş politikaları, bireyselliği ön plana alan toplumsal dönüşüm, hızlı şehirleşmeyle birleşerek Türk usulü seküler modernleşmeyi de dönüştürmüş ve Türk siyasal

⁵ 1934 tarihli İskan Kanunu bu alanda önemli bir örnek oluşturmaktadır.

⁶ Şeyh Said ve Ağrı İsyânları.

⁷ Detaylı bilgi için bkz: Uluslararası Af Örgütü EUR 44/45/90 sayılı 1990 tarihli raporu: http://en.wikipedia.org/wiki/Human_rights_in_Turkey (Erişim tarihi 10 Ocak 2015)

kültürünü daha önce hiç görülmediği biçimde değiştirmiştir.⁸ Böylece toplumun en önemli bileşenlerinden olan ve uzun yıllar boyunca baskı politikaların maruz kalmış Müslümanlar ve Kürtler⁹ de ekonomik ve kültürel alanlarda varlık göstererek devlet geleneği ve toplumsal yapıyı zorlamaya başlamıştır. Aynı dönemde Kürt sorunu da Kürt kimliği üzerinden tartışılmaya başlanmış ve kimlik talepleri görünür hale gelmiştir (Keyman, 2012:472).

Ümit Cizre'nin de işaret ettiği gibi, 1980'lerdeki silahlı çatışma Kürt toplumu içinde geniş bir toplumsal karşılık bulmamıştır zira bu dönemde Kürt etnik kimliğinin tanınması talepleri henüz 1990'lardaki kadar yüksek sesle seslendirilmemektedir (Cizre, 2011:234). Bu dönemi etkileyen önemli bir kısır döngü mevcuttur: Türkiye Cumhuriyeti devletinin askeri operasyonları arttıkça PKK'nin de eylemleri artmıştır. 1990'ların başında PKK'nin militan sayısının binlerce olduğu öne sürülmüştür (Reinares, 2005:121). Gerilla savaş taktiğini benimseyen örgütün terörizm taktiği uygulamaları zaman içinde artmış, 1990'larda çatışmanın yanı sıra Kürtlerle Türkiye Cumhuriyeti devleti arasındaki yabancılaşma da artmıştır (Yeğen, 2007:136). Devletin Türkiye Kürdistan'ına yönelik uygulamaları gitgide daha da baskıcı bir hal almış, 1990'larda bölgede yaşanan kanlı olaylar ana akım medya ve genel kamuoyu tarafından bir insan hakları sorunu olarak değil, PKK terörizminin bir sonucu olarak ele alınmıştır. Bu yıllarda Kürtler de "ülkeyi bölmek isteyen bölücüler" olarak algılanmış ve devletin çeşitli belgelerinde "iç düşman" olarak nitelendirilmiştir.¹⁰

1980 askeri darbesini takip eden yıllar Türkiye'nin küreselleşme sürecine girdiği, Avrupa Birliği'ne iyice yaklaşmaya başladığı dönemlerdir. Bu sebeplerdir ki devlet merkezli Türk modernleşme projesinin bir takım krizlere maruz kalması da bu döneme rast gelmektedir (Keyman, 2012:471). 1990'ların başından itibaren Türk Anayasa Mahkemesi bütün Kürt siyasi partilerini kapatmıştır.¹¹ Böylece Kürt siyasi hareketinin meclis çatısı altında kendini ifade olanağı

⁸ Turgut Özal'ın lideri olduğu Anavatan Partisi 1983 genel seçimlerini kazanmış, Turgut Özal'a da yeni hükümeti kurma görevi tanınmıştır. 1983-1989 yılları arasında Başbakanlık görevini yürüten Turgut Özal, 1989'da Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından Cumhurbaşkanı seçilmiştir. Detaylı bilgi için bkz: <http://www.biyografi.net/kisiyrinti.asp?kisiid=116> (Erişim tarihi 10 Ocak 2015)

⁹ Burada belirtmek gerekir ki, Müslüman olmalarına karşın Kürtlerin bir kısmı, Türklerin çoğunluğu gibi Hanefi ya da Sünni mezhebine mensup değil, Şafi'dirler. Kürtlerin bazıları Alevi oldukları için de uzun zaman baskıya maruz kalmıştır. Detaylı bilgi için bkz: Samim AKGÖNÜL, *Religions de Turquie, Religions des Turcs: Nouveaux Acteurs dans l'espace européen*, L'Harmattan, Paris, 2006, s. 196.

¹⁰ Bu dönemde birçok gazeteci ve yazar Kürtler ve Kürt siyasi hareketinden bahsederken "bölücü" tanımlamasını kullanmıştır. Bknz: Banu Avar <http://www.guncelmeydan.com/pano/kurt-boluculer-icin-kuresel-strateji-banu-avar-t28782.html>, Adem Akağz <http://www.turksolu.com.tr/203/akagiz203.htm> ya da Afet Ilgaz <http://www.yenicaggazetesi.com.tr/kurt-boluculer-icin-kuresel-strateji-18997yy.htm> (Erişim 10 Ocak 2015)

¹¹ Halkın Emek Partisi 1993'te, Özgürlük ve Demokrasi Partisi 1993'te, Demokrasi Partisi 1994'te, Demokratik Değişim Partisi 1996'da, Demokratik Kitle Partisi 1999'da, Halkın Demokrasi Partisi 2003'te ve Demokratik Halk Partisi 2009'da kapatılmıştır. Bknz. Maya ARAKON *op cit*, s. 59

bulamaması, Kürt etno-milliyetçi taleplerinin radikalleşmesine yol açmış, bu da şiddet ve terörizm sarmalını doğurmuştur.

Türkiye Cumhuriyeti projesi, Kürt kimliğinin dışarıda bırakıldığı ve Batılı değerler, yaşam tarzı ve rasyonalitenin benimsendiği bir modernleşme projesidir. Mesut Yeğen’in belirttiği üzere, “ne zaman devlet söyleminde Kürt sorunu gündeme gelse, sorunun ‘Kürtlüğü’ bir kenara bırakılıp, Kürtlerin tepkisel politikaları, feodalitenin modernleşmeye direnişi veya bölgesel gerilik bağlamında yaklaşılmış, ama asla bunun bir etno-siyasal sorun olduğu göz önüne alınmamıştır” (1996:216). Böylece Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşundan 1980’lere kadar Kürt sorunu bir kimlik talebi olarak değil, bir bölgesel geri kalmışlık sorunu olarak ele alınmış ve çaresi de devletle toplum arasında bütünlük sağlamaya yönelik olarak Kürt sorununu siyasi modernite söylemine indirgeyen bir yaklaşımda görülmüştür (Keyman, 2012:471). Bu yüzden Kürt sorununun siyasi kimliğin tanınması ve etnik taleplerle ortaya çıkışının 1980’lerin sonları ve 1990’ların başlarında olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

3. KÜRT KADINLARI VE DEVLETİN ASİMİLASYON POLİTİKALARI

Kürt toplumu ataerkil bir toplumdur ve erkek egemendir (Van Bruinessen, 2001:95). Bu erkek egemen yapıya bir de Türkiye Cumhuriyetinin homojenleştirme politikaları eklenince, Kürt kadınlarının hem kadın, hem de Kürt olarak iki kere baskı altında kaldığını söylemek mümkündür: erkek egemen Kürt toplumsal yapısının ve kimliği yok eden Türki siyasi sisteminin baskısı.

Diğer pek çok modernleşme projeleri gibi Türk modernleşme projesi de kadını ulus inşa sürecinde yapı taşı olarak kullanmış ve kadına, ulusun etrafında örüleceği ataerkil gelenekten yaratılacak kimliği taşıma görevi vermiştir. Bu bağlamda modern Türk kadını özgürleşmiş anne kimliğiyle konumlandırarak Osmanlı İmparatorluğu ve modern Türkiye Cumhuriyeti arasındaki bağı kesmek için önemli bir adım atmıştır. Özellikle İstanbul, Ankara, İzmir gibi büyük ve Batı’daki şehirlerde kadınlar cumhuriyetin modern yüzü olarak ön plana çıkarılmış, Latin alfabesi ya da Batılı giyim tarzı gibi Kemalist devrimin bütün yeniliklerini hızlıca kabul etmişlerdir. 1934 itibarıyla kadınların siyasi yaşama katılımları da seçme ve seçilme hakkıyla sağlanmış, modern toplumdaki rol modeli konular daha da güçlendirilmiştir. Ancak bütün milliyetçilik, ulus ve ulusal kimlik inşası projelerinin erkek eliyle şekillendirilmiş süreçler olduğunu unutmamak gereklidir. Bu karmaşık süreçler devletin “erkek”, ulusun ise “kadın” olarak cinsiyetlendirildiği süreçlerdir (Pettman, 1996:49). Başka bir deyişle, kadınlar ulusun *sembolik* şekli olarak kurgulanırken, erkekler değişmez biçimde *önder aktörler* olarak kurgulanmış ve devletleşme aşamasından da en çok faydalanan kesim olmuştur. Bystydzienski’ye göre ise milliyetçilik yerli

kültürlerde kendiyle gurur duyma duygusu yaratıp yabancı işgalcilerin üstünlüğü mitini kırarak, kendi ulusal cemaatlerinin tanınmasıyla kadınları güçlü kılmıştır (1992:209). Türkiye ulus-devleti kurulurken, Türk kadınlarına ulus ve ulusal kimliğin inşasında, devletin sahibi erkek aktörler tarafından verilen önem ve kadınların belli bazı alanlarda öne çıkarılması da bu çerçeveden değerlendirilebilir.

Ancak Türk kadınının faydalandığı gelişmelerden Kürt kadınları türlü sebepler yüzünden faydalanamamıştır. Bunların ilki, genç Türkiye Cumhuriyetinin kalkınma politikalarının Kürtlerin yoğun yaşadığı bölgelere kadar uzanmamış oluşudur. Türkiye Cumhuriyeti Güneydoğu Anadolu Projesi (GAP) gibi yatırımlara başladığında, bölgede yaşayan Kürt halkının sosyal gelişmesine de katkı sağlaması perspektifi göz önüne alınmamıştır. Bir anlamda, cumhuriyetin kuruluş yıllarında Kürtlerin çıkardıkları isyanları unutmayan devletin kalkınma ve yatırım politikalarından bu bölgeyi muaf tutarak bölge halkını bir nevi cezalandırdığı dahi söylenebilir.¹² Bunun ötesinde 1934 yılında çıkarılan İskan Kanunu ülkenin Doğusu ve Batısı arasında Kürtçe konuşan topluluklarla Türkçe konuşan toplulukları arasında bir değiş tokuşu öngörmüştür. Böylece yoğun olarak ülkenin Doğusunda yaşayan Kürtler Batıya nakledilirken, Batı'daki Türkler de doğu illerine yerleştirilmiştir. Bu uygulamanın amacı, Doğu'da Kürt nüfusun yoğunlaşmasının önüne geçmektir.¹³

¹² 1925'ten 2005 yılına kadar Diyarbakır'daki 899 köyden sadece 250'sine içme suyu götürülmüş, inşa edilen yolların toplam uzunluğu 927 km. olmuştur. 2005-2009 yılları arasında ise bölgede içme suyu götürülen köy sayısı 1300'ü bulmuş ve yapılan yollar da 5500 km'ye ulaşmıştır. Benzer şekilde Şırnak'ta 237 köyden sadece 22'sinde içme suyu bulunurken, mevcut yolların uzunluğu 110 km'dir. 2009 itibarıyla bu sayılar sırasıyla 212 ve 773 km olmuştur. Detaylar için bkz <http://www.usakgundem.com/haber/43713/g%C3%BCneydo%C4%9Fu-39-ya-4-y%C4%B1lda-cumhuriyet-tarihinin-5-kat%C4%B1-yat%C4%B1r%C4%B1m-yap%C4%B1ld%C4%B1.html>

¹³ Bu konuda tarihçi Ayşe Hür şu görüşlere yer vermektedir: “Raporda ve tasarı üzerinde yapılan konuşmalarda 1930'lara damgasını vuran Türk Tarih Tezi'nin temaları egemendi. Yani “Türk soyunun özlü ve köklü yaratılışında ‘Efendi yaşamak’ düsturu” vardı. “Başkalarının esiri olmamak, başkalarına boyun eğmemek Türk ırkının iki asli özelliği” idi. “Türk ırkı gittiği her yere medeniyet ışığı götürmüştü.” “Türkiye Cumhuriyeti de aynı ırkın kafa gönül ve dil birliğine sahip çocukları olarak gördüğü Türkleri yüceltmeyi ülkü edinmişti.” Bu nedenle “Öteden beri Türk kültürüne uzak kalmış olanların ülkede yerleşerek onlara Türk kültürünü benimsetmek için devletin yapacağı işler bu kanunda açıkça gösterilmişti. Türk bayrağına gönül bağlamamış iken Türk yurttaşlığını, kanunun onlara verdiği her türlü hakları kullanmakta olanları, Türkiye Cumhuriyeti uygun göremezdi. Bunun içindir ki, bu gibileri Türk kültüründe eritmek ve onları Türk oldukları için daha sağlam yurda bağlamak yollarını bu kanun göstermişti. Türkiye Cumhuriyeti devletinde, Türküm diyen herkesin bu Türklüğü devlet için belli ve açık olmalıydı. Burada devlet, hiçbir Türk'ün Türklüğünden bir soluk işkillenmek istemezdi!”. Daha fazla bilgi için bkz: Ayşe HÜR, “1934 İskan Kanunu ve Kürtler”, *Taraf*, 7 Ağustos 2011. <http://arsiv.taraf.com.tr/yazilar/ayse-hur/1934-iskan-kanunu-ve-kurtler/17233/> (Erişim 11 Ocak 2015).

Kürtler için zorluklar 1990’larda da süregelmiştir. 1993 Tarihli Türkiye Demografi ve Sağlık Araştırması verilerine göre “Türkiye’deki Kürt nüfus Türk nüfusa oranla çok daha kötü şartlarda yaşamaktadır” (İçduygu, Romano, Sirkeci, 1993:993). 1993 ve 1998 araştırmalarının sonuçlarına göre Kürt erkeklerinin %25’i, Kürt kadınlarının ise %70’den fazlası ilk öğretimi tamamlamamıştır. Bu yüzdeler Türkler için sırasıyla 7 ve 22’dir (Gündüz-Hoşgör, Smits, 2002:424).

Bu siyasi çizginin bugün de devam ettiği görülmektedir. 2008 yılı verilerine göre Kürtlerin %35,9’u köylerde yaşamaktadır. Büyük şehirlerde yaşayanların oranı ise %16,4’tür, bu oran şehirlerin varoşlarında ve gecekondu semtlerinde yoğunlaşmıştır (Ağırdır, 2008:9). Aynı hanede yaşayan Kürtlerin sayısı 6,1 iken bu oran Türklerde 4,3’tür. Köylerde Kürtlerin %34’ü aynı hanede 6 ila 8 kişiye kadar yaşamaktayken, bir diğer %34 de aynı hanede 9 kişiden fazla nüfusla yaşamaktadır (Ağırdır, 2008:9).

Bekir Ağırdır’ın 2008 tarihli araştırması (2008:6) Türklerde ortalama okullaşma oranınının 7,4 sene, Kürtlerde ise 6,1 sene olduğunu göstermektedir. Kürt kadınlarının ise Kürt erkeklerine oranla özellikle daha kötü konumda olduğu görülmektedir. Kürt annelerin ortalama okullaşma yılı 1,3 iken Kürt babalarda bu oran 3,2’dir. Türklerde ise bu oran sırasıyla Türk anneleri için 3,3 yıl ve Türk babaları için 4,8 yıldır. Benzer şekilde taşrada yaşayan Kürtlerin %24’i okuma yazma bilmezken %82i de hiç okula gitmemiştir (Ağırdır, 2008:6).

Kürtlerin genel sosyo-ekonomik durumuna ilaveten Kürt kadınlarının durumu daha da kötüdür. Araştırmalar Kürtlerin de en az Türkler kadar muhafazakâr olduklarını göstermektedir (Ağırdır, 2008:20). Araştırmada oran belirtilmemekle birlikte, bazı Kürt kadın ve erkekleri çalışmak için kadının kocasının iznini alması gerektiğini düşünmektedir, birlikte yaşamak isteyen Kürt çiftler için resmi nikâhtan önce imam nikâhı yapılması önemlidir, evli olmayan çiftlerin bir arada yaşaması ise kabul edilmemektedir. Kürtaj da bu çevrelerde hoş karşılanmamakta ve şiddetle reddedilmektedir.

Tüketim alışkanlıkları konusunda da Kürtlerin Türklerden daha geride oldukları görülmektedir. Şehirleşme, modernleşme ve toplumsal dönüşüm konularında Türkler ve Kürtler arasında büyük farklar mevcuttur. Mesela Kürtlerin %64,8’i hiç yılbaşı kutlamadığını belirtirken, %57,4 hiç sinema ya da tiyatroya gitmemiştir, %50’den fazlası ise aileleri ya da arkadaşlarıyla dışarıda yemeğe gitmediğini belirtmiştir. Kürtlerin 2/3’ü tatilde hiç deniz kıyısına gitmemişken, 1/3’ü bir alışveriş merkezi ya da süpermarketten hiç alışveriş yapmadığını ifade etmiştir (Ağırdır, 2008:24).

Kürt kadınlar çerçevesinde daha detaylı olarak olaya yaklaşıldığında, aynı araştırmanın sonuçlarında ciddi bulgulara rastlamak mümkündür. Buna göre Kürt kadınlarının %82,9'u hiç mayo ya da bikini giymemiş, %67,6'sı hiç kısa kollu tişört giymemiş, %55,5'i ise hiç makyaj yapmamıştır. Bu rakamlar Türk kadınları için sırasıyla mayo ve bikini için %65,9, kısa kollu tişört için %57,4 ve makyaj için ise %46,9'dur (Ağırdır, 2008:23).

Lisan konusu da Kürt kadınlarının sosyo-ekonomik katılımı ve toplumsal entegrasyonu konusunda önemli bir engel oluşturmaktadır. Her ne kadar kalkınma politikaları ve toplumun ataerkil yapısı Türkleri de Kürtleri de etkilemişse de, bu etkilenme eşit oranda olmamıştır. Bu çerçevede Kürt kadınlarının toplumsal anlamda Türk hemcinslerine oranla çok daha geride kalmalarının ve modernleşme projesinden pay alamamalarının en önemli nedenlerinden biri de lisan engelidir. Kamusal alanda Türkçe konuşamayan Kürt kadınlarının iş bulabilecekleri ya da herhangi bir toplumsal entegrasyona (dernek, organizasyon, vs üyeliği gibi) erişebilecekleri “modern dünya”ya dâhil olamamalarının en önemli sebebi budur (Yüksel, 2006:786).

Zorunlu eğitimin Türkçe olması sebebiyle evde Kürtçe okulda ise Türkçe öğrenmek ve konuşmak durumunda kalan Kürt çocuklarının bilişsel ve düşünsel gelişimleri engellenmekte, bu da büyüdüklerinde toplumun üst seviyelerinde iş bulmalarını zorlaştırmaktadır (Gündüz-Hoşgör, Smits, 2002:418-9). Ancak okula başladıktan sonra Türkçe öğrenen Kürt kadınları kamusal ortamda kendilerini ifade etmekte sorunlar yaşamakta ve toplumsal ve ekonomik hayata Türk hemcinsleri kadar dâhil olamamaktadır. Burada Fransız filozof Pierre Bourdieu'nün “dilsel sermaye” teorisinden bahsetmek, konuyu daha iyi anlamak açısından önemlidir. Bourdieu'ye göre “bir ülkenin başat dilini konuşabilmek, o ülkede ulaşılmak istenen mükâfatlar ve pozisyonlara erişmek için yardımcı bir kaynaktır” (Bourdieu, 1991:103). Bourdieu için “dil”, bir etki ve güç aracıdır. “Siyasi birliği sağlamak için stratejik olarak tek bir resmi dilin, “meşru dil”in dayatılması arzulanır. Ancak bu sistem bir başatlık (dominasyon) etkisi oluşturur: Aynı dil topluluğuna dâhil olmak, dilsel başatlık ilişkilerinin yerleştirilmesi şartı mevcuttur”.¹⁴ Bu çerçevede

“Meşru dilin dayatılması (...) yeni bireyin üretimi ve yeniden üretimi için oluşturulan siyasi stratejinin bir parçasıdır. (...) Devrimin entelijansiya dili ile yerel diller arasındaki çatışma, zihinsel yapıların oluşturulması ve yeniden oluşturulması için kullanılan sembolik gücün bir payandasıdır. Söz konusu olan yeni bir siyasi sözcük dağarcığı olan, yeni referans ve hitabet terimlerine, metaforlarına sahip (...) yeni bir otorite söylemini tanıtmaktır; çünkü bu, köylü grupların özel çıkarlarına bağlı günlük kullanımlarla şekillenmiş konuşmalarında fark edilemeyen ancak yeni grupların çıkarlarına bağlı bir toplumsal

¹⁴ Detaylı bilgi için bkz: <http://www.prism.gatech.edu/~nc44/3015/3015Bourdieu.html>

dünya temsiliyeti için gereklidir. Başka bir deyişle, devrimci entelijansyanın yeni gerçekliği için yeni bir dil gereklidir. ”
(Bourdieu, 1982:27).

Bourdieu'nün dayatılan resmi dilin yarattığı engeller konusunda işaret ettiği üzere, Türkçe konuşamayan kadınların resmi ekonomide istihdam oranı daha düşüktür. Bu kadınların eşleri de daha düşük eğitim seviyesine sahiptir ve istihdam edildikleri alanlar da bu sebeple daha alt seviyelerdedir; bu da aile gelirinin düşük olması sonucunu yaratmaktadır (Gündüz-Hoşgör, Smits, 2003:829). Bekir Ağırdır'ın araştırmasında bu veriler net şekilde görülmektedir: Köylerde yaşayan Kürtlerin 1/3'ü ilkokul seviyesine bile gelememiştir. Araştırmada özne olan Kürtlerin %2,28'i için Türkçe anadil olmadığı gibi, aile içinde konuşulan dil de değildir. Tek bir Türkçe kelime bilmeyenlerin oranı %1,85 olarak saptanmıştır.

Bu veriler Türk ve Kürt kadınlarının içinde yaşadıkları ortamın ne kadar muhafazakâr olduğu hakkında önemli bir fikir vermektedir. Ancak aynı şekilde Kürt kadınlarının Türk hemcinslerine oranlar daha kötü şartlarda yaşamakta olduğunu da ortaya koymaktadır.

4. KÜRT KADINLARININ SİYASİ KİMLİKLERİNİ SAHİPLENME VE TOPLUMSAL CİNSİYETTE EŞİTLİK TALEBİ

Yukarıda bahsettiğimiz toplumsal dönüşüm, katılım ve modernleşme süreçlerinden bütün geri kalmışlıklarına karşın Kürtlerin siyasallaşma oranları oldukça yüksek olup, siyasi parti toplantılarına aktif katılımları ve diğer siyasi etkinlikleri ülke ortalamasının %20 daha üstündedir (Ağırdır, 2008:25). Bu siyasallaşma, Kürt kadınının da Türkiye Cumhuriyetinin homojenleştirme politikalarına karşı, Kürt siyasi hareketi içinde yıllara yayılan bir ulusal kimlik algısı geliştirmesine de yardımcı olmuştur. Devletin ağır kültürel ve etnik baskıların ve inkâr politikaları karşısında, özellikle de 1980 darbesinden sonra, Kürt kadınları sadece kendi Kürt kimliklerini talep etmekle kalmamış, aynı zamanda Kürt ulusal mücadelesindeki Kürt erkeklerinin ataerkil-şovenist davranışları karşısında kadınlık kimlikleri konusunda bir bilinç geliştirmişlerdir.

Bu çalışma için yüzyüze görüştüğümüz görüşmecilerden 35 yaşındaki bir Kürt gazeteci kadın¹⁵ bu durumu şöyle anlatmıştır:

“Kürtlüğüm sayesinde kadınlığımın farkına vardım. Eğer İstanbul'da yaşasaydım muhtemelen Cihangir feministlerinden biri olurum.¹⁶ Bir keresinde gerilla köyün camisine geldi ve bir kadın gerilla, ne olursa olsun bizi korumak için orada olduklarını söyledi. Ben o zamanlarda

¹⁵ A görüşmecisi ile 11 Şubat 2014 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme.

¹⁶ Görüşmecimiz “Cihangir feministleri” terimini *üst sınıf eğitilmiş feminist kadın* anlamında kullandığını belirtmiştir.

11-12 yaşlarımdaydım. Bir gün babam annemi çok kötü dövdü. Bunun üzerine evden ayrıldım, neredeyse gece olmuştu, gerillaları bulmaya gittim ve onlara olanları anlattım. Bana “tamam üzülme, şimdi eve geri dön” dediler. Birkaç gün sonra babam ortadan kayboldu, bir iki gün sonra eve geri döndüğünde çok fena hırpalanmış olduğunu gördük. Annemi döven elleri özellikle çok kötü haldeydi. O günden sonra anneme bir daha dokunmadı, hatta yerde bıraktığı kirli çoraplarını bile toplamaya başladı, (gülüyor) beni de o feodal şartlara oranla çok özgür yetiştirdi.”

Diyarbakır’da önemli bir sivil toplum kuruluşunun başı olan başka bir görüşmeci¹⁷ 1980 askeri darbesinden sonra yanan işkence olaylarıyla ünlü Diyarbakır cezaevine girdiği zaman feminist harekete yakınlaştığını anlatmıştır.

“Resmi nikâhlı olmadıkları için eşlerini ziyarete geldikleri halde görüşmeye giremeyen kadınların feryat figan ağlamalarını hatırlıyorum. ‘Bu adam bana her türü eziyeti yaptı ama gene de onu görebilmek için hapishanenin önünde ağlıyorum’ diyorlardı.”

Van’da önemli bir sivil toplum kuruluşunda aktif şekilde çalışan başka bir görüşmeci ise¹⁸ boşanmasının ve boşanmasına kendi babasının verdiği ataerkil tepkinin kendisini feminist yaptığını ifade etmiştir.

Bütün bu tanıklıklar Kürt kadınlarının iki kimliği arasında ciddi bir ayrım oluşturmanın ne kadar zor olduğunu kanıtlamaktadır. Yukarıdaki tanıklıkların alındığı dönemde, yani 1990’larda, Kürt köyleri ve Kürt siyasetçiler, insan hakları aktivistleri, hukukçular, gazeteciler ve kanaat önderleri üzerindeki baskı ve yıldırma politikalarının, işkence ve faili meçhul cinayetlerin, yargısız infazların ne kadar yaygın olduğu da altı çizilmesi gereken bir unsurdur. Görüşmecilerimizden biri (A görüşmecisi) çocukluğunun geçtiği o dönemi şöyle anlatmıştır:

“Biz Batmanlıyız. Bir sabah gelip amcamı götürdüler. JITEM götürdü. Üç hafta haber alamadık amcamdan. Sonra cesedini Bingöl karayolunda buldular. Yengem teşhis etmeye gittiğinde amcamı tanıyamadı zira gözlerini oyup kulaklarını kesmişlerdi. (...) Ağabeyim de ben 12 yaşındayken öldürüldü. Evden çıkıp bakkala gitti, o evden çıktığı anda iki el silah sesi geldi. Hemen anladım öldürdüklerini. Dışarı fırladım, ağabeyim yerde yatıyordu, iki kara çarşafly insan gördüm kaçan. Ağabeyimi kollarıma aldım ve orada son nefesini verdi. O kaçan çarşaflylar muhtemelen Hizbullah militanlarıydı. O dönemde bizim oralarda Hizbullahçılar hep kadın kılığına girerek cinayet işlerdi”.

¹⁷ B görüşmecisi ile 5 Mart 2014 tarihinde İstanbul’da yapılan görüşme.

¹⁸ C görüşmecisi ile 24 Mart 2014 tarihinde e-posta üzerinden gerçekleştirilen görüşme.

Görüşmecimiz çocukluğu boyunca yaşadığı bu olayların kendisini PKK’ye yakınlaştırdığını ve Devlete karşı Kürt kimliğinin bu dönemde farkına vardığını belirtmiştir.

1990’ların bu baskıcı ve şiddet günlerini yaşayan bu kadınların Kürt siyasi hareketi içinde siyasallaştıklarını söylemek mümkündür. Sadece PKK’ye katılan kadınlar değil, şehirlerde kalan kadınların da bu dönemde büyük bir hızla siyasallaşması, Cumartesi Anneleri ya da Barış Anneleri gibi yaşananlara dikkat çeken ve barış talep eden grupların bu dönemde ortaya çıkması tesadüf değildir. Bir başka deyişle, devletin homojenleştirme ve ayrımcı politikalarına karşı Kürt kadınları seslerini nasıl yükselteceklerini, toplumun ön saflarında yer alarak sosyal ve siyasi taleplerini nasıl dillendireceklerini öğrenmiş, kendi güçlerinin siyasallaşmayla artacağına bilincini geliştirmiştir.

Bu noktada PKK lideri Abdullah Öcalan’ın kadın konusundaki söylemlerinin de Kürt kadınları üzerinde etkili olduğunu ifade etmek gerekir. Özellikle Kürt siyasi hareketinin 1980’lerin sonlarından itibaren kadın özgürleşmesine verdiği önem, PKK’nin bir kolu olarak 1987’de Kürdistan Yurtsever Kadınlar Birliği’nin (*Yekitiya Jinen Welatparezen Kurdistan, YJWK*) kurulmasıyla ön plana çıkmaya başlamıştır (Grosjean, 2013:27). 1995’te sadece kadın militanlardan kurulu Özgür Kürdistan Kadın Birlikleri (*Yekitiya Jinen Azad a Kurdistan, YJAK*) kurulmuştur. Şüphesiz ki bu örgütlerin kurulmasının amaçlarından biri Kürt ulusal mücadelesine destek vermek ise, bir diğeri de kadınların erkeklerle aynı şekilde mücadeleye katılarak onlarla eşit olduklarını ispatlamak derdinde olmalarıdır¹⁹. Özellikle 90’larda kadın militanlar tarafından düzenlenen (ve bir ilk olan) intihar saldırıları ve kendini yakma eylemleri, Kürt kadınlarının PKK’de yer almak ve militanlık vesilesiyle erkeklerle eşit olduklarını ve ulusal mücadelede kendilerinin de olduğunu gösterme yolunda önemli bir adım olarak kabul edilmektedir. Bu doğrultuda 1999’da PKK içinde *Kürdistan Kadın İşçileri Partisi* (PJJK) kurulmuş, daha sonra *Kürdistan Özgür Kadınları Partisi* (PAJK) ismini almıştır. 2000 yılında ise Irak Kürdistan’ında, kadın ve erkek militanları feminist bir perspektifle eğitmek amacıyla olan *Özgür Kadın Akademisi* kurulmuştur (Grosjean, 2013:27).

Kürt kadınlarının kadınlık ve Kürtlük bilincinin sadece Öcalan’ın görüşleri sayesinde geliştiğini ve Kürt kadınlarının özgürleşmesinde tek temel etken olduğunu öne sürmek hem yanlış, hem de haksızlık olacaktır. Hiç kuşkusuz Kürt

¹⁹ 15 yaşında PKK’ye katılmış bir görüşmeci katılmaktaki birincil amacının geleneksel feodal yapıdan kaçmak olduğunu belirtmiştir: “Ablamın çok sevdiği bir nişanlısı vardı. Bir gün ablamın haberi olmadan annemler nişanı attılar ve ablamı babası yaşındaki bir adamla evlenmeye zorladılar. Ablam o kadar üzüldü ki, üzüntüden hastalandı ve öldü. Dağa kaçmasaydım benim de başıma aynı şey gelecekti. PKK’ye katılmak o gün için benim için tek kurtuluş yoluydu”. (D Görüşmecisiyle 7 Eylül 2014 tarihinde Erbil’de yapılan görüşme).

toplumu homojen bir toplum olmadığı gibi, Kürt kadınlarının sosyal aidiyetleri de oldukça heterojen bir yapı sergilemektedir. Bu çerçevede etnik kimlik taleplerinin 1980'lerin başından itibaren farklı mecralarda ortaya çıkmaya başladığını ileri sürmek mümkündür. Bunların başında *Roza*, *Jujîn*, *Jin û Jiyan* ve *Yaşamda Özgür Kadın* gibi, Kürt kadınlarının erkeklerle eşit hakların yanı sıra kendi etnik kimliklerini de talep ettikleri edebiyat ve feminist yayınlar gelmektedir. Ancak bütün Kürt kadın yayınlarının aynı pozisyonu savunduğunu söylemek yanlış olacaktır (Açık, 2014:116). PKK'ye yakınlığıyla bilinen *Yaşamda Özgür Kadın*, kadınlar tarafından düzenlenen intihar saldırılarını ve silahlı mücadeleyi yüceltirken, *Roza* ve *Jujîn* Kürt kadınlarının erkeklerden soyutlanmış ayrı bir mücadele vermelerini savunmaktadır. Bu yayınların Kürt kadınının bilinçlenmesi, güçlenmesi ve özgürleşmesi üzerinde etkileri olduğu açıktır. Bu dergilerin aynı zamanda Kürt toplumu ve ulusal kurtuluş mücadelesinde Kürt kadınının rolü konusunda tartışmalar başlatmak gibi bir önemi olmuştur (Yüksel, 2006:780).

5. SONUÇ

Daha önce de ifade edildiği gibi, bu çalışma halen sürmekte olan bir projenin ilk bulgularını içermektedir. Bu bulguların ışığında, günümüzde bile feodal bir yapıdan tamamen sıyrılmamış ataerkil bir bölgede Kürt kadınlarının siyaseten son derece aktif, sivil toplum alanında söz sahibi ve erkek egemen sisteme kafa tutan bir pozisyonda olduğunu söylemek mümkündür. Bu pozisyonun kazanılmasında en önemli vesilenin Türkiye devletinin tektipleştirme ve baskı politikalarıyla mücadele ederken, bir yandan da bölgede devam eden savaş nedeniyle -ister istemez- siyasal ve cinsel kimliklerinin bilincine varmaları olduğu söylenebilir²⁰. PKK lideri Öcalan'ın Kürt kadınlarını ulusal mücadeleye dâhil etme stratejisi de bu bilinç kazanımında önemli bir rol oynamaktadır. Bütün ulusal projeler gibi, Kürt ulusal mücadelesi de kadını merkeze alarak ona kültürel, dilsel, etnik mirasın aktarıcısı rolünü tanımıştır. Kadın, bu mirası sadece aktarmakla kalmaz, aynı zamanda ulusal dilin kullanımının devamı ile bu mirası yeniden üretir, kimlik farklılığının ortaya çıkmasını sağlar. (Kandiyoti, 2004).

Kürt kadınının kimlik mücadelesinde önemli bir diğer temel faktör ise Türkiye Cumhuriyeti devletinin kuruluşundan beri Türkiye Kürdistan'ına uyguladığı baskıcı politikalarıdır. Az gelişmişlik ve geleneksel ataerkil feodal toplumun yükünü en çok çeken kadınların omzuna, özellikle 1980 askeri darbesinden sonra eşlerini ve çocuklarını faili meçhullerde kaybetme, daimi surette şiddet ortamında yaşama ve ailenin devamlılığını hem ekonomik hem de

²⁰ Bu konuyla ilgili daha kapsamlı bilgi için bkz: Nil Mutluer, "Kültür, Kimlik ve Politikaları Üzerine Düşünmek", in *Yeni Toplum Yeni Siyaset: Küreselleşme Çağında Sosyal Demokrat Yaklaşımlar*, İstanbul: Kalkedon, Sodev, 2008.

sosyal anlamda sürdürme yükü binmiştir. Kürt kadınlarının Türk hemcinslerine görece daha erken siyasallaşması ve barış hareketlerinde aktif rol üstlenmesinin en önemli sebeplerinden biri budur. Birçok Kürt kadını yakınlarını kaybettiği, ya da bizzat kendileri cezaevine koyulduğu için siyasallaşmış ve Kürt ulusal mücadelesine dâhil olmuştur²¹. Görülen odur ki, devletin bastırma, sindirme, eritme ve homojenleştirme politikaları, Kürt kadınları özelinde, amaçlananın tam tersi bir etkiye yol açmıştır. “Ulus” kimlik kodlarının taşıyıcısı olarak görülen kadınların güçlenmesinde, hem ataerkil geleneksel yapının baskısı ve buna bir başkaldırma, hem de devletin politikalarına karşı durma güdülerinin önemli bir bileşeni söz konusudur. Bu da Kürt kadınının siyasi harekette ön saflara geçmesine ve geleneksel Kürt feodal toplum yapısını değiştirmeye başlamasına sebep olmuştur.

²¹ Ocak- Eylül 2014 arasında yapılan görüşmelerde, 18 görüşmecinin arasında siyasi görüşleri nedeniyle yakınlarını faili meçhul cinayetlerde kaybetmiş olanların sayısı 8, bizzat kendisi cezaevine girmiş olanların sayısı ise 10’dur. Görüşmeler devam ettikçe bu oranların yükselme ihtimalleri mevcuttur.

KAYNAKÇA

AÇIK, Necla. (2014), "Re-defining the role of the women within the Kurdish national movement in Turkey in the 1990s" in eds. Cengiz Güneş and Welat Zeydanlıoğlu, *The Kurdish Question in Turkey-New Perspectives on Violence, Representation and Reconciliation*, Routledge.

AĞIRDİR, Bekir. (2008) Kürtler ve Kürt Sorunu, www.konda.com.tr, accessed in February 16, 2014.

AHMAD, Feroz. (1993), *The Making of Modern Turkey*, Routledge, London.

AKGÖNÜL, Samim. (2008), *Türkiye Rumlari, İletişim*, İstanbul.

AKTAR, Ayhan. (2000), *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları, İletişim*, İstanbul.

ARAKON, Maya. (2011), "The Making of Modern Turkey and the Structuring of Kurdish Identity: New Paradigms of Citizenship for the 21st Century" in eds. Rasim Özgür Dönmez and Pınar Enneli, *Societal Peace and Ideal Citizenship for Turkey*, Lexington Books.

BOURDIEU, Pierre. (1982) *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*, Fayard.

(1991), *Language and Symbolic Power*, Cambridge.

BYSTYDZIENKİ, J.M. (1992), *Women Transforming Politics: Worldwide Strategies for Empowerment*, Indiana University Press, Bloomington.

CİZRE, Ümit. (2001), "Turkey's Kurdish Problem: Borders, Identity and Hegemony" in eds. Brendan O'Leary, Ian S. Lustick and Thomas Callaghy, *Right-Sizing the State*, Oxford University Press, New York.

GROSJEAN, Olivier. (2013), "Theorie et construction des rapports de genre dans la guerilla kurde de Turquie," *Critique Internationale*, No. 60, pp. 21-35.

GÜNDÜZ-HOŞGÖR A., SMITS J. (2002) "Intermarriage between Turks and Kurds in contemporary Turkey", *European Sociological Review*, Vol. 18, No. 4, pp. 417-432

(2003), “linguistic Capital: Language as a Socio-economic Resource Among Kurdish and Arabic Women in Turkey”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 26, no:5.

HOUSTON, Christopher. (2001). *Islam, Kurds and the Turkish nation state*, Berg Publishers.

İÇDUYGU A., ROMANO D., SİRKECİ İ. (1999) « The ethnic question in an environment of insecurity: the Kurds in Turkey”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 22, No. 6, pp. 991-1010.

KANDİYOTİ, Deniz. (2004), “Identity and its Discontents: Women and the Nation,” *Women Living Under Muslim Laws*, October 2004, www.whuml.org/node/482

KAYA, Özlem. (2014), *Rojava’da Devrimin Öncüsü Kadınlar*, Interview with Halima Yusif, *Feminist Politika*, Kış, 11-12.

KEYMAN, Fuat. (2012), “Rethinking the ‘Kurdish question’ in Turkey: Modernity, citizenship and democracy”, *Philosophy and Social Criticism*, 38, pp. 467-476.

MOJAB, Shahrzad. (2001), *Women of a Non-State Nation, The Kurds*, Mazda Publishers, California.

MUTLUER, Nil. (2008), “Kültür, Kimlik ve Politikaları Üzerine Düşünmek”, *Yeni Toplum Yeni Siyaset: Küreselleşme Çağında Sosyal Demokrat Yaklaşımlar*, Kalkedon, Sodev, İstanbul

ORAN, Baskın. (1998) “Thought on the State and the Kurdish Identity in Turkey”, in eds. Ole Hoiris and Sefa Martin Yüksel, *Contrasts and Solutions in the Middle East*, Aarhus University Press, pp. 489-499.

ÖZTÜRK, Saygı. (2008), *İsmet Paşa’nın Kürt Raporu*, Doğan Kitap, İstanbul.

Parti Merkez Okulu Yayınları (1998), *YAJK II. Ortadoğu Konferans belgeleri*, place and Publisher not stated.

PETTMAN, J.J. (1996), *Worldling Women: A Feminist International Politics*, Routledge, Londra.

REINARES, Fernando. (2005). “Nationalist Separatism and Terrorism in Comparative Perspective”, in ed. T. Bjorgo, *Root Causes of Terrorism: Myths, Reality and Ways Forward*. New York: Routledge.

ŞAHİN, Bahar. (2005), “Türkiye’nin Avrupa Birliği Uyum Süreci Bağlamında Kürt Sorunu: Açılımlar ve Sınırlar”, in A. Kaya and T. Tarhanlı (eds.), Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları, TESEV Yayınları, İstanbul.

TEMELKURAN, Ece. (1997), Oğlum, Kızım, Devletim: Evlerden Sokaklara Tutuklu Anneler, Metis.

VAN BRUINESSEN, Martin. (2001) “From Adela Khanum to Leyla Zana: Women as Political Leaders in Kurdish History”, in ed. Shahrzad Mojab, Women of a Non-State Nation: The Kurds, Costa Mesa, Mazda Publishers, pp. 95-112.

YEĞEN, Mesut. (1996), “The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity”, Middle Eastern Studies 32 (May 1996), pp. 216-230.

(2007), “Turkish Nationalism and the Kurdish Question”, Ethnic and Racial Studies, 30, pp.119-151.

YÜKSEL, Metin. (2006), “The encounter of Kurdish women with nationalism in Turkey”, Middle Eastern Studies, 42:5, pp. 777-802.



THE “SPIRIT OF DAVOS” REVISITED: THE GRECO-TURKISH RAPPROCHEMENT AND ITS EFFECTS ON THE GREEKS IN TURKEY (1987-1989)

Aslı Bilge¹

ABSTRACT

This article focuses in detail on the rapprochement period or the “Davos spirit” of the late 1980s, initiated by Turkey who was searching to rejuvenate its relations with the European Community. The aim is to shed light on the measures, appropriated by the government concerning especially property rights not fully known in details by the public. The utilitarian approach will be analysed closely in order to find out whether those measures were effective on the long run on the Greek minority.

Keywords: Davos Spirit, Greek Minority, Rapprochement, Greek-Turkish Relations, Property Rights.

ÖZ

Bu makale, 1980’lerin sonunda Avrupa Topluluğu ile ilişkilerini canlandırmak isteyen Türkiye’nin Yunanistan ile başlattığı, “Davos ruhu” olarak adlandırılan yakınlaşma dönemini ayrıntısıyla incelemektedir. Amaç, bu süreçte hükümet tarafından yapılan ve tüm ayrıntılarıyla bilinmeyen özellikle mülkiyet hakkı konusundaki düzenlemeleri aydınlığa kavuşturmaktır. Bu dönemde benimsenen faydacı yaklaşım yakından incelenecek ve bu düzenlemelerin Rum azınlıkların hakları üzerindeki etkileri irdelenecektir.

¹ Yard. Doç. Dr., Yeditepe Üniversitesi. Uluslararası İlişkiler Bölümü.

**Anahtar Kelimeler: Davos Ruhü, Rum Azınlık, Yakınlaşma,
Türk-Yunan İlişkileri, Mülkiyet Hakları.**

INTRODUCTION

In the second half of the 1980s André Braën asserted the following on the principle of linguistic duality in the Canadian constitution: « Il est évident que même si le droit proclame l'égalité; l'égalité réelle dépend, quant à elle, de la révolution des esprits » (Braën, 1986).² A similar statement is made by Mr. Mihalis Vasiliadis (private communication, March 2008), the owner and the sole redactor of *Apoyevmatini*, a daily Greek minority newspaper in Istanbul. He complained that the legal arrangements that were undertaken for the European Union membership look promising on paper, but in practice they do not offer much in terms of minority rights, simply because the enforced legal arrangements are of very little help to ensure a change in the mindset. Until that happens, it is not possible to settle current problems with the involvement of the European Union.

From the very early days of the Republic, the Turkish state did not hesitate to take vexing measures against the non-Muslim minorities, disregarding their equal individual rights as citizens and also collective rights as minorities. Rights of the non-Muslim minorities were only considered when there was an external stimulant. This is especially true for the Greek minority, which suffered the reciprocity clause of the Lausanne treaty, or to be precise, the deliberate misapplication of this clause by both Greece and Turkey for their respective minorities. Turkey appropriated a utilitarian approach towards its Greek minority, restricting their rights whenever the relations with Greece were hard pressed.

Ever since the full membership of Greece in the European Economic Community (EEC) in January 1981, the organization became an external factor in the settlement of disputes between Greece and Turkey. Thus when the Özal government decided to apply for full membership of the EC in the 1980s, to be realized soon with a formal application in 1987, it had to foresee beforehand Greek reaction. The latter, having a veto right could impede such an application without hesitation. The reasonable way to follow appeared to throw a branch of olive to Greece. Instead of struggling for thorny deadlocked problems like the Cyprus or the Aegean question, making few gestures of good will for Greeks seemed easier.

² It is obvious that even if one proclaims equality, the real equality depends on the revolution of the minds.

In the first part of this article I will briefly mention the protection of minorities under the Treaty of Lausanne and instrumentalization of the minority rights in Turkey. In the second part, I will analyze the Davos process of the late 1980s as a case study. This very period is an interesting time in the history: the end of the military regime, the process of adoption of liberal political and economic practices, the danger of a possible war between the two countries across the shore of the Aegean, and the application process of Turkey for a full membership of the European Community. All contribute to the era, making the period a very fertile ground for the analysis of the utilization of the Greek minority of Turkey in the relations with Greece and the European Union. In the final part, I will analyze in depth the measures taken by the Özal government concerning the Greek minority.

1. THE PROTECTION OF MINORITIES UNDER THE TREATY OF LAUSANNE

After the Greek defeat it was time to create a new Turkish state from the ashes of the Ottoman Empire. The Treaty of Lausanne, negotiated by the national government of Ankara implied the international recognition of the new Turkish state. After long years of struggle and wars in the Balkans and in Anatolia against the non-Muslims, the Ankara government had in mind to create a purified land for Turks. The meaning of the purification was Islamization –i.e. cultural belonging to Islam- of Anatolia. The objective was to create a Turkish nation, Muslim and Sunnite. Kurds, Circassians, Laz and Greek and Slav speaking Muslim immigrants from the Balkans could be a part of the new nation but not the Greeks of Orthodox faith.

Before the conclusion of the Lausanne Treaty the convention on the exchange of populations between Greece and Turkey almost purified Asia Minor from the Greek element with the sole exception of Istanbul and the Turkish Aegean Islands of Imvros and Tenedos. Muslim minority of Greek Western Thrace were to be excluded from exchange as well. This exchange involved (including those who fled during the Greek-Turkish war) 1,200,000 Greeks of Turkey and 450.000 Muslims of Greece who were most forcibly made refugees and *de jure* denaturalized from homelands of centuries or millennia, in a treaty promoted and overseen by the international community (Ladas, 1993: 28).

The Lausanne Treaty contains several clauses on the ‘Protection of Minorities’. On the insistence of Turkish party to the treaty, only non-Muslims were considered as minorities in the treaty. However, Turkish authorities were determined to limit the foreign intervention for the rights of the minorities. Treaty articles guaranteed to non-Muslim minorities free exercise of religion, full

freedom of movement and emigration, full freedom of the use of mother tongues, enjoyment of the same treatment and security in law and in fact as other Turkish nationals, equal rights to establish, manage and control at their own expense, any charitable, religious and social institutions, any schools and other establishments for instruction and education, with the right to use their own language and to exercise their own religion freely. Also the minorities had the right to settle questions as far as those concerning their family law or personal status in accordance with the customs of the minority. The special rights granted in the Treaty of Lausanne gave rise to enmity against minorities in the eyes of the public. Especially the Greek minority's collaboration with the Greek army was not forgiven. The Lausanne articles were regarded as a handicap to the social harmonization and nation building aims of the new state (Bali, 2007: 62).

The short Article 45 was maybe the most determinant and the most misperceived in Turkey concerning the Greek minority. This article reads:

The rights conferred by the provisions of the present section on the non-Moslem minorities of Turkey will be similarly conferred by Greece on the Moslem minority in her territory.

Reciprocity is a controversial issue that poisoned the relations between Greece and Turkey and state-minority relations. Reciprocity has always been used in the negative sense: Same restrictions and same deprivations. Moreover, reciprocity in the international law may not be used towards the citizens of the respective states. The reciprocity principle was extended to Turkish-Greek disagreement in its entirety, but remained basically on minorities. The best example is the 1964 expulsion of Greek nationals in response to events in Cyprus. In the final analysis, reciprocity has become, in the specific case, a dreadful weapon in the hands of the two states (Akgönül, 2008: 34)

Instrumentalization of the Greek Minority in Greek-Turkish Relations

Soon after Lausanne, Greece and Turkey, made a sincere try to improve the relations between them in 1930s. The highest point of this attempt was Venizelos' visit to Ankara. The two leaders concluded three documents during the official visit of Venizelos on 17-31 October 1930: A Convention of friendship, neutrality and reconciliation; An Accord on residences of commerce and maritime navigation and a Protocol of limitation of marine forces (Soysal, 1993: 46). The two first documents are related closely to the Greeks of Turkey. The first one regulated definitively the properties of the 'établis', and the second and the most important document permitted the exchanged Greeks that lost their Turkish citizenship and acquired the Greek one, to return to Istanbul, to settle and work there (Akgönül, 2008: 47).

The policy of rapprochement was successful for several reasons. First, both countries had strong governments, headed by indisputable and charismatic personalities. Venizelos and Atatürk were able to isolate themselves from domestic policies and opposition exerting immense political pressure stemming from the perceptions of public opinion. Second, both countries needed to undertake domestic reconstruction after a highly damaging conflict. Third, the international environment and specifically the expectations that arose in Lucarno and Geneva provided a favorable overarching principle for the Greek-Turkish peace efforts (Van Coufoudakis, 1985: 85-217) Finally, the rapprochement would facilitate defense efforts of both countries. Therefore the two young nations were taking significant steps on the road to create a close relationship that would best serve their interests.

But this period of honeymoon would not last long. Before and during the World War II, nationalism reached its climax in Turkey, making the life of Greeks like other minority groups difficult. During these years non-Muslim citizens were subject to new policies such as the mobilization into special battalions without the right to carry arms. A heavily discriminatory wealth tax targeted the end of the non-Muslim economic hegemony. However, the highly instable political situation in Greece and the conditions of war did prevent Greeks from immigrating to Greece or elsewhere. Relations between Greece and Turkey would blow with the outbreak of the Cyprus crisis in 1955. The anti-Greek riots during 6-7 September 1955, were organized to react to the Cyprus crisis and targeted the Greek minority of Istanbul.

One decade later, reciprocity clause was forged by Turkey since the expulsion of Greeks in 1964 in order to force Greece to seek a solution to hardships of Turkish Cypriots. In 1964, Turkey annulled the 1930 Treaty between the two countries and expelled all Greek nationals and seized their properties and froze their bank accounts. This decision was the beginning of the end of the Greek community in Turkey. Greek nationals left the country and were followed by their families who had Turkish citizenship. The intervention of the Turkish army in Cyprus after the *coup d'état* organized in Cyprus by the Greek military junta realized the *de facto* partition of the island. This issue became one of the major axis of the problems between Greece and Turkey until now. In spite of both Greece and Turkey's preoccupation with Cyprus as a major foreign policy problem, since 1974 both have avoided the appearance of negotiating a Cyprus settlement (Bahçeli, 1990: 107). The Cyprus crisis accelerated the immigration of Greeks of Turkey to Greece.

2. THE SECOND 'DÉTENTE' BETWEEN ANKARA AND ATHENS: THE "DAVOS SPIRIT"

The Davos process, was a kind of precursor of building a relation based on mutual trust. This was the first of its kind since the famous Atatürk-Venizelos initiative of the 1930s. It started with the official meeting of Turkish Premier Turgut Özal and his Greek homologue Andreas Papandreu during the Davos Economic Meetings of 30-31 January 1988. The process was abandoned for several reasons by the end of 1989. Although the Davos process proved to be short-lived, it was in a sense the forerunner of the more recent rapprochement between the two nations in that it involved not only the participation of state actors, but also civil society and NGO initiatives (Öniş & Yılmaz, 2008). The failure of the Davos process was due to the ineffectiveness of the European Community to give Turkey some positive signals for membership, without which the process was deprived of an anchor.

The Background

Three years after the military coup in Turkey, a civilian government under the leadership of Turgut Özal took over the power in Turkey. Özal was a convinced liberal and he was determined to change the foreign policy of Turkey to make it more compatible with the country's economic needs. The Cold War was already finished, and it was time to determine new roles to play in foreign policy. He saw Cyprus and other thorny issues with Greece as a major obstacle for developing better relations with the West. According to Mr. Tınaz Titiz, the former Minister of State, Culture and Tourism (1985-1989), Özal was aware that modernization of Turkey depended on integration with Europe (personal communication, March 2008). Therefore, improving relations with Greece was an important step towards this end. Since mid-1950s, bilateral relations were already sour between the two countries over the Cyprus issue and they came at the brink of war during the 1963 and 1967 outbreaks of inter-communal violence in Cyprus. Starting from the early 1970s, exploration for oil in the North Aegean Sea engendered new geo-economic hopes for Turkey and Greece. As a result, the continental shelf dispute became an issue of strategic importance. Since 1974 the areas of the Turkish-Greek dispute have focused on the Turkish occupation of the Republic of Cyprus, the delimitation of the Aegean Sea continental shelf, the sea and air borders, the international aviation responsibilities between the two countries, and the NATO local command operational responsibilities over the Aegean, as well as the militarization of Greek East Aegean islands on grounds of self-defense (Dimitrakis, 2007: 101). Minorities in the two countries were almost marginalized and formed a negligible part of the bilateral relations. Moreover the Turkish threat was made an integral part of the nationalistic discourse of the Greek politicians. Andreas Papandreu who came to power in Greece in 1981 was keen to say that "threat was not coming from the North (Russia) but from the East (Turkey)" (Van Coufoudakis, 1985: 201-203; Fırat, 2004: 102-123).

In the early 1980s, the EEC membership of Greece under Karamanlis' post-1974 leadership was a turning point in Greek-Turkish relationships. Starting from that date Greece preferred to Europeanize bilateral disputes, involving the Community institutions in order to criticize and isolate Turkey. Since 1987, however, this policy did not attain the aimed conclusions since Turkey was not a member of the EEC and the country was passing through important domestic hardships. Turkey applied for membership to the EEC as early as July 1959, one month after Greece's application and signed an Association Agreement on 12 September 1963. An additional protocol was signed in November 1970 where the rules for Turkey's prospective customs union with the European Economic Community were elaborated, which was to be followed by a decision on Turkey's accession to the Community. However, unfavorable political developments in Turkey, during 1970s as well as the major oil crisis that caused a downwards trend in EC's economic success, and most importantly, the military coup of 12 September 1980 precluded any possibility of Turkey's EC membership. Turkey's isolation abated with its return to civilian government in 1983. Trade barriers were removed, and on 14 April 1987 an application for EC membership was submitted by the Özal government (Grigoriadis, 2003).

Turkey was concerned that Greece would use the unanimity rules to block its full membership. Indeed, Athens overtly contested the Turkish application to the EC. Greece has made it plain that it expects a favorable settlement in Cyprus before it will endorse Turkey's bid for membership. Moreover, Aegean disputes – like the delineation of territorial waters, airspace and continental shelf to those of the Flight Information Regions (FIR)- were added to the unresolved Cyprus issue. A case in point was the Greek Premier Papandreu's attempt during the EEC summit in June 1986 to postpone the normalization of relations between the Community and Turkey following the restoration of a civilian elected government. For the Greek premier, Turkey's military presence in Cyprus and other issues such as the human rights record of the military government in Ankara were causes for concern. As Turkey was not willing to alter its policies, Turkey-EC relations suffered a stalemate as any decisions that could improve Turkey-EU relations were blocked by Greece's veto. The channeling of financial aid provided by the Fourth Financial protocol of 1981 between Turkey and the EEC was frozen.

The program of the civil government in Turkey launched before the Great Assembly on 13 January 1983 contained presumptions of a new approach towards Greece. The program aspired for "friendly relations with Greece" and mentioned the "common long term interests of the two countries" and "necessity of building good relations in the areas of commerce, economy and tourism" (Firat, 2004: 109). Obviously, the Özal government wanted to open a dialogue

between the two countries starting with soft issues like tourism and commerce instead of undertaking deadlock disputes.

The new foreign policy orientations of Özal were paralleled with his domestic policy. He was coming from a right wing, conservative and nationalist background. Still he was willing to change the foreign policy orientations of Turkey and diminish the powers of the army. He was an unusual politician who dared questioning taboos of the Turkish politics. He sought for a new post-Kemalist consensus –one which is better suited to a society that has developed dramatically and pluralized radically during the last half century. Modernization of the country depended on economic reforms that would in turn consolidate an open, liberal and democratic polity. He undertook important reforms in order to open Turkish economy to the world market. For the new government as well as for the business circles, the recent economic opening was translated into a similar political opening-up. He gave signals of an opening in the sphere of recognition of the multi-ethnic structure of the society (Keridis, 1999).

In Turkey, undermining the army requires an irreproachable nationalism for not being criticized as an enemy of the nation. Similarly changing the foreign policy even moderately requires to be acknowledged as an uncompromising nationalist to avoid the accusation of “selling off” the interests of Turkey. Turgut Özal used nationalist rhetoric that made sense for the voters, to lift all suspicions over his sentiments on the “mother-patria” and even on his ulterior intentions (Bertrand, 2000: 243).

The 1987 Crisis and the Beginnings of the Rapprochement

In 1987, a new crisis in the Aegean became a “blessing in disguise” (Athanasopoulou, 1997) and opened the way for the Davos process. The crisis was the most serious episode of Turkish-Greek confrontation over the Aegean continental shelf and the exploration rights of Greece and Turkey in international waters (Dimirtakis, 2007: 100). The crisis was skillfully managed by Özal who reduced tensions between the two countries (Akıman, 2002: 26-28). 10 months after the crisis, Greek and Turkish leaders met in Davos during the World Economic Forum in 1988. This was the first meeting between the leaders of the two countries since 1978. After intense discussions during two meetings on 30 and 31 January, two leaders issued a *communiqué* of nine points. The communiqué briefly cited measures to prevent war, the condemnation of the instrumentalization of Greek-Turkish relations by nationalistic political discourse in the two countries, creation of commissions to examine sectors like tourism, commerce, communications, and installation of a direct line between two prime ministers. The two prime ministers promised to favor contacts

between “military and civil officials” but also between “press and business representatives”.

The Davos meeting created hopes in Turkey for better relations with the EC as well. Turkey was hoping that Greece would lift its veto on the Association Council Meeting (Cumhuriyet, January 16, 1988). Right after the meeting, the European Parliament congratulated the two countries on this initiative (February 6, 1988). Turkish politicians made remarks concerning the impact of the process for Turkey’s bid for EC membership (Cumhuriyet, February 14, 1988). The Turkish press supported the Davos process, celebrating it as a first step on a long, thorny way (Birand, February 2, 1988; Öymen, February 2, 1988).

After the Davos meeting two leaders came together on 3-4 March 1988 in Brussels for a second meeting and issued another communiqué. Turkey promised the easing of the liquidation of the properties of Greeks in Turkey. In exchange Greece promised to lift its veto over the Association Protocol of the EC. A calendar of future meetings including Özal’s visit to Athens was scheduled. After this date, in May the Greek Minister of Culture Melina Mercouri came to Istanbul for a conference and met Özal on this occasion. On 26th of May, the Greek-Turkish culture and economic commission adopted a first resolution and announced a future cooperation targeting the revising of schoolbooks to eliminate hostile expressions for the other people (Bertrand, 2000: 163).

On 24-27 May 1988 the Turkish Minister of Foreign Affairs visited Athens. Yılmaz and his Greek colleague Carolos Papoulias, presided at the political commission. The major achievement of Yılmaz’s visit was the Vouliagmeni Memorandum (Athens, 27 May 1988) which contained confidence-building, tension-reduction and good neighborliness measures. It was the only significant agreement to take place at that time. Neither the core of the Aegean dispute nor the Cyprus problem were solved but the memorandum had a symbolic importance. This memorandum was followed by the Istanbul Agreement signed on 8 September 1988. The Agreement stipulated the measures to be respected for the overflights on marine and air spaces of the two countries.

Turgut Özal’s visit to Athens between 13-15 June 1988 was the first of its kind after 36 years. Before going to Athens, the Turkish delegation determined their positions on some important points.

1. Economic relations should lead cooperation in other areas.
2. Turkey may consider withdrawal of the estimated 30.000 Turkish troops on the condition that bi-communal start under the UN initiative.

3. Turkish sensitivity over the Muslim minority of Western Thrace will be asserted.
4. No change of attitudes over Aegean issues.
5. Turkey will ask Greece's support for its application to the EC. The Cyprus issue should not be a precondition for Turkish-EC relations (Milliyet, June 13, 1988).

In Greece, PASOK, issued a declaration in *Eksormisi* and put forward 5 conditions:

1. Cyprus is an international problem. The Turkish army shall leave the island.
2. Greece wants continental shelf problem to be solved before the International justice Court in La Haye.
3. Greek airspace of 10 miles cannot be negotiated.
4. There are no ethnic minorities in Greece. There is only Muslim minority. Therefore this question cannot be negotiated.

There was obviously a divergence between the two stances. Therefore, Özal's visit did not generate great hopes for both parties but was seen as a symbolic start. The visit started in a hostile environment. Papandreu was under domestic pressure of the opposition within his government and military circles. The Greek public opinion was also hostile to the Turkish premiers' visit to Athens. The Greek ambassador Stophoropoulos to Cyprus resigned, and the ancient commandant in chief of the Cypriot National Guard, general Matafiakos criticized the process in its entirety. The new president of the Cyprus Republic recently elected, (on 21 February 1988) Georgios Vasiliou, was observing prudently (Chiclet, January 1989). Thus Andreas Papandreu was obliged to make the Cyprus problem the "central theme" of the visit. Accordingly, the first speech of Papandreu was dominantly consecrated to the Cyprus issue (Le Monde, 15 June 1988). Özal delivered a psychologically informed speech. He spoke of the history of the two nations, their historical grievances, and the era of co-operation under Atatürk and Venizelos (Volkan & Itzkowitz, 1994: 158).

Despite good intentions the visit proved to be fruitless because of the deadlock over the Cyprus issue. The Turkish side was determined that if Cyprus issue was put on the table by the Greek government, Turkey would refuse to make this issue a negotiation item. Moreover, the visit of Özal did not change the Greek attitudes towards the EC application of Turkey. The Association

Council that was scheduled for the 1988 was once again vetoed by Greece (Erhan & Arat, 2004: 99). The Davos Process was condemned to death subsequently for several reasons. First, influential sections of the Greek Foreign Ministry objected to any agreement that concerns continental shelf, a dispute which should be referred to the International Court of Justice. Second, Turkey had to come to Greek's terms in Cyprus issue. Otherwise it was unnecessary to build cooperation in other fields. As Turkey insisted that the Cyprus issue would not be included in the Davos process, the Greek government was criticized by the opposition. And finally the Greek media was critical of the initiative without obtaining anything in return (Öymen, June 14, 1988). The most important point was that in Greece neither politicians nor the press nor the public opinion were prepared for a hasty peace initiative started in Davos. Papandreu did even not prepare his own government for a dialogue with Turkey. It was even more difficult to convince the media and the public opinion that the peace initiative was sincere and would conform to Greece's national interests (Öymen, June 13, 1988). During 1989, the two governments opposed on two sensitive issues: Turkish decision of extending the zone of intervention for research and air and maritime rescue and the Greek refusal to sign the Final Act of the CSCE in Vienna 6 March 1989. The reason for the Greek veto was the exclusion of Mersin from future accords of disarmament with reference to the role of this port as the base of Turkish operation to Cyprus in 1974 (Öymen, June 13, 1988).

Subsequently, Papandreu's illness, problems concerning his private life and the Koskotas scandal weakened the position resulted in the loss of momentum. Three consecutive general election campaigns in Greece led to the virtual abandonment of the Davos process. However, the election of Özal to presidency in November 1989 and the EC refusal of Turkish candidature to full membership on 18th December 1989 were also reasons for the failure of the Davos spirit.

3. BENEFITS FOR THE GREEK MINORITY OF ISTANBUL

The Davos process between Greece and Turkey had its effects on the tiny Greek community of Istanbul. In the aftermath of the Lausanne Treaty, there were approximately 110.000 Greeks in Turkey. In addition to that number, citizens with Greek nationality who were 'établis' in Istanbul before 1918, were permitted to stay when the two countries exchanged populations in 1923, having the same rights as the Greek citizens of Turkey. In 1930, the Treaty between Greece and Turkey prolonged the right to stay of the Greek citizens in Istanbul. In his book on recent history of the Greek community, Alexandris notes that in 1927 the number of people with Greek citizenship was 26.431. In 1960, the number decreased to 10.488 (Alexandris, 1983: 281). When the Turkish government decided to abolish the 1930 Treaty and began to expel the Greek

nationals, 11.000 Greek nationals and 22.000 Greeks of Turkish nationality left Turkey within five years (Akgönül, 2004: 295). In other words, in the 1980s, the Greek minority in Istanbul had already lost a substantial part of its members. It is impossible to say precisely how many Greeks there were in Turkey in 1980s, because censuses contained no questions on ethnicity after 1965. But a statistics of the Greek pupils in Greek minority schools may give an idea. In the school year 1951-1952, 5.424 students were enrolled in Greek schools. In the school year 1974-75 the number fell to 2012. In 1980 the number was only 811. During the 1980s the number of students in Greek schools fell continuously. In 1995 there were only 306 pupils in all Greek schools (D. Frangopoulos, private archives). The collapse in numbers of Greeks in Istanbul after the 1974 period is striking, without any overt attack towards Greeks. The Cyprus crisis, anarchy, military coup, economic and political instability in Turkey in contrast to successful transition to democracy and membership of the EC in Greece, made the latter a better place to live for the Greek minority.

In 1984, before the process of Davos, Turgut Özal took a critical decision concerning indirectly the Greeks of Turkey. Loyal to his liberal policy, Özal lifted the Greek nationals' obligations to Turkish visa. In the middle of the 1980s, the total of Turkish exportations to Greece was representing only the 0,6 % of the total exportations, and only 1 % of Greek exportations were going to Turkey (Billon, 1997: 390). Özal thought that if visa was lifted, people could circulate freely. In consequence tourism and trade between two the countries would develop. The main target was declared as the return of the Greeks of Istanbul who were expelled in 1964. These people could form a sort of bridge between the two countries and maybe bring investments. In addition to the visa facilities for Greek nationals, Turkey offered to provide electricity, water and commodities to the Greek islands that are hundreds of miles away from Greece but only few miles from the Turkish costs. However, Greece reacted negatively to all these measures by maintaining visa obligations for Turkish tourists, impeding free crossing of tourists from Greek islands to Turkish coasts, and finally refusing the propositions concerning help for the isolated Aegean islands (Billon, 1997: 390).

Another concrete decision concerning the Greek minority indirectly was about the Patriarchate. The main wooden building of the Patriarchate was destructed in a fire in 1941. The repetitive demands for restoration were refused by successive governments under different pretexts. In 1985, Patriarch Dimitrios renewed the demand for an authorization. In 1987, 46 years after the fire, the Patriarchate obtained the authorization of its restoration from the Mayor of Istanbul (Macar, 2002: 230-31). Özal had no other choice but to find an immediate solution to break impasse in Turkish-Greek relationships. The Cyprus

and Aegean disputes were not to be discussed during the Davos meeting. In Western Thrace, the Turkish minority was demonstrating against the Greek government's recent decisions to ban their associations. Therefore it would be wise to build good relationships with Greece beginning with an "easy" issue: He would play on Greek minorities. However, he was well aware that the Greek minority was already a tiny community suffering from the continuous loss of blood. So, very wisely, he chose the Greek community of Istanbul either from Greek or Turkish nationality as his target group to make a nice gesture of good will to Greece without attracting the hostility of nationalists at home.

In a special interview to *Cumhuriyet* right before the Davos meeting, Turgut Özal made this wish clear (21 January 1988).

I can simplify the return of Greeks with Turkish nationality. They can come and work here. Greeks with Turkish nationality, even Greek nationals who had already worked here... We can formulate this. Turkey cannot act in a chauvinistic way any more. Afterwards trade between the two countries would increase. Tourism is also important. Then we will have to handle other issues. There should be a rapprochement between businessmen and the media. This is not only an issue between two governments. It is also an issue between human beings.

Returning the Greek Properties

In order to show his sincerity on this issue, the Turkish government took a major step just after the Davos meeting and lifted the 1964 decree on 6 February 1988. An article in *Milliyet* was explaining that there were 2.902 properties belonging to 12.000 Greeks expelled in 1964 and people who captured them illegally were in a panic. According to the article, Greek properties' total value was 300 milliards of Turkish liras (1 \$=1300 TL in 1988). One economist precised that all sales of these properties effectuated between 1964-1988 were illegal (February 5, 1988). This step was initially nothing more than a positive message to the EC and Greece and far from resolving the problem.

The Greek minority lawyer Vasilis Kalamaris explained the problem with these words: "the price of any property sold after the lifting of the decree will be blocked in the Central Bank of Turkey. This money cannot be used by the Greeks. However, within ten years when Turkey will become a member of the EC, these transactions will be much easier. If they sell their property because the decree of 1964 is lifted, they will be deprived of the property and they cannot transfer the money" (*Cumhuriyet*, 26 February 1988). But the problems were not limited to the transfer of the money: This decree was not retroactive. Therefore, the property already seized by the Public Treasury, an overall 80 % of all

property, could not be returned. Moreover, according to the Laws on Foreigners' Rights to acquire property in Turkey, register offices write to Ankara General Directorate of Land registry in order to get a permission to register the property. Foreigners can acquire property according to the permission (Cumhuriyet, February 26, 1988). This problem was solved with a decree, in exchange of Greek signature on the harmonization agreement between Greece and Turkey. Greece signed the Agreement on 20 April 1988 and sale of Greek properties were eased by Turkey.

In 1988, as a consequence of the rapprochement process of Davos, Turkey solved two problems concerning Greeks on executive level. One is the recognition of rights of Greek nationals to sell and leave their properties. Secondly, Turkey determined new rules for property rights of Greek citizens. Greeks acquired the same rights as other foreign nationals. However, these rules should be conforming to legal and active reciprocity (M. Cano, personal communication, March 18, 2008).

Between 1988 and 1991 many Greeks tried to sell their properties through specialized lawyers and Turkish real estate agencies. Between 1988-1991 those who gave deeds of trust to special agents could sell their property. However, starting from 1991 the Turkish Court of Appeals started to turn down the cases. A lawyer of the Public Treasury, Meral Kayalı, recalls that the treasury received an official letter from the ministry of Foreign Affairs signed by Mesut Yılmaz, then the Minister of Foreign Affairs during the Davos Process. In this letter the Foreign Minister asked the Treasury to not appear before the courts to claim properties let to the Treasury by Court decisions (personal communication, March 19, 2008). During the three years of the 'Davos Spirit' Greek nationals and their heirs could acquire their properties with the active involvement of government. However, since 1991, the Turkish Court of Cassation started to turn down cases in conformity to 'active reciprocity' in reference to Greek impediment to property rights of Turks in Greece [(Georgios Sklifas *et all* v. Treasury (October 6 2004), Decision of Supreme Court of Appeals, 2nd Chamber, No. 970-850]. Hundreds of cases are suspended before the courts and most of the Greek assets still are at disposal of the Turkish Public Treasury.

The Davos process did not bring much for the Greek minority in Istanbul. There were hopes that the new measures would lead to the return of those who left Turkey in previous decades. Turkish journals were optimistic about the outcomes of the measures and seemed to believe sincerely that those who left the country would come back (Milliyet, January 29, 1988). However, those who left did not return and the Greek minority of Istanbul did not stop to loose its members. During the Davos process, there were no measures taken by the Turkish government that would directly improve the conditions of the Greeks of

Istanbul. Greek education is a good example. While there were attempts of rapprochement with Greece, the Turkish law numbered 6581/1987, upgraded vice principals to become co-directors of the schools. They would be responsible of the functioning of the establishment with the same rights as the Principle (Anastassiadou & Dumont, 2003, p. 25). Similarly, problems of the Greek foundations were left untouched.

5. CONCLUSION

Concerning its Greek minority, there are several actors that influence Turkish attitudes. First, domestic politics; second, relations with Greece and, to a certain extent, Greek attitudes towards the Turkish-Muslim minority in Western Thrace and, last but not the least, relations with the EU and the USA.

During the Davos process, Turkey was between two worlds. On the one hand, the government desired to become a member of the EC and on the other it was preoccupied with numerous democracy problems at home. In all cases the future of Turkey depended on a peaceful solution to its troubles within the framework of a real democracy with the rule of law. Respect for and protection of minorities is one of the major challenges of the Turkish state on that thorny road. An inclusive understanding of the Turkish nation that would fit to majority and minority groups alike is not a remote option. However, it requires a new understanding of the society and the international conjuncture that goes with it.

Respective Greek and Turkish minorities in both countries have suffered greatly from the nationalistic approach, regarding them as 'the other', allegedly bound with the kin-state. This vision has already poisoned the minority groups' relations with their state. The reciprocity clause of the Lausanne Treaty was about reciprocal obligations of the states towards both minorities and not about restrictive measures that shall be applied in one minority whenever the other state undertakes a vexing measure against the other minority. However, this reality is undermined and not even perceived by the minorities themselves. The signals from the Turkish government for improvement in the Greek minority's conditions in Turkey raised the same expectations for the Turkish minority in Greece. During the first meeting in Davos, the Turkish demonstrated in Komotini to protest a large scale of Greek measures from restriction of property rights to the ban of the use of the term 'Turkish' in association names. However, their outcry fell in deaf ears, as Özal did not want to impede the process of rapprochement with Greece. On the closure of the associations bearing 'Turkish' in their name by the Greek Court decision, Turkey declared that there was 'no intention to close down Greek minority associations with the 'term' Greek in their names'. Consequently both Greek and Turkish minorities were

disillusioned with the outcomes of the process. The highly personalized basis of rapprochement processes without an overall change in policy yielded few and easily reversible results.

AKGÖNÜL, S. (1999), *Une Communauté, Deux Etats: La Minorité Turco-Musulmane de Thrace Occidentale*, Istanbul: ISIS.

AKGÖNÜL, S. (2004), *les Grecs de Turquie, Processus d'Extinction d'une Minorité de l'Age de l'Etat Nation à l'Age de la Mondialisation*, Paris: L'Harmattan.

AKGÖNÜL, S. (2008), 'Sources of Reciprocity: Treaty of Lausanne' in Akgönül Samim (ed), *Greek and Turkish Minorities, Law, Religion and Politics*, Istanbul: Istanbul Bilgi University Press, pp. 17-34.

AKIMAN, N. (2002), 'Turkish-Greek Relations: Form Uneasy Coexistence to Better Relations? A Retired Ambassador Takes Stock', *Mediterranean Quarterly*, 13 (3), pp. 22-32.

ALEXANDRIS, A. (1983), *the Greek Minority of Istanbul and Greek Turkish Relations 1918-1974*, Athens: Center for Asia Minor Studies.

ANASTASSIADOU, M. & DUMONT, P., (2003) *Une Mémoire pour la Ville: La Communauté Grecque d'Istanbul en 2003*, Les Dossiers de l'IFEA, no. 16, Istanbul: Institut Français d'Etudes Anatoliennes Georges Dumezil

ATHANASSOPOULOU, E. (1997), "'Blessing in Disguise?' The Imia Crisis and Turkish-Greek Relations'", *Mediterranean Politics*, 2 (3), pp. 76-101.

BAHÇELİ, T. (1990), *Greek Turkish Relations since 1955*, Boulder, San Fransisco: Westview Press.

BALİ, R. (2007), *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, Istanbul: İletişim, 5th ed.

BİRAND, M. A. (1988, February 2), "Artık iş bundan sonra başlıyor", *Milliyet*.

BİRTEK, F. (2005), 'Greek Bull in the China Shop of Ottoman 'Grand Illusion': Greece in the Making of Modern Turkey' in Birtek, Faruk and Dragoran, Thalia (eds.), *Citizenship and Nation-State in Greece and Turkey*, Social and Historical Studies on Greece and Turkey Series, London; New York: Routledge, pp. 37-48

BERTRAND, G. (2000), *Le Conflit Helleno-Turc: Nouvelles Données et Nouveaux Acteurs dans le Système Postbipolaire et à l'Age de la Globalisation*, PhD Thesis, Paris: Institut d'Etudes Politiques de Paris.

BILLON, D. (1997), *La Politique Extérieure de la Turquie : Une Longue Quête d'Identité*, Paris: L'Harmattan.

BRAEN, A. (1986), 'Langue, Droit et Institutions Autonomes', *Revue du Nouvel Ontario*, Minorité Culturelle et Institutions: Ontario Français, No. 8, Sudbury: L'Institut Franco-ontarien, pp. 29-40.

CHICLET, C. (1989 January) 'Le Rapprochement Greco-Turc, « à tout petits pas »', *le Monde Diplomatique*.

COUFOUDAKIS, V. (1985), 'Greek Turkish Relations 1973-1983: The View from Athens', *International Security*, 9 (4) , pp. 185-217.

DIMITRAKIS, P. (2007) 'Greek Military Intelligence and the Turkish "Threat" During the 1987 Aegean Crisis', *Journal of Modern Greek Studies*, No. 25, pp. 99-127.

ERHAN, Ç. & ARAT, T., 'AT'yle İlişkiler' in Baskın Oran (ed.), *Türk Dış Politikası, Vol II, 1980-2001*, 9th ed., Istanbul: İletişim, 2004, pp. 83-101.

FIRAT, M. (2004), 'Yunanistan'la İlişkiler' in Baskın Oran (ed.), *Türk Dış Politikası, Vol II, 1980-2001*, 9th ed., Istanbul: İletişim, pp. 102-123.

GRIGORIADIS, I. (2003, June 21), 'The Changing Role of the EU Factor in Greek-Turkish Relations', London School of Economics and Political Science Hellenic Observatory 1st PhD Symposium on Modern Greece, Symposium Paper.

KERIDIS, D. (1999), 'Political Culture and Foreign Policy: Greek-Turkish Relations in the Era of European Integration and Globalization', *NATO Fellowship Final Report*, Cambridge, <http://www.nato.int/acad/fellow/97-99/keridis.pdf> (05.05.2008)

LADAS, Stephen (1932), *The Exchange of Minorities: Bulgaria, Greece and Turkey*, New York: The Macmillan Co.

MACAR, E. (2002), *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi*, İstanbul: İletişim.

ÖNİŞ, Z. & YILMAZ, Ş (2008)., 'Greek-Turkish Rapprochement: Rhetoric or Reality?', *Political Science Quarterly*, 123 (I).

ÖYMEN, A. (1988, February 2), "Davos'ta hiçbir sey olmadı demek yanlıştır", *Milliyet*.

ÖYMEN, A. (1988, June 14), "İstenmeyen Konuklar", *Milliyet*.

ÖYMEN, A. (1988, June 13), "Atina Bilmecesi", *Milliyet*.

TANÖR, B. (2002), *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, 8th ed., İstanbul: YKY.

SOYSAL, İ. (1993), *Türk Dış Politikası İncelemeleri için Kılavuz (1919-1999)*, İstanbul: Eren.

VOLKAN, V. D. & Itzkowitz, N. (1994), *Turks and Greeks, Neighbours in Conflict*, Huntington: The Eothen Press.



DİN VE MİLLET: KUZEY İRLANDA ÖRNEĞİNDE BİR AZINLIK MİLLİYETÇİLİĞİ OLARAK KATOLİKLİK

RELIGION AND NATION: CATHOLICISM AS AN MINORITY NATIONALISM IN THE CASE OF THE NORTHERN IRELAND EXAMPLE

Elçin Aktoprak¹

ABSTRACT

This paper considers the Irish Catholic identity in Northern Ireland as a religious nationalism case in which religion and nationalism intertwine.. The aim is to display that religious nationalism is not an authentic type of nationalism that belongs to a specific religion or a specific region, and to show the effects of historical dynamics on the emergence of religious nationalism through a European example In this context, firstly by referring to the relationship between religion and nationalism, the concept of religious nationalism will be defined. Secondly, the social structure of Northern Ireland will be handled in the framework of religious nationalism by especially highlighting the historical process of identification of Irishness with Catholicism and the continuity of this identification today.

Keywords: Religion, Nationalism, Religious nationalism, Northern Ireland, Catholicism.

ÖZ

Bu çalışmada Avrupa'da din ve milliyetçiliğin birbirinin içinde eridiği bir dinsel milliyetçilik örneği olarak Kuzey İrlanda'da Katolik İrlandalı kimliği ele alınmaktadır. Amaç, dinsel milliyetçiliğin herhangi bir dine veya coğrafyaya özgü olmadığını, tarihsel dinamiklerin dinsel milliyetçiliğin ortaya

¹ Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

çıkışındaki etkisini bir Avrupa örneği üzerinden göstermektedir. Bu bağlamda ilk olarak din ve milliyetçilik ilişkisine değinilerek bir dinsel milliyetçilik tanımına gidilecek, ardından Kuzey İrlanda'daki toplumsal yapı dinsel milliyetçilik tanımı üzerinden ele alınarak, bölgede özellikle Katolik/İrlandalı özdeşliğinin nasıl kurulduğu tarihsel bir perspektife oturtulacak ve günümüzde bu kimliğin devamlılığı incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Din, Milliyetçilik, Dinsel milliyetçilik, Kuzey İrlanda, Katoliklik.

GİRİŞ

Din ve milliyetçilik özellikle milliyetçilik çalışmalarında alan çalışanlarını en zorlayan konulardan biri olmuştur. Zorluk genellikle dini modernite öncesine ve milliyetçiliği de moderniteye ait kılma çabasından doğar. Gellner gibi, modern milliyetçilik kuramının ortodoks isimleri bu ayrımı tarım toplumu ve sanayi toplumu üzerinden karşımıza koyarak (Gellner, 1983), dinin modernizmle ilişkisini tartışmaya açmazlar. Modernleşen toplumların sekülerleşeceği, dolayısıyla dinin özel alana ait kalarak siyasal alanda giderek etkisini yitireceği tezinden hareketle özellikle Batılı toplumlar üzerinden bir varsayıma varılır. Benzer bir genelleme milliyetçilik için de kullanılır. Batılı toplumların sivil milliyetçiliklerine karşı Doğu'nun etnik milliyetçiliği ikilemi yaratılarak, milliyetçiliğin "kötü" yüzünün Batı'ya dönük olmadığı hem alan literatüründe hem de günlük siyasette sıklıkla vurgulanır. Dolayısıyla hem uzak geçmişin hem de yakın geçmişin kötü gölgesinden sıyrılmış bir Batı tasviriyle dinin ve milliyetçiliğin radikalleşme hali Doğu'ya özgün kılınır. Elbette bu varsayımların hiçbir temeli yoktur demek de doğru değildir; lakin bu varsayımların genel geçerliliği tartışmaya açıktır. Yükselen İslamofobiden göçmen karşıtı radikal sağcılığa veya Ortodoks Yunanistan'dan Katolik Kilisesi'nin büyük kızı Fransa tanımına kadar pek çok örnek Batı'nın ne dinsel siyasetten ne de etnik milliyetçilikten muaf olmadığını en aşikar göstergeleridir. Dolayısıyla, tarihsel dinamikler ve güncel koşulların etkisinde hem din hem de milliyetçilik farklı örneklerde "başarıları"ni bazen birbirlerine rakip olarak bazen de adeta birbirlerinin içinde kaybolarak coğrafi ve kültürel kategorilerden muaf bir şekilde devam ettirmektedir.

Bu çalışmada da, Avrupa'da din ve milliyetçiliğin birbirinin içinde eridiği bir dinsel milliyetçilik örneği olarak Kuzey İrlanda'da Katolik İrlandalı kimliği ele alınacak, bu kimlik üzerinden dinin ulusal kimliğin temel göstergelerinden biri haline geliş süreci incelenecektir. Amaç, meselenin Batı veya Doğu meselesi

değil, tarihsel dinamiklerin dönemseller koşullarda nasıl bir bileşeni karşımıza koyduğu meselesi olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda ilk olarak din ve milliyetçilik ilişkisine değinilerek bir dinsel milliyetçilik tanımına gidilecek, ardından Kuzey İrlanda'daki toplumsal yapı dinsel milliyetçilik tanımı üzerinden ele alınarak, bölgede özellikle Katolik/İrlandalı özdeşliğinin nasıl kurulduğu tarihsel bir perspektife oturtulacak ve bu kimliğin günümüzdeki sürekliliği tartışılarak din ve milliyetçiliğin kimlik inşasındaki öneminin üstü örtük medeniyet atıflarıyla değil, onları önemli hale getiren dinamiklerle birlikte anlamlandırabileceği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. DİN VE MİLLİYETÇİLİK: ORTAK MI? RAKİP Mİ?

Millet, ezeli ve ebedi bir toplumsal birim değildir. Modern bir ideoloji olan milliyetçilik tarafından inşa edilen hayali bir cemaattir (Anderson, 2006). Elbette kutsala inanç olarak tanımlayabileceğimiz din de kendi hayali cemaatine sahiptir ve bu iki tahayyül önemli farklılıklara sahiptir. Lakin bu farklılıklar pek çok örnekte din ve milliyetçiliğin işbirliğini engellememiştir. Bu nedenle bu iki hayali cemaatin ne zaman örtüştüğü, nasıl kesiştiği ve hangi koşullarda zıt düştüğü günümüz milliyetçilik literatürünün önemli çalışma alanlarından biridir. Günümüz toplumlarında dinsel inançların ve pratiklerin devamlılığı, dinin hala kimlik inşasında baskın bir belirleyen olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Fakat elbette din, 18. yüzyılda ortaya çıkan milliyetçilikle birlikte artık kimlik inşa süreçlerinin tek belirleyeni de değildir. Milliyetçilik dinden farklı bir sadakat odağı olarak Tanrı yerine ulusu koyduğu andan itibaren aslında toplumsal ve siyasal alanda dine rakip olarak yükselmiştir. Milliyetçilik çoğu zaman insanların dine duydukları sadakate taliptir ve zaman zaman farklı örneklerde din karşıtı niteliklere de sahip olabilir (Marsh, 2007 12). Çoğu zaman daha seküler ve daha eşitlikçi bir toplum ve devlet tahayyülü sunarak, özellikle Avrupa'da *eski rejim* ve Kilise'ye bir alternatif olarak kendini şekillendirmiştir. Bireyler milliyetçilikle birlikte ulusal cemaatin üyeleri olarak doğrudan ve en azından kağıt üstünde eşit olarak siyasal süreçlere dahil olabilmektedirler (Rieffer, 2003: 222). Bu nedenle milliyetçiliğin siyasal meşruiyeti kutsallıktan ulusal egemenliğe kaydırması dinle aralarındaki belki de en önemli fark olarak karşımızdadır. Lakin aralarındaki bu gerilim pek çok örnekte aralarındaki çekime karşı koyamamıştır. Milliyetçiliğin milleti "biricik"leştirirken ihtiyaç duyduğu kültürel farklılığın kendisini din üzerinden inşa ettiği durumlarda din ve milliyetçilik adeta birbirlerinin içinde hemhal olarak dinsel bir milliyetçilik ortaya çıkarmışlardır. Bu birlikteliği mümkün kılan zemin elbette iki ideolojinin ortaklık noktalarında yatmaktadır.

Öncelikle vurgulanması gereken, dinin, milliyetçilikten çok daha önce hayali bir cemaat inşa etme pratiğine sahip olmasıdır ki, bu nedenle din, ister

dinsel olsun ister olmasın, tüm milliyetçi hareketler için önemli bir esin kaynağıdır (Anderson, 2006, Hobsbawm, 1990). Bu minvalde her ikisinin de grup kimliklerinin inşasında günlük yaşamdan sosyal ilişkilere ve siyasi gelişmelere kadar geniş bir alana dair bir sözü vardır (Mitchell, 2006: 12). Her ikisi de üyelerine paylaşılan bir anlam taşıyan semboller sunarlar ve yine her ikisi de genellikle belli bir toprak parçasına (*territory*)² referans verirler (Rieffer, 2003: 216). Adalet, kurtuluş ve ölüm gibi konularda dinle yarışabilecek tek ideoloji de milliyetçiliktir (Marsh, 2007). Milliyetçilik, aynı din gibi, aynı anda hem kahraman bireyi hem de acı çeken yığınları kavrayabilmekte ve diğer ideolojilerden daha derin bir yere temas ederek yaşamı ve ölümü sorgulamaktadır (Smith, 2009: 78). Milliyetçilik, Tanrı yerine ulusla yola çıkmıştır, ama insanlara aynı din gibi bir kurtuluş yolu sunmuş, rastlantıyı yazgıya dönüştüreceği ezeli ve ebedi olma söylemini dinden miras almıştır (Anderson, 1995: 25-26). Ulusun kutsallığını gösteren pek çok kavram, sembol ve ritüel de,³ içerik olarak her zaman olmasa bile en azından biçimsel olarak yine dinden devşirilmiştir (Smith, 2009: 76-77). İki ideoloji arasındaki bu benzerlikler pek çok teorisyenin milliyetçiliği “sivil din” olarak tanımlamasına da neden olur (Bellah, 1967: 216). Özetle, hem din hem de milliyetçilik var olabilmek için sadece bireye değil, cemaatlere de ihtiyaç duymaktadırlar ve cemaate uzandıkları sosyal, kültürel ve siyasal alanlarda karşılaşmamaları imkansızdır. Bu karşılaşmanın rekabete mi işbirliğine mi evrileceğiye karşılaşma anının ve mekanının tarihsel ve güncel dinamiklerine bağlıdır.

Bu dinamikler üzerinden bakıldığında, dinsel milliyetçilikler ne zaman karşımıza çıkar sorusuna birkaç olasılık üzerinden cevap verilebilir. Eğer belli bir toprak parçasında yaşayan bir halk dinsel bir homojenlik arz ediyorsa; belli bir toprak parçası kutsal kabul ediliyorsa; belli bir bölgede tek bir dinsel grubun homojenliğinden söz edilemiyorsa ve bu grup başka bir dinsel gruptan tehdit algılıyorsa; belli bir bölgedeki dinsel grup çevresindeki komşu bölgelerdeki farklı dinsel gruplardan tehdit algılıyorsa veya ezenin dini ezilen halkın dininden farklıysa dinsel milliyetçiliğin ortaya çıkışı için verimli bir zeminden bahsediyoruz demektir (Rieffer, 2003:225-227).

Dinsel milliyetçilikleri de iki kategori olarak ele almak mümkündür. Dinsel milliyetçiliğin ilk türünde milliyetçilik, Yahudilikte olduğu gibi, sadece belli bir dinsel gruba mensup olanlara özgü bir millet tanımı sunar ve diğer herkese kapılarını kapar. İkinci türünde ise, İrlanda milliyetçiliğinde olduğu gibi, dinsel cemaat ulusal sınırları aşar, ama din ulusal kimliğin öncelikli belirleyendir. Yani, içinde farklı uluslar barındıran bir evrensel Katolik cemaat tahayyülü

2 Çalışmanın geri kalanında da *territory* yerine toprak veya toprak parçası kullanılacaktır.

3 Seçilmiş halk, altın çağ, kurtuluş gibi kavramlar ve kimliğin inşasında önemli yeri olarak ortak ayinin milliyetçiliğe ortak kutlamalar olarak geçişi bu bağlamda örnek verilebilir.

kabul edilirken, İrlandalı cemaatinin ulusal kültürü Katoliklik üzerinden tanımlanır (Brubaker, 2012: 9). Her iki türde de din kültürel farklılığın, yani kültürel mirasın, tarihin önemli gösterge ve değerlerinden biri olarak kabul edilir ve bu nedenle de ulusun ahlaki kodları genellikle dinsel kodlarla birlikte örülür (Friedland, 2002: 383). Halkın aşına olduğu dinsel duygular aracılığıyla yeni biçimlenen ulusal kimliklerin ve siyasi kurumların meşruiyeti aranabilir (Rieffer, 2003: 229). Dini ritüeller ve bayramlar ulusal kimliğin parçası kabul edilmeye başlanır ve/veya milli kahramanlar kutsallaştırılır (Omer, Springs, 2013: 10, 13). Halkın geniş bir kısmına ulaşabilme olanağıyla birlikte, dinsel “seçilmişlik” vurgularının da çoğu zaman milliyetçilik için önemli bir kaynak yarattığı eklenebilir ki (Marx, 2003: 37); böylece ulusun ataları daha rahat meşrulaştırılır.

Bu çerçevede İrlanda milliyetçiliği, özellikle dinsel milliyetçiliğin ikinci türüne, yani ulusal kimliğin özünü dinde bulan bir dinsel milliyetçiliğe örnektir. Ortaya çıkış koşulları açısından da tarihsel olarak dinsel milliyetçiliğin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan koşulların nerdeyse hepsini içerir. 17. yüzyıla dek İrlanda adasında devam eden dinsel homojenliğin bozulması, adanın iki dinsel cemaati barındırmaya başlamasıyla birlikte bu cemaatlerin birbirlerinden tehdit algılamaya başlaması, bu cemaatlerden birinin diğerini arkasına merkezi iktidarın desteğini alarak ezmesi ve hatta yaşanan coğrafyanın bu cemaatler tarafından kutsallaştırılmış olması İrlanda’da Katolikliğin bir ulusal kimliğe evrilmesinin arka planını oluşturmaktadır. Kuzey İrlanda bağlamında bu kimliğin bir azınlık kimliği olarak yeniden tanımlanması ve defansif boyutunun koyulaşması da dinsel milliyetçilik açısından konuyu daha da ilgi çekici kılarak derinleştirmektedir.

2. KATOLİKLİKTEN İRLANDA MİLLİYETÇİLİĞİNE

Kuzey İrlanda sorununun ve bölgedeki Katolik-Protestan ayrışmasının kökleri İrlanda adasının Britanya’nın bir çevre⁴ bölgesi olarak konumlanma

4 Merkez ya da baskın kültürel grup toplumun siyasi merkezidir ve bu siyasi merkez çoğunlukla merkezî yönetimin de bulunduğu yerdir; yani idari açıdan da merkezî bir konuma sahiptir. Çevre ise belli bir bölgede yoğunlaşmış farklı kültürel gruba sahip olan, fakat siyasi ve idari açıdan merkezi bir role sahip olmayandır. Merkez ve çevre kavramı milliyetçilik literatürüne dahil eden Michael Hechter’e göre modernleşmenin coğrafi açıdan eşit olmayan dağılımı ve farklı bölgelerde farklı etkilere yol açması, aynı devletin toprakları içinde gelişmiş ve daha az gelişmiş olmak üzere iki tür topluluk yaratmıştır. Bu durum kaynakların ve iktidarın iki grup arasında eşit olmayan bir şekilde bölünmesine neden olacaktır. Bu kaynak dağılımında avantajlı olan merkez, dezavantajlı olan çevredir. Hechter, çevre ekonomisinin merkezi tamamlayıcı bir şekilde geliştiğini, çevre bölgelerdeki ticaretin merkez tarafından şekillendirildiğini, bu ekonomik bağımlılığın adli, siyasi ve askerî önlemlerle takviye edildiğini belirtmekte, ayrıca merkez ve çevre arasında dinsel, dilsel ya da diğer kültürel formlara dayalı ayrımcılığın söz konusu olduğunu belirterek çevre bölgelerdeki objektif kültürel farklılığın merkez ve çevre arasındaki eşitsiz kaynak dağılımının devamlılığını sağlamak adına kullanıldığını ileri sürmektedir. Hechter tüm bu süreci iç sömürgecilik olarak adlandırmaktadır. Sanayileşmeyle birlikte bu eşitsiz dağılım daha da belirginleşmiş ve emeğin kültürel ayrımı ortaya çıkmıştır.

tarhinde yatmaktadır. İrlanda'nın bir çevre bölge olarak tarihini henüz Britanya adasında Birleşik Krallık kurulmadan evvel Normanların 12. yüzyıl gibi erken bir dönemde İrlanda'ya artan ilgisiyle başlatmak mümkünken, mezhepsel farklılaşmanın tarihi 16. yüzyılda VIII. Henry'nin Anglikan Kilisesi'ni kurmasına uzanır.⁵ Öte yandan İngiliz monarşisi 17. yüzyıla dek İrlanda'nın işgaline bilfiil dâhil değildir. Fakat bu yüzyılda Fransa ve İspanya'nın Katoliklik üzerinden İrlanda'yla ittifak kurma ihtimali monarşiyi harekete geçirecek ve İngiltere yayılma ve istikrarı sağlama politikası doğrultusunda İrlanda'ya yönelecektir. Yine de İngiltere'nin ekonomik ve sosyal etkinliğinin tüm adada aynı düzeyde olduğunu söylemek mümkün değildir. İrlanda adasının kuzeyinin, yani bugün Kuzey İrlanda olarak anılan bölgenin Britanya'yla⁶ bağlantısı 17. yüzyıldan itibaren adanın geri kalanından farklı bir şekilde kurulmaya başlanır. Bu farklılığın temel nedeni, 1603'ten itibaren bölgenin Britanya adasından getirilen Protestanların yerleşimine açılması, merkezî iktidarın konut ve arazi tahsisi politikası dâhilinde Britanya adasından göç eden İngiliz ve İskoç kökenli Protestanları bölgedeki Katoliklerin elinden alınan verimli topraklara yerleştirmesidir. Bu tarihten itibaren artık ne merkezî hükümetin İrlanda'yla ilişkisi ne de İrlanda içinde Katolikler ile Protestanların ilişkisi aynı olacaktır. Avrupa'nın dinsel çatışmalarla sallandığı bir dönemde Katoliklerin topraklarının Protestanlara tahsisiyle bölgedeki çatışmanın temelleri atılmıştır (Fitzduff, 2002: 1-2, Mitchell, 2005: 4, Nic Craith, 2003: 124, Barker, 2009: 57). Kırsal bir ekonomiye sahip İrlanda'da toprağın ekonomik kaynak olarak sahip olduğu

Böylece merkezî iktidar açıkça dezavantajlı grubun üyelerini belli mesleklere kabul etmediği gibi, devlet içindeki eğitim, ordu ya da bürokrasideki bazı pozisyonlara bu dezavantajlı grubun üyelerinin erişimini de zorlaştırabilmiştir. Bu dışlanmışlık da dezavantajlı grubun kendi kimliğini geliştirmesini körükleyecektir. Bu model İrlanda-Birleşik Krallık ilişkisi için son derece uygunsuz da, elbette ekonomik açıdan merkezden daha gelişmiş olan çevre bölgeleri bu model üzerinden açıklamak mümkün değildir. Dolayısıyla merkez ile çevre arasında başta ekonomik olmak üzere her türlü eşitsizliğin çevrede grup bilincini güçlendirdiği kabul edilmektedir; fakat bu eşitsizliğin mutlaka çevre aleyhine kurulmuş olması gerekmemektedir. Bu çalışmada merkez ve çevre arasındaki ekonomik, siyasi ve sosyal farklılık bu bölgelerin farklı modernleşme süreçlerine sahip olmalarına dayandırılacaktır. (Bkz. HECHTER, M. 1999. *Internal colonialism : the Celtic fringe in British national development*, New Brunswick, N.J., Transaction Publishers, ZARISKI, R. 1989. 'Ethnic Extremism among Ethnoterritorial Minorities in Western Europe: Dimensions, Causes, and Institutional Responses', *Comparative Politics*, 21, 3, 253-72.)

⁵ Bu çalışmada Anglikanlıktan çok Protestanlık vurgusu yapılacaktır; çünkü Tudorlar dinsel birliği esnek bir şekilde tanımlamış, mesela İskoç Kalvenizm'yle uzlaşarak İskoçya Presbiteryen Kilisesi'ni devlet kilisesi olarak kabul etmişlerdir. Bu Kilise'nin hamisi de aynı zamanda Anglikan Kilisesi'nin de başı olan kraldır (Coakley, 2011: 102).

⁶ Britanya kelimesi, İngilizler adanın geri kalanına ilgi duyana dek adanın erken tarihine ilişkin bir bilgi olarak kalacak, Britanya asıl olarak 18. yüzyıldan itibaren İskoçya'nın Galler ve İngiltere'yle aynı parlamento altında bir araya gelmesiyle yeniden keşfedilecektir. Devletin Büyük Britanya ve İrlanda Birleşik Krallığı ismini alması ise 1801'de İrlanda'nın da aynı parlamento çatısı altına girmesiyle gerçekleşecek, 1921'de Serbest İrlanda ile Kuzey İrlanda'nın ayrılmasının ardından bu isim Büyük Britanya ve Kuzey İrlanda Birleşik Krallığı olarak değişecektir. Bu çalışma boyunca Britanya ve Birleşik Krallık kavramları birbirleriyle özdeş bir şekilde İngiltere, İskoçya, Galler ve Kuzey İrlanda'yı içerecek şekilde kullanılacaktır.

önem düşünülduğünde, ekonomik çıkar çatışmasının mezhepsel farklılıkla çakışması huzursuzluğu artıracak, özellikle kuzeyde Protestanların büyük toprak sahipleri olarak refah seviyelerinin yükselmesi ve Katoliklerin küçük çiftçi ya da rençper olarak kalması bu ekonomik farklılığı daha da görünür hale getirecektir. Dolayısıyla, 17. yüzyıldan itibaren özellikle İrlanda adasının kuzeyi başta olmak üzere, adada hem ekonomi hem de siyaset artık din temelli, mezhepsel bir bölünme üzerinden kurumsallaşmaktadır. Çatışmanın asıl nedeni ekonomik ve siyasi ayrımcılık olsa da, din cemaat üyeliğinin tek belirleyeni haline gelirken, merkezi iktidar da İrlanda'nın Katolik kimliğini İngiltere, Galler ve İskoçya'nın Protestan birliğine tehdit olarak algılayacaktır (Nic Craith, 2003: 124, Barker, 2009: 58). 1703'de, Britanyalı kimliğinde Protestanlığın koyu bir renge sahip olduğu bir dönemde, Katolikler siyasi ve sosyal haklarını kaybederken Katolik Kilisesi'nin faaliyetleri de yasaklanır (Mullholland: 5). 1727'den 1829'a dek Katoliklerin parlamento üyesi olmaları, oy vermeleri, silah taşımaları, silah atölyelerinde çırak olmaları, dışarıda okumaları, Dublin üniversitesine girmeleri, Katolik din adamı olmaları, kendi hukuklarını uygulamaları, bir Protestana ait toprağı edinmeleri, jüri üyesi olmaları, eğer işveren iseler ikiden fazla çırak almaları da yasaktır (Hechter, 1999: 76-77). İrlanda adasının azınlık grubu olan Protestanların merkezî hükümet tarafından gerek ekonomik gerekse siyasi olarak desteklendiği koşullarda adada çoğunluğu oluşturan Katoliklere yönelik artan baskı Katolik cemaatinin merkeze ve Protestanlara yönelik hoşnutsuzluğunu besleyecek, dinsel grup farklılıkları hakimiyet, bağımlılık, eşitsizlik ve iktidar mücadeleleriyle iç içe geçerek (Mitchell, 2005: 4) siyasi ve ekonomik farklılığın sembolü haline gelecektir.

Dolayısıyla dinsel milliyetçiliğin ortaya çıktığı koşullar üzerinden bakıldığında 17. yüzyıldan itibaren nerdeyse gerekli tüm koşullar mevcudiyetinden bahsetmek mümkündür. İrlanda adasına Protestanların yerleştirilmesine dek adada nerdeyse homojen bir dinsel birliğe sahip olan Katolikler, Protestanların yerleştirilmesiyle birlikte başka bir dinsel gruptan tehdit algılamaya başlamışlardır. Üstelik de bu grup merkezi iktidarla aynı dinsel aidiyete sahiptir ve merkezi iktidar tarafından bölgedeki Katolikler aleyhine desteklenmektedir; yani ezenin dininin ezilenden farklı olması koşulu da mevcuttur. 19. yüzyılda milliyetçilik çağına geçerken dinsel bir milliyetçilik için gerekli temel zeminin çoktan sağlandığını söylemek mümkündür.

19. yüzyıl tüm Avrupa'da milliyetçilik çağıdır ve ulus-devletlerin yükselişine tanık olur. Birleşik Krallık ise bu yüzyılın çokuluslu emperyalist imparatorluğu olarak klasik bir ulus-devlet değildir ve Britanyalılık da hiçbir zaman tek homojen bir ulus anlamına gelmeyecektir. Yine de bu dönemde Birleşik Krallık'ta da idari alanda merkezileşmeye yönelik önemli adımlar atılmıştır ve 1801'de İrlanda bu çerçevede Birleşik Krallık'ın resmen bir parçası

haline gelir. Bu birlik İrlanda için bir çevre bölge olarak kültürel baskının ve ekonomik sömürünün yeni bir seviyesine geçildiğinin göstergesidir. İrlanda milliyetçiliği de bu koşullarda şekillenmiş, 17. yüzyıldan beri devam eden bağımsızlık mücadelesi ulusal egemenlik kavramıyla buluşmuştur. Yüzyıllardır İrlanda adasında kültürel kimliğin temel belirleyeni olan Katoliklik, İrlanda milliyetçiliği tarafından da ulusal kimliğin tarihsel özü olarak kabul edilecektir. Bu tercihte hareketin liderlerinin dinsel motivasyonları kadar kitleye ulaşmaya dönük pragmatik tercihleri de dikkate alınmalıdır. Katolik-Protestan ayrımı ve Protestanlığın Britanyalılıkla özdeşleşmesi sayesinde dinin hayali cemaati kısa sürede milliyetçiliğin yeni hayali cemaatiyle hemhal olacaktır. 1873’de Kraliçe Viktorya “Katolik Kilisesi’ne karşı Protestan hükümetlerin evrensel mücadelesi”nden bahsettiğinde aslında merkezi iktidarın anti-Katolik söylemi aracılığıyla İrlanda milliyetçiliği içindeki dinsel rengi koyultmaktadır (Coakley, 2011: 102). Bu dönemde Katoliklik İrlandalı olmanın göstergesi haline gelirken Katolik Kilisesi de bu kimliğin değerlerinin koruyucusu ve İrlandalıların Britanya devleti tarafından zapt edilememiş tek kurumu olarak ulusal bir simge rolünü üstlenecektir (Crotty, 2006: 118, Hutchinson, 2000: 659). Bir sosyal örgütlenme biçimi olarak Katolik Kilisesi kendi cemaatinin sınırlarının şekillenmesinde ve korunmasında önemli bir role sahiptir (Coakley, 2011: 96). Bu sınır belirleme ve koruma boyutu milliyetçi projeye birleştiğinde Kilise İrlanda milliyetçiliğiyle doğrudan ilişkilendirirken, İrlandalı Katolik rahipler de İrlanda toplumunun Anglikanlaşmasına karşı hem yerel hem de ulusal çapta aktif rol üstleneceklerdir. Özellikle Kilise’nin eğitimde sahip olduğu merkezi pozisyon dinsel bir milliyetçilik için adeta paha biçilmez bir kaynak yaratacaktır. 19. yüzyılda Katolik bölgelerinde devlet eliyle kurulan ilkokulların müdürleri Katolik din adamlarıyken, orta öğretim tamamen Kilise’nin elindedir. Kilise kurduğu hastaneler aracılığıyla sosyal dayanışma ağında önemli bir boşluğu doldurmakta, kırsal toplumda kiliselerin yerel iletişimin mekânsal merkezi haline gelmesiyle (Coakley, 2011: 104) Kilise siyasete de sosyal ve kültürel anlamda mekân açmaktadır.

Dolayısıyla 19. yüzyıldan itibaren İrlanda milliyetçiliğinin dinsel bir milliyetçilik olarak yükseldiğini söylemek mümkündür. Katoliklerin hak mücadelesi hem Kilise hem de siyasi partiler aracılığıyla yürütülürken, din dinsel cemaatin ötesinde sivil hayata da milliyetçilikle eklemlenmiştir. Ulusun kültürel sınırları belirlenirken dinsel ve ulusal simgeler birbiri içinde erimeye başlamıştır. İrlanda adasına Hıristiyanlığı yayan aziz olan St. Patrick’in ve onun teslisi temsil ettiği için kullandığı yoncanın İrlandalılığın simgesi kabul edilmesi belki de bu sembollerin en bilinenidir. Kolektif hafızada dinselliğin ve ulusallığın iç içe geçmesi dini, dinsel pratiklerin ötesinde bir siyasi alana taşır. İrlanda milliyetçiliğinde “savaş hikâyeleri” adadaki tarihsel Katolik-Protestan mücadelesinden beslenerek ulusal tarihin parçası haline gelmiş, şiddet ve kurban

edilmişlik kavramları yine bu tarihsel arka planda anlamlandırılmıştır (O'Dowd and McKnight, 2013: 360-61) İrlanda tarihinin en önemli milliyetçi ayaklanmalarından biri olan 1916 ayaklanması için Paskalya zamanının seçilmesi, Londra'nın şiddetli ve sert bastırma politikalarının Katolik ulusunun tarihsel "şehitlik"inin devamlılığı olarak kabulü bu iç içe olma halini ortaya koyan örneklerden yine birkaçıdır (Hutchinson, 2000: 659). Özetle, Katolikler için melek ve şeytan arasındaki mücadele aslında aynı kategorileştirme yönteminden muaf olmayan milliyetçi hareket içinde kendisini milliyetçi bir duyguyla ifade etmeye başlamıştır.

Bu çalışmada İrlanda milliyetçiliği ve Katoliklik ilişkisi temel alınsa da, milliyetçiliklerin birbirlerini pekiştirmeleri bağlamında dinsel bir milliyetçiliğin kendi "ötekisi" için de dinsel bağları güçlendirdiğini eklemek gerekir. Bu minvalde 19. yüzyılda Katolikler kendi bölgesel kültürel kimliklerini İrlandalı ulusal kimliği olarak yeniden inşa ederken, İrlanda adasında azınlık olan Protestanların da kendi kimliklerini yeniden ele aldıkları görülür. Merkezin ekonomik ve siyasi desteğine göbekten bağlı olan bu grup, 19. yüzyılın sonunda ulusal kimliğini merkezin üst kimliğiyle özdeşleştirmiş ve kendini Britanyalı olarak tanımlamaya başlamıştır; hatta bu tanımlamayı zaman zaman İngilizliğe kadar götürecektir. İrlanda'nın Britanya'dan ayrılmasına kesinlikle karşı oldukları için de kendi siyasi kimliklerini Birlikçi olarak nitelemişlerdir. Adada Katoliklik İrlandalılıkla özdeşleşirken, Protestanlık da Birlikçi olmanın en önemli göstereni haline gelmiştir. Özetle, 19. yüzyıldan itibaren İrlanda'da Katolik ve Protestan kavramları artık sadece dinsel bir referansa sahip değildir ve çatışma da sadece bir mezhep kavgası olarak adlandırılmaz. Her ne kadar bu grupların içlerinde siyasi ayrımlar olsa da, Katolik eşittir Milliyetçi,⁷ Protestan eşittir Birlikçi⁸ demek bu yüzyılda mümkün hale gelmiştir ve bu denklik günümüzde Kuzey İrlanda özelinde, üstelik de 1998-Hayırlı Cuma Antlaşmasıyla birlikte resmi bir statü de kazanarak, devam etmektedir.

3. KUZEY İRLANDA'DA BİR AZINLIK: KATOLİKLER

7 Milliyetçilerin ortak hedefi Britanya hakimiyetine son vermektir; farklılık hedefe ulaşma yolları söz konusu olunca ortaya çıkar ve 19. yüzyılda anayasal mücadele yanlıları ile silahlı mücadele yanlıları ayrılır. Silahlı mücadele taraftarları cumhuriyetçiler olarak adlandırılır. Cumhuriyetçilerin siyasi kanadını 1905'te kurulan Sinn Fein, silahlı kanadını da 1913'te kurulan İrlanda Gönüllüleri temsil eder. İrlanda Gönüllüleri 1919'da ilan edilen bağımsızlıkla İrlanda Cumhuriyetçi Ordusu'na (IRA-*Irish Republican Army*) adını alır. 1921'de İrlanda'nın bölünmesinin ardından cumhuriyetçilik aynı zamanda silahlı mücadeleyle İrlanda'nın birliğini yeniden sağlama hedefini de benimseyecektir.

8 Birlikçilerin içindeki silahlı mücadele yanlıları Britanya monarşisine sadık olanlar anlamına gelen *loyalist* olarak adlandırılırlar. Türkçede bu tanım Kralcı olarak çevrilse de bu çalışmada kavramın siyasi içeriğini daha iyi ifade ettiği için İngilizcesi kullanılacaktır. İlk *loyalist* silahlı örgüt de İrlanda Gönüllüleri'yle aynı tarihte, 1913'te kurulmuş olan Ulster Gönüllü Gücü'dür (Ulster Volunteer Force; UVF).

Kuzey İrlanda sorunu 1921'de İrlanda adasının Birleşik Krallık tarafından bölünmesiyle ortaya çıktı. Birleşik Krallık 1916'dan beri İrlanda'da bir türlü tam olarak denetleyemediği milliyetçi mücadeleden rahatsızdı ve savaştan yeni çıkmış, istikrar arayışındaki Londra hükümeti bu ortamda klasik bir ulus-devlet politikasıyla hareket etmedi. Mali açıdan da yük getiren silahlı mücadeleyi devam ettirmektense uzun zamandır gündemde olan *home rule*⁹ uygulamaya konuldu ve İrlanda adası ikiye bölünerek bölgede düzeni yeniden sağlama politikası benimsendi. 32 ilden (*county*) oluşan İrlanda ikiye bölündü (1920) ve Güney'de kalan 26 ilde Birleşik Krallık'a bağlı fakat işlerinde serbest olan Serbest İrlanda Devleti kurulurken, bugün Kuzey İrlanda olarak bilinen 6 il¹⁰ de Birleşik Krallık'a bağlı ancak *home rule* sahibi bir bölge olarak biçimlendirildi.¹¹ Bölünmenin coğrafi sınırını belirleyen de aslında Kuzey'in demografisi ve ekonomik yapısı oldu. 19. yüzyılda İrlanda adasının Protestanların yoğun olarak yaşadığı kuzey bölgesi sanayi merkezi haline gelmiş, özellikle gemi sanayi ve ipekböcekçiliğinde öne çıkmaya başlamıştı (Mac Laughlin and Agnew, 1986: 251-55). Dolayısıyla Londra, Protestanları ada genelinde azınlık olarak bırakmaktansa, merkezin ekonomik çıkarlarını da gözeterek Katolikleri Kuzey İrlanda'da azınlık yapma politikasını tercih etti. Kuzey İrlanda'da artan işgücü ihtiyacı bu bölgede Katolik nüfusun artışını beraberinde getirmişti; lakin Katolikler ağır ve kol emeği gerektiren işlerde istihdam edilirken Protestanlar daha çok sermayedar olarak bölge ekonomisindeki yerlerini almışlardı (Mac Laughlin and Agnew, 1986: 251-55) ve bu sınıfsal ayrışma da merkezi iktidarın lehineydi.

1921'de Kuzey İrlanda yepyeni bir siyasi statüye kavuşmuş, merkezî iktidar Birlikçilere, yani Protestanlara bölgede çoğunluk rejimine dayalı bir özerklik tanımıştı. Bu, Kuzey'de kalan ve azınlık durumuna düşen Katolikler için acı bir yenilgiydi. Kuzey İrlanda rejimi kurulur kurulmaz Protestanların temel kaygısı güvenlik haline geldi ve Katolikler en önemli tehdit olarak kabul edildi (Mullholland, 1998: 28-29). Katoliklerden duyulan bu korku bölgedeki dinsel ve

9 *Home rule* bir devletin merkezî hükümetinin ulusal, bölgesel ya da yerel düzeydeki hükümete idari yetki devrederek tanıdığı yasal bir statüdür. Federalizmden ayrıldığı nokta, devredilen yetkilerin nihai olarak merkezi hükümete bağlı olması ve böylece fiili de olsa devletin üniter yapısını devam ettirmesidir. Yerel parlamento ve hükümetlerin anayasal garantisi yoktur ve merkezî iktidar tarafından kaldırılabilir ve/veya askıya alınabilir. *Home rule* ve yetki devri birbirini ikame edebilecek iki terim olarak kabul edilebilir.

10 Antrim, Down, Armagh, Fermanagh, Londonderry ve Tyrone.

11 Yasa İrlanda içindeki düzensizliği ortadan kaldırmaya yetmedi. 1921 Mayısındaki yapılan genel seçimlerden yine zaferle çıkan *Sinn Féin*'in siyasi, IRA'nın ise silahlı mücadelesi devam etmekteydi. Bu durum Britanya hükümetinin direnişçilerle masaya oturması sonucunu doğurdu. İrlanda heyeti ile Britanya hükümeti arasındaki görüşmeler Aralık 1921 Britanya-İrlanda Antlaşması'yla (*Anglo-Irish Treaty*) sonuçlandı. Antlaşmayla Britanya Uluslar Topluluğu'na (*Commonwealth*) bağlı ve gelişmiş bir özerkliğe sahip Serbest İrlanda kuruluyor, üstelik Kuzey-Güney arasındaki bölünme İrlanda heyeti tarafından da kabul ediliyordu. **Anglo-Irish Treaty, 1921**, <<http://cain.ulst.ac.uk/issues/politics/docs/ait1921.htm>>

siyasal kutuplaşmayı daha da derinleştirdi ve sınıfsal farklılıklar da bu portreyi tamamladı. Dolayısıyla dinsel milliyetçiliğin koşulları Kuzey İrlanda özelinde Katolikler için adeta yeniden ortaya çıktı ve derinleşti. Katolikler, Protestanlar gibi Birleşik Krallık vatandaşı olmalarına rağmen, hem kamusal alanda hem de özel alanda ayrımcılığa uğramaya ve dışlanmaya başlandı. Kültürel kimlikleri baskı altına alınırken, siyasi simgeleri yasaklandı. Katoliklerin barınma, eğitim gibi temel ihtiyaçlarına yönelik sorunlar mevcuttu. Ücret eşitsizliği Katolikler ve Protestanlar arasındaki yüzyıllardır devam eden sınıfsal farkı pekiştiriyordu. Üstelik yerel hükümetlerin seçim bölgelerini kendi lehlerine olacak şekilde düzenlemeleri nedeniyle Katolikler çoğunluğu oluşturdukları yerlerde siyasi olarak da temsil edilemiyorlardı (McGarry and O'Leary, 2004: 328). 1922-1972¹² arasında yürürlükte kalacak olan Özel Yetkiler Yasası (*Special Powers Act*) aracılığıyla kurulan (1922) ve Protestanlardan oluşan yerel güvenlik güçleri eliyle yine bu yasaya dayanarak Katoliklerin toplanma, gösteri yapma ve basın özgürlükleri kısıtlandı (Donohue, 1998: 1090-91). Bu nedenle Kuzey İrlanda rejiminin başından itibaren Katolikler için bölgedeki kolluk güçleri Protestanların kendilerine karşı kullandıkları bir silah olarak kabul edilecekti (English, 2003: 39).

Bu koşullarda bir kez daha Katoliklik baskıya karşı direnişin mekânı haline gelmeye başladı ama direnişin kitlesel bir harekete dönüşmesi zaman aldı. Tarihsel olarak İrlanda milliyetçi hareketi İrlanda adasının tamamına yönelik bir siyaset yürütmüştü ve İrlanda'nın bölünmesinin ardından Güney kendi iç mücadelesine hapsolmuştu.¹³ Kuzey'de Katoliklerin siyasi olarak toparlanmalarıysa zaman aldı (Ruane and Todd, 1996: 52). Bu dönemde Kuzey İrlanda Katolik Kilisesi bölgede cemaat içindeki bölünmelerin üstünde bir yer edindi ve kendisini Katolik cemaatin talepleri ve mücadelesiyle tanımlamaya başladı. İrlanda'nın bölünmesinin ardından bölgede kalan Katoliklerin sosyal hayatlarının düzenlenmesinde anahtar bir rol üstlenen Kilise, Protestan çoğunluk tarafından yönetilen Katolik azınlık için adeta “devlet içinde devlet” ya da “toplum içinde toplum” haline geldi (Mitchell, 2005: 46-47). Kuzey

12 1968'den itibaren bölgede iki toplum arasında artan çatışmalar nedeniyle Britanya hükümeti doğrudan yönetime geçtiğini ilan edecek ve doğrudan yönetimin temsili için Kuzey İrlanda Bakanlığı kurulacaktır.

13 1922'de Güney, Serbest İrlanda Devleti adı altında Britanya Uluslar Topluluğu'na (*Commonwealth*) bağlı bir devlet olarak kuruldu; lakin 1921-1923 arası süren iç savaşın ardından Güney'in istikrara kavuşması 1930'ları bulacaktı. 1921 Antlaşmasına, yani Serbest İrlanda'ya ve adanın bölünmesine karşı çıkan kanadın temsilcisi olarak 1927'de kurulan *Fianna Fail* (Kaderin Askerleri) 1932'de iktidara geldi ve İrlanda bu dönemde yeniden şekillenmeye başladı. Bu bağlamda özellikle 1937 Anayasası bir mihenk taşı oldu. Anayasa'da Serbest İrlanda'nın ayrılıkçı (Birleşik Krallık'tan), Birlikçi (Kuzey İrlanda ile) ve Katolik kimliğinin altı çizildi. Bu anayasayla birlikte Kuzey'de Protestanların Güney'den algıladıkları tehdit güçlendi ve Kuzey'de Katolikler üzerindeki baskı arttı. Serbest İrlanda 1949'da Britanya Uluslar Topluluğu'ndan ayrılarak bağımsızlığını kazandı. Güney'İN yeniden Kuzey'i gündeminin ilk sıralarına alması *Troubles* döneminde gerçekleşecekti (English, 2003: 52-53, 65-66;

İrlanda rejiminin “Protestanlar için Protestan devleti” olarak tanımlandığı bir dönemde, Katolik Kilisesi de bölgede Katolikler için ticaret, medya, sağlık, spor ve özellikle eğitim alanında alternatif bir sosyal ağ kurdu. Kilise, alternatif bir siyasi kimliğin odağına yerleşirken (Mitchell, 2005: 46-47), dindar olmasanız bile Katolik Kilisesi mensubu olmak Kuzey İrlanda’da İrlandalı olmanın göstergesi olarak güçlendi. Bu dönemde IRA¹⁴ da bölgede faaliyet göstermekteydi, fakat hem Kilise milliyetçi mücadeleyi radikalleştirme politikalarını desteklemiyordu hem de bölünmeye giden süreç ve ardından Güney’de devam eden iç savaş IRA’yı güçsüz bırakmıştı. Bu koşullarda 1960’ların sonuna kadar IRA Kuzey İrlanda’da kitlesel bir desteğe sahip olamayacaktı. Dolayısıyla bu dönemde silahlı mücadele yanlısı cumhuriyetçiler zayıftı ve İrlanda’yla yeniden birlik için güçlü siyasi örgütlenme de mevcut değildi; lakin din bu sefer de ulusal azınlık konumuna düşen Katoliklerin çoğunluktan farklılığının göstereni ve bir savunma alanı olarak Kuzey İrlanda’da İrlandalılığı bir azınlık kimliği olarak yeniden tanımlamaya başlamıştı.

1960’lar tüm dünyada sosyal, medeni ve siyasal hak mücadelelerinin dönemiymiş. Asya ve Afrika’da bağımsızlık mücadelesi devam ederken, ABD’de siyahlar medeni hakları için sokaklara çıkmışlardı. Yine ABD ve Avrupa’da başta olmak üzere öğrenci hareketleri güçlenmişti ve 1968 hareketi tüm bu koşullarda varolan tüm siyaset modellerini eleştiren bir hareket olarak etkisini göstermekteydi. Özellikle Avrupa’da sosyal refah devleti modeli orta sınıfı genişletmiş, eğitimden sağlığa pek çok alanda vatandaşların hakları genişlemişti. Artan ekonomik refah seviyesiyle paralel özgürlük alanının genişlemediği örneklerdeyse bu yönde talepler daha güçlü dile getiriliyordu. Kuzey İrlanda’da 1960’larda örgütlenen Medeni Haklar Kampanyası da işte böyle bir ortamda şekillendi. Kuzey İrlanda 19. yüzyıldaki ağır sanayi merkezli kalkınma hızını bu dönemde artık kaybetmeye başlamıştı. Bu nedenle Britanya’nın az gelişmiş bir çevre bölgesi olarak dönemin sosyal refah politikaları şüphesiz bölge ekonomisi için önemli bir destekti. Bu desteğin sosyal ve siyasal alandaki çıktısı da kısa sürede kendisini gösterdi. Sosyal ve ekonomik gelişmelerin yanı sıra, özellikle kamusal eğitim politikaları dikkat çekici bir öneme sahip oldu. Bu dönemde üniversiteye giden Katolik sayısı artmaya başladı; 1961-1971 arasında oran %22’den %32’ye çıkmıştı (Burleigh, 2007: 383-84). Her ne kadar Protestanlara kıyasla hala zayıf kalsa da Katolik bir orta sınıf oluşuyordu. Fakat bu gelişmelere rağmen Katolikler hala bürokraside, yerel hükümette veya yargıda temsil

14 1919’da İrlanda Parlamentosu’nun kurulması ve bağımsızlığın ilanının ardından Katoliklerin silahlı örgütü olan İrlanda Gönüllüleri (*Irish Volunteers*) İrlanda Cumhuriyetçi Ordusu adını alarak ilan edilen cumhuriyetin ordusu haline geldi ve Britanya hükümetine karşı silahlı mücadeleye başladı. IRA’nın amacı yüzyıllardır Britanya tarafından baskı altında tutulan siyasi ve kültürel kimliğin bağımsızlığıydı ve bu kimlikte Katolikliğe de belirleyici bir önem atfediliyordu. (English, 2003: 15-18). Ayrıca bkz. dipnot 6.

edilmiyorlardı; vasıfsız işgücünün geniş bir oranı Katoliklerden oluşuyordu ve siyasi ve kültürel baskı da devam etmekteydi (Alonso, 2002: 65). Bu koşullara verilen ilk tepki, üniversite öğrencilerinin başını çektiği, yeni Katolik orta sınıf ve işçi sınıfı tarafından da desteklenen Medeni Haklar Kampanyası oldu. 1963'te başlayan ve barışçıl sokak gösterileriyle kendini gösteren kampanyada Katoliklerin de Britanya vatandaşı olarak eşit vatandaşlık haklarından faydalanmaları talep ediliyordu. Dolayısıyla, her ne kadar kampanya içinde Milliyetçiler de olsa, yola İrlanda'yla birleşmek gibi milliyetçi bir niyetle çıkılmamıştı. Katoliklik, tarihsel Milliyetçilik tanımından koparak Britanya vatandaşlığı içinde yeni bir yer arayışındaydı ki, bu durum uzun sür(e)medi. Kuzey İrlanda'nın "Protestan" yerel hükümeti bu kampanyayı Kuzey İrlanda rejimine karşı bir Katolik tehdit olarak algıladı ve *loyalist* Protestan grupların barışçıl gösterilere saldırmasına izin verildi. *Loyalist* şiddete karşı ne bu gösteriler ne de Katolik mahalleri korundu. Bu politika Katoliklerin de kendilerini korumak adına şiddete başvurusuyla birlikte *Troubles* adı verilen dönemin fitilini yaktı.

Bu dönemde Kuzey İrlanda'daki Katolıklara yönelik şiddet IRA'nın yeniden güçlenmesinin en temel nedeni olacak; bölgede cumhuriyetçilik yeniden canlanacaktı. IRA silahlı mücadeleyi Katolikleri savunmanın en önemli yolu olarak görüyordu ve bu dönemde Kuzey İrlanda ve Britanya hükümetlerinin Katolıklara yönelik devam eden şiddet ve baskı politikası da IRA'nın gönüllü toplamasını kolaylaştırmaktaydı (McEvoy, 2008: 36, 72). IRA eylemlerini desteklemeyen Katolikler için bile eylem motifleri meşru kabul ediliyordu ve IRA üyeliği vatanseverliğin göstergesi haline gelmeye başlamıştı (Ruane and Todd, 1996: 70).

1968-1998 sürecinde, yani *Troubles* boyunca hem İrlanda hem de Britanya ulusal kimliği mezhepsel farklılık üzerinden güçlendi. Katolikler için din bir kez daha savunmada olan bir kimliğin birincil göstereniydi (Fahey et al., 2006: 31). Medeni Haklar Kampanyasındaki Britanya vatandaşı olan Katolik İrlandalılar vurgusu kısa dönemli etkisini kaybetmiş, yerini birleşik İrlanda tahayyülü içinde şekillenen Katolik İrlandalılar vurgusu almıştı. Britanya'nın ve Protestanların günahlarına karşı Katoliklerin masumiyeti dinsel söylemlerle betimleniyor; IRA bile kendi şiddet politikasını örtmek için "Katolik mağduriyetine" başvurarak eylemlerini meşrulaştırıyordu. Katolik cemaatinin sorunlarının siyasi olarak teşhisi dinsel ve ahlaki kodlarla bir kez daha iç içeydi (Mitchell, 2006: 105-06). Bu ortamda Kuzey İrlanda Katolik Kilisesi hem mensuplarını temsile hem de siyasi alanda danışılacak bir kurum olmaya devam ediyordu. Öte yandan bu çatışma ortamında yeni bir rol de üstlenilmişti: arabuluculuk. Din adamları hem Katolikler ve Protestanlar arasındaki ilişkilerin tamiri için hem de Katolikler ile devlet arasında arabuluculuk yapmaya başlamışlardı. Kilise, Kuzey İrlanda'daki

Katolik mahalleleri birleştiren bir şemsiye yapı olarak tarihsel rolünü korumak istiyordu. Lakin, bu dönemde siyasi kamplaşmanın üstünde ve ötesinde kalmak da mümkün değildi. Bu koşullarda Kilise konumunu ister cumhuriyetçilerden ister *loyalist*lerden gelsin şiddet eylemlerinin tümüne karşı bir duruş olarak belirledi (Nic Craith, 2003: 122). Öte yandan bu şiddet karşıtlığı cumhuriyetçilerle ilişkiyi koparmadı. Kilise siyasi otoritesini kaybetmek üzereydi; lakin ahlaki otoritesini kaybetme niyeti yoktu ve IRA Britanya ordusuna ve *loyalist*lere karşı bir savunma örgütü olarak küllerinden doğarken cumhuriyetçiliğin cemaat içinde yükseldiğinin farkındaydı. Bu koşullarda ne IRA üyeleri ne de IRA'yla ilişkisi olan alt seviyedeki din adamları Katolik cemaatten dışlandı. Hayatını kaybeden IRA mensuplarının çoğunluğu Katolik geleneklerine göre gömülmeye devam etti. Aslında cumhuriyetçiler de bu dönemde Kilise'yle ilişkilerini yeniden şekillendiriyorlardı. Kendilerini dinden ayırtırmaya çalışanlar olsa da, örneğin Gerry Adams gibi önemli bir figür her zaman Katolik kimliğinin altını çiziyordu. Özellikle 1986'da yalıtılmışlık politikası¹⁵ terk edildikten sonra tabandan gelen talep doğrultusunda Kilise'yle ilişkiler daha da düzelmeye başlayacaktı. 1990'larda Sinn Féin Katolik Kilisesi'nin barışa yönelik çabalarını takdirle karşılarken, Kilise de Sinn Féin'in barış sürecine siyasi katkılarını benimsiyordu. Bu yenilenen ilişki içinde Kilise sembolik iktidarını korurken, Sinn Fein de Katolik cemaati içindeki meşruiyetini sağlamlaştırmaktaydı (Mitchell, 2006: 40-45).

Elbette *Troubles* boyunca Kuzey İrlandalı Katolikleri sadece IRA ve Sinn Féin temsil etmiyordu ve milliyetçilerin kendi içlerindeki tarihsel ayrışma silahlı mücadeleyi tercih eden ve etmeyenler üzerinden devam ediyordu. Lakin dinsel milliyetçilik bağlamında bakıldığında ortak çatıyı kuran milliyetçiliğin ulusal kimlik tahayyülünün merkezinde Katoliklik yerini koruyordu. Üstelik Kuzey İrlanda'nın çatışma koşullarında keskinleşen kutuplaşmayla birlikte Katolik kimliği ulusal bir azınlığın kendini koruma refleksiyle daha da güçlenmişti. Dindar olsun olmasın kendilerini Katolik kültürü üzerinden tanımlayan İrlandalılar için dinin nerde başladığı milletin nerde bittiği sorusunu cevaplamak çok zor bir hale gelmişti.

Hayırlı Cuma'dan Günümüze Kuzey İrlanda: İki Toplum-Tek Bölge

Kuzey İrlanda'da barış arayışları 1990'larda başlamıştır; ama bu arayış Birleşik Krallık'ta Blair hükümetinin iktidara gelmesiyle hızlanmış ve 10 Nisan

15 Sinn Fein 1919'da ilan edilen ve kısa süren İrlanda bağımsızlığının ardından kurulan hiçbir İrlanda Parlamentosu'nu meşru kabul etmemiş, bu nedenle 1919'dan itibaren seçimlere girse de hem Kuzey'de hem de Güney'de kazandığı koltuklardan hiçbirine oturmayarak bu parlamentoları protesto etmiştir. Bu politika yalıtılmışlık politikası olarak adlandırılmıştır.

1998'de Hayırlı Cuma Antlaşması'nın¹⁶ çatışmanın tüm taraflarınca (Birleşik Krallık, İrlanda, Milliyetçiler ve Birlikçiler) imzalanmasıyla ilk çıktısını vermiştir. Adıyla da Kuzey İrlanda'da dinin toplumsal hayattaki merkeziliğinin bir göstergesi olan Hayırlı Cuma Antlaşması çatışmanın artık silahlı mücadeleden siyasi mücadeleye kaydığına hem sembolü hem de zemini olacaktır. Hayırlı Cuma, farklılığın kabulüne ve ortaklık, eşitlik, karşılıklı saygı ilkelerine dayalı bir gelecek tahayyülü kurmaktadır. Uzlaşma, hoşgörü, karşılıklı güven inşası, insan haklarının korunması ve hak ihlallerinin korunması da bu tahayyüle içkindir. Antlaşmanın en önemli boyutuysa tüm imzacı tarafların bölgedeki iki toplumun kendi kaderini tayin hakkını tanımış olmalarıdır. Bu kabul, bir yandan Milliyetçilerin birleşik İrlanda arzusunu meşrulaştırmakta, öte yandan da Birlikçiler için varolan durumun meşruiyetini sağlamaktadır.¹⁷

Hayırlı Cuma Antlaşması barış sürecinin başından itibaren görüşmelerin temeli olan üç sütuna dayanmaktadır. *Sütun 1* bölge içindeki siyasi düzenlemelere, *Sütun 2* İrlanda ve Kuzey İrlanda arasında kurulacak ilişkiye ve *Sütun 3* de Kuzey İrlanda, İrlanda ve Britanya arasındaki karşılıklı ilişkilerin kurulmasına ve devamının sağlanmasına dairdir. Öte yandan Antlaşma resmi bir hukuki belge olmanın yanı sıra, Kuzey İrlanda'daki din ve ulus ilişkisini okuyabilmek adına önemli bir metin olarak da karşımızdadır. 1998-Hayırlı Cuma Antlaşması Kuzey İrlanda'daki iki toplum arasındaki bölünmüşlük üzerine inşa edilmiştir ve bu nedenle de çatışan tarafların koalisyonuna dayanan oydaşmacı (*consociational*) demokrasi modelinin açık bir örneğidir. Temel vurgusu bölgedeki iki toplum arasındaki sabit bölünmenin tanınması üzerinedir. Bu çerçevede Antlaşma üç temel ilkeye dayanır: veto hakkı, orantılılık ve ortak sorumluluk. Bu ilkeler üzerinden kurulan yerel siyasi rejimde iki toplumun birlikte yönetimine dayanan bir özerklik inşa edilir. Dolayısıyla, veto hakkı nedeniyle birbirleri aleyhine karar alamayacaklar, orantılılık ilkesi nedeniyle Kuzey İrlanda'nın her kurumunda nüfusları oranında temsil edilebilecekler ve ortak sorumluluk ilkesi uyarınca da bölge hükümetin işleyişi iki toplumun bölge hükümetindeki temsilcilerinin işbirliğine bağlanacaktır. Antlaşmanın anahtar kurumu Kuzey İrlanda Meclisi'dir ve yukarıdaki ilkelerin işleyebilmesi için seçilen her vekil Meclis'e kaydolurken kendisini "Milliyetçi", "Birlikçi" veya "Diğer" tanımı altında tanımlamak zorundadır (*Sütun 1*, Madde 6). Dolayısıyla Antlaşma'nın amacı farklılığın tanınmasıyla çatışmayı denetim altına almak ve kurulan iki toplumlu düzenin işlemlerini sağlamaktır. (Aktoprak, 2010: 220-26) Tarihsel olarak Katoliklerin Milliyetçilik, Protestanlarınsa Birlikçilikle özdeşleşme süreçleri göz önüne alındığında Antlaşma'nın sadece siyasi ayrışmayı değil, aslında açıkça adını koymadan bölgedeki mezhepsel ayrışmayı

16 Bir diğer adı da Belfast Antlaşması'dır.

17 Antlaşmanın tam metni için bkz. *The Good Friday Agreement*, <<http://www.dfa.ie/home/index.aspx?id=335>>

da tanıdığı görülmektedir. Bu nedenle, Antlaşma sonrasında da bölgedeki cemaatleri ayrıştırmak için yine sıklıkla Katolik-Protestan ayrımı tercih edilmektedir. Siyasi etiketler altında cemaatler içinde farklılıklar mevcutsa da, dinsel etiket her bir cemaatin daha geniş bir kesimini, yani dindarlar kadar olmayanları da kapsamaktadır (Mitchell, 2006: 59-60).

1998-2007 arasında Hayırlı Cuma Antlaşması'yla kurulan siyasi sistem düzenli bir şekilde 2007'de işlemeye başlamıştır.¹⁸ Lakin antlaşmanın imzalanmasından itibaren, iki toplumlu bölge gerçeği kabul edilse de, iki toplumun entegrasyonu için de karma eğitimden karma evliliklerin desteklenmesine kadar pek çok proje hem merkezi hükümet hem yerel hükümet tarafından desteklenmiştir. Özellikle sivil toplum örgütleri aracılığıyla geçmişle yüzleşme ve geçmişin yaralarının onanması için farklı projeler hayata geçirilmeye çalışılmıştır ve çalışılmaktadır. Bu çabalara rağmen, kurulan yeni düzenin de imkân tanıdığı şekilde, dinsel kodlar, semboller ve kategoriler günlük hayatta her gün yeniden üretilmektedir. Protestan ve Katoliklerin ikamet yerleri, tercih ettikleri okullar, seçtikleri partnerler, okudukları gazeteler; yani neredeyse tüm sosyal ve kültürel ağları hala ağırlıklı olarak kendi toplumları içinde şekillenmektedir. Her ne kadar bu durum 2000'lerden beri yukarıda bahsedilen çabaların da etkisiyle yavaş da olsa bir dönüşüme tanıklık etse de, günümüzde toplumsal hayat hala iki toplumun ayrımı üzerinden kurulmaktadır (Mitchell, 2006: 60).

Dinsel milliyetçilik bağlamında, bu dinsel kimliklerin sadece inananları ve dindarları değil, inanmayanları veya kendini dindar olarak tanımlamayanları da kapsamı son derece önemlidir. Kendilerini dindar olarak tanımlamayan ya da dinsel ritüellerle ilişkisi zayıf olanlar da kendilerini tanımlamaları istendiğinde dinsel etiketlerini tercih etmektedir; çünkü dinsel kimliği aslında kültürel kimliğinin ve bu kimliğin farkındalığının göstergesidir. Özellikle eğitim söz konusu olduğunda dindar olmayan pek çok ailenin tam da bu nedenlerle çocuklarını Katolik okullarına göndermeleri, bu tercihlerini çocuklarının devlet okulunda azınlık olmaları yerine Katolik okullarında İrlanda dilini ve kültürünü öğrenmelerini olarak açıklamaları (Mitchell, 2006: 8) dikkat çekicidir. Katolik Kilisesi Kuzey İrlanda'da sosyal ve kültürel hayatın örgütlenmesinde hala önemli bir role sahiptir; ama özellikle eğitim sistemindeki rolünün altının

18 Bu süre zarfında IRA'nın silahsızlanması ve kurulan bölgesel hükümetteki Milliyetçilerin siyasi geçmişleri nedeniyle pek çok kez süreç sekteye uğramıştır. IRA'nın 2005'te silah bıraktığını açıklamasıyla birlikte Hayırlı Cuma'nın işlemesi için çabalar artacaktır. 2006'da Britanya ve İrlanda Başbakanları Blair ve Ahern'nin girişimiyle imzalanan St Andrews Antlaşması'yla da bir yol haritası çizilir ve Hayırlı Cuma Antlaşması'nın işlemesi için Hayırlı Cuma Antlaşması'nda bazı değişikliklere gidilir. (Antlaşma için bkz. <https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/136651/st_andrews_agreement-2.pdf>)

çizilmesi gerekir (Mitchell, 2006: 40). Her ne kadar Kuzey İrlanda eğitim sistemi çocukların isterlerse Katolik isterlerse devlet okuluna gitmelerine olanak tanısa da, ki ikisi de devlet tarafından desteklenir, pek çok Katolik çocuk Kilise'nin denetimindeki Katolik okullarına devam etmektedir (McGarry and O'Leary, 2004: 35).¹⁹ Karma eğitim yerel hükümet tarafından desteklense de, 2011-2012 eğitim-öğretim yılı itibariyle Katolik çocukların %88'i Katolik okullarına gitmektedir. (Torney, 24 November 2012).

Günlük hayatta ayırımın devam ettiği önemli bir alan da ikamet yerleridir. Boyle ve Hadden, Kuzey İrlanda'yı farklı cemaatlerin komünlerine ayrılmış bir yamalı bohça olarak tanımlarlar (1994). Kırsal alanda, özellikle köylerde Protestan ve Katolik köyler arasındaki ayırım bayraklar, duvar resimleri gibi farklı sembollerle ifade edilirken, aynı durum kentler için de geçerlidir (Church et al., 2004: 278). 2012 itibariyle Kuzey İrlanda'daki sosyal konutların %90'ı iki toplum arasındaki ayırımı yansıtmaktadır (Torney, 24 November 2012). Dolayısıyla iki toplumda da bireyler erken yaşlardan itibaren ailelerinin yanı sıra ikamet yerleri ve eğitim aracılığıyla da kendi kimliklerini dinsel toplumlarının içinde inşa etmektedirler ve ayrı spor kulüpleri, eğlence mekânlarıyla da sosyal ağlarını bu toplum içinde kurmaktadır.

Artık 1998 öncesi çatışma ortamına dönüleceğine dair bir öngöründen bahsedilemese de, zaman zaman bölgeden hala çatışma ve ölüm haberleri gelmektedir. IRA ve Ulster Gönüllü Gücü başta olmak üzere bölgenin ana paramiliter örgütleri silah bırakmıştır ama hala silahlı mücadele yanlısı daha ufak çaplı örgütler mevcuttur. İki toplum arasında karşılıklı bir güvenin oluştuğunu ve dolayısıyla daimi bir barışa ulaşıldığını söylemek de oldukça zordur. Gerginliğin en yükseldiği dönemler yine dinsel bayram ve geçit törenleri dönemi olan yaz aylarıdır. Bu dönemlerde özellikle Katolikler Protestanların gövde gösterisinde bulduklarından şikâyet etmekte, Protestanlarsa kültürel kimliklerinin erimesine izin vermeyeceklerini belirterek bu geçit törenlerine sembolik bir anlam yüklemektedir (Sergie, 2014). Siyasi alanda da Kuzey İrlanda Polis Gücü'nün yapısından Birleşik Krallık bayrağının kullanım zamanı ve yerine kadar pek çok konu 2007'den günümüze dönemsel olarak gerginliği artırmıştır. Barınma, eğitim ve istihdam alanlarında eşitsizlik devam etmektedir; fakat bitmeyen tüm sorunlara rağmen bir daha *Troubles* dönemine dönme olasılığı da oldukça düşüktür. Öte yandan bölgede düşmeye devam eden Protestan, artmaya devam eden Katolik nüfus oranları ve Hayırlı Cuma Antlaşması'nın bölge halkının çoğunluğunun rızasına uygun bir self-

19 Karma eğitim veren devlet okullarında dini eğitim önemli bir yer tutmaktadır. Eğer bir okuldaki öğrencilerin önemli bir kısmı belli bir dinsel gruba mensupsa ve aileler talep ediyorsa o çocukların kendi cemaatlerinin dinsel ayinlerine katılmasına olanak tanıyacak eğitim verilmektedir. (<http://www.nicie.org/aboutus/default.asp?id=30>)

determinasyon hakkı tanıdığı göz önüne alınırsa uzun vadede çatışma riski kalkmıştır demek de mümkün değildir.

2002’de Kuzey İrlanda nüfusunun %44’ü Katolik, %53’ü Protestan iken, 2011’de bu oran %45 Katolik, %48 Protestan’dır (Nolan, 2013: 29). Yine 2011 nüfus sayımı sonuçlarına göre ulusal kimlik tanımlamalarına baktığımızda 1.800.000 olan Kuzey İrlanda nüfusunun %40’ı kendisini sadece Britanyalı, %25’i sadece İrlandalı, %21’i sadece Kuzey İrlandalı, %14’ü de diğer kimliklerle (Britanyalı ve İrlandalı/Britanyalı, İrlandalı ve Kuzey İrlandalı/ “diğer”) tanımlamaktadır (2014). Bu tanımlamanın dinsel aidiyete ilişkin tanımlarla paralelliği bölgedeki dinsel milliyetçiliğin devamlılığını görmek açısından dikkat çekicidir. Kendisini sadece Britanyalı olarak tanımlayanların %81’i Protestan olduğunu veya Protestan olarak yetiştirildiğini belirtirken, kendisini İrlandalı olarak tanımlayanların %94’ü Katolik olduğunu veya Katolik olarak yetiştirildiğini belirtmektedir. Kendisini Kuzey İrlandalı olarak tanımlayanlarınsa %58’i Katolik, %36’sı Protestan olduklarını veya yetiştirildiklerini söylemişlerdir (2014).

4. SONUÇ

Din ve milliyetçilik belki de tarihin en “başarılı” iki ideolojisidir; lakin ne “başarıları” kendilerinden menkuldür ne de özleri gereği “iyi” yüzleri Batı’ya, “kötü” yüzleri Doğu’ya dönüktür. Hem “başarılarının” hem de iki yüzlerinin ardında tarihsel dinamiklerin günümüz koşullarındaki devamlılığı ve/veya yansımaları yatar. Dinsel milliyetçilik de bu yorumdan muaf değildir ve günümüzde dünyanın pek çok bölgesinde kimi zaman devlet politikası kimi zaman da bir direnişin sesi olarak yükselmektedir. Milliyetçiliğin kutsallığının dinle pekiştirildiği bu örneklerde kimliğin muhafazakâr kabuğu biraz daha “sabitlenir”.

Kuzey İrlanda da, din ve milliyetçiliğin, üstelik de Batı’da ve 21. yüzyılda, kimliklerin inşasındaki önemini ortaya koyan ve bu “başarı”nın nedeninin kolektif kimliklerin tarihsel inşa sürecinde ve etnik/dinsel kimlikler arasındaki sömürü ilişkisinde yattığını gösteren en önemli örneklerden biridir. Sorunun temelleri 17. yüzyıldan itibaren Britanya’nın plantasyon politikasıyla şekillenen ekonomik ve siyasal ayrımcılıkta yatmaktadır ve ortaya çıkan bu çatışma kendisini iki farklı mezhep üzerinden dinsel bir söylemle ifade etmiştir. 19. yüzyılda dinsel milliyetçiliğin ortaya çıkması için gerekli tüm koşullar mevcuttur. Bu ortamda Katoliklik ile İrlanda milliyetçiliği birbirine eklemlenmiş, İrlanda milliyetçiliği içindeki farklı siyasi hatlara rağmen Katoliklik ulusal kültürün özü olarak kabul edilmiştir. Bu kabul 1921’den itibaren hem Güney’de hem de Kuzey’de devam etmiş; özellikle Protestan çoğunluğa dayalı rejimin

Katolikler zerindeki yoğun baskısı Kuzey İrlanda'daki dinsel milliyetçiliğin savunma reflekslerini daha da güçlendirerek cemaat ağlarını sıkılaştırmıştır. 1998 Hayırlı Cuma Antlaşması bu iki farklı cemaatin kabulü üzerine inşa edildiği için de, bu sıkı ağlar, karma ve entegre bir toplumsal hayata yönelik ortak politikalara rağmen halen sürmektedir. Din, kültürel bir savunma mekanizması olarak ulusal kimlik içindeki yerini ve önemini muhafaza etmektedir. Günümüzde atışma kontrol altına alınsa da, zihinlerdeki ayrımın devam ettiğinin en önemli sembolleri Belfast'ta hala Katolik ve Protestan mahallesini ayıran "Barış Duvarı" ve belediye mezarlığında Katolik ve Protestan mezarları ayırmak için yeraltına çekilmiş duvar olmaya devam etmektedir.

KAYNAKÇA

1920. 'Government of Ireland Act'.

1922. 'Civil Authorities (Special Powers) Act (Northern Ireland) '.

2014. 'National Identity in Northern Ireland, 2011', Northern Ireland Statistics & Research Agency.

AKTOPRAK, E. (2010), Devletler ve Ulusları: Batı Avrupa'da Milliyetçilik ve Ulusal Azınlık Sorunları, Ankara, Tan.

ANDERSON, B. (2006), Imagined Communities: reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London, New York, Verso.

BARKER, P. W. (2009), Religious nationalism in modern Europe : if God be for us, London ; New York, Routledge.

BELLAH, R. N. (1967), 'Civil Religion in America', Dædalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences, 96, 1, 1-21.

BRUBAKER, R. (2012), 'Religion and nationalism: four approaches*', Nations and Nationalism, 18, 1, 2-20.

BURLEIGH, M. (2007), 'Sacred Cause: The Clash Of Religion And Politics, From The Great War To The War On Terror', Harper Collins.

CHURCH, C., VISSER, A. ve JOHNSON, L. S. (2004), 'A path to peace or persistence? The "single identity" approach to conflict resolution in Northern Ireland', Conflict Resolution Quarterly, 21, 3, 273-93.

COAKLEY, J. (2011), 'The Religious Roots of Irish Nationalism', Social Compass, 58, 1, 95-114.

CROTTY, W. (2006), 'The Catholic Church in Ireland and Northern Ireland: Nationalism, Identity, and Opposition', in PAUL CHRISTOPHER MANUEL, L. C. R., CLYDE WILCOX (ed.) The Catholic Church and the Nation-State: Comparative Perspectives Washington D.C., Georgetown University Press.

DONOHUE, L. K. (1998), 'Regulating Northern Ireland: The Special Powers Act, 1922-1972', The Historical Journal, 41, 4, 1089-120.

ENGLISH, R. (2003), Armed Struggle The History of IRA, Oxford, Macmillan.

FAHEY, T., HAYES, B. C. ve SINNOTT, R. (2006), Conflict and consensus : a study of values and attitudes in the Republic of Ireland and Northern Ireland, Leiden; Boston, Brill.

FITZDUFF, M. (2002), Beyond Violence: Conflict Resolution Process in Northern Ireland, Tokyo, United Nations University Press.

GELLNER, E. (1983), Nations and nationalism, Ithaca, Cornell University Press.

HECHTER, M. (1999), Internal colonialism : the Celtic fringe in British national development, New Brunswick, N.J., Transaction Publishers.

HOBSBAWM, E. J. (1990), Nations and nationalism since 1780 : programme, myth, reality, Cambridge England ; New York, Cambridge University Press.

HUTCHINSON, J. (2000), 'Ethnicity and modern nations', Ethnic and Racial Studies, 23, 4, 651-69.

MAC LAUGHLIN, J. G. ve AGNEW, J. A. (1986), 'Hegemony and the Regional Question: The Political Geography of Regional Industrial Policy in Northern Ireland, 1945 – 1972', Annals of the Association of American Geographers, 76, 2, 247–61.

MARSH, C. (2007), 'Religion and nationalism', in Guntram H. Herb, D. H. K. (ed.), Nations and Nationalism in Global Perspective: An Encyclopedia of Origins, Development, and Contemporary Transitions

MARX, A. W. (2003), Faith in nation : exclusionary origins of nationalism, Oxford ; New York, Oxford University Press.

MCEVOY, J. (2008), The politics of Northern Ireland, Edinburgh, Edinburgh University Press.

MCGARRY, J. ve O'LEARY, B. (2004), The Northern Ireland conflict : consociational engagements, Oxford ; New York, Oxford University Press.

MITCHELL, C. (2005), 'Behind the Ethnic Marker: Religion and Social Identification in Northern Ireland', Sociology of Religion, 66, 1, 3-21.

MITCHELL, C. (2006), Religion, identity and politics in Northern Ireland : boundaries of belonging and belief, Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT, Ashgate Pub.

MULLHOLLAND, M. (1998), Northern Ireland: A Very Short Introduction, Hertfordshire, Prentice Hall Europe.

NIC CRAITH, M. I. A. (2003) Culture and identity politics in Northern Ireland, New York, Palgrave Macmillan.

NOLAN, P. (2013), 'The Northern Ireland Peace Monitoring Report', Belfast, Community Relations Council.

O'DOWD, L. & MCKNIGHT, M. (2013), 'Urban Intersections: Religion and Violence in Belfast', Space and Polity, 17, 3, 357-76.

RIEFFER, B.-A. J. (2003), 'Religion and Nationalism: Understanding the Consequences of a Complex Relationship', Ethnicities, 3, 2, 215-42.

RUANE, J. ve TODD, J. (1996), The dynamics of conflict in Northern Ireland : power, conflict, and emancipation, Cambridge; New York, Cambridge University Press.

SERGIE, M. A. (2014), 'The Northern Ireland Peace Process', Council on Foreign Relations.

TORNEY, K. (24 November 2012), 'The religious divide in Northern Ireland's schools', The Guardian.

ZARISKI, R. (1989), 'Ethnic Extremism among Ethnoterritorial Minorities in Western Europe: Dimensions, Causes, and Institutional Responses', Comparative Politics, 21, 3, 253-72.



ALEVİLER VE YENİ MERKEZİLEŞTİRME POLİTİKALARI

ALEVIS AND THE NEW CENTRALIZATION POLICIES

Nil Mutluer¹

ABSTRACT

Historically, from Ottoman to the Republican era, Alevis have been subjected to centralization policies which ignored and sought to homogenize the diversity of faith within the Alevi community. Even though the era of AKP represents a turning point in that the Alevi community has been recognized by the government as a player in the political field for the first time, it does not represent a disruption in the historic continuity of centralization policies. Using field data gathered from in-depth interviews, this article examines the new form that the centralization policies took in the AKP era, as well as Alevis' responses to those policies, in three particular issue areas, namely the transmission of belief, the attempts to restructure the *dedelik* institution, and the granting of the status of official house of prayer to *cemevi*.

Keywords: Alevism, Centralization Policies, Belief, Dedelik, Cemevi.

ÖZ

Aleviler Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine, tarih boyunca içlerindeki çoğulluğu yok sayan ve inancı tektipleştirmeye çalışan merkezileştirme politikalarına maruz kaldılar. AKP döneminde Aleviler'in siyasal bir aktör olarak tanınması önemli bir

¹ Yrd. Doç. Dr., Nişantaşı Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

dönüm noktası olarak görülse de; merkezileştirme ve tek-
tipleştirme politikalarındaki tarihsel süreklilik kırılmadı. Bu
makalede Alevi'lerin maruz kaldıkları merkezileştirme poli-
tikalarının AKP döneminde aldığı yeni biçimler ve bu poli-
tikalara Alevilerin gösterdikleri tepkiler, inancın aktarımı, dede-
lik kurumun yeniden yapılandırılması ve cemevlerine ibadethane
statüsü verilmesi olmak üzere üç tartışma alanında ve sahada
yapılan derinlemesine mülakatlar ışığında irdeleniyor.

**Anahtar Kelimeler: Alevilik, Merkezileştirme Politikaları,
İnanç, Dedelik, Cemevi.**

GİRİŞ

Azınlık kavramına yüklenen anlamlar ülkeden ülkeye, ulus devlet inşa sürecin-
in özelliklerine göre değişiyor. Türkiye Cumhuriyeti ulus devlet inşa sürecini Tür-
klük ve Sünni Hanefi Müslüman din anlayışı çerçevesinde şekillenen modern
reformlarla gerçekleştirdi (Küçük 2002, Dressler 2013). Her ne kadar Lozan Ant-
laşması'nın haklar bölümü müslüman olmayanlardan, anadili Türkçe olmayanlara,
Türkiye vatandaşları ve hatta Türkiye'de yaşayan tüm bireylere ayrı ayrı haklar
tanımış olsa da, devlet tarafından izlenen politikalar sadece müslüman olmayanların
azınlık olarak konumlandırılmasına neden oldu (Oran 2004, Akgönül 2011, Dress-
ler 2013). Bir anlamıyla, Osmanlı'dan bu yana gelen millet sistemi anlayışı cum-
huriyet kurulduktan sonra da devam etti (Oran 2004). Devletin bu yaklaşımı, içeris-
inde inanç, etnik ve dil çoğulluğu barındıran Alevileri (van Bruniessen 1996, 2000,
Oran 2004) kurucu ile azınlık arasında kalmış, ikircikli bir yurttaşlık konumuna
sıkıştırdı. Kurucu yurttaş ile azınlık arasındaki bu ikircikli konumun devlet ve Ale-
vilerden kaynaklanan birbiriyle ilişkili iki temel nedeni var.

İlki, Alevilerin aralarındaki bölgesel ve tarihsel geçmiş farklılığından doğan
inanç ve etnik çoğulluk halinden kaynaklanıyor. Osmanlı'nın ümmetçi anlayışından
sonra cumhuriyetin laiklik anlayışıyla şekillenmesi Anadolu'daki Türkmen ve Arap
Alevilerin kendilerini genelde kurucu unsur olarak addetmesine neden olurken,
Kürt Alevi kimliği ile hem inanç hem de etnik asimilasyona uğrayanlar kendilerini
çoğunlukla Kürt hareketi etrafında örgütlediler (Küçük 2002, Oran 2004, Gezik
2012).² Bu hal, özellikle şehirlerde ortak bir kimlik etrafında bir araya gelen Aleviler

² Kürt Alevilerin çoğu Kürt hareketi etrafında örgütlense de hepsinin Kürt hareketi etrafında örgü-
tlendiğini, iktidarlarla aynı şekilde ilişki kurduklarını söylemek mümkün değil. Örneğin, bugün etnik

arasında sol kanat etrafında örgütlenen farklı siyasi talep ve yaklaşımların ortaya çıkmasına neden oldu (Massicard 2005).

İkinci neden ise devletin Türklük ve Sünni İslam çerçevesindeki tektipleştirme ve merkezileştirme politikalarıyla ilişkili. Cumhuriyetin yurttaşlık yaklaşımı müslüman olmayanları azınlık olarak kabul ederken, Alevileri İslam potası içerisinde eritmeyi hedefledi (van Bruinessen 1996, Küçük 2002, Oran 2004). Cumhuriyetin laiklik anlayışının, Diyanet İşleri Başkanlığı yolu ile inancı Türk-Sünni İslam anlayışı etrafında şekillendirilmesi Alevilerin içerisindeki çeşitliliği de gözardı etti (Mertcan 2013, Mutluer 2014b). Alevi inancı değişime ve zarara uğradı (Schankland 2003, Dressler 2006, Kehl-Bodrogi 2012, Mutluer 2014a). Aleviler inançlarından dolayı gündelik hayattan iş yaşamına, eğitimden devlet bürokrasisine kadar çeşitli alanlarda ayrımcılığa uğradı (Erdemir, *et. al* 2010). Azınlık olarak kabul edilmemeleri; müslüman olarak addedilmeleri kendilerine yönelik ayrımcılıkların sistematik bir şekilde takip edilmesini de zorlaştırdı.³ Bu yaklaşım, aynı zamanda devletin ana akım siyasi söylem ve medya kanalları yoluyla kendisine muhalif olan Alevileri ya "inancını bilmeyen ateistler" ya da "isyan eden asi gruplar" olarak ana akım söylemde ötekileştirmesine yol açtı (Mutluer 2013b).

Aleviler, farklı siyasi talep ve yaklaşımlarla bugün siyasal olarak çeşitlilik içerisinde örgütlenirken aynı zamanda geleneklerini sistematik bir şekilde yeniden inşa sürecine de girmenin adımlarını atıyorlar (Dressler 2008). Yaşadıkları ayrımcılık ve inancın gördüğü değişim ve zarar, Alevi kurum ve kuruluşlarının inanç özgürlüğünden yana ve ayrımcılık karşıtı taleplerde ortaklaşmasına neden oldu. Alevilerin taleplerinin ortaklaşmasında, şehirlerde 1980'lerle başlayan ve ancak 2000'lerle aktif hale gelen oldukça genç Alevi örgütlenme deneyiminin de önemli bir payı var (Mutluer 2015).

Makale boyunca, Alevi aktörlerin inanca yönelik ortaklaşan zorunlu din dersleri, cemevi gibi talepler ve AKP döneminde ortaya atılan Alevilik enstitüsü ve dedelere maaş gibi inanca yönelik politikalar üzerine geliştirdikleri tartışmalara odaklanacağım. Alevilerin belleklerinde yüzyıllardır ve bugün inancın gördüğü zarar ve yaşadıkları ayrımcılıklar ne şekilde ifade ediliyor? Aleviler, AKP

olarak çoğunlukla Kürtlerin yaşadığı Dersim'deki siyasi hareket ve yapılar arasında Kürt hareketi kadar diğer sol örgütlenmeler de yer alıyor.

³ Pir Sultan Abdal Dernekleri eski Başkanı ve Türkiye Alevi Bektaşî Federasyonu Kurucu Genel Sekreteri Kazım Genç ile 22 Ocak 2015 tarihinde Ankara'da yapılan söyleşide Alevilere yönelik ayrımcılıkları sistematik bir şekilde takip edebilmek için kaynak bulmakta zorlandıklarını özellikle dile getirdi.

hükümetleri döneminde Alevi inancını ve Alevileri etkileyecek politikalara nasıl yaklaşıyorlar? Alevilerin inanç üzerine geliştirdikleri tartışma meselenin özgürlük talebinin yanı sıra tektipleştirmeye alternatif bir yaşam ve inanış biçimi talebi olduğunu da ortaya çıkarıyor. Veya, başka bir formülasyonla bugün Alevilik inancı üzerine Alevilerin geliştirdikleri inanç özgürlüğü tartışmasının, belleklerde yeniden yaratılan eski, nostaljik Alevi hayat tahayyülünün yansıması olduğu söylenebilir. Tarihten bugüne yaşanan ayrımcılıklar, inanç mekanizmalarının eğitim, dedelik kurumu, ibadethane gibi konularda süregelen tektipleştirme politikalarına AKP döneminde geliştirilen tepkiler makalede tartışılan temel konular arasında yer alıyor. Tartışmayı Kasım 2012 – Eylül 2013 arasında Amasya, Ankara, Antakya, Çorum, Dersim, Erzincan, İskenderun, İstanbul, İzmir, Malatya, Sivas ve Tokat illerinde gerçekleştirilen saha çalışması ve Ocak –Şubat 2015 tarihleri arasında Ankara, İstanbul ve Antakya'da gerçekleştirilen derinlemesine görüşmelerin ışığında yürüteceğim.

1. TARİHSEL YAKLAŞIM VE İNANÇ MEKANİZMALARI

Osmanlı İmparatorluğu'nda XVI. yüzyıldan itibaren Sünni İslam etrafında şekillenen merkezileştirme politikaları bazı Alevilerce ayrı bir İslam anlayışı, bazılarınca ise ayrı bir inanç olarak addedilen Aleviliğin içerisindeki çoğulluğu yok saydı. Yavuz Sultan Selim Alevileri “Osmanlı coğrafyasından silip atmaya yönelik” sert politikalar uyguladı (Yıldırım 2013:65). Kanuni Sultan Süleyman dönemi Şeyhülislamı Ebu Suud Efendi'nin verdiği fetvalar Alevilerin kamusal yaşamda ve gündelik hayatta o günden beri yaşadıkları ayrımcılıkların meşrulaşmasına neden oldu. 1826 yılında Yeniçeriliğin II. Mahmut tarafından ortadan kaldırılması sırasında Alevi Bektaşî dergâhlarının yasaklanarak, bazılarına Nakşibendi şeyhlerinin atanmasıyla ciddi sıkıntılar yaşandı (Çamuroğlu 2006).

Cumhuriyetin kurulmasıyla hilafetin kalkması ve Osmanlı'da tebaa iken cumhuriyetle yurttaş olarak kabul edilmeleri Alevilerin konumunu bir nebze rahatlatmış gibi dursa da, tam bir rahatlama sağlanmadığı zaman içerisinde ortaya çıktı. Cumhuriyetin kuruluşunda Alevilerin kültürel varlığı cumhuriyetin kurucularına Türk modeli İslam'ı sunma imkanı verdi (Massicard 2005). Ancak bu model bir inanç çoğulluğu anlayışına evrilmedi. Sünni İslam etrafında şekillenen merkezîyetçi Osmanlı politikalarına cumhuriyetle Türklük de eklendi (Oran 2004, Akgönül 2011).

Bu durum, içerisinde etnik çoğulluğu da barındıran Alevilerin Osmanlı ve cumhuriyet dönemlerinden farklı şekillerde etkilenmesine neden oldu. Örneğin, Vilayet-i Rum olarak kabul edilen, daha çok Anadolu'nun kuzeyi ve içi olarak

adlandırılabilir bölgede yaşayan Aleviler Osmanlı döneminde Yavuz Sultan Selim'in sert politikalarından kaçamazken (Yıldırım 2013), özellikle Dersim çevresindeki Kürt Aleviler büyük kıyım Osmanlı'da değil, 1938 cumhuriyet politikalarıyla maruz kaldılar (Deniz 2014, Gezik 2014). Büyük bir bölümü Adana, Antakya, İskenderun ve Mersin'de yaşayan Arap Aleviler ise Osmanlı döneminde daha çok inançlarından, cumhuriyet de ise daha çok etnik kimliklerinden ötürü ayrımcılığa maruz kaldılar ve kalıyorlar (Mertcan 2013).

2. AKP DÖNEMİ

AKP dönemi Alevilerin kamusal alanda aktör olarak kabul edilmesinde önemli bir dönüm noktasını yansıtıyor. Zira, Türkiye siyasi tarihinde Alevilerin yaşadıklarını konu etmek bir tarafa Alevi isminin anılması bile baskı ile karşılanıyordu. Örneğin, 1963'de Cemal Gürses Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde Mezhepler Dairesi'nin kurulmasını önererek Alevilerin de içerisinde olduğu grupların yaşadıkları ayrımcılıklara odaklanmayı hedeflediyse de Sünni baskılar sonucu bu birim kurulamadı (Massicard 2005). Ancak 2000'li yılların başında Avrupa Birliği'ne katılım sürecinin Kopenhag kriterleri doğrultusunda Alevi kelimesi yasal olarak kullanılmaya başlandı. AKP döneminde de hükümet ilk defa Alevi ismi ile "açılım" adı altında bir süreç başlattı.

AKP hükümeti 2008-2009 yıllarında Muharrem Orucu Açma yemekleri ve 2009-2010 yılları arasında da Alevi Çalıştayları düzenlendi. Çalıştaylara Avrupa dışındaki Alevi kurum ve kuruluşlarının aktörleri kapsamlı bir şekilde katıldı. Ancak, çalıştayların Alevilerin yaşadıklarının siyasi bir zeminde tartışılmasına bir zemin oluşturulmasından çok Aleviliğin ne olduğunun tartışılmasına döndü. Sonuç raporunda yer alan zorunlu din derslerinin kalkması, cemevlerinin ibadethane olarak kabul edilmesi, Alevilere yönelik ayrımcılıkların giderilmesine yönelik önlemlerin alınması ve Madımak'ın müze olması gibi çıkan sonuçlardan hiçbiri hükümet tarafında tam anlamıyla ele alınmadı. Madımak müze oldu ancak katliamda ölenlerin isimlerinin olaya karışan devlet görevlileriyle bir arada yer alması Alevilerin tepkisine de neden oldu.

Çalıştaylar sonrası ana muhalefet partisi CHP'nin Genel Başkanlığı'na Alevi Kemal Kılıçdaroğlu'nun geçmesi, Başbakan Erdoğan dönemi AKP'sinin siyasi çözüme yönelik ilgisinin kaybolmasına neden oldu. Seçim stratejisi olarak Kılıçdaroğlu'nun kimliğinin vurgulanması, 2013 yılına gelindiğinde ve özellikle Alevi gençlerin hayatlarını kaybettikleri Gezi olaylarına referansla Alevilerin ötekileştirilmesi, Suriye'deki iç savaş ile ilgili söylemlerde Suriye Başkanı Esed'in

Aleviliğine referans verilmesi, Alevilerin siyasi bir kimlik olarak bir araya gelmelerine ve AKP hükümetinin inanç ile ilgili politikalarına güvenmemelerine neden olan bazı belirgin adımlardan sayılabilir.

AKP'nin Davutoğlu döneminde de Alevilere yönelik "açılım" çalışmaları devam etti. Kasım 2014'te Başbakan Davutoğlu Aleviler için kutsal sayılan Hacıbektaş ve Dersim' gitti. Bu ziyaretlerinde Alevilik üzerine konuşmalar yaptı. Birçok Alevi bu konuşmaları ve Başbakan Davutoğlu'nun Alevilik ile ilgili bilgisini takdir etse de, Başbakanın Hacıbektaş'ta Hacı Bektaş Veli Dergahı postnişini Veliyettin Ulusoy ile görüşmemesi, Dersim'de posta oturması eleştiri konuları arasında yer aldı. Örneğin. Bu ziyaretler ile birlikte her iki dönemi değerlendiren Yalıncağ Sultan Alevi Kültür Derneği Üyesi Sevim Yalıncağlı güvensizliğini aşağıdaki şekilde ifade ediyor:

Aşırı tehlikeli buldum Davutoğlu'nu. Hiç falso vermedi. Kafanızı yere indirseniz konuşanın müthiş bir Alevi filozofun olduğunu düşünürsünüz. İnanılmaz bir hatip, inanılmaz bir bilgi ve inanılmaz bir Alevi dili. Şok oldum ve korktum. İnanırcılığı çok yüksek. Eski Başbakan Erdoğan öyle değildi. İnanırcılığı en fazla on dakika sürüyor, sonra fikri çıkarıyordu ortaya. Karşımdaki tehlikenin dürüst olmasını istiyorum. AKP'yi bu konuda takdir de ediyordum. Çünkü düşmanlığı netti. Erdoğan çok net şekilde 'Bunlar Alevi değiller' diyebiliyordu mesela. Biz karşıımızdakinin kim olduğunu biliyorduk. Davutoğlu beni bu noktada çok korkutuyor. Buluşmayı yapan Dersimlilere de kızgınım. Cemevi postuna Başbakanı oturtular. O posta dedeler, analar ve müşşitler dışında kimse oturamaz. Kırklar meclisine Peygamber olarak bile girilemeyen bir yolun sürücüsüyüz biz. Bir yoldur bu. Siz bir insanı sırf Başbakan diye oturttuğumuzda ilk başta yola, kendi inancınıza ihanet edersiniz. Sanki Lazkiye'deki, Humus'taki, Halep'teki, Suriye'deki Alevileri öfkeli çocuklarmış gibi gösterip, Alevi katliamlarını yapanları destekleyen kendisi değilmiş gibi. O yüzden Davutoğlu bana çok tehlikeli geldi (Mutluer 2015b).

Semboller üzerinden gelişen bu eleştiriler bir türlü atılamayan siyasi adımların ve yüzyıllardır süregelen ayrımcılığa duyulan güvensizliği yansıtıyor. Bugün Aleviler özellikle inanca yönelik politikaları değerlendirirken idealize edilen ve gerek merkezileştirme politikaları gerekse şehirleşme ve siyasileşme ile değişime ve zarara uğrayan Aleviliği çözümlerinin temeli olarak değerlendiriyorlar. Alevilerin ve Aleviliğin yaşadığı ayrımcılığı ve güncel politikaları tartışırken bir yandan yüzyıllardır süren politikalar Alevilik inancının temellerine referans verilerek dile getiriliyor.

3. İNANCIN AKTARIMI KİMİN ELİNDE?

Aleviler için Alevilik bir inanış olduğu kadar adalet ve sosyal düzeni sağlayan bir system.⁴ Bu yüzden, Alevilik inancının nasıl aktarılacağı Alevilerin inanç, adalet, hukuk mekanizmalarını etkileyen ve aynı zamanda sosyal, siyasi ve ekonomik alanda iktidarlarla kurdukları ilişkileri de şekillendiren önemli bir faktör.

Alevilik, 1924 yılında reislik olarak kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı ile bir anlamda zapt edilmeye çalışıldı (Gözaydın 2009, Mutluer 2014a). Dergah, ocak ve dedelik kurumlarının 1925 yılında kısaca Tekke ve Zaviyeler kanunu olarak adlandırılan 677 sayılı “Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun” ile kaldırılması, Aleviliğin sürdürülme şekline zaman içerisinde oldukça zarar verdi. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş döneminin Alevi kimliğindeki dönüşümün kırılmalarından biri olması halen tartışılan bir konu. Alevilik bu geçiş döneminde hemen zarar görmemiş ve temel kırılmayı 1960’lardan itibaren şehirleşme ile yaşamış olsa da, bu dönemdeki kanunlar ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurulması Alevilerin ve Aleviliğin de etkilendiği tek tipleştirici devlet politikalarının temelini oluşturdu (Küçük 2002, Massicardi 2005, Dressler 2008, Yıldırım 2013).

Alevilikte inancın aktarımını sağlayan kişiler dedeler, pirlar, şeyhler.⁵ Bölgesel farklılıkları olsa da dede -talip ilişkisi ocakların kendi içinde ve birbirleriyle olan ilişkisiyle şekilleniyor. Üstelik, dedeler taliplerin sadece inançla ilgili değil, hukuki ve sosyal meseleleriyle de ilgileniyorlar. Osmanlı’dan itibaren devam eden merkezileştirme politikaları, cumhuriyetin Alevilere ve Aleviliğe yönelik asimilasyoncu yaklaşımı Alevi inancının yok sayılmasına ve Alevilerin ibadetlerini gizli bir şekilde devam ettirmelerine yol açtı.

Merkezileştirme politikaları ve asimilasyoncu yaklaşımın yanı sıra 1960’larda yaşanan kentlere göç dalgası ve siyasi hareketlilik de Alevilik inancını zedelemiş durumda. Örneğin, Aleviliğin önemli sistemlerinden olan musahiplik, görgü cemi ve düşkünlük oldukça zarar görmüş ve artık neredeyse uygulanamaz halde (Schankland 2003, Kehl-Bodrogi 2012). Alevilik içerisindeki musahiplik sistemi, görgü cemi

⁴ Kasım 2012 – Eylül 2013 tarihleri arasında 12 ilde gerçekleştirilen derinlemesine görüşmelerde özellikle kırsal kesimde yaşayan Aleviler halen Aleviliğin inançla birlikte bir yaşama düzeni olduğunu sıkça vurguladılar. Örnek referans için bkz. Hüseyin Dedekargınoğlu 2010.

⁵ Veya Kürt Alevilerindeki Pir-talip ve Arap Alevilerindeki Şeyh-talip.

ve düşkünlük mekanizması toplum içerisindeki denetimi sağlayan sistemler olduklarından toplum içerisindeki adalet sosyal ve ekonomik yapı da etkilendi.⁶

Alevilik inancının mekanizmaları kadar, inancın ilim ve yol olarak devamının sağlandığı, eğitimin yürütüldüğü en önemli kurumlardan biri de dergahlar. 1925 Kanunu'yla ocaklar, dergahlar ve dedelik resmi olarak yasaklanması inancın aktarım şekline zarar verdi. Yüzyıllardır süregelen yolun zarar görmesiyle bugün inançlarını kendi kurum ve sistemlerinden oldukça zayıf bir şekilde öğrenen Alevi çocuk ve gençler, her Türkiye yurttaşı gibi Sünni anlayış çerçevesinde işlenen zorunlu din dersine girmek zorunda. 2007'de AİHM'de (Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi) kızı Eylem Zengin'in din derslerinden muaf olması kararını (Türkmen 2009) kazanan Hasan Zengin'in durumu sadece Alevilere değil, dersi istemeyen diğer Müslümanlara da dersin kaldırılma yolunun açılabileceği yönünde ilk umudu verdi. Hatta bu karar öncesi iç hukukta da kazanılan bazı davaların bu yolu açması, bazı Alevilerin çocukları için din dersi muafiyeti almasını sağladı, ancak din derslerine girmeyerek ders sırasında okul koridorlarında oturmak zorunda olan çocukların yaşadığı dışlanma hissi ve ailelerin karşılaştığı toplumsal baskı giderilemedi.⁷

2012-2013 eğitim döneminde de derslerin kalkmasını bekleyenler kötü iki sürprizle karşılaştı. Zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi müfredattan kaldırılmadığı gibi, aynı zamanda dersin kitabına Alevilik bölümü eklendi. Mevcut Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi de, derse eklenen ve öğretim döneminin sonunda okutulan Alevilik ile ilgili bölüm de bir çok Alevi kurum ve kuruluş tarafından eleştiriliyor. Aleviliğin Dersin "İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar" bölümünde ele alınması Aleviliğin bir düşünceye indirgenmiş olduğu kaygısını yaratıyor. Ne Aleviliği İslamla ilişkili olarak benimseyenler gerekse, ne de Aleviliğin ayrı bir inanç olduğunu düşünenler bu yaklaşımdan hoşnutlar. Zira, Aleviliğin

⁶ Musahiplik ikrara giren Alevi erkekler ve onların aileleri arasında yol kardeşliği anlamına geliyor. Bu erkekler birbirlerinin yaptığı tüm eylem, söz ve işlerden sorumlu olduklarından musahiplik toplum içi denetim mekanizması sağlayan önemli bir sistem (Dedekargınoğlu 2010). Görgü cemi her talibin yılda bir kez toplumun ve pirinin huzurunda yaptıklarını ve yol kurallarına uyup uymadığının hesabını verdiği cem. Düşkünlük mekanizması ise adaleti sağlayan bir suç-ceza mekanizması. Biri suç işlenmiş suçlu olduğu düşünülen kişi cem sırasında dara çekilmek olarak adlandırılan sorgudan geçiriliyor. Birini öldürmek, ikrardan dönmek, zina, boşanma, yalan söylemek, hakaret etmek, hırsızlık ve hayvanlara kötü muamele suçları arasında sıralanabilir (Yıldırım 2010) Musahiplerin günümüzde aynı şehirde olmaması, olsa bile birbirinin her eylemini takip edebilmesi mümkün olmadığından sistemin şehirde işlediğini söylemek oldukça zor (Dede Garkın Süreği dedesi Hüseyin Dedekargınoğlu ile Ankara'da 15 Temmuz 2013'de görüşme notlarından). Düşkünlük mekanizması da bağların zayıflamış olmasından dolayı yok olmaya yüz tutmuş durumda (Hukukçu, yazar Ali Yıldırım ile Ankara'da 16 Temmuz 2013'de görüşme notlarından).

⁷ Bunlara örnek Ali Kenanoğlu olarak verilebilir, bkz. Mutluer 2013a.

inanç olarak değil de düşünce olarak ele alınması Aleviliğin Sünni İslam anlayışı etrafında şekillendirilmesi endişesini doğuruyor.⁸

Dersin kaldırılması, içeriğinin evrensel bir bakış açısıyla yeniden ele alınması, derslerin sivil topluma bırakılması veya dersin içeriğinin Alevi kurumları tarafından yazılarak seçmeli hale getirilmesi gibi talepler ortaya atılıyor (Şimşek ve Güngör 2013). Farklı yaklaşımlar bir yana, bugün Aleviliğin okullarda Sünni İslam inancının temel olarak aktarıldığı bir derste okutulması girişimi bile başlı başına inancın uğradığı tahribatı ortaya koyar nitelikte. Zira, Alevilik yüzyıllardır sözlü bir şekilde varlığını sürdürüyor ve çoğulluk içerisinde yaşanıyor.

Ayrıca, Aleviliğe önyargıyla bakılan bir toplumda derslerin ne şekilde anlatılacağı da Aleviler tarafından duyulan endişeler arasında.⁹ Bu endişeler yaşananlarla destekleniyor. Örneğin, Amasyalı Alevi gazeteci Mehmet Menekşe, konu ile ilgili yaptığı onlarca haber hakkında konuşurken, kendisinin de yıllardır süregiden ayrımcılığa maruz kaldığını aktarıyor. Üstelik yaşanan ayrımcılıklar şikayet edildiğinde ayrımcılığı engelleyecek adımlar atılmadığından da yakınıyor:

1976'da ortaokulu okumak için geldiğim Sivas Cumhuriyet Ortaokulu'nda din dersinde öğretmenin verdiği yıllık ödevini yapıp öğretmene verdikten sonra en büyük kırılmayı yaşadım. Ödevin konusu "Veda hutbesi" idi. Dedeme sordum ve O söyledi ben yazdım. Bir hafta sonra din dersi öğretmeni huşumla sınıfa girip "Mehmet Menekşe kim?" diye sorduğumu, gözlerinden çıkan kıvılcımları hiç unutmuyorum. Ödev dedem yazdırdığı için tam puan alacağımı beklerken sıfır puan almış, bir sürü azar işitmiş, öğretmenin "Yoksa sen Alevi misin?" diye sorduğunda "Evet ben Aleviyim" diyememiştim. Adeta orada değerlerim, inandıklarım, doğru bildiğim her şey sıfırlanmıştı. Dedemin yazdırdığı ödevi bağırtıp çağıran, aşağılayanın öğretmen değil, sistemin, devletin, egemen Sünni inancın olduğunu yıllar sonra anladım. Ve Alevi çocuklarının bir şekilde buna benzer durumları yaşadığını yaşadıklarımından biliyorum. Suçlanmak, öteki olmak, kendini gizlemek, Sünni gibi görünmek; gelinen noktada bunun devam ettiğine yaşayarak ve bir gazeteci olarak tanıklık etmeye devam ediyorum. En son 2013 yılında Amasya'nın Gümüşhacıköy ilçesinde Mehmet Paşa Ortaokulunda bir din dersi öğretmenin Alevilere yönelik nefret söylemi sonrasında ilçe karışmış, olaylar yaşanmış,

⁸ Kasım 2012 – Eylül 2013 tarihleri arasında illerde gerçekleştirilen görüşmelerde özellikle inancı sürdüren dedelerin ve taliplerin hemen hemen hepsi Aleviliğin gördüğü zararlardan bahsederken temel tehlike olarak inancın sadece felsefik bir yaklaşım veya sadece bir kültür olarak sunulmasını vurguladılar.

⁹ Antropolog Dilşa Deniz ile İstanbul'da Kasım 2012'de gerçekleştirilen görüşme.

haberini yapmışım. Olay mahkemeye taşınmıştı. İlçe kaymakamının öğretmene nefret suçundan değil de görevi kötüye kullanmaktan soruşturma izni vermesiyle, devletin bir kez daha Alevileri yok sayışını hissettim. Bu tür nefret suç işleyen öğretmenin de, imamın da, devlet görevlisinin de ceza almadıkları gibi ödül gibi sürgün edildiklerine her seferinde tanıklık ettim. 15 yıldır yaptığım gazetecilikte Alevilere yönelik yaşanan onlarca hak ihlali, ayrımcılık, nefret suçu haberi yaptım. Ve gördüm ki suç işleyenler her seferinde ödüllendirildiler.¹⁰

2012-2013 öğretim döneminde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi kalkmadığı gibi, Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamberimizin Hayatı, Temel Din Bilgileri dersleri de seçmeli dersler arasına yerleştirildi. Üstelik, Bilgi Kuramı, İnsan Hakları ve Demokrasi, Kompozisyon, Felsefe gibi diğer seçmeli dersler eğitim kadrosu yetersizliğinden bazen açılmıyorsa da, dinle ilgili seçmeli derslerin eğitim kadrosu hep mevcut (Mutluer 2013a). Böylece, sadece Alevi öğrenciler değil, tüm öğrenciler başka ders açılmadığı takdirde dört tane din dersi almak durumunda kalıyorlar.

4. YENİDEN YAPILANDIRILMAYA ÇALIŞILAN DEDELİK

Mevcut durum böyleyken geçtiğimiz dönemlerde AKP hükümeti Alevi inancının yaşaması ve nesilden nesile aktarılmasında temel rolü olan dedelerle ilgili iki politika geliştirdi: Alevilik enstitüsü kurmak ve dedelere maaş bağlamak.

Aleviliğin yasaklı bir inanç ve Alevilerin yasaklı bir grup olduğu dönemlerin çok geride olmadığı ve bu yasaklılıktan dolayı Alevilik ve Aleviler üzerine yeterince çalışılmadığı düşünüldüğünde konuyla ilgili derinleşebilecek enstitülerin varlığının oldukça önemli olduğu açık. Ancak, bu enstitünün dedelerin eğitime katkı vermesi düşünüldüğü belirtilse de, çalışma alanları ve kapsamı konusu henüz netliğe kavuşturulmuş değil. Sözlü bir şekilde nesilden nesile geçen Alevilik inancının enstitü formatında içerisindeki bölgesel çeşitliliği koruması kolay olmayacaktır. Yaşam tarzının ibadetin önemli bir parçası olduğu bir inancı kurumla sınırlamanın inanca bir darbe daha vurması kaçınılmaz. Dedelerin eğitimi için enstitü kurulacak olsa buradaki eğitimin içeriğini kim, nasıl belirleyebilecek? Dedeler enstitü dışında kalmak isterlerse konumları ne olacak?

Bu soruların cevabı henüz verilmemişken AKP'nin 2014'te seçilen Davutoğlu hükümeti, Şubat 2015'te Milli Eğitim Bakanı Nabi Avcı'nın katılımı ile Alevi İmam Hatip Lisesi'nin açılışını gerçekleştirdi. Özel statü ile açılan bu lisenin imam hatip

¹⁰ Alevi gazeteci Mehmet Menekşe ile Amasya'da 17 Ocak 2015 tarihli görüşme.

lisesi olmasının legal meşruiyeti sorgulanırken dergah ve ocaklarda öğrenilen bu inancın müfredatının ne olacağı da kamuoyu ile paylaşılmadı.

Dedelere maaş bağlanması fikri de Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı imamların zaman zaman siyasi yaklaşımda bulunduğunu da akla getiriyor. Kurulduğundan bugüne Diyanet İşleri Başkanlığı devletin ideolojik bir birimi olarak çalıştığından günümüzde de zaman zaman çelişik açıklamalarda bulunması kurumun bu tarihsel ve siyasi duruşunda devletten uzaklaşmamasından kaynaklanıyor. Hal böyle olunca, dedelerin devletten maaş alıyor olması bir zaman sonra dedelerin devletin siyasi duruşunun baskısı altında kalabilecekleri, bağımsız olamayacakları endişesini de beraberinde getiriyor.

Dedelere maaş önerisine ile ilgili Aleviler içerisinde yaklaşım farklılıkları ve ortaklaşılan noktalar var. Öneriye sıcak bakan Cem Vakfi'ndan Başkan Yardımcısı Doğan Bermek de süreği devam ettiren ocak dedelerinin değil, hali hazırda cemevlerinde cenaze erkanı gibi görevlerle hizmetli olan dedelerin ve benzeri görevlilerin maaş almasına sıcak baktıklarını belirtiyor.¹¹

Dedelere maaş konusunu konuşurken Hacı Bektaş Veli Dergahı Postnişini Veliyettin Ulusoy Sünni İslam referanslarının son dönemde Alevilik ile daha fazla bir arada yer aldığını da sık sık vurguluyor. AKP hükümetleri dönemi Alevilik üzerine ilk defa konuşulmaya başlanmış olsa da, Alevi inancını Sünni inanç ritüelleri ile özdeşleştirmek gibi bir yaklaşım da Alevi aktörlerce sıkça dillendirilen konulardan. Örneğin, müzeye dönüştürülen Hacı Bektaş Veli türbesine, AKP döneminde rahlenin üzerindeki Kur-an'ı Kerim'i okuyan manken kondu. Veliyettin Ulusoy'a göre Kur-an'ı Kerim kendi süreklilerinin inanç ritüellerinin önemli bir parçası değil ve bu gibi bir adım AKP döneminin Sünnileştirme adımlarından.¹² Hem eğitim hem de dedelere maaş konusuyla ilgili kaygılarını Veliyettin Ulusoy şu bir şekilde özetliyor:

O kadar ustaca hareket ediliyor ki. Evvelden öldürülüyoduk. Şimdi inanç öldürülüyor. İçi boşaltılıyor... dedelere maaş meselesi. Dedeler taliplerine hizmet ederler. Hizmet sadece cem yapmak değil, taliplerin sosyal, hukuksal sorunlarını çözmeyi de kapsar. Dede talibini bilir. Talipler de eğer içinden gelirse kul hakkı adına hakkullah verirler. Ama bunda mecburiyet yok. Gerçek dedenin de umurunda değildir pa-

¹¹ Cem Vakfi Başkan Yardımcısı Doğan Bermek ile İstanbul'da 27 Ocak 2015'te gerçekleştirilen görüşme.

¹² Hacı Bektaş Veli Dergahı postnişini Veliyettin Ulusoy ile Hacibektaş'ta Ağustos 2013'deki görüşme.

ra. İnanç için hizmet verir. Maaş bağlanınca durum böyle olmayacak. Memur olan dede ne istenirse yapmak durumunda kalacak. Ayrıca, bizim namaz ve oruçla ilgili farklı yaklaşımlarımız var. Bunlar talep edilirse ne olacak?”¹³

5. STATÜSÜ TANINAMAYAN İBADETHANE

Şehirleşmeyle birlikte ortaya çıkan bir talep de ibadethane ihtiyacı. Bugün Alevilerin önde gelen taleplerinden olan cemevi kentleşmenin kaçınılmaz bir ürünü. Kırsalda geleneksel olarak cem, mahalle veya köydeki evlerden birinde yapılıyor ve bu ibadethanelere meydan evi, büyük ev, pir evi, dede evi deniliyor. Kentleşmeyle birlikte cem yapacak mekan ihtiyacı doğduğundan bu mekanlar ortak mekanlar halinde inşa edilerek cemevi ismini alıyor. 1925 Kanunu yasaklarından şehirlerde cemevleri “kültür merkezi” olarak açılmaya başlandı. İbadet etmeyen Alevilerin de faaliyetlerine katıldığı cemevleri bünyelerinde bugün ibadet, eğitim, kültürel ve hatta bazıları siyasi aktiviteleri de bir arada gerçekleştiriliyor.

Cemevinin ibadethane statüsünde tanınması devlet bütçesinin bazı olanaklarından yararlanabilmesine imkan tanıyacak. Örneğin, 2002 yılında Bakanlar Kurulu kararınca elektrik abonesi cami, mescit, kilise, havra ve sinagog gibi ibadethaneler elektrik faturalarından muaflar.¹⁴ Yasa değişikliğine gidilmeden bu kurumların arasına cemevinin eklenmesi yeterli.¹⁵ Ancak, bu gibi küçük bir adım cemevinin ibadethane olarak kabul edilmesi anlamına da geleceğinden Türkiye devletince onanmıyor. Cem Vakfı'nın konuyla ilgili başvurusu Türkiye'deki mahkemelerce kabul edilmezken, vakfın AİHM (Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi) başvurusu olumlu sonuçlandı.¹⁶ AİHM cemevini ibadethane olarak kabul etti.¹⁷ Ayrıca, yasal olarak cemevinin statüsü tartışılrsa da, cemevi pratikte Alevilerin ibadethanesi olarak işlev görüyor.

¹³ Hacı Bektaş Veli Dergahı postnişini Veliyettin Ulusoy ile Hacibektaş'ta Ağustos 2013'deki görüşme.

¹⁴ 2002/4100 sayılı Bakanlar Kurulu'nun bu kararı Bülent Ecevit'in başbakanlığı döneminde çıkarılmıştır.

¹⁵ Avukat Mehmet Tural ile İstanbul'da Kasım 2012'de görüşme.

¹⁶ Cem Vakfı'nın konu ile ilgili başvurusu bazı sivil toplum kuruluş yetkilileri tarafından eleştiriliyor. Bu kişilerin iddialarının temeli önceden bu konuda Türkiye mahkemelerine başvuru sonuçlarının gecikmeli olarak AİHM'e aktarılmasını oluşturuluyor. Bu yoruma göre, Cem Vakfı ancak devletin konuyu gündeme ele alacağını düşündükten sonra bu gibi bir girişimde bulundu. Ercan Geçmez ile Ankara'da 22 Ocak 2015 tarihli görüşme.

¹⁷ “AİHM'den tarihi cemevi kararı”, <http://www.hurriyet.com.tr/dunya/27697285.asp>, 21 Ocak 2015'te erişildi.

Bugün geldiği haliyle cemevi talebi ile kastedilen sadece bir mekan değil, aynı zamanda kabulü ve reddi ile siyasi bir simge haline gelmiş durumda. Alevilerin uzun dönemdir talepleri olan cemevlerinin ibadethane statüsüne kavuşturulması 2013 Eylül ayında da Gülen Hareketi ve Cem Vakfı'nın cami-cemevi projesi tartışmasıyla gündeme etkin bir şekilde gelmişti. Esasında bu projenin Gülen Hareketi'nin AKP'yi kamusal alanda ikilemde bıraktığı adımlardan biri olduğunu söylemek büyük bir iddia olmayacaktır. Zira, 2009 yılında başlayarak 2010'da tamamladığı Alevi Çalıştayları kapsamındaki atölye sonuçlarının paylaşımından sonra AKP meseleyi soğuttu. Meseleyi soğutmanın bazı işaretleri arasında muhalefet partisi CHP'nin Genel Başkanlığı'na gelen Kemal Kılıçdaroğlu'nun Alevi kimliğine, Suriye savaşının tırmanmasıyla Aleviliğe ötekileştirici göndermeler yapılması ve İstanbul'daki üçüncü köprüye 1514 Çaldıran Savaşı'nda Alevilerin katlinde sorumlu tutulan Yavuz Sultan Selim isminin konması sayılabilir.

Bu dönemin ardından Gülen Hareketi-Cem Vakfı'nın cami-cemevi projesinin temel atma töreni gerçekleşti. AKP bir yandan projenin açıklanmasıyla bir zamanlar başlatıp rafa kaldırdığı meselenin aktörü olmaktan vazgeçmek istemiyor, ancak aynı zamanda Gülen Hareketi -Cem Vakfı projesinde taraf olmadığının altını vurgulama ihtiyacı hissediyordu. Cami-cemevi projesinin temel atma törenine Alevi Çalıştayları dönemindeki Bakan Faruk Çelik katılsa da, ertesi günlerde o dönemin Devlet Bakanı Bekir Bozdağ projenin devlet projesi olmadığını açıklamak durumunda kaldı. Projede cami ile cemevinin yan yana konumlandırılması inançtaki farklılıkları ve yüzyılların belleklerdeki merkezileştirme, ayrımcılık, asimilasyon ve kıyımlarını hatırlattığından bazı Alevilerce olumlu karşılanmadı ve uzun süren protesto gösterileri ve tepkiler oldu. Mesele tartışılırken projeyi destekleyen ve eleştirenler kamusal beyanlarında birbirlerini sertçe eleştirdiler. Alevilerin hepsinin talebi cemevlerinin ibadethane kabul edilmesi olsa da projenin cami ile yanyana yapılması üzerine gelişen bu ötekileştirme meselede Alevilerin merkez siyasetle olan siyasi ilişkilene yelpazesinin kutuplarını da yansıtıyor.¹⁸

Kürt Hareketine yakın partilerden eski BDP ve HDP 2000'li yılların ortalarından bu yana yerel yönetimlerindeki cemevlerini ibadethane olarak tanıyorlar. CHP'den ise cemevlerini tanıma adımı Aralık 2014'te önce İstanbul Maltepe Belediyesi'nden geldi. Maltepe Belediyesi hatta Muharrem Orucu ve Noel haftalarında ibadetleri için belediye çalışanlarının izin kullanmasını yasallaştırdı. Ocak 2015'te de CHP genel olarak bünyesindeki belediyelerin cemevlerini ib-

¹⁸ Cami-cemevi tartışmasının ve Alevilere yönelik ayrımcılığın medyadaki detayları için bkz. Mutluer 2013b.

adethane olarak tanıyacaklarını açıkladı.¹⁹ Bu açıklamayı takiben Konak Belediye Meclisi bünyesindeki AKP grubunun olumsuz yönde görüş bildirmesine rağmen AİHM kararı doğrultusunda bünyesindeki cemevlerini ibadethane olarak tanıma kararı aldı.²⁰

HDP'nin inanç özgürlükleri konusunda süregelen özgürlükçü yaklaşımı Alevilerce olumlu karşılanıyor. CHP'nin cemevleri konusunda attığı adım Alevilerce olumlu karşılanırsa da geç bir adım olduğu vurgulanıyor.²¹ Bu gibi bir adımın inanç özgürlüğü konusunda samimi bir adımı mı yoksa seçim stratejisi mi olduğunu zaman gösterecek. Aleviler bu konuda temkinli zira, bir kısım Alevi laiklik argümanının sağladığı eşit yurttaşlık yaklaşımıyla CHP'ye oy vermiş olsa da, CHP'nin Alevilerin taleplerini temsil etmediklerini ve onları “oy deposu olarak gördüklerini de” ekliyorlar. Bu minvalde, bazı Aleviler bu konuda temkinli ve eleştirel bir tavır alıyorlar.²²

Cemevinin ibadethane olup olmadığı tartışılrsa da, bugün Aleviler cemevlerinde ibadetlerini sürdürüyorlar. Cemevleri bugün inancın yanı sıra siyasi ve kültürel faaliyetlerin de yer aldığı yapılar olduğu için şehirlerdeki Alevi topluluğunu da sembolize ediyor. Bu haliyle, bu yolculuğun kimin yönetiminde olacağıyla ilgili. Cemevi meselesi şehirlerdeki Alevi toplumunu da sembolize ediyor.

6. SONUÇ

Bu makalede Alevilerin maruz kaldığı merkezîyetçilik politikalarının AKP döneminde aldığı yeni biçim özellikle üç tartışma alanında ele alındı: İnancın aktarımı, dedelik ve cemevi. Elbette Alevi toplumunun gündelik hayatta ve devlet katında maruz kaldığı ayrımcılıklar bu üç alanla sınırlı değil. Ancak bu üç alan, AKP'nin yüzyıllardır süregelen merkezîleştirme politikalarına ekledikleri yeni tekipleştirme anlayışına karşı, Alevilerin inancın felsefesini yeniden inşa ederek geliştirdikleri mücadele stratejisini ortaya koyabilecek nitelikte. Bu yaklaşım, sadece Alevilerin yüzyıllardır maruz kaldıkları ayrımcılıkla bugün ne şekilde mücadele ettikleri değil, aynı zamanda Türkiye'nin demokratikleşme yolunda atması gereken

¹⁹ “CHP'den cemevi kararı: Bünyesindeki cemevlerini ibadethane olarak tanıyacak”, http://www.radikal.com.tr/turkiye/chpden_cemevi_karari_belediyeler_cemevlerini_ibadethane_olarak_taniyacak-1283278, 30.01.2015

²⁰ “Konak'ta cemevlerine ibadethane statüsü”, 03.02.2015 http://www.radikal.com.tr/turkiye/konakta_cemevlerine_ibadethane_statusu-1285316.

²¹ Bu görüşe bir örnek Cem Vakfı Başkanı İzzettin Doğan olarak verilebilir. İzzettin Doğan ile İstanbul'da gerçekleştirilen 6 Şubat 2015 tarihli görüşme.

²² Bu görüşle ilgili bir tartışma ve çeşitli yaklaşımlar için bkz. Mutluer 2013c.

adımların ne olduğu konusunda da ipuçları verebilecek nitelikte. Alevilerin yaşadıkları ayrımcılığı analiz etmek, bir kimliği anlamaktan öte inanç özgürlüğü, etnik ayrımcılık, şehirleşme gibi Alevilerle birlikte Türkiye'deki birçok yurttaşı doğrudan ilgilendiren meseleler üzerine düşünmeyi gerektiriyor. Bu meselelerin çözümü sadece Alevileri değil, Türkiye'de etnik ya da inanç temelli farklılığını özgürce yaşamak isteyen tüm yurttaşları rahatlatacaktır.

KAYNAKÇA

AKGÖNÜL, S. (2011), Azınlık: Türk Bağlamında Azınlık Kavramına Çapraz Bakışlar, İstanbul: bgst Yayınları

ARAKON, M. (2013), "Ulusal Azınlıklar ve Ulus Devlet Sorunu: Bask Ülkesi", Alternatif Politika, Cilt 5, Sayı 1, ss.69-90.

ÇAMUROĞLU, R. (2006), Yeniçerilerin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriye, İstanbul: Kapı Yayınları

DEDEKARIGINOĞLU, H. (2010), Dede Gargın Süreğinde Cem, Ankara: Yurt Kitap Yayın

DENİZ, D. (2014), Yol/Re: Dersim İnanç Sembolizmi, Antropolojik Bir Yaklaşım. İstanbul: İletişim Yayınları.

DRESSLER, M. (2006), "The Modern Dede: Changing Parameters for Religious Authority in Contemporary Turkish Alevilik", Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies, Gudrun Krämer and Sabine Schmidtke (eds.), Leiden-Boston: Brill, ss. 269-94

_____ (2008), "Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism", Journal of the American Academy of Religion. 76/2, ss. 280-311

_____ (2013), Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam, New York: Oxford University Press

ERDEMİR, A., KORKMAZ, C., KARAÇALI, H., ERDEM, M., WEITZHOFFER, T. ve BEŞPINAR, U. (2010), Türkiye'de Alevi Olmak, Ankara: Avrupa Demokrasi ve İnsan Hakları Komisyonu Raporu

GEZİK, E. (2014), Alevi Kürtler: Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında, İstanbul: İletişim Yayınları

GÖZAYDIN, İ. (2009), Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi, İstanbul: İletişim Yayınları

KEHL-BODROGI, K. (2012), Kızılbaşlar/Aleviler: Anadolu'da Yaşayan Ezoterik bir İnanç Topluluğu Üzerine Araştırma, Oktay Değirmenci and Bilge Ege Aybudak (trans.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

KÜÇÜK, M. (2002), "Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 901-910

MASSICARD, E. (2005), Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması, İstanbul: İletişim Yayınları

MERTCAN, H. (2013a), Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler, İstanbul: Karahan Kitabevi

_____ (2013b), Bitmeyen Kavga Laiklik: Türkiye'de Din-Devlet-Diyamet, Adana: Karahan Kitabevi

MUTLUER, N. (2013a) "Gündem Alevilik", *Milliyet*, <http://gundem.milliyet.com.tr/turkiye-de-alevilik-secmeli-din-dersi-nde-dislanacagim-kaygisi-/gundem/gundemdetay/15.01.2013/1655403/default.htm> (15.01.2015)

_____ (2013b), "Negatif Haber Yok, Ayrımcılık Var", Medyada Nefret Söylemi ve Ayrımcı Dil Raporu Eylül-Aralık, İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, ss. 47-73

_____ (2013c), "Alevilerden bahsederseniz Sünni oyları kaybederiz", *Milliyet*, <http://www.milliyet.com.tr/turkiye-de-alevilik-alevilerden-bahsederseniz-sunni-oylari-kaybederiz/gundem/gundemdetay/23.01.2013/1659055/default.htm> (15.01.2015)

_____ (2014a), "A Case for Pluralism: The Alevi's Latest Struggle Against Discrimination", *Turkish Policy Quarterly*. Volume 13, Number 1, ss. 149-158

_____ (2014b), "Yapısal, Sosyal ve Ekonomi-Politik Yönleriyle Diyanet İşleri Başkanlığı" Sosyo-Ekonomik Politikalar Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı: Kamuoyunun Diyanet'e Bakışı, Tartışmalar ve Öneriler, İstanbul: Helsinki Yurttaşlar Derneği Yayınları, ss. 4-72

_____ (2015), "Aleviler Alevileri anlatıyor: Siyaset birleştirmede dağıttı, Alevilik unutuldu, kadın silindi!", T24, <http://t24.com.tr/yazarlar/nilmutluer/aleviler-aleviler-anlatiyor-siyaset-birlestirmede-dagitti-alevilik-unutuldu-kadin-silindi,11480>, (17.03.2015)

_____ (2015b) "Erdoğan Dönemi Alevi Düşmanlığı Netti, Davutoğlu Çok Tehlikeli Bunu Ustaca Gizliyor", T24, <http://t24.com.tr/yazarlar/nil->

[mutluer/erdogan-doneminde-alevi-dusmanligi-netti-davutoglu-cok-tehlikeli-bunu-ustaca-gizliyor,11505](#) , (17.03.2015)

ORAN, B. (2004), Türkiye’de Azınlıklar, Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İhtihat, Uygulama, İstanbul: TESEV Yayınları

SHANKLAND, D. (2003), The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition, London and New York: RoutledgeCurzon.

ŞİMŞEK, E. ve ÖZCAN G. (2013), “Alevi Yapısallaşması, Talepler ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Alevilik-Bektaşilik”, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 8/3, Kış, ss. 539-565

TÜRKMEN, B. (2009), “A Study of ‘Religious Culture and Morality’ Textbooks in the Turkish High Schools Curricula” Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol 29, No3

VAN BRUNIESSEN, M. (1996), "Kurds, Turks and the Alevi Revival in Turkey", Middle East Report, No. 200 Minorities in the Middle East: Power and the Politics of Difference, July-Sept, ss. 7-10.

_____ (2000), Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri, İstanbul: İletişim Yayınları

YILDIRIM, A. (2010), Alevi Hukuku ve Düşünlük, İstanbul: Doruk Yayınları

YILDIRIM, R. (2012), “Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı 62, ss. 135-160

_____ (2013), “Barış Sürecine Diğer taraftan Bakmak: Bir fay hattı (Türk-Kürt) Kapanırken Diğeri (Alevi-Sünni) Derinleşiyor mu?” Türkiye Günlüğü, Bahar; ss. 60-69.

alternatif politika

Alternatif Politika Dergisi, bir grup akademisyen tarafından; disiplinler arası çalışmalara ilişkin süreli yayınların azlığı nedeniyle doğan ihtiyacı karşılamak üzere oluşturulmuş, dört ayda bir yayınlanan hakemli bir dergidir. Siyaset bilimini merkez alarak, kültürel çalışmalar, medya, uluslararası ilişkiler, sosyoloji, sosyal psikoloji, ekonomi politik ve antropoloji gibi disiplinleri de kapsayan yayınlar yapmayı amaçlayan dergi, adı geçen alanların her boyutuyla ilgili kuramsal ve analitik çalışmaların yanı sıra, kitap incelemelerine de yer vermektedir.

Alternatif Politika Dergisi'nin amacı, yayınladığı konularda hem bilimsel çalışmalar için akademik zemin hazırlamak, hem de söz konusu görüşlerin paylaşılmasını sağlayarak yeni açılımlar yaratmaktır. Bu bağlamda, teorik çalışmalara olduğu kadar, alan çalışmalarına da yer vermek amacındadır. Çalışmalarınızı Alternatif Politika'ya bekliyoruz.

Alternatif Politika; Worldwide Political Science Abstracts, Scientific Publications Index, Scientific Resources Database, Recent Science Index, Scholarly Journals Index, Directory of Academic Resources, Elite Scientific Journals Archive, Current Index to Scholarly Journals, Digital Journals Database, Academic Papers Database, Contemporary Research Index, Ebscohost, Index Copernicus ve Asos Index'de taranmaktadır.

Danışma Kurulu (Alfabetik Sıraya Göre)

Prof. Dr. Ayşe Kadioğlu (Sabancı Üniversitesi)
Prof. Dr. Bogdan Szajkowski (The Maria Curie-Skłodowska University, Lublin)
Prof. Dr. Füsün Arsava (Atılım Üniversitesi)
Prof. Dr. Mithat Sancar (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Tayyar Arı (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Tim Niblock (University of Exeter)
Prof. Dr. Ümit Cizre (İstanbul Şehir Üniversitesi)
Prof. Dr. Aylin Özman (Hacettepe Üniversitesi)
Doç. Dr. Sibel Kalaycıoğlu (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. İnci Özkan Kerestecioğlu (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Rubba Salih (University of Exeter)

Yayın Kurulu (Alfabetik Sıraya Göre)

Prof. Dr. Bruno S. Sergi (Messina University)
Prof. Dr. Darko Marinkovic (Megatrend University of Applied Sciences)
Prof. Dr. Edward L. Zammit (Malta University)
Doç. Dr. Aksu Bora (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Doç. Dr. Berna Turam (Hampshire College)
Doç. Dr. Esra Hatipoğlu (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Filiz Başkan (İzmir Ekonomi Üniversitesi)
Doç. Dr. Hamit Coşkun (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Prof. Dr. Kamer Kasım (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Kemal Öke (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Burak Arıkan (Sabancı Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Defne Karaosmanoğlu (Bahçeşehir Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Fatih Konur (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Maya Arakon (Yeditepe Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Nilay Ulusoy Onbayrak (Bahçeşehir Üniversitesi)
Doç. Dr. Pınar Enneli (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Doç. Dr. Veysel Ayhan (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Dr. Elçin Aktoprak (Ankara Üniversitesi)
Dr. Evgina Kermeli (Bilkent Üniversitesi)
Dr. Ipek Eren (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Dr. Şener Aktürk (Koç Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Gökhan Telatar (Ankara Üniversitesi)
Avukat Ebru Sargıcı

Editöryal Kadro

Editör: Rasim Özgür Dönmez
Asistan Editör: Nuh Uçgan
Asistan Editör: İhsan Özdemir
Asistan Editör: Betül Noyan
Asistan Editör: Çağla Pınar Tuncer