

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**

**TÜRK ULUS KİMLİĞİNİN OLUŞUM SÜRECİNDE DAHİL
EDİLMİYEN BİR ALT KİMLİK OLARAK KÜRT KİMLİĞİNİN
TEPKİSEL İNŞASI**

Mehmet Veysel KARATAŞ

DOKTORA TEZİ

Danışman: Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN

EKİM - 2022

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**TÜRK ULUS KİMLİĞİNİN OLUŞUM SÜRECİNDE DAHİL
EDİLMEYEN BİR ALT KİMLİK OLARAK KÜRT
KİMLİĞİNİN TEPKİSEL İNŞASI**

DOKTORA TEZİ

Mehmet Veysel KARATAŞ

Enstitü Anabilim Dalı: Sosyoloji

**“Bu tez 19/10/2022 tarihinde online olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan jüri
üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”**

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN	Başarılı
Prof. Dr. İsmail HİRA	Başarılı
Prof. Dr. İrfan HAŞLAK	Başarılı
Prof. Dr. Yasin AKTAY	Başarılı
Prof. Dr. Ramazan YELKEN	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☒

Hayır ☐

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Mehmet Veysel KARATAŞ

19/10/2022

ÖNSÖZ

“Türk Ulus Kimliğinin İnşası Sürecinde Dahil Edilmeyen Bir Alt Kimlik Olarak Kürt Kimliğinin Tepkisel İnşası”nı konu alan bu çalışmayı yorucu geçen bir sürecin ardından noktalamış bulunuyorum İnsanların hayatlarının seyrini olumlu yönde değiştirenler vardır. Bu konuda şanslıydım diyeyim çünkü benim çok oldu. Bu sebeple sadece çalışmaya katkıları itibariyle değil, hayatıma kattıkları değer için de teşekkür edeceğim çok sayıda insan var. Ama maalesef tüm isimlere yer veremeyeceğim. Unuttuğumdan ya da üşendiğimden değil, bu sayfaya sığdıramayacağımdandır. Çalışmaya başından sonuna kadar sabrı, nezaketi ve engin birikimyle danışmanlık yapan değerli Hocam Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN’a, Bana verdiği emeklerin hakkını hiçbir zaman ödeyemeyeceğimi bildiğim, Hocam Prof. Dr. Sami ŞENER’e ve bu isimlerden biri olan Doç.Dr. Aydın AKTAY’a teşekkür ederim.

Tez izleme komitelerimde öneri ve eleştirileriyle katkı sağlayan değerli hocalarım Prof. Dr. İsmail HİRA’ya ve Prof. Dr.İrfan HAŞLAK’a ayrıca teşekkür etmek isterim.

Araştırmada bana katkı sunan Batman Üniversitesi’ndeki mesai arkadaşlarım Dr.Abdullah MANAP, Doc. Dr. Abdulbasit SALTEKİN, Doc. Dr. Emrullah TÜRK’e teşekkür ederim. Ayrıca farklı üniversitelerden Dr. Adem BÖLÜKBAŞI’na, Doc. Dr. Macit SEVGİLİ, Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN’e Doc. Dr. Ercan ÇAĞALAYAN ve Sevgili arkadaşım Abdurrahman EKİNCİ’ye; birikimlerinden istifade ettiğim Kadri ATMACA’ya, Mesut ORGO’ya, kaynak ve eleştirilerinden sıkça istifade ettiğim kardeşim Bakır KARATAŞ ve diğer kardeşlerime ve Babam’a teşekkür ederim.

Bu süre zarfında fedakârlık gösterip tezime zaman ayırmam için hiçbir imkânı esirgemeyen eşim Sevda KARATAŞ ve çocuklarım Meryem, Zeynep, Fatma ve Maruf Talha’ya teşekkür ederim. Ve elbette Anneme, rahmetli Anneme...

Mehmet Veysel KARATAŞ

19/10/2022

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iv
TABLO LİSTESİ	v
ŞEKİL LİSTESİ	vi
ÖZET.....	vii
ABSTRACT	viii

GİRİŞ	1
-------------	---

BÖLÜM 1: KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE	14
---	-----------

1.1. Etnisite ve Ulusalıcı Kuramlar Perspektifinden Kürt Sorununa Yaklaşım	14
1.2. Kürt Meselesinin Kökeni ve Ulus-Devlet İdeolojisi Bağlamında Gelişimi	17
1.3. Ulus-Devlet Kavramsal ve Kuramsal Tartışmalar.....	27
1.3.1. Primordializm (İlkçi/Özcü) Yaklaşım	28
1.3.2. Ulusçuluğun Sosyolojisi: Modernleşmeci/Araçsalıcı Yaklaşımlar	30
1.3.3. Ulus İnşasında Modern Devletlerin Etkisi	33
1.3.4. Ulus İnşa Sürecinde Seçkinlerin Etkisi	38
1.3.5. Etnisite ve Milliyetçilik İlişkisi	42

BÖLÜM 2: TARİHSEL SÜREÇ: OSMANLI DEVLETİ'NİN İDARİ VE	
--	--

TOPLUMSAL YAPISINDA KÜRTLER	49
--	-----------

2.1. Klasik Dönemde Osmanlı Devleti İdari ve Toplumsal Yapısı	49
2.2. Kürt Beyliklerinin Klasik Osmanlı İdari Yapısındaki Statüsü	51
2.3. Tanzimat Döneminde Osmanlı İdari ve Toplumsal Yapısındaki Değişimler	55
2.3.1. Millet Sisteminden Ulus İnşa Teşebbüsüne: Osmanlıcılık.....	59
2.3.2. Tanzimat Reformlarının Kürt Siyasal ve Toplumsal Yapısına Etkileri	62
2.4. Millet Sisteminden Osmanlıcılığa Kültürel Milliyetçiliğin Doğuşu	66
2.5. İkinci Meşrutiyet Dönemi: İttihat ve Terakki Cemiyeti	69
2.5.1. İttihat ve Terakki Cemiyeti: Osmanlıcılığın Sonu Türkçülüğün Yükselişi	72
2.5.2. İttihat ve Terakki'nin Türkçülük Politikalarına Kürtlerin Tepkisi	81
2.5.3. Milli Mücadele Dönemi Millet Kavramı ve Siyasal Beden	87

BÖLÜM 3: CUMHURİYET DÖNEMİ: RADİKAL BATILILAŞMA	
--	--

SÜRECİNDE DIŞLAMA VE DÂHİL ETME POLİTİKALARI	92
---	-----------

3.1. Batılılaşma Sürecinin Kısa Tarihi	92
--	----

3.1.1. Erken Cumhuriyette Avrupa-Merkezci Batılılaşma	95
3.1.2. Avrupa-Merkezci Batılılaşmanın Toplumsal Etkileri	97
3.1.3. Genç Cumhuriyetin Habis Uurları “Biraz Kürt Biraz Köylü”	102
3.1.4. Oryantalist ve Antropolojik Tezlerin Radikal Batılılaşmaya Etkisi	104
3.1.5. Erken Cumhuriyette Antropolojik Çalışmaların İşlevsel Yönü	109
3.2. Tek Parti Döneminin Kürt Politikası: Ulus-Devletin Dışlama ve Dâhil Etme	
Aygıtları.....	112
3.3. Morfolojik Yapıya Müdahaleler: İskân Kanunları ve Umumi Müfettişlikler	117
3.4. Tek Parti Dönemi Dışlama ve Dahil Etme Politikaları	121
BÖLÜM 4: ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	124
4.1. Araştırmanın Modeli ve Metodolojisi	124
4.2. Çalışma Grubu.....	128
4.3. Verilerin Toplanması.....	129
4.4. Verilerin Analizi	129
4.5. Araştırmanın Sınırlılıkları ve Zorlukları	129
BÖLÜM 5. BULGULAR	131
5.1. Kamusal Alanda Türkler Tarafından Dışlanmışlık Algısı.....	131
5.1.1. Kamusal Alanda Türkler Tarafından Dışlanma Algısı Boyutunda Kentleşme ve Sosyo-Ekonomik Değişimlerin Etkisi.....	132
5.1.2. Kamusal Alanda Etnik Sınırların Etkileşimsel Boyutu ve Benliğin Sunumu	141
5.1.3. Kamusal Alanda Kürtler: Aksayan Rutinler ve Yorucu Performanslar	149
5.1.4. Kamusal Alanda Etnik Nesnel Göstergelerin Araç Plakaları Üzerinden Damgaya Dönüşmesi	156
5.1.5. Damgadan Kurtulma Defoyu Düzeltme Stratejisi Olarak Plaka Değişikliği	159
5.2. Devlet Tarafından Dışlanma Algısı.....	168
5.2.1. Türk Modernleşmesinin Kürtçesi: Türkane.....	168
5.2.2. Kamu Kurumlarında Kürt Kimliğinden Dolayı Dışlanma Algısı	177
5.2.3. Ulusalçı Tarih Yazımı ve Ders Müfredatlarından Dışlanması Algısı	187
5.2.4. Yatırımlarda Bölgeler Arası Ayrımcılık Algısı.....	192
5.3. Ulusalçı Kürtler Tarafından Dışlanma Algısı.....	194

5.3.1. Kürt Ulusalrı Seçkinlerin Geleneksel Kürt Kültürünü Dışlaması Algısı.....	195
5.3.2. Kürt Ulusalrılar ve şiddet Tekeli Rekabeti.....	203
SONUÇ	206
KAYNAKÇA	212
ZGEMİş.....	231



KISALTMALAR

AMMU	: Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyet-i Umûmiyesi
CHF	: Cumhuriyet Halk Fırkası
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
DİE	: Devlet İstatistik Enstitüsü
HDP	: Halkların Demokratik Partisi
İTC	: İttihat ve Terakki Cemiyeti
T-KDP	: Türkiye Kürdistan Demokrat Partisi
KDP	: Kürdistan Demokrat Partisi
KTC	: Kürdistan Teali Cemiyeti
KTTG	: Kürt Teavün ve Terakki Gazetesi
KTTC	: Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti
PKK	: Partiyê Karkeran Kurdistan / Küdistan İşçi Partisi
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TCF	: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası
TİP	: Türkiye İşçi Partisi

TABLO LİSTESİ

Tablo 1: Kamusal Alanda Türkler Tarafından Dışlanmışlık Algısı Teması.....	132
Tablo 2: Türkiye’de Kır-Kent Nüfusu ve Değişim Oranları (1927-2018)	136
Tablo 3: Devlet Tarafından Dışlanmışlık Algısı Teması.....	168
Tablo 4: Kürt Ulusalıcıların Kürtleri Dışlanması	194



ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1: Bölgelerde Kürt Nüfusu ve Kürtlerin Bölgelere Dağılımı 138



ÖZET	
Başlık: Türk Ulus Kimliğinin Oluşum Sürecinde Dahil Edilmeyen Bir Alt Kimlik Olarak Kürt Kimliğinin Tepkisel İnşası	
Yazar: Mehmet Veysel KARATAŞ	
Danışman: Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN	
Kabul Tarihi: 19/10/2022	Sayfa Sayısı: viii (ön kısım) + 231 (ana kısım)
Ulus-devletin inşasında, dışlama ve dâhil etme politikalarının tarihsel süreçte nasıl yürütüldüğü, Kürt kültürü üzerindeki dönüştürücü etkisi ve bunun Kürtler tarafından şu anda nasıl algılandığı bu tezin cevap bulmaya çalıştığı temel sorulardandır. Bu durumda çalışma, genel hatlarıyla teori ve uygulama olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın teori bölümünde yukarıdaki önermeler doğrultusunda Kürt kimliğinin değişiminde etkili olan dönüm noktaları tespit edilmiştir. “Millet Sistemi” olarak adlandırılan Osmanlı klasik merkezi idari ve toplumsal yapısı içinde Müslüman bir unsur olmaları itibarıyla “millet-i hâkime” olarak yer alan Kürtler, Tanzimat, İkinci Meşrutiyet, İttihat ve Terakki ve Tek Parti iktidarı süresince ulus-devletin gelişimi doğrultusunda önemli değişimler yaşamıştır. Bu dönemlerde Kürt milliyetçiliği bu dönem politikalarına karşı Kürt seçkinlerinin tepkisel tavır alışları çerçevesinde biçimlenmiştir. Ayrıca bu dönemlerdeki dernek, cemiyet, kulüp, basın ve yayınlar incelenmiş literatür taraması da yapılarak bu bağlamda milliyetçi söylemin oluşum ve değişim süreci analiz edilmiştir. Çalışmanın uygulama bölümünde Türkiye Cumhuriyeti’nin ilanı ile birlikte kuruluşunu tamamlayan ulus-devletin, sosyo-politik yapıya etkileri ve günümüzdeki yansımalarının tespit edilmesi amacıyla nitel bir araştırma yapılmış ve 'bulgular' bölümünde değerlendirilmiştir. Gömülü teori yöntemiyle yapılan bu alan araştırmasında Kürt dominant illerinde yaşayan vatandaşlarla derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Saha verilerinden elde edilen bilgiler çerçevesinde kategoriler ve alt temalar oluşturulmuştur. Uygulama bölümünde ulus-devletin gelişimine bağlı olarak; Ulusalcı Türkler Tarafından Dışlanma Algısı, Ulus-Devlet Tarafından Dışlanma Algısı ve Ulusalcı Kürtler Tarafından Dışlanma Algısı olmak üzere üç kategori ve bu kategorilerin her biriyle ilgili olarak alt temalar saptanmıştır. Araştırma esnasında “gömülü” bir bulgu olarak nitelendirilebilecek il plaka kodlarının fark edilmesiyle dışlamanın nesnel bir gösterge üzerinden analizi yapılmıştır. Ayrıca araştırma sahasında erken Cumhuriyet’in modernleştirme politikalarına karşı Kürtlerin modernleşmeyi, “Türk” kelimesi üzerinden kodlaması fiziksel olmayan etnik sınırların “etkileşimsel” (transactionalist) boyutunun analizi açısından önemli olduğu tespit edilmiş ve bu çerçevede “Türkane” (Türk Tarzi) “weki Türka” (Türkler gibi) vb. kavramsallaştırmalara gidilmiştir. Kavramlar bu yönüyle tanımlananın da tepkisinin dışavurumu açısından önemlidir.	
Anahtar Kelimeler: Ulus-devlet, Modernleşme, Kimlik İnşası, Kürtler	

ABSTRACT	
Title of Thesis: Reactive Construction of Kurdish Identity as a Sub-Identity Not Included in the Formation Process of Turkish Nation Identity	
Author of Thesis: Mehmet Veysel KARATAŞ	
Supervisor: Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN	
Accepted Date: 19/10/2022	Number of Pages: viii (pre text) + 231 (main body)
In the construction of the nation-state, how the policies of exclusion and inclusion were carried out in the historical process, the transformative effect on Kurdish culture and how this is perceived by the Kurds are the main questions that this thesis tries to answer. In this case, the study consists of two main parts as theory and practice in general terms. In the theory part of the study, the turning points that were effective in the change of Kurdish identity were determined in line with the above propositions. The Kurds, who took place as the "ruling nation" due to their being a Muslim element in the Ottoman classical central administrative and social structure, which was called the "Millet System" have experienced significant changes in the direction of the development of the nation-state during the Tanzimat, Second Constitutional Monarchy, Union and Progress and Single Party rule. During these periods, Kurdish nationalism was shaped within the framework of the reactive attitude of the Kurdish elite against the policies of this period. In addition, associations, societies, clubs, press and publications in these periods were examined and literature review was made and the formation and change process of nationalist discourse was analyzed in this context. In the application part of the study, a qualitative research was conducted in order to determine the effects of the nation-state, which completed its establishment with the proclamation of the Republic of Turkey, on the socio-political structure and its current reflections, and it was evaluated in the 'findings' section. In this field study, which was conducted with the grounded theory method, in-depth interviews were conducted with citizens living in Kurdish dominant provinces. Categories and sub-themes were created within the framework of the information obtained from the field data. In the application part, depending on the development of the nation-state; Three categories, namely Perception of Exclusion by Nationalist Turks, Perception of Exclusion by Nation-State and Perception of Exclusion by Nationalist Kurds, and sub-themes for each of these categories were identified. During the research, the exclusion was analyzed through an objective indicator by noticing the city license plate codes, which can be described as a "buried" finding. Furthermore, it has been determined in the research area that the Kurds' coding of modernization through the word "Turk" against the modernization policies of the early Republic is important for the analysis of the "transactionalist" dimension of non-physical ethnic borders, and in this context, "Türkane" (Turkish Style) "weki Türka" (like Turks) etc. conceptualizations have been made. The concepts are important in terms of the expression of the reaction of the one defined in this aspect.	
Keywords: Nation-State, modernization, Identity Construction, Kurds	

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Kürt meselesi toplum ve siyaset kuramı için çoğu kez ifade edildiğinden çok daha karmaşık bir mesele olarak tanımlanabilir. Sorunun bu raddede zor bir o kadar da karmaşık olmasının temelinde yatan en önemli sebep bu sorunun kökeninin milliyetçilikle ilintili olmasıdır. Esasında milliyetçilik de başlı başına anlaşılması güç bir terim, “telâffuzu kolay, grameri zor bir dil”dir (Türkiye Günlüğü,1998). Milliyetçilik toplumlara, kültürlere göre değişebildiği gibi aynı toplumda tarihsel süreç içerisinde değişebilmekte ve din, liberalizm, sosyalizm vb. ideolojilerle de kolaylıkla eklemlenebilmektedir. Kavramın bu ele avuca sığmaz yönünü Anthony D. Smith (1994,s.129), “bukalemunvari” niteliği ile açıklamaktadır. Ona göre, “milliyetçilik bukalemunvaridir ve rengini bağlamından alır. Bu sonsuz kere yönlendirilebilir, şekil vermeye ziyadesiyle müsait inanç, hissiyat ve sembollerden mürekkep dokuyu anlamak yalnızca her bir özgün durum içinde mümkündür.”

Hemen her milliyetçi oluşumun tarihsel süreçte farklı coğrafyalarda farklı referanslarla kendi özgünlüğüyle ortaya çıkabildiği görülmektedir. Örneğin, aynı etnik kökenden geldikleri varsayımıyla Katolik Hırvat, Ortodoks Sırp ve Müslüman Boşnak unsurların birleşmesiyle kurulan Yugoslavya Devleti, soğuk savaş sonrası din ve mezhep temelli parçalanmaya sahne oldu (Glazer & Moynihan,1981,s.116). Bununla birlikte 19. yüzyılın ikinci yarısında Massimo d' Azeglio'nun şehir devletlerinin toplamından “yarattığı İtalya” ve “İtalyanlar” (Hobsbawm,1993,s.63) 1930’lu yıllarda Duce ile faşizm ideolojisinin zirvesini teşkil etti. Yüzyılın bitimine ramak kala aynı İtalya, bu kez de kuzey ve güney şeklinde ekonomik temelli bir bölünme tehlikesiyle yüz yüze geldi. Bora'nın (1995) tespitiyle, kendini İtalya'daki bütün zenginliğin yaratıcısı olarak gören gelişmiş ve çalışkan Kuzey; az gelişmiş, tembel ve mafyacı Güney'in ekonomik yükünü çekmek istemediği gibi Güney'in daha fazla sübvansede edilmesine de karşı çıkıyordu (Bora, s. 22). Milliyetçilik, bir taraftan da 1970’li yıllarda sol hareketlere eklemlenerek emek temelli bir sınıf kimlik yaratmayı (Aktay,2020) başarabildiği gibi bir taraftan Brass'ın (1996,s.86) da işaret ettiği üzere, dezavantajlı grupların refahtan pay alma, sivil

haklar veya fırsat eşitliği talepleriyle sınıfa¹ alternatif bir sosyal örgütlenme ve özdeşleşme biçimine dönüşebiliyordu.

Devlet ve ulus sözcükleri ayrı kavramlar olarak çok daha eski tarihlere kadar uzanmakla birlikte ulus-devlet şeklindeki terkibi tamamen farklı bir olguya işaret etmektedir. Ulus, modern Batı dünyasının akılcılaşması ve bürokratikleşmesi süreçlerinden ve daha genel olarak toplumsallaşma sürecinden doğmuş tarihsel bir oluşum (Schnapper, 2005,s.92) ve aynı zamanda Fransız Devrimi sonrası devlet modelinde görüldüğü üzere yönetilenlerin egemenliğe dâhil edildiği politik bir örgütlenme biçimidir. Bu yönüyle ulus-devlet, geleneksel devletten farklı olarak “meşruiyet kaynağını bir ulusun kesin olarak tanımlanmış bir coğrafi sınır içindeki egemenliğinden alır” (Anderson,1995,s.33). Ancak politik birim olan devlet ile kültürel birim olan ulusun sınırlarının birbirleriyle çakışacak/örtüşecek şekilde (Gellner,1992) bir mekânda yeniden örgütlenmesi, ulus-devletlerin temel esaslarından biri olarak kabul edilmiştir. Başka bir ifadeyle; ulus-devletin politik sınırları ortak kültüre sahip olanları kuşatacak şekilde belirlenir. Çoğu zaman bu mümkün olmadığından, belirlenen sınırlar içindeki farklı kültürlerin homojenleştirilmesiyle politik sınırlar ile kültürel sınırların örtüştürülmesi yoluna gidilir. Bu temel prensip aynı zamanda milliyetçilik ile devlet arasındaki ilişkiyi de açıklar. Bu sebeple Zygmunt Bauman (2000,s.88), “milliyetçilik devlet ister. Devlet de milliyetçiliğe gebedir” sözleriyle bu gebeliğe sebep izdivacı biri olmadan diğerrinin nakıs kabul edileceği zorunlu bir birliktelik biçiminde tanımlar. Modernleşmeci yaklaşımlar bu bağlamda devletin milleyetçiliği inşa ettiğini ve bu inşa tarihinin de Eric Hobsbawm’ın

¹Etnisite’nin 20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren sınıf mücadelesi rolünü üstlenmesi kuramcılarının dikkat çektiği bir noktadır. Hroch (2011:24), millet ve sınıf birbirinden millete aidiyetin tam da sınıfa aidiyeti belirleyen üretim araçları sahipliği ilişkisi örneğindeki gibi tek tip bir ilişkiden kaynaklanan rabitalara göre belirlenmiyor olması itibarıyla ayrılır demektedir. Brass (1996) ise, bu ilişki biçimini çok daha kapsayıcı bir şekilde ele almaktadır. Etnik taleplerin neredeyse bütün hakları kapsayacak kadar genelleştirilmesi yönüyle Marksistlerin yanlış adres iddialarını haklı çıkartacak cinstendir. Marksistlere göre, sınıfların uyandırılması için gönderilen mesaj, bir posta hatası sonucu uluslara teslim edilmiştir.(Eriksen,1993:6-7)’e göre hem sınıf farklılıkları hem de etnik farklılıklar toplumların yaygın özellikleri olabilir ancak bunlar bir ve aynı şey değildir ve bu sebeple analitik olarak birbirlerinden ayırt edilmelidirler. Öncelikle etnisite terimi gruplar arasındaki ilişkileri ifade eder. Bu etnik ilişkiler eşitlikçi de olabilir. Ancak etnik ilişkiler çoğu zaman eşitsiz ve hiyerarşiktir ve bu hiyerarşik yapı eşitlikçi bir toplum modelini savunan Marksist sınıf kavramından ve de Weber’in statü kavramından farklıdır. Sosyal sınıf teorileri her zaman toplumsal mevkilere ve güç dağılımı sistemlerine atıfta bulunur. Etnik köken, aksine, hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Etnik sıralama kriterleri mülk veya kazanılmış statülere değil, atfedilen kültürel farklılıklara veya 'ırklara' atıfta bulunur. Bununla birlikte Etnik köken ve sınıf arasında yüksek bir korelasyon da olabilir, bu da belirli etnik gruplara mensup kişilerin aynı zamanda belirli sosyal sınıflara ait olma olasılığının yüksek olduğu anlamına gelir.

(1993,s. 17) ifadesiyle “taş çatlasa 18. yüzyıldan daha öncesine” uzanmadığı yönündedir. Devlet ve ulus sözcükleri 18. yüzyıldaki devrimlerden sonra “ulus-devlet olarak birbiriyle kaynaşmıştır” (Habermas,2012, s.18).

Bununla birlikte 18. yüzyıl sonlarından itibaren Avrupa’da ortaya çıktığı haliyle ulus-devletin biçimlendirdiği milliyetçilik, “birçok yönden saygın ve baskın bir siyasal doktrin olmaya başladı. Bu tarihlerden itibaren bireylerin ait oldukları devleti seçme hakkı, yani, kendi grup kimliği bilincine karşılık gelen teritoryal siyasi yapıları kurmak, siyasi analizlerin esas temasını oluşturdu” (Armstrong,1982,s.26). Bu doktrin, aydınlanmacı bir paradigmayla ve bir özgürlük vaadiyle geleneksel düşünce ve yaşam biçimlerini birbirinden ayırarak yeni egemenlik biçimlerinin taşıyıcısı oldu ve bu egemenlik biçimlerinin temel karakterini de homojen bir toplum yaratma ideali oluşturdu (Şan ve Hira, 2011,s. 3). Aydınlanmanın bu ideali bir yönüyle, Fransız devriminin eşitlikçi ideolojisinin beslediği evrensel vatandaşlık kavramı çerçevesinde geleneksel toplumun soya, ırka ve cinsiyete dayalı tabakalaşmasına ve feodal hukuki ayrıcalıklarına karşı vatandaşlık kavramını öne sürerek insanlık onuru adına ileri bir adım kaydettiği de söylenebilirdi (Aktay,2015,s.71). Böylece Fransız Devrimi’yle birlikte egemen olan bu siyasal söylemde devlet, otonom yapıları ortadan kaldıracak, farklılıkları dikkate almayacak, bunlara karşı “renkkörü” olacaktı. Bununla birlikte dini, etnik vb. kimlikler insanların özel hayatlarında ifade etmekte özgür oldukları ancak devleti ilgilendirmeyen bir şey olacaktı. Devlet, bireylerin kültürel bağlılıklarına karşı çıkmayacak ancak bu tip bağlılıkları beslemeyecekti de bu yönüyle devletin tavrı daha çok Nathan Glazer’in deyişiyle “iyi niyetli ihmal” (Kymlicka, 1998,s.29) olacaktı. Tüm bunlar öngörülenlerdi. Bununla birlikte, hedeflenen ile gerçekleşenler arasındaki farklılık veya “öngörülemeyen sonuçlar” uzun zamandır Weber’le birlikte sosyolojinin temel kaidelerinden biriydi.

Eşitlik ideolojisinin meşrulaştırıcı unsuru olduğu ulus-devlet projesinin hayata geçirildiği her yerde sayısız kültürel unsuru hâkim bir unsur lehine tesviye etmeye dayandırmasıyla eşitlik ideali, temelinden en derin yarayı almış oldu (Aktay 2015,s.72). Ancak yine de modern devletler, şiddet araçlarının merkezi denetimi (Giddens,2008,s.13) ile birlikte “sermayeyi, emeği, malları, teknolojiyi ve parayı “daha önce görülmemiş bir ölçüde” kendi toprakları içinde sınırlandırdı ve giderek daha kesin biçimde tanımlanan sınırlar üzerinde bunların hareketini” (Tilly,1995,s.58) kısıtladı. Fransız Devrimi ile gelen bu

devlet biçimi aynı zamanda “kültürel müdahale ile geleneksel devlet öncesi sosyo-kültürel birimlerin yok edilmesini ve homojenleştirerek yeniden yapılandırılmasını” (Hallaq, 2019,s.74) da içeriyordu. Böylece “dilde, tarihte, sanatta, yaşantıda tek bir gelenek belirlenerek ya da yaratılarak, ulusal sınırlar içinde daha önce var olan diğer bütün gelenekler karşısında öncelik kazandı” (Tilly,1995,s.59). Netice itibariyle, eşitlikçi ideal ulusal nüfusların çok dilli yapısının büyük ölçüde bozulmasıyla sonuçlandı. Buna rağmen çok azı ideal bir ulus-devletin homejenlik düzeyine yaklaşabildi (Tilly,s.59). Ulus-devlet oluşumu kendi tarihsel serüveninin de gösterdiği gibi yeni devlet sınırları yeni ulusal azınlıklar ortaya çıkardı (Habermas,2010,s.142-143) çünkü halkların fiili dağılımı göz önüne alındığında, eski imparatorlukların yıkıntıları üzerinde kurulan yeni devletlerin çoğu, yerlerini aldıkları eski milletler hapishaneleri kadar çok milletli yapıya sahip olduğu görülüyordu (Hobsbawm,1993,s.159). 2000’e yakın bağımsız devlet, bünyelerinde yaşayan 600 dil grubu ve 5000 etnik grup barındıran dünyada çok az ülkede, yurttaşların aynı dili konuştukları ve aynı etnik –ulusal gruba ait oldukları söylenebilirdi (Kymlicka, 1998,s.25). Üstelik bu çeşitlilik sadece dil ve etnik gruplarla sınırlandırılmış haliyle böyleydi. Aynı etnik ve dilsel gruplar içinde de gerek lehçeler gerekse kültürel farklılığa dayalı potansiyel ulusçuluklar öne çıkabilmekteydi (Gellner,1992,s.87). “Ulus-devletler, yalnızca diğer ulus-devletler ile olan sistematik ilişkileri içerisinde var olurlar” (Giddens,2008,s.11) tespiti eklenecek olursa bu potansiyel ulusçuluklar sorunu küresel dünyada, en azından Birleşmiş Milletler’de, daha da karmaşık bir hale getirmeye yetmekteydi.

Geleneksel devlet ile ulus-devletler arasındaki farklılıklar genelde bahçe metaforu üzerinden tasvir edilir. Kültürler farklılıklar söz konusu olduğunda onlar da “bitkiler gibi yabani ve terbiye edilmiş türlere ayrılabilir. Yabani olanları insan hayatının bir parçası olarak kendiliğinden yetişir ve yeniden ürer” (Gellner,1992,s.95-96). Bu analogiden hareketle Gellner ve Bauman, geleneksel kültürü yabani bitkiler olarak nitelendirir. Geleneksel dönemde, “toplumdan sorumlu olanlar bir avlak bekçisinin sakin ve emin tavrını takınırlardı: Onu kendi haline bırakırlar, toplum onu yıldan yıla, kuşaktan kuşağa, belli belirsiz değişikliklerle yeniden üretti” (Bauman,1997,s.84). Ancak aydınlanma ve onun bir düzenleme aygıtına dönüşen devlet için geleneksel toplumun kültürel farklılığı esas alan yapısı, hedeflenen ideal toplum modelinin önünde önemli bir engel olarak görüldü. Ulus-devletler, toplumu yeniden yapılandırmak amacıyla “ulusal eğitim

sistemleri kurmaya, standart ulusal diller dayatmaya, iletişim ağı kurmaya, ulusal bayraklar, semboller, marşlar, bayramlar, törenler ve gelenekler icat etmeye girişti” (Tilly,1995,s.59.60). Modern devlet, aşmak veya tamamen ortadan kaldırmak üzere devrildikleri bu yapıları, hedefledikleri ölçülerde aşamadıkları gibi bazı kronik problemlerle de yüz yüze kaldı. Bu problemler, son iki asırdır dünya genelinde sayısız savaflara ve çatışmalara kaynaklık etti. Tüm bunlar ulus-devletler için önemli bir yapısal sorun olarak belirmesine rağmen, yine de ulus-devletler için “avlak bekçisi tarzı bir gönül rahatlığı, artık zararlı bir lükstü. Asıl gerekli olan bir bahçıvan tavrı ve becerisiydi” (Bauman,1997,s.84).

Bauman’a (1997) göre, avlak bekçiliğini reddeden ulus-devlet, sınırları belirlenmiş bir bahçedir. Onun düzenleyicileri de bahçıvan veya toplumsal mühendislerdir. Bu noktadan itibaren ulus-devletler için “olacak her şey bir bahçıvanın bahçesini zararlı bitkilerden temizlemesinden çok farklı olmayacaktır” (Şan:2012,s.71). İnsanların varlığı ve birarada yaşamaları, ulus-devletlerin vasfına uygun bir biçimde bahçe bitkileri ya da canlı organizmalar gibi sıradan bir planlama, denetim, gözetim ve yönetim konuları haline gelecektir (Bauman, 1997,s.100). Geleneksel iktidar günlük yaşamları düzenli biçimde etkileyecek araçlardan yoksundular. Birer yönetim mekanizmaları olan ulus- devletler için ise toplum, yönetilecek bir nesne, "kontrol altında tutulacak", "hükmedilecek" ve "islah edilecek" ya da "yeniden üretilecek" bir "doğal yapı", toplumsal mühendisliğin meşru bir hedefi ve kuvvet zoruyla düzenlenecek ve plan dairesinde tutulacak bir bahçe düzeniydi (Bauman, s.37). Mekânı bahçe olarak tasarlayan ulus devlet mekanizmaları bu bahçe düzeninin bitkilerini, özen gösterilecek kültür bitkileri ve yok edilecek yabancı otlar olarak ayırıyordu. Böylece akılcılaşıma ve bürokratikleşme sürecinin ürünü olarak bahçecilik ve tıp, yararlı öğelerin yok edilmesi gereken zararlı ve öldürücülerden ayırt etme ve ayırma işinin farklı biçimleri oldu. Bu yönetim mekanizmaları açısından insanlar kendi başlarının çaresine bakmaya bırakılamazdı, yoksa yabancı otlar tarafından yutulur ya da kanserli dokuların istilasına uğrarlardı (Bauman,1997,s.100).

Genel anlamda modernleşme olgusu ve özelde bu olgunun bir tezahürü olarak beliren ulus-devletin, gelenekselden epistemolojik ve ontolojik manada radikal bir kopuş gerçekleştirdiği tartışılmazdı. Ulus-devletler geçmişin bağlılık, aidiyet ve sadakat biçimlerini ve yine geçmişte de var olan bazı kavramların (millet, etni, devlet, vatan, sınır,

tarih, kültür vb.) anlamlarını ya tümünden değiştirdi veya kendi paradigmalarına uygun olarak yeniden inşa veya gerektiğinde icat etti. Ancak Modernleşme ve ulus-devlet kaynaklı tüm bu değişimler ve bu değişimlerin sebep olduğu sorunlara rağmen, modernliğin ve ulus-devletin geri dönüşsüz bir olgu olduğu da gerçekliğin yine bir başka veçhesiydi. Modernliğin maddi temelli değişimleri küreselleşme, ulus-devlet sınırları veya uluslararası ilişkiler; en önemlisi de ulus-devlet güvencesinden yoksun bir mülteci sorunu, bu gerçekliğin en yalın ve aynı zamanda en trajik örnekleri olarak sayılabilir. Geleneksel kurumlar, modernliğin ve ulus-devlet örgütlenmesinin ürettiği sorunların çözümüne ilham kaynağı olabilir ama bire bir karşılayabileceğinin tartışmalı olduğu sık sık ifade edilir. Netice itibariyle, son cümleden ulus-devletin ürettiği sorunlara ve çözüm önerilerine dair; çokkültürcülük bağlamında bir ucunda “Tanınma Politikası”yla Charles Taylor (2010), diğer ucunda “Habermas’ın yer aldığı ciddi bir literatürün varlığından söz edilebilir². “Çokkültürcülük” tartışmaları bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Ulus-devlet ve ulusçuluğun oluşumu ve gelişimi ve kuramın mottosu niteliğindeki tartışmalar kuramsal çerçeve bölümünde, Türkiye’deki özgünlüğü ise tarihsel süreç bölümünde, günümüzdeki etkileri ise bulgular bölümünde ayrıntılarıyla ele alınacaktır. Giriş bölümünde ise, problemin ele alınış biçimini ilgilendirdiği kadarıyla şu ifade edilebilir: Kürt meselesi, modernleşme bağlamında merkezileşme teşebbüsünün bir ürünüdür. Bu sebeple, mesele olarak ortaya çıkışı ve gelişimi, ulus-devletle ilişkili temel problemler yumağından bağımsız değildir. Türkiye Cumhuriyeti’nin dışlama ve dâhil etme politikaları, Bauman’ın ifade ettiği “avlak bekçisi” bir Osmanlı yönetiminden, Bahçivan metaforuyla simgeleşen bir ulus-devlet modeline geçiş hikâyesi olarak okunabilir.

Genç Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı’nın son dönemleri ve haliyle İttihat ve Terakki’nin Fransız Devrimi özelemleriyle benimsediği “hürriyet”, “müsavat”, “uhuvvet” sloganlarının çizdiği çerçevede Osmanlı çokkültürlü toplum ve geleneksel devlet yapısını bir ulus-devlet modeline dönüştürerek homojen bir toplum inşa etmeye çalıştı. Hatta erken dönemde yazılmış ve de Cumhuriyet’in amentüsüne dönüşen 10. Yıl Marşı’nda

² Habermas (2010), aydınlanmanın bitmemiş bir süreç olduğunu kabul etmekle birlikte düzeltilmesi ve tamamlanması gerektiğini iddia eder. Bu yönüyle o, çokkültürcülüğe modernleşme paradigması içinde alternatif geliştirmeye çalışır. Bununla birlikte günümüzde “bireyi bir yurttaş kimliği çerçevesinde haklara kavuşturan yaklaşım ile [Charles Taylor’un (2010)] öncülük ettiği, cemaati hakların temeline oturtan cemaatçilik (communitarianism) yaklaşımı birbirleri ile rekabet içinde gelişimlerini sürdürmektedirler bkz. (Doytcheva,2009:43).

“imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış bir kitle” dizelerinde ifadesini bulduğu şekliyle aydınlanmacı idealler doğrultusunda politik sınırları içinde yaşayan tüm kültürel ve sınıfsal unsurlara eşit mesafede ütöpik bir toplum kurgulandı. Bu yönüyle erken Cumhuriyet, daha önce işaret edilen avlak bekçisi bir Osmanlı idari sisteminden bahçıvan modeli bir ulus-devlet aygıtına dönüşmenin getirdiği yapısal sorunlarla kaçınılmaz bir şekilde karşı karşıya kaldı ve bu yapısal sorunlar, Kürt meselesinin ulus-devletle ilişkili bir sorun olarak baş göstermesinin bir boyutunu teşkil etti. Bu boyut, Türkiye Cumhuriyeti’nin ulus-devlet politikalarıyla ve Cumhuriyet’in politikalarını belirleyen seçkinlerin tutumuyla doğrudan ilişkilidir.

Ancak meselenin bir de ulus-devlet paradigmasıyla ilgili olarak Kürtler ve aynı zamanda Kürt seçkinleriyle ilgili bir boyutu vardır. Modern dönemlerde tarih, millet ve devlet kavramlarının epistemolojik dönüşümü ve aynı zamanda yüklendiği ontolojik anlamlar, Cumhuriyetin asimilasyoncu politikalarıyla kesişince sorun daha da çetrefilli bir hale gelmektedir. Modern zamanlarda insanlar tarih sahnesi içinde bireyler olarak değil, cemaatler olarak değil, ancak milletler ve devletler olarak yer alabileceklerini kabul etmektedirler (Aktay 2015,s.34). Hegel³’in savına göre, tarih aynı zamanda "devletler" in tarihidir ve bu yoruma göre ulusal devletler oluşturmayan halklar kendileri için var olamazlar (Pinkard,2012,s. 486). Hegel’in teleolojik tarih felsefesi ve tarih bilinci, yine aynı şekilde Schmitt’in modern bir olgu olarak altını çizdiği, siyasal ilahiyatın tanrıya yüklediği bütün kavramların devlete transfer edildiği haliyle “kadir-i mutlak”⁴ devlet anlayışı veya diğer adıyla “ulus-devlet” ulusçuluk çağında, ulusların “tarih sahnesinde yer almasının en temel ehliyet şartı” (Aktay,2015,s.,34) olarak kabul görmektedir. Nitekim 19. yüzyılda Marx ve Engels de Hegel’in tarihi olan ve tarihi olmayan milletler ayırımını canlandırmışlardır. Nimni’ye göre, Marx ve Engels tarafından "millet" devlete sahip topluluklar için kullanılmakta, henüz devlete sahip olmayan topluluklar için ise “milliyet” kavramı kullanılmaktadır. Buna göre, milliyetler ya kendi devletlerini kurarak "millet" statüsüne geçecekler ya da "tarihsiz halklar" olarak kalacaklardır

³ Hegel’e (1995,s.65). göre, “Doğulular, tinin ya da tin olarak belirlenen insanın kendinde özgür olduğunu bilmezler. Bilmedikleri için de özgür değildirler. Yalnızca tek kişinin özgür olduğunu kabul ederler. Aynı gerekçeyle Afrika vb. toplumların bir tarihinin olmadığı ve buna bağlı olarak henüz gelişmemiş “Tin” olduğunu iddia edilmiştir.

⁴ Schmitt’e (2005,s.41) göre, Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır. Bu kavramlar ilahiyattan devlet kuramına aktarılmışlardır.

(Özkırmılı,1999:43). Ulus-devletlerin 19. yüzyıldan itibaren tarih, dil, kültür; dahası millet inşasındaki rolü göz önünde bulundurulduğunda ve son bir asırdır Kürtlerin Orta-Doğu'da sınırları içinde yer aldığı diğer ulus-devletlerin icraatlarıyla birlikte düşünüldüğünde milliyetçilik açısından önemli bir noktaya dönüşmektedir. Kürtler, evvel varolan bir bütünün dışına itilmiştir. Görüşmeler esnasında, tarihsiz ve devletsiz Kürtlük söylemlerinin Kürtlerde yadsınamaz bir etkiye sahip olduğu tespit edilmiştir. Problemin ele alınış biçimini göstermesi bakımından bu anakronik ulusalcı tarih anlayışının milliyetçilik bağlamında analizine ilerleyen bölümlerde değinilecektir.

Araştırmanın Yöntemi

Türkiye Cumhuriyeti herhangi bir ulus-devletin karşı karşıya olduğu, ulus-devlet paradigmasından kaynaklı yapısal sorunlardan ve çelişkilerinden muaf değildir. Aynı tespit Kürt ulusalcı söylemi için de geçerlidir. Homojenleştirme çabası, sadece ulus-devlet gelişimini tamamlamış yapılarda görülen bir olgudan ibaret değildir. Hallaq'ın da (2019,s.24-25) ifade ettiği üzere, milliyetçi elitlerin kolonyal deneyimden miras aldıkları iktidar yapılarını sürdürdükleri görülmektedir. Bu elitler, genellikle kolonyal dönemde agresif bir biçimde canla başla karşı çıkılan politikaları, ülkeleri sözüm ona bağımsızlığı kazandıktan sonra veya bu süreçte birer toplumsal mühendislik örneği şeklinde dışlama ve dahil etme mekanizmalarını devreye sokarak neredeyse aynen takip edebilmektedir. Bu sebeple her iki ulusalcı söylemin Kürt kültürü üzerindeki zora dayalı dönüştürücü etkisi bu araştırmanın boyutları olarak tespit edilmiştir. Bu boyutlar araştırmaya şu şekilde yansımıştır:

- Kamusal Alanda Türkler Tarafından Dışlanma Algısı
- Devlet Tarafından Dışlanma Algısı
- Ulusalcı Kürtler Tarafından Dışlanma Algısı

Her üç boyut da ulus-devlet paradigmasının kronik sorunlarının bir yansıması bağlamında değişim süreci göz önünde bulundurularak tarihsel süreç ve literatür taraması çerçevesinde ayrıntılı bir şekilde analiz edildi ancak sadece bununla sınırlandırılmadı. Sosyoloji biliminin saha araştırmalarına dayalı olarak toplumsal değişimi teorileştirme ve kavramsallaştırma çabasında olduğu göz önünde bulundurularak değişimin “şimdi”ki haliyle nasıl algılandığının tespiti bir nitel araştırmayla desteklendi. Sonuç olarak,

araştırma yukarıda ana hatlarıyla belirlenen çerçevede ele alındı. Bununla birlikte, araştırma dört ana başlık ve sonuç bölümünü kapsamaktadır. İlerleyen sayfalarda ayrıntılarıyla değinileceğinden tekrara düşmemek adına bölümler hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse:

Araştırmanın birinci bölümü: Etnisite, ulus ulusçuluk ve ulus-devletin gelişimi ile ilgili teorik tartışmalara yer verilecektir. Kuramsal çerçeve başlığı altında ulusçuluk kuramlarının tarihsel süreç içerisinde mottosu niteliğinde olanlar bu araştırmayı ilgilendirdiği boyutuyla ele alınacaktır. Araştırmanın bütününde modernist/araçsalci yaklaşımın bakış açısı egemendir. Modernist/araçsalci kuram, ilkçi bakışın subjektif temelli yaklaşımından ziyade, milliyetçilik olgusunu maddi yönleriyle ele alma imkânı vermekte ve sosyolojik bir analize uygun bir perspektif sunmaktadır. Çalışma bu yönüyle milliyetçiliğin gelişiminin sosyolojik analizine odaklanmaktadır.

Araştırmanın ikinci bölümü: Osmanlı'nın Kürtlerle ilişkilerinin başlangıç tarihinden Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş safhasına kadar olan tarihsel süreç analiz edilmiştir. Bu süreçte Osmanlı Devleti'nin idari yapısı, Kürtlerin bu idari yapı içindeki statüleri, Osmanlı'nın sosyo-ekonomik yapısının temeli olan “millet sistemi” çerçevesinde değerlendirilmiştir. Tanzimat Dönemi ile birlikte bu yapıda meydana gelen iç ve dış etkenlere bağlı değişimler ve bunların Kürtler üzerindeki etkileri incelenmiştir. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra İttihat ve Terakki ile birlikte kültürel milliyetçiliğin siyasal milliyetçiliğe dönüşümü ve bunun Kürt seçkinleri ve toplumsal yapı üzerindeki etkileri de analiz edilmiştir. Bununla birlikte, her iki milliyetçi söylemin örgütlenme pratiklerinin örnekleri üzerinden dönemin dernek, cemiyet veya kulüp vb. oluşumları da ele alınmıştır. Ayrıca tarihsel sürecin analizi devlet, millet, tarih, vatan vb. kavramların ulus devletler tarafından taksim edilmesinden önceki anlam dünyası içinde yorumlanmaya çalışılmıştır. Bütünlüklü bir siyasal bedenin süreç içinde dağılmasına etki eden faktörler mercek altına alınmıştır. Bu noktada önemli bir ayrıntı da şudur: Tarihsel dönemlere ait ara başlıklarının tarihçilerce kabul gören dönemselleştirme kriterlerine uyabileceği gibi uymama ihtimalinin de olduğunu belirtmek gerekir. Tarihsel süreç daha çok milliyetçilik açısından iç ve dış etkenlerin şartları çerçevesinde belirlenmiştir.

Araştırmanın üçüncü bölümü: Türkiye Cumhuriyeti'nin radikal batılılaşma programı çerçevesinde ele alınmıştır. Osmanlı Devleti'nin yıkılması ve akabinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti, ulus-devlet yapılanması modernist paradigmalara uygun monist bir Türk

kimliği inşa sürecine girmiştir. Cumhuriyetin kurucu elitleri dini bir kimlik olan İslam kimliği de dâhil olmak üzere diğer kimlikleri baskı altına almaya çalışarak yeni bir kimlik inşa sürecine girmiştir. Ancak Cumhuriyet'in bu Batılılaşma programı hem Türkleri hem de Kürtleri kapsamış ve her ikisinin de yabancı olduğu bir kimlik inşa etmeye çalışmıştır. Bu dönemde, dışlama ve dâhil etmenin işleyiş politikalarına odaklanılacaktır. Bununla birlikte Cumhuriyet Dönemi, Harvey'in (1997) "yıkıcı modernleşme" ve Bauman'ın "baçivan devlet" kavramsallaştırmasıyla ilişkili olarak ulus inşa süreci kapsamında ele alınacaktır. Kürt ulusalcı söylemlerinin etkisi de yine aynı çerçevede değerlendirilecektir.

Araştırmanın dördüncü bölümü: "Yöntem ile ilgilidir. Bu bölüm; Diyarbakır, Batman, Siirt, Hakkari, Şanlıurfa, Adıyaman ve Ağrı illerinde yapılan derinlemesine mülakatlar neticesinde ortaya çıkan nitel araştırma verilerinin analizini kapsamaktadır. Yöntem olarak "gömülü teori"(ground teori) yönteminden yararlanılmıştır. Verilerin analizi ve "gömülü teori" ile ilgili metodolojik tartışmalara ve katılımcılarla ilgili bilgilere "Yöntem ve Bugular" başlığı altında ayrıntılı bir şekilde değinilmiştir.

Araştırmanın beşinci bölümü: Bulgular bölümünü kapsamaktadır. Kürtlerin devlet, ulusalcı Kürtler ve Türkler tarafından dışlanma algıları ile ilgili olarak saha verilerinden elde edilen bilgiler çerçevesinde kategoriler ve alt temalar oluşturulmuştur. Bu alt temalar ekonomik, siyasal veya gündelik hayat olsun, ulusalcı söylemlerin oluşturduğu dışlanma algısı merkeze alınarak belirlenmiştir. Bu çerçevede olgular tespit edilmiş ve kavramsallaştırmalara gidilmiştir. Bu alt temalar ve kavramsallaştırmalardan bazıları şunlardır: Kürtlerin kamu kurumlarında dışlanma algısı, ulusalcı Kürtler tarafından dışlanma algısı, il plakalarının damgaya dönüşmesi vb. şeklindedir. Bununla birlikte "Türkane" kavramı çerçevesinde Erken Cumhuriyet'te radikal Batılılaştırma ve çağdaşlaştırma projesinin Kürtler üzerindeki etkisi analiz edilmiştir. Kürtler, Türkçe'de Frenkleşme kavramı olarak kullanılan kavram yerine "Türkane" şeklinde bir kullanımı tercih etmiş ve erken Cumhuriyetin memurlar üzerinden çağdaşlaştırmaya yönelik çabalarını bu şekilde kodlamışlardır. "Türkane" kavramının Cumhuriyet'ten sonra etnik sınırların yeni bir temel üzerinden çizilmesi açısından önemli bir kavram olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca bu yeni memur tipi Gramsci'nin "organik aydın" kavramı çerçevesinde analiz edilmiştir.

Bununla birlikte, “Türklerin Kürtleri Dışlama Algısı” boyutunda kentleşme olgusunun dışlama algısına etkileri gündelik ilişkiler çerçevesinde analiz edilmiştir. Araştırmanın bu boyutu, Goffman’ın “dramaturji” yaklaşımı merkezli analiz edilmiştir. Görüşmeler esnasında Kürt dominant illerde yaşayanların kendi illerinin taşıt plakalarını kullanmayı tercih etmedikleri tespit edilmiştir. Bu tespit üzerine görüşmelerde konuya ötekileştirme ve damgalanma çerçevesinde önemli bir yer ayrılmıştır. Kentleşme, terör, dışlanma, etnik damgalanma aynı şekilde Goffman’ın “damga” kuramından istifade edilerek bu gösterge (il plaka kodları) üzerinden detaylı bir şekilde analiz edilmiştir.

Tözsel yaklaşımlar her ne kadar etnik bir unsuru homojen olarak kabul etse de kimliklerin sabit olmadığı zamana ve bağlama göre değişebildiği gerçeği artık kabul görmektedir. Ulusalçı kolektif kimlik, yeni bir aidiyet biçimi olarak diğer kimliklerin önüne geçebildiği (Armstrong’un 1982,s.26) gibi bazı durumlarda da yeni olan eskiyebilmektedir. Birçok eski kimlik, genişleyebilmekte veya daralabilmekte ve zamanla yenisi için terk edilme sürecine girebilmektedir (Horowitz,1981,s.113). Kişinin bu akışkan nitelikteki kimliklerden hangilerini öne çıkaracağı, hangilerini geri plana iteceği kısmen de karşılaştığı durumlara bağlıdır (Bruinessen,2005,s.59). Kürtlerin de homojen bir etnik grup olmadıkları malumun ilanıdır. Kürt ulusalçı söylemlerin Kürt kültürü üzerindeki dönüştürücü etkisi ve Kürtlerde sebep olduğu dışlama algısı bu bağlamda saha verileri doğrultusunda ve kurucu metinlerin karşılaştırması çerçevesinde analiz edilmiştir.

Literatür taraması: Özellikle son yıllarda Kürtlerle ilgili yapılan yerli ve yabancı akademik çalışmaların sayısı neredeyse bir bibliyografik çalışmayı gerektirecek kadar fazladır. Nitekim Arif Bingöl (2014) tarafından “Türkiye’de Kürt Sorunu Bibliyografyası” adlı bir çalışma yapılmıştır. Bingöl’ün 504 sayfalık çalışmasında, yerli ve yabancı toplam 7.500 kaynağa yer verilmiştir. Yapılan çalışmaların başlıklarını yazmak bile bu tezin sınırlarını fazlasıyla aşacaktır. “Yök Tez” veri tabanında yapılan incelemeler neticesinde son yıllarda kimlik, çözüm süreci, Kürt sekülerleşmesi, entegrasyon, etnik şiddet, Türk etnisinin Kürtlere yönelik önyargısı vb. konuların ön plana çıktığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte, etnik kimliklerin ve Kürtlerin dışlanmasına yönelik çalışmalar da mevcuttur. Cenk Saraçoğlu’nun (2020), “Şehir Orta Sınıf ve Kürtler”, başlıklı çalışması İzmir örneğinde Kürtlerin dışlanmışlık algısını “kentsel dönüşüm dinamiği ve sınıfsal-toplumsal bağlam içindeki oluşumunu

incelemektedir.” Serkan Turgut’un (2021) “Kürt Damgası Etnik Sınırlar ve Başa Çıkma Stratejileri” adlı çalışması, Kürt gençlerinin azınlıkta olduğu bir yer olan İzmir’de okullarda yaşadıkları dışlanma ve damgalanma pratiklerinin ayrıntılı bir tablosunu çizmekte ve analizini yapmaktadır. Yusuf Ekinci’nin “Kürt Sekülerleşmesi: Kuşak Farklılaşması Bağlamında Diyarbakır’da Dini Değişim” adlı doktora çalışması, yine yakın zamanlarda yapılan çalışmalar arasındadır. Konda’nın 2011 yılında yaptığı 59 il ve 374 ilçeyi kapsayan “Kürt Meselesi’nde Algı ve Beklentiler Araştırması”; Seta’nın 2009 yılı raporu ise, “Türkiye’nin Kürt Sorunu Algısı”nı konu almaktadır. Bu çalışmalar Türkiye’de Kürt meselesi algısına odaklanmaktadır.

Araştırmanın Önemi

Bu araştırma; kimliğin tözsel olmayıp akışkan olduğu, zamana ve bağlama göre değişebildiği, devlet ve seçkinler tarafından inşa edildiği önermelerinden hareketle ulus-devletin gelişim sürecinde dâhil edilmeyen bir alt kimlik olarak Kürt kimliğinin tepkisel inşasını incelemek ve günümüzdeki yansımalarını tespit etmek açısından önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

Milliyetçilik, farklı dönemlerde sosyo-ekonomik dinamiklerin ve seçkinlerin söylemlerinin devreye girmesiyle sürekli bir değişim halindedir. Araştırma hem tarihsel süreç içerisinde milliyetçi söylemlerin ve sosyo-ekonomik dinamiklerin etkisiyle kültürel dönüşümü ele almakta hem de toplumsal değişimin varlığını hesaba katarak araştırmanın yapıldığı tarih itibarıyla diğer araştırmalardan farklılık göstermektedir. Tarihin belli bir kesitinde çok geniş bir coğrafyada insanların kendilerini nasıl algıladıkları, kim ve ne olarak tanımladıkları, bu tanımlamalarda sosyo-politik gelişmelerin etkilerinin neler olduğunun tespit edilmesi önemlidir. Geçmiş araştırmalar genelde seçkinlerin talepleri ve eylemleriyle ilgilenmiştir. Bu araştırma ise; farklı sosyo-ekonomik kesimden sıradan insanların problemi nasıl algıladıkları, taleplerinin neler olduğunun tespit edilmesi noktasında farklılık göstermesi ile önemli olduğu düşünülmektedir. Araştırma, nitel görüşmelerde özellikle bu noktaya odaklanmaktadır. Araştırma, saha verilerinin kuramsal çerçevede analizi ile literatüre bir katkı sağlaması noktasında da önemlidir.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı Türkiye'nin 1923 sonrasında ulus-devlet inşası sürecinde homojenleştirici politikalar çerçevesinde oluşturulan "Türk Kimliği"nin dışladığı

kimliklerden “Kürt” kimliğinin, tepkisel olarak yeniden nasıl inşa edildiğini incelemektir. Ulus kimlik Cumhuriyet döneminde yeni bir paradigma çerçevesinde inşa edilmeye çalışılmıştır. Ulus devlet kimliği inşa edilip diğerleri bu kimlikler çerçevesinde konumlandırılınca dışarda kalan kimlikler boş durmamış önce savunma sonra da, seçkinlerin öncülüğünde tepkisel bir yeniden inşaya girişmişleridir. Araştırmada öncelikle, ulus-devletin nasıl bir kimlik inşa etmeye çalıştığı, başka bir ifadeyle kurucu kimliğin ne olduğu tanımlanmaya çalışılmıştır. Daha sonra milli temelde inşa edilen bu kimliğin dışlama ve dâhil etme mekanizmalarının nasıl ve ne şekilde işlediği tespit edilmeye çalışılmıştır. Ötekileştirilen kimliklerden söz konusu yapıya gerek asimilasyon ve gerekse diğer ideolojik aygıtlar vasıtasıyla entegre olanların yanı sıra, direnç gösterenlerin de olduğu mevcut sorunun, Kürt sorunu şeklinde devam etmesinden de anlaşılmaktadır. Ötekileştirilen kimlikler, ulusçuluk çağında, seçkinler vasıtasıyla, benzer şekilde yeni bir ulusal kimlik inşa etmeye çalışmıştır. Araştırma bu iki inşa edilen ulusal kimlik arasında otantik bir kimliğin var olup olmadığı, varsa bu kimliğin ne olduğunu tespit etmeye çalışmıştır.

BÖLÜM 1: KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde Kürt meselesinin ulus-devlet ve etnisite başlığı altında ele alınmasıyla ilgili bir değerlendirme yapıldıktan sonra, kavramsal çerçevede ulus-devlet ve ulusçuluğun oluşumu, gelişimi ve kuramın mottosu niteliğindeki tartışmalara yer verilecektir.

1.1. Etnisite ve Ulusalci Kuramlar Perspektifinden Kürt Sorununa Yaklaşım

Bazı milletlerin tamamen farklı etkilerin bir sentezi olarak ortaya çıktıkları iddia edilir. Millet teriminin politik yasal tanımının hala problemli olduğu göz önünde bulundurulduğunda ve milletler farklı olarak "doğduklarından" dâhil edilme, dışlanma, hak kazanma veya şikâyetle bulunma derecesi bir milletten ötekine farklılık gösterir (Volkan,1999,s34-36). Türkiye’de de milliyetçilik tarihsel şartların bir ürünü olarak kendine özgü koşullarda ortaya çıkmış ve gelişim göstermiştir. Türkdoğan’ın da (1999.s.10) tespit ettiği üzere, olguyu Batılı sosyoloji literatüründe rastlandığı gibi salt ırk ve milliyet unsurlarıyla bağlantılı bir biçimde ele almanın bazı sakıncaları vardır. Türk milliyetçiliği olgusunu sömürge, emperyalizm, kolonyalizm ve bunların tarihsel örneklikleri olarak tezahür etmiş olan Fransa-Cezayir, İngiltere-Hindistan, İsrail-Filistin vb. ikili karşıtlık ve tecrübeleri üzerinden anlamaya çalışmak ve analogiler kurmak meselenin özüne ve özgünlüğüne vakıf olmayı engellemektedir. Örneğin Kürtlerce inşa edilen tarihte Türklere dair ‘kötü’ kolektif anılar büyük yer kaplamaz. Mesela, yakın zamanların milliyetçiliklerini mümkün kılıp diri tutan kolonyalizm ve emperyalizm fenalıklarına dair anılar, Kürtlerce inşa edilen ortak geçmişte ciddi biçimde (Yeğen,2016,s.16) yer almış değildir. Türkiye’nin kendine özgü tarihsel koşulları göz önüne alındığında salt milliyetçi kuramların perspektifinden bakmak yeterli olmadığı gibi ırk, soy vb. bağları esas alan etnik temelli yaklaşımlar da indirgemeciliğe yol açabilmektedir.

Orta Çağ’ın dini toplulukları modern uluslardan daha farklı şekillerde tahayyül edilmekteydi. Hristiyan âleminin tahayyülü farklı "kuramlara", farklı ahlaki tasarımlara ve dünyanın tabiatı hakkında farklı varsayımlara dayanıyordu. Avrupa’da böyle olmakla birlikte millet olma çağından önce büyük İslam ümmetinin tahayyülü, bugünün çeşitli Müslüman ulus devletlerinin tahayyülünden ve kuruluşundan oldukça farklı şekilde gerçekleşmekteydi (Billig,2002,s.83). İslam tarihinde 692-945 yılları arasını kapsayan

dönemi "yüksek halifelik" dönemi olarak adlandıran Hodgson'a (1995,s.179) göre, 692 yılından başlayarak geniş bir coğrafyada hâkimiyet süren hilafet devleti iyice oturmuş, refah seviyesi oldukça yükselmiş, siyasal birlik gerçekleştirilmiş ve tarıma dayalı bir imparatorluk haline gelmişti. “Bu dönemde geniş coğrafyada yaşayan farklı etnik kökene mensup insanlar İslâm ortak paydasında birleşmiş, farklı etnik kökene sahip insanlar arasında serbest dolaşım imkânı ortaya çıkmıştı” (Birsin,2004,s.157). Böylelikle “dokuzuncu yüzyılın sonunda Arap diliyle ifade edilen ortak bir din kültürünün, ticaretin, göç ve haccın sağladığı insani bağların birleştirdiği bir İslam dünyası oluşmuştu” (Hourani,1997,s.113). Müslüman toplulukları hem coğrafi bakımdan hem de tarihsel bakımdan eş zamanlı kılan ortak pratikler (habitus) ilk zamanlardan son zamanlara kadarki bütün Müslümanları birleştirmede başarılı olmuştu. Bu toplumsal habitus, küresel olarak hem bir eş-mekanlılık hem de bir eş-zamanlılık bilinci yaratmıştı (Aktay,2008,s.48).

Osmanlı Devleti, bazı esaslı farklılıklara sahip olmakla birlikte bu paradigmanın temelleri üzerine kurulmuş ve aynı zamanda milliyetçilik çağı öncesi idari ve kültürel yapıya sahip Müslüman bir devlettir. Osmanlının, “nüfus politikasının içyapısı incelendiğinde, bir etniklik bilinci göz önüne alınmış değildir” (Türkdoğan,1999,s.175) İttihat ve Terakki iktidarının son dönemleri haricinde bazı sebeplerle “etnik tasnifler yapılmış olsa bile bu tasnifler imparatorluk sisteminde dâhil etme ve dışlama sınırlarını belirleliyordu” (Natali,2009,s.19). Osmanlı’da azınlık nüfusları etnik temelli değil, dini inançlarına göre, Müslüman veya gayri Müslim şeklinde ayırt ediyordu. Bu sosyo-politik yapının temeli “millet sistemi”ne dayanıyordu.⁵ Buradaki anlamıyla millet, belli bir kutsal kitabı veya vahyi kabul eden insan topluluğuna karşılık kullanılmaktadır. Bu çerçevede millet sistemi, bir bölgenin dârülslâma katılmasından sonra buradaki ehl-i zimmenin bir ahidnâme, hukuk ve himaye bahşedici bir ahidle İslâm devletinin idaresi altına girmesinden doğan bir teşkilât, bir hukukî varlıktır (Ortaylı,2020,s.66). Bu tanımdan hareketle Müslümanlar hilafetin kurumsal yapısı etrafında tek millet, gayrimüslimler ise din veya mezheplerine göre ayrı milletler olarak sınıflandırılıyordu. Erken Cumhuriyete kadar da “Kürtler hep ‘egemen Müslüman’ [millet-i hâkime] çoğunluk grubu içinde kabul

⁵ 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Osmanlı siyasal ve toplumsal yapısında “millet” fıkhi referansla bir kitaba ve bir dine inanan toplulukları tanımlamak için kullanılmıştır. Millet kelimesi Arapça’da “el-milletü’l-İslâmiyye veya “milletü’l-İslâm, milletü İbrâhîm, milletü’l-Mesîh, milletü Yehûd milletü’t-tevhîd, milletü’l-küfr” gibi tamlamalarda belli dinleri ifade eder şekilde kullanılmıştır (Şentürk,2020,s.64).

ediliyordu” (Natali 2009:18-24). Bu kabule uygun olarak “Kürt elitinin çoğunluğu kendini Müslüman ve bundan dolayı Osmanlı ve daha geniş bir kardeşliğin bir parçası olarak görüyordu” (Bozarslan,2014,s.2014). Bununla birlikte Türk seçkinleri açısından da durum pek farklı değildi. “Onların etnik kimlikleri Türk olsa da siyasi kimlikleri ve bağlılıkları Osmanlı Devleti’neydi” (Mann,2012,s.134).

İmparatorluk sonrası ortamda meydana gelen önemli bir değişiklik grup kimliğinin sınıflandırmasında dinden etnisiteye doğru meydana gelen kaymaydı (Natali,2009,s.18). Bu süreçte resmi ideoloji muhatabı olan otantik halkları “etnik” halklara dönüştürerek “politize” eden, bir ideolojiye dönüştürdü (Arslan,2009,s.98). Ancak yine de günümüzün kimi “Türk ve “Kürt” elitlerinin naif önyargılarına ve devletin “resmi ideolojisinin” “tek ulusa dayalı devlete” vurgusuna rağmen, Osmanlı İmparatorluğu’nun Cumhuriyetin bagajı olduğu gerçeğini değiştirmemektedir (Arslan, 2009,s.96). İmparatorluğun son yüzyılında Rumeli ve Kafkasya’nın Anadolu’ya aktığı göz önünde bulundurulacak olursa Türkiye yalnızca yurttaşları bakımından değil, politik, entelektüel, ekonomik ve kültürel elitleri bakımından da olsa Osmanlı’nın bir bakiyesidir (Arslan,2009,s.94). Bu bakiye tarihsel süreç içerisinde toplumsal bilinçaltı düzeyinde kendi dilini; yalnızca bir iletişim aracı olarak değil elbet, insan yaşamının devindiği bir boyut ve dünyayı oluşturan bir öge olarak kendi dilini, geleneğini, hülasa kendi anlam dünyasını inşa etmiştir. Osmanlı’nın Cumhuriyetin bagajı olması hususu veya daha genelde bu anlam dünyası tam da bu noktada temel bir Heideggeriyen kavram olan “Dasein” kavramı çerçevesinde yorumlanacak olursa, kaçıp kurtulma şansının olunmadığı bir gelenek olarak varlık bulmaktadır. Üstelik ne yapılırsa yapılsın tarihsel varlıklar olarak hep bu geçmişe katkı yapıp durulan bir gelenektir (Göka, vd. 1999,s.45).

Bununla birlikte sadece teorik olarak değil, saha verilerinden elde edilen bilgiler de bu anlam dünyasının özgünlüğünün göz ardı edilmesi ve ulus, etnisite veya milliyetçiliği bilinçli olarak benimsemiş siyasal ideolojilerle sınırlandırılması halinde ya da Anderson’un (1995,s.26) ifadesiyle, “kendisini önceleyen ve onlardan kaynaklanmış olduğu büyük kültürel sistemlerle ilişkilendirilerek incelenmemesi durumunda olgunun anlaşılmasının güçleştiği noktaların olduğunun belirtilmesi gerekir. Bu kültürel sistemle ilişkili olarak gözlemlenebildiği kadarıyla tarihsel süreç içerisinde bazı yaşam pratikleri noktasındaki farklılıklar Türk ve Kürt şeklinde bir etnik ayrışmaya yol açmamıştır. Yukarıda da ifade edildiği üzere siyasal beden bütünlüğünün yanı sıra, etnikliğin önemli

göstergelerinden sayılan doğum, ölüm, evlilik merasimleri bu ayrışmayı belirgin kılacak nitelikte olmamıştır. Bulgular bölümünde ele alınacağı üzere bu etnisite vurgusu, Cumhuriyet Dönemi ile birlikte elitlerin çabasıyla ideolojik bir inşa olarak öne çıkmaktadır.

1.2. Kürt Meselesinin Kökeni ve Ulus-Devlet İdeolojisi Bağlamında Gelişimi

Bu araştırmanın da benimsediği modernleşmeci/araçsalcı kuramsal yaklaşımlar Premordialist (ilkçi/özcü) bakışın aksine, milliyetçiliği ulus-devlet ile birlikte ortaya çıkan bir olgu olarak kabul etmekle birlikte, tarihin hiçbir döneminde milletin egemenliğe dâhil edilmediği iddiasındadır. Millet kavramının nation (ulus/millet) ile kazandığı siyasal içerik aslında Avrupa’da da 18. yüzyılda ulus-devlet modelinin gelişimine bağlı olarak değişim geçirmiştir. Avrupa’da “millet” kavramı ulusçuluk çağından önce dini bir referansa sahipti. “Bütün Orta Çağ boyunca, şimdi Fransa ya da İngiltere olarak bilinen yerlerin sakinleri kendilerini Fransız ya da İngiliz olarak düşünmediler” (Billig,2002,s.31). On beşinci ve on altıncı yüzyıl Avrupası’nda bir hareketin ideolojisi milli değil, toplumsal ve dinsel bir içerik taşımaktaydı (Hobsbawm,1993,s.96). Bu geleneksel toplulukların “borçlu oldukları bir bölgesel millet -vatan- mefhumları pek yoktu. Cemiyet şimdikinden farklı şekillerde yaşıyor ve tahayyül ediliyordu (Billig,2002,s.31). Fakat millet, zamanla siyasi bir anlam kazanmaya başladı ama öncesinde, Ortaçağda Fransız Milleti deyince, İtalyan ve İspanyollar da dâhil Latince dillerini konuşanlar; Picardie Milleti deyince Hollandalılar, Normandiya Milleti deyince kökleri kuzeydoğu Avrupa’dan gelenler ve Alman Milleti deyince de halis Almanlarla birlikte İngilizler de anlaşılıyordu (Kedourie (1971,s.5-8). Kedourie’nun bu millet ayrımı ki, orta çağ dünyası için yabancı olmamakla birlikte çağdaş insanın zihninde ise, hiçbir şekilde yerli yerine oturtamayacağı bir karmaşadan ibarettir. Bu karmaşa ancak olgunun tarihsel bağlam ve kendi anlam dünyası içinde anlaşılmasıyla giderilebilecek niteliktedir.

O halde, çağdaş insanın zihninde millet diye sözü edilen varlığın aslında tarihsel süreçte sınırlı sayıda bir seçkin grubundan başka bir şey olmadığını vurgulamak gerekir. Modern öncesi dönemlerde, "millet/ulus" kavramları zamanla siyasi bir mana kazandı (Kedourie,1971,s.6). Parlamentolarda ya da ‘eyalet meclislerinde’ bir araya gelen ayrıcalıklı sınıflar, saray karşısında "ülke"yi, yani "ulus"u temsil ediyorlardı ama burada “ulus”tan kasıt ayrıcalıklı bir sınıftı. Habermas’ın ifade ediş biçimiyle “soylu bir sınıf

olarak ulus” (Habermas,2012,s.18). Milletin hakları denildiğinde de üst tabakanın ayrıcalıklı haklarından başka bir şey anlaşılmıyor üstelik buna meclisler de dâhildi (Kedourie,1971,s.6-7). Modern öncesi dönemlerde ulus olarak tabir edilen bu soylu sınıf, yönetilenlerin tamamı olan halkın o zamanlar yoksun bırakıldığı siyasî varoluşun keyfini çıkarıyor ve egemenliğe hiçbir şekilde dâhil edilmiyordu (Habermas,2012,s.18).

Öncelikle ulusçuluk öncesi çağlarda günümüzdeki anlamıyla yönetimde söz sahibi olma noktasında politik bir Kürt (aynı zamanda Türk) toplumundan söz edilemeyeceğine göre, Kürt sorunu değil, Kürt seçkinlerinin sorunundan söz edilebilir. Avrupa’yla kıyaslandığında her ne kadar farklı ahlaki kriterler, sosyo-ekonomik dinamikler söz konusu olsa da bu yönüyle Kürt seçkinleri de batılı emsallerinden farklı değildi. Başta Şerefhan Bidlîsî’nin 16. yüzyıl sonlarında kaleme aldığı “Şerefname” gibi Kürt tarihinin önemli kaynakları olmak üzere, 19. yüzyıl başlarında bölgeyi gezen Campanile gibi misyonerlerin ve de çağdaş araştırmacıların eserlerinde beyler/mirlerin, kendilerini Abbasi⁶ soyuna nispet ettikleri görülüyordu (Bidlîsî, 1971; Campanile,2013; Bruinessen, 2013;McDowell,2005; Kutlay,2002;Henning,2018). Aslında Kureyş’e⁷ nispet edilen bu şecereler hem İslam siyasal toplumsal yapısında umeranın Müslüman olmak şartıyla birlikte meşruiyetin biricik ölçütü hem de bir soyluluk belirtisi sayılıyordu. Bu soylular, birçok kez bir araya gelip İran şahlarına, Osmanlı sultanlarına, değişen konjonktüre göre bağlılıklarını sunar ve ayrıcalıklarının devamı için teminatlar alırlardı. Şerefname’de (1971 s.181), “Akkoyunlu Türkmenlerinin devletinin yıldızı sönüp de Şah İsmail’in saltanatının ışığı doğudan parlayınca, Kürdistan’ın ulu hükümdarları ve beyleri de Şah’ın Tebriz’deki sarayına giderek, tahtına itaat ve bağlılıklarım sundular” ifadeleri bir yönüyle bu olguya işaret etmekteydi. Nitekim Osmanlı’da da Çaldıran Savaşı sonrası Kürt beylerinin İdris-i Bitlisî aracılığıyla sultana yazdıkları bağlılık mektubu⁸

⁶ Barbara Henning (2018), Abbasi soyuna yapılan vurgunun sonraki nesiller tarafından nasıl değiştiğine dair ilginç bir tespitte bulunmaktadır. Bu tespit aynı zamanda Kürt milliyetçiliği ve seçkinlerin rolü açısından da önemlidir. Bedrhan ailesi üzerine yaptığı bu çalışmada Henning’e (2018:140) göre, Celadet ve Kamuran Bedirhan önderliğindeki bağımsızlık hareketi 1930’larda gayri Müslimlere, özellikle Ermeni devrimcilerle temas kurmuş ve bu tarihlerden sonra dini meşrulaştırmanın rolü giderek daha fazla arka plana itilmiştir. Hawar Dergisi’nde Bedirhani ailesinin İslam öncesi Yezidi mirası olduğu iddia edilmiş ve Şerefhan Bidlîsî’nin eseri olan Şerefname’ de de söz de desteklendiği iddiasıyla Bedirhan ailesinin ataları daha önce Yezidi kökenli olduğu dillendirilmiştir.

⁷ Halife Kuryştendir” hadisine atıf yapılmıştır. Umera ve ulema arasındaki ayırım, İslam siyaset fikhında meşruiyetin kaynağı ve ölçüsü ile ilgili bir çalışma için bkz. (Saltekin, 2018).

⁸ Kürt Beyleri’nin İdris-i Bitlisi vasıtasıyla Osmanlı sultanına gönderdiği mektup. "Arz-I Hal-i Ümera-İ Ekrad" başlığını taşıyan mektubun içeriği için bkz. (Akgündüz 1991,s.206).

(Akgündüz,1991,s.206) farklı bir konjonktürün sonucuydu. Bununla birlikte McDowell'in (2005,s.1) tespitiyle Kürt seçkinleri, "aşiret reisi ya da esas olarak aşiret topluluklarına başkanlık eden kişilerdi. Kendi konumlarını güvence altına almaya çalışan bu yerel yöneticiler, kendilerini Kürt halkını temsil eden liderler olarak görmüyorlardı." Bu liderler, Habermas'ın yukarıda işaret ettiği üzere belki en fazla Avrupalı çağdaşları gibi saray karşısında ülkeyi, ulusu, ama "soylu sınıf ulus olarak" ulusu temsil ediyorlardı.

Kürt meselesi "on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında Osmanlı devlet ve toplumunun modernleşmesinin" (Vali,2005:130) bir ürünüdür. Bu olgu Osmanlı toplumsal yapısında -en azından Kürtlerde- ilk etapta devletin merkezileşmesi biçiminde kendini hissettirmiştir. "Bir soylu sınıf" şeklinde kısıtlamak kaydıyla "Kürt milletinin" içinde yer aldığı sorunun ilk safhası, 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin modern bir formda merkezileşme teşebbüsleri neticesinde ayrıcalıklı idari yapıların tehdit edilmesiyle başladı. Daha geniş kitleleri ilgilendiren veya başka bir ifadeyle Kürt sorununa dönüşümü ise, ulus-devletin kuruluşundan sonra merkezileşme sürecinin kemale ermesiyle gerçekleşti. Ancak başlangıcından itibaren Batılıların müdahalesi sorunun kronikleşmesinde etkili oldu. Tarihin bu kritik dönemeçleri başta merkezileşmeye karşı meydana gelen isyanlar olmak üzere hem Kürt seçkinlerinin talepleri hem de dönemin siyasal toplumsal yapısı hakkında önemli malzemeler sunmakla birlikte, "şimdi"nin analizini da anlaşılır kılacaktır.

Kürt beyliklerinin Osmanlı'nın kendine özgü merkezîyetçi sistemi içindeki otonom idari yapıları Tanzimat'la birlikte değişmeye başladı. Bununla birlikte Batılı devletlerin Osmanlı topraklarında söz sahibi bir güç olarak belirmesinin de sorunun ortaya çıkmasında yadsınamaz bir etkisi oldu. Batılı devletlerin gayri Müslimlerin lehine müdahale ve kışkırtmaları beylerin ve Müslüman tebaasının başta "millet sistemi" olmak üzere egemenlik ilişkilerinde ve aynı zamanda ilişkilerin temelini oluşturan hukuki ve siyasi sistemde değişimlere yol açtı. Müslüman Kürtler, Hristiyan topluluklarının gücünün ve etkisinin artmasından hem çekiniyor hem de buna karşı tepki duyuyordu. Hristiyanlar da kendilerini daha güvenli hissedip Kürt mirlerine vergi ödemeyi ve orduya katılmayı reddediyordu (Yalçın-Heckmann, 2016,s.75). Nitekim McDowall (2005,s.46), misyonerlerin ve konsoloslukların bu yoğun faaliyetleri karşısında bir Kürt beyinin misyonerlerden birine -Şimşir'e (2009,s.94) göre Bedirhan Bey olması kuvvetle muhtemeldir-, "siz bu ülkeyi almaya gelenlerin habercisiniz demişti." Tanıkların

ifadelerinden dindar bir kişiliğe sahip olduğu söylenen Bedirhan Bey,⁹ Tanzimat reformlarıyla gelen (ve gayri Müslimleri de kapsayan) yeni idari ve hukuki düzenlemelere karşı isyan etti.

Bedirhan Bey'in Tanzimat'ta vuku bulan isyanından sonra, İran'ın içlerine kadar etkisini gösteren bir isyan da I. Meşrutiyet'tin ardından, 1881'de Şeyh Ubeydullah Nehri/Şemdinânî liderliğinde gerçekleşti. 1879'da İngiliz konsolosunun Van'a gelmesiyle birlikte İngiltere himayesinde otonom bir Ermeni devletinin yakında kurulacağı söylentileri dolaşmaya başladı (Sinno,2011,s.139). Berlin Antlaşması'ndaki 61. maddeyi duyan Şeyh Ubeydallah'ın, "Neler işitiyorum, Ermeniler Van'da bağımsız bir devlet kuracak, Nasturiler İngiliz bayrağını çekecek ve kendilerini İngiliz tebaası ilan edecekler. Kadınları silahlandırmak zorunda kalsam bile buna asla izin vermem" (Olson,1989,s.5) dediği rivayet edilir. Osmanlı Devleti'nin Batılı büyük devletlerin baskılarına boyun eğmek zorunda kaldığı bu dönemde, "Ermeniler ve diğer gayri Müslimler lehine reformlar yapılmasını öngören maddelerin uygulanmasına karşı olduğunu açıkça beyan edemeyen Bâb-ı Âli de Kürtlerin bu hareketlerine" (Sinno,2011,s.140) sıcak yaklaşıyordu. "Şeyh Ubeydullah söz konusu reformlara karşı çıkma konusunda Sultan II. Abdülhamid'in de desteğini sağladı. Hatta sultan, Şeyh Ubeydullah hareketini Ermeni milliyetçiliğini dengeleyebilecek bir vasıta olarak görüyordu" (Jwadeh,2012,s.240-247). Şeyh Ubeydullah'ın ve özellikle de Nasturi katilamından sorumlu tutulan Bedirhan Bey'in hak ettiği cezalara çarptırılmadığı şeklinde Batılı devletlerin büyükelçileri nezdinde girişimlerde bulunuldu (Henning,2018,s.98; Şimşir,2009,s.97). Bedirhan Bey'in öldüğü tarihe kadar da İngiliz basınında sürgünden ziyade ödüllendirildiği yönünde yazılar yayımlanmış, bazı dönemlerde Osmanlı Devleti tarafından şiddetli bir cezaya çarptırılması için kampanyalar bile tertip edilmiştir. Avrupa'da Aralık 1848'den Temmuz 1949'un sonuna kadar uzanan sekiz aylık süre boyunca, çok sayıda gazete ve dergide Nasturi katliamına ilişkin ayrıntılar ve Bedrihan Bey'le ilgili olumsuz haberler kamuoyuna aktarılır ve 1856'ya kadar da yer yer gündeme getirilir (Kardam,2013,s.148). Benzer talepler Şeyh Ubeydullah için de dile getirilir. Bu dönemde vuku bulan isyanları

⁹ Bedirhan Bey'i ziyaret eden misyonerlerden, Wright ve Breath'ın onun kişiliği ile ilgili tespitleri şu şekildedir: "ibadetine oldukça fazla zaman ayırır, dinin emrettiği bütün kuralları harfiyen uygular ve her gün belli saatte zikrini muhakkak yapardı" (Kardam,2011,s.267;Doğan,2010,s.224).

elbette ki Osmanlı Devleti bastırmıştır. Ancak isyanlarla ilgili cezalandırma sürecinde Batılı devletlerin daha bir istekli ve hatta ısrarlı oldukları da bir gerçektir.

Bu isyanların bastırılmasından sonra sürgün edilen hanedan ailelerin çocukları İstanbul'da kaldı. Başta Bedirhanlar olmak üzere Nehri'ler, Babanlar, Cemilpaşazade'ler, İttihat ve Terakki Cemiyeti örgütlenmeleri içinde yer aldı. Bu cemiyetin üyeleriyle aynı okul sıralarını ve aynı dünya görüşünü paylaştı (Cemilpaşazade Ekrem 2016; Nuri Dersimi, 1992; Zınar Silopi, 2014). Bu dönem aynı zamanda milliyetçilik kavramının keşfini de içeriyordu. Kültürel milliyetçilik çerçevesinde yayımlar yapıldı. Abdurrahman Bedirhan'nın çıkardığı "Kürdistan" (1898) gazetesi bunların ilkiydi (Hanioğlu,1985a,s.282). II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında bu ailelerin öncülüğünde kurulan "Osmanlı Kürt İttihat ve Terakki Cemiyeti", "Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti" (KTTC,1908) ve "Kürt Talebe Cemiyeti" (Hevî,1912) benzeri kulüpler kuruldu (Tunaya,1988,s.404). İttihat ve Terakki Cemiyeti 1913'ten sonra Osmanlıcılıktan Türk milliyetçiliği merkezli bir ideolojiyi resmi politikası olarak benimsemesiyle Kürt seçkinleri de tepkisel bir şekilde Kürt milliyetçiliği fikrine yöneldi. Bu dönemin tanıklığını yapan aydınların hatırlarında "İstanbul'daki okul yıllarında İttihatçıların kara tahtaya büyük yazılarla 'Ne Mutlu Türküm Diyene' yazılarına karşılık teneffüslerde 'Ne mutlu ben Kürdüm diyene' yazılarını yazmağa mecbur olmuştuk" (Nuri Dersimi, 1992,s.38) tarzı ifadelerine sıkça rastlanmaktadır. Ancak daha da önemlisi Küt tarihine ilişkin ilk Kürtçe esere ve de İslam tarihinden bağımsız ulusalcı bir Kürt tarihi yazımına (İnce,2010,s.170), Zeki Beg'in (2012), "Diroka Kurd u Kurdistan" (Kürt ve Kürdistan Tarihi) ilk kez bu dönemde rastlanmaktadır.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ve Mütareke yılları süresince Kürdistan Teali Cemiyeti (KTC,1918) vb. örgütlenmelerle aşiret reislerinden hamallara kadar geniş bir tabanda örgütlenmelere gidildi. Kürt seçkinleri, başta İngilizler olmak üzere İtilaf Devletleri ile bir Ermeni devletinin kurulmasını engellemek, özerklik veya bağımsızlık için girişimlerde bulundular. Ailelere ve bazen de bireylerine göre tavır alışlar değişiklik gösterebiliyordu. Bununla birlikte Tanzimat Reformlarıyla başlayan süreç seçkinlerle birlikte Kürt toplumsal yapısında da değişimlere yol açmıştı. Aristokrat aileler, özellikle de Bedirhaniler kendilerini Kürtlerin meşru yöneticileri olarak kabul ediyorlardı. Bu kabulün yabancı devletler, Osmanlı bürokrasisi ve Kürtler nezdinde nispeten karşılığı da vardı (Bruinessen,2013,s.405). Ama yıkılmış saltanatlarının ardından iktidar araçlarından

yoksun bu aristokratların, bu dönemde Kürt toplumundaki statüleri daha çok itibariydi. Beylerin, 19. yüzyılın ilk yarısına kadar nispeten geniş iktidar alanları beyliklerin ortadan kaldırılmasıyla çok sayıda aşiret reisi ve en az bu reisler kadar etkili olan şeyhler arasında dağılmıştı (Olson,1989,s.4; Klein,s.2011,s.3). Bedirhan Bey'in oğullarından Necip Bey'in oğlu Abdurrezzak Bey, Rusya'nın himayesinde bağımsız bir Kürt devleti kurmak için bu ülkede girişimlerde bulunuyordu. Hatıralarında "Rusya için çalıştığım her an halkımın çıkar ve amaçlarına hizmet etmeyi esas aldım. Kürtlerin özgürlüğünün Rusya'nın denetiminden geçeceğine inandım" (Abdurrezak Bedirhan,2000,s.36) diyen Abdurrezak Bey, aşiretlerin desteğini elde etmek amacıyla Haydaran aşiretinden Hüseyin Paşa, Pencînari aşiretinden Cemilê Çeto ve Sason bölgesinden Aliyê Unus gibi büyük aşiretlerin reislerinin de bulunduğu isimlere mektuplar yazar. Bedirhan Bey gibi büyük bir ismin çocuklarından birinin Ruslarla işbirliği yapmasının hayal kırıklığıyla Hüseyin Paşa'nın cevabı hakaretler içerecek kadar ağır olur. Cemilê Çeto ve Aliyê Unus istişare etmek amacıyla Şeyh Mahmud Zokaydi'ye giderler. Cemil'in ağabeyi Bişar ile Rusya'nın Doğu işgalinde gönüllü birliklerle savaşıyan Şeyh Mahmud Zokaydi; "Valla Cemil.... Bu yaştan sonra Müslümanların namusunu Rusların ayakları altına atamam" (Cegerxwîn 2003,s. 56) şeklindedir. Cemil'in, Aliyê Unus'a cevabı toplumsal yapıdaki iktidarın gerçek sahiplerinin aşiret reisleri ve şeyhler olduğuna işaret etmektedir: "Babamın başı üzerine yemin ederim ki, Şeyh Mehmude Zoqeydê 'evet' demezse bu iş olmaz ... Eğer Şeyh Mahmud 'olur' demezse karılarımız bile yatağına almaz bizi..." (Cegerxwîn,2003,s.55).¹⁰

Geleneksel dönemden 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar olan süreçte, hilafet makamı Müslüman unsurları tek bir siyasi bedende birleştiriyordu (Aktay,2015,s.70). Bu döneme kadar Türklerle Kürtler arasında etnik temelli bir ayırım yoktu. "Bütün sınırlar içinde en fazla göze çarpanı Müslümanlar ve Hristiyanlar (veya Yahudiler) arasında var olan ayırımdı. Türkçe ve Arapça konuşan Sünnî Müslümanlar (Sünnî) Kürtlere pek yabancı değillerdi ve aralarındaki sınır belirsizdi" (Bruinessen,2005,s.49). Bununla birlikte Kürt seçkinleri, "Kürtlüklerinin farkında olmalarına, Ankara ve İstanbul'daki

¹⁰ Cegerxwîn, Azadi öğütlenmesine katılan ve bu sebeple Suriye'ye kaçan bu isimlerle 1920'lerin sonlarında Suriye/Amud görüştüğünü ve bu isimlerden bu hadiseleri bizzat dinlediğini aktarmaktadır. Bkz. (Cegerxwîn: 2003,s.53-55). Ayrıca Cemilê Çeto'nun torunu merhum Derweşê Sa'do (Derviş Akgül) ve Şeyh Mahmud'u Zokaydi'nin torunlarından Doc. Dr. Macit Sevgili'ye aydınlatıcı bilgilerinden dolayı teşekkür ederim.

iktidar sahipleri tarafından da böyle kabul edilmelerine rağmen, sosyal ve "millî" statülerini saptarken, Kürtlüklerini belirleyici bir öge olarak görmemekteydi" (Bozarslan,2014,s.99). Kürt seçkinleri, Mütareke yıllarında İstanbul Hükümeti ile statülerine ilişkin sadarete müzakereler yaptı (Yeğen,2012,s.85-87; Mezher 2012,s.53-55).¹¹ Ayrıca Kürtler, taraf olarak yer almasa da Mustafa Kemal ve İstanbul Hükümeti arasında imzalanan protokolde statüleri ile ilgili bir özerklik vaadi de yer aldı (Kutlay,1992:341-342). Mustafa Kemal, milli mücadelenin ilk gününden itibaren bağımsız bir Kürt devletine karşı net tavrını ortaya koydu ve Diyarbakır'daki Kürt kulübünü bağımsızlık yanlısı oldukları gerekçesiyle kapattırdı (Atatürk, 2006'a,s.48,s.546). Bununla birlikte "millet" vurgusuyla Kürtlerin kültürel haklarının tanınmasına dair beyanatlarda bulundu (Atatürk, 2006'a,s.49). Mustafa Kemal, Kürtlere, Abdurrezak Bey'in mektubuna muhattap olan aynı aşiret reisleri ve şeyhlere ancak farklı bir gayeyle, "siyasal beden bütünlüğünün temsili" olan esaret altındaki hilafet makamının kurtuluşu için milli mücadeleye davet eden mektuplar gönderdi (Atatürk,1969,s.937-944). I. Meclis'in sonuna hatta "Lozan'da Türk ulus-devletinin kuruluşu resmî olarak onaylandığında, Türklük ve Müslümanlık temelinde bir milliyetçiliğin benimsenmesi güçlü bir olasılık olmaktan henüz" (Şeker,2014,s.197) çıkmadığından, Lozan Antlaşması ve Musul meselesinin hal edilmesine kadar da bu tavrını sürdürdü. Ancak II. Meclis'in kapılarının aralanmasından sonra "İnönü Hükümeti'nin ilk işi Takrir-i Sükûn Kanunu'nu Meclis'ten geçirmek oldu" (Goloğlu,2017,s.133) ve akabinde (TCF) Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve diğer tüm muhalif yapıların susturulmasıyla radikal bir döneme girildi.

1920'lerin sonu ve bütün bir 1930'lu yıllar boyunca Türkiye Cumhuriyeti, oryantalist söylemlere oksidentalit bir cevapla aslında Türklerin Batılı olduğunu anlatma gayretine girişti. Radikal bir Batılılaşma programı çerçevesinde Kürtleri medenileştirme ve asimile etme programına tabi tuttu. Fiziksel antropoloji çalışmaları, Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi gibi tezlerle yeni bir söylem inşa etti. Radikal modernleşmenin eşlik ettiği bu süreçte on sekiz Kürt isyanı kayıtlara geçti. En ciddi olanı da Şeyh Sait isyanıydı. Tunçay'a (1981,s.127) göre, maliyeti ve kayıpları itibarıyla Kurtuluş Savaşı'ndan daha

¹¹ 10 Temmuz 1919'da Sadaret'te yapılan bir toplantıda eski şeyhülislam ve dönemin kabine üyesi Haydari Zade ile aralarında Seyyid Abdülkadir, Emin Ali Bedirhan ve Mevlanzade Rıfat'ın da olduğu Kürdistan Teali Cemiyeti (KTC) ileri gelenleriyle bir toplantı yapılır. Sadaret'teki toplantının İngiliz gizli belgelerine dayalı görüşmenin ayrıntıları için bkz. (Yeğen,2012,s.85-87; Mezher 2012,s.53-55).

pahalıya mal oldu. İsyanın milliyetçi veya dini niteliğiyle ilgili sürüp giden tartışmalar paranteze alınarak ifade edilecek olursa; dönemin Şark İstiklal Mahkemeleri Savcısı Örgüven'nin (2002,s.269) isyanın lideri Şeyh Said'in ifadelerinden çıkardığı sonuç: Şeyh, "hilafetin ilgasına ve Cumhuriyet'in laik uygulamalarına karşı bir isyan başlatmıştı. Böylece Kürtlerin devlete itaatini gerektirecek bağ, hilafetin ilgasıyla birlikte kopmuştu. İleride Ağrı isyanlarının (1926-1930) lideri olacak İhsan Nuri Bey, Wilson ilkeleri çerçevesinde bir Ermeni devleti kurulma ihtimali karşısında Jin dergisinin 15. Sayısında şöyle yazıyordu: "Bilinmesi gerekir ki, bugüne kadar itaat sınırları içinden ayrılmayan bu Kürdler, dinine olan aşırı bağlılığın etkisiyle Osmanlı Sultan'ına değil, Halifeye kulluk etmişler ve başkalarına asla kulluk etmeyeceklerdir" (İhsan Nuri, 1919,s.3).

Tek Parti iktidarı süresince tüm isyanlar bastırıldı ve ulus-devlet birçok açıdan kemale erdi. Ancak II. Dünya Savaşı'nda Müttefiklerin zaferi, otoriter tek-partili rejimlere karşı demokrasinin zaferini simgeliyordu. Müttefik ordularının da yardımı ile tüm Avrupa'da demokrasiye dayanan rejimler kurulacaktı (Koçak,2007,s.548). Uluslararası gelişmelerle birlikte yeniden şekillenen güç dengeleri, iç politikayı da etkiledi. Türkiye çok partili siyasal hayata geçiş yaptı. Modernleşmenin maddi dinamikleri ve kentleşme süreciyle birlikte Kürt seçkinleri ve Kürt toplumsal yapısı da değişti. "Kemalizm, pan-Arabizm ve çeşitli sol düşünce akımlarının ideolojik etkileri, sosyo-ekonomik değişikliklerle birlikte laik ve popülist bir Kürt etnisite anlayışının gelişmesini sağladı. Bu anlayış aristokratik ve dini yaklaşımların büyük ölçüde yerini aldı" (Bruinessen,2005,s.23). Bununla birlikte Kürt geleneksel seçkinleri Molla Mustafa Barzani'nin Irak'taki mücadelelerinin Türkiye'deki popülaritesinden de istifade ederek Türkiye'de T-KDP (Türkiye Kürdistan Demokrat Partisi) çevresinde örgütlendi. Ancak 1970'lerden itibaren şiddetli bir mücadele yöntemi olarak benimseyen sol örgütler de yükselişini sürdürmeye devam etti. Bu süreçte Kürt meselesi iki söylemin rekabetine ve iktidar mücadelesine sahne oluyordu. Geleneksel Kürt seçkinleri Kürt sol örgütlerince ölüm tehditleri aldı (Derwêşê Sado/(Derwiş Akgül).¹² Sağ siyasetle iştigal eden bu geleneksel Kürt seçkinlerinin hain/cahş, MİT ajanı vb. şeklinde damgalanmasına PKK'nın üst düzey sorumlularından Cemil Bayık (2019,s.15) hatıralarında da şöyle yer veriliyordu: "En son diyelim T-KDP

¹² T-KDP veya KDP-T (Kürdistan Demokrat Partisi Türkiye)'nin' kurucusu Derwêşê Sado (Derwiş Akgül) ile bir görüşme gerçekleştirildi. Ancak rahatsızlığı sebebiyle görüşme kısa sürdü ve ileri bir tarihe ertelendi. Fakat ikinci görüşme gerçekleştirilemeden Covid 19 sebebiyle vefat etti. Derwêşê Sado'nun yukarıda ismi geçen Pencenari aşiret reisi Cemilê Çeto'nun torunu olduğunu hatırlatmak gerekir.

örneği (...) Ve ondan sona Dervişê Sado'yu KDP'nin üstüne getiriyorlar. KDP'yi nasıl MÎT'in bir yan kolu haline getiriyorlar. Bu konuda MÎT ve Özel Harp Dairesi gerçekten başarılıdır.” Bu dönemde Türk solu çizgisindeki¹³ Kürt ulusalcı örgütler, geleneksel seçkinleri sindirme amacıyla, suikast girişimleri de dâhil olmak üzere çeşitli eylemlere yöneldi. Bu eylemler de Bayık'ın ifadelerine şu biçimiyle yansyordu: “Siverek'te M. Celal Bucak güruhu, Urfa'daki tüm feodal kesimler sinmesine rağmen, bu, giderek Partiye yönelen bir faaliyetin içindeydi. Bu görülüyordu ve Siverek'e yönelmek gerekiyordu, Bucak'a yönelmek gerekiyordu” (Bayık,s.55). Benzer şekilde 1 Şubat 1977 tarihli “Halkın Birliği” isimli sol bir dergide ise; “Kepoğlular, Üstünler Korit Köylüleri Toprak” başlıklı yazının konusu aşiret ve ağalık düzenine devrimci bir temelde son vermektir. Yazıya göre Diyarbakırlı bu iki aşiret reisi/ağa, daha alt bir katmanın, feodal yapının sıradan örnekleriydi. Üstünler Köylülüleri ile röportaj yapan yazar ile köylü arasındaki diyalog şu şekildedir:

“Peki, biz birleşirsek, yani Kürt işçi-köylüleri ile Türk işçi köylüleri birleşirsek, bu düzeni yıkabilir miyiz? Bizim kurtuluşumuz ancak böyle olmaz mı? [Sorusuna] Köylü, olur, yalnız hükümet onları tutuyor. [Yazar], şimdi bir düzeni ancak işçiler-köylüler birleşirse yıkabilir... Siz birlik için mücadele ediyor musunuz? "Köylü, zaten mücadelemiz bunu içindir. Asıl mücadelemiz budur, onun için bize karşı çıkmışlar” (Halkın Birliği, 1977:11)

Yazarın mücadelenin aslında sınıf temelli bir mücadele olduğu telkinine “zaten mücadelemiz bunun içindir” diyerek cevap veren “Korit” köylüsünün o dönem için abartılı sayılabilecek cevabı, bundan sonraki dönemlerde sıkça rastlanılacak bir cevaba dönüşecektir. Kürt meselesi bu tarihlerden sonra olduğundan daha öte anlamlar taşıdığına dair mesajlarla gündeme gelecek ve sorunun çözüm noktalarında bu mesajlar daha net bir şekilde hatırlatılacaktır. Nitekim yakın dönemdeki çözüm ve barış görüşmelerinde sol bir derginin bu konudaki görüşü de şu yönde olacaktır:

¹³ İran, Irak Suriye gibi ulus devletlerin birbirinden ayrı tarihleri ve yaşadıkları farklı toplumsallaşma süreçleri her bir ülkenin Kürtlerini komşu devletinkilerden büyük ölçüde farklılaştırmıştır. Bkz. (Brunessen,2005,s.45; Natali,2009,s.18). Bu yıllarda Türkiye'deki Kürt milliyetçiliği, siyasal alanın imkânları nispetinde Barzani'nin KDP (Kürdistan Demokrat Partisi) çizgisinden ziyade, TİP (Türkiye İşçi Partisi)'in çizdiği sol ve seküler bir rotada ilerlemeye devametti. Kürt milliyetçiliğinin bu vasfı, onun ayırıcı özelliği ve aynı zamanda Türkiye ulus-devletinin yarattığı siyasal alana özgü bir nitelikte yol aldığını göstermekteydi.

“1970’li yıllarda başlayan PKK önderliğindeki Kürt hareketi, 20 yıllık zor bir savaşı bitirerek yeni bir döneme başlıyor (...) yanlış anlaşılmasın, ‘niye barış geliyor’, ‘niye savaş bitiyor’ noktasında değiliz. Doğrudur, soracağımız sorular, daha doğrusu söyleyeceğimiz sözler, bir savaşın devamına hizmet ediyor; ama bizim savaşımız sınıflar savaşı” (Altıntaş,2000) dır.

Araştırmanın yapıldığı tarih itibariyle Kürt milliyetçiliğinde sol, seküler ve laik seçkinlerin söyleminin baskın olduğu tespit edilmiştir. Ancak Ekinci’nin (2021,s.106) “Gençler, politik olarak sol/sosyalist dünya görüşünü benimsemelerine ve buna paralel olarak dine/geleneğe mesafeli olmalarına rağmen, ebeveynleri politik olarak Kürt Soluna yakınlaşırsalar da çoğunlukla dini ve geleneksel görüşlerini muhafaza etmektedirler” şeklindeki tespitini de eklemek gerekir.

Bununla birlikte Kürt ulusalcılar da erken Cumhuriyet’te olduğu gibi, Kürt geleneksel yapısının feodal düzenin bir artığı olduğu ve sosyalizm temelli ulusalcı ideal bir toplum modelinin önünde engel teşkil ettiği gerekçesiyle devrimci bir müdahaleyle kaldırılması gerektiği görüşündedir. Otantik Kürt kültürüne yönelik, Türk ve Kürt ulusalcı seçkinlerin inşa edici söylemleri arasındaki benzerliklere başka boyutlarıyla da dikkat çekilmiş ve bu benzerliğin toplumsal yapıdaki yansımalarına temas edilmiştir. Yapılan mülakatlarda HDP’ye oy verdiğini ifade eden katılımcılardan Mansur da ulus-devlet ile yaşıt tecrübesini Kürtçe şu cümlelerle aktarıyordu: “seveke je hew ketandine” [bir elmanın iki yarısı gibiler]¹⁴. Katılımcılardan Mansur’un ifadelerine yansıdığı kadarıyla Cumhuriyet sonrası, Türk ve Kürt ulusalcılığının seyri bir elmanın iki yarısı kadar bir birine benzemektedir. Elbette ki, “içerik” olarak bazı farklılıklar da yok değildir. İki nesne her ne kadar benzer olsa da özdeş olamayacağı da mantıki bir neticedir.

Sonuç olarak; ulus-devletle veya ulusalcı söylemlerle beliren sorun, bu yapıların kimliklere ve kimlikleri biçimlendiren kültürlere muazzam ölçülerdeki müdahaleleridir. Ulusalcılık en kötü ihtimalle “Yabani ot” veya “kanserli doku” muamelesiyle bu uyumsuz kimlikleri dışlar (Bauman,1997) veya daha hafifiyle de “ortak tarihsel bellekler inşa eder, bu süreçte inatçı bellekleri değersizleştirmek ya da bastırmak için ellerinden geleni yaparlar” (Bauman, 2000,s.88). Bu yeni kimlikler Bauman (1997;2000), Gellner (1992) veya Hobsbawm (1993)’da ifadesini bulduğu gibi “ulus-devlet” ve iktidar teknolojileri

¹⁴ Bu çalışmada Kürtçe ve İngilizce kaynaklardan yapılan bütün alıntılar ve bazı katılımcılarla yapılan Kürtçe görüşmeler tezi hazırlayan kişi tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir.

vasıtasıyla ya da Brass (1991)'ın ifade ettiği gibi, “seçkinler vasıtasıyla” üretilmektedir. Ancak her dönemin milliyetçilik merkezli söylemleri, bu söylemlere karşı geliştirilen dışlama ve dâhil etme politikaları veya tam tersi bu politikalara karşı geliştirilen söylemler, talepler yukarıda da kısaca özetlendiği üzere konjonktürel olarak farklılık göstermektedir. Bu sebeple Kürt meselesi, özgünlüğü göz ardı edilince milliyetçilik bağlamında anlaşılması zor bir meseleye dönüşmektedir. “Bukalemunvari bir ideoloji” ve tarihin ulus-devleti gerçekleştirme hizmetindeki Hegelci yorumu da eklenince milliyetçiliğin, kimliğin ve aynı zamanda taleplerin bu değişken niteliği göz ardı edilmekte, “şimdi”nin ürünü olan bakış açısı tarihe de nispet edilince anakronizme dönüşmekte ve sorun, sanki binlerce yıldır tek bir sorun, milliyetçilik bağlamında bir milletin var olma sorunuymuş gibi bir algının oluşmasına sebep olabilmektedir. O halde Natali'nin de haklı olarak ifade ettiği gibi “kilit soru ulus nedir sorusu değil, ulusun zamanla hangi dönemde nasıl oluştuğu” (Natali 2009,s.24) veya nasıl inşa edildiği sorusudur.

1.3. Ulus-Devlet Kavramsal ve Kuramsal Tartışmalar

Konuya milliyetçiliği tanımlamanın ve sınıflandırmanın çok zor olduğunu ifade ederek giriş yapmak artık neredeyse teamülden sayılır. Yine de bazı kriterler çerçevesinde tasnifler yapmak mümkündür. Haşlak (2000,s.49-55), milliyetçilik ile ilgili çalışmaların 1914, 1918-1945 ve 1945 sonrası şeklinde üç döneme ayrılabilceğini ifade eder. Ona göre, “1914’e yılına kadar olan kısmı kapsayan ilk dönemde milliyetçilikle ilgili sistematik çalışmaların varlığından söz edilemez, bu tarihlere kadar çalışmalar daha ziyade Mill, Renan ve Acton’u eleştirme noktasında yoğunlaşmaktadır (Haşlak,s.49). Çözümlemelerin sosyolojik ögeler içerdiği 1918 ile 1945 arasını kapsayan ikinci dönemde ise, miliyetçilik daha tarafsız bir tutumla ele alınmaya başlanmış Kohn, Hayes gibi tarihçiler milliyetçilikle ilgili çalışmalarda aktif bir rol oynamaya başlamışlardır. II. Dünya Savaşı’nın sona ermesiyle birlikte milliyetçilikle ilgili araştırmaların üçüncü dönemine girilmiş, bu dönemde Alpter, Geertz ve Emerson gibi siyaset bilimcilerin ismi ön plana çıkmaya başlamıştır (Haşlak,s.51). 1980’lerden sonra milliyetçilik literatüründe “ilkçi”liğe karşı çıkan modernist/araçsalcı kuramsal yaklaşımlar egemen olur. Modernist yaklaşım aynı zamanda şu ana kadarki en kapsamlı milliyetçilik teorisine de kaynaklık

teşkil etmiştir (Haşlak, s.52). İlerleyen sayfalarda daha çok bu dönemin ürünü eserler üzerinde odaklanılacaktır.

Çoğunlukla yukarıdaki tarihsel dönemlerle uyumlu olarak milliyetçilik kuramı kabaca iki ana başlık; -Primordial ve modernist yaklaşımlar- altında ele alınabilir. Bununla birlikte bu kaba tasnifi, kuramların kendi aralarındaki nüansları temel alarak detaylandıranlardan da söz edilebilir. Bu şekilde ele alınca (a) Primordial (ilkçi) yaklaşım, (b) Modernist yaklaşım ve son olarak (c) modernist yaklaşıma tepki olarak doğan, etnik geçmişe ağırlık veren ve John A. Armstrong, Anthony D. Smith gibi isimlerin çalışmalarıyla özdeşleşen etno-sembolcü yaklaşım (Özkırımlı, 1999, s.61) ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte Modernist yaklaşımların içinde değerlendirilebilecek Breuilly ve özellikle Brass'ın ismiyle anılan, milliyetçiliğin doğuşunda “bizzat etnik grubun içinde öne çıkan bireyler ve alt gruplar arasında grubun ‘maddi ve simgesel kaynakları’ nı kontrol etme mücadelesi” (Kirişçi ve Winrow, 1997, s.22) çerçevesinde seçkinlerin rolüne ağırlık veren araçsalcı yaklaşım sayılabilir. Fakat hem milliyetçiliğin modern bir olgu olduğu fikrini paylaştan “etno-sembolcü” ve hem de “araçsalcı” yaklaşımın çoğunlukla modernist kuramlar içinde görüldüğünü belirtmek gerekir.

1.3.1. Primordializm (İlkçi/Özcü) Yaklaşım

Akademik literatürde primordializm sözcüğünü ilk kullanan isim Edward Shils'dir. Shils, terimi aile içerisinde güçlü ve verili olduğu kabul edilen yakınlık duygusunu ifade etmek için kullanmıştır. Fakat kavramın yaygınlık kazanması Shils'in sosyal bağ sınıflandırmasından yola çıkan Clifford Geertz sayesinde olmuştur (Akyiğit, 2017, s.26). Connor ve Grosby de bu alana katkı sağlayanlardır. Geertz'e göre primordial bağlar sosyal varoluşun varsayılan verilerinden kaynaklandığından dolayı etnisite sabit ve köktendir (Danış, 2020, s.28). Akrabalıkla ilişkili olarak primordializm etnisiteyi doğum harici, mecburi ve verili olarak kabul edilen değişmez koşullara büyük ölçüde kan bağına bağlamaktadır. Bu tarz bir yaklaşım bu isimleri modernist karşıtı bir kutba yerleştirir. Ancak Geertz vd. kan bağı hususunda “varsayılan” a yaptıkları vurgunun da görmezden gelindiğini de belirtmek gerekir. Onlara isnad edilenin aksine bu isimlere göre, ‘kan bağı’ nın nesnel olarak kanıtlanamayacağı görüşündedirler. Burada önemli olan biyolojik bağın gerçekliği değil, varsayılan bir bağ olmasıdır. Başka bir ifadeyle subjektif kan bağı algısıdır (Aktürk, 2013, s.139). Biyolojik bakış, etnik aidiyetlerin kökenlerini genlere atf

eder. Doğalcı bakış açısı ise, etnik grupların dil, gelenekler, görenekler veya daha geniş anlamıyla kültür gibi ayırt edici nesnel kriterlerine göre tanımlarlar. Bununla birlikte İlkçiler, teleolojik bir tarih anlayışına sahiptir. Onlar için etnik gruplar “tarihin derinliklerinden bu yana var olan, somut ve bağımsız toplumsal oluşumlardır ve varlıkları başka faktörlere (ekonomik, sosyal, kültürel, tarihsel, coğrafi vs.) indirgenemez ve bu başka faktörlerce açıklanamaz” (Aktürk,2013,s.139). İlkçi yaklaşımlar, "milletlerin hayatında, tarihin ayak oyunlarından kaynaklanan gerileme dönemleri olabileceğini kabul ederler. Ancak 'kötü talih' milli özü yok edemez; yapılması gereken milletlerin 'uyandırılması', milliyetçilik ateşinin 'yeniden' yakılmasıdır” (Özkırımlı,1999,s.80-81).

Milliyetçilik tartışmalarının can alıcı sorularından bir tanesi de “milletlerin mi devleti yarattığı, yoksa devletlerin mi milletleri yarattığı” sorusudur. En temelde modernist ve ilkçi yaklaşımların bu soru ekseninde bölündüğü de iddia edilebilir. İlkçiler, milletlerin milliyetçilikleri yarattığından şüphe duymazlar. Milletler tarihin sayfalarında orada bir yerde mevcudiyetlerini her zaman korumuşlardır. Bu çerçevede ele alındığında aslında “ilkçilik, bir milliyetçilik kuramı değil; daha çok bir bakış açısıdır. Buna göre terim, kabaca milletleri doğal ya da eski çağlardan beri var olan yapılar olarak görenleri nitелеmek için kullanılmaktadır” (Özkırımlı, 1999,s.75). Özetlemek gerekirse, Primordial İlkçi/özcü yaklaşımlar; ‘biyolojik’, ‘doğalcı’ ve ‘kültürel’ olmak üzere üç ana başlık altında tasnif edilebilir. Her üç ilkçi yaklaşım da ortak özellikleri itibarıyla; “ulusları ebedi ve doğal veriler olarak görmekte” (Jongerden,2015,s.57) buna bağlı olarak kimliklerin verili olduğunu iddia etmektedirler.

Türk milliyetçiliğiyle de yakından ilgilenen Hans Kohn ve Hayes’in çalışmaları Premordializm (ilkçi/özcü) yaklaşımlarla modern kuramlar arasında bir ara dönemi teşkil etmektedir. Bu isimler büyük oranda milliyetçiliği ilkçi yaklaşımların perpektifinden kurtarmışlardır. Hobsbawm, “Milletlerin "tarih kadar eski" olmadığını artık, bilhassa Hayes ile Kohn'un çabalarına borçlu olduklarını” (Hobsbawm,1993,s.17) ifade ederken aynı zamanda milliyetçiliğin milletleri yarattığı düşüncesine de gönderme yapmaktadır. Kohn, “modern öncesi dönemde yer alan toplumların ulustan farklı nitelikler temelinde oluştuğunu ve modern öncesi toplumlar ile ulusların benzerliğinin istisna olarak değerlendirilmesi gerektiğini bildirmektedir” (Akyiğit,2017,s.37).

Hayes (2010,s.14) ise milliyetçiliği, vatanseverliğin ve milliyet bilincinin bir tür kaynaşması olarak tanımlamaktadır. Ona göre, “milliyet etkisini, karakterini, ferdiyetini her defasında olmasa da fiziki coğrafya veya biyolojik ırktan değil kültürel ve tarihi güçlerden alır.” Ona göre; "Milletin teşekkülünde dil ve tarih iki önemli olgudur.” Hayes, milliyetçilik gelişimi açısından bilincin önemine değinmekte ancak millet olgusunun modern öncesi köklere uzandığını da kabul etmektedir. “Milliyet insanlık tarihi boyunca daima var olmakla birlikte insanlar, milliyetin şuuruna varmadıkça ve onu vatanseverliklerinin baş hedefi yapmadıkça, kültürel veya siyasî milliyetçilik” (Hayes,s.12-20) üretemeyecekerini ifade etmektedir. Özkırımlı (1999,s.53), Hayes ve Kohn’un ismiyle özdeşleşen bu dönemde ortaya konulan ürünlerin kendinden önceki dönemden beş yönüyle farklı olduğunu tespit eder. Ona göre, bu dönem milliyetçiliği “zorunlu bir norm olarak değerlendirmiyor, milliyetçiliğin tarihsel bir gelişim süreci sonunda ortaya çıktığını ileri sürüyor, karşılaştırmalı bakış açısından yararlanıyor ve biyolojik/organik benzetmelerden kaçınıyorlardı.” Bu durumda bu isimlerin katkılarının ara dönem olarak nitlendirilmelerinin sebebi milliyetçiliğe yeni bir bakış açısı kazandırmalarına rağmen, milleti hazır, "verili" (given) bir toplumsal kategori olarak algılamış ve varlığını kökenini sorgulamamış olmalarından kaynaklanmıştır. 1960'lara gelindiğinde; Gellner gibi akademisyenlerin eserlerinin yayınlanmasıyla birlikte milliyetçiliğe bakış yeni bir boyut kazanmıştır.

1.3.2. Ulusçuluğun Sosyolojisi: Modernleşmeci/Araçsalcı Yaklaşımlar

Ernest Gellner’in 1983’te “Uluslar ve Ulusçuluk” adlı eserinin ulusçuluk yazınıdaki perspektifti değiştirme noktasında bir dönüm noktasını teşkil ettiğine dair bir kabul vardır. Gellner (1992), ulusçuluğun temel olarak siyasal ve ulusal birimin birbiriyle çakışması gereken siyasal bir ilke olduğunu savunur. Gellner (1992,s.20), “ulusçuluk, etnik sınırların siyasal sınırların ötesine taşmamasını ve özellikle bir devletin içindeki etnik sınırların iktidar sahipleriyle yönetilenleri birbirinden ayırmamasını öngören bir siyasal meşruiyet kuramı” şeklinde tanımlar. “Siyasal birimle ulusal birim çakışmalı” veya “örtüşmelidir” diyen Gellner, bu örtüşmenin kültürel ve etnik boyutuna değinmektedir. Bu örtüşen alanda siyasal birim devlet, ulusal birim ise kültürdür. Gellner’in işaret ettiği bu olgu aynı zamanda modern devletlerin en temel sorunudur. Örneğin Alman ulus devletinin sınırları Avrupa’da farklı devletlerin sınırları içinde kalan tüm Almanları kapsayacak şekilde

çizilmesi en idealidir. Bu mümkün olmadığı takdirde ikinci şık ise, örneğin İspanya ve Fransa’da olduğu gibi farklı etnik gruplar çizilen sınırların içinde kalmışsa bunları bir kültürün potasında eritmesi ulus-devletin yaşamını devam ettirmesi için elzemdir. Modern dönemde ulus devletler bu paradigma çerçevesinde inşa edilmiştir. Gellner, sınırlar birbiriyle çakışmazsa parçalanma kaçınılmazdır demektedir ki, imparatorlukların başına gelen de budur.

Geleneksel dönemde kültürün toplumsal yapıda oynadığı rol farklı olduğu için yukarıda ifade edildiği biçimiyle kültürel heterojenlik politik iktidar için bir sorun teşkil etmemekteydi. Modern öncesi dönemlerde imparatorlukların, şehir ya da feodal devletçiklerin sınırları nadiren bir ulusun sınırlarıyla örtüşmekteydi. “Büyük tarihsel toplumların çoğu sınıfsal olarak ayrılmıştı. Bu toplumlara aristokrasiler ya da başka küçük oligarşiler hâkimdi ve sıradan insanlarla ortak bir kültürü ya da etnik kimliği paylaştıkları pek görülmezdi” (Mann,2012,s.17). Daha da ötesi “İster genelde tüm yönetici tabaka ister bu tabakadaki çeşitli tabakalar için olsun, kültürel bütünleşmeden çok kültürel farklılaşma yönünde bir baskı” (Gellner, 1992,s.34) uygulanırdı. Gellner, tarım toplumlarında kültürel dalgalanmanın farklı dil ve lehçe farklılıklarına yol açtığı görüşündedir. Devlet, barış ve güvenliği sağlama ve vergi toplama ile ilgilenirdi. Bunun haricinde topluluklar arasında iletişim kurma veya bu toplulukları türdeşleştirme gibi bir amaca yönelmediği gibi bunun gerçekleşmesinden bir çıkarı da yoktu (Gellner, 1992,s.35).

Tarım toplumu geçişken değildir. Her ne kadar yönetici elitler, asiller ve ruhban sınıfı gibi diğer seçkinler arasında bazı yatay ilişkilerin varlığından söz edilebilse de bu hiyerarşik yapı homojen bir kültürün oluşması önünde engel oluşturmakta ve bu da ulusçuluğu imkânsız kılmaktadır. Gellner’e (1992,s.36) göre, “bu toplumda hemen hemen her şey siyasal birimlerin kültürel sınırlar aracılığıyla tanımlanmasına karşı çıkar. Ulusçuluk böyle bir dönemde icat edilmiş olsaydı genel kabul görme olasılığı çok zordu.”

Bu noktada Gellner, kültür iktidar ilişkisine özel bir önem atf etmektedir. Bu iktidar ilişkilerini “bahçe” metaforu üzerinden açıklar. Gellner (1992,s.95-96)’e göre kültür, doğası gereği herhangi bir korumaya ihtiyaç duymaksızın nesilden nesile kendini yeniden üretme kapasitesine sahiptir. Ancak “bahçe kültürü” veya terbiye edilmiş olanlar farklıdır. Bahçe kültürü üst kültürdür. Bunlar genelde uzman ve profesyonel bir meslek grubu tarafından desteklenirler ve bu destekten yoksun kaldıkları anda çürüyüp giderler.

Bununla birlikte Gellener, bahçe kültürünü ulus-devletlerle sınırlamaz. Bahçe veya yabancı olsun her iki tipe de tarım toplumunda rastlanılabilmektedir. Ancak geleneksel tarım toplumları üst kültürü, Gellener'in ifadesiyle "bahçe kültürünü", toplumun geneline yaygınlaştırmak için bir çaba içine girmezler. Tam da Bauman'ın "avlak bekçiliği" olarak nitelendirdiği anlamıyla bu farklılıkları kaldırmayı arzu edilir bir şey olarak görmezler. Modern toplumlarda ise durum farklıdır: "Devlet sınırsız güce ve bu gücü kullanabilmek için ortak kültüre ihtiyaç duyar" (Akyiğit,2017,s.22). Bu amaçla devlet; daha önce var olan birçok kültürden birini seçer ve onu başat hale, üst kültür haline getirir. Başka bir ifadeyle, bir bahçe kültürü devlet eliyle toplumun genelinin kültürü haline getirilir. Böylece devlet; bir tek kültür üzerinde bir çatı işlevi görür ve onu kitlesel eğitim, standart bir dil ve ortak idealler etrafında bütünleştirir. Bir insanın eğitimi artık onun en değerli yatırımı sayılır. Eğitim gördükleri kültürün sınırları da artık içinde manen ve mesleki açıdan soluk alabilecekleri bir dünyanın sınırları haline gelir. Bu sebeple Gellner, "modern insan bir kral, ülke veya dine değil bir kültüre sadakat göstermektedir" (Gellner,1992,s.74) der.

Gellner, "ulusçuluk çağı" olarak adlandırdığı modern çağda ulusçuluğun insan ruhunda hiç de öyle çok derin köklere sahip olmadığı iddiasındadır. Ulusların eski etnisitenin modern bir görünümü veya devamı olduğu düşüncesini de bu bağlamda reddeder. Ona göre, milliyetçilik sanayi toplumunun bir sonucudur. Devletler sanayi toplumunun ihtiyaç duyduğu bireyi yaratmıştır. Bu sebeple Gellner (1992,s.63), "modern toplumun yalnız üretim biçimini değil herşeyden önce bu toplumun kendini yeniden üretme biçiminin" ele alınması ve tartışılması gerektiğini belirtir. Neticede Gellner'e göre, milletler devleti yaratmaz, devletler milletleri yaratır. "Bu süreçte ölü diller canlandırılır, gelenekler icat edilir, oldukça hayali, eskiye ait olduğu sanılan birtakım saf özellikler gündeme gelir"(Gellner,s.105). Bu yönüyle Gellner için ulus; icad edilmiş/yapay, hayali bir topluluktur. Ancak bu noktada Gellner, devletlerin bir ulus yaratabilmek için toplumdaki kültürel zenginliklerden yararlandığını kabul eder. Başka bir ifadeyle varolan kültürel malzemeler kullanılır.

Gellner'in milliyetçiliği modernleşmenin kaçınılmaz bir sonucu olarak gören determinist yaklaşımı sadece Batı toplumlarındaki milliyetçiliği açıklamada işlevsel olabileceği yönünde eleştiri almasına rağmen kuram, yine de birçok ismi derinden etkiledi. Belki de Gellner'i bu kadar etkili kılan yönlerden biri de bu eleştirilerle literatürün daha da

zenginleşmesine zemin hazırlamış olmasındadır. Modern kültürün devlet tarafından desteklendiğine şüphe yok. Ancak devlet adına dilsel ve kültürel standartları kim belirler. Hangisinin çatı kültür olarak devlet tarafından sübvansede edilmesine kim, neye göre karar verir? Bu çerçevede devletlerin milletleri yarattığı, geleneğin icad edildiği, ulusun hayali olduğu, sadakat biçimlerinin üretiminin ideolojik olduğu vb. argümanları kendinden sonraki birçok isim tarafından daha da geliştirildi. Bu isimlerin başında Hobsbawm, Anderson, Brass ve eleştirel yaklaşımıyla doktora öğrencisi Smith gelmektedir.

1.3.3. Ulus İnşasında Modern Devletlerin Etkisi

19.yüzyılın ikinci yarısında şehir devletlerinden bir İtalya devleti ortaya çıktıktan sonra, İtalyan devlet adamı Massimo d' Azeglio; "İtalya'yı yarattık, şimdi de İtalyanları yaratmalıyız" (Azeglio'dan akt. Hobsbawm,1993,s.63) sözleri, ulusçuluğun bir modern devlet ürünü olduğuna dair en çok atıf alan sözlerin başında gelmektedir. "Nitekim İtalyan birliğinin biricik temeli İtalyan dili olmasına rağmen İtalyanca, birlik döneminde (1860) halkın yalnızca yüzde 2.5'i tarafından gündelik konuşma dili olarak kullanıldığı (Hobsbawm,1993:81) tahmin edilmektedir. Fransızca'nın da durumu pek farklı değildir. "1789'da Fransızların yüzde 50' sinin Fransızca'yı hiç konuş[a]mamaktadır, yalnızca yüzde 12-13'ü 'doğru olarak' konuşmaktadır (Hobsbawm,s.81). Tam da Gellner'in işaret ettiği noktada sanayi döneminde modern devletin etkisiyle politik sınırlar içinde farklı lehçelerden birinin "lingua Franca" (ortak dil) haline getirilmesi olgusu söz konusudur. Ancak modernist yaklaşımların öncü isimlerinden biri olan Hobsbawm, modern devletlerin rolünü dille sınırlandırmaz. O, dil, tarih, din gibi nesnel ölçütlerin ve millete aidiyet bilinci gibi subjektif özelliklerle tanımlamanın bir totolojiden öteye gitmediği iddiasındadır. Ona göre bu tanımlar yalnızca bir milletin ne olduğu hakkında a posteriori yol göstermekle sınırlı kaldığı itirazına açıktır. Hobsbawm, ilkçi yaklaşımlara yönelik eleştirel tutumunu aynı şekilde ulusun nesnel, özbilinç ve aidiyet duygusu vb. argümanlarına da yöneltir. Gellner gibi millet- devlet ilişkisini merkeze alır. Ona göre, "millet" ancak belli bir modern teritoryal devletle, "milli devlet"le ilişkilendirildiği kadarıyla bir toplumsal birimdir; bununla ilişkilendirmedikçe milleti ve milliyeti tartışmanın hiçbir yararı yoktur. Özetle analitik düzlemde milliyetçilik milletlerden önce gelir. Milletler devletleri ve milliyetçilikleri yaratmaz. Hobsbawm'a göre, doğru olan bunun tam tersidir (Hobsbawm 1993,s. 21-24).

Ondokuz ve yirminci yüzyılda yeni inşa edilen devletlerde yeni olmasına rağmen, çok sayıda kültürel ve tarihsel görünümlü icatlar belirdi. Bu icatlardaki ana gaye, oldukça yeni olan ulus ve ulus-devletin köken olarak kadim bir kültür ve ezeli bir geçmişe sahip olduklarını göstermekti. Ulus-devletler tarafından yeni olmakla birlikte eski bir tarihe yaslanmış gibi görünen bu geleneksel yapıların yeniden canlandırılması süreci Hobsbawm tarafından “geleneğin icadı” (the invention of tradition) olarak ifade edildi. Ona göre, milletlerin; insanları sınıflandırmanın doğal, tanrı vergisi bir yolu olduğu, doğuştan gelen bir politik kader olduğu iddiası bir mittir; bazen önceden var olan kültürleri alıp onları milletlere çeviren milliyetçilik, bazen de milletleri icat eder ve genellikle önceden var olan kültürleri tamamen yok eder. Hobsbawm’a göre, yakın döneme ait olan ulus devletler kurulduktan sonra çok kadim zamanlardan beri var oldukları algısını oluşturmak maksadıyla gelenekler icad ederler. Hobsbawm’ı asıl ilgilendiren icad edilmiş geleneklerdir çünkü ona göre her gelenek de icad edilmiş değildir. “İcat edilmiş gelenek” ifadesi kısa ve belli bir dönem içinde ortaya çıkan ve uzun bir tarihi ve geleneği olmayan geleneksel gibi görünen pratikleri kapsamaktadır” (Hobsbawm&Ranger,2006,s.2). Hobsbawm, gerçek geleneklerin gücü ve uyarlanabilirliğinin 'gelenek icadıyla' karıştırılmaması gerektiği uyarısında bulunur. Eski hayat tarzlarının varlıklarını sürdürdükleri yerde, geleneklerin ne icat ne de ihya edilmesine ihtiyaç duyulur. Hobsbawm (2006,s.10-12), sanayi sonrası gelenekleri; kurumları, statü ve aidiyetleri oluşturan ve onları meşrulaştıran gelenekler, grup aidiyetini sembolize eden yapay cemaatler, sosyalleşme, inançların ve değer yargılarının davranış kalıplarını oluşturan gelenekler şeklinde değerlendirir. Buradaki tespitler ulus devletlerin yaratmaya çalıştığı ezeli ve ebedi imajlara ilişkindir. Ebedi olup olmayacağı meçhul ama Hobsbawm’a göre ezeli olmadığı kesindir. İcade edilmiş gelenekler üzerinden geçmişle yaratılmaya çalışılan bağ, aslında tam da sanayi dönemine uygun olarak bir seri üretim, bir yeniden üretim olduğu halde çok köklüymüş gibi gösterilmeye çalışılmaktadır.

Hobsbawm’a (2006, s.305) göre, geleneklerin seri olarak üretilmeleri ve dikkate değer bir şekilde belirttiği dönem, Birinci Dünya Savaşı'ndan otuz kırk yıl öncesine rastlamaktadır. İcat edilmiş gelenekler, “eski malzemelerin gayet yeni amaçlara yönelik olarak yeni türde icat edilmiş geleneklerin inşasında kullanılmasıdır. Her toplum, bu tür malzemelerden oluşan büyük bir stoğa sahiptir” (Hobsbawm,2006,s.7). Ona göre tıpkı

devlet gibi tarih ve tarihsel süreklilik de bu bağlamda icat edilmiştir (Hobsbawm&Ranger,2006,s.16).

İskoç kıyafetleri ya da daha geç dönemde yapılmasına rağmen, sürekliliği göstermesi için kasıtlı olarak gotik tarzda inşa edilen İngiltere parlamento binası, Hint askerlerinin kıyafetlerine İngilizler tarafından eklenen sarık ve bele dolanan renkli kuşaklar, gelenekselmiş gibi görünen kıyafetler, ulusal marşlar, armalar, milli bayramlar, seremoniler, ritüeller, hep çok sonradan icat edilmiş geleneklerdir (Hobsbawm&Renge,2006). “Geleneğin İcadı” (Hobsbawm&Renge,2006) kitabında bir bölüm yazan Cannadine (2006,s.121)’nin seremoni ve ritüele ilişkin görüşleri şu yöndedir: “Belki de papalığı istisna tutarsak, hiçbir devlet reisi Kraliçe II. Elizabeth kadar popüler ritüellerle çevrelenmiş değildi.” Cannadine’ye (s.127) göre, “1877’de Victoria’nın Hindistan’ın imparatoriçesi yapıldığı zamandan başlayıp Birinci Dünya Savaşı’nın patlak vermesine dek uzanan ikinci aşama” İngiltere’de, Avrupa’nın çoğunda olduğu gibi ‘icat edilmiş geleneğin’ zindelik devresi” ni teşkil etmektedir. Bu dönemde “eski seremoniler, eskiden olmayan bir uzmanlık ve cazibeyle sahnelenmekte ve bu gelişmeyi vurgulamak için de yeni ritüeller bilinçlice icat” (Cannadine,s.127) edilmektedir. Aynı çalışmada Roper (2006), geleneğin icadı bağlamında İskoç milli kıyafetleri üzerinden ilginç tespitlerde bulunur. Roper (2006s.28), İskoçlarla özdeşleşen ve modern dünyaya tanıtıldığı şekliyle neredeyse tarih öncesi çağlarla bir süreklilik algısı oluşturan “Highland giysisi olan ‘ekose etek ve gayda’nın 18. yüzyıl İskoçya’sında bilindiğini, öncesinde bilinmediğini ve bunun geleneksel bir Highland giysisi olmaktan ziyade 1707 sonrasında Thomas Rawlinson adlı bir İngiliz girişimci tarafından icat edildiği” görüşündedir. Geleneğin icadı; ulus-devletlerin ulusal birliği sağlamak ve milletlerin eski zamanlardan bu güne sürekliliğini vurgulamak adına tarih, dil, milli kıyafetler, milli bayramlar, sanat mimari ve daha birçok alandaki gelenek(miş) gibi görünen olguların aslında çok yakın tarihin bir ürünü olduğunu, hatta seri üretimin ürünü olduğunu gözler önüne sermektedir. Milliyetçiliği modernleşme süreciyle ilişkilendiren önemli isimlerden biri de Benedict Anderson’dur. Daha önce de ifade edildiği üzere ulsüçülüğün ortaya çıkışı ve gelişimini sanayileşmeye bağlı bir olgu olarak açıklayan Gellner’in kuramı, Batı Avrupa haricindeki ulusçuluğu açıklamada yetersiz kaldığı şeklinde eleştiriler almaktaydı. Anderson (1995), Latin Amerika’da doğmuş İspanyol kökenli vatandaşların (Criollo) ikinci sınıf insan muamelesi görmeleri sebebiyle, sömürge topraklarında İspanya’ya karşı milliyetçilik

hareketine öncülük ettikleri iddiasındadır. Anderson başta Latin Amerika olmak üzere ayrıca Afrika ve Güney Asya'daki farklı milliyetçi tür ve modellerin ortaya çıkmasına da odaklanmaktadır. Anderson; Gellner'in ulusun yapay, hayali bir topluluk olduğu fikrini paylaşır ancak tam da bu niteliğinin yani hayal edilebilir olması itibarıyla ulus denilen şeyin mümkün olabileceğini iddia eder. Anderson'a (1995,s.20-22) göre:

“Ulus hayal edilmiş bir siyasal topluluktur. Kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir Hayal edilmiştir; çünkü en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımayacak, onlarla tanışmayacak, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir ama yine de her birinin zihninde toplumlarının hayali yaşamaya devam eder.”

“Hiçbir ulus kendisini insanlığın tümü ile örtüşüyor olarak hayal etmez" (Anderson,1995, s.52). Ulus; sınırlı, egemen bir topluluk/cemaat olarak hayal edilir. Neticede ister küçük bir topluluk olsun veya ister milyarlarla ifade edilsin sınırlı biçimde hayal edilir çünkü toplumlar her ne kadar esnek de olsa sonlu bir sınıra sahiptir (Anderson,1995,s.21-22). Anderson, ulusun bu kadar popüler olmasında rol oynamış etkenler çok karmaşık ve çeşitlilik arz ediyor olmasına rağmen önceliğin kapitalizme verilmesi düşüncesindedir. O, ulusçuluğun doğuşunu ve gelişimini, dinsel cemaatlerle, hanedanlık mülklerinin meşruiyetinin aşınmasıyla, kapitalizmin ortaya çıkması ve buna bağlı olarak matbaa teknolojisiyle birlikte kapitalist yayıncılığın gelişmesiyle ilişkilendirir. Ona göre bu önemlidir; çünkü "mekanik yeniden üretim çağı" olarak adlandırılan çağın henüz başlangıç yılları olan 1500'lü yıllarda bile 20 milyon kitap basılmış, bu sayı 1600'lere gelindiğinde 200 milyona ulaşmıştır (Anderson,s.52). Teknolojinin gelişimine bağlı olarak matbaa kapitalizmi, insanın dilsel çeşitliliğe olan mahkûmiyetini bir ölçüde sınırlandırmış, yeni bir cemaat tarzının hayal edilmesini mümkün kılmıştır. Resmi devlet dillerinin oluşması sonrası, roman ve gazetenin gelişimi de zaman algısında bir değişim yaratmıştır.

Anderson'a göre ulus, teknik olarak da hayali bir cemaattir çünkü milyonları bulan bir ulusun her bir üyesinin birbirlerini tanıması teknik olarak mümkün değildir. Birebir tanışma en fazla akrabalık ve köy toplulukları gibi küçük birimlerde yani, birincil ilişkiler de mümkün olabilir; bunun ötesinde insanların birbirlerini tanıması olanaksızdır. Buna rağmen politik sınırlar içinde bir tür tanışıklık hissi, bir duygudaşlık duygusu gazete, roman vb. araçlar vasıtasıyla oluşmaktadır. Anderson (1995,s.46-48), şu şekilde ifade

eder; bu insanlar bir birini hiçbir zaman tanımayacak ama sınırları çizili bir mekân içinde, bu boş zaman algısı ulusun diğer bireylerinin hep orada olduğunu, şu anda kendisiyle aynı tarihli gazetenin sayfalarını çevirdiğini bilecek veya orada bir yerde olduklarını hayal edecektir.¹⁵ Anderson, tüm bu gelişmelerin yeni tarz modern ulusların temel yapısını oluşturduğu görüşündedir.

Milliyetçiliği modern bir olgu olarak ele alan bir başka isim de Miroslav Hroch'tur. Hroch'un (2011), "Avrupa'da Milli Uyanış" adlı çalışması özellikle millet oluşum sürecini tamamlamış veya kendisinin dayandığı bazı sebeplerden dolayı bu süreci tamamlayamamış küçük milletlerle ilgili çalışmaların temel referans kaynaklarından. Hroch'un eseri Hobsbawm, Smith, Anderson gibi isimler bu alanda kült eserlerini ortaya koymadan önce yazılmasına karşılık İngilizce konuşulan dünyada tanınması bunlardan sonrasına rastlamaktadır.¹⁶

Hroch (2011), işe özneci anlayışı eleştirerek başlar. Milleti husule getiren milli bilinç, milliyetçilik, milli irade ve ruhani güçler olduğu yolundaki özneci anlayışın aksine milletin toplumsal realitenin tarihsel kökene sahip bileşeni olduğunu ileri sürer. "Modern milletin kökenini temel realite, milliyetçiliği ise söz konusu milletin mevcudiyetinden türeyen bir olgu olarak telakki ediyoruz" (Hroch, s.23) şeklindeki ifadeleri ilk bakışta onun etno-sembolcü bir yaklaşıma sahip olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Ancak tam da kendisinin dile getirdiği biçimiyle, milleti tanımlama doğrultusundaki her girişimin gizli bir tezat taşıyacağı iddiasını haklı çıkaracak şu cümleleri yazar; milleti somut toplumsal ilişkilerin dışında ebedi bir kategori olarak görmek nasıl mümkün değilse, milletin nesnel özellikleri de aynı şekilde ebedi değildir. Hroch'un hareket noktası bireyin toplum içindeki bazı değişmez özelliklerine vurgu yaparak değil, insanların büyük bir

¹⁵ Chatterjee (2006,s.24), Anderson'un duygudaşlık yaratan ortak zaman algısını eleştirmektedir. Ona göre, içi boş homojen zaman sermayenin ütöpik zamanıdır. Oysa zaman heterojendir ve düzensiz bir şekilde yoğunlaşır. Modern toplumlarda rahatlıkla heterojen zaman algısını gösteren sayısız örnek verilebilir. Chatterjee (2006,27), saygın gökbilimcilerinden onay almadıkları için bir iş anlaşmasını feshetmeyen endüstri kapitalistlerine, uygun dini törenlerle kutsanmamış makinesine el sürmeyen sanayi işçisine kadar sömürge sonrası dünyadan, sıkışık heterojen zamanın varlığını gösteren birçok örnek verilebileceğini ifade eder.

¹⁶ Hroch'un 1997 baskısına düştüğü not bu anlamda önemlidir. Bu notta Hroch, milliyetçiliği Sovyet doktrinine uygun bir kuramsal çerçeveye oturtmak zorunda kaldığını ifade etmektedir. Hroch, Stalinist anlayışın yürürlükte olduğu dönemlerde Batı Avrupa üzerine yazılmış eserler, eğer bu anlayışa zımnen karşı koyuyorsa kitabın engellenme riski olduğundan, metne Marksist yaklaşımı, kullandığı yöntem ve benimsediği görüşe ve anlayışa tekabül edenden daha kuvvetli biçimde vurgulayacak bazı sözcükleri ilave ettiğinin altını çizmektedir.

toplumsal grup içerisindeki nesnel toplumsal ilişkilerini de belirleyecek diyalektik bir yaklaşımla ele alınması gerektiği görüşündedir (Hroch, s.22-33). Ona göre millet, erken dönem modernleşme ile birlikte feodal toplumdan kapitalist topluma geçiş ile birlikte meydana gelen değişimlerin ürünüdür ve bu oluşuma aristokratlarla halk arasında ortaya çıkan bir üçüncü sınıf olan burjuva öncülük etmiştir. Bu durumda milliyetçiliğin gelişimi burjuvazinin olduğu toplumlar ve burjuvazinin olmadığı ya da yeterince gelişmediği toplumlar şeklinde bir tasnife tabi tutulmuştur (Hroch,s.30)

Bununla birlikte Hroch’u bu araştırma açısından asıl önemli kılan nokta; küçük grupların ve etnik toplulukların milletleşme veya milli hareketlerin oluşumu sürecinde belirlemiş olduğu başarılı, ideal tipler çerçevesindeki yaklaşımıdır. Hroch (2011,s.49-51), milli bir hareketin başlangıcıyla başarılı bir şekilde sona erişti arasında üç evre belirler. A evresi (akademik ilgi dönemi): Bu evrede entelektüel bir grup dil, tarih ve kültürel mirasına tutkulu bir şekilde sahip çıkmaya başlar. Söz konusu bu insanlar geniş çaplı bir etkiye sahip değildir. Hatta, kısmen toplumdan yalıtılmış olmaları kısmen de bunun bir yararı olacağına inanmadıklarından yurtsever nitelikli bir ajitasyon faaliyetine bile başlamış değildir. B Evresi (yurtseverlik ajitasyonu dönemi): Yukarıda sözü edilen yurtseverler grubu ortaya çıkar. Bu yurtseverler fedakârlıklarıyla kitlesel destek oluşturma gayretindedirler. Ajitasyon evresi, aynı zamanda akademik ilginin ve arayışların siyasi ve kültürel değişimler gerçekleştirmeyi hedefleyen milli programlara dönüşmesi evresidir. C Evresi: Yurtsever grubun fikirlerinin yaygınlaşması sonucu kitlesel desteğin sağlandığı evredir. Yurtseverlik ajitasyonunun başarısı iktisadi, siyasi ve nesnel diğer ilişkilerin kurulmasına dayanır. Hroch’a göre B Evresi’nde, yurtseverlerin yürüttüğü ajitasyon faaliyetinin bir millete üyeliğin yalın doğal bir gerçeklikten ya da hükümdara boyun eğişten kaynaklanan siyasal bir sonuçtan öte bir şey olduğu düşüncesi gittikçe artan sayıda üyesini etkiler. Bununla birlikte, B evresinden C evresine geçiş, başka bir ifadeyle milli ajitasyon her durumda başarılı olmayabilir. Batı Avrupa dışında kalan ve özellikle de küçük milletlerin veya ezilen milletlerin milli hareketleri A ve C evreleri arasında kalabilmektedir.

1.3.4. Ulus İnşa Sürecinde Seçkinlerin Etkisi

Anne-Marie Thiesse (Akt.Georgeon,2006: 7), "bir ulusun asıl doğuşu, bir avuç insanın onun mevcut olduğunu açıkladığı ve bunu kanıtlamaya giriştiği andır" der. Devlet, var

olan kültürlerden birini üst kültür olarak seçip bunu diğerleri üzerinde bir çatı biçiminde kapaklaması ve bu şekilde ötekilerini eritmesi (Gellner,1992) veya bir bahçıvan edasıyla yabani otlar şeklinde ayıklaması (Bauman,1997) yeni bir kültürü inşa etmesi, yeri gelince icat etmesi (Hobsbawm,1993), bu görüşlerin her biri, bir taraftan da dolaylı veya dolaysız ulusun Thiesse'in vurguladığı şekliyle ulusun bir avuç insan/bir seçkinler grubu tarafından inşa edildiği anlamına da gelir.

Bununla birlikte modernist/araçsalci yaklaşımlar içinde seçkinlerin toplumu kendi siyasi, ekonomik vb. amaçları uğruna manipüle ettiğini ileri süren isimler de vardır. Bu isimlerin başında da P. Brass gelmektedir. Aşağıda ele alınacağı üzere etno- sembolistlerin kutsal üçlemesi olan mitler, semboller ve hatıralar, modern milletin, başka bir ifadeyle milliyetçilik çağından önce milletlerin dayanakları olarak ön plana çıkartılır. Tam da bu noktada hangi modern öncesi “öğelerin” ve aynı zamanda kim tarafından yeniden yapılandırılıp ve yorumlanıp kullanıma sokulacağı sorusu önem kazanır. Brass’a göre seçkinlerin rolü de kısmen bu tartışmada ortaya çıkar. Neticede tarihsel süreç içerisinde sayısız ‘mit, sembol, anlatı’ setlerinden hangilerinin ‘cimbızla seçilip alındığı’, hangilerinin alınmadığı sorusuna tatmin edici bir cevap verilememektedir. Yukarıda değinildiği gibi bazı modernist kuramcılar devlet ve iktidar teknolojilerinin bu işi üstlendiği görüşündedirler. Brass gibi isimler ise, doğrudan bir grup seçkinin oynadığı rolü vurgulamaktadırlar.

Brass “Ethnicity and Nationalism (1991) (Etnisite ve Milliyetçilik) çalışmasında iki temel argümanın izini sürer: Birinci argüman; etnisite ve milliyetçilik verili değil, sosyal ve politik yapılardır. Diğer argüman ise, seçkinlerle ilgilidir. Grupları temsilen hareket eden seçkinler; kendileri için olduğu kadar grupları için de iktidar, refah, politik veya ekonomik çıkar elde etmek gayesiyle siyasi ve ekonomik avantaj elde etmek için temsil etmek istedikleri grupların kültürlerinden yararlanmakta; bunları çarpıtmakta, biçimlendirmekte gerekirse icat etmektedirler. Bu durumda Brass için kültür büyük ölçüde onu üreten seçkinlerin üretimleri veya yaratımlarıdır. Brass’a (1991,s.25-30 ;1996,s.89) göre, etnik gruplardan millet oluşturma süreci; mevcut çeşitli alternatifler arasından belirli lehçelerin, dini uygulamaların, giyim tarzlarının veya tarihi sembollerin seçimini içerir. Birçok seçenek arasında belli dil ve lehçelerin, dini inanışların, tarihi sembollerin ve hatta giyim kuşam biçimleri de dâhil olmak üzere tercih edilmesi, bu gruplar içerisinde belli sosyal tabakaları, liderleri veya seçkinleri gerektirmektedir. Başka

bir ifadeyle etnik topluluklar, modernleşme sürecinde ve dramatik sosyal değişim geçiren post-endüstriyel toplumlarda belirli seçkinler tarafından yaratılır ve dönüştürülür. Bu süreç; sınıf ve liderlik grupları arasındaki siyasi güç, ekonomik fayda ve sosyal statü için rekabeti ve çatışmayı da içerir. Brass’a göre, bazen seçim yapmamak bile aslında bir tür seçim olarak seçkinlerin yararına olabilmektedir. Bu durumda kültürel unsurlar arasında farklılığı vurgulayarak etnik grubu belirginleştirmemek de seçkinlerin fayda gözettiği bir tercih biçimi olarak öne çıkmaktadır.

Farklı etnik gruplar arasındaki eşitsizlik, etnik gruplar veya kültürel olarak farklı bölgeler, tek başına toplumsal veya ulusal bilincin gelişimini teşvik etmez. Modernleşmekte olan bir ülkenin geri kalmış bir kırsal bölgesinde standartlaştırılmamış bir yerel lehçeyi konuşanlar, dillerinin ihmal edildiğinden endişe duymadan ve herhangi bir dayanışma duygusu geliştirmeden kendi dillerini konuşmaya ve tarlalarını işlemeye pekâlâ devam edebilirler. Bu gruplar kültürlerine veya anadillerine yönelik bu ihmali kentleşme ve modernleşmenin maddi imkânlarından uzakta olmak gibi sebeplere bağlı olarak da açıklayabilirler. Ancak bu ihmali farklı bir şekilde yorumlama seçeneğini, yerel olarak güçlü ekonomik, dini ve politik seçkinler bunu uygun gördükleri için yaparlar (Brass,1991,s.27). Brass’a göre, etnik özbilinç, etnik temelli talepler ve etnik çatışma, ancak ya yerli ve dış seçkinler ile otoriteler arasında ya da yerli seçkinler arasında bir çatışma varsa ortaya çıkabilir. Brass (1991, s. 26-28), “sanayi öncesi veya erken modern toplumlarında etnik özerklik veya ayrılıkçılığın gelişimine kaynaklık edebilecek dört elit çatışmasından söz eder. Bunlar; (a) yabancı bir fatihe karşı ayrıcalıklarını korumaya çalışan yerel bir aristokrasi arasında; (b) farklı etnik gruplardan rakip dini seçkinler arasında; (c) bir etnik grup içindeki dini seçkinler ve yerli aristokrasi arasında ve son olarak (d) yerli dini seçkinler ve yabancı bir aristokrasi arasındaki çatışmalardır.

Brass (1991,s.20), çok etnikli devletlerin içinde “etnik milliyetçi” ve devlet merkezli milliyetçilik türleri görülebilir der. Birincisinde etnik grubun politik bir bilinç kazanmasıyla gerçekleşir. İkincisinde devlet aygıtı vasıtasıyla homojen bir kültürün oluşturulmasıyla gerçekleşir. Fakat her ne kadar farklı süreçler etkiliymiş gibi görünse de neticede sonuç aynıdır. Peki, politk öz bilinç etnik gruplara nasıl ve ne şekilde kazandırılır? Brass’a (1991) göre, etnik grupları nesnel nitelikler açısından, öznel duygulara atıfta bulunarak ve davranışla ilgili olmak üzere tanımlamanın üç yolu vardır. Ona göre nesnel bir tanım; belirli bir niteliğin tüm etnik kategorilerle değişmez bir şekilde

ilişkilendirilmemesine rağmen bir grup insanı dil, yöre, din, renk, rejim, giyim ya da bunlardan herhangi biri gibi özellikler açısından diğerinden net bir şekilde ayıran bazı ayırt edici kültürel unsurların olması gerektiğini varsayar. Ancak Brass'a göre, nesnel ve öznel tanımların kendine göre zorlukları vardır. Öznel tanımlarla ilgili zorluk, bir grup insanın ilk etapta nasıl öznel benlik bilincine ulaştığına dair temel soruyu cevaplamayı imkânsız kılmasıdır. Brass, öznel tanımların gerekli evrensellikten yoksun olması sebebiyle bir kenara bırakılması gerektiğini ifade ettikten sonra nesnel kriterlere odaklanır. Nesnel kültürel kriterler açısından diğer insanlardan farklı olan ve üyelikleri içinde prensipte veya pratikte tam bir işbölümü ve yeniden üretim için gerekli olan öğeleri içeren herhangi bir insan grubu etnik bir kategori oluşturur. Nesnel kültürel belirteçler bir dil veya lehçe, ayırt edici kıyafet, beslenme alışkanlıkları, gelenekler, din veya ırk olabilir.

Brass'a (1996,s.86) göre, sınıf bilinci sınıf için neyse, etnik kategori için de etnisite odur. Bu sebeple bir etnik grup; diğer gruplarla eşit olma, statü ve tanınma iddiasını da içerebilir. Ona göre, tam da bu yönüyle etnisite sınıfa alternatif bir sosyal örgütlenme ve özdeşleşme biçimidir ve tıpkı sınıf gibi, belirli bağlam ve zamanlarda dile getirilebilen değişken bir statüdür. Etnik gruplar statü, ekonomik refah, medeni haklar veya eğitimde fırsat eşitliği için siyasi arenada 1960'lı ve 90'lı yıllar boyunca kullanıldığına tanık olunmuştur. Ancak Brass'a (1996,s87) göre, bazı etnik gruplar daha da ileri giderek sadece eğitimde fırsat eşitliği gibi hakları değil; çocuklarına kendi gruplarının tarihini, dilini ve kültürünü öğretebilmeleri için kurumsal hakların bir bütün olarak gruba verilmesini talep edebilecekleri gibi, özerklik veya tam bağımsızlığa kadar uzanan talepler şeklinde de olabilir. Bu durumda etnik grup, ulusal statü ve tanınma arzusundadır. Bu amaçlardan herhangi birini ya mevcut bir devlet içinde ya da kendi devletinde kendi çabalarıyla gerçekleştirmeyi başardığı ölçüde etnik grup, bir millet haline gelir. Bu nedenle bir ulus; belirli bir etnik topluluk türü olarak ya da daha ziyade siyasal sistem içinde tanınan grup haklarına sahip, siyasallaştırılmış bir etnik topluluk olarak görülebilir. Etnik kategorilerden toplulukların bu gelişim süreci, özellikle dillerin henüz standart hale gelmediği, dini grupların yüksek düzeyde yapılandırılmadığı ve bölümlere ayrılmadığı ve sosyal parçalanmanın yaygın olduğu çok ırklı toplumlarda modernleşmenin ilk aşamalarıyla ilişkilidir ancak bununla sınırlı değildir. Bu şekliyle post-endüstriyel toplumlarda bile görülebilir. Brass'ın ele aldığı biçimiyle etnisite; ekonomik eşitsizlik, eğitimde fırsat eşitsizliği, siyasal haklar vb. yönleriyle bazen sınıf,

bazen sivil toplum, bazen de siyasal bir partinin temellerini oluşturacak şekilde yeniden örgütlenebilmektedir veya bu yeniden örgütlenmede etnik aidiyetlerden buna bağlı kollektif kimliklerden istifade edilebilmektedir. Etnik veya mezhepsel bir kategorinin sınıf temelli bir ideolojiye kas gücü oluşturabilmesi büyük ölçüde bu kategorilerin seçkinler tarafından manipüle edilmesiyle mümkün olabilmektedir.

1.3.5. Etnisite ve Milliyetçilik İlişkisi

20. yüzyılın başlarında aydınlanmacı pozitivist paradigma modernleşme, sanayileşme ve bireyselliğin artmasıyla birlikte geleneksel toplumsal yapının kalıntıları olarak görünen din gibi olguların zamanla ortadan kalkacağına dair naif bir beklenti içindeydi. Modernleşme ilerledikçe Etnisitenin de azalması veya yok olması öngörülen bu olguların başında gelmekteydi (Connor,1994,s.35). Bu olguların önemi gittikçe azalacak ve zamanla ortadan kaybolacaktı ancak beklenen kehanet gerçekleşmedi. Son yıllarda Etnisite ve milliyetçiliğe yönelik mevcut akademik ilginin artmasının önemli bir nedeni de birçok toplumda son derece aşikâr olan bu olguların görmezden gelinmesinin artık imkânsız bir hale gelmesidir (Eriksen, 1993,s.2). Son yıllarda etnisitenin bölme etkisi: otoriter ve demokratik; federatif ve üniter farketmeksizin, Asya, Afrika, Amerika ve Avrupa devletlerinin hepsi etkilendi (Connor,1994,s.39).

Etnisite tartışmalarında da ulusçuluk tartışmalarında olduğu gibi etnisitenin primordial/ilksel yaklaşımlardan ziyade toplumsal ilişkilerin bir ürünü olarak kabul eden kuramcılardan söz edilebilir. İlkselciler, etnisiteyi tarihsel bir süreçte gittikçe genişleyen bir aile gibi ele almaktadırlar. Ortak soy, genetik yapı, dil gibi objektif/dışsal özellikleri aynı kökenden gelmenin bir tür kanıtı olarak kabul ederler. Bununla birlikte Eriksen (1993) ve Barth (2001) gibi kuramcılar, etnisitenin doğuştan gelen değişmez bağlardan ziyade toplumsal etkileşimler sırasında oluşan durumsal bir olgu olduğu görüşündedirler. Etnisizm tartışmalarında önemli bir yere sahip olan Etno-sembolist yaklaşım da dahil olmak üzere eleştiriler yaklaşımların etkisiyle “etniklik, çağdaş antropolojik verilerin ışığında belirli kültürel özelliklerin ve soydaşlığın tarihsel olarak belirlediği toplulukları ifade eden standart bir kavram olmaktan çıkmıştır” (Akyiğit,2017,s.37). Bu yaklaşımlar, toplumsal örgütlenme biçimi olan etnisiteyi biyolojik veya genetik bir olgu olarak görmekten ziyade kültürel bir olgu olarak ele almaktadırlar.

Etno-sembolist yaklaşım devletin ve seçkinlerin millet oluşumunda sınırsız bir role sahip olduğu yönündeki iddialara düşülen bir şerh niteliğindedir. Bu yaklaşımın kökeni Armstrong'un çalışmalarına dayandırılır ancak günümüzde neredeyse Smith'in ismiyle özdeşleşmiştir. Her iki isim de ulusçuluğun modern bir olgu olduğu fikrini kabul eder. Bununla birlikte, bu iki isim milliyetçilik çağından önceki dönemle ilgili farklı görüşlere sahiptirler. Armstrong (1982,s.1); "Milliyetçilikten Önce Milletler" kitabının amacını, "günümüzde 'ulus' olarak adlandırılan kimliğin, yoğun grup özdeşleşmesinin ortaya çıkışını keşfetmek" şeklinde tanımlamaktadır. Bu noktada tesadüfi mekânsal yakınlık, devlet veya başka bir üstün gücün baskısı dışında, bireyleri birbirine bağlayan, grup kimliğinin devamını sağlayan onları bir arada tutan çimentonun ne olduğunu sormakta ve bunun kökenini tarihteki grup kimliklerinin oluşumunda aramaktadır. Gellner'in doktoradan öğrencisi olan "A. Smith ise (Akt. Haşlak,2000,s.52), onun ve diğer modernistlerin bu etnik kimliği yok sayan yaklaşımını "modernleşme, mevcudu olmayan bir şeye ivme kazandıramaz; ancak var olanın daha da belirginleşmesine imkân sağlar" şeklinde eleştirir. Bu yönüyle "Anthony Smith, ulusların her zaman var olduğunu öne süren ilkçi (primordialist) ile ulusları modernitenin bir sonucu olarak okuyarak sınırlandıran modernist/inşacı (constructivist) açıklamaları aşmaya çalışmaktadır" (Akyiğit,2017,s.39).

Smith; modernist teorinin 'genelleştirme', 'materyalizm' ve 'modernizm' olmak üzere üç temel sorundan ötürü eleştiriye açık olduğunu iddia eder. Ona göre, Gellner'in yaklaşımında görüldüğü gibi farklı milliyetçilikleri tek bir teori ile izah etme arzusu modernist kuramın en önemli kusurlarından biridir ve bu genelleştirme aynı zamanda bir yüzeyselliğe yol açmaktadır. İkinci olarak modernist tezler, gelişmiş/endüstriyel ve gelişmemiş/endüstrileşmemiş bölgeler arasındaki ayrımları görmezden gelmektedir. Bu yönüyle de olgunun özgünlüğü göz ardı edilmektedir. Smith'in üçüncü ve en önemli eleştirisi ise 'modernizm'le alakalıdır. "Modernist teori; geleneksel döneme ait kültürel niteliklerin etkilerini hiçbir şekilde hesaba katmamaktadır (Danış,2020,s.38).

Smith (1994,s.31-32), milliyetçilerin ve hatta milliyetçiliğin amansız eleştirmenlerinin dahi üstünde mütabakat sağladığını düşündüğü şu tanımı yapar: "Bir millet, tarihî bir toprağı/ülkeyi, ortak mitleri ve tarihî belleği, kitlevi bir kamu kültürünü, ortak bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan bir insan topluluğunun adı olarak tanımlanabilir." Bu tanımdan hareketle Smith'de tıpkı Armstrong gibi, bu topluluğu bir

araya getirenin ne olduğunu sorgular. etnisite ve milliyetçiliğin aynı şey olmadığı görüşünü kabul eder ancak milliyetçilik denen mefhumun ortaya çıktığı dönemde onun çekirdeğini eski etnilerin oluşturduğunu da ekler. Etno-sembolistler için bir anlamda etnik kültürün öznel ve nesnel özellikleri ama daha çok nesnel özellikleri, ulus denen yapının malzemelerinin gerektiğinde alındığı depolar gibidir. Smith'e (2002,s.47-45) göre, etnisitenin altı boyutu vardır. Bunlar: (a) kollektif bir isim, (b) ortak soy miti, (c) ortak tarih, (d) özel ortak kültür, (e) belli bir teritorya ile özdeşleşme ve son olarak da (f) dayanışma duygusudur. Smith bu altı özelliğin önemini şu şekilde izah etmektedir: Öncelikle isimsiz herhangi bir etni olamayacağına göre kolektif bir isim birçok açıdan çok önemlidir. Smith, "ortak soy miti"ni etnisitenin sine qua nonu (olmazsa olmaz) olarak nitelendirmektedir. Ona göre, üyeleri için etnik bağların ve duygudaşlığın temelini oluşturan anlamlar bileşiminin anahtar unsurları yaradılışa ve soya ilişkin mitlerdir (Smith,s.2002,s.49). Tabii ki burada gerçek soy olmasından ziyade var sayılan soy kastedilmektedir. Tarih unsuru için ise Smith, "tarihsel topluluklar paylaşılan bir bellek üzerine kurulmamışsa etni hiç bir şeydir" (Smith,s.51) der. Kültür ise, bu açıdan "hem üyelerinin birbirine bağlanmasına hem de onları dışardakilerden ayırmaya yarayan" (Smith,s.51) önemli bir unsurdur. Kültür söz konusu olduğunda en fazla paylaşılan ve aynı zamanda ayırt edici olan "nitelikler dil ve dindir; fakat görenekler, kurumlar, yasalar, folklor, mimari, giyim, beslenme, müzik ve sanat, hatta renk ve fiziksel görünüş farklılıkları artırabilir" (Smith,s.52). Smith, teritoryayı (toprak) da gerçek olmaktan ziyade simgesel olarak kabul eder. Ona göre "bir etni fiziksel olarak 'kendi' teritoryasına sahip olmayabilir" (Smith,s.53). Bununla birlikte etni için "her zaman, 'mülkiyetinde' gördüğü belli bir yer ya da teritorya ile bağları vardır. Bu teritoryada ikamet edebilir ya da bu bağ sadece güçlü bir bellek olabilir. Mesele sembolik olarak bir coğrafi merkeze, bir kutsal yerleşime ya da bir 'anavatan'a sahip olunmasıdır" (Smith,s.53). Bu sembolik anavatan ki, Smith buna Türklerin Orta Asya'dan Anadolu'ya göç etmesini de örnek gösterir, ama bu örneğin en bilindik olanı da Yahudilerdir. Bu topraklar "topluluğun bütünü yeryüzüne dağılmış ve yüzyıllar önce yurtlarını kaybetmiş olsa bile sembolik olarak geri dönebilecekleri yerdir." Bu hayali anavatan etniyi bir arada tutma idealini beslemektedir. Buna bağlı olarak "etni dağıldığı ve anayurdunu kaybettiği zaman etni olmaktan çıkmaz. Smith, "teritorya ile fiziksel bağlar koptuktan yüzyıllar sonra bile soykütüğü ile teritorya birbirine karışır" (Smith,s.54) der. Etniye ilişkin bu unsurların

açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla; etnisite mitlere, belleğe, değerlere ve sembollere ilişkin bir meseledir; siyasi iktidarla ya da maddi mülkiyetle ilgili değildir; başka bir ifadeyle ortak soy mitinde olduğu gibi semboliktir. Yine de Smith'in terminolojisinde bu beş özellik; “ortak bir isim, soy miti, tarih, kültür ve teritoryal birleşme ile bir araya gelen bir halk kategorisi değildir” (Smith,s.54). Bu beş özelliği tamamlayan en önemli şey “dayanışma” duygusudur. Bu duygu Smith için adeta diğerlerini bir araya getiren bir çimento işlevi görmektedir.

Etnisite kuram ve tartışmalarına katkı sağlayan bir diğer önemli isim de antropolog Fredrik Barth ve onun “etkileşimsel” (transactionalist) yaklaşımıdır. Barth, bu kuramsal tartışmalara “sınır” (boundary) kavramını kazandırmıştır. Bu yaklaşıma göre, “her grup sosyal sınırlarla çevrilidir. Fiziksel görünürlüğü olmayan sosyal sınırlar grubun sürekliliğinin korunmasını sağlar. Dil, din, giysi veya yemek alışkanlıkları gibi sembolik sınır koruyucular toplulukların devamlılığını güvence altına almaktadır” (Barth,2001,s.170). Barth, bu etkileşim sürecinde “grup sınırı”nın korunmasının etnisitede anahtar bir unsur olduğunu belirtmektedir. Hâlbuki geleneksel antropolojik düşünce bu grup sınırlarını önemsememektedir. Bu geleneksel düşünceye göre asıl olan kültürel etkileşim ve değişim değil, Kültürel özdür. Geleneksel antropolojik düşünce ortak bir kültürel mirasa sahip olan insanların kendilerini diğer kültürlerden bu öz vasıtasıyla kalın çizgilerle ayırttıkları görüşündedir. (Barth, 2001,s.11). Oysa “belirli bir insan topluluğunu bir etnik gruba dönüştüren şey özel bir kültürel içeriğin korunmasından ziyade, bir sınırın korunmasıdır” (Bruinessen,2005,s.49). Yani bir anlamda etnik toplulukların sürekliliği kültürlerin devamlılığına ve değişmezliğine değil, sınırların korunmasına bağlıdır. Bu bakış açısına göre araştırmanın “kritik odak noktası; grubu tanımlayan etnik sınırdır, içinde bulunduğu kültürel malzeme değildir” (Barth,1996,s.79). Kültür değişken bir yapıda olduğundan “sınırları belirleyen kültürel unsurlar zaman içerisinde değişebilirler; grup üyelerinin kimliklerini ve grubun örgütsel yapısını belirleyen kültürel karakteristikler de değişebilir” (Barth,1996,s.79). Ancak grup üyeleri ile grup dışında kalan kimseler arasında kutuplaşmaya varan farklılıklar sınırların sürekliliğinin teminatıdır. Grup kendisi ve çevresi arasında kesin bir sınırı koruduğu müddetçe etnik kimliği etkilenmemektedir (Barth,1996,s18)

Yukarıda da ifade edildiği üzere Barth, etnisiteyi töze ilişkin bir oluşum olarak görmez. O, etnisiteyi toplumsal grupların diğer gruplara mensup bireylerle girdikleri etkileşim

süreçlerinde ortaya çıkan tasarımlar olarak değerlendirir (Barth,2001,s.16). O halde etnik grupların farklı çevresel faktörlere teması farklı yaşam ve davranış kalıplarının gelişimine yol açacaktır. Bu durumda coğrafi farklılıklar aynı etnik gruba mensup olduğu var sayılan grupların yaşam kalıplarında önemli değişikliklere yol açacaktır. Burada belirleyici olan tözsel olduğu düşünülen etnik kriterler olmayacaktır. Barth'ın eserinin önsözünde buradan hareketle homojen kimliklerden söz edilemeyeceği; daha açık bir ifadeyle homojen bir Türk kimliğinden, Kürt kimliğinden, Alman veya Flaman kimliğinden vd.söz etmenin mümkün olmayacağı belirtilmektedir. Homojen ve tekil kimlikler ancak ve ancak efsanelerde yaratılabilen kurgusal kimliklerden ibarettir. Barth'a göre, Endüstri toplumunun gerektirdiği kurum ve kuruluşların dünyanın hemen her yerinde yaygınlık kazandığı günümüzde, gruplar arasındaki kültürel farklılıklar azalmasına rağmen etnik kimlikler ve sınırlar azalmayıp artmaktadır. Bu tespit Bartcı sınır kavramının tözcü yaklaşımlardan ayrıldığı önemli bir noktadır. Bununla birlikte Barth, Endüstriyel toplumlarda kültürel homojenliğin artmasına rağmen etnik kimliklerin ve sınırların artmasını bireylerin hangi sosyal şartlar altında nasıl davrandığının tespit edilmesiyle mümkün olduğunu ifade etmektedir. Barth'ın sözünü ettiği bireyler, gelişmiş toplumlarla iletişimde bulunan ve etno-sentrist bir yaklaşıma sahip olan azgelişmiş toplumların üyeleri olan yeni elitlerdir. Bu elitler, üyesi oldukları etnik grupları üç değişik stratejiyle egemen toplumsal örgütlenmelere entegrasyonlarını gerçekleştirebilirler:

- (a) önceden var olan sanayi toplumuna ve kültürel gruba dahil olma yoluna gidebilirler; (b) 'azınlık' statüsünü kabul edip, sahip oldukları kültürel farklılıkları ön plana çıkarmadan toplumsal hayata asimile olmanın yollarını arayabilirler; (c) kaynaklardan daha fazla pay alabilmek ve yeni bazı toplumsal tasarımları uygulamaya koymak amacıyla etnik kimliğe vurgu yapma yoluna gidebilirler”

(Barth,2001,s.36).

Barth'a göre, her üç stratejinin de farklı sonuçları olacaktır. İlkinde başarı kazanılması halinde, etnik grup kamusal alanda çoğunluk grubu karşısındaki farklılığını yitirmiş olacak ve muhtemelen muhafazakârlaşacaktır. İkinci stratejinin başarıyla uygulanması halinde, çokkültürlü yapı sona erecek ve etnik grup çoğunluk içinde asimile olacaktır. Son stratejinin uygulanması durumunda ise, bugün tanık olunan ayrılıkçı ve ulusçu hareketlerinin ortaya çıkabileceğini ifade etmektedir. Barth'a göre, etnik kimlikleri üreten seçkinler geleneksel toplumsal örgütlenmenin kendilerine sunduğu birimlerden pek çok

kimlikten sadece bir tanesi üzerine yoğunlaşmayı tercih edebilirler. Kabile, kast, dil grubu, bölge veya devlet gibi birimlerin her biri etnik kimliğin en önemli referansı olmaya aday niteliktedir. Barth'a göre, burada önemli olan diğer bireylerin bu kimliklerden hangisini seçmeye hazır olduklarıdır (Barth, 2001,s.37). Barth'ın ele aldığı güvenlik meselesi de bu çalışma açısından önemli bir ayrıntıdır. Ona göre, güvenlik konusu her an değişebilecek bir konu olmakla birlikte etnik gruplar arasındaki güven ilişkilerinde belirleyici bir unsurdur. “Baskıcı siyasi rejimlerin yer aldığı toplumlarda eğer bireyler, kendilerini cemaatleri dışında güvende hissetmiyorlarsa etnik gruplar arasındaki ilişkilerde de güvensizlik hâkim olur. Daha da önemlisi güvensizliğin hakim olduğu bu yapıda etkileşim veya herhangi alış-veriş gerçekleşmez. O zaman da birey bu güvensizlik ortamında sadece kendi cemaatine aidiyetini dile getirecektir (Barth,2001,s.39-40).

Barth'ın sözünü ettiği bu güvende hissetme olgusu, cemaate aidiyeti artırdığı gibi, coğrafi olarak da bazen geniş alanlardan ev içlerine kadar çekilebilmektedir. Barth'ın editörlüğünü yaptığı kitapta Harald Eidhem'in Kuzey Norveç'te yaşayan Lapp etnik grubuyla ilgili alan araştırması, kamusal alanda egemen kültürün baskısından kaçınan Lapp'luların günlük yaşamda geliştirdikleri stratejilere odaklanmaktadır. Eidhem (2001), kültürün nesnel kriterlerinden dili seçmekte ve Lapp'luların davranış stratejilerini bu yerel dil çerçevesinde ele almaktadır. Eidhem'e göre, etnik kimliğin bir leke olarak görülmesinin yarattığı engeller nedeniyle, kıyı bölgesinde yaşayan Lapp halkı, kendilerini Norveç toplumuna tam katılımcı olarak nitelemek istemektedirler. Lapp'lular, Norveç toplumuna eklenilebilmek için de yerel Norveç toplumunun yaptırımlarına maruz kalmamak adına değişik yollar geliştirirler. Eidhem'e göre, bu yaptırımlar veya baskılar altında gündelik hayatın çeşitli evrelerinde ortaya konan davranış şekilleri, farklı alanlarda kurulagelen toplumsal ilişkilerde; etnik kutuplaşmayı yaratmakta, sürdürmekte ve korumaktadır (Eidhem,2001,s. 43).

Eidhem'in 1967 tarihli araştırmasına atıf yapan Barth, bu bölgelerinde Norveç merkezi sistemine eklenmesiyle ulusal entegrasyon sürecinin büyük ölçüde tamamlandığı ve kültürel değişimin hız kazandığı görüşündedir. Kuzey Norveç'te yaşayan insanlar merkez ile olan entegrasyonlarını sağladıktan sonra ulusal kaynaklardan daha geniş ölçüde faydalanma imkânına sahip olmuşlardır. Ancak Barth, İskandinav ülkesinin yakın zamanlara kadar etnik kimliği dikkate almadığını ve geçtiğimiz on yıl öncesinde hiçbir Lapp toplumu mensubunun ulusal sisteme bir Lapp olarak entegre olma şansının

verilmediğini de eklemektedir. Bugün ise, Lapplar ulusal Norveç diline yeterince hakim olamamalarına ve farklı kültürel öğelere sahip olmalarına rağmen kendi etnik kimlikleriyle Norveç toplumsal yaşantısına katılma hakkına sahiptirler. Barth, bu gelişmelerin Norveç'te etnik çoğulculuk siyasetinin başlangıcını teşkil ettiği görüşündedir (Barth,2001,s.35-36).



BÖLÜM 2: TARİHSEL SÜREÇ: OSMANLI DEVLETİ’NİN İDARİ VE TOPLUMSAL YAPISINDA KÜRTLER

Bu bölümde Kürtlerin Osmanlı Devleti’nin idari ve toplumsal yapısı içindeki statüsü analiz edilecektir. Kürtlerin tarihte Türklerle olan ilişkileri her ne kadar Çaldıran savaşı ile başlamıyor olsa da bu savaş, tarihçiler tarafından Kürtlerin Osmanlı Devleti ile ilişkilerinin miladı olarak kabul edilmektedir. Bu tarihten başlamak üzere Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılışına kadar olan süreçte Tanzimat, Meşrutiyet vb. siyasi ve toplumsal gelişmeler çerçevesinde Türk ve Kürt milliyetçi hareketleri, ideolojik söylemleri, örgütlenme pratikleri toplumsal yapının bütünlüğü içinde analiz edilecek ve millet kavramının tarihsel süreçteki dönüşümü ele alınacaktır.

2.1. Klasik Dönemde Osmanlı Devleti İdari ve Toplumsal Yapısı

Onaltıncı yüzyılda Osmanlı “millet sistemi”nde herhangi bir dini, etnik ya da lingüistik grubun egemen olmasını engelleyen bürokratik bir devlet yapılanmasının önemli bir etkisi vardı ve bu “Osmanlı devletinin karakteristik bir özelliği olan merkezî mekanizmadan kaynaklanıyordu” (Mardin,1997,s.111). Osmanlı tarihçilerine göre, merkeziyetçi monarşinin teşekkülünde tarihi bir ilerleme olan ve köylüyü ayrıcalıklı sınıflar karşısında koruyan bu yeni nizam, feodal anarşiyi ortadan kaldırmakla birlikte Osmanlı’nın fethettiği topraklarda özellikle de Balkanlarda tutunmasında kolaylaştırıcı bir etkiye sahip oldu (İnalcık,2011,s.34). Tımar sistemine dayalı idari yapı, feodal bey ve diğer ayrıcalıklı sınıflara karşı köylüyü korumakla birlikte tımara dayalı bu toprak sistemi, Osmanlı hanedanı haricinde imtiyazlı; statüsü babadan oğula geçen soylu sınıfların ortaya çıkmasını ve gelişimini de engellemeyi amaçlamıştı. Osmanlı’da hükümdar devletin çıkarlarına hizmet edecek herhangi birini veya kulunu seçerek yönetici seçkin zümresine yerleştirmekteydi (İnalcık,2016,s.135) Böylelikle klasik dönemde “Osmanlı Devleti, bey çocukları yerine elinin altında bulunan insan hazinelerinden devşirdiği soy ve toprak asilzadeleri yerine yeni tip köle memurlarını ikame ediyordu” (Barkan, 1980,s.210). Böylelikle bütün kuvvetlerini imparator denilen iktidar mihrakından alan ve kolaylıkla yapılan ve bozulan “kukla”lar şeklinde telakki edildiğinden Osmanlı Devleti, aile şerefine ve toprak mülkiyetine dayanan (Osmanlı

hanedanlığı haricinde) bir asalet iddiasına karşı daima yabancı ve düşman kalabiliyordu (Barkan, s.211).

Ekonomik yapı da aynı şekilde ayrıcalıklı bir sınıfın ortaya çıkması ve palazlanmasını önleyecek bir sisteme sahipti. “Bütün servetlerin topraktan geldiği bir medeniyet ve ekonomi devrinde en mühim mesele, toprağın devletin gayelerine uygun bir şekilde hal ve intizama sokulmuş olmasıydı” (Barkan,1980,s.30). Osmanlı devleti, “daha önceki İslâm devletleri örneğine uyarak, mülk ve vakıf toprakları haricinde, bütün tahıl ekilen tarım topraklarının “mirî,” yani devlete ait olduğunu ilân etmişti” (İnalcık,2003,s.113). Bu topraklar tımar sistemiyle işletilmekteydi. Toprak "çiftlik" denilen parçalar halinde köylüye taksim edilmişti. Herkesin muayyen olan vergileri vermesi şartıyla, bu topraklar üzerinde serbestçe çalışması mümkündü. Beyin tarlalarında angarya suretiyle çalışmak mevzubahis değildi. Esasen timarlı sipahisi hakikatte "sahib-i arz"değil, hükümet namına toprağın vergilerini toplamaya memur bir askerdi. Ayrıca bu yeni sistem içinde halk yeni haklar kazanmış bulunuyordu (Barkan,1980,s.30; İnalcık, 2011,s.34).

Yukarıda da ifade edildiği üzere kul ve tımar sistemi klask dönemde Osmanlı Devleti’nin iki temel kurumuydu. Bu kurumlar; devletin vergi sistemi, toprak kullanımı başta olmak üzere devletin tüm bir sosyo-politik yapısını belirliyordu (İnalcık,2003,s.52). Bununla birlikte geleneksel dönemde toplumsal yapıda herhangi bir egemen etnik gruptan da söz etmek mümkün değildi. Kafadar (2010,s.5)’ın tespitiyle;

“Osmanlı, Rum diyarı olarak biliniyordu ve halkı birbirinden farklı din, dil ve siyaset bakımından bağları olan topluluklara bölünmüştü. Osmanlı yönetici sınıfı, Osmanlı hanedanının yönetimi altındaki devletle (gönüllü ya da gönülsüz) bağlara sahip, (anadili olsun veya olmasın) Türkçe konuşan (kimileri ihtida yoluyla) Müslümanlardan oluşan bir birlik olarak ortaya çıktı. "Türk", bu yönetici sınıf tarafından yönetilen etnik gruplardan yalnızca biriydi ve kayırıldığı da yoktu.”

Bu yönüyle Osmanlı’da yöneticiler etnik olarak Türk olduğu için egemen bir zümreyi teşkil etmiyordu. Muhtemelen çoğu insanın tek bir ana dili vardı ama insanlar kendilerini bu dille tanımlamıyorlardı. Türk ve Türkiye kelimelerine bile 19. yüzyıla kadar Osmanlı metinlerinde pek rastlanılmamaktaydı. Osmanlı İmparatorluğundaki elitler kendisini bir etnik kimlikle değil “Osmanlılar” diye tanımlardı. Aksine Türk olmak Anadolu’da özellikle Türkmen göçebeler ve daha sonraları Anadolu’da Türkçe konuşan cahil ve kaba köylüleri tanımlamak için küçültücü bir ifade olarak kullanılıyordu. “Türk” ve “Kürt”

kelimelerini cahil, kaba ve köylü çağrışımlarından dolayı İstanbul'lu bir Osmanlı efendisi için kullanmak bir hakaret sayılırdı (Lewis,1993;Bruinessen,2005; Kushner,1988).

Ancak Osmanlı Devleti, klasik dönemde her ne kadar Avrupalı çağdaşlarını imrendirecek¹⁷ derecede mutlakiyetçi monarşik bir yapıya sahip olsa da, “Osmanlı’nın merkezi sayılabilecek Batı Anadolu ve Rumeli’deki idari örgütlenme modeli, imparatorluğun tümüne teşmil olun(a)mamıştı (Yeğen,2011,s.58). Bu yönüyle; “Osmanlı merkeziyetçiliği müstesna bir merkeziyetlikti. Onu istisnai kılan, klasik Osmanlı siyaset ve idaresinin taşranın etnik, dini ve kültürel topluluklarına, merkezle gevşek bir tarzda da olsa “eklemlenme” imkânını tanımasıydı” (Yeğen,s.58). Bu şekilde, Osmanlı idaresinin prensiplerine riayet edilerek “her bölgenin yerel, coğrafi ve tarihi özelliklerine göre farklı idari örgütlenmelere gidilmşti” (Tori,2005,s. 99). Tımar rejimine ve sancak tipi örgütlenmeye dayalı bu idari yapı; Batı Anadolu ve Rumeli’de daha merkeziyetçi bir idareyi mümkün kılarken tımar rejiminin uygulanmadığı yerler, merkeziyetçi olmayan ya da daha az merkeziyetçi bir idari örgütlenmenin çeşitlenmelerini yaşıyordu” (Yeğen,2011,s.58-60). Daha ayrıntılı bir ifadeyle imparatorlukta, “doğrudan doğruya Osmanlı yönetiminde olanlardan ayrı, birçok özerk yönetim birimi vardı. Bu birimlerin yöneticileri padişah tarafından belirlendiği yerlerdi” (İnalcık,2003,s.111). Bunun yanı sıra, “Doğu Anadolu'nun bazı yörelerinde, aşiret reislerinin elinde babadan oğula geçen sancakların yönetimi de değişti. ‘Hükümet’ diye bilinen bölgelerde ise bütün gelirler aşiret beyine aitti; ancak bey, sultanın buyruğu üzerine orduya belli sayıda asker vermek zorundaydı” (İnalcık, 2003,s.111).

2.2. Kürt Beyliklerinin Klasik Osmanlı İdari Yapısındaki Statüsü

Feodaliteyi çağrıştıran sosyo-ekonomik yapısı ve belki de geçit vermez dağlık coğrafyasıyla akademisyenler ve seyyahlar Kürtlerle İskoçlar veya Kürtlerle İrlandalılar¹⁸ arasında analogiler yapmışlardır. Jwaideh (2016,s.21): “Kürtler bir ulus olarak İskoçlar İngilizlere ne anlam ifade ediyorsa; Araplara, Türklere ve İranlılara aynı anlamı ifade” ettiğini yazmaktadır. Kürtler, meskûn oldukları coğrafyada “yüzyıllar süren bir gelişme sonunda özerk ekonomik ve fiskal (mali) idari mekanizmalar olarak varlıklarını

¹⁷Machiavelli ve diğer Avrupalı siyasal düşünürler, Fransız kralının zayıflıklarını Türk sultanının kudretiyle karşılaştırdılar. (Lewis,1993:439).

¹⁸19. yüzyılda bir görev vesilesiyle bölgeyi ziyaret eden İngiliz Subayı Millingen şöyle ifade eder: “Bir Laz için Kürt nasılsa bir İskoç da İrlandalı’ya öyle bakar” (Millingen,1998,s.29).

korumuşlardır” (Tori,2005,s.64). Tarihsel süreç içerisinde birçok “Kürt kabilesi hep büyük devletlerin periferisinde yaşamış bu da çoğu zaman iki ya da daha fazla seçim şansına sahip olan Kürt aşiretlerinin hareket olanağını artırmış hatta belli bir ölçüde de siyasal bağımsızlığa sahip olmuşlardır” (Bruinessen,2013,s.203). Aslında dağlık yapısı, zorlu coğrafi koşulları sebebiyle büyük güçler genelde egemenliklerinin tanınmasıyla yetinmişlerdir.

“Klasik dönemde Persler ile Romalılar/Bizanslılar arasındaki Doğu/Batı çatışmasının bir kez daha ortaya çıktığı bu coğrafya uzun bir dönem, iki büyük gücün hâkimiyet alanlarına sahne olmuştu” (İzady,2011,s.114). Osmanlılar bölgeye gelmeden önce de “Akkoyunlu’lar ve Karakoyunlular’ın arasında beyliklerin sınırları sürekli değişmekteydi. 1450 dolaylarında Kürt emirliklerinin (beylikler) çoğu Karakoyunlu egemenliği altındaydı” (Bruinessen,2013,s.205). Osmanlı’nın Bizans’ın hâkimiyet alanlarına yerleşmesinden sonra, bölge bu kez Osmanlı İmparatorluğu ve Safeviler arasında güç mücadelelerine sahne oldu. Osmanlı ve Kürt emirlikleri ilişkisi Yavuz Sultan Selim dönemine rastlayan Çaldıran savaşının arifesine denk gelmekteydi. “Selim, bu zaferin ardından Doğu- Anadolu’yu tamamıyla ülkesine kattı. Diyarbekir şehri (Ekim 1515) ve diğer şehirler 1515-1517 arasında fethedildi ve bölgedeki Türkmen ve Kürt aşiretleri uygun koşullarla Osmanlı Devleti’ne bağlandı” (İnalcık,2008,s.282). Elli-altmış yıllık bir süre zarfında bu coğrafya; Akkoyunlular-Karakoyunlular, Safevi-Osmanlı olmak üzere üçüncü kez el değiştirmiş oluyordu. Diyarbekir başta olmak üzere bölgenin ilhakı, sınır güvenliği Osmanlılar açısından stratejik bir noktaydı. Aynı zamanda Tebriz– Haleb ve Tebriz–Bursa İpek yolu ve Mezopotamya-Halep ticaret yolunun kontrolü açısından ekonomik bir öneme de sahipti (İnalcık,2008,s.284). Osmanlılar tarafından Çaldıran Savaşı öncesi başlayan süreç, El-cezire ve Doğu-Anadolu'nun elde edilmesi müttemadi uğraşlarla üç senede sona erdi. (Uzunçarşılı, 1988,s.260-264).

Çaldıran Savaşı’ndan sonra Yavuz Sultan Selim’in Kürtlere karşı takındığı tavır, İran Şah’ı İsmail’inkiyle taban tabana zıttı. “Şah, sadakatlerini göstermek için gelen on bir Kürt beyini hapsedtirmişti” (Şerefname,1971,s.146). Sonra da “Kürtlere Azerbaycan Türklerini yönetici olarak atamış ve Kürtleri dışlamıştı” (Jwaideh,2012,s.50). İnalcık’a (2008,s.37) göre, Osmanlıların getirdiği idare tarzı, arazi ve nüfus tahririne dayanan vergi sistemi, timar usulü ve alışılmamış vergiler hoşnutsuzluk doğuruyordu. Yerli hânedânlar ve kabile reisleri, bilhassa Kürt ve Türkmen göçerlerinin çoğunlukla bulundukları Irak-ı

Acem’de merkeziyetçi Osmanlı idaresi yerine daha ziyade gevşek feodal bir karakter gösteren Şahın idaresi tercih edilmekte idi. İzady (2011,s114) ise aksine; “Sünni Kürtler çoğu zaman, İran’ın fanatik Alevi ve Şii hanedanlıklarından daha gevşek bir yönetime sahip olan Osmanlıların tarafını tuttuğu” iddiasındadır. Jwaideh (2012) de buna yakın bir görüşü desteklemektedir. Öyle görülüyor ki Osmanlı; Safevilere göre yapısal olarak daha az merkeziyetçi olduğundan değil, İdris-i Bitlisi vasıtasıyla, en azından Kürt emirliklerinde, daha az merkeziyetçi olmaya ikna edildiğinden tercih edilmişti ve şüphesiz bu tercihte Osmanlı’nın Sünni olmasının da çok büyük bir etkisi olmuştu. Öncelikle hem Akkoyunlular hem de sonrasında egemen olan Şah İsmail’in Şii olması, mezhebin yaygınlaşması için kızılbaşlar vasıtasıyla faaliyetlerde bulunması ve Sünni Kürtlere yönelik baskılar yapması, Sünni olan Osmanlıların tercih edilmesinde etkili olmuştu. Bu dönemde Anadolu’da Türkmenler arasında hızla yayılan Şiilik Osmanlı Devleti için olduğu kadar Sünni Kürtler için de asıl tehdidi oluşturmaktaydı.¹⁹ Bois, (1966,s.140)’e göre böylelikle “Osmanlı ve İran Safevileri arasında Kürt prenslikleriyle bir Sünni tampon bölge oluşturmak da amaçlananlar arasındaydı”.

Ancak mezhep faktörüyle birlikte tarihi kaynaklar Mevlana Hüsameddin’in oğlu Mevlana İdris El-Hakim, (Şerefname,1971,s.32) yaygın olarak bilinen adıyla, İdris-i Bitlisi’nin siyasi ve diplomatik temaslarına ve de özellikle şahsiyetine, teminatın kaynağı olarak büyük bir rol vermişlerdir. Sultaan, Sünni bir din âlimi ve tecrübeli bir devlet adamı olan “İdris.i-Bitlisi’yi Osmanlı menbalarında ümerây-ı Ekrâd” denilen itibari Kürdistan beylerine gönderip bunları Safavi hakimiyetinden ayrılıma davet ettirmiştir” (Danişmend,1971,s.22). İdrsi-i Bitlisi bu süreçte “Kürt “beyliklerinin sulh yoluyla Osmanlı Devleti’ne bağlanmasında çok çaba sarf etmiş” (Zeki Bey,2012,s.150) ve onun, “siyasi çabalarıyla ikna edilen Kürt beyleri aşama aşama üç yılın sonunda Osmanlı İmparatorluğu’na bağlanmıştır (Uzunçarşılı,1988,s.263). Ayrıca İdris-i Bitlisi göstermiş olduğu yararlılıklar yanında bölgenin teşkilatlandırılmasında da çok etkili olduğu görülmüştür. 1515 yılında sultan tarafından kendisine isim yerlerini istediği gibi doldurabileceği şekilde boş bırakılmış tayin fermanları olarak gönderilmiştir (Minorsky,1988:42).

¹⁹Şerefname, Şah İsmail’in boşalttığı alanları Kürt beylerinin doldurmasını her seferinde kızılbaşlara karşı bir mücadele, gaza, cihat vb.tabirlerle nakletmemektedir. Bkz. (Şerefname,1971:297-301-316)

Böylelikle İdris-i Bitlisi'nin tavsiyesiyle bazı “mali ve askeri yükümlülüklerin yerine getirilmesi karşılığında; Bitlis, Hakkari (colemerg), Bahdinan (Emedia), Botan (Cezire) ve Hıskeyf olmak üzere beş bağımsız Kürt prensliği kuruldu. Bu hanedanlar kendi adlarına para basmış, hutbe okutmuşlardı” (Bois,1966:140). Ayrıca Siirt, Cizre, Eğil, Urmiye, Garzan, Palu, Meyya-farikin (Mafatkın), Cezire-i İbn-i Ömer ve sair mecmuu yirmi beş mıntika beyi daha eski tertipleri üzere ida edileceği sözü karşılığında biat etmişlerdir (Uzunçarşılı,1988,s.263). Osmanlıların biar eden ve hakimiyetini kabul eden bu Kürd beyleri arasında Bitlis, Hısn-ı Keyfa, Hizran ve İmadiye emirleri ve ileri gelenleri devardı (Danişmend,1971,s.22).

Tarihi kaynaklar bir araya gelen mirlerin sultana itaat arzularını İdris-i Bitlisi vasıtasıyla bir mektupla ilettiğini nakletmektedir. Mektubun içeriğinde 25 Kürt beyinin bir araya geldikleri ve kızılbaş tehlikesi karşısında Sünni Osmanlı’dan yardım istediği görülmektedir.²⁰ Gerek Osmanlı sultanına gönderilen bu mektup ve gerekse Şerefname’de birkaç yerde değinildiği üzere soylu sınıfın gerektiğinde kolaylıkla bir araya gelebildiğini de göstermektedir. Aslında Kürt beylerinin kendi aralarında uzlaşarak büyük güçlerden biriyle anlaşma yapmaları, dönemin siyasal geleneği içinde pek yeni bir şey de değildi. Varlı’ya (1995,s.7) göre, bu dönemde İranlılarla yapılan antlaşmalar özellikle “Tiflis Antlaşması, Osmanlıların Yavuz Sultan Selim ve İdris el Bitlisi zamanında Kürtlerle yaptıkları antlaşmanın aşağı yukarı aynısıydı.” Ayrıca bu antlaşmanın “Erivan Hanı Baba Han ile yapılan sözleşmeler; Şoregöl Sultanlığı, Gence Hanlığı ile Ahaska Hanlıklarıyla yapılan antlaşmalardan” (Varlı,1995,s.7) pek bir farkı yoktu. Kürt aşiret reisleri ve beylerinin bu geleneği Osmanlı’nın son dönemlerine kadar devam etmiştir. Son olarak “1891 yılında bir grup aşiret reisi Osmanlı’nın sınır bölgelerinden İstanbul’a doğru Sultan Abdulhamid’e sadakatlerini sunmak üzere İstanbul’a gideceklerdi” (Klein,2011,s.1-2).

Çaldıran savaşı öncesi başlayan sürecin sonunda bölgenin büyük bir bölümü Osmanlı’nın egemenliğine girdi. Yine de bir kısım aşiret ve emirlik, İran’ın etki alanında kaldı (Bruinessen,2013,s.219/217). Bu süreçte yine de sık sık “Osmanlılarla Safeviler arasında taraf değiştirme şansı olan sınır bölgelerindeki beyler bu kozu hep kullandılar ve bu da

²⁰Kürt Beyleri’nin İdris-i Bitlisi vasıtasıyla Osmanlı sultanına gönderdiği mektup. "Arz-I Hal-i Ümera-İ Ekrad" başlığını taşıyan mektubun içeriği için bkz. (Akgündüz 1991,s.206).

onlara dair bir güvensizlik oluştuyordu” (Yalçın-Heckmann, 2016,s.63). Ama aynı zamanda kullanılan bu koz, idari teşkilatlanmada sınır beylerinin, İran’ın tehdit olmaktan çıkmasına kadar, ayrıcalıklarının korunmasını da sağladı. Bununla birlikte Osmanlı Devleti’nce önceleri kısmi özerklik bahşedilen Cizre-Bohtan, Soran, Bahdinan ve Hakkâri gibi güçlü emirlikler, Osmanlı Devleti’ne karşı zaman zaman tehdit oluşturabilmekteydi (Celile Celil,1992:51). Kürt mirliklerinin Osmanlı mülküne dâhil edilmesi süreci, 19.yüzyıla kadar devam eden idari yapısıyla bu değişik düzenlemelerin bir örneğini teşkil etmekteydi. 16. yüzyıldan Osmanlı Devleti’nin batı tarzı modern bir devlet örgütlenmesine yöneldiği 19. yüzyıl ortalarına kadar bazen aynı idari sınırlar içinde dönemin şartlarına göre, farklı hukuki ve idari uygulamalar olmakla birlikte, genel olarak sınır bölgelerinde tampon bir işlev gören bu özerk yapı için hassasiyet gösterildi. Tanzimat reformları ile birlikte Osmanlı sınırları içinde merkezi devlete tehdit olabilecek bütün özerk idari yapıların ortadan kaldırılması hedeflendi.

2.3. Tanzimat Döneminde Osmanlı İdari ve Toplumsal Yapısındaki Değişimler

16. yüzyıldan itibaren Batı’daki gelişmelere bağlı olarak büyük değişimler baş gösterdi. Avrupa ile ticaret yapmaya başlayan zengin bir sınıf ortaya çıktı. Viyana, Venedik, Trieste ve özellikle Odesa’daki Yunan ticaret kolonileri Osmanlı yönetimi altındaki Hristiyanların ve kendi etnik gruplarının fiilen devrimci öncüler olmaya başladı. Aynı şekilde bu tüccar sınıfının himaye ettiği okulların açılması, Fransız Devrimi fikirlerinin daha hızlı bir şekilde yaygınlaşmasını sağladı (Karpas,2006,s.16). Değişim dış etkenlerle sınırlı değildi. Lewis’in (1993,s.23) tespitiyle, “on altıncı yüzyıldan itibaren devlet cihazındaki çöküntü sadece yüksek hükümlerlik araçlarını değil, imparatorluk yüzeyinde bürokratik ve dini kurumların bütününe etkiledi. 17.yy. ihmaliyle başlayan süreç, 18.yy’ın çöküntüsüyle devam etti.” Şimdi yine bu kul sisteminin ürünü olan “ayanlar” veya Barka’nın (1980,s.2011) daha önce ifade ettiği biçimyle “kukla”lar 18.yy’dan itibaren baş edilemeyecek kadar güçleniyordu. 19. yüzyılın başında III. Selim’in ıslahat hareketi başarısızlığa uğradıktan sonra, bu ayanlardan biri olan Alemdar Mustafa Paşa, III. Selim’i tekrar başa geçirmek için Edirne’deki Rumeli Ordusu’yla İstanbul’a geldi. Babıâli’yi basarak sadrazamlık mührünü ele geçirdi. Alemdar, isyancılar ve bunları destekleyen bir kısım ulemayı sindirdi. Bu arada III. Selim’in öldürülmesine mani olunamayınca tahtta oturan III. Mustafa hâl edilerek yerine II. Mahmut tahta geçirildi (23

Temmuz 1808). Ulema, devlet ileri gelenleri ve yeniçeri ocağı durumu onayladı. Bundan sonra, II. Mahmut tarafından sadrazam seçilen Alemdar ile onun destekleyicileri bir süre için merkezdeki asıl siyasi güç odağı haline geldi (Tanör,2001,s.40-49).

19. yüzyılın başındaki tablo kısaca bu şekildedir. Tarihin bir ironisi olarak şimdi bir ayanın gücüyle sultanların kukla gibi tahttan indirildiği ve tahta çıkarıldığı bir döneme gelinmişti. Üstelik Alemdar yalnız da değildi. Alemdar, sadrazam mührünü alır almaz ilk işi geri kalan ayanlarla bir anlaşma yapmaktı ki bilindiği üzere bu anlaşmanın tarihteki adı Sened-i İttifaktır. Sened-i İttifak'ın modernleşme ve anayasal gelişme açısından önemi çokça tartışılmaktadır. Ayanlarla yapılan bu anlaşma her ne kadar “beş hafta gibi kısa bir süreliğine (7 Ekim 1808/15 Kasım 1808)” (Tanör, 2001,s.49) yürürlükte kalmışsa da Osmanlı Devleti'nin güçlü, geleneksel merkezi yapısının yeni bir döneme girdiğinin habercisiydi.

1839'da ilan olunan “Gülhane Hattı” Osmanlı Devleti'nde modernleşme sürecinin başlangıcı ve aynı zamanda temeli olarak kabul edilir (İnalcık,2011,s. 91). Bununla birlikte Tanzimat'ın ilanı; bazen Müslim ve gayri Müslüm kavimler arasında bir münasebetin bir safhası bazen de Osmanlı'nın Batı medeniyet dairesine giriş hadisesiyle eş tutulmaktadır (İnalcık,2011,s.31). Ancak her iki olgunun da Tanzimat'la birlikte köklü değişime uğradığı görülmektedir. 19. yüzyılın başlarına kadar “Osmanlı İmparatorluğu gerek toprak ve gerekse nüfus bakımından dünyanın en büyük devletlerindendi ancak kurum ve kuruluşları bu büyüklüğü taşıyacak güçten yoksundu” (Çadırcı,1991,s.3). Bu sebeple ilk dönem “Reformlar, devlet mekanizmasının merkezîleştirilmesine ve daha yüksek verimlilikte çalışmasına yönelikti” (Zürcher,1987,s.12). Öncelikle devlet, merkezi olarak tahkim edilmeliydi. Böylece Tanzimat reformlarıyla bu büyük, geniş ve aynı derecede hantal devletin dinamik bir yapıya kavuşturulması hedeflenmekteydi. Tanzimat, eski yapıyı tanzim etmek amacıyla başlatıldıysa da modernleşmenin tanımına içkin olduğu kabul edilen gelenekselden radikal bir kopuşu gerçekleştirerek tam aksi istikamette yol aldı. Böylelikle bu reformlar sayesinde bir taraftan Osmanlılık siyaseti ile içyapı yeni bir formda inşa ediliyor, diğer taraftan da Batı medeniyeti dairesine veya modernleşmeye adım atılmasına vesile olunuyordu.

Mardin (1997), Osmanlı memurlarının kendilerinden önceki Müslüman İmparatorluklarının başaramadıkları bir sentezi başarmakla iftihar ettiklerini ifade eder.

Ona göre; “Osmanlı devletinin temelinde, zengin bir dinî gruplar mozayiğini, aşiret birliklerini, etnik unsurları ve müreffeh (veya yarı müreffeh) şehirleri yekpare bir çatı altında teşkilatlandırmaya muvaffak olan bir merkez bulunmaktaydı” (Mardin,1997,s.111). Tanzimat Dönemi’nde Osmanlı’da bulunan Ubcini (1977). isimli bir Fransız’ı ve o dönemlerde Türkiye’ye gelen daha birçok seyyahı en fazla şaşırtan da işte “bu çeşitlilik, bu sürekli fizyonomi, dil, kıyafet, yaşayış, din farklılığıydı” (Ubcini,s.15). Gözlemlerini Avrupa’yla kıyaslayarak aktaran Ubcini’ye (1977) göre; Avrupa’da bunca çeşitli ve gayr-ı mütecanis unsurlardan meydana gelme bir devlet daha yoktu. Eski dünyanın bütün ırkları, bütün dilleri; Türkmenler, Rumlar, Ermeniler, Yahudiler, Habeşler, Çingeneler, Romenler, Slavlar, Kürtler, Arnavutlar, Araplar vs. bunun yanı sıra; bir o kadar da dinsel çeşitlilik, Keldaniler, güneşe tapan Şemsiyeler, Zerdüş doktrininiyle karışık maniheizme dayalı Yezidiler ve İsmaililer, Ubcini’nin tek tek saydığı ve sonra Osmanlı’da buçuğu Yahudilere atfen kullanılagelen klasik bir tabirle “yetmiş iki buçuk millete” ilişkin tespiti şöyledir; “aslında bunlara millet demek yanlış olur, doğrusu tüm bunlara milletler birleşimi denmelidir” (Ubcini,s.15). Osmanlı’yı bir millet değil, “millet birleşimi” veya tarihsel kullanımıyla “millet sistemi” yapan özelliği de tam olarak yukarıdaki ifadelerdi. Batılı bir eleştirmen bu farklılığa dayalı, millet sistemi’ni “bir ülkeden çok her katında ayrı bir ailenin yaşadığı ve bu ailelerin sadece merdivenlerde karşılaştığı bloklara benzetmekteydi” (Karpas,2006:311). 16. yüzyılda Osmanlı topraklarını ziyaret eden Piers isminde bir seyyah; Osmanlı, fethedilen yerlerde vergilerin toplanması ve iteatin sağlanması ile yetiniyor; bunun haricinde kimseye Türk yaşam tarzını dayatmıyor, Hristiyanlara kendi kanunlarına göre yaşama hakkı tanıdığını ifade ediyordu. Piers (akt.,Bozarslan, 2018,s.37).

Ancak klasik bir imparatorluk için bu sistem; idari yapıyı müstahkem kılarken, modern dönemlerin homojenleştirici ulus-devlet yapısı ve idealiyle de bir o kadar uyumsuz bir faktöre dönüşüyordu. Mardin’in yukarıda işaret ettiği, Ubcini’nin hayret, Piers’in övdüğü; Osmanlı bürokratlarının ise gerçekleştirmekle gurur duydukları sistem; Modern zamanlarda bir ayak bağından başka bir şey değildi. Tanzimat’ın en yüksek bürokratlarından biri olan Ahmet Cevdet Paşa’nın (1980) hatıralarında bu olgu gözlemlenebiliyordu. Kırım Harbi’nden sonra asker ihtiyacının artmasıyla birlikte gayri Müslimlerin askere alınması gündeme gelince (ki, askere alma ulus-devletlerin kollektif bir şuur yaratma, aynı zamanda ortak idealler etrafında farklılıkları seferber etmenin

sembolik bir ifadesidir) Fuad Paşa başkanlığında toplanan bir komisyonda Ahmet Cevdet Paşa (1980,s.113) görüşlerini dile getirmekteydi. Müslümanlardan nefer alınınca bir taburda imam olduğu gibi bir de papaza ihtiyaç vardı. “Bir olsa [sadece papaz olsa] be’is yok” der. Cevdet Paşa, Katolik, Ortodoks, Ya’kubi, Mârûni gibi mezhepleri ve bunların da kendi aralarındaki bölünmelerini saydıktan sonra Paşa, “millet sistemi”nin bakiyesi üzerinde Avrupa’daki örnekleri gibi “Osmanlıcılık” merkezli bir ulus bilinci inşa etmenin neredeyse imkânsız olduğunu ifade ediyordu.

İmparatorluğun bütününe yayılmış cemaatler “millet sistemi” aracılığıyla merkezi İstanbul’da olan dini liderlerin kontrolü altındaydı. Rum Ortodokslar ve Ermeniler İstanbul’da kendi patrikleri, Yahudi milleti de yine aynı şehirde büyük hahamlarının kontrolü altındaydı. Millet sistemi bunların sadece medeni durumlarından, hukuki süreçlerinden sorumlu değildi; yukarıda da ifade edildiği gibi aynı zamanda kilise mülklerinden, ibadetlerden, eğitim ve hayır işlerinden ve hatta merkezi hükümet için bazı vergilerin toplanmasında da aracılık ederdi (Davison,1990,s.12). Bununla birlikte “Ermeni, Rum, Bulgar, Sırp, Ulah, Yahudi vs. halkları Türk, Arnavut, Arap, Kürt ya da Çerkez halklarından (tüm Müslümanlardan) farklı olduklarını biliyorlardı ve bu kimliklerin kökleri oldukça derinlerdeydi” (Mann,2012, s.134).

Tanzimat Fermanı’nın okunması asırlardır süre gelen bu kökleşmiş yapıyı adeta uykusundan uyandırıyordu çünkü gelen ilk tepkiler, henüz dışavurulmayan ama uyku mahmurluğunu çağrıştıran homurdanmalar şeklindeydi. Müslümanlar da gayr-i Müslimler de durumdan hiç hoşnut değildi. “Hariciye Nâzırı Mustafa Reşid Paşa 3 Kasım 1839’da Gülhane meydanında vükelâ, devlet ricâli, ulemâ, Rum ve Ermeni patrikleri, hahambaşı, esnaf temsilcileri, sefirler ve diğer hazır bulunanların önünde Tanzimat Fermanı’nı okudu” (Akyıldız, 2011,s.2). Ancak Davison’a göre, Ferman’ın okunması biter bitmez şu sahneler yaşanıldı:

“İstanbul camilerinde iyi tanınan bir vaiz, âdet olduğu üzere Allah’a ve verdiği nimetlere ‘Ey Allah’ım, Muhammed’in kavmine merhamet et! Allah’ım, Muhammed’in kavmini koru!’ şeklinde dua etti. Fakat duasında reformlardan, gayrimüslimlerden veya eşitlikten hiç bahsetmedi. Bunun üzerine kalabalıkta bir ürperti oluşmuştu. Protokolde bulunan Harbiye nazırı, yanındakinin kulağına eğilerek, ‘bütün gece emek vererek hazırladığım el yazmasının üzerine dikkatsizce bir okka mürekkep dökmüş bir adam gibi kendimi harap olmuş hissediyorum’ diye

fısıldadı. Ardından fermanın basılı kopyaları hazır bulunanlara dağıtıldı ve bu önemli olay sona erdi” (Davison,1963,s.3-4).

Ancak Müslümanlarla ilgili kısım işin sadece bir boyutuydu çünkü gayri Müslimler de gelişmelerden pek pek memnun değillerdi. “Hatt-ı Şerif 1839'da ciddiyetle okunup kırmızı atlastan kesesine konulduğu zaman, seçkinlerin arasında hazır bulunan Rum Ortodoks patriği, 'İnşallah, Allah o keseden çıkarılmasını bir daha nasip etmez' (Davison,1990,s.119, Karal,2007,s.187) diyordu. “Dini liderler arasında protokolde Rum Patriği önde gelirdi ve kendisi resmi devlet literatüründe reşatlu unvanını taşırdı” (Ortaylı,2008,s.310). Rum Ortodoks patriği hem cemaati içindeki statüsünün hem de diğer Ortodoks milletler üzerindeki ayrıcalıklı konumunun tehdit altında olduğunun farkındaydı. Diğer cemaatlerde de durum farklı değildi. Bunlardan boşalacak alanı merkezi devlet peyderpey dolduracaktı.

Fermanla başlayan süreç; “Millet'lerin özerkliğini ve çeşitli etnik, linguistik ve dini cemaatleri hükümetten tecrit etmekle kalmayıp onları karşılıklı etkileşimler ve baskılardan koruyan dini ve kültürel konulardaki öz yönetim özelliklerini zayıflattı” (Karpas,2006,s.313). Osmanlı millet sisteminin klasik yapılanması bu gelişmelerin etkisiyle bozulmaya başladı. Osmanlı İmparatorluğu'nun tebaası artık kendisini “Ortodoks olarak değil de Yunan veya Bulgar şeklinde tanımlamaya başlaması hatta bu çeşit kimlik kazanmanın ilerde Arap ve Arnavutlar gibi Müslüman unsurlar arasında da yayılmaya başlaması sistemi tamamen çökme tehlikesiyle karşı karşıya bırakmıştı” (Hanioğlu,1985a,s.82). Karpas (2006,s.311)'ın özgün ifadesiyle, “Ondokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren bu dairelerin duvarları yıkılmış ve şimdi milletleri geniş bir salonda birbirlerini meraklı gözlerle izler vaziyette bırakmıştı.”

2.3.1. Millet Sisteminden Ulus İnşa Teşebbüsüne: Osmanlıcılık

Tanzim etmek, düzenlemek anlamlarına gelen Tanzimat, Osmanlı geleneği içinde ilk kez karşılaşılan bir uygulama değildi. Daha önce de benzer layihalar verilmişti. Bu layihaların en ünlüsü 17. yüzyıla ait Koçi Bey Risalesiydi. “IV. Murat'a sunulan risalede saray, bürokrasi, adliye, silahlı kuvvetleri konu edinmişti” (Lewis, 1993,s. 22). Fakat uygulama biçimsel olarak eski olsa da idari, adli, mali alanlarda modern devletlerin uygulamaları doğrultusunda reformlar yapılıyor, tebaaya can ve mal emniyeti temelinde eşit haklar vaat ediliyordu. Bu yönüyle Tanzimat Fermanı, geleneksel yapıyı derinden sarsacak

uygulamaları hayata geçirmekteydi (Karpata,2010,s.97). Ferman, milliyetçilik rüzgârlarından etkilenen gayri Müslümlerin ayrılıkçı hareketlerine set çekmek için bir nevi Osmanlı milleti teşkil etmeyi hedefleyen önemli bir projenin ilk safhasıydı (Akyıldız,2011,s.3). 1850'den itibaren millet mensupları Osmanlı vatandaşı olarak kabul edilmeye başlanmış fakat resmi milliyet yasası 1869'a kadar kabul edilmemişti. 1869 Tabiyet Kanunu birinci madde "Osmanlı anne ve babadan doğmuş olan ya da yalnızca babası Osmanlı olan her ferdin Osmanlı tebaası olduğunu" ifade ederek başlamaktaydı (Karpata,s.2006:312). Osmanlılık, yani "Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün tebaasını eşit yurttaş saymak fikri, nihayet 1876 Kanun-i Esasisi'nde kabul olundu ve kuramsal olarak 1918 yılına kadar yürürlükte kaldı" (Karpata,2010:97,s..98). 1876 Kanuni Esasi birçok açıdan Osmanlılık Sözleşmesi'nin 19. yüzyıldaki zirvesini temsil ediyordu" (Ünlü,2019,s.85). Osmanlılık, Osmanlı sınırları içindeki bütün dini ve etnik unsurları Osmanlılık ruhu içinde birleştirmeyi amaçlamış bir ideolojidi. Bazı dönemlerde İslamcılık veya Türkçülük ideolojisi ön plana çıkmasına rağmen, Osmanlı Devleti resmen yıkılana kadar da özellikle Müslüman kesimde revaç buldu. Ancak gayri Müslimlerde aynı etkiyi yaratamadı. Karpata'a (2006,s.181) göre; Osmanlılık, büyük oranda özellikle gayri Müslimlere yönelik pragmatist bir siyasetin ürünüydü. "Yasa aslında Müslüman olmayan tebaanın konsolosluk yardımı ile yabancı vatandaşlığa geçmelerini engellemek için alınmış bir önlemdi."

19. yüzyılın ikinci yarısında gayri Müslimler, kapitülasyonların hukuk zemininde yabancı konsoloslukların sağladıkları ticari ve hukuki avantajlar vasıtasıyla büyük devletlerin vatandaşlık haklarından yararlanmaya başlamışlardı. Vatandaşlık meselesi de bu değişimlere bağlı olarak yabancı devletlerin baskısı ve dış dinamikler doğrultusunda gelişme gösteriyordu. 19. yüzyılın ikinci yarısında eşit vatandaşlık tartışmalarının başlangıç dönemlerinde bile Osmanlı vatandaşlığı gayri Müslimlerce, Engelhardt'ın tabiriyle "kurtulması gereken bir bela olarak görülmekteydi" (Engelhardt,1999,s.68). Aynı zamanda sosyo-ekonomik değişimler millet sisteminde de köklü değişimlere yol açmaktaydı. Gayri Müslimlerde yükselen burjuvazi ve yeni orta sınıf cemaatlerdeki klasik hiyerarşik yapıyı derinden sarsıyor geleneksel dini önderler cemaatler üzerindeki denetim ve otoritelerini bu yeni sınıflara kaptırıyordu (Karpata,2006) Cemaat önderlerinin denetleyemediği, devletin de kapitülasyonlar sebebiyle hesap sormadığı tuhaf bir yapı ortaya çıkmıştı. Öcelikle yabancı konsoloslukların etkisini aza indirmek ve başta

Osmanlı tüccarları olmak üzere genel olarak Osmanlı vatandaşlarının aleyhine olan bu durumu bertaraf etmek adına bir takım düzenlemelere gidiliyordu.

Osmanlıcılık fikrinin ortaya çıkışında her ne kadar başlangıçta konsolosluklar ve kapitülasyonlarla mücadele etkili olmuşsa da merkezileştirme de dâhil olmak üzere askeri, mali, idari, adli reformların gerçekleştirebilmesi için yeni bir aidiyet duygusu oluşturabilmek amacıyla Batıdakine benzer bir ulus ideolojisi inşa etme amaçlananlar arasındaydı. Fakat bu vatandaşlık ideolojisine din dışında ortak bir motivasyon kaynağı bulmak, kolektif bir şuur yaratmak en ciddi problemlerin başında gelmekteydi. Vatan ve millet gibi kavramlar Namık Kemal gibi isimler tarafından işlenmeye başlanmış ve dar bir çevrede etkili olmuşsa da henüz dinin yerine ikame edilebilecek yeterlilikte değildi. Müslüman tebaanın bütün bir motivasyon kaynağı İslam'dı ve din bu konuda tam anlamıyla rakipsizdi. Cevdet paşa'nın (1980,s.114) tespitleriyle; din yerine ikame edilen “vatan” mefhumu Avrupa’da asırları bulan bir sürecin sonucunda gelişim göstermiş ve bu şekilde etkili olmaya başlamıştı. Oysa “bizde ‘vatan’, denilirse askerin köylerindeki meydanlar hâtırlarına gelir. Biz şimdi ‘vatan’ sözünü ortaya koyacak olsak, merûr-ı zamân ile bizde de efkâr-ı nâsda yer ederek Avrupa’daki kuvveti bulacak olsa bile gayret-i diniyye kadar kuvvet alamaz.”

Tanzimat ve Islahat reformları ve buna bağlı olarak gayri Müslimlerle eşit vatandaşlık fikri başlangıçta her ne kadar Müslüman tebaanın tepkisini çekmişse de buna rağmen, başta Namık Kemal olmak üzere “Yeni Osmanlılar”ın çabalarıyla Müslümanlar arasında bir Osmanlıcılık fikri yer edinmeye başladı ve zamanla kökleşti. Arai’ye (2008,s.18) göre; “bir Osmanlı ulusu fikri öylesine etkileyiciydi ki, Osmanlı aydınları ondan kolay kolay vazgeçemeyeceklerdi. Avrupa’da istibdada karşı faaliyet gösteren Jön Türklerin hemen hepsi bu görüşü benimsemişti.” Oysa aynı şey gayri Müslimler için geçerli değildi. Milliyetçilikten etkilenen Balkanlardaki Müslim ve gayri Müslim unsurlar daha çok Osmanlı ile ilişkilerini bir şirket ortaklığına benzetiyordu. Bu şirket teşbihi bir Osmanlı tebaası Arnavut mebusa aitti. Priştine Meb'usu Hasan, Tanzimat gazetesinde yazdığı İttihad-ı Anasır ve İttihad-ı Anasıra Darbeler başlıklı iki makalede şu fikri savunuyordu:

"Evvel beevvel bütün manasiyle takdir edilmelidir ki, bu memleket müşterekül menfa bir anonim şirketinden başka bir şey değildir. Bu memleket hem Türk hem Arnavut ve hem de diğer akvamın mütesavi hisselerle sahip oldukları bir şirkettir.

Kimsenin kimseye bir hakk-ı rüçhanı yoktur ve olamaz” Priştine Meb'usu Hasan, (Akt.Tunaya,1988,s.542).

II. Meşrutiyet'te büyük umutlarla tekrar yürürlüğe giren Kanun-i Esasi yasal düzenlemeleri sağlıyor ama Kollektif bir şuur inşa etmede yetersiz kalıyordu. Nitekim Osmanlı parlamentosunda Cemiyetler Kanunu görüşülürken “Bulgar Mebusu bunu tam bir açıklıkla dile getiriyordu. Bulgar Mebusu Hristo Dalçef Efendi, ‘çeşitli unsurların birleştirilmesinin yasalarla değil, bu unsurların ortak çıkarlarının olmasıyla’ sağlanabileceğini söylerken yasal düzenlemelerden fazlasına ihtiyaç olduğunu (Ahmad,s.1999,s.86) ve dolaylı olarak Osmanlı İmparatorluğunda yaşayan yetmiş iki buçuk milletin böyle bir ortak çıkara sahip olmadığını söylemiş oluyordu. Bu benzetmeden daha ünlü olanı ise II. Meşrutiyet’in ilanından sonra, Mebusan Meclisi'nde, “Osmanlı tabirinden asabileşen Serfiçe Mebusu Boşo Efendi, Meclisin hitabet kürsüsünden alenen onun için Osmanlılığın 'Osmanlı Bankası'ndaki ‘Osmanlı’dan fazla hiçbir şey ifade etmediğini” (Talat Paşa,1998,s.15-16) beyan eden sözleriydi.

2.3.2. Tanzimat Reformlarının Kürt Siyasal ve Toplumsal Yapısına Etkileri

Daha önce de değinildiği üzere Kürtler, Osmanlı Devleti’ne Çaldıran Savaşı (1514) öncesi ve sonrasındaki bir kaç yıl içinde İdris-i Bitlisi’nin siyasi çabalarıyla Osmanlı egemenliğine girmişlerdi. Geleneksel idare yapıları, toprak ve vergilendirilme konusunda klasik Osmanlı merkezîyetçiliğinin farklı uygulamalarına sahne olan geniş bir toprak parçası söz konusuydu. Kürt mirlerinin 1514 ve sonrasındaki idari statülerini Balkanlarla mukayese eden Zürcher (2000,s.53), Kürtlerin sahip olduğu özerk idari statüye Sırp lider Milas Obrenoviç’in 1813-1815 arası Rusların desteğiyle, Osmanlılarla Belgrad ve Niş arasında bir Sırbistan prensliğinin özerkliğiyle vardığı antlaşmayla ancak ondokuzuncu yüzyılın sonlarında ulaşabildiğini ifade ediyordu. Daha açık bir ifadeyle Kürtlerin ilkgünden sahip oldukları idari statüye Balkan milletleri 19. yüzyılda ulaşmış oluyordu.

Ancak şunu da belirtmek gerekir, “hükümet sancakları” ve diğer idari ayrıcalıklar esas itibariyle Doğu’ya veya Ekrad beylerine özgü bir idari ayrıcalık değildi. Osmanlı’nın kendine özgü merkezîyetçi yapısının bir sonucuydu ve Trabzon, Şam, Rakka, Bağdad, Tunus ve Şehr-i Zor eyaletlerinde de görülmekteydi (Kılıç,2001,s.5). Ancak doğu sınırında daha fazla olması Safevilerin buradaki beyleri sık sık kışkırtması, ilaveten beylerin ve aynı beylik içinde iktidar mücadelesi veren ailelerin de bu mücadele esnasında

büyük devletlerden birinin desteğini aramasından da kaynaklanmaktaydı. Modern öncesi devletlerin ulaşım, iletişim vb. teknolojilerinin eksikliğinin de bunda büyük bir etkisi olmuştu. Böylelikle yutluk-ocaklık ve hükümet tipi idari yönetim biçimleri sayesinde harekeli sınır bölgelerinde yerli beylerin nüfuzlarında istifade edilerek merkezi yönetimin tesisi ve sürekliliği sağlanabilmekteydi. Ancak hangi sebeple olursa olsun neticede asırları bulan kök salmış bir idari yapı ve buna bağlı biçimlenen bir toplumsal yapı oluşmuş veya tam tersi toplumsal yapının biçimlendirdiği bir idari yapı oluşmuştu. Tanzimat’la birlikte yeni bir merkezîyetçi anlayış gelmişti ancak “Kürdistan’daki Müslümanlar tarihî geleneklerine, fikrî alışkanlıklarına tamamen yabancı böyle bir hükümet tarzına tâbi olacak gibi görünmüyordu” (Engelhardt,1999,s.398).

Kürtlerin toplumsal örgütlenmesinin temeli aşiret düzeniydi. “Aşiretler ve aşiret ittifakları olan konfederasyonlar, bütün politik hareketlerinin asıl motor kuvvetini teşkil etmekteydi” (Lazarev ve Mihoyan,2010:111) ve bu sisteme uygun düşen bir sosyo-politik örgütlenme biçimi asırlardan beri artık kök salmıştı. “Osmanlı’nın bölgede hâkimiyet kurduğu dönemlerde sadece "Van, Diyarbakır ve Şehr-i zor bölgesinde 400’ün üzerinde aşiret reisinin varlığından söz edilmektedir" (McDowall,2005,s.29). Bu aşiret reislerinin yanı sıra mir veya beyler tarafından yönetilen birçok aşiretten oluşan Kürt Beylikleri gibi daha üst örgütlenmeler de vardı. Bazı mirlerin güçlü bir otoritesi vardı ve tebaaları bunlara sorgusuz sualsiz itaat ederlerdi. Ancak çoğu durumda emirliklerin birliği derme çatmaydı ve diğer Kürt emirlikleriyle ya da merkezî hükümetle çatışma halinde dağılmaktaydı (Brunessen,2013,s.121-122). Bir yönüyle Kürt emirlikleri istikrarsız ve gevşek politik yapıları, aynı zamanda geçici bir karakterleri vardı, birbirleri ile sürekli bir husumet içinde bulunurlardı. “Kürt nüfusun büyük bir bölümü, aynı zamanda aşiret reisi olan küçük feodal ağalara bağımlıydı ve bu ağalar da hem merkez hem de yerel iktidar karşısında oldukça bağımsız davranıyorlardı” (Lazarev ve Mihoyan,2010:111). Yapının gevşek noktası tam da bu en alt birimden en üst birime kadar bağımsız ve son derece esnek ilişki ağından kaynaklanıyordu. Fakat bununla birlikte bu aşiret örgütlenmesi; din haricinde vatan, millet vb. kolektif aidiyetlerin olmadığı bir zeminde çoğu zaman karizmatik reislere ve mirlere itaat etme konusunda büyük bir avantaj da sağlıyordu. 19. Yüzyılın ilk yarısında bölgede bulunan Moltke’nin gözlemleri şu şekildedir: “Kürt beylerinin adamları üzerinde büyük bir egemenlikleri vardı. Beyler aralarında savaşır, Babıali’nin egemenliğine karşı koyarlar, vergi vermekten kaçınırlar,

asker toplanmasına müsaade etmezler” (Moltke, 1969,s.188-189). Kısaca “aşiret ve aşiret konfederasyonu şeklinde bölünme, geleneksel Kürt toplumunun temel özelliği, belli bir aşirete aidiyet ise her Kürdün temel değerliyi” (Lazarev ve Mihoyan,2010:111).

1820'ye gelindiğinde Anadolu'daki derebeylerin neredeyse tümü bastırıldı. 1830'larda Balkanlar'dakiler de aynı akıbete uğradı. Öteden beri Bitlis, Cizre-Bohtan, Soran, Bahdınan ve Hakkâri Emirlikleri çok güçlü emirlikler olarak anılmakta ve bunlar Osmanlı'ya bir tehdit olabilecek potansiyelde görülmekteydi (Celil,1992,s.51). Güçlü emirlikler bulundukları bölgede bağımsız birer hükümdar gibi davranmakta, aşiretler arasındaki çatışmaları çözüme kavuşturmakta, vergi, adalet, medreseler, askerlik gibi birçok alanda icrada bulunabilmekteydi. Tanzimat'ın uygulanmaya başlanması birçok yönüyle bu yapıyı derinden etkileyeceği kesindi. Kürt hanedan aileleri ve seçkin kişilerin potansiyel tehlike oluşturdukları mahallerde kendileri veya varisleri başka yerlere gönderildi. Her yere merkezden yeni hükümet görevlileri atandı ve hiçbir konumun miras yoluyla varislere geçemeyeceği açıkça ortaya konuldu. Ancak uygulamanın tam olarak hayata geçirilmesi için şartlar elverişli değildi. İstanbul, Osmanlı ordusu yeterince güçleninceye kadar beylikleri kendi haline bıraktı (McDowall,2005,s. 41). 1831-38 yıllarına denk gelen Mehmet Ali Paşa isyanının da bu ertelemeye yadsınamaz bir etkisi oldu.

Tanzimat'ın öngördüğü idari, mali ve askeri yenilikler ve sonrasında “1864 Vilayet Nizamnamesi” gibi reformlar her yerde aynı anda uygulamaya konulmadı. Öncelik başta Edirne olmak üzere Ankara, Aydın, Hüdavendigar (Bursa), İzmir, Sivas ve Konya gibi hükümetin kesin denetiminde olan yörelere tanındı (Çadırcı,2011,s.199). “Osmanlı Asyası'nın Doğu vilâyeti ıslahattan çok az yararlanmış, Tanzimat'ın memlekette yaptığı değişiklikler bu vilâyetlerde sadece hissedilebilmişti.” (Engelhardt,1999,s.393). 1848'e gelindiğinde güçlü beylikler de Tanzimat reformlarının kapsamına alındı. Tanzimat uygulamaları yurtluk ve ocaklık toprakların sahiplerinden geri alınması, vergi, askerlik ve merkeziyetçi politikalarının neticesinde ayrıcalıklarını kaybedenlerin tepkisiyle karşılanmıştı. Ayrıca büyük devletlerin Hristiyanların hamiliği üzerinden imparatorluğun iç işlerine müdahale etmesi gibi sebeplerle yapı derinden sarsılmıştı (Engelhardt,1999; Şimşir,2009; İnalçık,2011; Çadırcı,2011 vd).

Bu biçimde toprak tasarruf edenlerden yurtluk ve ocaklık topraklardan yararlanmalarına son verilmesi gibi uygulama ve anlayışlar hem aşiret reislerini hem de “Bedirhan, Soran ve Bitlis Beyleri gibi Kürt feodallerini doğrudan ilgilendiriyordu” (Kutlay,s.2002:38). Yine de Tanzimat uygulamalarına karşı her yurtluk ve ocaklık da aynı şiddette mukavemete rastlanmamıştı. İdari düzenlemeyle kaza ve aşiret müdürlükleri uygulamaya konulmuş bazı bey ve aşiret reisleri maaşa bağlanmıştı. Nitekim Diyarbakır bölgesinde toprak tasarrufuna sahip bazılarının toprakları hazineye devredilmiş ve kendilerine maaş bağlanmış, bazılarına da kaza müdürlüğü verilmiş ve buralarda herhangi bir sorun ortaya çıkmamıştı (F.Akın;2020,s.68). Örneğin “Bayezid sancağında bulunan yurtluk ve ocaklıların kaldırılarak sahiplerine maaş bağlanması konusunda anlaşma sağlanmıştı” (Çadircı,1991,s.240). Bazı yerlerde böyle olmakla birlikte, bu uygulamaya direnenler de oldu. Tanzimat’ın Van’da uygulanması ile nüfuzunu kaybedeceğinden korkan Müküs Emiri Han Mahmud, muhalif Kürt beyleri ile birlikte bir isyan hareketi başlattı (Hakan,2002,s.29). Ancak asıl mukavemet büyük ve neredeyse asırlardır bağımsız gibi hareket eden, Cizre-Bohtan, Bitlis, Soran, Bahdınan ve Hakkâri gibi Mirliklerden geldi.

19. yüzyılda vakaya gelen bu tip isyanlardan ilki ve en önemlisi Soran Beyliği’nin “Revanduz” İsyanıydı (Hakan,2002,s.70). Acımasızlığıyla ün yapmış olan Mir Muhammed (Mirê Kor)²¹ 1831’de ona bağlı aşiretlerden biri olan Muzuri aşiret reisinin öldürülmesi üzerine intikam için binlerce erkek, kadın ve çocuk öldürdü. Mir Muhammed kendi prensliğinin etrafında yerleşmiş bulunan Şirvan, Bradost, Surçi, Hoşnav ve Mamaş aşiretleri ve zayıflamış beyliklere saldırıp kendisine itaat etmek istemeyen reisleri öldürerek onları birer birer boyunduruk altına aldı (McDowall,2005,s.42- 47). 19. yüzyılda bölgede seyahat eden bir İngiliz subayı olan Millingen (1998,s.129-130), 1834 Revanduz Paşa’sı Mehmet Bey’in ve daha sonra 1843’te Süleymani’ye Prensi Ahmet Paşa’nın ve son olarak da 1847 yılında Bedirhan Bey’in isyanından söz etmekte, her üç isyanı da Kürtlerin ulusal bağımsızlık mücadelesi olarak yorumlamaktadır. Kutlay (2002,s.32), bu döneme milliyetçilik için çok fazla anlam yüklenmemesi gerektiği; Bedirhan hanedanının otonomi ve Nehri-Seyyitlerinin ayrılıkçı hareketlerinin çok net nitelikte olmadığı görüşündedir. 1806-1812’deki Osmanlı-Rus savaşı sırasında meydana gelen Baban Beyliği’nden Abdurrahman Paşa isyanı ve yine 1826’da Yeniçeri

²¹Osmanlılar tarafından "Revanduzlu Mehmed Bey" daha sonra "Mehmet Paşa" olarak tanınır. Bir gözü kör olduğu için Kürtler arasında Kör Mir (Mire Kor) olarak tanınır (McDowall,2005).

ocaklarının kaldırılmasından sonra meydana gelen iç karışıklıkları takiben Revanduz isyanı, “bu Kürt isyanları milli bir şahlanmış veya bağımsız bir vatan iddiasına dayanmıyor, aksine yalnızca Osmanlı İmparatorluğu’nun girdiği savaşlarda zayıf kaldığı anlarla aynı zamana rastlıyordu” (Sinno,2011,s.132).

2.4. Millet Sisteminden Osmanlıcılığa Kültürel Milliyetçiliğin Doğuşu

Avrupa’da ortaya çıkan milliyetçilik rüzgârlarının Osmanlı topraklarına girişi Balkanlar üzerinden gerçekleşti. 19.yüzyılın başlarında dalgalar halinde önce Sırp ve daha sonra Yunan, Romanya, Bulgaristan Arnavut milliyetçiliklerinin yükselişiyle yayıldı. 19. yüzyıl Balkan milliyetçiliği, Batı Avrupa kaynaklı iki siyasi doktrinden derinden etkilenmişti. Bunlar: Liberalizm ve 19. yüzyıl tarihselciliği ve romantikliğinden etkilenen milliyetçi doktrinlerdi. Bu doktrinler, Balkan ülkeleri için şu anlama geliyordu. Habsburg ve Osmanlı imparatorlukları dağılacak ve anayasal düzenli ulus devletlerle ikame edileceklerdi (Jelavich,2013,s.195-198). Bu dönemde milliyetçilik düşüncesiyle uyumlu olarak dil, tarih ve halk kültürüne ilgi gösterilmeye başlandı.

Liberal ve romantik hareketlerle atbaşı giden kültürel milliyetçiliğin en etkili öncüsü J.G Herder’di. Hayes’e göre siyasal milliyetçilikten çok kültüre vurgu yapılmasının sebebi Herder’in ulusa ilişkin düşünceleriydi ve “Herder, siyasete ya da siyasi milliyetçiliğe çok az ilgi gösteriyordu” (Hayes,2010,s. 83-84). Ulus, Herder’e göre coğrafi ve tarihsel koşullarla belirli bir dil-kültür evreni yaratmış insan topluluklarıydı” (Durgun,2011,s.27). Herder’in öncelikli vurgusu dil ve bu bağlamda dilin sadeleştirilmesi çalışmalarıydı. Ayrıca “Volk” ve “Volks poesie” (halk edebiyatı) kavramları Herder için önemli kavramlarındandı. Bir ulusun ortak ruhu en iyi, temiz ve bozulmamış olarak halk edebiyatındaydı. Bunun için aydınlar halka doğru giderek türkü, masal, efsane ve epik şiirlerini; toplayıp yayımlayarak halkın değerlerini, duygu ve inanışlarını ancak bu şekilde öğrenebilirlerdi (Özyurt,2008,s.79). Balkan halk edebiyatına büyük bir hayranlık duyan Herder,“Volksgeist”in en üstün örneklerinden birinin Sırp sözlü kahramanlık şiirleri olduğu görüşündeydi (Jelavich,2013,s.197). Aynı şekilde “Herder'in eserleri de Orta ve Doğu Avrupa'nın diğer yerlerindeki olgunlaşmamış milliyetçiler tarafından kutsal yazılar olarak görülüyordu” (Hayes,2010,s.85). “19. yüzyıldan başlayarak Avrupa'da geniş taraftar toplayan dil milliyetçiliği, Tanzimat sonrası Osmanlı İmparatorluğu için de yabancı bir olgu değildi” (Üstel,2004,s.28). Türk milliyetçiliğinin bu ilk safhası da

Romantik ve kültürel milliyetçiliğin ve dolayısıyla Herder'in ve Balkan milliyetçiliğinin etkisinde gelişti. İlk çalışmalar dilin sadeleştirilmesi, Türk tarihi ve daha sonra Türk halk edebiyatına yönelmede bu gelişmelerin açık etkisi görüldü.

Ziya Gökalp, Türkçülük fikriyatını Avrupa'da Türklükle ilgili ortaya çıkan gelişmelere bağlıyordu. Ona göre, 19. yüzyılın başlarında Avrupa'da iki hareket ortaya çıkmıştı. Bunlardan birincisi "Türkseverlik"ti. Bir anlamda Avrupalıların Türk kültürünün maddi üretimi ve yaşam tarzına duydukları ilgiydi. Gökalp'a göre İkinci hareket ise oryantalistlerin yaptığı ilmi çalışmalardı. Bu harekete de "Türkiyât" adı veriliyordu. Rusya ve Avrupa'da çok sayıda bilim adamı eski Türklerle ilgili tarihi ve etnografik araştırmalar yapıyor, eserler ortaya koyuyordu. Oryantalistlerin bu eserlerinin okunması Türkçülüğü inkişaf ettiriyordu (Ülken,1985,s.152-153). Arminius "Vambéry'nin Travels in Asia"sı (1871) ve Leon Cahun'un *Introduction l'histoire de l'Asie* (1896) eserleri de etki eden önemli kaynaklardandı (Kirişçi ve Winrow,1997,s.105). Bununla birlikte Heyd'e (1980,S.31) göre bu son eser (L.Cahun), "Ziya Gökalp on beş yaşında İstanbul'a geldiğinde arayıp bulduğu ilk kitaptı ve Gökalp eseri, 'sanki Pan-Türkizm idealini teşvik etmek için yazılmış' şeklinde nitelendiriliyordu." Osmanlı'da yavaş yavaş tanınmaya başlanan bu eserlerin en önemli tarafı, Türklerin İslam ve Osmanlı öncesi dönemine yaptıkları atıflardı. Gökalp'in ifadeleriyle; "...bu eserler Türklerin eski bir millet olduğunu, pek geniş bir alanda yayılmış bulunduğunu ve çeşitli zamanlarda dünyaya egemen olmuş devletler ve yüksek uygarlıklar kurduğunu ortaya çıkarmışlardı" (Gökalp,1968,s.5-8).

Oryantalistlerin yanı sıra "19. yüzyılın sonunda Osmanlı yazarları ve diplomatları da Türk dili ve kimliği üzerinde odaklaşan bir literatür üretmeye başladı" (Kirişçi ve Winrow,1997,s.105). Bu dönemin en önemli isimleri Şinasi ve Şinasi'nin fikirlerinden etkilenen Ziya Paşa; Türkçülüğe muhtelif dergilerdeki yazılarıyla temas eden Ali Suavi ile birlikte biraz uzaktan da olsa Namık Kemal idi. Şinasi hem bu yeni lisanın hem de yenedünya görüşünün babası sayılırdı. Kohn'un (1944,s.11) ifadesiyle, Şinasi'nin tercümelerinde yeni bir lisan değil, ufukta yeni bir âlem görünmeye başlamıştı. 1860'ların ortalarına gelindiğinde Encümen-i Daniş ve de Dârülfünûn açıldı. Lehçe-i Osmânî'nin yazarı Ahmed Vefik Paşa Dârülfünûn hocalarındandı (Gökalp,1968,s.7). Ahmet Vefik Paşa, "Lehçe-i Osmânî" eseri ile Türk Dilleri ve lehçelerinin tasnifini yaptı. Vefik Paşa'nın eseri o ana dek haklarında pek malumat bulunmayan lehçe ve Osmanlı

haricindeki Türkler hakkında bilgiler içeriyordu. Ali Şir Nevâî'nin Çağatayca'dan çevirileri Türkçülüğe yönelik bu kuvvetli ilginin ürünleriydi (Ülken,1985,s.150). Bu devrin tarih araştırmalarıyla Türkçülüğe önderlikte önemli isimlerden biri de Mustafa Celâlettin Paşa'dır. Paşa eserinde hem Avrupalıları hem de Türkleri kapsayan tek bir ırkın varlığından bahsediyor; Ari ırkı üstün tutan Avrupa bencilliğine karşı "ırk birliği" görüşünü ileri sürüyordu. Paşa'ya göre, Batı medeniyetini kuranlar Touro-Arién'lerdi. Türkler İslamdan sonra Sami medeniyetiyle birleşerek ana medeniyetten ayrıldılar. Ancak şimdilerde Tekrar Avrupa medeniyetine girmeleri eski ırka ve asıl medeniyetlerine dönmekten başka bir şey değildi. Celalettin Paşa'nın bu iddiayla²² amacı Türk olmayan unsurların aynı ırktan olduklarını ispat ederek "Millet-i Osmaniye" bilimsel temellerde ispat etmektir (Ülken,1985,s.151-152).

Batılıların etkisiyle canlanan Türkçülük temayülleri 1860–1870 arasında bir süreliğine gözden düştü ancak 1876–1880 arası Batılı akımların yanında Türkçülük hareketi tekrar canlanmaya başladı (Ülken,1985,s.153). Bu dönemde Mekâtib-i Askeriye Nazırı “Süleyman Paşa vasıtasıyla Türkçülük tedrisata dâhil edildi. Süleyman Paşa'nın, “Târîh-i Âlem”de (Dünya Tarihi), Türkler'e geniş yer ayırmış olması ve bazı yabancı kelimeleri Türkçe olarak karşılamadaki hassasiyet göstermesi Türkçüler arasında önemli bir yer edinmesini sağladı (Beydilli,2010,s.92). Ahmet Vefik Paşa ve Süleyman Paşa Türkçülüğün gelişim evresinde kilometre taşlarındandı. Nitekim Ziya Gökalp'e (1968,s.8) göre; Ahmet Vefik Paşa ile Süleyman Paşa Türkçülüğün ilk babalarıdır. Yeni Osmanlılar'ın aşılama çalışmaları "vatan" ideolojisi sadece aydınlar arasında yayginken, şimdi “Süleyman Paşa'nın yardımcılarıyla mekteplere de giriyordu. Süleyman Paşa'nın yazdığı Tarih-i Alem gibi kitaplar, askeri talebeler arasında vatanperverlik duygusu bütün hareketlerine hakim olan bir amaç olarak yerleşmeye başlıyordu” (Avcıoğlu,1976,s.239). Ahmed Vefik Paşa'nın Lehçe-i Osmani ve Süleyman Paşa'nın Tarih-i Âlem adlı kitapları ve diğer yabancı yayınlarla birlikte çeviri eserlere artan bu ilgi sadece dilin sadeleştirilmesi açısından değil, zihniyet dönüşümü üzerinde de derin etkiler bıraktı. Bazı kelimelere yeni anlamlar yüklenmeye başlandı. O ana kadar ev veya doğduğu yer anlamlarına gelen “vatan” kelimesi bu defa (Fatherland=baba yurdu)

²² Celalettin Paşa'nın bu fikirlerinin Ziya Gökalp üzerinde önemli bir etkisi olmuştur. Gökalp'in Osmanlılık eleştirisinde ve Türklerin Avrupa medeniyet dairesine ait olduğu yönündeki görüşlerinde bu daha açık bir şekilde görülecektir. Ayrıca ırka yönelik yaklaşımı Cumhuriyet Dönemi'nde oryantalizm etkisinde gelişen antropolojik çalışmalarda benzerliği de dikkat çekicidir.

manasına alındı. Ve o zamana kadar 'dini mezhep' manasına kullanılmış olan (millet) kelimesi de evvelce bütün devlet faaliyetini ifade eden saraya mukabil olmak üzere halk ve halka mahsus olarak (National) (Kohn,1944,s.13) kılınmaya başlandı.

Ülken'e (1985,s.149) göre, İlk Türkçüler edebî Tanzimatçılardı ve yüzeysel bir Türkçülükleri vardı. Avrupacılık onları Türkçülük görüşüne sevk ediyorsa da siyasî sahada oradan uzak kalmışlardı. O zamanki Türkçülüğü tamamlayan veya onunla çatışan fikirler en tam ifadesini Namık Kemal'de bulmuş olan, Millet-i Osmaniye ve birçok İslamcı mütefekkirler tarafından ifade edilen “Vahdet-i İslamiye” fikirleri idi. Bu iki fikir Osmanlı devletinin zaruretleri idi. Türkçülük bunlarla uyuşmaya, bunlar vasıtasıyla inkişafa mecbur oldu. Bunlara rağmen ve onları sevk eden bir Türkçülük daima tehlikeli, muzır ve imkânsız adedildi (Ülken,1985,s.154). Bununla birlikte bu dönem kendinden sonraki milliyetçi fikirlerin gelişiminde etkili oldu. Sonraki nesiller İttihat ve Terakki Cemiyeti benzeri örgütlenmeler içinde yer aldı. Balkanlardaki siyasal gelişmelerle birlikte Rusya'dan gelen aydınlar Türkçülük akımını derinden etkiledi. İttihat ve Terakki Cemiyeti ulusçuluk akımının gelişiminde bir sonraki safhayı temsil ettiği gibi kadrolarının çoğu Cumhuriyeti'in kuruluşunda birinci derecede etkili oldu. Bundan sonraki bölümde Tanzimat'la başlayan kültürel milliyetçiliğin “İttihat ve Terakki Cemiyeti”nin etkisiyle siyasal milliyetçiliğe dönüşümü incelenecek ve bu dönüşümün diğer unsurlar özellikle de Kürtlerdeki yansımaları ele alınacaktır.

2.5. İkinci Meşrutiyet Dönemi: İttihat ve Terakki Cemiyeti

İttihat Terakki'nin baskısı sonucu 24 Temmuz 1908 yılında ilan edilen II. Meşrutiyet, 1908'den Birinci Dünya Savaşı'nın bitimine kadar olan on yıllık bir dönemi kapsamaktadır. Tartışmalı²³ olmakla birlikte, genel kabule göre İttihat ve Terakki Cemiyeti 1889'da kuruldu. Tıbbiye öğrencilerinin kurduğu İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin ilk adı ‘İttihad-ı Osmânî’ idi (Akşin,1980,s.17;Ülken,1992,s.125). İttihad-ı Osmânî, biri Arnavut İbrahim Temo, ikisi Kürt Harputlu Abdullah Cevdet ve Diyarbakirli

²³Bu teşkilatın kesin kuruluş tarihi ve kurucuların sayısı ile ilgili görüşler farklılıklar arz etmektedir. Ramsour (2001,s.25) 1899 olarak tespit etmesini şu gerekçe ile izah etmektedir: “Gizli Cemiyetin Kuruluşunu 1889 tarihi olarak kabul etmem, ilk kurucusu İbrahim Temo'nun “*İttihad ve Terakki Cemiyetinin Teşekkülü ve Hidematı Vataniye İnkılabı Milliye Dair Hatıratım*” ve (Medjidia, Rumanua, 1919 ile İslam Ansik. II. Abdulhamid maddesi c. 1, s. 78'e dayanmaktadır.”

İshak Sukuti ve bir Çerkez Mehmet Reşit ve Bakülü Azeri Hüseyinzade Ali'nin (Hanioğlu:1985a,s.174) Kuran,1945: 19) 1889'da başlattığı bu hareketle, Osmanlı'da etnik unsurların yeni bir ruh ve en önemlisi de anayasal düzen (Kanuni Esasi) etrafında birliğini amaçlamaktaydı. Bu yönüyle siyasal bir amaca matuftu. Buna bağlı olarak “dinsel ve etnik farklılıkları aşacak bir Osmanlı yurtseverliği anlayışı geliştirmeyi amaçlıyordu. Böylelikle Osmanlı İmparatorluğu'nu Balkanlar'daki milliyetçi ayaklanmaların baskısı altında dağılmaktan ‘kurtaracak’ çok boyutlu bir milliyetçiliğin geliştirilebileceği umuluyordu” (Kirişçi ve Winrow,1997,s.106-107).

Bu amaçla İbrahim Temo; fikirlerini yakinen bildiği arkadaşlarına gizli bir cemiyet kurmaları talimatını vererek kısa zamanda diğer talebeleri de kendilerine çekecek olan gizli, milliyetçi bir derneğin kurulmasının çekirdeğini oluşturdu (Ramsour,2001,s.26). Cemiyet Paris'teki muhaliflerle ve Ahmet Rıza Bey'le irtibata geçti. “Paris'te pozitivistlerin derneğine üye olan ve pozitivistlerin kendisine tılsımlı bir kalkınma anahtarı temin ettiğine inanmakta olan Ahmet Rıza” (Mardin,1997,s.100), derneğin parolası olan “Ordre et Progres'yi yeni Türk fikir hareketinin parolası haline getirmek istedi. Gençler ufak bir değişikliklerle cemiyetin adına ‘İttihat ve Terakki’ (Union et Progres) demeyi kabul etti” (Ülken,1992,s.125). Mizancı Murat'ın da 4 Temmuz 1896'da “İTC” saflarına katılmasıyla birlikte yurt dışındaki muhalefet daha da güçlendi. Mizancı Murat Bey, gerçekleştirilen bir toplantının ardından Ahmet Rıza karşıtlarının ısrarı sonucunda başkanlığı kabul etti (Hanioğlu,1985a,s.210). Cemiyet, bu tarihten itibaren Mizancı Murat'ın başında olduğu Cenevre ve Ahmet Rıza'nın önderlik ettiği Paris kolu olmak üzere ikiye bölündü (Hanioğlu,1985a,s.209-212). Ancak Mizancı Murat'ın getirdiği heyecan dalgası kısa bir süre sonra Murat Bey'in Sultan'ın gönderdiği Ahmet Celâleddin Paşa ile anlaşarak İstanbul'a dönmesi üzerine (Ülken,1992,s.128) bir hayal kırıklığıyla sonuçlandı. 1896 yılında Sultan Abdulhamid'e yönelik darbe girişiminin ifşa olmasıyla çok sayıda üyenin tutuklanarak sürgüne gönderilmesi ile birlikte İstanbul teşkilatı dağılma sürecine girdi (Hanioğlu,1985a,s.214). Bu çöküşün yaşandığı dönemde 1899'da Prens Sabahattin'in babası ve kardeşiyle önce Marsilya'ya oradan da Paris'te İttihat Terakki'ye katılmasıyla cemiyet tekrar moral buldu (Kuran,1945,s.42; Tunaya,1988,s.19; Ramsour,2001,s.74). Bununla birlikte “liderlik tartışmalarıyla birlikte kişisel rekabet ve fikri ayrılıklar da başladı” (Tunaya,1988,s.21). 1902 yılında Prens Sabahattin'in teşebbüsleriyle Paris'te bir kongre toplanmasına karar verildi. Ancak kongre birleşmeyi

hedeflerken ayrılık daha kesin hatlarla belirdi. Ahmet Rıza grubu merkezîyetçi, Prens Sabahattin grubu ise Adem-i Merkezîyetçi (liberal) bir politikanın temsilcisi olarak kaldı. (Kuran,1945,s.111;Ülken,1992,s.133). 1902 Kongresine Türkleri, Arapları, Arnavutları, Yunan, Bulgar, Kürt ve Ermenileri temsilen 47 delege katıldı. Bu delegelerin üzerinde anlaşabildikleri tek madde, Abdulhamid'in tahttan indirilmesi idi (Ramsour,2001,s.86). 1902 yılı Jön Türk Kongresi'ne "ileri gelen iki Kürt ailesinin mensupları olan Abdurrahman Bedirhan ve Hikmet Baban'da Kürtleri temsilen katıldı" (Jwaideh,2012,s.209).

Paris'teki Cemiyetin etkisi hiçbir zaman inkâr edilemez. Fakat bu etkinlik 1908 başkaldırmasını yaratacak güçte değildi. Her ne kadar yükseköğretim öğrencilerine ve çevrelerine nüfuz etmişse de bu çevrelerin dışına çıkamamış ve de teorik kalmıştı (Tunaya, 1989,s.17). 1906 Eylül'ünde Selanik'te çoğunluğu 3. Ordu subayları arasında Talat Bey, Rahmi Bey Bursalı Mehmet Tahir, Şükrü Bleda, İsmail Canbulat, Ömer Naci gibi isimlerin olduğu on kişi Osmanlı Hürriyet Cemiyeti adında bir gizli örgütün temellerini attı (Çavdar, 1991,s.25). "Cemiyet, silahlı kuvvetler çerçevesinde hızla yayılmış, asker ve sivil üyeleri artmış, gizli, ihtilâlcî bir güç olmuştu" (Tunaya,1988,s.19). "Osmanlı Hürriyet Cemiyeti", Paris'teki Ahmet Rıza grubuyla bir bağlantı kurdu. Ahmet Rıza'ya en yakın isimlerden olan Selanikli Doktor Nazım, Rahmi Beyin daveti üzerine Selanik'e çağrıldı ve görüşmeler sonucunda her iki cemiyeti bir isim altında birleşmeye ikna etti. Bu birleşme neticesinde Ahmet Rıza grubu ile "Osmanlı Hürriyet Cemiyeti" 27 Eylül 1907 tarihinden itibaren "Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti" adını aldı (Tunaya,1988,s.49-50). Birleşme aslında konfederatif bir nitelikteydi. Bu sebeple Paris'te harici, Selanik'te dahili olmak üzere Cemiyetin iki Merkez-i Umumisi, iki nizamnamesi, iki maliyesi olmasına karar verildi (Ramsour,2001,s.153;Akşin,1980,s.60; Tunaya,1986,s.49-50). Görünüşte tek bir isim altında birleşmiş olsa da aslında iki farklı cemiyet söz konusuydu. Diasporadaki Paris Merkezli cemiyet tüm Osmanlı unsurlarını "bağrında taşıyan, sivillerin ve aydınların hâkim olduğu, Fransa'nın model alındığı ve Osmanlılığın savunulduğu bir cemiyetti. Manastır Merkezli olanda ise subay ve küçük memurların çoğunluğu oluşturduğu, Almanya'nın örnek alındığı, Türkçülüğün hâkim düşünce olduğu" bir cemiyetti (Dündar,2008,s.56). Osmanlı Devleti'inde 1908-1918 yılları arasına damga vuracak asıl önemli güç Selanik'te "Osmanlı Hürriyet Cemiyet'i" olarak kurulmuş olan bu yapılandıydı. "1908 devrimi imparatorluk içinde çalışan bu

grupların, çalışmalarının bir sonucuydu” (Zürcher,1987,s.29). Bu birleşme Ahmet Rıza grubunu güçlendirirken, Prens Sabahattin grubunu ise zayıflattı. Ancak uzun vadede her iki lider de kaybedenlerden olacaktı. Meşrutiyet’in ilanından kısa bir süre sonra İttihat ve Terakki’nin 1906 Selanik yapılanması haricindeki önemli isimler dışlandı.²⁴ İTC’nin kurucusu ve “1” sıra numaralı ismi İbrahim Temo’ya Örgütün Selanik'teki merkezinde yapılan muamele bunu açık bir şekilde göstermekteydi (Bozarslan,2018,s.215). Temo, Cemal Paşa ile aralarında geçen diyalogu şu şekilde aktarmaktaydı;

“Söz arasında ben cemiyetimizin muvaffakiyetinden sevinerek bahsederken, Cemal Bey (Paşa) bana: Doktor, hangi cemiyeti murad ediyorsunuz? Bizim bu cemiyetimiz, sizin vatan haricinde çalıştığınız cemiyet değildir. Bu cemiyet. Manastır ve Selanik mahsulüdür, gibi sözlerle, kendilerinden bir ümid beslediğimi ima eder bir tarzda beni fikirdaş gibi tanımak istemedi.” (Akt. Akşin 1980,s.76; Bozarslan,2018,s.215).

Bu dışlama aslında bir yönüyle İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin gizli yapılanmasının Osmanlılık ideolojisinden uzaklaşmasına da işaret etmekteydi. Fakat Balkan savaşlarına kadar siyasal konjonktör bu farklılığın ortaya çıkması için elverişli değildi. Bu süre zarfında “derin çekirdeğinde Türkçülüğün bulunduğu, yüzeyde yapay bir Osmanlılık diskuru, İttihatçı politikanın en karakteristik özelliği olarak kaldı” (Dündar,2008,s.76).

2.5.1. İttihat ve Terakki Cemiyeti: Osmanlılığın Sonu Türkçülüğün Yükselişi

Jön Türklerin ilk düşüncesi, siyasal sınırlarını Namık Kemal’in çizdiği bir Osmanlı vatanseverliği olarak görülmekteydi. Bu sınırlarla uyuşmayan bir Türkçülük daima tehlikeli ve muzır olarak görülmüştü (Ülken,1985,s.154). Bu ilk biçiminde etnik özelliklere dokunulmaksızın, herkesin birer Osmanlı olması teklif ediliyordu. Bu yönüyle her birey kendi etnik ve Osmanlılık olmak üzere ikili bir kimliğe sahipti (Hanioğlu, 1985a,s.627). 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren “kültürel milliyetçi harekette bir canlanma göze çarpsa bile devlet, Osmanlılık siyasetine zarar verebilecek yapılanmaları

²⁴Arnavut kökenli Temo’nun sözleri, bu dışlanmayı yansıtıyordu. İttihat ve Terakki Cemiyetinin dışlayacağı isimler Temoyla sınırlı kalmadı. İttihat ve Terakki, yönetimi ele aldıktan sonra Ahmet Rıza, Mizancı Murat, Prens Sabahattin vd. isimler de yollarını ayırdı. Bir zamanlar İTC’nin liderliğini yapan bu isimlerin her biri amansız bir cemiyet düşmanı olarak yaşamlarını sürdürdü. Bu dışlanma aynı zamanda İTC’nin katı milliyetçi politikalarının yansımasıydı. Bir taraftan da Cumhuriyet kurulana kadar, Prens Sabahattin bazen açık bazen de gizli önderliğinde devam edecek Hürriyet ve İtilaf Cemiyeti’nin temellerini oluşturacaktı.

sıkı bir takibata alıyor, gelişimlerini engelliyordu (Ersanlı,2003,s.77). Tanzimat ile başlayan ve II. Meşrutiyet'in ilk yıllarına kadar gelen süreçte Namık Kemal çizgisindeki Osmanlı vatanseverliği bu dönem itibariyle ideolojik olarak da içselleştirilmişti. Bu sebeple Bedirhanlılar'dan “Abdurrahman Bedirhan'nın çıkardığı Kürdistan Gazetesi İttihat ve Terakki'nin resmi yayın organı olması ve İshak Sükûti, Abdullah Cevdet gibi kurucu üyelerin hem Kürdistan hem de İttihat ve Terakki yayın organlarında yazmaları merkez tarafından yadırganmıyordu” (Hanioglu,1985a,s.282).

Paris merkezli Cemiyetin içinde kurucular da dâhil olmak üzere çok sayıda Kürt vardı. Aslında II. Meşrutiyet'in ilanından hemen sonraki günlerde de “Kürt ve Türk derneklerinin mensupları arasındaki ilişkiler olumluydu” (Malmisanij,2002,s.14). Önceleri “bir toplantı yerinden yoksun bulunan Türk Derneği üyeleri, Beyoğlu'ndaki sabit ikametgâha geçilinceye kadar Darülfünun, Yeni Gazete idarehanesi, Kürt Kulübü gibi yerlerde bir araya gelmişlerdi” (Üstel,2004,s.17- 18). Meşrutiyet'in ilanının hemen ardından 1908'de kurulan ilk Kürt cemiyetlerinden Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti (KTTC) lideri, aynı zamanda İttihat ve Terakki'nin 1896 darbe girişimine adı karışan ve bu sebeple “sürgüne gönderilenler arasında yer alan Şeyh Seyyid Abdulkadir” (Ramsour,2001,s.46), İttihat ve Terakki liderlerinin onayı ile Meşrutiyetin faziletlerini anlatmak ve fiili olarak katkı sağlamak amacıyla Ekim 1909'da Cemiyet reisi vasfıyla Van'a gitti. Van valisi ile birlikte yeni anayasanın anlatılması ve anayasaya itaatin sağlanması için bir dizi plan üzerinde çalıştı²⁵ (Klein,2011,s.104-105).

Başlangıçta İttihat ve Terakki iktidarı, kültürel hakları tanıma konusunda oldukça esnek davranıyordu. İTC, 1909 yılında önceki programında yaptığı değişiklikle “Mekâtib-i umumiyyede tasil-i iptidai mecburi ve mecannidir [ücretsiz]. Mekâtib-i ibtidaiyyede lisan-ı tedrisi her kavmin kendi lisanı olacaktır” (Tunaya,1988,s.82) şeklinde bir düzenlemeye gidiyordu. Meşrutiyet'in ilanının ilk günlerinde İstanbul'da yeni bir devrin başlangıcı olduğuna inanılıyor, büyük bir heyecan dalgası yaşanıyordu. Meşrutiyet'in her derde deva olacağı düşünülüyor, halkın başındakiler söylevler veriyor, cezaevlerindeki mahpuslar hürriyet geldiği için salıveriliyordu (Akşin,1980,s.82-83). Bu dönemde bir genel af vesilesiyle, Diyarbakır'da Ziya Gökalp tarafından kurulan İttihat ve Terakki Cemiyeti şubesinin kurucuları arasında yer alan Yüzbaşı Mazhar Efendi (Kutlay,1992,s.76),

²⁵ 1 Kasım 1909'da başlayan ve birkaç hafta süren toplantılarla ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz. (Klein,2011,s.104-105).

jandarma dairesi önünde hapishaneden salıverilenlere hitaben bir söylev veriyor ve bu söylevin metni Gökalp tarafından çıkarılan Peyman²⁶'da Kürtçe çevirisiyle birlikte yayımlanıyordu. Konuşmada Aşiret asabiyesi, ağa, köy kavramları yerine millet, vatan, hürriyet kavramlarından oluşan yeni bir kavram seti ikame ediliyordu. Hristiyan ya da Müslüman Osmanlı vatanına gönülden bağlı herkesin kardeş olduğu vurgulanıyordu. Yüzbaşı toplanan kalabalığa hitaben;

"Kardaşlar!

"Bugun nasıl bir gündür biliyor musunuz? Bugun aff-ı umumi günüdür, bugün büyük bir bayramdır. Şimdiye kadar böyle bir gün görmemişsiniz. Bu mübarek günün kadrini biliniz. Sizin için bilinmesi şiddetle lazım gelen diğer bir şey daha vardır. O da ne için hapsolmuş olduğunuzu bilmektir, işte ben bu hususu size bildireceğim: İçinizde kiminiz ağalık yüzünden kiminiz ise ağalar yüzünden hapse girmişsiniz. Evet, ağalık, fukarayı soymaksızın yapılmaz. Soymak ise korkutmaksızın öldürmeksizin icra olunmaz" "Meşrutiyet ağalığı lağvetti, beyliği kaldırdı. Bugünden itibaren bey ile hamal birdir. Ağalık yoktur. Aşiret yoktur" (Kutlay, 1992,s.175-179; Malmisanij,2002,s.75-180).

Yüzbaşı'nın konuşması yeni yürürlüğe giren Kanun-i Esasi'nin başından itibaren hedeflediği Osmanlılık kimliğinin Müslim ve gayri Müslimleri anayasal hak, vatan ve ortak çıkarlar etrafında birleştirilmesi amacına uygun bir içerikteydi. Bu amaçlar Kürtlerin anlayacağı bir dilde, aşiret örneği üzerinden ama yeni söyleme uygun bir dilde anlatılıyordu:

"Hayır, hayır, aşiretlik var fakat eskisi gibi değildir. Şimdi her millet bir aşirettir. Biz de Osmanlı Aşiretiyiz. Artık Milli, Sılivî, Zırıkî, Pencinari, Reşkoti²⁷ yoktur. Yalnız Osmanlı vardır. Biz bütün Osmanlılar birbirimizin kardeşiyiz, yoldaşınız (Kutlay, 1992,s.175-179; Malmisanij,2002,s.175-180).

Bununla birlikte konuşma, Kürtler için birçok açıdan yeni bir devrin başlangıcı yeni bir aktin habercisiydi. Çaldıran Savaşı'ndan sonra İdris-i Bitlisi feodal denilebilecek bir düzenin soylu sınıfıyla anlaşmaya varıyordu. Osmanlı'ya biat edilmesi halinde bütün

²⁶Peyman Gazetesi bu konuşmaya yer verdi. Yazının anlatımına göre, konuşma, sorumlu yazı işleri müdürü Mirikâtibzade Şükrü tarafından Kürtçeye çevrilerek orada tekrarlanmıştı. Bu konuşmanın Ziya Gökalp'in İstanbul'a gelmeden önce Peyman'da yayımlanan son yazısı olduğunu iddiaları da vardır (Malmisanij,2002:29; Kutlay,1992:176; Ülken, 1992).

²⁷ Aşiret isimleri

mülkiyet ve siyasi ayrıcalıkların padişah fermanıyla aynen korunacağı vaadini veriyordu. Oysa şimdi Fransız Devrimi'nden esinlenen ittihatçı kadrolar, eski kurumların bir sömürü düzeni oluşturduğunu ifade ediyor ve benzer bir şekilde aristokratik ayrıcalıkların kaldırılacağını vaad ediyordu. Artık muhatap arisokratlar değil sıradan halktı. Yüzbaşı, düzenli askere alınacak, doğrudan vergi verecek, sadakatini aşirete ve aşiret reisine değil, muhayyel bir cemaate (millet), muhayyel bir mekâna (vatan) sunacak halka, sıradan insanlara hitap ediyordu. Yüzbaşı'nın Kürtlere hitaben konuşmasında dikkat çekici bir nokta da "millet sistemi"nin Meşrutiyet söylemindeki yormunun Kürtlere hatırlatılmasıydı: Biz, şimdi büyük bir aşiretiz. İslam, Hristiyan her kim gönülden vicdandan Osmanlı ise bizim aşiretimize mensuptur.

Osmanlı Devleti farklı etnik ve dini unsurlardan oluşan çok kültürlü bir imparatorluktu. Devlet, bir taraftan milliyetçilik rüzgârlarına set gelecek ve bu yapıyı dağılmaktan kurtaracak ama bir taraftan da milliyetçilik rüzgârlarının etkilediği unsurları tatmin edecek ve bu rüzgârların beraberinde getirdiği yeni bir devlet ve toplum modelini inşa edecek zor bir formül peşindeydi. İnşa edilmek istenen Osmanlıcılık ile gayri Müslim unsurların da bir kimlik etrafında bütünleşmesi hedefleniyordu. Müslim ve gayri Müslümler arasındaki kaynaşma bir propaganda malzemesi olsa bile sonuçta bir süreliğine başarılı bir propaganda örneğini temsil ediyor gibiydi. Bu atmosferi anlatan en önemli tasvirlerden biri papazlarla imamların sarmaş dolaş halleriydi:

"Türkler, Yahudiler, Rumlar, Bulgarlar, Sırlar, Ermeniler ve Avrupalılar sokaklarda kucaklaşıp sonsuza dek sürecek kardeşlik yeminleri ettiler. Erkekler ve kadınlar ortak bir heyecan dalgasıyla yürüyorlar, gülüyorlar, ağlıyorlardı... Öyle ki insan kusurları ve çirkinlikleri bir an için tümüyle silinmiş gibiydi" (Shaw & Shaw, 1982,s. 330).

Fakat bu rüya gibi ortam çok uzun sürmez. İttihat Terakki'nin önemli aktörlerinin Osmanlıcılık idealine ilişkin kanaatleri olumlu değildir. Hüseyin Cahit anılarında şöyle yazar:

"İşte bu zor durum içinde o uydurma Osmanlılığa sarıldık. Bu renksiz, anlamsız sözcük çevresinde birleşebileceğimiz sanısıyla avunmak istiyorduk. Bu öyle yapısız, açıklıksız bir deyimdi ki İmparatorluğu oluşturan soylardan her biri; duygularından, varlığından, amaçlarından hiçbirini bırakmadan onu kabul edebilirdi. Hepimiz bu dışsal birleşme içinde sanki aynı yurdun çocuğu, yurt kardeşi olabilirdik. Bu bir

düştü. Ama zorunlu bir düş. Belki ilk günleri bunun bir gerçek olabileceğini de sanmıştık. Hocalarla papazların öpüşmelerini, gelecekte çeşitli ırklardan oluşmuş yurttaşların kardeşçe yaşamalarının bir işareti gibi görmüştük. Ama birkaç aylık bir yurttaşlık yaşamı gözleri açtı ve ne korkunç bir sorunla karşılaştığımızı gösterdi” (Yalçın,2000,s.70-71).

Aslında ilk defa Osmanlıcılık ve İslamcılığın hatalı olduğunu ve uygulamadaki zorluklarını ortaya koyan isim, “Üç Tarz-ı Siyaset” makalesinin yazarı, Yusuf Akçura’ydı (Kushner,1998,s.13). Akçura çok ses getiren bu makalesinde meseleye romantik bir milliyetçilikten ziyade pragmatist bir perspektiften yaklaşıyordu. Akçura, Osmanlıcılık, Panislamizm ve Pantürkizm politikalarını Osmanlı Devleti’ne yararlı ve uygulanabilirliği; yarar, fayda, çıkar, sakınca, kayıp, zarar, kolaylık ya da zorluk ölçütlerinde rasyonel bir bakış açısıyla ele almaktaydı. Temel amacı Osmanlıları yeni bir politika seçimine ikna etmekti (Georgon, 1986,s.33). Osmanlı imparatorluğu dilsel, dinsel ve etnik çeşitliliğe sahip yapısıyla başlangıçta Osmanlıcılık kimlik siyasetiyle hedeflediği Fransız modeliydi. Fransız kökenli yeni bir fikirle, ulus kavramıyla birlikte, yeni bir ilkenin - Osmanlılık- doğuşunu hazırladı. Bu ilke Fransa gibi özgür ve eşit bir ulus yaratma amacına yönelikti (Arai,2008,s.17). Akçura, Osmanlıcılığa temel teşkil eden Fransız tipi bir siyasal ulusçuluktan Alman tipi etnik temelli bir milliyetçiliğe geçilmesi gerektiğini açık bir şekilde savunuyordu. Fransız tipi iradi ulusçuluğu Akçura (1976,s.20) şu cümlelerle eleştiriyordu:

“Osmanî milleti fikri, en ziyâde Âlî ve Fuat Paşalar zamanında geçerli idi. Fransız kaidesinin; plebisit ile milletler teşkil etmenin resulü Üçüncü Napolyon, bu garplılaşmış paşalara kuvvetli destek oluyordu. Sultan Abdülaziz devrindeki Fransızvari ıslahat ve bu ıslahatın timsali Mekteb-i Sultanî, hep bu sistemin “Alamod” [moda] olduğu zamanların meyvalarıdır.”

Türk ulusçuluğunun ve ulusal tarihinin önemli sorunlarından biri, Türk ulusunun yeni tarihsel kimliğinin ırka mı, kültüre mi, dile mi dayanacağını kararlaştırılması sorunuuydu. Osmanlı sistemi çok kültürlü ve çok milletli bir düzendi ve bu karar, pek kolay bir iş değildi (Ersanlı,2003,s.77). Oysa Akçura, çok erken sayılabilecek bir dönemde “milliyetlerin esasının ırk” olduğu fikriyle Türk ulusçuluğunun bu önemli sorununa Osmanlı aydınının sahip olduğu düşünsel ufkun dışında bir çözüm önerisi sunmakta ve Alman tipi ırka dayalı bir ulusçuluk anlayışını savunmaktaydı. Ona göre, göre, 1871’de

Fransızların Almanlara yenilmesiyle moda olarak tanımladığı Fransız tipi siyasi model miadını doldurmuş oluyordu. Akçura'nın (1976,s.20), ifadesiyle; “Vakta ki milliyet kaidesi, Almanlar tarafından hakikî vakalara daha yakın bir surette, milliyetlerin esas ırk olmak üzere tefsir olundu ve bu tefsirin galebesi demek, evvelâ 1870-71 seferiyle Napolyon ve Fransa İmparatorluğu tekerlendi.” Ve tabiki 1871 tarihi Avrupa’da olduğu kadar, (asadüfi de olsa) Osmanlı için Tanzimat’ın sonunaişaret ediyordu. Akçura’ya göre “işte o zamandan itibaren [1871] Osmanlı milleti denilen siyasi görüş, biricik dayanağını kaybetmiş oldu.”

Akçura'nın 1904'te kaleme aldığı makaledeki fikirler böyle olmakla birlikte Osmanlı kökenli milliyetçiler başlangıçta bu fikri desteklemiyor ve Osmanlılık kimlik politikalarına karşı açık bir cephe almıyorlardı. Arai'ye (2008,s.18-21) göre, Türk milliyetçiliğinin ilk manifestosu sayılan “Üç Tarz-ı Siyaset” (1904) yazarı Yusuf Akçura, makalesinde bir Osmanlı ulusu politikasını reddetmişti. Ancak Yusuf Akçura'nın yakın arkadaşı, asimilasyoncu politikaları savunan Türk milliyetçiliğinin önemli isimlerinden Ahmet Ferit bile, yazının genel çerçevesini destekliyor ama arkadaşının yazısındaki temel tezi, Osmanlı ulusu kavramının reddedilmesi tezini kabul etmiyordu. Türk milliyetçisi Ferit'e göre, Tanzimat ve Mithat Paşa Kanun-i Esasi'nin reformlarının amacı Osmanlı ulusunu kurmak ve yönetimi altındaki tebaayı bir Türk ulusu (Hâkim millet) içinde asimile etmekti (Akt. Arai,2008,s.19), “Milliyet-i Osmaniye siyaseti... Atiyen pek parlak neticeler vadetmese de elyevm [şu ana kadar] en sehlüttakip [takibi kolay], en ziyade müfid bir politikadır” ifadeleriyle Akçura'nın makalesini eleştirmekteydi (Arai,2008).

Osmanlılık Namık Kemal etkisinde yetişen aydınlarda derinlere nüfuz etmiş bir fikir tohumuydu. Osmanlılık kimliği ve Osmanlı Devleti'ni yaşatma ideali Ahmet Ferit gibi radikal milliyetçi çevrelerce bile henüz vaz geçilmezdi. Fakat “Baticılar ve İslamcılar arasında Osmanlılık hâlâ bir gerçeklik olarak alındığı halde Rusya’dan gelen Türkçüler için bu böyle değildi. Çarlık yönetimi altındaki milliyetçilik geleneğinden gelen Türkçüler, Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmeye mahkûm olduğu” (Berkes,2003,s.411) görüşündeydi. Fakat Osmanlılık karşıtı fikirlerin İttihatçı kadrolarca reddedilişinin bir de siyasi boyutu vardı. İttihat Terakki'nin hoşnutsuzluğu siyasiydi çünkü 1908'de Türkçü olursa bile siyasal konjonktür İttihad-ı anasırcı olmayı zorunlu kılmaktaydı. Osmanlı sınırları dâhilinde “20 milyon Müslüman, 2 milyon Rum, 1 Milyon Ermeni ve 700 bin Yahudi yaşamaktaydı” (Tunaya,1989,s. 63). “Meclis'e konuşmuş olan 275 kişiden 142'si

Türk'tür. Bu sayıyı 60 Arap, 25 Arnavut, 23 Rum, 12 Ermeni, 5 Musevi, 3 Sırp, 1 Ulah mebus" (Tunaya,1989,s.172) takip ediyordu.

Yusuf Akçura'nın 1904 gibi erken bir tarihte dile geirdiği etnik temelli ulusalcı tezler ilerleyen zamanlarda İTC kadrolarında bazı çevrelerce cezbedici bir hale gelse de hem baskın bir Osmanlı vatanseverliği ideolojisiyle çeliştiği hem de realitede de Osmanlı'nın siyasi sınırlarıyla bağdaşmadığından yüksek sesle dile getirilmiyordu. Herşeye rağmen İttihad-ı anasırı siyaset, 1908'de Osmanlı imparatorluğunu kurtarmak adına devrim yapmış, iktidara gelmiş İttihat ve Terakki'nin meclisin çatısı altında bir siyasal parti olarak 1913'e kadar gütmek zorunda olduğu bir siyasetti. Ama gizli bir cemiyet olarak sahip olduğu gündem ise çok daha farklıydı. Bu noktada Hanioğlu'nun (1985a,s.5) da tespit ettiği üzere, ele alınan birimin gizli bir teşkilat oluşu; onun resmi gazetelerinde açıkladığı hususlar ile dahi farklı politikalar izleyebilmesi sonucunu doğuruyordu. Cemiyet Türkçü politikalara yönelmeye başladığı zamanlarda; sürekli olarak, resmi yayın organlarında Osmanlıcılığın savunmasını yapıyordu. Tunaya'ya göre, milliyetçi-Türkçü akım bu komitacı yapının asıl ve gerçek yüzü idi" (Tunaya,1989,s.309).

Fakat İTC, her ne kadar konjonktürel sebeplerle gerçek ideolojisini saklama gayretinde olsa da yine de arada bir dil sürçmeleri yaşanmıyor değildi. Bu dönemde İTC'nin gayri resmi basın sözcüsü Hüseyin Cahit [Yalçın], Tanin Gazetesi'nde, "Millet-i Hâkime" (Egemen Ulus) başlıklı bir yazı kaleme aldı. Yazıda Hüseyin Cahit [Yalçın] (2000,s.80), sonuç yargısı şöyledi: "Çünkü ne denirse densin, ülkede egemen ulus Türklerdir ve Türkler olacaktır" Hüseyin Cahit'in Tanin Gazetesi'ndeki yazısı deyim yerindeyse bir dil sürçmesiydi. Cemiyet, bu dönemde hem gizli komitacı yapısı ve hem de bu komitacı yapının gerçek ideolojisi olduğu söylenen Türkçülük politikaları sebebiyle eleştiriliyordu. Oysa sadece İTC'nin komitacı yönünün paylaştığı bu fikirlerin kamuoyu önünde deklare edilmemesi gerekiyordu. "Millet-i Hâkime" başlıklı yazı, bir taraftan Cemiyetin 30 yıldır her derde deva dediği Kanun-i Esasi'nin 8. Maddesi olan "Osmaniye tabîyeti" ile ilgili yasa ile açıkça çeliştiği gibi Osmanlıcılık idealine de gölge düşürüyordu. Hüseyin Cahit, bu yazıyla hem Müslim hem de gayri Müslimleri gücendirmişti. Yazı, gayri Müslimlerin ulusçu söylemlerine ve propagandalarına yönelik bir elşetiriydi. Ama Müslümanlara da uyarı niteliğinde bir mesaj taşıyordu. Hüseyin Cahit, Millet-i hakime'i Müslümanlar değil de bir etnik unsurla sınırlandırmıştı. Müslüman unsur sözünü de dikkatle kullanmış olmasına karşın bu yazıdan Arap ve Arnavutların da tedirgin olduklarını belirten Yalçın;

sonradan İttihat ve Terakki'nin de hoşnut olmadığını duyduğunu ifade ediyordu (Yalçın, 2000,s. 80). Tanin'in ve Hüseyin Cahit'in Türklüğü merkeze alan ve aynı zamanda diğer unsurları da gücendiren yayım politikasının ciddi rahatsızlıklara sebebiyet verdiği görülmektedir. Dönemin ünlü tanıklarından Babanzade Şerif Paşa, Tanin Gazetesi ilgili görüşlerini şu cümlelerle aktarmaktadır:

“Esasen Tanin bir müddet sonra bütün o ayyuka çıkan münasebetsizlikleri, yolsuzlukları kendine has safsatalarla kapatmak, ört-bas etmek gayretleriyle çalışırken birer birer her ırka, her unsura çattı, gereksiz yere şuna buna bağımsızlık düşüncesi, ihtilalci amaçlar isnad eyleyerekten (...) bütün Osmanlı uluslarını sırasıyla gücendirdi. Cemiyet'e karşı adeta düşman etti” (Şerif Paşa,1990,s.22)

Şerif Paşa'ya İTC'nin, “Hamiyet, vatan-perestlik, fikr-i terakki” bütün bunları adeta kuşatma altına aldığını, Cemiyetin kendisinden başka herkesi "hamiyetsiz, hain-i vatan, muhteris" -yalnız irtica müstesna- gibi ithamlarla küçük düşürdüğünü ifade etmektedir. “İrtica müstesna çünkü o zamanlar henüz mürtecilik moda olmamıştı” (Şerif Paşa, 1990,s.23) sözleriyle ifade ediyordu. “Osmanlılık” da ilk gediği Akçura açmıştı. Ancak Açura'nın bu dönemde siyasal çevreler üzerindeki etkisi Ziya Gökalp'e nispeten daha sınırlıydı. İTC'nin ideoloğu sıfatıyla Gökalp, Türk ulusçuluğu konusunda esaslı farklılıklara sahip olmakla birlikte, Osmanlılık mevzunda Akçura'nın açtığı yoldan devam etti. Bununla birlikte bu dönemde artık Cemiyet'in siyasi liderleri de Osmanlılıkla ilgili hayal kırıklıklarını dile getirmekteydi. Talat Paşa'nın (1998:15) görüşleri şu yöndedir:

“Jön Türk hareketi memlekete müsavat (eşitlik) hürriyet ve adalet getirmek emeliyle ortaya atılmıştı. Bu prensibi temin maksadıyla Jön Türkler, Araplar, Yunanlılar, Arnavutlar, Türkler vesaire gibi yurttaki bütün milletleri birleştirmeyi, bu suretle de sevgili vatanın selamet ve terakkisi için birlikte çalışabileceklerini zannediyorlardı. Fakat ihtilâli takip eden hadiseler maalesef bambaşka bir çehre gösterdi.”

Ziya Gökalp'e (1976,s.48) göre, Osmanlılık sahte, husule getirdiği millet de bir yalandı. Bu yalana Türklerden başka hiçbir unsur inanmamıştı. İttihat Terakki'nin Türkçülük politikalarını açık bir şekilde uygulamaya koyduğu dönemlerde Gökalp söylemin ideoloğunu üstleniyor Türk milliyetçiliğinin bu dönemde çerçevesini çiziyordu. İdeolojisinin manifestosu niteliğindeki “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” eserinde Türk milliyetçiliğinin sorunlarını tartışıyor ve yeni yol haritasını beliliyordu.

Ona göre; Elim tecrübeler gösterdi ki "Osmanlı" tabirindeki manayı Tanzimatçı Türklerden başka kabul eden yoktu (Gökalp,1976,s.3). Bir etnik unsurun merkeze alınması Osmanlı yöneticileri için bünyenin içine sızan bir virüs, bir mikrop olmaktan öte bir şey değildi. Ziya Gökalp ulusçuluğu tam olarak bu anlamda ironik bir şekilde bir mikrop olarak tanımlıyor, bir taraftan ulus denilen mikroptan kaçınmanın imkânsızlığını dile getiriyor, bir taraftan da meydan okuyucu bir dille, bu mikrobun bir silah olarak kullanılması gerektiğini ifade ediyordu (Gökalp,1976,s.95).

Fakat Müslümanlar, Avrupa devletlerinin temelini oluşturan ve ona güç katan ulusçuluğu bir mikrop olarak gördükleri için gelişim gösteremiyordu. Gökalp'e göre yeni bir çağın içindeydik ve bu "çağdaş uygarlık, bir uluslar uygarlığıydı. Ulus ülküsü ümmet ülküsü de dâhil olmak üzere diğer tüm ülkülerden daha yüksekti. (Gökalp,1968,s.267). "İslâm da ancak ulusal kültürde yaşayan bir unsur olabildiği ölçüde yaşayabilirdi" (Berkes,2003,s.419-435). Böylece Gökalp, 19. yüzyıldan başlayarak Batılı dünya sistemine giderek daha fazla dâhil olmaya başlayan Osmanlı'nın kimlik bunalımını aşma çabasını şu şekilde formüle ediyordu:"Toplumsal inanç kitabımızın birinci ilkesi şu cümle olmalıdır: Türk ulusundanım, İslâm ümmetindenim, Batı uygarlığındanım (Gökalp,1968,s.138).

Son derece hızlı ve olaylı geçen 1913-1916 yılları arasında İTC kongre yapmamıştır. Balkanlar ve Trablusgarp'ın kaybedilmesi, Babıali Baskını, Mahmut Şevket Paşa sıkastı ve hemen ardından 1914'te Dünya Savaşı'na girilmesi sürecinde İTC'nin ideolojik tavrı ve söylemi de netleşmişti. İTC, artık Osmanlıcı (İttihad-ı anasırcı) ve ekonomide beynelmilelci, entegrasyoncu ve liberal değil, Türkçü (milliyetçi) ve ekonomide devletçi bir konum aldı (Tunaya, 1989,s. 237). "Millet-i Hâkime" çerçevesinde etnik, siyasal ve kültürel olarak Türk egemenliğine dayalı bir toplum kurulması amaçlanır. Bunu gerçekleştirmek için yeniden iskân, tehcir, yer adlarının değiştirilmesine kadar uygulamalara gidilir. Bu gelişmelerle birlikte başlangıçta Fransız modelinden etkilenen ve Osmanlıcılığın yukarıda ifade edilen, etnik farklılıkların ve kültürel hakların tanınması talebine dayalı ideolojisini benimseyen grup, "bir yandan iç çekişmeler öte yandan da evrenselci Osmanlı siyaset ethos'unu tamamen etnik bir hat üzerinde tanımlamaya çalışan ve gittikçe artan ölçüde baskın bir konum elde eden askeri-siyasi seçkinlerin başını çektiği Türk milliyetçiliği dalgası tarafından" (Vali,2005,s.131) boğulmuş oluyordu.

2.5.2. İttihat ve Terakki'nin Türkçülük Politikalarına Kürtlerin Tepkisi

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren başlayan Kürt milliyetçiliği Osmanlı ve aynı zamanda kültürel bir milliyetçilikti. "Osmanlı" özelliğini hiç kaybetmedi. "Seyyid Abdülkadir başta olmak üzere bazıları İslam kardeşliğinin ve halifeliğin müdafaası adına yenilenmiş bir Türk-Kürt kardeşliği akdini ve kısıtlı bir Kürt özerkliğini savunuyorlardı" (Bozarslan,2005,s.206). Bu Osmanlı ve kültürel yön Kürt milliyetçileri tarafından milad olarak kabul edilen Abdurrahman Bedirhan'ın çıkardığı Kürdistan Gazetesi (1898) ve daha sonra Meşruiyet Dönemi'nde KTTC (1908)'nin nizamnamesi ve bu cemiyetin yayım organı olan Kürt Teavün ve Terakki Gazetesi (KTTG) (1908)'de açık bir şekilde ifade edilmekteydi. Bu yayımlarda "Osmanlı devleti Kürt devleti olarak sayılıyordu" (Bozarslan 1991,s.80). Abdurrahman Bedirhan gazetesinin 06 Ağustos 1899 tarihli 16. Sayısında²⁸ şu ifadelerle yer veriyordu:

"Müslümanım diyen herkes ister ki, Osmanlı Devlet'i baki kalsın. Devletin vücudunun yönetimdeki kötülükten dolayı hastalandığını gördüğümüz zaman, o vücudu tedavi edip hastalığın nedenlerini ortadan kaldırmamız gerekir. Devletin sağlığı bizim sağlığımızdır, onun ölümü de bizim ölümümüzdür" (A.Bedirhan,1899,s.79).

Gazetede dönemin paradigmasına uygun bir şekilde dil, eğitim, terakki, sanayileşme vb. konular çerçevesinde yazılar yer almaktadır. Ayrıca o tarihte gündemi meşgul eden, Girit meselesi, Rus tehdidi gibi güncel siyasi konulara da yer verilmekte yapılan hatalardan dolayı hükümet sorumlu tutulmaktadır. 2. Sayısında "Kürdleri ikaz ve tahsil-i sanayiye teşvik için şimdilik on beş günde bir neşrolunur" (Kürdistan Gazetesi, 6. Mayıs,1898) yazmakta ve akabinde "bazı ümera-i Ekradın arzularına mebni bundan böyle ahval-ı cariyeye ve edebiyat-ı Kürdiyeden dahi bahsolunacaktır" (Kürdistan gazetesi, 1898,s.7) demektedir. Bundan dolayı İkinci sayıdan itibaren de Ahmed-i Hani'nin "Mem u Zin" adlı eseri tefrika edilmeye başlanmış ve kültürel ve edebi konulara ağırlık verilmiştir. İlk gazeteden de anaşılacağı üzere, İkinci Meşrutiyet dönemindeki Kürt oluşumlarının amacı; Osmanlı Devleti'nin halife merkezli bütünlüğünün korunması, bu bütünlük içinde Kürt

²⁸Kürdistan gazetesinin 31 sayısından 30'u günümüze ulaşabilmiş ve bunlar sırasıyla Kemal Fûad (1972 - Bağdat), Mehmet Emin Bozarslan (1991 - Uppsala), Malmîsanij (1992 - Stockholm) ve Celilê Celil, tarafından farklı dönemlerde edit edilmiştir. Bu araştırmada, Bozarslan'ın (1991) editörlüğündeki çalışma kaynak olarak kullanılmıştır.

dili, tarihi, kültürü vb. alanlarda çalışmalar yapmaktı. Eğitim, ekonomik yönden kalkınma, sanayi alanlarında bölgenin gelişmesine katkıda bulunmak da bu amaçlar arasındaydı. Ermeni meselesi de Kürtler açısından bu dönemde önemliydi. Kanun-i Esasi'nin ilanıyla anayasal sınırlar içinde bu soruna çözüm bulma çabaları da görülmekteydi. Yine aynı sebeple Mebusan Meclisi'nde Kürt temsilcilerin sayısının artırılması da gündemdeki konulardandı. II. Meşrutiyet'in hem ilk hem de en önemli örgütlenmesi olan KTTC (1908) nizamnamesi 1. Maddesi Kürtlere meşrutiyeti anlatmak, Kanûn-ı Esâsî'ye vakıf olmayanlara kanunu anlatmak, hilafet ve saltanatla Kürtlerin irtibatını sağlamak gibi ifadelerle yer vermektedir.²⁹

5. Madde: Heyet-i idareye aza olabilmek için evvelâ İstanbul'da mukim olmak, cünha ve cinayetden mahkûm olmamak ve Türkçe ve Kürtçe lisanlarıyla tekellüm etmek, Kürtçeyi bilmediği takdirde mütedavilleden (tedavülde olan) bir lisana vakıf olmayı şart koşturmuştur. 11. madde Kürtçe eğitim ve Kürtçe gramer ve sözlük kitapları ile ders kitaplarının yazılması için çalışma yapılmasını ve 14. madde de: “Resmi dil olan Türkçeyi okullarda ve Kürtler arasında talim için çalışılacaktır” denilmektedir. 15. madde de: Kürtlerle Ermeniler arasındaki sorunlar için arabulucu olma ve gerekirse ermeni dernekleriyle de görüşmeye gidilmesi ve meselelerin halledilmesi (Tunaya,1988,s.409-411) belirtilmiştir.

II: Meşrutiyet Dönemi'nde önde gelen Kürt aydınlarının toplandığı gazetelerde³⁰ de aynı şekilde Osmanlıcı bir söylemin baskın olduğu görülmektedir. Kürt Terakki ve Teavün Gazetesi (KTTG)'nin ilk sayısında Seyyid Abdulkadir; Şeyh Abdullah Efendizade Abdülkadir imzalı “Cemiyetimizin Reisi Fezail-i Enisi Seyid Abdülkadir Abdullah Efendi'nin Numune-i Fikir ve İrfanı” başlıklı bir yazı kaleme almıştır. Bu yazıda Kürtlerin Osmanlı Devleti'nde önemli bir yere sahip olduğunun altı çizilmiştir. Seyyid Abdulkadir

29 Nizamnamenin tam metin için bkz. (Tunaya,1988,s.409)

³⁰Kurulan Kürt Cemiyet, kulüb, gazete ve dergilerin isimler şunlardır. Cemiyetler: Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti (İstanbul, 1908), Osmanlı Kürd İttihad ve Terakki Cemiyeti (İstanbul,1908), Kürd Tamîm-i Maârif ve Neşriyyât Cemiyeti (İstanbul,1910), Kürdistan Teşrk-i Mesai Cemiyeti (İstanbul,1912, Kürdistan Muhibban Cemiyeti (İstanbul,1912), Kürd Talebe Cemiyeti (HEVÎ) (İstanbul, Diyarbakir, Erzurum ve Avrupa (1912), Rêxistina Îrşad Cemiyeti (Erzurum-Bitlis, 1913), Kürdistan Teali Cemiyeti (1918,İstanbul), Kürd Kadınları Teâlî Cemiyeti (1919,İstanbul) (Temel,2019:15-16,Tunaya,1986:186-191,Altan,2017). 1908-1919 Dergi ve Gazeteler ise, Şark ve Kürdistan Gazetesi (İstanbul,1908), Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi (İstanbul,1908-1909), Kürdistan Gazetesi (İstanbul,1908-1909), Serbesti Gazetesi (İstanbul,1908-1909), Roji Kurd (Kürd Güneşi) Dergisi (İstanbul,1913), Yekbun (Birlik) Dergisi (İstanbul,1913), Hetavi Kürd Dergisi (İstanbul,1913-1914), Jin Dergisi (İstanbul,1919), Kurdistan Gazetesi (1919) (Altan,2017;Temel,2019, Tunaya,1986).

önceki dönemlerde yaşanan sıkıntıların Sultan Abdulhamid'in istibdad politikalarından kaynaklandığını vurgulamıştır. Ermeni meselesine sıkça değinen yazar, yaşanan hadiselerin de önceki rejimin baskı politikalarının bir sonucu olduğunu ancak bundan sonra özgürlük rejimi ile birlikte nifaktan uzak durulması gerektiği ve gayr-i Müslimlerin haklarına riayet edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ancak özgürlüğün yanlış yorumlanmaması gerektiğine ilişkin de örtülü bir mesaj vermeyi ihmal etmemiştir. Yeni dönemin bütünleştirici olması ve nifaktan uzak durulması gerektiği belirtilmiştir (KTTG, 5 Aralık,1908:s.2). Gazetenin birinci sayısında, Babanzade İsmail Hakkı, Kürd “Kürdler ve Kürdistan” yazısında Kürtlerin öncelikle Müslüman sonra Osmanlı en sonda Kürt kimliğine sahip olduğunu ifade etmektedir. Hakkı Paşa kabinesinde 1911 tarihinde Maarif Nazırı olarak görev alacak olan İsmail Hakkı Bey, Kürt dili için en uygun olan alfabenin arapça olacağı aksinin bir cinayet olacağı görüşündedir (KTTG, 5 Aralık,1908,s.1).

İttihat ve Terakki’de Osmanlılık siyasetinden Türkçülük siyasetine doğru yönelmenin artması Müslüman unsurlarda etkisini gösterir. Kürtler açısından bu yönelmenin çarpıcı isimlerinden biri de 1880 Süleymaniye doğumlu bir Osmanlı subayı olan Mehmet Emin Zeki Bey³¹’dir. Osmanlı Ordusunda görevli olan, Modern anlamda ilk kez Kürtlerin tarihiyle ilgili çalışma yapıp bu çalışmayı yayımlayan Mehmet Emin Zeki Bey (2012,s.15-16), “Dîroka Kurd û Kurdistanê” (Kürt ve Kürdistan Tarihi) isimli eserin girişinde onu bu çalışmaya iten sebepleri şu şekilde izah eder:

“Türkiye’de Osmanlılık genel olarak ortadan kaldırılıp, Türk ve ‘turan’ düşüncesi yer edinmeye başladıktan sonra, ben de doğal bir şekilde Türk olmayan her Osmanlı milleti gibi kendi köklerime daha bir sıkı sarıldım ve Türklerden ayrı bir ulusal kimliğin bilincine vardım. Milli gururum her fırsatta bu duygularımı aşikâr etmeye sevk etti. Fakat kendi kavmimin kökeni hakkında şu ana kadar hiçbir bilgiye sahip değildim. Çünkü o güne kadar, hiçbir şekilde Kürt ulusunun tarihini araştırıp inceleme ihtiyacı içinde olmamıştım. Ne eğitimim sırasında ne de sonrasında buna hiç ihtiyaç bile duymamıştım. Osmanlılık söylemi devletin denetimi altında yaşayan bütün kavimleri kapsıyordu ve zihnimizi doldurmuştu. Bunun üzerine kendime sorup duruyordum: Kürtlerin ulusal kökeni nedir ve tarihte neler yaşamışlardı? Maalesef bu sorulara tatmin edici cevaplar veremiyordum.”

³¹Zeki Bey biyografisi için bkz. İnce,2010; Özel,2019;Vali,2005.

Zeki Bey'in Osmanlı'da başlayan ve Kurtuluş Savaşı yıllarına uzanan hayat hikayesinde ilk kırılma anının Balkan Savaşları sonrası İTC'nin Türkçülüğe yönelmesiyle başladığı görülmektedir. Balkan savaşlarından Birinci Dünya Savaşına kadar bütün cephelerde bulunan Zeki Bey, "Kûtül'amâre'de teslim olan İngiliz generali Townshend'in kuvvetlerine ait silâhları teslim almakla" (Özel,2019:223) görevlendirilir.

Zeki Bey, Kurtuluş Savaşı'nda da önemli görevler üstlenir ve "MustafaKemal Paşa'nın talebiyle gümüş imtiyaz madalyasıyla ödüllendirilir" (Özel,s.223). Zeki Bey, Cumhuriyet'in ilanından sonra Irak'a dönecektir. Gerçekten de Zeki Bey'in Kürt milliyetçiliğine ilgisinin artmasına rağmen, Kurtuluş Savaşı sonuna kadar uzanan hikâyesi aslında Kürtlerin tavrının bir şahsın tavrında müşahhas hale gelmesinin tipik bir örneğini teşkil etmektedir. Zeki Bey, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Türkçülüğe yönelmesi sonrası Kürt seçkinlerinin Osmanlılıktan uzaklaşmasının aşağıda da görüleceği üzere tek örneği değildir. O dönemde yaşayan başka Kürt aydınları da "Kürt Milliyetçiliğinin yükselmesinde İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Türkçü-Turancı siyasetinin etkili olduğuna dikkat çekmişlerdir. Cemilpaşazadelerden "Zınar Silopi" müstear ismiyle Kadri Cemilpaşa anılarında tepkisel kimlik arayışlarını şu şekilde ifade eder;

"Genç Türk hükümeti sıfatıyla ortaya çıkan hükümet Türkçülük ve Turancılığı devletin şuuru yapmış, hükümetin takip etmeğe başladığı yol da Türkçülük siyaseti olmuştur. Cemiyet merkezi Selanik'ten İstanbul'a nakledilerek Türklere mahsus Türk Ocağı kurulmuş,bir de Türk Yurdu isminde bir mecmua çıkarmağa başlanmıştı. Bu mecmuada Türk gençleri yazıları ile Türkçülüğü ve Turancılığı propaganda etmekteydiler (...) Her suretle artık Osmanlılık tabiri kalkmış, devleti teşkil eden diğer İslam unsurlarının öğündükleri Osmanlılık, Türkçülük şekline çevrilmişti. İşte bu Türkçülük siyaseti tesiriyledir ki kendilerini mazlum vaziyette gören Osmanlı İslam unsurları; Araplar, Arnavutlar, Kürtler de kendi milliyetlerini ortaya koymak lüzumunu hissederek milli teşekküller meydana getirdiler. Araplar Müntediü'l-Edebi, Arnavutlar Başkim, Kürtler de Hêvî Cemiyeti'ni tesis etmişlerdi" (Zınar Silopi, 2014,s.41).

Balkan Savaşları, Trablusgarb Savaşı, Birinci Dünya Savaşı gibi kritik anlarda Kürt aydınları Osmanlı Devleti'nin çağrılarına uydukları görülmektedir. Bu dönemlerde kültürel ve siyasi faaliyetlerini ya yarıda kesmiş ya da bu alanlara kanalize etmişlerdir.

İlk Kürt derneklerinden biri olan Hevî³²'nin kurucularından Cemilpaşazade Ekrem, Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi üzerine Osmanlı talebeleri İstanbul'a çağrılınca Avrupa'da okuyan tüm Osmanlı talebeleri gibi kendisi, amcası İbrahim ve Cevdet, Amcazadesi Kadri ve en gençleri olan kardeşi Şemseddin'in de İstanbul'a döndüğünü yazmaktadır. Cemilpaşazade Ekrem, ayrıca bu gelişmeler üzerine Hevî'nin faaliyetlerinin son bulduğunu da belirtmektedir (Cemilpaşazade Ekrem.,2016,s.31).

Bununla birlikte Trablusgarp Savaşı başladığı zaman; Irak ve Suriye aşiretlerinden Arap Şeyhleri, Suriyedeki Cezayir ve Tunus göçmenlerine kadar binlerce insan gönüllü olur. Gönüllüler arasında 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Kürt siyasi hareketlerinin hemen tamamında lider konumunda olan, "Seyyid Abdülkadir de vardır" (Kayalı,2000,s.80). Aynı şekilde Birinci Dünya Savaşı'na giden süreçte âyan azasından Seyyid Abdülkadir'in "Evlâdı Ekrâd'a" hitaben yazdığı davetname ile Kürtleri Osmanlı Devleti'nin ve hilafet makamının korunması için savaşa çağırılmaktadır:

"Vatan tehlikededir. Düşman-ı din pek yakındadır. Maksadı, makam-ı hilâfete son darbeyi vurmaktır. Kalbi hep vatanla lertzân, nâsiyesi nur-ı îmânla dirahşân, şecâat ve besâletleri mâruf-ı cihân olan evlâd-ı ekrâdın vesâir arzu eden vatan-perverânın (ve câhidu...) emr-i celiline etbâ'en ser-hadda doğru koşacaklarından eminim..."(Altan 2017,s.43-44).

Dönemin önemli aktörlerinden Nuri Dersimi (1890-1973), İTC'nin umumi kâtibi ve mesul müdürü Bahattin Şakir'in Türk gençleri arasında 'Türkleştirme' siyaseti hakkında sürekli konferanslar vererek Türk gençliğini Türk'ten gayrı unsurlar aleyhinde kışkırttığını ve devlet mekanizmasının da bu siyaset esasları üzerinde çalıştığını ifade etmekteydi. Bu gelişmeler neticesinde kendisi de dâhil olmak üzere Kürt aydınlarının bu politikalara karşı bir koruma tedbiri olarak birlik oluşturdıklarını yazmaktaydı. Dersimi

³² Meşrutiyet Dönemi'nde önemli cemiyetlerden biri de Kürt seçkinlerinden Diyarbakırlı Cemilpaşazadelerin etkin olduğu 1912 yılında kurulan Kürt Talebe Cemiyeti Hevî'dir. Heviya, Hiva, Heyvi şeklinde yazılımlara rastlanmaktadır. Kürtçe kaynaklarda kullanım biçimi "Hêvi" (umut) dir. Cemiyetin ilk reisi Cemilpaşazâde Ömer, ilk sekreteri Cemilpaşazade Kadri Bey'dir (Cemilpaşazade Ekrem., 2016,s.28; Tunaya'ya 1988,s.406) göre, daha sonra "Memdûh Selim" bu göreve seçilmiştir (Bozarslan, 1985,s.113 ve .Jwaideh'e (2016) göre; kurucular arasında Mutkili Halil Koyalı, Halil Hayalî Bey, Diyarbakırlı Cemilpaşazadeler'den Ömer ve Kadri, Vanlı Fuat Temo Bey ve Diyarbakırlı Zeki Bey vardır. Cemilpaşazade Ekrem (2016,s.31) hatıralarında Avrupa'ya giden Cemilpaşa oğullarının Cenevre, Lozan ve Münih'te Hêvi'nin şubelerini açtıklarını ve kendisinin de Avrupa şubelerine başkan seçildiğini yazmaktadır. Ayrıca Heviya Kurd adlı bu dernekte toplanan bir gurup öğrenci ve hukukçu, 06 Haziran 1913'te Roja Kurd (Kürd Günü) adlı aylık bir dergi yayınlamaya başlarlar (Nikitine,1978) Birinci dünya Savaşı'nın başlamasıyla faaliyetleri son bulan Hêvi 1919-1922 yılları arasında tekrar açılacaktır (Malmisanij,2002,s.11).

(1992) Kürt milliyetçiliğinin Türk milliyetçiliğinin bir ötekisi olarak, tepkisel karşı çıkışlarını ve kullanılan sloganları dahi sadece Türk ve Kürt kelimesinin yerlerini değiştirerek nasıl kullandıklarını şu cümlelerle aktarmaktadır:

“İstanbul’da üniversite gençleri arasında artık bir milliyet kavga ve mücadelesi baş göstermişti. Mektepte teneffüshaneden dershaneye girdiğimizde, dersane büyük siyah tahtasına tebeşirle pek büyük yazılarla ‘Ne Mutlu Türküm Diyene’ ‘Yaşasın Türk’ yazılmış olduğunu görmekte idik. Bu vaziyet karşısında biz de teneffüs saatleri arasında dershaneye girerek aynı tahtaya ‘Yaşasın Kürt ve Kürdistan’, ‘Ne mutlu ben Kürdüm diyene’ yazılarını yazmağa mecbur olmuştuk. Aynı şekilde Arap, Çerkez, Arnavut, Ermeni vb. Türk olmayan gençler arasında da milliyet kavgası artık bütün şiddetiyle başgöstermişti. Biz Kürt gençleri, İstanbul’da Çemberlitaş’ta, Divanyolu’nda, Diyarbekir Kırathanesi’nde toplanır ve bu konuda müzakereler yapardık. Hiç şüphesiz tam manasıyla Kürtlük ve Kürtçülük gayesi bütün asabımız üzerinde geceli ve gündüzlü tesirini yapmaya başlamıştı” (Dersimi,1992,s.38).

Süleyman Nazif, İTC’nin liberal politikalar yürüttüğü dönemlerde, KTTG’nin 18 Zilkade 1326 [Aralık 1908] tarihli, II. Sayısında medeniyet, Osmanlı, Kürtler vb. temaları içeren “Kürd ve Kürdistan” (KTTG, 12 Aralık,1908:s.2), başlıklı makale kaleme alır. Ancak 1912’den sonra İTC’nin politika değişikliğiyle birlikte bu kez de İTC’ye yakın bir yayın organı olan Hak Gazetesinde Kürt dilini inkâr eden bir makale kaleme alır. İstanbul’a tahsil için gelmiş ve Kürt olduğunu söyleyen biri “Süleyman Nazif’e gönderdiği mektupta buna Kürtlerin başka bir millet olmakla ayrı bir dilleri bulunduğu, bu dillerini devam ettirmekte kararlı oldukları ve Kürtlerin bu sayede Terakki edecekleri yazılıdır (Malmisanij,2002,s.17-19). Okuyucu mektubundan da anlaşılacağı üzere İTC söylemlerine tepkiler daha geniş kesimlere de yansımaktadır. Süleyman Nazif, bu mektuba cevap olarak yazdığı “Kürt Lisanı” başlıklı makalesinde,”Kürtçe diye bir lisanın bulunmadığını kaydeder.” Ona göre, Kürtçe “Farisinin pek sevimsiz bir nev’i patoisı (taşra ağzı) hükmünde idi. Bu sevimsiz taşra ağzı Kürtlere medeni vasfını kazandıramazdı ve ilerlemeye engeldi” (Malmisanij,2002, s.17-19).

1913 yılının ortalarında, Mahmut Şevket Paşa’nın öldürülmesi II. Meşrutiyet’tin çoukcu vasfını kaybetmesi açısından bir dönüm noktasıdır. Bu tarihten itibaren İTC, iktidarda tek başımadır. 1913-1918 yılları arasında başka hiç bir parti kurulmayacaktır. İTC Osmanlıcılıktan Türkçülüğe kaydırıldığı ideolojisi de tektir ve resmileşmiştir. Cemiyet,

muhaliflerin tasfiyesini sürdürecektir ve sadece istediği derneklerin kurulmasına izin verecektir. Bu amaçla Türk Milliyetçiliği ideolojisine bağlı ve aynı zamanda Türk kültürünü yaygınlaştırmak amacıyla dernekler ve cemiyetler kurulmaya başlanmıştır. Türk Gücü Cemiyeti gibi paramiliter cemiyetler, Köylü Bilgi Cemiyeti, Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti gibi kültürel cemiyetler, Türk Yurdu ve Türk Ocağı gibi dernekler yanı sıra Kadın örgütlerinden, esnaf ve matbuata kadar her alanda sayısız örgütler kurulmuştur (Tunaya, 1988,s.448-491). İttihat ve Terakki'nin politikaları Kürt milliyetçiliğini etkilemekle birlikte siyasi ve sosyal olguları tek bir sebebe indirgeyerek açıklamak da hatalı olur. Meşrutiyet'ten Mütarekeye ve Cumhuriyete uzanan süreçte Kürt milliyetçileri ağırlıklı olarak aynı kadrolardan oluşmasına rağmen, bu süreç içerisinde Mütareke'nin getirdiği yeni şartlarla birlikte Kürt milliyetçiliği de değişim geçirmektedir.

2.5.3. Milli Mücadele Dönemi Millet Kavramı ve Siyasal Beden

Kurtuluş savaşı süresince bütün milliyetçi (hatta milliyetçi olmayan) güçlere ihtiyaç duyulduğu bu mücadele yıllarında Mustafa Kemal İttihatçı liderlerle nazik ilişkiler sürdürdü (Bozarslan, 2018,s.260). Aynı hassasiyeti Hilafet ve saltanat makamının korunması ve bunun üzerinden tüm Müslüman unsurları ve haliyle Kürtleri milli mücadelenin saflarına katmaya çalışırken de gösterdi. Fakat bununla birlikte Mustafa Kemal gerek konuşmalarında gerekse eylemlerinde ayrılıkçı Kürt hareketlerine yönelik tutumunu da tavizsiz bir şekilde ortaya koydu. Ulusalçı saiklerle hareket eden “Kürt örgütlenmeleri amaçlanan birliğin önünde önemli bir engel olarak görülmekteydi. Bu engelin başında da elbette ki Şemdinan, Baban ve Bedirhani ailelerinin yer aldığı “Kürt Teali Cemiyeti” (Ünlü,2019,s.148) gelmekteydi. Bu sebeple Mustafa Kemal, Mustafa Kemal, Amasya'dan 15. Kolordu Kumandanı Kâzım Paşa'ya gönderdiği bir telgrafla Kürt kulübünün İngilizlerin teşvikile İngilizlerin himayesinde bir Kürdistan teşkili gayesini takip ettiği gerekçesiyle kapatılmasını istemiştir (Atatürk,2006a, s.48).

Telgrafın devamında şu cümlelere yer veriliyordu: “Bu sebepten ben Kürtleri ve hattâ bir öz kardeş olarak tek milleti bir nokta etrafında birleştirmek ve bunu cihana Müdafai Hukuku Milliye Cemiyetleri vasıtasıyla göstermek karar ve azmindeyim” (Atatürk,2006a, s.48). 20. yüzyılın başlarına kadar da millet kavramı, Müslüman bütün farklı unsurları kuşatan dini bir içeriğe sahipti. Bununla birlikte devlet kurmak, geleneksel Kürt seçkinlerinin çoğunluğu için bir önceliğe sahip değildi (Bozarslan,2005,s.207). Bu

dönemde İngilizler her ne kadar propaganda ile bunu yerleştirmeye çalıştılsa da bağımsız bir Kürdistan için İngilizlerin yaptığı propaganda başarısız olmuş (Mango,1999,s.226), Kürt seçkinleri, Kürt devleti adına da olsa yabancı işgalcilerle ittifak kurmaya pek hevesli olmadıklarını göstermişlerdi. Anadolu direnişi Kürtler tarafından işgalcilere ve gayri Müslimlere karşı bir savaş haliyle bir cihad olarak olarak görülüyordu. Siyasal bağımsızlık da İslam siyasi düşünce geleneğinde, Hilafet makamının bağımsızlığından ibaretti. Aslında Hilafet makamı öteden beri Müslüman unsurların birlikteliği üzerinde merkezi bir role sahipti. Ancak özellikle Sultan Abdulhamit'in İslamcılık siyaseti bu makamın Kürtler üzerindeki etkisini çok daha da önemli bir hale getirdi. Sultan, Osmanlı tahtının çevresindeki Türkler, Kürtler, Araplar ve Müslüman Arnavutlar arasındaki beraberliği güçlendirmeye çabaladı. Kendine Arap danışmanlar seçti; Arap ve Kürt aşiret reislerinin oğulları için özel okullar açtı (Mango,1999,s.19). Ayrıca, "Osmanlı toplumunu meydana getiren halklar mozağinde Kürtleri anasır-ı mahsusa, yapmak için bilinçli olarak pratikler geliştirdi" (Örs,2018,s.210). Böylece "Sultanın izlediği İslamcılık siyaseti Abdulhamid'i Kürtlerin gözünde sultanların en iyisi ve 'Bave Kurdan' (Kürtler'in Babası)" (Bruinessen,2013,s.286), bununla birlikte "ideal bir Halife-Sultan yapmıştı" (Jwaideh,2012,s.215).Ayrıca Sultan'ın Hamidiye alaylarıyla aşiret reislerinin desteğini kazanmaya yönelik siyasetinin de büyük bir payı vardı.

Birinci Meclis'te genç bir kâtip olarak görev alan Velidedeoğlu'na göre; "İlk Türkiye Büyük Millet Meclisi de kendisine hedef olarak "cumhuriyetin kurulmasını" değil, "Makam-ı Hilafet ve Saltanat'ın tahlisini" ve yurdun düşmandan kurtarılmasını saptamıştı" (Velidedeoğlu,1999,s.12). 23 Yine de Müslümanlar için "Halife ve padişahsız halâsın mânası"[zlığını] nı en iyi şekilde tespit eden Mustafa Kemal Paşa'dır. Mustafa Kemal, "1919 senesi Mayıs'ının 19. günü Samsun'a çıktım" dedikten sonra ülkenin genel vaziyet ve manzarası hakkında bazı mülâhazalarda bulunduktan sonra bu gerçekliğe de işaret etmekteydi:

"Millet ve ordu, padişah ve halifenin hıyanetinden haberdar olmadığı gibi; o makama ve o makamda bulunana karşı asırların kökleştirdiği dinî ve ananevi rabitalarla muti ve sadık. Millet ve ordu çareî Halâs düşünürken bu mevrus itiyadın şevkiyle ken"dinden evvel makamı muallâyı hilâfet ve saltanatın halâs ve masuniyetini düşünüyor. Halife ve padişahsız halâsın mânasını anlamak istidadında değil... Bu

akideye muhalif, rey ve içtihat izhar edeceklerin vay haline! Derhal dinsiz, vatansız, hain, merdut olur” (Atatürk, 1970,s.10-11).

Mustafa Kemal, her ne kadar saltanat ve hilafet makamıyla ilgili pragmatist davranmak zorunda olduğunu ifade etse de neticede bu açıklama, hilafet makamının siyasal ve toplumsal karşılığının bir izahı niteliğindeydi. Mustafa Kemal, Birinci Dünya Savaşı neticesinde Arap topraklarının kaybedilmesinden sonra da 1919-1922 yılları arasında Türkiye dışındaki Müslümanların desteğini sağlama ve de “Osmanlı hükümetine karşı Anadolu Müslüman eşrâfının hislerini harekete geçirme [adına] sık sık İslam birliği temasını kullandı.” Aynı şekilde “O, paradoksal olarak ortadan kaldırmak üzere bulunduğu bir sırada bile, Hilâfet’in prestijinden faydalandı. Fakat her iki durumda da, gelecekte hayalini³³ kurduğu Türkiye’nin ne şekilde olacağına dair kararını çok önceden vermişti” (Mardin, 1991,s.63-64).

Mustafa Kemal; 1919-1923 arası Milli Mücadele süresince, hilafet yanlısı Kürt aşiret reisleri, ağalar ve şeyhleri de milli mücadeleye dâhil etmek veya desteklerini almak üzere Hilafet ve millet kavramı etrafında bir siyasal dili özenle kullandı. Milli Mücadele Dönemi örgütlenmeleri de bu çerçevedeydi. A-RMCH, Nizamnamesine göre, Osmanlı yurtseverliğini savunan İslamcı bir örgüttü ve besmeleyle başlayan Tüzük, 3. Maddesinde, İslam halifeliğini ve Osmanlı sultanlığını sürdürmek için toplu savunma ve direnme gereğini belirtiyordu (Tunçay,1981,s.28-29;Süslü,1991,s.145). Nizamnamenin diğer maddeleri de özetle şu içerikteydi: Bütün İslâm vatandaşları cemiyetin doğal üyesidirler. Temsil Heyeti mukaddes halifelikle Osmanlı saltanatına olan bağlılığını sürdürerek vatani “Rum ve Ermeni” (vurgu eklenmiştir) ayakları altında çiğnetmemek için derhal geçici bir yönetim kuracak, kongrenin aldığı kararları Türk milletine, İstanbul hükümetine ve yabancı devletlere duyuracaktı (Tunçay,1981:Süslü,1991:Goloğlu,2006). Burada işaret edilen “millet” kavramı ulus anlamında değil, “millet sistemi”ndeki klasik anlamıyla kullanılmıştı. Dolayısıyla burada kastedilen de 'Türk Kavmiyeti'nden çok, 'İslam Milliyeti' idi (Tunçay,1981,s.30). Mustafa Kemal’in aynı tarihlerde 1 Mayıs 1920'deki ilk TBMM konuşmalarından birinin bu minvalde olduğu görülmektedir:

³³ Mazhar Müfit Kansu, henüz Erzurum Kongresi günlerinde (7-8 Temmuz 1919), Mustafa Kemal Paşa’nın gelecekle ilgili hayallerine ilişkin kendisine maddeler hainde notlar aldığını yazmaktadır. Bu maddeler arasında Cumhuriyet’in ilanı, hilafetin kaldırılması, şapka kanunu, latin harflerinin kabulü gibi Cumhuriyet inkılaplarının yer aldığı görülmektedir (Kansu, 1997,s.130-132).

“Muhafaza ve Müdafaasıyla iştiğal ettiğimiz millet bittabi bir unsurdan ibaret değildir. Muhtelif anasır-ı İslamiyeden mürekkeptir. Bu mecmuayı teşkil eden her bir unsur-u İslam, bizim kardeşimiz ve menafii tamamıyla müşterek olan vatandaşlarımızdır ve yine kabul ettiğimiz esasatın ilk satırlarında bu muhtelif anasır-ı İslamiye ki; vatandaşlıklar, yekdiğerine karşı hürmet-i müteakabile ile riayetkârdırlar ve yekdiğerinin her türlü hukukuna, ırkî, içtimâî, coğrafi hukukuna daima riayetkâr olduğunu tekrar ve teyit ettik ve cümlemiz samimiyetle kabl ettik. Binaenaleyh menafimiz müşterektir. Tahlisine azmettığımız vahdet, yalnız Türk, yalnız Çerkez değil, hepsinden memzuç [birlik olmuş] bir unsur-u İslamdır" Bunun böyle telâkkisini ve suitefehhümata [yanlış anlama] meydana verilmemesini rica ediyorum” (Atatürk, 2006b,s.74).

Mustafa Kemal'in yukarıda ifade ettiği “hepsinden memzuç bir unsur-u İslam” farklılıkların bir araya gelmesinden de öte tek bir siyasal bedene tekabül eder. Aktay, Hilafet makamının Müslümanlar için anlamını bir beden-organ ilişkisi metaforuyla izah eder ve “Hilafet” makamının organlar için bir beden olduğu tespitinde bulunur. Aktay’ın ifadesiyle bedenin siyasal bütünlüğünü “Hilafet” makamı teşkil ediyordu. Dolayısıyla halifeliğin olmadığı bir durum Müslümanların bedensiz organlara dönüşmesi anlamına geliyordu (Aktay,2005,s.70).

Mustafa Kemal; Anadolu'ya gelir gelmez bir kısmını 1915-16 savaşında tanımış olduğu Kürt aşiret reisleriyle temas kurup, işbirliği yapmalarını sağlamak için var gücüyle çalışmaya başladı (Mango, 1999,s.244). Kürt aşiret reisi ve şeyhlere mektuplar gönderdi. Verdiği mesajlarda birlikteliği vurgulamak adına ayrıca Kürt veya Türk sözcükleri de kullanma gereğini duymadan doğrudan “devletimiz ve milletimiz” (Beşikçi,2010,s.25). vb. şeklinde bir kullanımı tercih etmekteydi. Bu mektuplarda özellikle vurguladığı nokta “Makamı muallâyı hilâfet ve saltanatın tahlisi” idi. Ayrıca Türk veya Kürt birlikteliği demesine gerek yoktu çünkü hitap ettiklerinin zihnindeki karşılık zaten tek bir beden olarak algılanıyordu. Bu amaçla, Nutuk'ta yer verildiği üzere 1919'da mektup gönderilen bazı isimler şunlardır: Mutki Aşiret Reisi ve Heyet-i Temsiliye üyesi Hacı Musa Bey³⁴,

³⁴ 10.8.1919 Mutki Aşiret Reisi ve Heyet-i Temsiliye üyesi Hacı Musa Bey'e gönderilen mektupta Mustafa Kemal şu ifadelerle yer veriyordu; “Muhterem Efendim,...maalesef düşmanlarımızın bugün devlet ve milletimize karşı pek hainane bir vaziyet alarak memleketimizi tamamen parçalamak, âlemi islâm için asırlardan beri kanlarını isar eden milletimizin hakkı hâkimiyet ve istiklâlini elinden alarak köle mevkiine düşürmek için çalıştıkları, ecdadımızın bıraktığı anavatanda Ermenistan yapmağa uğraştıkları... (Atatürk,1969,s.938).

Bitlis Kufrevizade Şeyh Abdülbaki Efendi³⁵, Şırnaklı Abdürrahman Ağa, Derşevli Ömer Ağa ve Muşaslı Resul Ağa, Meb'usu Sabık Sadullah Efendi, Şeyh Mahmut Efendi,³⁶ Norşinli Meşayihî İzamdan Şeyh Ziyaettin Efendi, Garzanda Rüesadan Cemil Çeto Bey'e, İzol aşiret reislerinden Hacı Kaya ve Şatzade Mustafa Ağalar' dır.³⁷

Birinci dönemi oluşturan Millî Mücadele (1919-1923) yıllarında Türk ulusal kimliği, baskın bir dinî karaktere sahip olmuş; milliyet Müslümanlıkla tanımlanmış, reelpolitığın bir yansıması olarak, resmî politik söylem etnik çoğulculuğu veri olarak almıştı (Yıldız,2001,s.16). Kürtlerle ilişkiler bu çerçevede kuruldu. A-RMCH örgütlenmesinde kullanılan dilinin yanı sıra bu dönemdeki mektup, söylev ve demeçlerde görülebilmekteydi. A-RMCH, yani bu çatı örgütlenme Kurtuluş Savaşı'ndan sonra Cumhuriyet Halk Fırkası'na (CHF) dönüştü (Tunçay,1981:27). A-RMCH ile CHF arasındaki fark çok yalın haliyle Türk milliyetçiliğinin 1919-1923 ve 1923'ten sonraki ideolojisi arasındaki farkı yansıtmaktaydı. Bir sonraki bölümün konusu da bu değişim olacaktır.

³⁵ 13.8.1919 tarihinde Bitlis Kufrevizade Şeyh Abdülbaki Efendi'ye gönderilen mektupta da yine aynı şekilde “milletin vahdetini bütün cihana göstermek” ifadelerinde millet kavramının geleneksel anlamına gönderme yapıyor ve hilafet makamının bu birliğin siyasal bir simgesi olduğunun açık bir şekilde beyan etmiş oluyordu. “Faziletli Efendim, Makamı muallâyı hilâfet ve saltanatın, vatan ve milletimizin içinde bulunduğu müşkül vaziyet malûmu arifaneleridir... Bugün için yegâne çarei hâlas milletin vahdetini bütün cihana göstermek ve hukuku mukaddesatımızı milletın ibraz edeceği kudret ile tahlis etmektir.” (Atatürk,1969,s.939-940). Diğer isimlere gönderilen mektuplar da hemen hemen aynı içeriktedir. Gönderilme tarihi ve alıcı isimleri farklıdır. Diğer Mektuplar için Bkz. Nutuk (Atatürk,1969,s. 937-944).

³⁶İsmail Beşikçi vd. bazı araştırmacılar mektubun “Güney Kürdistan'dan Şeyh Mahmud'a (Şeyh Mahmud Berzenci) yazıldığını ifade etmektedir” (Beşikçi, 2010,s.25). Ancak mektup, Beşikçi'nin belirttiği isme değil, Şeyh Mahmud Zokaydi'ye yazıldığı iddiaları da vardır. Mektup (13.Ağustos.1919) tarihlidir. Şeyh Mahmud Berzenci'nin öncülük ettiği isyan ise Temmuz 1919'da İngilizler tarafından bastırılmış ve Şeyh Hindistan'a sürgüne gönderilmiştir. Şeyh Mahmud Berzenci'nin bu tarihlerdeki durumu ile ilgili olarak bkz. (Edmonds, 2003). Serdar Sakin ise, telgrafın Milli aşireti reisi Mahmud Ağa'ya gönderildiğinden bahsetmiştir bkz. Sakin, “*Osmanlı Mirası Üzerinde Etnik ve Siyasi Bir Hareket: Şeyh Mahmut Olayı*”, II, 213. Fakat Çakır'ın da ifade ettiği üzere Mili İbrahim Paşa'nın oğlu “Mahmud Ağa bir aşiret reisi olup şeyh değildir” bkz. (Çakır, 2019:22). Nitekim Mustafa Kemal, mektuplarda aşiret resilerine ağa, rüesa, Şeyhlere ise şeyh, efendi hazretleri şeklinde hitap etmektedir. “Bu sebeple mektubun Şeyh Mahmud Zokaydi'ye ait olma ihtimali daha yüksektir.” Ayrıca Şeyh Mahmud'un ikametgâhı olan “Zokayd” ile bir diğer mektupta ismi geçen Garzan bölgesinde Cemilê Çeto'nun yaşadığı “Aynkasır” (Konakpınar) Köyü komşu köylerdir. 1915-1916 yılları arasında bölgeyi yakından tanıma fırsatı bulan Mustafa Kemal, Cemilê Çeto'ya Nutuk'ta da yer verildiği üzere bir mektup gönderir. Şeyh Mahmud Zokaydi'nin Cemilê Çeto üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğu daha öncede ifade edilmişti. Aydınlatıcı bilgileri için Şeyh Mahmud'un torunlarından Macit Sevgili'ye ve Cemil Çeto'nun torunu Derweşê Sado'ya teşekkür ederim. Ayrıca bkz (Çakır,2019:22). Aile üyeleriyle yapılan görüşmelerde maalesef mektuba ulaşılamamıştır. Bu sebeple herşeye rağmen bu tespitin bir belgeye dayanmadığı için bir yorumdan öteye gitmediğini de eklemek gerekmektedir.

³⁷ Mustafa Kemal İzol aşiret reislerinden Hacı Kaya ve Şatzade Mustafa ağalara Sivas'tan 15.9.35 [1919]'te çekilen telgrafta da Kürtlerin ve Türklerin beraber çalışması gerektiğini ifade eder: (Atatürk,2006a, s.71).

BÖLÜM 3: CUMHURİYET DÖNEMİ: RADİKAL BATILILAŞMA SÜRECİNDE DIŞLAMA VE DÂHİL ETME POLTİKALARI

Cumhuriyet Dönemi, modernleşme ve ulus devlet paradigması merkeze alınarak değerlendirilecektir. Bu bölümde öncelikle Batılılaşmanın epistemolojik temelleri ele alınacak daha sonra Batılılaşma epistemolojisi çerçevesinde Kürt meselesine yaklaşım analiz edilecektir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda rol alan İttihat ve Terakki kadrolarının Meşrutiyet döneminden intikal eden kurumlarının sürekliliği yanı sıra yeni siyasal yapının ihdas ettiği İstiklal Mahkemeleri, Umumi Müfettişlikler gibi kurumlar da analiz kapsamında tutulacaktır. Bu çerçevede 1920 ve 1930'lu yıllara yoğunlaşmak suretiyle, Türk modernleşmesinin Avrupa-merkezci Batılılaşmaya dönüşümüyle birlikte bu yılların ideoloji ve kimlik sorunlarını analiz edilecek ve bu gelişmelerin toplumsal yapı üzerindeki etkileri incelenecektir.

3.1. Batılılaşma Sürecinin Kısa Tarihi

Tanzimat'la başlayıp Cumhuriyet'e ve belki de günümüze kadar uzanan tarihsel süreci farklı disiplinlerin yaklaşımı ve kavramsallaştırmaları açısından değerlendirmek mümkündür. Yine de bu süreci bütün yönleriyle kuşatacak bir kavram kullanmak gerekirse hiç şüphesiz ki bu “modernleşme” kavramdır (A.Aktay,2020,a.s.11). Ancak Türkiye'nin kendine özgü şartlarında Batılılaşma hatta bir dönem sık kullanılageldiği şekliyle Frenkleşme daha uygun bir kavram olarak öne çıkmaktadır. Tanzimat'tan önce de Batı yaşam tarzıyla etkileşimler olmuştu ancak bu etkileşim veya etkilenme daha çok seçkinlerle sınırlı kalmış, bu tarz yeniliklerin saray ve çevresiyle sınırlı tutulmasına özen gösterilmişti.³⁸ Tanzimat'tan sonra ise, başta Yeni Osmanlılar olma üzere “Müslüman kamuoyu ıslahatları esas olarak Batı taklidi oldukları ve kısmen Avrupa'nın diplomatik baskıları sonucu getirildikleri için reddediyordu” (Zürcher, 1987,s.12).

³⁸Batı yaşam tarzı Lale Devri'nde yaygınlık kazanır gibi olduğunda Patrona Halil İsyanıyla sert bir müdahale yaşanmış ve kesintiye uğramıştı. Batı yaşam tarzıyla etkileşim seçkinler arasında, özellikle de sarayda, gösteri ya da sahne sanatları aracılığıyla gerçekleşti. İbrahim Paşa'nın Mohaç seferi dönüşünde Budapeşte'den İstanbul'a getirterek sarayına koydurduğu heykeller yüzünden "Frenk" lakabıyla anılmış ve "halkı putperest kılmak"la itham edilmişti. II. Mahmut resmini yaptırarak devlet dairelerine astırdığı için halk tarafından "Gâvur Padişah" olarak anılmıştı (İskender, 1985,s.1308-1310). Yine Abdülaziz Avrupa gezisinde Batılı devlet adamlarından esinlenerek yaptırdığı anıt-heykelini kentin kalabalık bir meydanına değil sarayın bahçesine diktirmişti (Aksoy,1985,s. 1212-1220).

Jön Türkler, Tanzimat paşalarını Avrupa'nın anayasal hareketlerini model alacaklarına konut, giyim-kuşam, mefruşat ve tüketim alışkanlıklarını model aldıklarını idda ediyor ve onları Avrupa'yı körü körüne taklit etmekle suçluyorlardı. Aydınlar göre, bu yüzeysel yaklaşım yöneten ve yönetilen arasındaki uçurumun daha da genişlemesine yol açıyor ve bir tür yozlaşmaya sebep oluyordu (Lewis, 1993,s.104-105). Ancak taklidi de olsa Batılı bir yaşam ve yeni modaların cemiyet hayatına girmesi neticesinde o ana kadar sınırlı bir sahada yapılması düşünülen düzenlemeler bir anda köklü değişimlere yol açıyordu. (Tanpınar,1988,s.69). Artık “kadınlı erkekli toplantılar, balolar, Boğaz’da mehtap sefaları Tanzimatçıların Batılılaşma anlayışının bir parçasıydı” (Moran, 1999,s.14). Özellikle de Kırım harbinden sonra Avrupai müesseseler, eşyalar, mobilyalar terziler, Müslüman halkın daha sık uğradığı yerler” (Tanpınar,s.131) oluyordu. Bu gelişmelerin etkisiyle Osmanlı kamuoyunda 1860'lardan itibaren en çok konuşulan söz artık “Alafranga”laşma, Frenkleşmeydi (Hanioglu, 1985 b,s.1383).

Yeni Osmanlıların fikirlerinin etkisinde yetişen nesiller için yüzyılın son çeyreğine doğru “Felatun Bey ve Rakım Efendi”, “Araba Sevdası” gibi eserlerde Batı taklitçiliği romanların ana konusudur. Bu yüzeysel Batılılaşmanın sonucunda ortaya çıkan tip, Batı taklitçisi, züppe yarı aydın tiplemesidir. “Bu dönem Türk romanında Avrupa’dan gelen her şeye hayranlık duyan züppenin, sonuçta kendi öz kültürüne kara çalmasına varan tutkusunu yermek, çok yaygın bir eğilimdir” (Finn,1984,s.90). Namık Kemal ve arkadaşlarının İslami referanslarla harmanladığı Batı kurum ve fikirler, ‘Jön Türkler’ce dinsel yönleri törpülenerek yeni kuşaklara bu biçimiyle aktarılacaktır (Moran,1999,s.17). İkinci nesil aydınlar tarafından Batı’nın bir bütün olduğu, alınacaksa gülü ve dikeniyi birlikte alınması gerektiği şeklinde bir yaklaşıma dönüşecektir. 19 yüzyılın sonlarına gelindiğinde Batılılaşma yanlısı bir çizgi daha da belirgin olacaktır. Abdullah Cevdet, “dinin ve ulemanın görüşlerinin materyalist düşünürler karşısında kesin olarak yanlısı olduğuna karar verecektir” (Hanioglu, 1981,s.151).

Cumhuriyeti kuran kadrolar bu fikri zeminde ağırlıklı olarak radikal Batılılaşma yanlıları tarafında yer aldı.³⁹ Mardin’e (1991,s.65) göre, “Millet” ve “Batı medeniyeti”, Mustafa

³⁹Abdullah Cevdet’in sahibi olduğu, aşırı Batılılaşma yanlısı ve materyalist yaklaşımlarıyla bilinen, uzun soluklu “İctihad Dergisi’nde savunduğu fikirlerle Kemalist reformlar birbiriyle uyumludur. “İctihad Dergisi’nde 1912’de Kılıçzâde Hakkı tarafından yayımlanmış ve kendi döneminde çok ses getiren “*Pek Uyanık Bir Uyku*” başlıklı yazı o günün şartlarında sahip olduğu radikal üslupla, Batılılaşmanın manifestosu olarak görülmüştür. Pekdoğan’a (2002,s.415) göre bu yazı, garpçılar’ın programı ve Atatürk inkılâplarının

Kemal'in tasarısına gizli bir temel sağlayan temel iki şifre kelime"dir. Batılılaşmanın ve milliyetçiliğin iki temel esas olarak kabulüyle birlikte zımnî bir kabule dönüşmüş ve Kemalist medeniyetçilik hâkim ilke olarak öne çıkmıştır (Bölükbaşı, 2017,s.8). Erken dönemde Kemalist devrimin düşmanları bu iki buyruktan yola çıkarak belirlenmiştir. İrticayla ve dolayısıyla Osmanlı geçmişi ile mücadele etmeyi sağlayan uygarlık/Batılılaşma ve Türklüğün Anadolu üzerinde egemenliğin başka talipleri karşısındaki nihai zaferinin simgesi olan milliyetçilik (Bozarlan, 2018:279). Bu bağlamda daha özel bir şekilde isimlendirilecek olursa erken Cumhuriyet'te "Kürtler" ve "İslam" radikal Batılılaşma programı kapsamında temdin edilmesi gereken bir problem olarak müşahhas hale gemektedir.

Bununla birlikte Tanzimat'ın modernleşme anlayışı ile Cumhuriyet'in modernleşme anlayışı arasında temel bir fark vardı. Tanzimat'ın modernleşme süreci bir sentezden ziyade eski ile yeninin bir arada bulunduğu ikili bir yapı (düalizm) ortaya çıkmıştı. Eğitimde, Batılı tarzda mühendishane ve tıbbiye mekteplerinin yanında geleneksel eğitim kurumları olan medreseler; askeriyede, mektepli ve alaylı ayırımı, hukuki sahada Nizamiye mahkemelerinin hemen yanı başında şer'i mahkemeler; mimaride, sanatta, dilde, kılık kıyafette özetle toplumsal ve siyasal yapının hemen her alanında bu ikili yapıya rastlanmaktaydı. Sonuç olarak işlevsiz bir eski ve amacından çok uzak bir yeni arasında Orhan Okay'ın belirttiği bir "Tanzimat dilemması" hâkim olmaya başladı. "Bir kültür unsurunu benimsemek değil, sadece beğenmek, eskiden de vazgeçmemek, fakat bir terkibe de ulaşamamak" (Okay, 1991,s.343). Okay'a göre, işte bu olgu Tanzimat'ın "dilemma"sıydı. Bu düalist yapı, süreç tedrici bir şekilde yeninin lehine olsa da Cumhuriyetin ilanına kadar varlığını devam ettirdi. Yine de Cumhuriyetin erken dönemlerine kadar "Batının ilmini ve fennini alalım, kültürünü almayalım" sözleriyle ifade edilen ve neyin alınıp alınmaması gerektiği konusunda bir tartışma vardı. Cumhuriyetin ilanı ile birlikte yapılan reformlarla kurumsal olarak bu düalizme, radikal bir modernleşme programıyla, daha doğrusu "yıkıcı" bir Batılılaşma programıyla son verildi. Bu dönemde kurucu elitler, "alternatif bir modernleşme türünü düşünmediler bile

taslağı niteliğinde kabul edilmektedir. Askerlik, siyaset, eğitim, kadın, ekonomi, din, dil, hukuk, mahallî idare, özel teşebbüs, kılık kıyafet gibi konularda radikal öneriler sunulmuştur. Abdullah Cevdet Cumhuriyet reformlarıyla İctihad Dergisinin savunageldikleri fikirler arasındaki uyumu Cumhuriyetin kuruluşundan sonraki şu cümleleriyle onaylıyordu: İctihad asriliği istiyordu. İşte şapka giyildi, kadınların peçeleri kaldırıldı, Latin harfleri kabul olundu, dinin dünya işlerine müdahalesi kaldırıldı, Hilafet, Meşihat ilga olundu İctihad Dergisi ve Kemalizm ilişkisi için bkz. (Gündüz, 2010).

ve modern olmak, bu kadrolar için Batılı olmakla eş anlamlı tutuldu” (Aktay, 2015,s.29). Cumhuriyet’in kuruluşuna tanıklık etmiş ve tek parti iktidarı süresince (1923-1950) milletvekilliği yapmış bir isim olan Falih Rıfkı Atay (1999,s.374-375), eski ile yeni arasındaki düalizmi yıkıp yeniden inşa etmeyi şu cümlelerle ifade ediyordu: “Tanzimat’tan beri devam eden kültür ve medeniyet ikizliğini tasfiye etmek, eski nizâmı köklerine kadar yıkmak ve Türk milletine, Batı topluluğu içinde bir yeniçağ cemiyeti olarak yer alma imkânlarını vermek için Mustafa Kemal’in zafer otoritesini fırsat biliyorduk.”

3.1.1. Erken Cumhuriyette Avrupa-Merkezci Batılılaşma

Kemalizm, ulus olgusunu İslam öncesi bir tabana oturtma amacıyla 1920’li yıllardan itibaren “premordial” tarih anlayışını benimsedi (Toprak, 2012,s.69-71). Bu girişim bir yönüyle ‘Türk Tarih Tezi’ ile hafızaları resetleyerek İslam öncesi çağlardan başlamak üzere ulus merkezli yeni bir sayfa açma teşebbüsüydü. Cumhuriyet’in kurucuları, Anadolu arazisindeki yabancı otları ayıklayarak ulus-devlet paradigmasıyla uyumlu bir “bahçe” inşa edilebileceğine inançları vardı ve bu inancın kaynağı çağın paradigmasıyla uyumlu pozitivizm temelli bir toplumsal mühendislikti. Bu çağ, Bauman’ın da işaret ettiği üzere, bir yapay düzenin ve büyük toplumsal tasarıların çağı; toplumu bakir bir toprak parçası gibi gören uzmanların, plancıların, hayalcilerin ve- daha genel olarak- "bahçıvanlar"ın dönemiydi (Bauman, 1997,s.151). Bu yaklaşıma göre, bu arazide geçmişin izleri tamamen silinebilir, her şey yıkılıp pekâlâ yeni baştan inşa edilebilirdi. Bu, erken modernleşmenin Batılılaşma ile bir tutulduğu Eurocentric epistemolojik bir paradigmaydı. Harvey (1997), modernleşmenin bu paradigmasına “yaratıcı biçimde yıkıcı” olmak der. Tanzimat’ı niteleyen kavram “dilemma” ise şayet, Cumhuriyet’in modernleşme sürecini niteleyen kavram da ulus-devlet paradigmasının kaçınılmaz bir sonucu olarak görülen “yaratıcı yıkım”dır.

Harvey’e göre, "Yaratıcı yıkım", Bauman’a göre “bahçe kültürü” imgesi, moderniteyi ve aynı zamanda modernliğin bir postulatı olan ulus-devleti anlamak açısından büyük önem taşır çünkü “yaratıcı yıkım” ve modernitenin ürünü olan “bahçe kültürü” modernist proje ve epistemolojinin uygulanmasının⁴⁰ karşılaştığı pratik ikilemlerden türemiştir.

⁴⁰Holocaust örnek olayında hareketle Bauman, bu olayın biricik ve tekrar edilemez bir sapma olmadığı, kitle kıyımları ve tiranlıkları doğuracak olan ve modernliğe temel ruhunu veren aydınlanma aklının

Epistemoloji burada tam da Cabiri'nin kullandığı anlamıyla, “herhangi bir tarihsel dönemde bilgiye bilinçaltı yapısını kazandıran kavram, ilke ve icraatların bir toplamı” (Cabiri, 2001,s.37) olarak ele alınmaktadır. Millî Mücadeleden sonra ulus-devlet kurucularının epistemolojisinin arka planında modernliğin düşünsel üretimleri; aydınlanma çağının felsefesi ve 19. yüzyıl pozitivizmi ve bunlara eşlik eden bir sosyal Darwinizm paradigması vardı. “Meşrutiyet’in ilanı, Jön Türkler tarafından 1789 Fransız Devrimi özelemleriyle gündeme gelmişti. 1920’lerin Türkiye’si ise büyük oranda III. Cumhuriyet Fransa’sının laik ve aydınlanmacı özelemlerini taşıyordu (Toprak, 2012). Haliyle Anadolu toprakları, ulus-devlet modelinin ve de onun epistemolojik yansımasının bir uygulama mekânına veya bahçesine dönüşmekteydi.

Harvey (1997,s.29-30), Goethe'den Mao'ya kadar uzanan bir çizgide bu paradigmanın birçok modernist düşünürün yeni bir dünya yaratma idealine yansıdığı görüşündedir. Bu modern isimlere göre yumurtaları kırmadan omlet yapmak düpedüz olanaksızdır. Harvey, bu yaratıcı yıkıcılığın bir girdap olduğunu da ekler ve ona göre, her ne kadar sonuç kaçınılmazcasına trajik olsa bile bu yaratıcı yıkım girdabında, kendini ortaya koymanın tek yolu eylemdi ve irade göstermektir. Bu irade diğer tüm modernistler de olduğu gibi Cumhuriyet’in kurucu kadrolarının da eylem ve icraatlarına yansiyordu. Kemalist dönüşümün öyküsü; 1922’de saltanatın sona ermesi, Cumhuriyet’in ilânı, Şeyhülislâmlığın ve Evkaf vekaletinin lağvı, halifeliğin ilgası, dinî mahkemelerin kaldırılması, fesin yasaklanması ve Şapka İnkılâbı, Miladi takvimin kabulü, İsviçre Medenî Kanunu’nun kabulü, Latin alfabesinin kabulü, İslamiyet’in devletin resmi dini olmaktan çıkarılması, Ezan’ın Türkçeleştirilmesi, Tevhid-i Tedrisat kanunu, tekke ve zaviye kapatılması, laikliğin Anayasa’ya dâhil edilmesi, bütün ölçülerin metrik sisteme uyarlanması, pazar gününün hafta tatili olarak benimsenmesi (Mardin, 1991,s.97; Tunçay,2009,s.92; Sakaoğlu, 1994), laiklik merkezli yeni bir ulus kimlik inşa etmeye yönelik bu bir dizi reformlar ve bu reform niteliğindeki tüm bu kanunların yürürlüğe girip tatbik edilmesi on yılı bulmamıştır (Mardin,1991,s.98). 1930’lardan sonraki Türk Tarih Tezi, Güneş Dil Teorisi, arkasından kılık kıyafet devrimleri vb. tezler ve reformlar da dâhil edilirse, tüm bu gelişmeler ulus-devlet paradigmasının bir yansıması olarak toplumsal yapının teknik anlamıyla formatlanması veya yıkılıp yeniden inşa edilmesi

doğasının zorunlu bir sonucu olduğu iddiasındadır (Şan, 2012,s.68). Bu yönüyle modernliğin epistemolojisinin zorunlu bir sonucudur.

olarak ele alınmasını mümkün kılmaktadır. Cumhuriyet'in erken dönemlerinin radikal simalarından Recep Peker, CHP'nin genel sekreterliğini yaptığı dönemlerde üniversitelerde verdiği derslerde, Kemalist radikal dönüşüm programını ve aynı zamanda bu yaratıcı yıkım temelli modern paradigmayı adeta bir bahçe düzenlemesini andıran cümlelerle şu şekilde vurgulamaktadır:

“Bir inkılap yapılışındaki zorluk, yerinden sökülüp atılacak ve yeniden yerine konacak şeylerin çokluğu, derinliği ve eskiliği ile ölçülür. Bu unsurlar ne kadar eski ise onun yerine yenisini koymak o kadar güçleşir. Bir anane ne kadar köklü ise o kadar güç sökülür. Bu bakımdan Türk inkılabı, diğer inkılaplara nazaran, en güç, en çetin olanıdır” (Peker, 1935,s.8).

İnkılap derslerine yansıdığı kadarıyla Peker'e göre, geçmişe ait ne varsa kötü, yabani ve hastalıklıydı; yeni ve çağdaş olan her şey ise iyi ve yararlıydı. Türk İnkılaplarının ana amacı geçmişin yerine yeniyi, ama sadece yeni olduğu için ikame etmektir.

Kürtlerin asimilasyonu bir kültürün yıkılıp yeniden yaratılması veya yeniden yaratıldıktan sonra egemen kültüre dâhil edilmesi sürecidir. Her yıkıma ister istemez bir şekilde bir 'şiddet' eşlik eder. Bu şiddet eylemlerinde aynı zamanda seçkinlerin dolaylı veya doğrudan bir etkisi vardır (Jongerden, 2015,s.13). Yıkım faaliyeti devlet eliyle yapıldığından, İstiklal Mahkemeleri, Takrir-i Sükûn Kanunu, Umumi Müfettişlikler, Örfi idare ve sonraki tabirlerle sıkıyönetim gibi yasal ve idari düzenlemeler, Weberci bir tanımla “şiddet tekeline sahip devlet aygıtının” şiddeti meşrulaştırıcı araçları olarak işlev görmektedir. Bu noktada Giddens'in (2008,s.30-31) işaret ettiği üzere yalnızca modern ulus-devletlerde devlet aygıtı, genel olarak şiddet araçlarının tekeli üzerine başarılı bir hak iddiasında bulunabilirdi. Recep Peker bunun zor kullanmadan gerçekleşmesinin mümkün olmadığını altını çizirken, zor kullanmanın Cumhuriyet inkılaplarının ayırıcı vasfı olduğunu dile getiren sözleri, ulus-devlet ve şiddet tekeli ilişkisinin bir örneğini teşkil ediyordu (Peker,1935,s.8).

3.1.2. Avrupa-Merkezci Batılılaşmanın Toplumsal Etkileri

Erken Cumhuriyet, genelde toplumu yeniden biçimlendirmeye yönelik pragmatik icraatlarıyla öne çıkıyordu. Bu dönemde Kemalizm, henüz çağdaşlarıyla kıyaslandığında bütünlüklü bir ideolojiye sahip değildi. “Devlet görevlileri Kemalizm'i 1935'te Türkiye

Cumhuriyeti'nin resmî ideolojisi⁴¹ olarak kabul etmelerine karşın bu ideolojinin özelliklerini resmen tanımlayan herhangi bir metin yayımlamadılar” (Özyürek, 2007,s.26) ya da yayımlayamadılar. Her ne kadar Kemalist iktidar Faşist İtalya veya Sovyetlerle benzer kaynak ve imkânlarla sahip olmasa da Cumhuriyet'in ilk yılları süresince bir ideoloji arayışındaydı (Bozarslan, 2018,s.277). Böylelikle o zamana kadar yapılan icraatlara felsefi, siyasi, estetik; daha geniş anlamıyla ideolojik bir içerik, bir bütünlük kazandırılacaktı. Bu sebeple Kadro dergisinin kurucularından Yakup Kadri, Mustafa Kemal ile yaptığı bir görüşmede bir ideolojinin, bir doktrinin zorunlu olduğunu ifade edecek; Mustafa Kemal tarafından, doktrinin hareketi donuklaştıracağı gerekçesiyle reddeilecekti (Karaosmanoğlu, 2014,s.137). Gerek CHP'nin içinden ve gerekse parti dışından Cumhuriyet rejiminin en büyük eksiğinin ideoloji olduğu konusunda başlayan tartışmalar, Kadro Dergisi ve 1931 yılında Parti Genel sekreterliğine getirilen Recep Peker'in temsil ettiği Ülkü Dergisi (1932) olmak üzere iki karşıt elden yürütülüyordu (Yaltırak, 2012,s.13). Kadro dergisi 1 Ocak 1932 tarihi 1. sayısında henüz yapılan icraatları tanımlayacak bir ideoloji yok ama olacak mesajıyla çıkıyordu: “Türkiye bir inkılap içindedir. Bu inkılap kendine prensip ve onu yaşatacaklara şuurlanabilecek bütün nazari ve fikri unsurlara maliktir. Ancak bu nazari ve fikri unsurlar inkılapa İDEOLOJİ olabilecek bir fikriyat sistemi içinde terkip ve tedvin edilmiş değildir” (Kadro,1932,s.3). “Kadro, bunun için çıkıyor” vurgusuyla İnkılap, ona taraftar olanların iradelerine, taraftar olmayanların iradelerinin, kayıtsız ve şartsız, bağlanması demektir” (Kadro,1932,s.3) ifadeleriyle, bunun bir kadro işi olduğu ve bu ideolojiyi inşa etmenin “en acil ve en şerefli” bir vazife olarak” Türk aydınının sorumluluğunda olduğu belirtiliyordu (Kadro,1932,s.3). Kadro dergisi çevresi bu yıllarda “tarihsel materyalizm” eksenli bir ideoloji inşa etmeye çalıştı: Şevket Süreyya Aydemir derginin 1932 tarihli 3. Sayısında teolojik bir dünya yorumunun bütün bir perişanlığın sebebi olduğunu ifade ediyordu (Aydemir, 1932,s.3-4). Fakat Kadro dergisinin çabaları Peker'in başını çektiği parti içi rekabet sonucunda tasfiye edildi.

⁴¹Kemalizm'in altı temel ilkesi, bir bütün olarak ilk defa 1931 yılında Cumhuriyet Halk Partisi'nin Programında yer verilmek suretiyle, Kemalizm'in ilkeleri saptanmış oluyordu. İlk kez 1935 yılındaki 4. Kongresinin programının girişinde Partinin güttüğü bütün bu esaslar, Kamalizm prensipleridir” açıklamasına yer verilerek, bu ilkeler, Atatürk tarafından “Kemalizm Prensipleri” olarak tanımlanmıştır. Böylelikle CHP Dördüncü Büyük Kongresi'nde “Kemalizm” kavramı ilk defa parti programında kullanılmıştır (Özyürek, 2007).

Bu dönemde emperyalistlere karşı verilen bir mücadele olarak kabul edildiğinden Milli Mücadelenin Paşaları Sovyetler tarafından devrimci olarak görülür. Fakat 1930’lu yıllarda hem Ankara’da sosyalizm ve Sovyetler gözden düşer (Akal,2002,s.23) hem de Moskova’da esen bu olumlu “hava 1929 yılında ani biçimde yön değiştirir ve Mustafa Kemal bir "gerici Tiran" olarak tanımlanmaya başlar” (Atalay,2019,s.63). Bununla birlikte Peker, 1930’lu yılların ikinci yarısında Almanya ve İtalya modellerini inceleyerek Mustafa Kemal’e Faşizmi ideolojik bir model olarak önerecek ancak bu da Mustafa Kemal tarafından reddedilecekti. 1930’lu yıllarda Kemalist kadrolar içinde ayrıca Serbest Cumhuriyet Fırkası teşebbüsü ile liberal arayışlar da ortaya çıkmıştı (Mango, 1999,s.460). Yine de bu süre boyunca Kemalizm için komünizm, faşizm, liberalizm vb. ideolojiler arasında bir üçüncü yol aranıyordu. Ali Naci [Karacan], çıkardığı İnkılâp gazetesinin 2 Kanuni evvel [Aralık] 1930 tarihindeki başyazısında “Rusya’da nasıl bir komünizm, İtalya’da nasıl bir faşizm varsa bizde de bir Kemalizm olmalıdır... Rusya’da bir komünizm, İtalya’da bir faşizm olduğu gibi, bizde de bir Kemalizm olacaktır. Kurtuluş yolu bu yoldur” (Naci, 2 Aralık,1930) diye yazıyordu.

Bu yıllarda öğretinin ismi konulmuş oluyor ancak bütünlüklü bir düşünce olarak çerçeve edilemiyordu. Bu tarihlerde Saffet Arıkan yerine Parti Genel Sekreterliğine getirilen ve parti içinde İnönü’den sonraki en etkili isim olan Recep Peker (Goloğlu,2017,s.314), Kemalizm ideolojisinin ne olması gerektiği konusundaki tartışmalara “Türk inkılabı”nın tatbiki sorunlara çözüm üretmekten ibaret olduğunu ifade ederek açıklık getiriyordu. Peker, verdiği derslerde, “Bir ulusun inkılabını hazır elbise gibi giyme teşebbüsü, onu tatbik eden milletler için fena neticeler doğur”duğunu (Peker, 1935,s.24) belirttikten sonra Mustafa Kemal’in bir sözüne atfen “Bizim inkılabımız hiç bir bakımdan kopya değildir, orijinaldir. "Biz, bize benzeriz" (Peker, 1935,s.27) diyecektir. İdeolojik arayışların “biz bize benzeriz” şeklinde formüle edilmesinde mutabık kalındığı bu dönemde Falih Rıfkı’ya (1999,s.516) göre, bizim bize benzemiyenlerden tek farkımız sivil eğitim görmekten ibaretti. Cumhuriyet’i bekleyen bütün toplumsal meseleler, “Kızılbaş - Sünnî ayrılığı, Doğu illerinde Kürtleşme tehlikesi, yobazlık, taassup tüm bunlar radikal ve laik bir eğitimin eksikliğinde düğümlenmekteydi Atay’a göre laiklik ve Batılılaşma tüm bu sorunların üstesinden gelmenin yegâne yoluydu.

Kemalizm Türk siyasal hayatındaki bu hegemonik yapısı aynı zamanda büyük oranda Jakoben bir yöntemi benimsemesinde de kaynaklanıyordu ve “1920’lerdeki ve 30’lardaki

Jakoben çağdaşlaşmacılığı daha sonraki yıllarda da sürdürdü” (Tunçay,2009,s.96) Erken Cumhuriyet modernleşmeyi radikal Batılılaşma üzerinden hayata geçirirken 1930 tarihli “İnkılap” gazetesinde geçen aşağıdaki ifadeler 1930’lu yılların eleştirilmez jakoben yöntemine ışık tutacak niteliktedir:

“İhtilâli yaparken bütün o gayrimemnunların fikri alındı mı? Alınmadığına göre, şimdi fikirlerini söylemeleri için herhangi bir adamın bayrağı altında toplanmalarındaki faide nedir, ne olabilir? Fikirlerini öğrenmek mi? Fikirlerini biliyoruz: Kimi medrese kapanarak açıkta kalmış olmasından, kimi şapka giydiği için imanının bozulmasından, kimi yeni harfleri öğrenemediği için rahat okuyup rahat yazamadığından muzdariptir. Fakat hangi ihtilâl, ıstıraplarına sebep olduğu muzdaripleri karşısına alıp münakaşa etmiştir” (Ali Naci, 2 Aralık, 1930).

Bununla birlikte her ne kadar bir düşünce seti olarak Kemalizm için dört başı mamur tanımlayıcı bir çerçeve çizilemese de tanımlamaya uygun bir kavram kullanmak gerekirse, ilk günden günümüze en uygun kavram çağdaşlaşma olacaktır. Bu bağlamda kavram dönemin diline uygun bazen asrileşme, bazen muasırlaşma, bazen uygarlaşma, bazen Batılılaşma, bazen de modernleşme şekline dönüşebilmektedir. Eşanlamalı kavramların hepsi hem yerel hem de iddia ettiği evrensel boyutuyla tek bir şeye odaklanır; “çağı yakalamak.” 1923’ten sonra Kemalizm, bir ulus devlet biçimi olarak ortaya koyduğu projedeki her meseleyi çağdaş uygarlık seviyesini yakalamak şeklinde tasvir etmiştir. Günümüzde de genelde bu çerçevede: “Bir modernleşme ideolojisi olarak tanımlanan Kemalizm, geri kalmış ülkelerin çağı yakalayabilmesi amacını gerçekleştirmede uygulanabilecek yöntemler arasında yer alan özgün bir sistem” (Kamâlizm ansiklopedisi: (2022,s.2) olarak tanımlanmakta ve evrensel boyutuyla da aynı noktaya yani, çağı yakalamaya işaret etmektedir.

1920’li yılların ikinci yarısından itibaren, Kemalist ideoloji radikal Batılılaşma merkezli reformlarla sınırlı kalmayarak bir adım daha ileri gidecek “geleneksel dinin kavramlarından Kemalist kutsallara doğru hızlı bir"kutsiyet nakli" yaşanacak ve nihayetinde Kemalizm Türkiye’de bir seküler din olarak inşa edilmeye çalışılacaktır (Atalay,2019,s.97).⁴² Tekin Alp tarafından kaleme alındığı iddia edilen yeni dinin amentüsü yazılacaktır:

⁴²Bu dönemde Atatürk ile ilgili yazılan şiirlerde bu kutsiyet naklinin çok sayıda örneklerine rastlamak mümkündür bkz. (Atalay,2019).

“Kahramanlığın örneği olan ve vatanın istiklalini yoktan var eden Mustafa Kemal'e, onun cengaver ordusuna, yüce kanunlarına, mücahid analarına ve Türkiye için ahret günü olmadığına iman ederim. Büyük milletimin medeni cihanda en büyük mevkii kazanacağına . . . Türk ordusunun birliğine ve Gazi'nin Allah'ın en sevgili kulu olduğuna kalbimin bütün hulusuyla şehadet ederim” (Tekin Alp'ten Akt. Atalay,2019,s.240).

Falih Rıfki Atay ise, bu yeni dini şu cümlelerle anlatıyordu: “Kemalizm, aslında büyük ve esaslı bir din reformudur... Atatürk ibadet devrimine ezan ve namazı Türkçeleştirmekle başlamıştı. Gerçekte verdiği ilk emir ezan ve namazın Türkçeleşmesi idi” (Atay,1999,s.409-410).

1930'lu yıllarda sözü edilen dini reformlar uygulamaya konuldu. 31 Kânunusani [Ocak]1932 tarihli Cumhuriyet Gazetesi'nde “İlk Türkçe Ezan Dün Fatih'te okundu. Ezan Fatih meydanını dolduran halk tarafından alaka ile dinlendi” (Cumhuriyet, 31 Ocak,1932) haberiyle yer alıyordu. 31 Kânunusani [Ocak]1932 tarihli Vakıf Gazetesi'nin haberi ise Türkçe Kur'an ve ibadet ile ilgiliydi. Gazete, “İlk Türkçe Ezan Dün Okundu” haberini verdikten sonra, alt başlıkta “Kadir gecesini Ayasofya camiinde okunan Türkçe Kur'an ve mevlüdü radyoyla bütün Türkiye dinleyecek” (Vakıf Gazetesi,1 Ocak,1932) şeklinde veriyordu.

Kürtler diğer tüm Müslüman unsurlar gibi hem bu reformlardan etkilendi ve kimlik tabanlı olarak ortaya çıkan mevcudiyetleri inkâr edildi. Bunlara ek olarak yeniden iskân politikaları, tedip ve tenkil politikaları 1925 yılında yürürlüğe giren ‘Şark Islahat Planı’ gibi yasa ve uygulamalarla Türkiye nüfusunun diğer Müslim unsurları ile kıyaslandığında çifte bir baskıya uğradı. Bu radikal batılılaşma merkezli ötekileştirme politikaları, belki Kürtleri yukarıda ifade edildiği gibi iki katmanlı etkisi altına alıyor idiyse de neticede elbette sadece Kürtleri kapsamıyordu. Cumhuriyet, ulus-devlet paradigmasıyla, icat ettiği geleneklerle, yeni bir ulus yaratmanın çarpıcı bir örneğini sunuyordu. Anadolu'nun işgaline karşı Kurtuluş Savaşı'ndan sonra inşa edilmek istenen yeni kimliğin, aslında Türk toplumuna da yabancı olduğu İsmet Özel'in “Amentü” şiirinde “çanlar sustu ve fakat binlerce yılın yabancı bir ses değdi minarelere” (Özel,1999,s.181) dizelerinde

özgün bir şekilde ifadesini bulmaktaydı. Ezan, öz Türkçe okunmasına rağmen, Türklerin yabancı bir ses olarak nitelendiriliyordu.

3.1.3. Genç Cumhuriyetin Habis Uurları “Biraz Kürt Biraz Köylü”

Mustafa Kemal, 30 Ağustos 1925’te “Kastamonu İkinci Konuşması” olarak kayıtlara geçen konuşmasında, CHP binasında partililere seslenirken kalabalığın içinde geleneksel kıyafetleriyle bir adam dikkatini çeker ve onu işaret ederek şöyle seslenir;

“Mesela karşımda kalabalığın içinde bir zat görüyorum. Başında fes, fesin üstünde yeşil bir sarık, sırtında bir mintan, onun üstünde benim sırtımdaki gibi bir caket, daha alt tarafını göremiyorum. Şimdi bu kıyafet nedir? Medeni bir insan alelacele bir kıyafete girip dünyayı kendine güldürür mü? Devlet memurları da bütün millet de kıyafetlerini tashih edecektir.(...) Adam olduğumuzu, medeni insan olduğumuzu isbat ve izhar için icap edeni yapmakta taannüt adamlıkla kabili telif değildir” (Atatürk,2006b,s.248).

“Türkiye kurulur kurulmaz, "köylülerin Türk’e dönüştürülmesi" (Zürcher, 2014,s.13) hem Batılılaşma hem de milliyetçilik açısından öncelikli bir mesele olmuştur. Bu yönüyle Türk toplumunun topyekûn yeni bir nitelik kazanması demek olan "muasır medeniyet seviyesi", Kemalistler için 1930'larda var olan somut bir toplum tipinin (Batı uygarlığının) biçimsel normlarını hayata geçirme hedefini ifade etmektedir (Köker, 2007,s.19). Bu normların yanı sıra (Mills,2016), amaçlanan insan tipi üretiminin de tikel tarihsel bir dönemin kendinden önceki dönemlerden farklılaştığı noktaları tespit etmenin ayırıcı bir niteliği olarak önemser. Bu yönüyle Tanzimat’ı geleneksel Osmanlı döneminden ayıran yön “frenk” tiptiydi. Erken Cumhuriyet’te Kemalizm, kendisini hem geçmişten hem de emsallerinden farklı bir ideoloji olarak ortaya koyarken inşa edilmek istenen insan tipinde yoğunlaştığı hedeflerin radikal Batıcı bir çağdaştırma ile sınırlı olduğu görülmektedir. 1930’lu yıllarda Kemalizm için Tarihsel Materyalizmle karışık bir milliyetçi ideoloji inşa etmeye çalışan “Kadro” dergisi çevresi de Kemalizmin kendine özgü ve benzersiz olduğunu dile getiren söylemler de hem geçmişle hem de diğer ideolojilerle farklılığı “inşa edilmek istenen insan tipi üzerinden aktarıyordu. Kadro Dergisi yazarlarından Nedim Tör;

“Bu ülke, gelişmek için "Osmanlı"dan farklı yeni tipte bir "Türk"e ihtiyaç duymuştu. Bütün yeni rejimler, kökleşebilmek amacıyla, kendi insan tiplerini "inşa etmek" için

bir savaş yrttr. Komünizm, faşizm, Nazizm, Siyonizm hepsi de kendi insan türlerinin oluşumuna birinci planda önem atfetmişlerdir" (Akt. Bozarslan, 2018,s.283).

Recep Peker de aynı şekilde dış görünüşünün hastalık derecesinde bir görüntü sergilediğinden değıştirilmesinin devrimlerin amacı olduğunu şu cümlelerle ifade ediyordu;

“Türk inkılabı uzun sürmüştür... Kanının arılığı ile özü sağlam olan batı Türkünün i yaşayışında olduğu gibi, dış görünüşünde de fenalıklar birikmişti. Ulus vücudunun derisini kaplayan çeşitli hastalıklarla mücadeleye mecbur olduk. Bu hastalıklar o kadar işlemiş ki, kazımakla bitmiyor. z değerlerimizle beraber, dış grnşmzn de pürüzlerini temizlemekle bitiremiyoruz” (Peker, 1935,s. 11).

Cumhuriyetin kurucu elit kadroları için Kurtuluş savaşıyla çizilen politik sınırlar ile bu politik sınırlar için tasarlanan kültürel yapı ve gerçeklik arasında derin bir uçurum vardı. Başka bir ifadeyle öteden beri “biraz köylü, biraz kaba ve cahil” görülen Anadolu insanı ile onlar için/onlar adına hayal edilenler birbiriyle uyumsuzdu. Kadro Dergisinin önemli isimlerinden Yakup Kadri Yaban romanında, roman kahramanı Ahmet Celal üzerinden; “her memleketin köylüsüyle okumuş yazmış zümresi arasında, aynı derin uçurum var mıdır? Bilmiyorum! Fakat okumuş bir İstanbul çocuğu ile bir Anadolu köylüsü arasındaki fark bir Londralı İngilizle bir Pencaplı Hintli arasındaki farktan daha büyüktür” (Karaosmanoğlu, 2000,s.53) der. Analojideki ifadeler kurucu kadrolar açısından hayal edilen ile gerçeklik arasındaki farkın hangi boyutta olduğunu göstermektedir. Erken Cumhuriyet’in kurucu elitleri için, Anadolu köylüsünün inşa edilmeye çalışılan yeni tip bir Türk’e dönüştürülmeleri yetmiyor, dış görünüşleri itibariyle Türk’ten de öte birer Londra beyefendisine dönüştürülmek isteniyordu. Devrimler de öncelikli olarak bu amaca hizmet ediyordu. Aksi takdirde Sayyid’in ifadesiyle “Türk Halk Müziği’nin yerine operayı teşvik eden ve fesi yasaklayıp şapkayı getiren mevzuat nasıl anlaşılabilirdi” (Sayyid, 2020,s.185). 1930’lu yıllarda Batılı olmak Cumhuriyet’in olmazsa olmazıdır çünkü bu dönemde dış görünüşün değıştirilmesiyle yetinilmeyip bir adım daha ileri gidilmiş ve büyük kaynakların seferber edilmesiyle üretilen bilimel tezlerle Türklerin Batılı bir tip olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır.

3.1.4. Oryantalist ve Antropolojik Tezlerin Radikal Batılılaşmaya Etkisi

Batılı devletler, Osmanlı'nın da sıkça yakındığı şekliyle askeri, siyasi ve ekonomik anlamda bir tahakküm oluşturmuş olabilirler ama asıl tahakküm Said'in tespitiyle oryantalizm vasıtasıyla gerçekleştirilen kültürel hegemonyaydı ve bu her şeyden önce Batının Doğu üzerindeki "hegemonya"sı şeklinde tezahür etmekteydi. Ona göre, "endüstriyel Batı toplumunun yaşadığı kültürel çağı anlayabilmek için bu kavram büyük değer taşımaktaydı (Said, 1998,s.19). Oryantalizm; "Avrupa'nın, Avrupalı olmayan bütün diğer kültürlerden ve halklardan daha yüksek olduğu esasına dayanıyordu" (Said, 1998,s.19). Fakat Said'e göre, aslında oryantalizmin en büyük başarısı "Avrupa'nın Doğu üzerindeki fikirsel hegemonyasının Doğu halklarının gerilikleri ölçüsünde bizzat kendi ağızlarından tekrarlanıp durmasıydı" (Said, 1998,s.19). Başka bir ifadeyle Doğu, oryantalist tezlere karşı yaptığı savunmalarla, verdiği cevaplarla dönüp dolaşp aslında bu imgenin yerleşmesine katkı sunuyor (oskidentalizm)⁴³ veya bizzat kendi geriliğini onaylayarak tezleri yeniden ürettiyordu.

Avrupa-merkezci bir dünya tasavvuru ve onu her yönüyle desteklemekten geri kalmayan bilimsel paradigma, 19.yüzyıl katı pozitivizm ve lineer tarih anlayışı ile kendini merkeze alarak Avrupa'yı insanlık tarihinin kemale erdiği nokta olarak görmüş ve bu anlayışı da kendi dışındaki kültürlerle empoze ettirmeyi başarmıştı. "Oryantalizm, bilmek hâkim olmaktır ilkesince tanımlayanın tanımlanan üzerinde bir tahakkümüydü" (Turner,2002,s.45) ve tanımlayan kendince hayali bir Doğu üretmişti. Bu üretimde Doğu; "evrilmeyen, durağan ve statikti" (A.Aktay, 2020a,s.24). Elbetteki Doğu'dan kast edilen öncelikli olarak İslam diniydi ve haliyle bu durağanlığın asıl müsebbibi de İslamdı. Bilim karşıtı, dogmatik ve aynı zamanda durağan İslam söyleminin yerleşmesinde en etkili isimlerden biri Grunebaum'du. Ona göre, "İslam on birinci yüzyıldaki büyümesinde hapsoldü ve vaadini yerine getiremedi" (Turner,2002,s.111). Grunebaum'a göre; Müslümanlar için bilgi, cemaatin işine yarayan somut, maddi ve pratik bir şeydi; bu insanlar çıkarsız bilgiden, soyut ve torik bilgiden yoksundu (Yavuz,2009,s.165-166). Haliyle bu Müslüman dünyanın mensubu olan Türkler de soyut düşünceyi vücuda getirmekten oldukça uzaktı. Tasavvur ve tahayyülden yoksun bu ırk daha ziyade, yeme

⁴³Oksidentalizm bir anlamıyla oryantalist tezlere bir cevap niteliğindedir. Bu anlamıyla doğuluların batıya öfkelerini yansıtır. Bir başka yönüyle de aşağılık kompleksiyle kendini dışa vurur. Bu dışavurum doğunun batıya aşırı özentisi şeklinde de ortaya çıkabilmektedir bkz. (A.Aktay,2020 a).

içme gibi birincil ihtiyaçlar çerçevesinde somut bilgi üretebilirlerdi. Bu oryantalist çalışmalarla tanınan isimlerden biri olan Gibb'egöre, Türklerin zekâsı hareket sahasında kendini göstermişti. Türkler ve Türk ırkına mensup olanlar, her şeyden evvel askerdi. Şiir ve felsefe gibi soyut düşünce ürünlerini üretmeye yatkın değillerdi (Akt.Yavuz,2009,s.20).

Oryantalizmin yanı sıra Avrupa-merkezciliğin hegemonyasını sağlamlaştıran etkili bir düşünce de evrim teorisini temel alan bilimsel çalışmalardan geldi. "19. yüzyılın ikinci yarısında evrim teorisi ve biyolojinin ilerlemeleri, sosyolojide bio-organik teorilerin gelişmesinde etkili oldu" (Sorokin,1994,s.173). Avrupa merkezci bir düşüncenin ürünü olan evrim teorisi ve ilerlemeci tarih anlayışı, ari ırkın evrimin son aşamasını temsil ettiğine inanılıyordu. Bu ırkçı düşüncenin kökleri 19. yüzyıla kadar uzanmakla birlikte 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Almanya, İtalya gibi bazı Avrupa devletlerince resmi ideolojiye dönüştü. Bu teorilere göre Ari ırk insanlığın kemale erdiği son noktaydı ve bunun zirvesi de batılılardı. Maymun ile bu üstün insan arasında tarihin bu düz çizgisi üzerinde konumlanan diğerleri, Avrupa'ya göre yakınlık ve uzaklık derecelerine göre tasnif ediliyor, bu lineer tarih cetveli üzerinde onlara bir yer ve değer biçiliyordu. "İnsanlığın farklı, birbirine karşı geçirimsiz, kapasiteleri bakımından eşitsiz ırklardan oluştuğuna dair bu görüş, bilimsel bir hakikat olarak çok genel bir kabul" (Schnapper,2005,s.75) görmeye başladı. Evrim ile ırk ilişkisine vurgu yapan kuramcıların en tanınmışlarından Gobineau'ya göre, "Ne bireysel özgürlük vardı ne de eğitim mümkündü. Avrupalı olmayan insan, eğitimle Avrupalı'ya dönüştürülemezdi çünkü İnsanların davranışlarını belirleyen onların ait olduğu ırktı" (Schnapper,2005,s. 77).

Gobineau'ya göre, "insan tarihinin başlangıcında başlıca üç saf ırk vardı: 1.-Beyaz, 2.-Sarı, 3.- Siyah. Öteki ırk çeşitleri, bu temel ırkların bir karışmasından başka bir şey değillerdi. Bunların en yeteneklisi ve en yaratıcısı, beyaz ırk ve özellikle onun "ari" dalıydı" (Sorokin,1994,s.196). Bu ırklar arası hiyerarşik yapıda sarı ırk; kısa boylu, çekik gözlü fiziksel özelliklerinin yanında vahşi, ilkel, gelişmemiş şeklinde sınıflandırılıyordu. Bununla birlikte hiyerarşide yine de siyahlardan daha üstün olarak tanımlanıyordu. Irkçı kurama göre; siyah, ırkların en aşağısıydı ve aynı zamanda en çirkiniydi⁴⁴. Ayrıca siyah, zihin yaşı itibarıyla de beyazların çok gerisindeydi. Bir zenci ne kadar çok beyaz kana

⁴⁴ Irkların özellikleri için Sorokin, ırkçı kuram ve kuramcılardan yola çıkarak ayrıntılı betimlemelere yer verir. Bkz (Sorokin, 1994).

sahip olursa, onun zihin seviyesi o kadar çok yüksekti. (Sorokin,1994,s.258). Örneğin Buffon'a göre insanlığın doğal durumu Avrupa'dan türetilmişti ve Avrupa insanı insanlığın gerçek rengini temsil etmekteydi. Diğer ırklar Avrupai kusursuzluktan, orijinal olandan bir sapma olarak tarif ediliyordu. Bu sebeple beyaz olan doğal ve güzel, siyah ise bozuk ve çirkin olarak tanımlanıyordu (Buffon'dan akt, Ünlütürk,2015:96). Bembeyaz teni, kusursuz fiziği; masmavi gözleri, altın sarısı saçları ve tüm bunları perçinleyen eşsiz zekâsı ve dehasıyla ari ırkın çekiciliği tartışmasızdı. Evet, hiyerarşide sarı ırk, siyah ırktan daha üstündü ama yine de ilkeldi.

Gobineau'nun ve Darwin'in etkisiyle, Vacher de Lapouge'un öncülüğünde gelişen öjeni ve toplumsal selection teorileinin yanı sıra yeni bir sosyoloji okulu olan "antropososyoloji"nin (Toprak,2012,s.17) bir iddiası da kültür ve medeniyet ile ilgiliydi. Onlara göre uygarlık ve kültür, sadece yüksek ırklar tarafından yaratıldı. Yüksek ırklar ilerlemeye yetenekliydi. Diğerlerinde ise hiç umut yoktu (Sorokin,1994,s.195). Gobineau, bu ırkçı söylemin en önemli temsilcilerinden biri olmakla birlikte ilk başlarda Osmanlı aydınları üzerinde asıl etkili olan isim Renan'dı. Renan'da ırkçı bir tasnif yapıyordu. Ona göre; "zenciler, beyazların istediği ve tasarladığı büyük şeylere hizmet etmek için yaratılmıştı" (Schnapper,2005,s.76). Renan, "ırk veya kan gibi biyolojik öğelerden ziyade dile vurgu yapıyor" ancak oryantalizme etkisi itibariyle elde ettiği sonuç neticede aynı oluyor ve ırkçı bir düşünce tarzına ulaşıyordu. Renan, İnsanlık tarihinin merkezine Ari ırk ile Sami ırk arasındaki mücadeleyi koyuyor, İnsanların tutumlarını, Ari ya da Sami dil gruplarından hangisine ait olduklarına göre açıklıyordu. Renan, "Hint-Avrupa ırkıyla karşılaştırıldığında, Sami ırkının gerçekten de insan doğasının bir alt bileşimini temsil ettiğini ilk ortaya koyan benim" (Akt.Schnapper,2005,s.76) diyordu. Ona göre, diller de tıpkı insanlar gibi eşit değildi. Böylece "önce Yunanlılar sonra da Hint-Avrupalılar evrensel kültürle; Samiler ise boş inançla özdeşleştiriliyorlardı (Schnapper,2005,s.78). Aynı zamanda bilimin boş inanç karşısındaki üstünlüğü anlamına gelen ve Arilerin Samilerden üstün olduğunu savunan düşünceye dönüşüyordu. Renan siyah, sarı veya başka ırklarla değil, Sami dili üzerinden doğrudan İslam dinini hedefe koyuyor ve bunu da dil grubu üzerinden temellendirmiş oluyordu. Renan'a göre, İslam'da bilim ancak dine aykırı görüşlerle birlikte gelişebilir. Ona göre; "Müslüman öğretim, bilim ve Avrupa ruhunu yansıtan her şeyi tamamen hor görmektedir" (Turner,2002,s.58).

1930’lu yıllara gelindiğinde, Ari ırkın üstünlüğü ve diğer ırkların bu beyaz adama köle statüsünde tabi olması gerektiği vurgusu ve buna bağlı olarak Batı kaynaklarında “namütakâmil”, “barbar”, “vahşi” gibi sıfatlarla inşa edilen Türk önyargısı, Cumhuriyet yöneticileri ve aydınları tarafından tepkiyle karşılandı (Maksudyan, 2005,s.113). Batı kaynaklı antropolojik tezlerin Türkleri, Orta Asya kökenli “Mongol” bir tip olarak tasnif etmesi üzerine, bu ağır ithamlar karşısında, devletin bütün beşerî ve fiziki sermayesiyle, eşi benzeri görülmemiş bir seferberlik başlatıldı. Irkçı tasnife göre: “Urallar’ın batısı beyaz ırk, doğusu sarı ırk, Himalayalar’ın güneyi ise siyah ırkın doğduğu coğrafyalar olarak tanımlanıyordu. Buna göre Türklerin payına sarı ırk düşüyordu (Toprak, 2012,s.72). Afet Hanım 1928’de İstanbul’da Fransız Notre Dame de Sion okulunda okuduğu derslerin arasında, bir coğrafya kitabında, resimlerle de desteklenecek biçimde Türk ırkının sarı ırka mensup olduğu ve 'secondaire', yani ikinci derecede kabul edildiği, Türklerin barbar ve istilacı olarak tanımlandığını gördüğü bilgileri Mustafa Kemal’e aktarır. Mustafa Kemal, "hayır, böyle olamaz. Bunların üzerinde meşgul olalım" der ve hemen bu alanda çalışmaların başlatılması talimatını verir (İnan,2009,s. 256-257).

Bunun üzerine Afet İnan fiziki antropoloji alanında akademik çalışma yapmak üzere Avrupa’ya gönderildi. “Atatürk’ün direktifleri üzerine İnan’ın tezi için, dünyada o güne kadar rastlanmayan ölçekte bir antropolojik ankete girişildi. Anadolu bölgelere ayrılır; 64.000 kadın ve erkek, anket kapsamına alınır ve ölçüm için ana kıstaslar belirlenir” (Toprak, 2012,s.106). Irksal açıdan üstünlük belirlemede en güvenilir ölçüm biçimi “kafatası ölçümüydü. Kafatasları sağdan soldan, önden arkadan yapılan hesaplamalar sonucu 75 ile 80 arası çıkarsa normal olarak sıfatlandırılıyordu. 75 altı dolikosefal olarak adlandırılırken 80 üzeri brakisefal olarak geçiyordu” (Maksudyan, 2005,s.75). Toprak’ın da tespitiyle, bilginin toplanması işin başlangıcıydı. Bunlardan sonuç çıkarmak için ayrı bir uğraş gerekiyordu. “Tablolar, grafikler, indeksler vs. tüm bunlar farklı ekiplerin işiydi. Bilgiler tasnif edilmeli, hesaplar yapılmalı, nitelik içerenler anlamlı kılınmalı, toplam bir milyonu geçen bilgi işlenmeliydi. Nitekim 1927’de kurulan DİE [Devlet İstatistik Enstitüsü] bu iş için seferber olacaktı” (Toprak, 2012,s. 106).

Nihayetinde ölçümler, Türklerin kafatasının brakisefal olduğunu ispatlamış oluyordu. Sırada bilimsel tezlerle dünyaya, Türk köylüsünün Batılı olduğunu ya da Batılıların Türk olduğunu (aslolan Türklerin Mongol olmadığını ispatlamaktı. Sebep sonuç ilişkisi ikinci plandaydı) anlatmak kalıyordu. Şevket Kansu, 1932 yılında, Türkiye Cumhuriyeti Maarif

Vekaleti'nce düzenlenen ve Mustafa Kemal'in de dinleyiciler arasında bulunduğu Birinci Türk Tarih Kongresi'nin üçüncü oturumunda, "Türklerin Antropolojisi" başlıklı bir bildiri sunar. Şevket Kansu, Afrika zencileri, neolitik dönem, Türk ve Fransız kafataslarına dair ölçümleri uzun uzadıya açıkladıktan sonra, salondakilere şu şekilde hitap eder:

"İşte efendiler, enfüsi hiçbir tesirin altında kalmayarak sırf müspet ilmin metotlar ile yapılmış olan bu ilk tetkikimin neticesi bize gösteriyor ki bu tip insan, bu ırkî ve kavmî tip (Türk) mütekamil kraniyolojik [kafatası bilimi] karakterleri haiz bir tiptir. Bunu da bu kürsüden bir kere olmak üzere söylüyorum ve bir daha söylemeyi aklıma getirmeyeceğim. Bizim hakkımızda bugüne kadar yapılmış olan antropolojik ve etnografik tetkikata sinat etmeden bazen garazlı bir duygu ile bize verilmiş olan ayrı mütekamil, yarım inkişaf etmiş gibi tabirler bir Türk müdekkiki sıfatı ile bütün samimiyetimle ve bütün cesaretimle redde mezunum (Sürekli alkışlar)" (Kansu, 1932,s.275).

Daha da ilginç Kansu'nun beraberinde getirdiği bir Türk köylü ailesidir. Kansu, onları izleyicilerin karşısına çıkarır ve şöyle der;

"Efendiler; müsaade ederseniz size şimdi hiçbir ıstıfa zihniyeti takip etmeden bir Türk ailesini göstereceğim. Minimini yavruları ile bir genç kadın ve bir genç erkeği tesadüfen buldum ve getirdim. Size göstereyim. Ankara'nın biraz şimalinde "Bağlum" köyünden Abdullah'ı, kadın ve küçük yavrusunu takdim ediyorum. İşte ince ve uzun burunlu brakisefal ve Antropoloji kitaplarında bu karakterle tavsif edilen halis dağlı adam, Alp adamı, Türk adamı (Alkışlar). Abdullah, koyu olmayan gözlere, buğdaydan daha açık renkli kumral bıyıklara ve beyaz bir tene sahiptir. Fakat işte yavruları, saçları altın renkli olan bu yavru Türk ırkına mensuptur (Alkışlar)" (Kansu, 1932,s.278).

Bu konferansların ve konuşmaların hemen hepsinde Türk Tarih Tezi sürekli ve şiddetli alkışlarla, coşkulu ve destancı ifadelerle dile getirilmiştir. Mustafa Kemal'e övgüler düzülmüş, minnet duyguları dile getirilmiştir (Beşikçi, 1977 a.s. 80). Kansu da sözlerini asırlarca ihmal edilmiş ama aynı zamanda Avrupalılarca mongol, çekik gözlü Asyalı ve gelişmemiş olmakla da itham edilmiş Türk köylüsünü, hak ettiği ırkı seviyeye çıkaran

Mustafa Kemal'e övgüyle noktalar. Çocuğun Mustafa Kemal'e fiziki⁴⁵ benzerliği de ayrıca dikkat çekici bir başka noktadır.

Türkiye Cumhuriyeti modernleşme, muasırlaşma vurgusu, "muarızlarını modernlik karşıtı olarak nitelediği bu ilk döneminde pozitivist bir bilimselliğin hegemonik söyleminin yardımıyla -"en hakiki mürşit ilimdir, fendir" gibi erdemleri vurgulayan bir Atatürkçülükle sunar kendini" (Laçiner,2006,s. 19-20). 1930'lu yıllar süresince arkeolojik kazılarla neredeyse tarihin sıfır noktası tespit edilmeye çalışılarak Türk ırkının antropolojik özellikleri, dili, kültürü ve tarihi bu noktadan yeniden inşa edilmeye çalışılır. Bilimsel referanslarla, Batılıların artık Türkleri fiziksel olarak sarı ırkla; kültürel olarak Sami dili ve bunun üzerinden İslam'la veya benzeri tüm olumsuz çağrışımlarla ilişkilendirilmemesi amaçlanır ve Doğulu bir imajı çağrıştırılabilecek tüm izler silinmeye çalışılır. Ayrıca bu konferaslarda binlerce yıl öncesine ait Türk tarihi üzerine durulduğu halde Osmanlı hakkında, Osmanlı akınları, Osmanlı'nın kahramanlıkları hakkında tek bir cümle konuşulmamış olması yaratılmaya çalışılan resmî devlet ideolojisi ile ilgilidir (Beşikçi, 1977'a,s. 80).

3.1.5. Erken Cumhuriyette Antropolojik Çalışmaların İşlevsel Yönü

Darwinist kuram, Osmanlı İmparatorluğu'na materyalist düşüncüyü getirmesi bakımından etkin olsa da Osmanlı aydınları biyolojik bilimlerin bu spekülatif yönüne pek ilgi duymamıştı. Mardin'in tespitiyle, "bürokratik kökenden gelen bir itişle olsa gerek, ilgileri bilimin pratik sonuçları üstünde toplanıyordu ve bu sebeple asıl ilgileri biyolojik bilimlerin "reçete" tarafıydı" (Mardin, 2006,s.228). Gerçekten de 1930'lu yılların Türkiye'deki fiziksel antropoloji çalışmalarını Avrupa'daki emsallerinden ayıran bazı yönler vardı. Öncelikle oksidentalist bir yönü olsa da bilimsel sonuçlar Avrupa'ya Türklerin bir cevabı niteliğindeydi ve bu yönüyle 1930'lu yıllardaki paradigmayla, alternatif bir "medeniyet projesine bilimsel bir temel oluşturulması hedefleniyordu. Oryantalizmin ve Avrupa-merkezci düşüncenin 'çağdaş uygarlık düzeyi' ile bütünleşmesi, işte bu ideolojik dolayısıyla gerçekleşiyordu" (Yavuz, 2009,s.178-179).

⁴⁵Hollandalı tarihçi Van Zürcher, Türklerin Atatürk'ün dış görünüşüne yaptığı abartılı vurguya dikkat çeker. "Atatürk'ün fiziksel karakteristikleri içinde, onu Türklerin çoğunluğundan ayıran özellikler şiddetle öne çıkartılır: Mustafa Kemal, göz alıcı sarı saçları ve inanılmayacak kadar mavi gözleri ile tasvir edilir. Sonra, fotoğraflara dayanarak çekilen renkli resimlerde (poster, kartpostal) bu özellikler abartılır" (Zürcher, 2005,s.259-260).

İlk dönem antropologların çabası, Türk “ırkının” Avrupa ile olan benzerliğini ispatlamak olmuştur. Ayrıca “milli kimlik” inşasında zihinlere ve gönüllere hitap eden milli efsaneler kurgulanmış, üstünlük iddiasında bulunmaya çok elverişli ırk kavramına dayalı bir “milli bilinç” (Maksudyan, 2005,s.100-103) oluşturulması amaçlanmıştı. Her ne kadar Cumhuriyet’in erken dönemlerinden itibaren resmi ideoloji -Kansu’nun çalışmalarında görüldüğü gibi- “kimi zaman aşırı, kimi zaman ılımlı ölçülerde bir ırka atıfta bulunulmuş olsa da de facto ırkçı olmamış (Arslan,2009,s.95) başka bir ifadeyle öjenik yön hiçbir zaman baskın olmamıştır.

Türk milliyetçiliğinde zaman zaman ırk temelli marjinal ifadelerle amaçlanan “sağlıklı nesiller” yetiştirmek, Türkiye’de o dönemde yaygın olan frengi hastalığı için istenen evlilik muayenesi dışında, “ırkı saflaştırma’ya yönelik girişimlere rastlanılmamaktadır” (Kaya,2015,s.59) ama biyolojik ırkçılık hiçbir dönemde Avrupa’dakine benzer bir işleve sahip olmamıştır. Amaç daha çok “genel çerçevesi; kendini övmek, milli narsisizm, milli gururu ateşlemek ve yeni devletin milletine güven aşılama (Maksudyan, 2005,s.100-103) olduğu söylenilebilir. Ulus-devletin merkezileşme çabası ve bununla uyumlu bir kimlik inşa etme teşebbüsü bu alandaki çalışmalarda da ön plana çıkmıştır. Mardin’in Osmanlı aydını için işaret ettiği reçete tarafı, Osmanlı bürokrasisinin devamı olan Cumhuriyet bürokrasisi içinde geçerliydi. İleride de değinileceği üzere Türkiye Anadolu’ya göç alırken ırk ve hatta Türk dilini bile bir ölçü olarak almaması, Afet İnan’ın çalışmalarında da görüldüğü üzere oldukça masraflı olmasına rağmen ırk araştırmalarının ve tartışmalarının pragmatist yönünü göstermesi itibarıyla önemli bir noktadır.

Oysa 1920 ve 1930’lu yılların ırkçı yaklaşımlarını tatbik eden devletler “Lapouge’un ve Otto Ammon’un selection teorileri doğrultusunda asil ve saf bir ırkın kanının her karışmasını bir kirlilik olarak göz önüne alıyordu (Sorokin, 1994,s.192). Nazizim için ırkların birbirine karışması, yalnızca "yüksek ırkın" değil, aynı zamanda kültürün⁴⁶ de gerilemesi anlamına geliyordu. Bu nedenle, "ırkı saf tutmak" ve “kan" bir ulusun her türlü fedakârlığa değer asli göreviydi. Ari ırkının aşağı ırklarla karışması sonucu bu üstün ırk dejenere olduğuna, kirlendiğine inanılmaktaydı. Naziler düşüncesinde “İrk kirliliği ve

⁴⁶Reich’e (1946,s. 27)göre; 1930’lu yılların Alman faşizminin teorik ekseni, onun ırk teorisidir. Hitler’e göre insanlık üç tür ırka ayrılır: Kültürü kuranlar, kültürü geliştirenler ve kültürü yok edenler. Kültürün kurucuları olarak sadece Aryanlar dikkate alınır, çünkü onlar "insanın yaratılışının temeli ve duvarlarından" sorumludurlar. Çinliler ve Japonlar sadece Aryan kültürlerini devralanlardır. Yahudiler ise kültürün yok edicileridir.

kan zehirlenmesi; kan günahı ve ırka saygısızlık, bu dünyadaki ilk günah ve insanlığın sonuydu (Reich,1946,s.63-69). Nazi Almayası veya Faşist İtalya’da devlet, üstün Ari ırkının muhafazası ve geliştirilmesi için bir aygıt konumundaydı. Irkların karışması, kanın kirliliği üzerinde ciddiyetle durulması gereken bir meseleydi. Türk antropolojisinin kullandığı yöntemler, aslında ironik bir şekilde sonuçları önceden belli olan ölçümlerden oluşuyordu. “Bu doğrultuda, araştırmacılar deyim yerindeyse kendi çıkarlarına uygun olan ölçüm tekniği ile ölçümlerini yapıyor ve böylelikle önceden belli olan ve milliyetçi söylemler içeren üstünlük kanıtlarını bilimselleştirebiliyorlardı” (Maksudyan,2005). Bu şu anlama geliyordu: Türkiye’de pozitivist bilim destekli fiziksel antropolojik ölçümler dâhil olmak üzere hemen her çaba daha büyük bir problemin, devletin bekasının birer aracı konumundaydı.

Doğu, Osmanlı’dan süregeldiği biçimiyle idari olarak özerk bir yapıdaydı. Tanzimat’ın merkezileşme çabaları ile başlayan süreç çeşitli vesilelerle Birinci Dünya Savaşı’na kadar da başarılı olamadı. Cumhuriyet kurulduğunda da merkezi devletin otoritesinden ziyade aşiret reisleri, şeyhler gibi, geleneksel otoriteler hâkim konumdaydı. Müslümanlar arasında birliği sağlayan siyasal kurumun (halifelik) ilgasından sonra Türkler ve Kürtler arasındaki ortak dinî inançtan kaynaklanan bağ gevşedi. Bununla birlikte Cumhuriyetin kurucu elitleri tarafından seküler bir zeminde bu birliğin sağlanması amaçlandı. Modern çağda bilim bu amaca hizmet edecekti. Irk meselesinin yoğunluklu olarak gündemde olduğu bir dünyada fiziksel antropoloji bunun için idealdi. Bilimsel veriler ne olursa olsun sonuçta toplumsal mühendisliğe hizmet edeceği, ulusal birliğin bir reçetesine dönüşeceği neredeyse malumdur. Nitekim Kansu’nun kafatası karinelerine göre Türkiye’nin deha/entellektüel haritasını çıkardığı çalışmalarda “doğu vilayetlerinin kültür coğrafyası açısından ikinciliği alması dikkate değerdı” (Toprak2012,s.221). “Kuramsal bağlamda Cumhuriyet’i kuran kadrolar için Anadolu halkı ayırım gözetmeksizin [Türk kafatası yapısına uygun olarak] “brakisefal”ıdı. Toprak’a göre;

“Tek Parti döneminde ırk sorunu, hic olmazsa bilim dünyasında etnik temele dayanmıyordu. İnsanlar Türk, Kürt, Laz, Çerkez gibi etnik ayırıma uğramıyor; brakisefal, mezosefal ve dolikosefal türü fiziki tasnif görüyorlardı. Brakisefal bir Kürt ya da Laz, dolikosefal bir Türk’e oranla daha ‘mütekamil’di” (Toprak,2012,s.340).

Toprak'ın da tespit ettiği gibi bu yönüyle "Cumhuriyet'in "ırk" sorunsalı "dışlayıcı" değil, "kapsayıcı" idi. Hâkim söyleme göre son kertede Kürtler de Türkler gibi Turani idiler; Orta Asya'dan göçmüşlerdi. Her iki kavim de brakisefaldi (Toprak,2012,s.579). Sadece gayri medeniydiler ve Kürt olduklarını zannederek bu Turani kavmin özelliklerini yitirmişlerdi.

Ancak böyle olmakla birlikte antropolojik çalışmalar, dönemin pozitivist paradigmasıyla uyumlu bir şekilde asimilasyona hizmet etmekteydi. Tüm bu uygulamalar, bilimsel araştırmalar ve tedbirlerle gelişim aşamasının alt basamağında yer alan Kürtler'in ve haliyle Kürt kültürünün daha üst bir kültür içinde erimesi öngörülmüyordu. Bu düşüncüyü dile getiren isimlerden biri de dönemin Dış İşleri Bakanı Tevfik Rüştü [Aras]'tır. Türkiye'deki İngiliz Büyükelçisi Sir George R. Clark'ın yanında "Kürtlerin kaçınılmaz olarak yok olacaklarını", "onların kültürel düzeylerinin çok düşük olduğunu" belirttikten sonra sözlerini şöyle sürdürüyordu "zekaları o kadar geri ki...yok olacaklar. Kürt bölgelerine yerleşmiş olan, daha ileri ve kültürlü Türklerle ekonomik yaşam mücadelesinde rekabet etmeye hiç yetenekli değiller" (Akt.Şimşir,1975,s.98). Tevfik Rüştü'nün 1927 yılında sarf ettiği bu sözler temenniden öte, İktidarın hem İttihat ve Terakki'den devralındığı biçimiyle politik mirasın hem de 1930'lu yıllarda erken Cumhuriyet'in Kürt meselesini algılama biçiminin ve de politik uygulamalarının bir özeti niteliğindedir. Tek Parti Dönemi boyunca Kürtler, eğitim, ulaşım ve yeniden iskân politikalarıyla devletin, nefiy [sürgün], tedip ve tenkil, temsil [kültürleme] ve temdin [medenileştirme] misyonu ile karşı karşıya kalacaktı (Çağlayan,2014,s.14).

3.2. Tek Parti Döneminin Kürt Politikası: Ulus-Devletin Dışlama ve Dâhil Etme Aygıtları

Şubat 1925'te vuku bulan Şeyh Said Ayaklanması, Atatürk liderliğindeki radikal kanada sıkıyönetim ilân edilip Takrir-i Sükûn Yasası'nın kabul edilmesi fırsatı verdi. Bu süreçte Kürt ayaklanması bastırıldı. Muhalefet partisi kapatıldı ve tüm muhalif basının sesi kesildi (Zürcher, 2005,s. 9). Takrir-i Sükûn Yasası süreci, muhalif isimlerin kurduğu Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TCF)'nın ve de aynı zamanda Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF) içinde Fethi Bey'in başını çektiği ılımlı kanadın tasfiyesinde de önemli bir rol oynadı (Tunçay,1999,s.144). İsmet Paşa 3 Mart'ta yeni hükûmeti kurdu. Yeni hükûmetin ilk işi Takrir-i Sükûn Kanunu'nu Meclis'ten geçirmek oldu

(Goloğlu,2017,s.133). Bu gelişmelerden sonra, İsmet İnönü, Recep Peker, M. Esat Bozkurt gibi radikal isimler hükümette yer almış oluyordu (Goloğlu, 2017,s.117-118). Böylelikle Kürt meselesi, irtica, muhalefet bütün meseleler birbiriyle ilişkilendirilerek yeni kurulan ulus-devletin radikal reformlarının önünde engel olabilecek tüm yapılar temizlenmiş oldu. 4 Mart 1341 (1925) tarihinde Şeyh Sait İsyanı sebebiyle üç maddelik bir kanun olan Takrir-i Sükûn Kanunu asayiş, huzur, sükûnu sağlama gerekçeli kararla yürürlüğe gidi (Örgeevren,2002s.68).

Takrir-i Sükûn kanunun tatbikinde “İstiklal Mahkemeleri”, bir yargılama aracı olarak işlev gördü.18 Eylül 1920 de farklı il ve bölgelerde kurulan mahkemeler, 17 Şubat 1921’de (Ankara İstiklal Mahkemesi dışında) kaldırıldı (Aybars,1975,s. 82), Şeyh Sait İsyanı gerekçesiyle İstiklal Mahkemeleri tekrar kuruldu. Sıkıyönetimin uzatılmasıyla Meclise İstiklal Mahkemeleri ile ilgili bir tasarı getirildi:

“Savaş durumunda ya da silahlı ve toplu ayaklanmada, harekât ve ayaklanma alanındaki sıkıyönetim bölgelerinde kurulan bütün askeri mahkemelerce verilen idam kararları ordu ya da kolordu ya da bağımsız tümen ya da mevki müstahkem komutanları tarafından onaylandıktan sonra hemen yerine getirilir” denen bu tasarı oylandı” (Goloğlu,2017,s. 137-138).

Cumhuriyet Dönemi’nin Kürt politikası, İTC’nin Kürt politikalarının hem devamı hem de kapsamlı bir uygulamasını içermektedir. 1913’ten sonra iktidarı tam olarak ele geçirmesiyle Kürtler ile ilgili sosyolojik ve etnografik bilimsel çalışmalara yoğunluk verildi. Bu amaçla Ziya Gökalp önderliğinde bir heyet oluşturuldu. Kürt dili, tarihi, kabile yapısı, aşiretler vb. doğrultuda raporlar hazırlandı. Kürtlerin iskânı büyük oranda bu bilimsel tetkikler doğrultusunda yürütülüyordu (Dündar,2008,s.128). Aşair Şubesi Müdürü Zekeriya Bey [Sertel], bu çalışmaları şu şekilde ifade ediyordu:

“Şükrü Kaya bana aşiretler hakkında önce bilimsel bir araştırma yapmak gerektiğini söyledi. Memlekette aşiretlerin sayısı neydi? Bunlar nerelerde ve nasıl yaşıyorlardı? Adetleri, gelenekleri nelerdi? vb ... Önce bunları bilmek ve ona göre işe girişmek gerekti” (Sertel,2001,s.72).

Cumhuriyet bürokrasisinin üst kademelerinin çoğunluğu İttihat ve Terakki iktidarında da benzer mevkierde bulunuyorlardı. 1925 Şeyh Said isyanından sonra devlet, Doğu’da ulus-devletin üniter yapısına uygun merkezi bir otorite tesis etmeye girişti. Cumhuriyet Dönemi’nde bu tarihten itibaren Kürtlerle ilgili tetkikler yapılmaya başlandı. 1930’lu

yıllarda Türkiye Cumhuriyeti'nin Kürt sorununu nasıl algıladığı ve sorunun çözümüne nasıl yaklaştığının en çarpıcı delili sorunun tespitine yönelik hazırlanan raporlarda ve bu raporlar doğrultusunda alınan tedbirlerde ya da uygulamalarda görmek mümkündür. Tek Parti Dönemi'nin Şark politikasını biçimlendiren, Şark Islahat Planı ve bu plan dairesinde hazırlanan raporlar, 1925 Şeyh Sait İsyanı'ndan sonra Şark Islahat Encümeni tarafından hazırlandı. “Şark Islahat Encümeni” adını taşıyan komite⁴⁷ 8 Eylül 1925 tarihinde Mustafa Kemal tarafından kurulmuş başkanlığına da İsmet İnönü getirilmişti” (Akçura, 2009,s.33). Raporlarda Cumhuriyet rejiminin ulus devlet inşasının önündeki engeller ve hükümetlerin alması gereken tedbirleri çok yönlü bir biçimde yansıtmaktaydı. Buna bağlı olarak Kürtlerin nerede kaç nüfusta yaşadıkları, dilleri, tarihi, yaşam koşulları etnik yapısı hakkında ayrıntılı bilgiler yer almaktaydı (Toprak,2012,s.545, Çağlayan,2014,s.35).

Şeyh Sait İsyanı'ndan sonra hazırlanan 1925 tarihli 'Şark Islahat Planı' başlıklı bu ilk resmi rapor, bölgeye ilişkin 27 maddelik sert önlemler içermektedir (Akçura,2009,s.33). Sonraki yıllarda bunlara çok sayıda rapor eklendi. Bölgede incelemelerde bulunan yetkililerin birer toplum mühendisliği örneği teşkil eden raporlarında, genel olarak aşiret tipi örgütlenmeye sahip Kürtler, medeniyet dışı olarak kodlanıyordu. “Raporlar, bütün sorunların ve huzursuzluğun esas olarak aşiret düzeninden kaynaklandığını ve çözüm için aşiret düzeninin ortadan kaldırılması gerektiğini” (Öz, 2008,s. 175) bildiriyorlardı. Bu bağlamda Fevzi Çakmak, 1930 yılında Başbakanlık ve Dışişleri Bakanlığı'na “Devleti Bekleyen Tehlike” konusunda Cumhurbaşkanı'na ve Başbakan İsmet İnönü'ye bir rapor sunmuştur. “Fevzi Çakmak bu raporda, sorunu iskân ve sert askeri tedbirlerle çözmeyi öngören bir yaklaşıma sahiptir” (Yayman, 2014,s.111). Bu sebeple “Çakmak'ın raporları 1932'de çıkarılan İskân Yasası'nın da kaynağı” (Akçura, 2009,s.33) olmaktadır. Çakmak, bölgedeki Kürtleşmeye ve doğuracağı sorunlara dikkat çekmiştir. Raporda Kürtlerin hızla çoğalıp Erzincan ovasına yayıldıkları, bu gidişle, Erzincan'ın yakında bir Kürt şehri olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacağı belirtilmiş, vakit varken önlem alınması istenmiş ve Kürtleşmenin önünü almak için, bölge halkının Türk bölgelerine göç ettirilmesi önerisini getirmiştir (Kahraman,2003,s.226). İçişleri Bakanı Şükrü Kaya Başbakanlığa sunulan 18

⁴⁷Komitelerde yer alan isimler: Türkiye Reis-i Cumhuru Gazi Mustafa Kemal, İsmet (Başvekil), Mahmut Esat (Adliye Vekili), Recep (Müdafaa-yı Milliye), İhsan (VekiH Bahriye Vekili), Cemil (Dahiliye Vekili), Mahmut Esat (Hariciye Vekili V.), Haşan Hüsnü (Maliye Vekili), Hamdullah Suphi (Maarif Vekili), Süleyman Sırr (Nafia Vekili), Ali Cenânî (Ziraat Vekili V.), Ali Cenânî (Ticaret Vekili), Dr. Refik (Sıhhat V. iç. M. Vekili) (Akçura,2009,s.50).

Kasım 1931 tarihli raporunda, sorunun aşiret yapısından kaynaklandığını saptamış ve feodal yapının ve aşiret düzeninin ortadan kaldırılmasını önermiştir (Yayman, s. 119-124). Abdulkadir Renda; raporunda Kürtlerin nerelerde, kaç nüfusla yaşadıkları, kullandıkları dil, yaşam koşulları, yörede devletin etkinliği ayrıntılı bir biçimde vermiştir. Renda'ya göre; bu yörelerde bey ve ağaların, aşiret reislerinin nüfuzu devam ediyordu (Toprak,2012,s.544). Raporlarda genelde mütegalibe olarak adlandırılan bu nüfuzlu kesimin tasfiye edilmesi önerilerinde bulunuluyordu.

Bir rapor da Celal Bayar tarafından hazırlanmıştır. Bayar'ın üzerinde önemle durduğu konulardan biri sırf askeri ve güvenlik tedbirleriyle meseleyi ele almanın yanlışlığına ilişkindir. Ona göre, “Şeyh Sait ve Ağrı İsyanları’ndan sonra Türklük ve Kürtlük ihtirası, karşılıklı şahlanmıştır. İsyan edenleri cezalandırmak için şiddetin manası, anlaşılır ve yerindedir. İsyanıdan sonra, fark gözetmeksizin idare etmek de, bundan ayrı ve mutedil bir sistemdir” (Bayar,2006,s.64) sözleriyle ideolojik olarak da mücadele yürütülmesi gerektiği kanaatindedir. Bu raporlar doğrultusunda iskân politikaları belirlenecek, 1940’lı yıllara kadar doğunun morfolojik yapısı siyasi ve askeri müdahalelerden etkilenecektir. Bununla birlikte “Şark Islahat Planı” Kürtçe yasağı da getiriyordu. Planın Kürtçeyi yasaklayan ilgili 13. Maddesi ise şu ifadelerle yer veriyordu:

“13) Aslen Türk olup Kürtlüğe mağlub olmaya başlayan ber- vech-i âtı Malatya, Elaziz, Diyarbakir, Bitlis, Van, Muş, Urfa, Ergani, Hozat, Erciş, Adilcevaz, Ahlat, Palu, Çarsancak, Çemişkezek, Ovacık, Hısn-ı mansur, Behisni, Arga, Hekimhan, Birecik, Çermik vilayet ve kaza merkezlerinde hükümet ve belediye dairelerinde ve sair mücessesat ve teşkilâtta, mekteplerde, çarşı ve pazarlarda Türkçe'den maada lisan kullananlar evâmîr- i hükümete ve belediyeye muhalif ve mukavemet (direniş) cür- mile (suç) tecziye (cezalandırma) edilirler” (Akçura,2009,s.56)

1930'lu yıllar boyunca "Vatandaş, Türkçe Konuş!" kampanyaları aralıklarla sürdürüldü. (Üstel,2008,s.167), yasaklar sadece kamu kurumlarında değil, kamusal alanlara da taşınacaktı. Çarşıda, pazar yerlerinde Erzincan Valisi Ali Kemali Bey'in yazdığına göre, her Kürtçe kelime için beş kuruş ceza kesiliyordu (Başkaya,1991,s.56).

Ayrıca memurların bölge halkından olmaları, yerel dili kullanıyor olmaları sebebiyle temsil politikalarının olumsuz etkilendiği “Şark Islahat Planı” ve raporlarında sıkça yer alıyordu. 'Şark Islahat Planı' 'tehlikeli' Kürt aileleri sürmek ve etnik Kürtlerin yaşadıkları yerlerde devlet memurluğuna alınmalarına son vermek gibi tavsiyeleri de içeriyordu

(Mango,1999,s.444). 1925 tarihli Şark Islahat Palanının’ın memurlarla ilgili maddesi şu şekilde düzenlenmiştir:

“Madde 10) (...) Bunun için Şarkta hükümet kuvvet ve nüfûzunun her şube-i idareden mefkûreli (idealist) ve muktedir (becerikli) memur gönderilmek suretile takviyesi lazımdır. Aynı zamanda bu mıntıkadaki tâli (okuyan) memuriyetlere dahi Kürt memur tayine olunmamalıdır. Merkezden mansub memurin "jandarma dahil" için bervec-i âti (aşağıdaki gibi) teklif-i kanûniye lüzum vardır” (Akçura,2009,s.54-55).

Bununla birlikte İsmet İnönü raporunda olduğu gibi yeni rejimin Halkevleri, memur ve memur aileleri üzerinden benimsetilmesinin gerekliliğine de raporlarda yer verilmekteydi (Akçura,2009,s.72). Bayar’da rapornda yeni zihniyetin yerleştirilmesi için benzer bir noktaya temas etmekte ve bu doğrultuda memur ve ailelerinin oynayacağı role ilişkin bazı önerilerde bulunmaktaydı: Bayar; “yeni eleman, yeni bir zihniyetle yerleşmeye çalıştığımız bu muhitlerde muntazam hükümet dairelerinin, memur ailelerinin ikametgâhlarının inşası mühim bir meseledir (Bayar,2006,s.64) demekteydi. Şeyh Said ayaklanmasına karşı, yalnız askeri ve kazai önlemler almakla kalınmamış, bu bölgede yönetimin yeniden düzenlenmesi yoluna da gidilmişti. Ayrıca raporlarda, yeniden İskân Kanunu çerçevesinde Kürtlerin çoğunlukta olduğu illerde Umumi Müfettişliğin kurulması tavsiye edilmekteydi. Takri-i Sükûn Kanunu ve 7 Mart 1927 tarihinde kapatılmasına kadar İstiklal Mahkemeleri’nin ardından bölge Tek Parti iktidarı süresince Umumi Müfettişlikler eliyle yönetildi. Umumi Müfettişliğin ilk kurulma nedeni, 23 Ekim 1927’de sona eren sıkıyönetimin yerini dolduracak bir yetki yaratmaktı (Tunçay,1999,s.179). Bu amaçla 16.07.1927 tarihinde yürürlüğe giren “Umumi Müfettişlik Teşkiline Dair Kanun” ile Umumi Müfettişlik kuruldu” (Resmi Ceride,16,7,1927,sayı,634). Dönemin “CHP Genel Sekreteri Memduh Şevket Esendal ise Umumi Müfettişliklerin idari bir birim olmanın dışında bir “terbiye müessesesi” olduğunu da ekliyordu. Esendal, “bana kalırsa Umumi Müfettişlikler yalnız bir idare kademesi değil bir terbiye müessesesi, ideal verici bir kurum olmalıdır” (Esendal’dan akt.Çağlayan,2014,s. 81) şeklinde ifade ediyordu. Uumi müfettişlikler kökeni Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde 1902 “Vilayet-i Selase’ye Umumi Müfettiş”liğine kadar uzanmakla birlikte, 30 Temmuz 2002’e kadar “Olağanüstü Hâl Bölge Valiliği’nin

kaldırılmasına kadar çeşitli adlar altında Doğu’da bir idari birim olarak varlığını devam ettirecektir.

3.3. Morfolojik Yapıya Müdahaleler: İskân Kanunları ve Umumi Müfettişlikler

Mausse, Durkheim’e atfen morfoloji kelimesini, toplumların maddi dayanağını, yani toprağa yerleşme biçimlerini, nüfusun hacmini, yoğunluğunu, dağılma biçimini ve toplumsal yaşamın merkezini oluşturan bütün şeyleri betimlemek ve daha da önemlisi açıklamak amacıyla inceleyen bilim dalını ifade etmek için kullanır (Mauss, 2005,s. 439). Siyasal iktidarın Umumi Müfettişlikler ve sonrasında İskân kanunlarıyla bölgenin “morfolojik” yapısının değişimini amaçlandığı görülmektedir.

Bütün devletlerde olduğu gibi Osmanlı Devleti’nde de iskân politikalarına rastlanılmaktadır. “Osmanlı Devleti’nde tehlikeli sayılan azınlıklara yapılageldiği gibi, sorun çıkardığı düşünülen bir takım kişiler ve topluluklar başka bölgelere zorla göçürülmüş ve daha sonra bunların yerlerine Türk göçmenler yerleştirilmişti” (Tunçay,1981,s.178). Özellikle 93 Harbinden sonra Osmanlı topraklarına yapılan yoğun göçleri düzenleme, göçmen sorunlarını çözüme kavuşturma adına Umûm Muhacir Komisyonları gibi teşkilatlar kuruldu (Erdem,2018,s.102). Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyet-i Umûmiyesi (AMMU) adlı kurum da İTC iktidarınca bu amaçla kuruldu. Şükrü Bey [Kaya] kurumun başına müdür olarak atandı. Yardımcılıklarına da Hamdi Bey, Aşiret Şubesi Başkanlığına ise Zekeriya Bey [Sertel] getirildi (Sertel,2001,s.71). Osmanlı’nın geleneksel uygulamalarının aksine, İTC’nin İskâna yönelik ihdas ettiği kurumların temelinde Türkleştirmeye yönelik asimilasyonist politikalar gittiğine dair eleştiriler o dönemde de gündeme gelmekteydi. “1918’de AMMU bütçe görüşmelerinde söz alan [Mebusan Başkanı] Ahmet Rıza Bey, muhacir meselesi üzerinden İttihat ve Terakki’nin ‘Türklük politikası’ yürüttüklerini belirtir ve amacının Muhacirîn İdaresinin amacını anlamak olduğunu vurgular” (Bozkurt, 2015,s.188). Bununla birlikte AMMU idaresi adına konuşan “Hamdi Bey, eski Osmanlı geleneğinden vazgeçilerek Avrupa’nın kullandığı yöntemlere yöneldiklerini” (Bozkurt,2015,s.188) ifade eder.

İskân politikaları başka yönleriyle de geleneksel iskân politikalarından farklı uygulamalar içermekteydi. İTC iktidarınca Avrupai yöntemlere uygun olarak Ziya Gökalp önderliğinde bilimsel bir heyet oluşturuldu. Kürtler ile ilgili sosyolojik ve etnografik bilimsel çalışmalara yoğunluk verildi. Kürt dili, tarihi, kabile yapısı, aşiretler vb.

doğrultuda raporlar hazırlandı. Türk Ocağı, Türk Derneği, Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti gibi paramiliter kuruluşlar sosyolojik anketlerin uygulanması safhasında bilimsel aktiviteler için seferber edildi (Dündar,2008,s.128). Kürtlerin iskânı büyük oranda bu bilimsel tetkikler doğrultusunda yürütülüyordu. Aşair Şubesi Müdürü Zekeriya Bey [Sertel] şu şekilde ifade ediyordu: “Şükrü Kaya bana aşiretler hakkında önce bilimsel bir araştırma yapmak gerektiğini söyledi. Memlekette aşiretlerin sayısı neydi? Bunlar nerelerde ve nasıl yaşıyorlardı? Adetleri, gelenekleri nelerdi? vb .. Önce bunları bilmek ve ona göre işe girişmek gerekti” (Sertel,2001,s.72).

İTC, iktidarıyla birlikte nüfus politikaları da köklü bir değişimi öngörüyordu. Osmanlı’da ilk nüfus sayımı 1831’de yapıldı. Daha sonra 1844’te ve 1906⁴⁸ İTC yönetimine gelinceye kadar 7 nüfus sayımı yapıldı (Erdem,2018,s. 27;29). Daha önce yapılan nüfus sayımlarında Müslümanlar etnik kökenlerine göre tasnif edilmezken, Talat Paşa’nın 1915’te gönderdiği bir talimatla, resmi olmayan sayımlarda Müslümanların ırklarına göre tasnif edilmesini istedi (Malmisanij,2002;Dündar,2008). 20 Temmuz 1915 tarihinde Talat Paşa tarafından tüm vilayet ve mutasarrıflıklara çekilen bir şifreli telgraf ile köylere varıncaya kadar mülki teşkilatı gösterir bir harita ile köy ve kasabalardaki ahalinin milliyet esaslarına göre miktarlarını içeren cetvellerin bir an önce gösterilmesi isteniyordu (Malmisanij,2002,s.20). Şükrü Bey’in önerileri doğrultusunda yeniden yapılandırılan AMMU, “Menâtık-ı Harbiyyeden Vürûd Eden Mültecilerin Sevk, İskan, İâşe ve İkdarlarını Mübeyyin Talimât-nâmesi” (Erdem,2018,s.7) adıyla bir mülteci talimatnamesi hazırladı. Bu talimatnamenin tamamıyla Kürtlerle ilgili olan 12 ve 13. maddeleri şu şekildeydi: Madde: 12- Kürt mültecileri; miktarı üç yüzü aşmayacak bir şekilde ufak kabilelere ayrılacak ve silahlarından arındırılarak bir aşiret birkaç kısma bölünecek ve kısmı farklı mıntikalara gönderilecek, oralarda genel nüfusun % 5’ini aşmayacak şekilde dağınık olarak iskân edileceklerdir (Temel,2019; Bozkurt,2015:199; Dündar,2008). Madde: 13 ise şu şekilde düzenlenmişti:

“Aşiret reisleriyle şeyh, molla ve nüfuzlu kişiler öncelikle fertlerden ayrılmayarak toplu olarak tertip olunan mahallere sevk olunacak ve ayrılan mahallerde adı geçen reisler fertlerden ayrılarak bir daha ilişkide bulunamayacak şekilde ayrı ayrı ve aşiret fertlerinden uzak yerlerde iskân olunacaktır. Reisler ve şeyhler nüfuzlu kişiler

⁴⁸1881,1882,1893, 1905 ve son olarak 1906 tarihlerinde nüfus sayımları yapıldı. 1914 Nüfus sayımı İTC iktidarında yapıldı bkz. (Erdem,2018).

tercihen şehir ve kasabalarda yerleştirilip hükümetin nezareti altında bulunacaktır”
(Jongerden,2015,s.223; Temel,2019).

Yeniden iskân meselesi Cumhuriyet Dönemi’nde ise, İTC iktidarında AMMU müdürü olarak görev yapan Şükrü Kaya’nın dâhiliye vekili olduğu esnada yeniden gündeme geldi. Cumhuriyet Dönemi’nde de farklı tarihlerde iskân kanunları yürürlüğe girmesiyle sürgünler yaşanıldı. ‘Şark Islahat Planı’nda (1925) Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerin Türkleştirilmesine ilişkin düzenlemelere yer verilmişti. Planın 5. Maddesi⁴⁹ bununla ilgiliydi. Ayrıca yeniden iskân’a yönelik farklı tarihlerde kanunlar da yapıldı. “10 Kanunuevvel 1925 tarihli ve 675 sayılı kanun, 31 Mayıs 1926 tarihli ve 885 sayılı İskân Kanunu, 10 Haziran 1927 tarih ve 1097 sayılı Bazı Eşhasın Şark Mıntıklarından Garp Vilâyetlerine Nakline Dair Kanun” (Beşikçi,1977b,s.207) ve 1934 tarihli 2510 sayılı Kanun (T.C Resmi Gazete,27 Haziran,1934) bunlardan bazılarıdır. Özellikle sürgün ve yeniden iskâna yönelik dikkat çekici olanı 1934 tarihli 2510 sayılı kanundur.

Kürtlerin sosyal ve siyasal örgütlenme biçimi olan aşiret örgütlenmesi temel sorun olarak kabul edildi. Şeyh Sait ve Dersim İsyanları ve arada meydana gelen Reşkotan, Raman, Cemil Çeto, Şeyh Eşref, Koçgiri Mili Aşireti ayaklanmaları sonrası Bölgede incelemelerde bulunan ve rapor hazırlayan yetkililerin tamamı, bütün sorunların ve huzursuzluğun esas olarak aşiret düzeninden kaynaklandığını rapor etmişlerdi. Raporlarda, ağalar ve aşiret reisleriyle birlikte, şeyh ve halifeleri, seytlik ve genel olarak rüesa, geçmekte ancak hepsi aşiret düzeninin bir parçası olarak görülmekteydi. Düzenin ortadan kaldırılması için çoğunlukla yeniden iskân tavsiye ediliyordu. “Kürtlerin zorla göçürülmesi 14 Haziran 1934 gün ve 2510 sayılı İskân Kanunu ile sürdürüldü” (Tunçay,1981,s.175). İskân Kanunu 10. Madde C fıkrasına göre;

“Bu Kanunun neşrinden önce aşiretlere reislik, beylik, ağalık, şeyhlik yapmış olanları ve yapmak isteyenleri ve sınırlar boyunda oturmasında emniyet ve asayiş bakımından mahzur bulunanları, aileleriyle birlikte, munasip yerlere naklettirip yerleştirmeğe İcra Vekilleri Heyeti kararıyla, Dâhiliye Vekili salâhiyetlidir” (T.C Resmi Gazete,27 Haziran,1934,sayı:2733). İfadelerinden belirtildiği üzere kanunun yürütülmesi İçişleri Bakanlığı’nın sorumluluğundaydı.”

⁴⁹ Şark Islahat Raporu: Madde 5: kapsamı hakkında bkz. (Akçura,2009,s.52-53).

İskâna dayalı kültürel asimilasyonu hedefleyen 2510 sayılı İskân Kanunu, Türkiye’de yaşayanları üç kategoriye ayırırken Türkiye’yi de üç bölgeye bölüyordu. Kanunun ilgili

2. Maddesince:

Dâhiliye vekilliğince yapılıp, icra vekilleri heyetince tasdik olunacak haritaya göre, Türkiye, iskân mıntıkları bakımından 3 nevi mıntıkaya ayrılır:

“1 Numaralı mıntıklar; Türk Kültürü nüfusunun tekâsüfü [yoğunluğu] istenilen yerlerdir.

2 Numaralı mıntıklar; Türk kültürüne temsili [asimilasyonu] istenilen nüfusun nakil ve iskânına ayrılan yerlerdir.

3 Numaralı mıntıklar: Yer, sıhhat, iktisat, kültür, siyaset, askerlik ve inzibat sebepleriyle başlatılması istenilen ve iskân ve ikamete yasak edilen yerlerdir” (T.C Resmi Gazete,27 Haziran,1934,sayı:2733).

İskân Kanun’u her bir mıntikanın hangi sebeple oluşturulduğunu şu şekilde açıklar: “1 numaralı mıntakalara: A: Yeniden hiç bir aşiretin veya göçebenin sokulmasına, Türk kültürüne bağlı olmıyan hiç bir ferdin yeniden yerleşmesine ve bu mıntakaların eski yerlilerinden olsa bile Türk kültürüne bağlı olmıyan hiç bir kimsenin avdet etmesine izin verilemez” (T.C Resmi Gazete,27 Haziran,1934,sayı:2733). Bu mıntıklar kültürel olarak Türk nüfus yoğunluğunun artırılmak istendiği mıntıkadır. Kanun maddesinde geçen “2 numaralı mıntıklar”dan kasıt, Türk kültürü içinde asimile edilmek için nüfusun yerleştirilmek istendiği mıntikalardır. “B : Bu mıntakalarda soyca Türk olup dilini unutmuş veya ihmal etmiş bulunan köyler ve aşiretler efradı, ahalisi Türk kültürüne bağlı köyler ile nahiye, kaza ve vilâyet merkezleri civarına yerleştirilirler” (T.C Resmi Gazete,27 Haziran,1934,sayı:2733). Türkiye’nin batı bölgeleri; özellikle de Akdeniz, Ege, Marmara, Trakya bölgeleri bu kapsamdadır. 3 Numaralı mıntika ise, ekonomi, politik ya da askeri sebeplerle yasaklanmış, tümüyle insandan arındırılmış mıntikalardır. Ayrıca, 1934 tarihli 2510 sayılı İskân Kanunu AMMU’daki talimatnameye benzerlikler göstermektedir. Kürt rüesa (ileri gelenleri) gönderilecekleri bölgelerde hem nüfusun belli bir oranına göre dağıtılacak hem de diğer sürgün Kürtlerle irtibat kurmamalarına özen gösterilecektir. Ayrıca 1934 İskân Kanunu 10. Maddesinde Kürt kültürünün sosyo-politik yapısı ve buna bağlı görgü ve göreneklerin kaldırıldığı resmen ilan edilmiştir. Madde 10 A: “Aşiret reisliği, beyliği, ağalığı ve şeyhliği ve bunların her hangi bir vesikaya veya

görgü ve göreneğe müstenit her türlü teşkilât ve taazzufları kaldırılmıştır” (T.C Resmi Gazete,27 Haziran,1934,sayı:2733).

Kürt toplumsal yapısına müdahale idari tedbirlerden ibaret değildir. Bilimsel çalışmalar da eşlik etmekte veya rehberlik etmektedir. Ziya Gökalp tarafından “Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler” adıyla bir raporlar hazırlanır. Çalışmayı yayıma hazırlayan Şevket Beysanoğlu'na göre, Rıza Nur Sıhhiye vekili olduğu esnada Gökalp'i bu çalışmayı yaptırma sebebini şu şekilde aktarır:

“Ziya Gökalp’e Kürtleri tetkik ettirdim. Maksadım, bu gibi malumatı toplayıp vaziyeti ilmi, iktisadi bir surette öğrendikten sonra, Kürtlere Türk olduklarını anlatmak için teşkilat yapıp faaliyete geçecektim. Bugün Kürt denilen bu adamların çoğunun Türk olduğunu çoktan bilirim. Yalnız onlara bunu bildirmek, öğretmek lazımdı” (Gökalp, 1992,s.6).

Bu bağlamda "Aşiretler Nasıl Medenileştirilebilir" başlığı altında Gökalp tarafından aşiretler bir temdin (medenileştirme) sorunu olarak ele alınır. Gökalp’e (1992,s.47) göre; Kürt ve Arap aşiretleri, Avusturalya, Kuzey Amerika'daki kabile örgütlenmelerine kıyasla millet (ethnie- etni) örgütlenmesine daha yakın ve haliyle daha gelişmiştir. Ancak “Kültürel ulus aşamasına” göre henüz ilkel bir örgütlenme düzeyindedir. Bu çerçevede Kürtlerin daha üst bir yapılanma olan ulus içinde eritilmesi bilimsel veriler doğrultusunda mümkün gözükmektedir.

Sonuç olarak Cumhuriyet Dönemi’ndeki yeniden İskân Kanunları erken Cumhuriyet’in dışlama ve dahil etme politikalarını yansıtmaları açısından önemlidir İskan politikaları Şükrü Kaya, Rıza Nur, Ziya Gökalp gibi isimlerin öncülüğünde hem bilimsel yaklaşım hem de siyasi kadroları itibarıyla İTC iktidarının bir devamı niteliğindedir. Bu yönüyle Osmanlı Devleti’nin geleneksel İskân politikalarından farklı ve Avrupalı yöntemler çerçevesinde yürütüldüğü görülmektedir. Aynı zamanda uygulama yönüyle de Kültürel milliyetçilikle başlayan son yüzyılın radikal ulusçuluğa ve onun homojenleştirme politikalarına doğru dönüşümünü de yansıtmaktadır.

3.4. Tek Parti Dönemi Dışlama ve Dahil Etme Politikaları

Ulus-devlet mantalitesine göre homojen bir ulus inşa etmek adına Cumhuriyet rejimi İttihatçı politikaların bazılarını devralmakla birlikte, erken dönemden itibaren Kürtlere yönelirken temelde şu prensibe bağlı kaldı. Müslüman bir unsur olan Kürtler gayri

Müslimler gibi bu coğrafyadan mübadele edilmeyecek ama Türklük dairesi içinde asimile edilecekti. Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman nüfusu, 1820'de % 60 idi ve bu oran, 1890'da % 70'e varmıştı (Dündar, 2008; Jongerden, 2015). 1923'e, gelindiğinde nüfus mübadeleleriyle demografik açıdan Müslüman nüfusun artırılması sağlanmış, Anadolu'da demografik yapı tamamen değişmişti. "Türkiye % 90 oranında müslüman nüfusa sahip bir ülke olmuş ve böylece Osmanlıların baş ağrılarından bazıları da çözümlenmişti" (Mardin, 1991, s.97). Ancak bir taraftan demografik açıdan Müslümanlaştıkça, öte yandan "laiklik merkezli yeni bir ulus kimlik inşa etmeye yönelik bir dizi reformlar ve bu reform niteliğindeki kanunlar; hilafetin kaldırılması, ardından gelen kılık kıyafet devrimleriyle, günlük hayatın bir nevi İslamsızlaştırılması" (Aktay, 2005, s. 81) söz konusuydu. Ama bir taraftan da Türklük dairesine alınma şartının her şeyden önce Müslümanlık'ta aranması gibi çelişkili bir durum vardı. Her ne kadar karmaşık ve aynı oranda çelişkili bir durum arz etse de neticede bu dönemde, "Müslümanlık Türklük sözleşmesine açılan birinci kapıydı. Kişi Müslümansa Türklüğe geçiş yapabiliyordu" (Ünlü, 2019, s.254). Müslüman bir unsur olan Kürtler bu dönem itibarıyla "tüm bu politikalar ekseninde zaman zaman ayrımcı yurttaşlık pratiklerine layık görülmelerine rağmen, "Kürtlerin Türklük dairesinin dışına düşmeleri ve buna bağlı olarak ayrımcı yurttaşlık siyasetlerine maruz kalmaları nadiren gerçekleşti" (Yeğen, 2016, s.49). Ünlü'nün (2019, s.234) özgün tespitiyle bu dönemde, gayri Müslimlerin, "Türkleşmelerini kabul etmeyen devlet, Türkleşmelerini talep etmiştir."

Erken Cumhuriyet'te tüm o tezlere ve bir o kadar masraflı antropolojik çalışmalara rağmen Türklük dairesi içinde yer almanın öncelikli şartı ırk, pigment ve hatta dil (Türkçe) gibi objektif kriterler⁵⁰ değil, Müslüman olmaktı. Ancak nasıl bir Müslümanlık sorusu, hem radikal Batılılaşma merkezli reformlar bağlamında İslamsızlaşmayı hem de Müslüman olma kriterindeki çelişkiyi açıklar niteliktedir. Aktay'a (2008, s.71) göre; "burada ele alındığı biçimiyle Müslümanlığın, yaşanan, bir din ve hayat tarzı olarak Müslümanlıktan ziyade bir etnik aidiyet olarak işlenmesi söz konusuydu. Bir hayat tarzı olarak Müslümanlığın devam ettirilmesi arzulanmıyordu." Bir açıdan Müslüman olma şartının Türklük sınırlarının dâhilinde tutulmak için bir gerekçe olarak benimsenmiş

⁵⁰Bu kriterlere uygun en bilinen örneklerden biri de Rumların mübadelesi idi. Girit'ten Türkiye'ye gelen Müslüman Türkler anadilleri olan Yunanca yerine Türkçe, İç Anadolu Bölgesi'nden giden Karamanlılar ise anadilleri Türkçe iken Rumca öğrenmek zorunda kalmıştı. Mübadele edilenler çoğu kez, yerleştikleri yeni memleketlerinde bilmeleri gereken anadilleri öğrenmeden hayata veda etmişlerdi (Göç, 2014, s.20).

olması, Müslüman unsurlar arasında İslam dışında birliktelik harcını sağlayacak başka bir şeyin olmamasının hem zaruri hem de doğal bir sonucuydu. Aktay’a (2008,s.71) göre, “erken Cumhuriyet’te “Müslümanlık etnik ve milli aidiyeti sağlayan en güçlü bağ olarak görülecekti, ama rolü onunla bitmeliydi. Bundan fazlası Kemalistlerin batılılaşma programlarını sekteye uğrattırdı” Sonuç itibariyle denilebilir ki bu süreçte gayri Müslimlerden farklı olarak “Kürtler, kural olarak, Türklük dairesinin içinde ama biraz da kıyısında tutuldular ve çoklukla asimilasyonist pratiklerin muhatabı oldular” (Yeğen,2012,s.49).

Tek parti iktidarının Batılılaşma merkezli modernleştirme programıyla Dini referanslı “millet” kavramının ve siyasal kurumsal temellerinin (hilafetin) ortadan kaldırılması siyasal bedenin bütünlüğünü zedeleyen en önemli teşebbüstü. “Kürtler için halifelige son verilmesi daha önce Kürtlüğü İslamla özdeşleştirmelerini sağlayan ve Kürt-Türk ittifakının tek garantisi olan Müslüman kardeşliğinin sonu anlamına geliyordu” (Bozarslan,2018,s. 218). İlk ciddi tepki henüz 1925’te Şeyh Sait isyanıyla birlikte ortaya çıktı. Şeyh Said’in ifadelerine yansıdığı kadarıyla ayaklanmayı başlatmasının en önemli sebebi Cumhuriyet rejiminin dine karşı tutumuydu (Örgevren,2002,s.269).

Geleneksel Kürt seçkinlerinin reformları ve bunların sosyal yaşama yansımalarını, din ve dinin şekillendirdiği Kürt kültürü için birer tehdit olarak algılaması gecikmedi. Bu müdahalelere bağlı olarak birçok yerde ayaklanmalar baş gösterdi. 1972 yılında Genel Kurmay Harp Tarihi Başkanlığı tarafından yayınlanan bir askeri tarih araştırmasına göre, Türkiye Cumhuriyeti’nde (1921-1938) tarihleri arasında yukarıda sayılan Şeyh Sait ayaklanması da dâhil olmak üzere 18 ayaklanma meydana geldi (Tunçay,1981,s.129).

Şeyh Sait isyanı da dâhil olmak üzere Kürt ayaklanmalarının ulusalcılık kuramları çerçevesinde ulusalcı karakterde olup olmadığına yönelik tartışmalar devam etmektedir. Araştırmanın kuramsal çerçeve de dâhil olmak üzere buraya kadar olan bölümler, alan araştırmasındaki verilerin analizine yardımcı olması itibariyle yazılı kaynaklardan istifade edilerek ele alındı ve kısmen de yorumlandı. Araştırmanın bundan sonaki bölümünde erken Cumhuriyet’in Kürt toplumsal yapısına modernleştirme bağlamında müdahalesinin günümüzde dışlama ve dâhil etme algısının oluşumuna etkileri, bu politikalara karşı tepkileri alan araştırmasının verilerinden istifade edilerek analiz edilecektir.

BÖLÜM 4: ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

4.1. Araştırmanın Modeli ve Metodolojisi

Bu çalışmada nitel araştırma teknikleri kapsamında olan gömülü teori (grounded theory)'nin yaklaşımı esas alınmıştır. Bu kuramsal yaklaşım çalışmayı ilgilendirdiği boyutuyla ele alınacak ve diğer nitel tekniklerle benzerlik ve farklılıkları üzerinde durulacaktır.

Nitel araştırma, kurama dayanmanın yanı sıra yeni kuramlar oluşturmakla uğraşır. Verileri yorumlama aşamasında birçok nicel araştırmacı, daha önce geliştirdikleri hipotezleri test ederken nitel araştırmacılar yeni kavramlar yaratma ve kuramsal yorumların inşasını vurgulamakla ilgilenir” (Neuman,2014,s.23). Bilimsel araştırma desenlerinden nitel teknikler başlığı altında yer alan gömülü teoride nitel desenli diğer araştırmalar gibi kavramlar oluşturma ya da kavramları rafine hale getirmeyi amaçlar. Bunun genel olarak bütün nitel araştırmaların genel özelliği olduğu söylenebilir. Sosyoloji literatüründe nitel araştırma klasikleri arasına giren, W.F.Whyte tarafından 1937 yılında yapılan “Sokak Köşesi Cemiyeti” (Street Corner Society) çalışması, grounded theory’den çok önce yapılmasına rağmen, “Whyte çete üyeleriyle bowling oynarken keşfettiği statü ve hiyerarşi ilişkisi” (Cole,1999,s.121) nitel araştırmalar için ama aynı zamanda gömülü teori için de çarpıcı bir örnek olarak gösterilebilir.⁵¹ Gömülü teoriyi bu noktada bir araştırma tekniği, bir desen olarak farklı kılan özellik; “araştırmacıya sistematik ancak esnek bir tasarım olanağı sunması” (Charmaz,2006,s.4) ve araştırmacının sosyolojik muhayyilesi, biyografisi, gerçeklik hakkındaki yargılarının araştırmanın süreçlerinde etkide bulunabilmesi veya en azından bulunabileceği gerçeğinin göz önünde bulundurulmasıdır.

1960’ların sonunda Barney Glaser ve Anselm L. Strauss’un ortak çalışmasıyla gündeme gelen gömülü teorinin ayırt edici en temel özelliği kuramların sahada test edilmesi yerine, sahada elde edilen verilerden hareketle teoriyi oluşturmaktır. Teori-veri ilişkisini ters yüz eden gömülü yaklaşım “gizlenmiş, belirgin olmayan sosyolojik anlamların ve özelliklerin,

⁵¹ Whyte’in çalışması, nitel araştırmalar için ama aynı zamanda gömülü teori için de pekâlâ çarpıcı bir örnek olarak gösterilebilir. Çalışma ilk yayımlandığında nicel araştırma tekniklerinin hakim olduğu bir döneme denk geldiğinden pek ilgi görmedi. Asıl popüleritesini 1955’te ikinci kez basılınca kazandı. Bu tarihler artık nitel araştırmaya ilginin arttığı döneme denk gelmesi de tesadüf değildi. bkz. (Cole,1999)

katmanlı yorumlama imkânlarının, imaların açığa çıkarılmasının ve nicel yöntemle duyulması imkânsız ‘seslerin’ duyulabilmesini” (Have, 2004, s.4-5) sağlamaktadır. Bununla birlikte araştırmacının sahada son derece dinamik olmasını da sağlamaktadır. Gömülü teoride araştırmacı, teorisini adeta yol boyunca inşa etmektedir. Türkçe bir özdeyişle ifade edilecek olursak “kervan (teori) yolda düzülür” bir nevi gömülü teorisinin bilgiye ulaşma tarzına metaforik göndermede bulunur. Yukarıda da ifade edildiği gibi, gömülü teori hem araştırmaya hem de araştırmacıya dinamik bir yön sağlamaktadır. Özellikle de konu belli ama araştırmanın sizi nereye sürükleyeceği belirsizse, gömülü teori bir yöntem olarak son derece etkili olacaktır. Yine de gömülü teoriyi en iyi şekilde izah eden cümleler teorisinin bizzat yazarlarına aittir. Glaser ve Strauss “Gömülü Teori’nin Keşfi, Nitel Araştırma Stratejileri” (The Discovery of Grounded Theory, Strategies for Qualitative Research) adlı eserlerinin hemen giriş cümlesinde şu tespitlerde bulunur:

“Sosyolojik yöntem üzerine yazılan birçok yazı, kesin bilgilerin nasıl elde edilebileceği ve dolayısıyla nasıl daha sıkı bir şekilde test edilebileceği ile ilgilendi. Bu kitapta biz, veriden teorisinin nasıl keşfedileceğini sunduk. Bunu da Grounded Teori olarak adlandırdık... Kesin sınırlarla belirlenmiş prosedür ve tanımların yerine; durumları, karşıt durumları ve örnekleri sunuyoruz” (Glaser ve Strauss, 1967,s.1).

Teorisinin bugüne değin muhtelif biçimleri geliştirilmiştir. Gömülü teori literatürüne bakıldığında, Strauss ve Juliet Corbin’in ortaklaşa geliştirdiği “sistematiik” yaklaşım, Glaser’la anılan “gelişen” yaklaşım ve Kathy Charmaz tarafından geliştirilen “yapılandırmacı” yaklaşım (Ekinci,2021,s.4) olmak üzere üç ana yaklaşım ön plana çıkmaktadır. Yönteme yaklaşım hususunda ilk ayrılık, 1990’lara gelindiğinde Strauss’un yöntemi daha işlemsel, sistematiik ve kurallı hale getirme çabasının sonucu olarak ortaya çıkan “Basics of Qualitative Research” (Nitel Araştırmanın Temelleri) (Strauss ve Corbin, 1990) adlı çalışmasının yayınlanmasıyla Glaser ve Strauss arasında yaşanmıştır (Charmaz, 2006,s.9). İki önemli kuramcıdan Glaser pozitivist gelenekten gelirken Strauss yorumlamacı geleneğe mensuptur. Gömülü teori 1960’ların ortalarında nitel araştırmaların zemin kaybettiği ve nicel araştırmaların ise artış göztürdüğü bir dönemde bu iki zıt kutbun birleşimin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Glaser’in niceliksele dönük ve Strauss’un niteliksele daha yakın olan görüşleri kuramın gelişimine önemli bir etkisi olmuştur (Charmaz, 2006,s.4). Chicago Okulu mirasına sahip Strauss, İnsanları daha büyük sosyal güçlerin pasif alıcıları olmaktan ziyade, yapının değil sürecin insan

varoluşunun temeli olduğunu varsaydı. İnsan failliğini ön plana çıkararak sosyal ve öznel anlamlara odaklandı (Charmaz,2006,s.7). İki araştırmacı arasındaki temel farklılıklardan biri araştırmacının tarafsızlığıydı. Başka bir ifadeyle araştırmaya yargılardan bağımsız yaklaşıp yaklaşılamayacağı sorunuuydu. Chicago Okulu geleneğinden gelen Strauss, bunun mümkün olmadığını savunurken Glaser ise, pozitivist geleneğe uygun bir şekilde önyargılardan uzak ve boş bir zihinle araştırmaya başlanabileceği görüşündeydi. Charmaz'ın üçüncü bir yol olarak ortaya çıkması da burada belirmektedir. Charmaz yapılandırmacı terimini tercih etme sebebini şu şekilde izah etmekteydi: “Yapılandırmacı terimini seçtim çünkü sübjektifliği ve araştırmacının, araştırmanın yapılanmasındaki ve verilerin yorumlanmasındaki dâhiliyetini kabul ettim” (Charmaz, 2006,s.36). Bu haliyle Charmaz'ın yapılandırmacı yaklaşımı, araştırmacıya daha aktif bir rol vermekle onu bir taraftan daha öznel ve daha esnek kılmakta ama “yapılandırmacı” vurgusuyla da bunun sınırsız bir keyfiyete dönüşümünü sınırlandırmaktaydı.

Elbette ki kuramdan yoksun, salt sağduyu ve sosyolojik muhayyileye dayalı bir çözümlemenin araştırmacıyı bilimsellikten uzaklaştıracağıının da bilincinde olunmalıdır. Gömülü teori bu yönüyle araştırmada bir denge bulma çabasıdır. Kuramların yol gösterici özelliği tamamen dışlanmıyor ama araştırmacının bu kuramların salt bir doğrulanma aracına dönüştürülmesi de arzu edilmiyor. Kant'ın bilgi felsefesinin veciz ifadesini kuram ve araştırma ilişkisinin yorumlamasında kullanan Bourdieu'nun ifadesiyle; Ampirik araştırmadan yoksun teori boştur, teoriden yoksun ampirik araştırma kördür (Bourdieu & Wacquant,2014:s.33). Bununla birlikte Bourdieu (2014,s.232); kavram ve "kuram" fetişizmine karşı tetikte olunması gerektiği uyarısında da bulunur. Bourdieu'nun kavramlarla ilişkisi pragmatik bir ilişkidir; kavramlara sorunları çözmeye yardım eden bir "alet kutusu" (Wittgenstein) muamelesi yapar (Bourdieu & Wacquant,s.35). Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi bu araştırmacının kuramdan yoksun, tamamen sağduyusuyla hareket edeceği anlamına gelmemektedir. “Bilimsel bir nesne inşa etmek, her şeyden önce sağduyudan yani herkes tarafından paylaşılan temsillerden kopmak anlamına gelir (Bourdieu & Wacquant,s.241).⁵² Özellikle pozitivist bilimsel araştırma

⁵² Bourdieu'ye göre, araştırmayı kuram ve kavramların doğrulama aracına dönüştüren nesnelci bilim bir tür teorisizmdir. Teorisizm ve entellektüelizm sadece aktörlerin pratik bilgisini değil, araştırmacının kuramsal pratiklerini de göz ardı eder. Bourdieu'ya göre, kuramsal açıklama, aktörlerin eylemlerinde yararlandıkları pratik vukuf ya da pratik anlaşılabilirlikle ikame edildiğinde, araştırmacı “entelektualist yanılğı”ya düşer ya da “entelektualist yanılğının” körlüğü içine girer (Swartz,2011,s.87).

paradigmasını hedef alan bu eleştiriler; öncelikle Mills, sonra gömülü teori öncüleri ve Bourdieu'yu yöntem konusunda birbirlerine yaklaştırmaktadır. Bu ortak yaklaşım, bu araştırma açısından da önemlidir.

Bir yöntem olarak “gömülü teori”nin, “alet kutusu kavramlar” “sosyolojik tahayyül” ve “biyografi”yle kesiştiği bu nokta hem araştırmacının bu bölgede doğup büyümüş olması hem de bazı katılımcılarla yapmış olduğu görüşmelerin sonucudur. Gömülü teori, araştırmacının katı nesnel tutum içinde olguyu ele alması zorunluluğu tartışmalarını bir kenara bırakır. Böylelikle kendi tecrübesi de araştırmanın derinlikli bir şekilde yapılabilmesi için olumlu bir işleve dönüşür.

Gömülü teori, ele alınan konuyu elde edilen nitel verilerden hareketle kavramsallaştırmaktır (Glaser ve Strauss, 1967). Gömülü teori'ye yapılandırmacı yaklaşımla katkı sunan önemli isimlerden biri olan Charmaz'a (2006,s.5-6) göre, gömülü teori uygulamasının bileşenlerinden biri de şudur: “Örnekleme, nüfusun temsil edilebilirliği için değil, teori oluşturmaya yöneliktir. Bu kuramsal bakış açısından yaklaşıldığında araştırma sahasının genişliği ve aynı zamanda nüfusun yoğunluğu, görüşmeci sayısı gibi faktörler ikinci planda kalmaktadır.

Gömülü teori perspektifinden yaklaşınca görüşmeler bazen ve hatta çoğu zaman çalışmanın yönünü değiştirebilmektedir. Kayıt esnasında fark etmediğiniz bir ayrıntı ya da sıradan bir olay, kayıtları çözümlerken araştırmacıya yeni bir bakış açısı kazandırabilmektedir. Katılımcılardan elde edilen verilerden yola çıkarak kuram oluşturmak amaçlanır. Bununla birlikte, gömülü teori'de veri toplama ve verilerin analizinde eş zamanlık esastır. Veri toplamada standart yöntemlerden ziyade çeşitli teknikler bir arada kullanılmaktadır. Teorinin veri içinde saklı olduğu ve bu veriyi bağımsız biçimde; hiçbir hipotez ya da görüşten etkilenmeden esnek ve sistemli bir biçimde ortaya çıkarılabileceği ileri sürülmektedirler (Bulduklu,2019,s.2). Bu doğrultuda toplanan veriler sürekli olarak analiz edilir, geri dönülür, tekrar tekrar bütüne ulaşma yolunda yeni veriler elde edilmeye çalışılır. Bununla birlikte her ne kadar veri analizi konusunda bir desen sunuyor olsa da temellendirilmiş teoride sistematik yaklaşım, bazı durumlarda araştırma sorusuna, bulgulara ve araştırma sahasına odaklanmayı engelleyebilmektedir. Araştırma yöntemine ve tekniğine odaklanmak, bazen bulguların önemini azaltmakta ve araştırma sürecini teknik bir sürece indirgeyebilmektedir

(Ekinci,2021,s.14). Tam da bu noktada gömülü teorinin sağladığı bu esneklikten istifade edilerek çalışmanın verilerinin iki bölüme ayrılması tercih edilmiştir. Öncelikle sahada elde edilen veriler kavramsallaştırılmıştır.

Bu kavramların ilki Kürtlerin, iktidarın medenileştirme hamlelerine karşı gösterdikleri tepkiye odaklanması üzerine geliştirilmiş olan “Türkane” kavramıdır. Türkane kavramı Kürtler tarafından Cumhuriyet elitlerinin modernleştirme projesine karşı Kürtlerin bir refleks geliştirdikleri fark edilmiş ve bu refleksin daha çok modernliğe direnen bir kuşak üzerinde etkili olduğu gözlemlenmiştir. Bu kavram Mills’in ifade ettiği çerçevede, tarihsel dönemin ve sürecin başlıca özellikleri ışığında analiz edilmiştir. Aynı şekilde yarı yapılandırılmış sorularının bazıları tarihsel süreçle ilişkili olarak anlamlı olduğu düşüncesinden hareketle analiz edilmiştir.

4.2. Çalışma Grubu

Bu araştırmanın çalışma grubunu farklı görüşlerde olan Kürt kökenli vatandaşların yoğun olarak yaşadığı Diyarbakır, Batman, Siirt, Hakkâri, Şanlıurfa, Adıyaman ve Ağrı illerinde ve aynı zamanda memleketlerinin yaşadıkları il olduğunu söyleyen vatandaşlar oluşturmaktadır. Çalışma grubunu teşkil eden katılımcılara -müsaadeleri alınmak kaydıyla kamuoyunca tanınan isimler haricinde- müstear isimler verilmiş ve böylece metnin akıcılığı ile birlikte daha canlı bir anlatım hedeflenmiştir. Ayrıca kimliklerinin saklı tutulacağı güvencesi, hassa bir içeriğe sahip olan siyasi bir meselede daha açık yürekli bir konuşmaya da olanak sağlamıştır. Katılımcıların yaş, meslek statü vb nitelikleri görüşmenin içeriğini doğrudan ilgilendirdiği düşünüldüğü durumlarda kesin bilgiler içermeyecek şekilde verilmiş, diğer hallerde ise sadece müstear isimler ile yetinilmiştir. Bu şekilde olmasının bir gerekçesi de şudur: Saha araştırması kapsamındaki bazı iller küçük nüfuslara sahipti. Farkında olmadan kullanılabilecek belirleyici bir sıfat, kimliği ile ilgili doğrudan bir bilgi anlamına gelebilirdi. Bazı katılımcıların kendileriyle ilgili bilgilerin verilmesi konusunda çok hassas olduğunun belirlmesi gerekir. Ancak yine de genel bazı bilgiler vermek gerekirse; esnaf, öğretmen/akademisyen, çiftçi, işçi, öğrenci, ev hanımı, iş adamı, iş kadını, siyasetçi, kanaat önderleri şeklinde geniş bir meslek grubu ve 20-90 yaş aralığına sahip katılımcılar mevcuttur.

Farklı sosyal statü ve yaş kategorisinden 97 kişi ile yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış tekniği gerektiğinde araştırmacıya esnek hareket

edebilme olanağı tanımaktadır. Bu esneklikten istifade edilerek görüşülen kişiye göre derinlemesine mülakatlar yapılmıştır. Örneklem seçiminde kartopu tekniğinden yararlanılmıştır. Ayrıca katılımcıların sayısı ile ilgili olarak gömülü teorinin, “Örneklem, nüfusun temsil edilebilirliği için değil, teori oluşturmaya yöneliktir” prensibi hatırlatıldıktan sonra cevap verilecek olursa; çalışmaya 38, kadın, 59’i erkek olmak üzere toplam 97 görüşmeci katılım göstermiş, bu katılımların v ulusalcılık ve dışlanma algısı ilişkisi yönünden kuramsal teorik çerçeve için yeterli olduğuna karar verilmiştir. Bununla birlikte katılımlı gözlem, literatür taraması, doküman taraması ve yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile mülakatlar yapılmıştır. Mülakatlara 2020’de başlanmış ağırlıklı olarak da 2021 yılı içinde yapılmıştır.

4.3. Verilerin Toplanması

Elde edilen veriler araştırmacı tarafından tasarlanan yarı-yapılandırılmış görüşme formu aracılığı ile toplanmıştır. Katılımcıların onaylarına göre sadece ses veya görüntülü ses kaydı alınmıştır. Bazı katılımcılar ise sadece not tutulmasına izin vermiştir.

4.4. Verilerin Analizi

Görüşmelerden elde edilen ses kayıtları deşifre edilmiştir. Deşifre edilen ses kayıtları ve ses/görüntü kaydı alınmayan katılımcıların görüşme notları içerik analizi kullanılarak çözümlenmiştir. Çözümleme neticesinde 88 tane kod belirlenmiştir. Daha sonra benzer, eş ya da denk olduğu düşünülen kodlar birleştirilmiştir. Bazı kodlar yeniden düzenlenmiştir. Elde edilen kodlar kategorilendirilmiştir. Bu kategoriler kodların kümelenme nedenlerine göre isimlendirilerek kavramsallaştırılmıştır.

4.5. Araştırmanın Sınırlılıkları ve Zorlukları

Bu araştırma Batman, Diyarbakır, Siirt, Hakkari, Adıyaman, Ağrı ve Şanlıurfa illerinde yaşayan Türkiye Cumhuriyeti’nin Kürt vatandaşlarıyla sınırlıdır. Her çalışmanın kendine özgü bir takım “zorlukları” vardır. Kürt meselesi özelinde milliyetçilik çalışmanın da hem teknik hem de teorik zorlukları mevcuttur. Kürdiyatı (Kürt milliyetçiliği) çalışan araştırmacılar genelde bu konunun sahadaki zorluğundan söz etmektedirler. Fakat aslında bu konu hem sahada hem teoride çalışılması güç bir konudur. Teorik çalışmanın sıkıntılı tarafı öncelikle meselenin uzun süre tabu olarak kalmış olmasından kaynaklanmaktadır.

Yer adları, tanımlamalar, hatta bir kelimeyi ifade ediş tarzı bile o kadar hassas bir noktaya indirgenmiştir ki, ayrıntılardan her biri bir siyasal söylemin argümanlarına rahatlıkla dönüşebilecek niteliktedir. Söz gelimi bazı bilimsel çalışmalarda Osmanlı arşivlerinde bile “Kürdistan” yerine Güneydoğu tabiri kullanılabilmektedir. Aynı şekilde Kürt milliyetçi çevrelerde ise, Orta çağda bile Kürt ulusu, Kürtlerin vatani şeklinde tabirler kullanılabilmektedir. Etnik, ulus veya millet kavramlarından hangisini tercih ettiğiniz bile rahatlıkla objektifliğinizi zedeleyen bir tartışma konusuna dönüşebilmektedir. Bu tip tanımlamalarda bilimsellik sınırlarının içinde kalmak için azami surette gayret sarf edilmiş, mümkün olduğunca bilimsel tarafsızlık ilkesine bağlı kalınmıştır. Doğrudan alıntı yapılan kaynaklarda alıntı yapılan metnin ifadelerine bağlı kalınmıştır. Teorik bölümün bir başka zorluğu McDowall (2005)’ın da işaret ettiği üzere “Kürt tarihi konusunda çok az şey yazıldığından, koşullar daha iyi bilinseydi belki de gereksiz olduğu düşünülen birçok ayrıntı yazılmak zorunda kalınmayacaktı.”

Saha çalışmasında ise, görüşme yapılan kişilerin kaygılarını gidermek son derece güç olmuştur. Çalışmanın soruları hazırlandıktan sonra, hataları tespit etmek vs. için yaşlı bir isimle pilot bir görüşme yapılmaya karar verildi. Bunun için bu kişiyle müsaadesi alınarak görüşme yapıldı. Sohbet derinleştikçe ve güncel, siyasal meselelerle ilgili sorulara gelindiğinde gözleri kameraya ilişen katılımcı bir anda sustu. Görüntülerin silinmesini rica etti. Bunun üzerine pilot görüşme olduğundan, zaten kullanılmayacak olan görüşmenin kayıtları katılımcının huzurunda silindi. Birkaç pilot görüşmeden sonra daha az sayıda görüşmeciyile daha derinlikli görüşmelerin yapılmasına karar verildi. En azından pilot görüşmeler amacına ulaşmıştı. Görüşmeler 2021 yılı içinde yapıldı. Bu süreçte karşılaşılan en büyük zorluk hiç şüphesiz Kovid 19’un sebep olduğu pandemi süreciydi. Bu kadar geniş bir sahada pandemi koşullarının ortaya çıkardığı sınırlılıklar, ancak özel araçla seyahat etmenin yanı sıra konaklama imkânları da ciddi sıkıntılara sebep oluyordu. Sokağa çıkma yasağı uygulamalarında valilik izinleri alma ya da arama noktalarından geçme zahmeti iyice artırıyordu. Bununla birlikte özellikle yaşlılarla yapılan görüşmelerde pandeminin yol açacağı sağlık sorunu riskleri ciddi endişelere yol açıyordu. Gerekli önlemler alınarak bin bir güçlkle de olsa görüşmeler gerçekleştirilebilmiştir. Ancak pandeminin derinlemesine görüşmelere de olumsuz etki etmediğini iddia etmek güçtür. Bazı görüşmelerin ertelenmesine, randevuların iptal edilmesine veya salgın ortamında iletişimin sağlıklı yürütülmesine olumsuz etkileri oldu.

BÖLÜM 5. BULGULAR

Sahadan elde edilen verilere göre; ulus-devlet/ politik iktidarın Kürt kimliğini dışlama algısı; politik iktidarın inşa ettiği ulusalcı kimliğin Kürtleri dışlama algısı ve Kürt ulusalcı söylemin otantik Kürt kimliğini dışlama algısı şeklinde sıralanmaktadır. En sık dışlanmışlık algısının öncelikle ulus-devlet kaynaklı olduğu ancak Kürt ulusalcı söyleminin de dışlanmışlık algısı yarattığı saptanmıştır. Yapılan nitel görüşmelerin analizleri sonucunda aşağıdaki ana kategoriler ortaya çıkmıştır:

- Kamusal Alanda Türkler Tarafından Dışlanma Algısı
- Devlet Tarafından Dışlanma Algısı
- Ulusalcı Kürtler Tarafından Dışlanma Algısı

Kürtlerin dışlanma algısı, farklı biçimlerde tezahür etse de her üç boyutunda ulus-devlet olgusu ve söylemi ile ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Devlet boyutunda, ulus-devlet paradigmasının kültürel homojenleştirme politikaları, Kürt vatandaşlarının resmi düzeyde, başka bir ifadeyle kamu kurumlarından kimlik tabanlı dışlanma algısına kaynaklık teşkil etmektedir. Bununla birlikte ulus-devletin biçimlendirdiği Türk kimliği, toplumsal düzeyde dışlanma algısının oluşmasına sebep olmaktadır. Toplumsal düzeyde Türkler tarafından dışlanma algısı daha çok ana dil ve ana dil ile birlikte diğer etnik göstergelerin baskılanması ve damgalanması biçimiyle ön plana çıkmaktadır. Bir başka boyut da Kürt ulusalcıların, ulusalcı olmayan Kürtleri dışlaması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Devlet başlığı ön görülebilir olmasına karşın, Kürtlerin Kürt ulusalcılar tarafından dışlanması algısı çok ifade edilmeyen bir olgu olarak göze çarpmaktadır.

5.1. Kamusal Alanda Türkler Tarafından Dışlanmışlık Algısı

Türkler tarafından dışlanmışlık algısının 2 alt temada birleştiği görülmektedir. Bunlar “kamusal alanlarda Kürt kimliğinden çekinme” ve “Kamusal Alanda Etnik Nesnel Göstergelerin Damgalanması” şeklinde ortaya çıkmıştır.

Tablo 1: Kamusal Alanda Türkler Tarafından Dışlanmışlık Algısı Teması

Alt Temalar	Kodlar
Kamusal Alanda Kürt Kimliği	Batı illerinde güvende hissetmeme
	Kürtçe müzik dinlemekten çekinme
	Kürtçe Konuşmaktan Çekinme
	Aksanlı Türkçe konuşmaktan çekinme
Kamusal Alanda Etnik Nesnel Göstergelerin Damgalanması	İl plakası ile seyahatten çekinme
	Kültürel Simgelerin siyasal algılanması
	Kürtçe konuşmanın baskılanması
	Kıyafet ve folklorik öğrelerin Siyasal

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Türkler tarafından dışlanma boyutunda en sık ifade edilen alt temalar tablo 1’de de görüldüğü gibi, “Güvende hissetmeme, il plakası ile seyahatten çekinme, Kürtçe müzik dinlemekten çekinme faktörlerinden oluşmaktadır. Katılımcıların Kürt etnik kimliğinin nesnel göstergeleri ile Batı illerinde rahat hareket etmeye çekindikleri, kendilerini güvende hissetmedikleri saptanmıştır. Ayrıca Kürt kültürünün gündelik yaşama ait simgelerinin de siyasal algılanmasından rahatsızlık duyulduğu tespit edilmiştir. Yukarıda şekil-1’de belirtilen temaların alt boyutlarına katılımcıların söylemlerinden doğrudan alıntılar yapılarak değinilmiştir.

5.1.1. Kamusal Alanda Türkler Tarafından Dışlanma Algısı Boyutunda Kentleşme ve Sosyo-Ekonomik Değişimlerin Etkisi

Kamusal alan beraberlik içindeki insanları ve bir topluluğa ait ortak olan her şeyi ifade etmektedir. En yalın tanımıyla kamusal alan, kentsel yaşam için gereken çeşitli işlevlerin var olduğu, ortak menfaatlere hizmet eden yapılaşmamış alan olarak tanımlanabilir (Gökgür,2017,s.1). Bununla birlikte Weintraub (1997,s.5), ortak menfaatler (kollektiiflik) ile birlikte görünürlüğün de önemli olduğuna dikkat çekmekte ve kollektiiflik ile birlikte görünürlüğü kamusal alanın temel iki niteliği olarak görmektedir. Ona göre, özel alan duygu alanıdır ve kişiseldir, bu nedenle görünürlük kazanmaz. Aynı şekilde Hannah Arendt (1998,s.212) de kamusal alan özel alan ayırımında görünürlüğe vurgu yapan isimlerdendir. Ona göre, gerçek anlamda insan olmak kamusal alanda varolmakla ilişkilidir. Yaşamın sadece özel alanla sınırlı kalması, toplumsal bir varlık olması hasebiyle gerçek bir insani varoluşa aykırı bir durumdur. Bu durumda “kamusal

alan bir görünürlük kazanma, başka bir ifadeyle, “herkese açık bir görünme ve görüşme mekânıdır” (Falay,2014,s.55). Kavram aslında 1950- 1960'lı yıllara kadar “ortak” alanlar veya “yurttaşlara” ait alanlar şeklinde nitelendirilmekteydi 1970'li yıllarda “kamusal alan” kavramına dönüştü. O halde kamusal alan kısaca; ev dışındaki alanlar bütünü, halkın karşılaştığı alan, ortak ekonomi, sosyal yönüyle ortak bir dünyanın arabulucusu, demokrasinin meşrulaştığı alan biçiminde tanımlamak mümkündür (Gökgür,2017,s.1). Kentler, birbirinden farklı olan toplulukları ve etkinlikleri bir araya getirmek suretiyle toplumsal süreçlere mekânsal bir ara yüz sağlamaktadır. Bununla birlikte eş zamanlı olarak kentler de toplumsal süreçleri aynı şekilde dönüştürmektedir. O halde Kamusal mekân üzerine düşünmek, belirli fiziksel sınırlar ile tarifli bir kent parçasının ötesinde, müşterek toplumsal yaşamın niteliklerini her yönüyle düşünmeyi (Kahraman,2019,s.196) gerektirir.

Kamusal alanda Kürt kimliği ve kamusal alanda etnik nesnel göstergelerin damgalanması temaları Türkiye’deki sosyo-ekonomik ve kentsel değişim süreçleri ile birlikte değerlendirilmelidir. Elbette ki kamusal alan kent ve modernlikle sınırlı değildir ama “modern yapısıyla kamusal alanı, yükselen bir burjuvazi ve yok olmaya yüz tutan bir aristokrasi çevresinde odaklanmış bir kamusal yaşamın biçimlendirdiği unutulmamalıdır” (Sennet,2013,s.75). Özgül modern anlamıyla özel ve kamusal alanlar, öncelikle 19. yüzyılın eşiğine dek güçlü bir etkililiğe sahip olmuş temsili kamunun dönüşümü sonucunda belirmiş (Habermas,2003,s.72) daha sonra ulusal ve bölgesel devletlerin oluşması ve feodal egemenliğin temellerinin sarsılmasıyla mümkün olabilmiştir (Habermas,2003,s.70).

1940 ve hatta 1950’lere kadar da Kürtlerin hem politik iktidarla hem de kamusal alanda Türklerle ciddi deneyimleri olmamıştır. Her iki yönüyle de ilişkiler daha çok aristokratik bir sınıf, Habermas’ın yaklaşımıyla ifade edilcek olursa temsili bir kamusal alan üzerinden gerçekleşmiştir. Nitekim Celal Bayar, raporunda Doğu’nun tarihsel süreç içerisindeki otonom yapısına ve Cumhuriyet Dönemi’ne kadar bu yapının özerk kurumlar vasıtasıyla idare edildiğine dikkat çekmiş, “Doğu da, bugün dahi, tamamen yerleştiğimiz iddia olunamaz” (Bayar,2006,s.63) sözleriyle acilen devlet otoritesinin kurulmasının zarureti rapor etmiştir. 1950’lerden sonradır ki devlet eğitim, ulaşım, sağlık, daha yoğun bir güvenlik ve denetim ağı ve bununla birlikte vatandaşlık hukuku çerçevesinde tek tek

bireylerle muhattap olmuştur. Temsili kamunun haricindeki kamusal alan deneyimleri ve gündelik yaşam deneyimleri bu sürece bağlı olarak nitelik değiştirmiştir.

Kuramsal çerçevede geleneksel dönemde “millet sistemi” üzerine kurulu Türk-Kürt etnik sınırlarının Cumhuriyet Dönemi ile birlikte modernleşme temelli bir değişim sürecinden geçtiği ifade edildi. 1927-1950 yılları arasında genç Cumhuriyet’in yoğun ideolojik seferberliği etkisiyle paradigmanın kimlik politikalarıyla uyumlu yeni nesiller yetişti. Devlet, Doğu’da önemli bir sorun olarak gördüğü merkezileşme sürecini tamamladı ve buna engel teşkil edebilecek geleneksel kurumsal yapıları tasfiye etti. Devlet, gerek “organik aydınlar” ve gerekse eğitim kurumları vasıtasıyla Doğu’ya ideolojik olarak da nüfuz etmeye başladı. 1950’lerden sonra Tek Parti iktidarı sona erdi. Bununla birlikte ulaşım ve iletişim teknolojilerinde hızlı gelişmeler yaşandı. Tarımda teknolojinin kullanımı ve kentlerde sanayileşmenin artmasıyla birlikte 1950’lerden sonra köyden kente ilk ciddi göç dalgalarına tanık olundu. Ancak taşları yerinden oynatacak düzeyde tüm bu sosyo-ekonomik dinamiklerin devreye girmesi yeni bir sürecin henüz başlangıç safhasıydı. Özetlemek gerekirse elbetteki Kürtlerle Türkler birbirlerinin farkındaydı ama yukarıda sözü edilen tarihlere gelinceye kadar tek tekbireyler olarak ilişki düzeyleri kamusal alanda karşılaşacak kadar yakın değildi. Görüşmeler esnasında azımsanmayacak sayıda yaşlı katılımcı Türkiye’nin batısıyla ilk tanışıklığının askerlik hatıralarıyla sınırlı olduğu, kadınların ise 1990’lı yıllarda hareketliliğin artmasına kadar tanışıklığının daha nadir olduğu tespit edilmiştir. Yine bu tarihlere kadar ilişkiler Habermas’ın ifade ettiği “temsili kamu”; yani, ağalar, aşiret reisleri, şeyhler ve sınırlı sayıda aydınlar üzerinden gerçekleşmiştir.

Cumhuriyet öncesi Türkiye Kürtleri, yoğunluklu olarak, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde yaşamaktaydı. Bununla birlikte Ankara’nın Polatlı, Haymana, Konya’nın Kulu, Cihanbeyli, Yunak, Çeltik, Sarayönü, Kadınhanı ilçelerinde Kırşehir’in Kaman ve Çiçekdağı ilçeleri ile Çankırı, Aksaray, Yozgat, Çorum, Amasya, Niğde ve Tokat’ı kapsayan geniş bir coğrafyada Kürtlerin uzun yıllardır yaşadığı bilinmekteydi (Çevik,2021,s.18). 20. yüzyılın ikinci yarısında yaşanan kentleşme olgusu, yukarıda belirtilen dinamiklerle birlikte sosyal mobilizasyonu etkilemiş, demografik yapı da buna paralel değişmeye başlamıştır.

Türkiye’deki Kürt nüfusu tespit edilmesi⁵³ güç olmakla birlikte yapılan nüfus sayımları üzerinden bazı tahminlerde bulunmak mümkündür. Başvekâlet İstatistik Genel Direktörlüğü (BİGD) verilerine göre, Türkiye Cumhuriyeti’nde ilk nüfus sayımı 28 İlkteşrin [Ekim] 1927 tarihinde yapılmıştır. 1927 sayımında (6,563,879) erkek ve (7,084,391) kadın olmak üzere (13,648,270) tespit edilmiştir (BİGD,1935,s.4). 1927 sayımında etnik ve dini yapının anlaşılmasına yarayacak 3 soru sorulmuştu: anadil, tabiyet ve din bu üç soruyu içermiştir. Kesin sayım sonuçları 1929 yılında açıklandığında 11,777,814 kişinin anadilinin Türkçe olduğu tespit edilmiştir. 1,184.446 kişinin anadili Kürtçe olmak üzere, anadili Türkçe dışında bir dil olanların sayısı 1.870,465’tir. 1935’teki nüfus sayımına göre, Türkiye hudutları dâhilinde 7,974,226 erkek ve 8,226,468 kadın olmak üzere toplam da 16,200,694 nüfus tespit edilmiştir (BİGD,1935,s.4). 1950 nüfus sayımında diller; Türkçe, mahalli diller adı altında Türkiye’de konuşulan Müslim ve gayrimüslim tüm dillere yer verilirken, yabancı diller adı altında Almanca, Fransızca, İngilizce vb. dillere yer verilmiştir. 1950’ye kadar Kürtçe tek bir kategoride gösterilirken 1950’de Kürtçe, Türkiye’de konuşulan lehçeleriyle birlikte yer almıştır. 1950 sayımında Kürtçe kategorisinde Kırmancı, Kırdasça ve Zazaca yer almaktaydı (Çağlayan,2016,38). 1965 sayımının verilerine göre, 2.370.233 kişi anadil, 447.080 kişi ikinci dil olmak üzere toplam 2.817.313 kişinin Kürtçe ve lehçelerini konuşmakta olduğu tespit edilmiş olup bunların 1.415.895’i başka hiçbir dil bilmemektedir (Dündar,2000,s.113). Konda’nın hesaplamasıyla, 2000’li yıllardan sonra tüm Türkiye nüfusu içinde Türklerin yüzde 73,6 ile 53 milyon 377 bin, Kürtlerin yüzde 18,3 ile 13 milyon 261 bin, diğer etnik gruplar toplamının ise, yüzde 8,2 ile 5 milyon 915 bin olduğu sonucuna varılmıştır (Konda,2011,s.19).

Türkiye’de kentleşme sürecinin hızlanmasında, “modernleşme” ve “çağdaşlaşma” ideallerinin etkisi büyüktür. 1927 yılında nüfusun % 24.22’si kente, %75,78’i köylerde yaşamaktadır. Nüfusunun büyük bir bölümü kırdasça yaşayan bir ülkede “modernleşme” ve “çağdaşlaşma” idealleri bağlamında kentleşme süreci devlet politikalarıyla desteklenmiştir (Türk,2020,s.51). Erken Cumhuriyet’in kentleşmeyi destekleyen

⁵³Kürt nüfusun tam olarak tespit edilmesi bu araştırmanın gayeleri arasında değildir. Burada istifade edilen resmi ve gayri resmi sverilerle sadece sosyolojik değişimin niteliğine işaret edilmesi amacıyla olunduğunun altının çizilmesi gerekir.

politikalarına rağmen 1950'ye kadar bu denge kentlerin lehine çok az bir değişiklik göstermiştir.

Tablo 2: Türkiye’de Kır-Kent Nüfusu ve Değişim Oranları (1927-2018)

Yıl	Toplam nüfus	Kent %	Köy %
1927	13.648.270	24.22	75.78
1950	20.947.188	25.04	74.96
1970	35.605.176	38.45	61.55
1990	56.473.035	59.01	40.99
2000	67.803.927	64.9	35.1
2010	73.722.988	76.3	23.7
2020	83.614.362	93	7

Kaynak: DİE ve TÜİK verileri (2020) (tablo bu veriler esas alınarak oluşturulmuştur)

1927'deki 75,78 köy nüfusuna karşılık, 24.22'lik kent nüfusuyla Türkiye tam bir köy toplumu niteliğine sahiptir. 1950'li yıllardan sonra şehirleşme oranında hızlı bir artış kaydedilmeye başlanmıştır. 1970'e gelindiğinde Türkiye’de nüfusun yüzde %38.45'i şehir, yüzde % 61.55'i kırsal alanda yaşamaktadır. 1990'da % 59.01 şehir nüfusuna karşılık, köy nüfusu, %40,99'dur. 2018'de ise, %92,3 şehir, %7,7 (DİE & TÜİK, 2020) köy nüfus dengesiyle bu oran zirvesine ulaşmıştır. Ancak son verilerde kır nüfus oranlarındaki dramatik düşüşün sebebi, 2012 yılında çıkarılan büyükşehir yasasının kırsal nitelikli nüfusu büyükşehir nüfusları içinde kent nüfusu olarak kabul edilmesinden kaynaklanmıştır (Türk, 2020, s.56).

Türkiye’de 1950’li yıllardan sonra yaşanan göç olgusunda makineleşmeye bağlı olarak modern tarımsal dönüşüm çok etkili olmuştur. “1950-1970 döneminde toplam nüfus içindeki kırsal nüfus gerilerken kentsel nüfus da aynı oranda ilerlemiştir” (Tütengil, 1975, s.20). Bu dönemde Doğu ve Güneydoğu’daki göç olgusu da benzer bir karakterdedir. Bununla birlikte 1990’larda yaşanan göç olgusu ise farklı bir niteliktedir. 1984’ten sonra başlayan terör faaliyetleri etkisini özellikle 1990’lı yıllarda yoğun bir şekilde hissettirmeye başlamıştır. Buna bağlı olarak köy boşaltma uygulamaları, toplu göçlerin yaşanmasına zemin hazırlamıştır. 1984-1990 yılları arasında Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde köyden şehire ve şehirlerden büyükşehirlerle doğru yoğun bir göç hadisesi meydana gelmiştir. Olağanüstü Hal Bölge Valiliğinin tespitlerine göre; sadece 1993 ve 1994 yıllarında yoğun bir şekilde oluşan köy boşaltmaları neticesinde boşaltılan toplam köy sayısı 905, toplam mezra sayısı 2923, toplam yerleşim

birimleri sayısı ise 3428'dir (TBMM,9 Şubat 1996,s.10). Türkiye'de Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı'nın desteklediği, Hacettepe Üniversitesi Türkiye Göç ve Yerinden Olmuş Nüfus Araştırması (TGYONA) 2006 yılı raporuna göre, ağırlığını Kürt vatandaşların oluşturduğu 14 ilden güvenlik nedenleriyle göç eden nüfusun tahmini büyüklüğünün 953.680 ile 1.201.200 arasında olduğu tahmin edilmektedir (TGYONA,2006,s. 61). Güvenlik gerekçesiyle yaşanan göçler Adıyaman, Ağrı, Batman, Bingöl, Bitlis, Diyarbakır, Elazığ, Hakkari, Mardin, Muş, Siirt, Şırnak, Tunceli, Van illerinin kırsal alanlarından gerçekleştiği görülmektedir (TGYONA,2006,s.6-7).

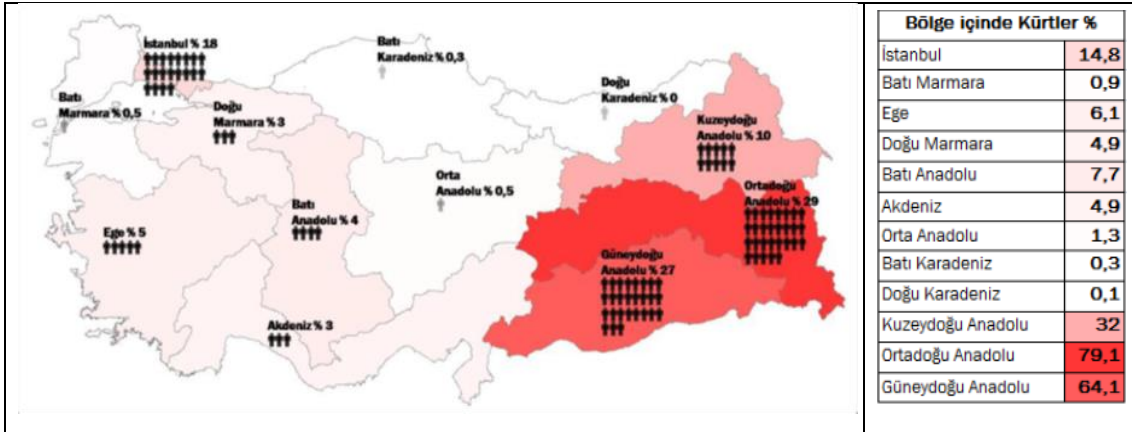
Zorla göçürölme hadisesi TBMM'de yoğunluklu olarak gündeme gelmiş ve devletin terörle mücadelede ayırım gözetmediği, vatandaşların potansiyel terörist muamelesi gördüğü şeklinde eleştiriler (10/25) esas numaralı Meclis Araştırması Komisyonu Raporu'nda yapılmıştır (TBMM,9 Şubat 1996, s.241). Raporlardaki ifadelerle yansıdığı biçimiyle bu dönemin güvenlikçi politikaları yaş ve kuru ayırımına pek önem vermemektedir. Ayrıca devletin köylüleri korucu olmaya zorladıkları ve korucu olmayı kabul etmeyenlerin köylerini boşaltmak zorunda bırakıldıkları da raporlarda ifade edilmektedir:

“Ben, Bitlis Tatvanlıyım. Şu anda korucu olmak istemeyen birçok köyler vardır. İlgili güvenlik birimleri bunlara diyor ki ya korucu olacaksın ya da bu köyü terk edeceksiniz. Bitlisin bir sınır köyü vardır, Alcabık diyorlar, o köylere her gün baskı var ya korucu olacaksınız ya çıkacaksınız şeklinde. İnsanlar zaten orada bir yaşam savaşı veriyor...” (TBMM,9 Şubat 1996,s.21).

Bu dönemde Meclis Araştırma Komisyonlarında en sık gündeme gelen konulardan biri de devletin güvenlik güçleri vasıtasıyla terörle mücadelede sebep olduğu şiddettir. TBMM tutanaklarında geçen ifadelerle göre;

“Her ne şekilde olursa olsun Devletin, silahlı illegal örgütün lojistik desteğini kesmek amacıyla uygulamaya koyduğu politikalar sonucu gerçekleştirdiği köy boşaltmalarda, devlet bizzat güvenlik güçleri eliyle uyguladığı şiddet sonucu halkı göçe zorlamaktadır. (...) Her türlü güvenceden yoksun bir şekilde, güvenlik gerekçesiyle göçe zorlanan bu insanlar, bölgedeki kentlerde ve batı metropollerinde son derece sağlıksız ve kötü yerleşim koşullarında yaşamaya maruz bırakılmışlardır” (TBMM, 9 Şubat 1996,s.21-22).

1996 Meclis Araştırma Komisyonu Raporunda yer alan ifadelerle göre; köy boşaltmalarının amacı her ne kadar “PKK’nın hareket sahasını kısıtlamak, lojistik desteğini kesmek olsa da güvenlik güçleri bu süreçte vatandaşları potansiyel taraf olarak algılamakta” ve bu da mağduriyetlere yol açmaktadır. Netice itibarıyla bu yıllarda yaşanan hadiseler Doğu’da kitlesel boyutta göçün yaşanılmasına sebep olunmuştur. Ancak yaşanan bu zorunlu göç süreci, sadece bu bölgeleri değil; “aynı zamanda ülkenin başta İstanbul, Mersin, Adana gibi büyükşehirleri olmak üzere, birçok şehri sosyo-ekonomik manada derinden etkilemiştir” (Türk,2020,s.47). Bu gelişmelerle birlikte Cumhuriyet Dönemi demografik yapı zorunlu göçle birlikte köklü bir değişim geçirmiştir. Evet, Kürtler yine de yoğunluklu olarak Doğu ve Güneydoğu’da yaşıyorlar ama bu bölgede yerleşik olan hatırı sayılır bir oranda Kürt nüfusu Batı’ya göç etmiştir. Son dönemlerde kamuoyunda da çok sık dile getirildiği üzere artık “dünyadaki en büyük Kürt şehri İstanbul’dur.” Türkiye’deki “Kürt nüfusun yüzde 17,5 İstanbul’da yaşarken, bu Kürt nüfusun İstanbul’un toplam nüfusuna oranı yüzde 14,8’dir” (Konda,2011,s.19). İstanbul’un yanı sıra Doğudaki şehirlerin, büyüklüğü göz önünde bulundurulursa, Kürt nüfusu yoğunluğu açısından İzmir, Ankara, Adana, Bursa’nın da ilk on sıralamasına girebileceği rahatlıkla söylenebilir.



Şekil 1: Bölgelerde Kürt Nüfusu ve Kürtlerin Bölgelere Dağılımı

Kaynak: KONDA 2011 bölge verilerinden alınmıştır.

Batı illerine zorunlu göç yaşanılmakla birlikte “göç mağdurlarının etnik aidiyetleri nedeniyle barınacak yer bulamamaları onları belirli mahallelere yöneltmiş ve kent yoksulluğu aynı zamanda etnik getto görünümü almıştır” (Turgut,2021,s.105). Bununla birlikte Halbwachs’ın (2007,s.75), belleğin sosyolojik bir olgu ve sosyalleşme sürecinin bir ürünü olduğu tespiti göz önünde bulundurulursa bu gettolar, günlük deneyimlerin

sosyal çerçeve tarafından yeniden üretildiği mekanlara dönüşebilmektedir. Bir anlamda bu gettolarda doğup büyüyen yeni nesiller, önceki nesillerin deneyimlerini yani, onların tecrübelerine ait geçmişini hatırlayarak yeniden kurmaktadır. Bu yeniden üretim elbette sadece yeni nesillerle sınırlı değildir. Jan Assman (2015,s.45), benzer tecrübeyi yaşayanların da aynı zamanda “alışveriş içinde oldukları ve ortak belleğin çerçevesi içine yerleştirebildikleri şeyleri hatırladıklarını ifade eder. Gettoların grup kimliğinin oluşumuna katkı sağladığı noktalar da bu bellek ve alış-veriş ilişkisinde açığa çıkmaktadır. Bu dönemde bir taraftan bayrağa sarılı tabutlar ve devlet erkânıyla halkın katıldığı şehit cenaze törenleri, bir taraftan da faili meçhul cinayetler, köy boşaltmaları ve zorunlu göçlerin sebep olduğu büyük yıkımlar, mağduriyetler, bunlara eşlik eden şiddet ve bu şiddetin yoğunluklu olarak gettolara sıkışması, 1990’lı yılların hafızalara kazınan en travmatik görüntülerindendir. Kürt meselesi de bu gelişmelere bağlı olarak farklı bir boyuta taşınmıştır. Bayrampaşa Cezaevi’nde 17 yıl yatmış olduğunu söyleyen bir siyasi tutuklu gözlemlerini şu şekilde aktarıyordu;

“1990’lı yılları 2000’lerin ortalarına kadar cezaevinde geçirdim. PKK 90’ların başında Batıya doğru en fazla Diyarbakır, Urfa’dan öteye gitmiyordu. Bayrampaşa Cezaevi’ne ilk girdiğimde ceza yatanların hemen hemen hepsi, Batman, Siirt, Diyarbakır, Hakkari, Bitlis vb. şehirlerde doğanlardı. 2000’li yıllarda benim gibi uzun süre yatanların haricinde siyasi tutukluların hepsinin doğum yeri İstanbul, Bursa, Adana vb. Batı’daki illerdi. 950-1000 küsur siyasi tutuklu biliyordum. 900’den fazlası bu Batı illerinde doğmuştu.” (Arif,56)

Katılımcılardan Selim ise, 1990’lı yıllara ilişkin tespitlerinde bu sürecin yaşanılmasında zorunlu göçün etkisine işaret etmekteydi. Selim şöyle ifade ediyordu;

“PKK çok istemesine rağmen Doğu’nun dışına pek çıkamıyordu. Aslında devlet de Kürt hareketini Güneydoğu’ya hapsetmek istiyordu. İşte köy boşaltmaları sonrası yaşanan kontrolsüz göçler PKK için büyük bir fırsata dönüştü. Gerçekten PKK’ya karşı mesafeli duran çok sayıda aşiretler vardı. Öncelikle bu adamlar metropollerde mağdur oldular. Bir yere gitmeyip kalanlar da devletin koruculukla rakip aşiretleri silahlandırmasıyla PKK’ya yakın durdu. Bazıları da PKK’ya ve onun tehditlerine karşı açıkça devletin yanında yer aldı... Sonuçta PKK’nın isteği oldu ve 1990’lı yılların ortalarında eylemler metropollere göç eden bu kitleler üzerinden taşındı ve orada bir taban oluşturdu” (Selim,60).

Ayhan, zorunlu göçün hangi boyutlarda yaşanıldığına işaret ediyordu. Ayhan, 1990’lı yıllarda zorunlu göçler yaşanıldığı dönemde henüz lise öğrencisi olduğunu ifade ederek şu tespitlerde bulunuyordu:

“Diyarbakır, Urfa Kapı semtinde oturuyorduk. Oradan istasyona geniş bir cadde gider. Ben liseye giderken her sabahın köründe bu cadde üzerinde binlerce aile görürdüm. Geceden geldikleri anlaşıyordu. Kadınlar, yaşlılar, çocuklar alabildikleri eşyalar ne varsa alıp geliyorlardı. Trenle Batı’daki illere gidiyorlardı. Şehirde kalanlar da çoktu. Mesela o zamanlara kadar mahallemizdeki insanlar birbirini tanırdı ama göçlerden sonra kimse kimseyi tanımaz oldu (...) Ama şunu söyleyeyim, bu tarihlerden sonra gençler daha da politikleşti. Bizim nesil ilk eylemlerle bu tarihte tanıştı. Diyarbakır’da 1990’da lisede ilk eylemin yapıldığını hatırlıyorum. İlk kez o zaman bir eylem görmüştüm. Bütün liseler belirlenmiş bir satte ortak bir eylemle bir yerde buluşacaktı. Sadece liseler değil, üniversiteler dersanelerde katılmıştı. Ama desen şöyle yavaş yavaş oluşmadı 1990’dan sonra bu birkaç yılda diyebilirim ki her şey aniden dönüştü. Ondan sonra zaten eylemler, terör, şiddet sıradan bir hale geldi...” (Gülnoz,48).

Yakın akrabalarından 10 kişiden fazla insanı kaybettiğini söyleyen Murat, köylerindeki akrabalarının yattığı mezarlığı işaret ederek, “İlk kaybımız, ağabeyim, 30 yıl önce 1991 yılında toprağa verdik” diyor ve bu yıllarda Batı’ya göç etme hikâyelerini şu şekilde aktarıyordu:

“Çok sıkıntılarla karşılaştık ama köyü boşaltmayı kabul etmedik. En son bir kış gecesi, ailemizden 4 kişi, göl kenarında faili meçhul cinayete kurban gitti. Silah seslerini duyuyorduk ama gidemiyorduk. Kim giderse öldürülecekti o akşam. Sabaha karşı cenazelerini aldık ve aynı gün geceye kalmadan köyü boşalttık. Aile İstanbul’a, Bursa’ya, Isparta’ya, Mersin’e ve Adapazarı’na dağıldı. 2002’lerden itibaren yaşlılarımız geri döndü ama gençler ve orada doğup büyüyenler hemen hepsi oralarda kaldı” (Murat,52).

Yukarıda katılımcıların ifadelerinden de anlaşıldığı kadarıyla, metropollerdeki Kürt nüfusun terörün tırmandığı yıllarda hızla artması; göçle ilgili birçok soruna sebep olmakla birlikte, aynı zamanda göç edenlerin politize olduğunu da göstermektedir. Son yıllarda metropoller de dahil olmak üzere Kürt ulusalcılar, Türk ulusalcılığından esinlenerek, geleneğin icadı bağlamında semboller ve ritüellerle birlikte, ulusal marşlar, bayraklar, flamalar, ulusal bayramlar, halka açık törenler ve anma günlerini (Nevruz, 15 Ağustos ilk

eylemi başlatma tarihi veya diriliş Bayramı, sarı kırmızı renkler, Apo'nun doğum günü, tutuklanma tarihi vb.) seri bir şekilde üreterek tedavüle soktu. İcat edilen bu geleneklerin taşıyıcısı olarak metropollerdeki Kürtlerin PKK ile özdeşleştirilmesinin de yadsınamaz bir etkisi oldu. Hatta bu dönemde Kürtlerin bazı bölgelerde tercih edilen geleneksel kıyafetlerinin (kefi, puşi, şâl û şepik vb.) de ulusalcılık çerçevesinde yeniden icat edildiğine tanık olundu. Nitekim Diyarbakırlı bir katılımcı (Hasan), sarı mekap marka ayakkabılar, şâl û şepik olarak isimlendirilen kıyafetleri ki, bunlar Diyarbakır'ın yöresel kıyafetleri⁵⁴ olmadığı halde, Nevruz ile ilgili görüşlerini aktarırken, özel günlerde hem kendisinin giyindiğini hem de küçük oğluna giydirdiğini ve tören alanlarına bu kıyafetlerle gittiğini şu sözlerle ifade ediyordu: “Bu kıyafetler Kürtlerin ulusal kıyafetleridir... Nevruz gibi özel günlerde giymek için hem kendim hem de küçük oğlum için özel olarak diktirdim” (Hasan,42). Sonuç itibarıyla, 1990'lı yıllarda PKK'nın eylemlerini kırdan, sivil halkın da etkilendiği şehirlere doğru kaydırıldığı göz önünde bulundurulursa, Türk-Kürt etnik ilişkilerin bundan etkilenmediğini iddia etmek son derece güçtür. Kentler veya metropollerdeki etkileşimler ele alınırken bu dinamiklerin de göz önünde bulundurulması gerekir.

Kamusal alanı özel alandan ayıran önemli bir özellik kamusal alanın görünürlük b Katılımcıların ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla bu gelişmeler; kamusal alan ve kamu kurumlarında görünürlük boyutuyla iki açıdan önem kazanmaktadır. Kürt vatandaşlar Doğu'da devlet boyutunda kamu kuumlarında görünür olma noktasında sorunlar yaşarken Batı da ise, hem kamu kurularında hem de kamusal alanda görünür olmak noktasında sorunlar yaşamaktadırlar. Aşağıda katılımcıların ifadelerine dayalı olarak bu olgunun etkileşim boyutu üzerinde durulacaktır.

5.1.2. Kamusal Alanda Etnik Sınırların Etkileşimsel Boyutu ve Benliğin Sunumu

Daha önce de ifade edildiği üzere gömülü teori yaklaşımı sahada keşf edilen bilgilerle çoğu zaman çalışmanın seyrini değiştirebilme olanağı sunmaktadır. Elde edilen veriler ya kuram oluşturularak veya bir kurama göre yorumlanarak değerlendirilmelidir. Gömülü teorinin verileri eş zamanlı işleme mantığı içerisinde değerlendirildiğinde sahada karşılaşılan bir olgu bazen önceden belirlenen kuramsal çerçeveye izahı yetersiz

⁵⁴ Diyarbakır'ın yöresel kıyafetleri erkeklerde geniş şalvar, yelek, yakasız gömlek ve yumurta topuk ayakkabıdır.

kılabilmektedir. Bu durumda ya araştırmacı kuram oluşturur ya da olguyu yorumlayan bir kuramla araştırmaya devam edilir. Şayet etnisite, Barth'ın da tespit ettiği üzere, töze ilişkin bir oluşum değil de toplumsal grupların diğer gruplara mensup bireylerle girdikleri etkileşim süreçlerinde ortaya çıkan tasarım ise (ki araştırmacı kuramsal çerçevede bu yaklaşımı esas aldı), o halde kentleşme sürecinin bir sonucu olarak yoğun karşılıklı etkileşimlerin bu tasarımları nasıl etkilediğini dikkate almak gerekmektedir. Başka bir ifadeyle 1950'lerle başlayan ve 1990'lardan sonra dramatik bir hale dönüşen değişimlerin etnik ilişkiler boyutu tek başına ulus-devlet yapısı veya "yapı" ile izahı yetersizdi. Bu sebeple kent ile ilgili nitel çalışmalar söz konusu olduğunda ihmal edilmemesi gereken önemli referanslardan biri de "sembolik etkileşimcilik" kuramıdır.

Gündelik hayatı temel bir toplumsal gerçeklik olarak kabul eden sembolik etkileşimci yaklaşıma göre gerçeklik, bireyler arası etkileşimle kurulmakta ve bu etkileşimler üzerinden bir düzen, bir "rutin" üretmektedir. Bununla birlikte "sembolik etkileşimci yaklaşım, eylemi toplumsal bir uyarana doğrudan bir tepki olarak almak yerine, sosyolojik aktörün nesnel uyarıyı öznel tanımlaması ya da yorumlamasını ele alma zorunluluğunu" (Poloma,19993,s.222) vurgulamaktadır. 1960'lardan sonra Amerikan sosyolojisinde Parsosnçuluğun merkezi konumunun zayıflamasıyla birlikte, özellikle şehir hayatıyla ilgili saha araştırmaları yapan Chicago Okulu, sembolik etkileşimci kuramdan ve Mead'in benlik⁵⁵ kavramından yola çıkarak gündelik hayatın sosyolojisine odaklanmaktadır (Goldner,2015,s.219; Swingewood,1998,s.310). "Okul kapsamlı bir kent tanımı ve yöntemi geliştirmekten öte Chicago'daki etnik ve kitlesel ayaklanmaların sebeplerinin araştırılması için" (Serter,2013,s.76) kurulmuş ve böylece kent; sosyolojinin odak noktalarından biri olmuştur.

Sembolik etkileşimcilik kuramından önemli ölçüde etkilenmiş olan isimlerden biri de "dramaturji" kuramı ile çağdaş sosyoloji kuramında önemli bir konuma sahip olan Chicago Okulu çevresinden Ervin Goffman'dır. O, "toplumsal yapı yerine, öncelikle birliktelik ya da yüz yüze etkileşimle ilgilenmiştir" (Poloma,1993,s203). Goffman'ın

⁵⁵ Klasik sosyolojide "benlik", sıradan biçimde, normları özümseyen ve daha geniş kapsamlı, makro-sosyolojik bir sistem karşısında anlamlar üreten, somutlaşmamış bir aktör şeklinde tanımlanmaktadır. Mead'e göre "benlik, gündelik hayatın toplumsal bir eseri şeklinde tanımlanmaktadır. Ona göre, gerçeklik sabit bir veri değildir; aktörler-benlikler- konumlarını çeşitli şekillerde tanımlayıp yeni rol ve anlamlar yarattıkça durmadan değişmektedir" (Swingewood:308,s.312).

sosyolojisi, “birlikte-var olma, insanlar bir başka kişinin varlığı karşısında ne yapar sorusuna cevap ararken ortaya çıkan bir sosyolojidir” (Goldner,2015,s.500). Goffman’a göre, benlik sadece aktif bir halde olan aktöre ait değildir. Aktör ile seyirci arasındaki etkileşimin sonucunda ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle Goffman’a göre; “canlandırılan bir karakter olarak benlik, belli bir yeri olan, esas kaderi doğmak, büyümek ve ölmek olan organik bir şey değildir; sergilenen bir sahneden dağınık olarak doğan bir dramatik etkidir “ (Goffman, 2009,s.235).

Goffman, “toplum yaşamını, oyuncular tarafından sanki bir sahnede ya da pek çok sahnede, oynanıyormuş gibi görmektedir” (Giddens,2012,s.181). Bu sebeple tiyatro metaforu onun toplumsal etkileşim çözümlemelerinde merkezi bir önemdedir çünkü Goffman, “drama ve tiyatro benzetmesini (analogy), insanların davranışlarını betimlemede kullanır” (Poloma,1993,s.202). Tüm dünyanın bir sahne olduğu iddiasının kendisinden önce de kullanılagelen yaygın bir metafor olduğunu ifade eden Goffman (2009,s.236), provasız olması hasebiyle yaşamın çok daha ciddi olduğunu vurgular. Ona göre, “sahne yapmacık şeyler sunar; yaşam ise, muhtemelen daha gerçek ve genelde pek de iyi prova edilmemiş şeyler sunar” (2009,s.13). Bu noktada Goffman, basit bir benzetmeden öteye gider. Artık onun için “tiyatro sahnesi hayatı anlamının bir modeli haline gelir. Burada insanlar bir şeyler yapmaya değil bir şeyler olmaya çalışan kişilerdir” (Gouldner, 2015,s.500-501). Bununla birlikte hem kendisi hem de “toplumsal etkileşim üzerine çalışan diğer yazarlar, toplumsal etkileşimi çözümlerlerken tiyatrodan alınma kavramları sık sık kullanırlar” (Giddens,2012,s.180). Sahne önü, sahne arkası, performans, aktör, takım oyunu, rutin ve izlenim yönetimi gibi kavramlar bunların en önemlileridir (Goffman,2009).

Goffman’a göre; toplumsal yaşam büyük oranda, “arka bölgeler ile ön bölgelere ayrılabilir. Ön bölgeler, bireylerin içlerinde biçimsel roller oynadıkları toplumsal birliktelikler ya da karşılaşmalardır; bunlar, "sahne-üstü performanslardır." Takım çalışması genellikle ön bölge performansları yaratmada kullanılır” (Giddens,2012,s.181). Arka bölgeler ise başka bir ifadeyle sahne arkası, oldukça özel performansların sergilenebildiği eylemlerden oluşmaktadır Goffman’ın (2009,s.126). İfadeleriyle;

“Sahne arkası dili; karşılıklı ilk isimle hitap, ortak karar alma, küfürlü ve açık saçık konuşmalar, özel selamlaşmalar, sigara içme, serbest giyim, "laubali" oturma ve ayakta durma şekilleri; lehçeyle veya sokak diliyle konuşma, homurdanma ve

bağırma, oyunbaz sertlik ve "şakalaşma", düşüncesizce yapılan önemsiz ama potansiyel olarak simgesel hareketler, şarkı mırıldanma, ısıklık çalma, sakız çiğneme, geçirme ve yellenme gibi davranışlardan oluşur. Sahne önü davranışı ise bunların yokluğu (ve bir anlamda da tersi) olarak alınabilir. O halde, sahne arkası tutumu diğer insanlara ve bölgeye karşı teklifsizlik veya saygısızlık olarak alınabilecek ufak çaplı önemsiz fiziksel edimlere izin veren bir tutum olarak düşünülebilir.”

James Henslin ve Mae Biggs, bir kadının jinekologuna gitmesi ile ilgili çalışmaları dramaturji yaklaşımının sahne önü ve sahne arkası kavramlarının güzel bir örneğini teşkil etmektedir (Giddens,20012,s.182). Bir doktorun muayenehanesi sahne önü olduğundan icra edilen roller statüye uygun bir şekilde gerçekleştirilir. Üstelik bu statü kıyafet, semboller vb. araçlarla (stetoskop, beyaz önlük vd.) da desteklenir. Bu aletler bir doktoru bir büro memurundan ayıran uyaranlar olarak hizmet eder. Hasta yokken doktorun sergilediği rahat davranışlar ise aynı mekânın sahne arkasına dönüşmesi bağlamında değerlendirilebilir (Poloma,1993,s.203). Goffman, özellikle restoran ve otellerin mutfakla yemek salonu arasındaki geçiş anlarına odaklanır ve bu konuda çok sayıda örnek verir. Garsonların mutfaktan (arka sahneden) elindeki tepsiyle müşterilerin bulunduğu yemek salonuna (sahne önüne) çıktığı andan yüz ifadeleri değişir. Mutfaktaki rahat tavırlar bir anda ritüel davranışlara dönüşür. Goffman, bu sahne değişimindeki performansı şu örnek üzerinden aktarır:

“...iki garson kız bir oyunda rol yapar gibi davranıyorlardı. Yukarıda tuttukları tepsiyle ve burunları bir karış havada, sahneden çıkarcasına süzülerek mutfığa girer; yeni tabaklar alelacele tepsiye koyulurken bir an rahatlar ve tekrar sahneye giriş yapmak üzere yüz ifadeleri hazırlanmış olarak süzülerek mutfaktan çıkarlardı” (Goffman,2009,s.121).

Goffman’ın üzerinde önemle durduğu kavramlardan biri de “rutin” ve “takım oyunu” kavramlarıdır. Goffman’a göre rutin, “Bir performans sırasında gözler önüne serilen önceden belirlenmiş ve başka durumlarda da sergilenebilecek ya da oynanabilecek eylem kalıbını ‘rol’ veya ‘rutin’ olarak” (Goffman,2009,s.28) tanımlar. Böylece rutin sayesinde önceden belirlenen kurallar çerçevesinde davranış sergilenir. Başka bir ifadeyle aktör, rutin sayesinde nasıl davranması gerektiğini bilir aynı zamanda ötekinin de davranışa karşı tepkisi hakkında bir tahminde bulunabilir. “Şayet bir toplumda bireyler arasında sürekli beklenmedik etkileşimler tecrübe ediliyor olsaydı, toplumsal bir düzenden çok bir

karmaşadan bahsedilirdi” (H.Akın,2022,s.43). Bununla birlikte rutinler, genellikle tek başına gerçekleştirilmezler. Bu bağlamda Goffman, “takım terimini ‘tek bir rutini sahnelemek için müşterek hareket eden bir grup insan’ olarak tasarlar. Böylece bir takım, bir doktor ve sekreteri ya da bir başkan ve onun danışmanı olabilir” (Poloma,1993,s.204).

“İnsanlar, başkaları tarafından nasıl göründükleri konusunda duyarlıdırlar ve başkalarını kendi istedikleri gibi tepki vermeye zorlayacak pek çok izlenim yönetimi biçimi kullanırlar” (Giddens,2012,s.182). Bu amaçla oyuncular performanslarında kendilerini en ideal biçimde sunmaya çalışırlar. Ancak bazı durumlarda “oyuncu kendisinin ve ürünlerinin idealize edilmiş bir versiyonuyla bağdaşmayan faaliyetleri, gerçekleri ve amaçları saklayabilir veya olduğundan daha önemsiz göstermeye çalışabilir” (Goffman, 2009,s.56). Fakat bu her zaman bilinçli bir şekilde gerçekleşmez. Performans, en az iki benlik sahibi bireye ve dolayısıyla etkileşime ve aynı zamanda izleyiciye bağlı olduğundan “karşılıklı etkileşimde performansların yanlış ya da eksik algılanması ihtimalleri daima mümkündür. Üstelik bireyler performanslarını yanlış sunma yeteneğine ve güdüsüne de sahiptirler” (Goffman, 2009,s.65). Oyuncular, bu ideal sunumu gerçekleştirirken performanslarıyla uyuşmayan bazı şeyleri, sözelimi geçmiş yaşantılarını, gizlemek zorunda kalabilirler veya başka stratejiler geliştirebilirler. Ama aynı zamanda oyuncular, etkileşim esnasında karşılaştıkları aşağılanma ve hakaretleri göz ardı ederek performanslarına devam da edebilirler.

Goffman'ın bir başka önemli çalışması da “Damga”dır. Ona göre damga bir ilişki türüdür ve değişken bir yapıya sahiptir. Bununla birlikte Goffman, birbirinden oldukça farklı üç damga tipinden bahseder. Bunlar: (1) bedenin fiziki deformasyonları (2) doğal olmayan tutkular, sapkın ve katı inançlar ve ahlaksızlık olarak algılanan bireysel karakter bozuklukları ve son olarak da (3) Irk, ulus ve din gibi etnolojik damgalardan (Goffman,2014,s.33) oluşmaktadır. Goffman’a göre benlik yapı tarafından belirlenen sabit nitelikte değildir. Toplumsal etkileşim sürecinde oluşur veya biçimlenir. Bu sebeple Goffman kuramında her ne kadar damgalı ve normal insanların ayrı sosyal yaşamlara sahip olduğunu belirtse de etkileşimleri söz konusu olduğu için “karma temaslar” üzerinde yoğunlaştığını ifade etmektedir. Goffman’ın ifadeleriyle “damgalı ve normal insanları “aynı ‘sosyal ortamda’ olduğu anlar, yani ister bir sohbet vesilesiyle isterse alakasız bir buluşmada birbirleriyle salt aynı ortamda bulunmaları şeklinde olsun, fiziki olarak birbirleriyle doğrudan temas halinde oldukları” (Goffman,2014,s.42) durumlar

konu alınmaktadır. Goffman, damgalı bireye daha az değer verildiği görüşündedir. Bu sebeple o toplumda istenmeyen olarak ilan edilir ve süreç bir toplumsal dışlanma ile sonuçlanır. Goffman'ın (2014,s.33-34) tespitiyle; “damgalı bir kişinin pek de insandan sayılmayacağına inanırız. Bu zanna binaen, onun yaşamını zorlaştıran, birçok durumda düşünmeden de olsa etkili olan muhtelif ayrımcılıklar uygularız.”

Yaşlıların dışlanma ile ilgili referansları genelde devlete ve özellikle de güvenlik güçlerine ilişkin hatıralardan oluşmaktaydı. Anlatıların merkezinde, çoğunlukla erken Cumhuriyet'in radikal reform ve uygulamalarının izleri vardı. Bu açıdan bakıldığında Kürt kolektif hafızası, 80 yaş ve üzeri katılımcılarda özellikle laikliğin katı uygulamaları; şapka inkılabı, harf devrimi, ezanın Türkçeleştirilmesi, medrese yasağı vb. doğrudan din ve inanç ile yakından ilişkiliydi. Bununla birlikte Kürt isyanlarında aşiretlerin direnişi de önemli bir yer edinmekteydi. Ancak orta yaşa yakın katılımcılarda ve özellikle de gençlerde kentleşme süreciyle birlikte toplumsal hareketliliğin artmasının dışlanma algısını farklı bir boyutta etkilediği görülmekteydi. Elbetteki yaşın algı üzerindeki etkisi pek çok sebeple farklılık yaratacak niteliktedir. Ama genelde sıkıntılar veya sorunlar yaşlılar tarafından politik iktidara bağlı olarak dile getirilirken, yeni kuşaklar tarafından daha çok sivil alanlarda, başka bir ifadeyle kamusal alandaki görünürlüğü siviller üzerinde yarattığı rahatsızlık boyutuyla dile getirilmekteydi.

Bu değişimin temelinde yukarıda da değinildiği üzere Kürt toplumsal yapısının kentleşmeye bağlı değişiminin de yadsınamaz bir etkisi vardır. Dinamik bir orta sınıfın ortaya çıkması, mobilizasyon ve üniversite eğitimi toplumsal ilişkilerin niteliğinde köklü değişimlere yol açmıştır. Mülakatlarda yaşlı kuşak çoğunlukla Batı'ya sadece askerlik vb. zorunlu sebeplerle gittiklerini ifade ederken, orta yaş mevsimlik işçiler olarak Batı illerine gittiklerini ifade ediyorlardı. Bu iki olgudan mevsimlik çalışma eskiye oranla azalmış olsa da varlığını devam ettirmekte ancak tatil, üniversite eğitimi, iş seyahati vb. sebeplerle Batı illerine seyahat edenlerin sayısı belirgin bir şekilde fark edilmektedir. Katılımcılardan Bahattin;

“1980’li ve 1990’lı yıllarda bizim köyde de çevre köylerde de gençler deki, ilkokulu veya ortaokulu bitirdi mi Batıya çalışmaya giderlerdi. Biz Antalya’ya veya Marmaris’e giderdik. Yazın 10-15 günlük biçer zamanlarında [harman zamanı], tek tük eve yardıma gelen olurdu. Onun dışında kışın başlarına kadar ya inşaatta ya da tarlalarda yevmiyeli çalışır, kışında bu parayla geçinirdik. Şimdi eskisi gibi değil,

bizim köy 40 haneliktir. Nereden baksan en az 30-40 tane üniversiteli var. Kızlar da okuyor (...) Şimdilerde gidenlerin çoğu da kendi işlerini kurmaya çalışıyor. Mesela oralarda artık çok sayıda Kürtlere ait işyerleri var. Eskiden Marmaris'te bir tane bile işveren yoktu. Ama şimdi Marmaris'teki işletmelerin belki yarısı Siirtlilerin, Diyarbakırlılarıdır (...) Şimdilerde tatile de giden çok kişi oluyor. Eskiden oralarda tatil yapacaktın nerde!." (Bahattin,65).

Ahmet de Türkiye'nin Batı'sını ilk kez askerlik vesilesiyle gördüğünü ifade ediyordu:

"Askerliğimi 1962'de Isparta'da yaptım. Anadolu'yu⁵⁶ ilk kez böyle gördüm. Sonra yetmişlerde seksenlerin başında bir iki kez İstanbul'a çalışmaya gitmişliğim vardı... Tabi artık daha sık gidiyorum. Çocuklarımın yarısı Batı'da kalıyor. Evleri orda. Hemen her sene onları ziyaret ettiğim oluyor" (Ahmet,80).

Bu yaş grubunun hatıralarında; Kürt dili başta olmak üzere, Kürt kültürünün nesnel göstergelerine karşı yasaklarda devletin yaptırımları veya engellemeleri ön plana çıkmaktadır. Katılımcılardan Kemal anlatıyor;

"Ben hepsini döneminde yaşayarak gördüm. İsmet dönemini de Menderes dönemini de gördük. Gençken Malazgirt'te okuduğum zamanlar Kürtçe konuştum diye gözaltına alınmışım. Bir defasında da adliyeye gelmişim dilekçe vermek için o zaman Kürtçe konuştum diye azarlandım (Kemal,74).

Aynı şekilde bir yaşlı katılımcının 1980'lerin sonuna doğru meşhur Diyarbakır Cezaevi ziyaretine ilişkin hatıraları hem geçmiş yasaklara ilişkin hem de iletişimde rutin aksaması sonucu ortaya çıkan kaosa bir isyan niteliğindedir. Bununla birlikte iki ulusalcı söylem arasında kalmış geleneksel bir Kürdün çaresiz debelenmelerini de yansıtmaktadır.

"Şu meşhur Diyarbakır Cezaevi'nde, oğlumu ziyarete gittim. Koşuyolu'nda olan o eski Cezaevi var ya onu diyorum. 1980'lerin sonunda artık 12 Eylül'ün o eski baskıları hafiflemişti. Aramalardan geçtim. Uzun bir koridor, biraz da karanlık ve mahkumlar tel örgülerin arkasındaydı. İçerisi görünmüyordu. Ben de oğlumun ismini söyleyerek Türkçe konuşuyorum soruyorum tabi. Asker miydi, gardiyan mıydı valla hatırlamıyorum ama bir onlara soruyorum bir de tel örgünün arkasındaki mahkûmlara ama kimse cevap vermiyordu. Sonlara doğru baktım oğlumun sesini işittim. Ben de kendi kendime Kürtçe konuşursam askerler inat ederler, buraya kadar

⁵⁶Kürtler Batı'daki tüm illere Anadolu derler.

gelmişken konuşturmazlarsa diye oğlumla Türkçe konuştum. Oğlum bana resmen fırça attı ve ‘Kürtçe konuş’ dedi. Bana, ‘git önce en baştaki mahkumun hatırını sor, sora sora da buraya öyle yanıma gel’ dedi. ‘Getirdiğin eşyaları da girişte bir yer var o ortak yere bırak’ dedi. Siyasi mahkûmlarda usul böyleymiş ben ne bileyim. Hakaten çok zoruma gitti. Ulan bana bak! Başka bir emrin var mı dedim. Hadi millete gücüm yetmiyor sana da mı gücüm yetmeyecek. Ulan Türkçe konuşuyorum sizden fırça yiyorum. Kürtçe konuşurum bunlardan fırça yiyiyorum. [Katılımcı gülerek] İşte’ aslında kimseye gücüm yetmiyordu ((Mazhar,78).

Yaşını tam olarak bilmediğini ama 80 yaşların üzerinde olduğunu söyleyen Osman Bey’le görüşme yapılırken asıl ikamet yerinin Aydın ili olduğunu söyleyen oğlu da hazır bulunuyordu. Görüşme esnasında, 1990’larda köylerinin yakılması sonrası şehir merkezine göç ettiklerini ifade eden Osman’ın kıyafetleri, geleneksel Kürt kıyafetleriydi. Şalvara yakın bir geniş pantolon ve Kürtçede egal veya piştînî (bele dolanan) olarak tabir edilen bir kuşak ve başında da sarık vardı. Osman Bey, yaşlıların sıklıkla tercih ettiği bu kıyafetleri “kendisinin de ilk gençlik yıllarından beri giydiğini” söylüyordu. Osman, Batı’yı, askerlikten bu yana sadece Aydın’daki oğlunu ziyarete gittiğinde gördüğünü ekliyordu. Köy boşaltmalarıyla ilgili olarak devletin ve de güvenlik güçlerinin baskılarından sıklıkla söz eden Osman, araştırmacının, “Aydın’a gittiğinizde, bu geleneksel Kürt kıyafetlerinizden ötürü herhangi herhangi bir sıkıntı yaşadınız mı” sorusuna; “evet, evet, çok sıkıntı yaşadık. Devlet köyümüzü boşalttı” diyerek cevap veriyordu. Soru, Aydın’da bu kıyafetlerle çarşıda pazarda gezerken sizi rahatsız eden oldu mu? şeklinde tekrar vurgulandığında, “neden öyle bir sorun yaşayayım, ne var ki kıyafetlerimde” (Osman,80?) şeklinde kısa bir cevap veriyordu. Ancak Osman Bey’in oğlu İdris, çözüm sürecinde, düzenlenen nevrüz etkinliğine puşi ile gittiğini, güvenlik kontrolünde polisin, halen de çok şaşırdığı bir kibarlıkta kendilerini alana aldıklarını ifade ediyordu. Bununla birlikte İdris, dönüşte mahalleden geçerken bakışları üzerinde hissettiğini şu cümlelerle aktarıyordu;

“Eve yayan döndüm. Onun heyecanımla mı polislerin o şekilde davranmasının gazıyla mı bilmiyorum ama puşiyi boynumdan çıkarmadım. Kahvenin önünden geçerken kapının önündeki gençler bana çok ters bakıyorlardı. Bakışlarını hissediyordum. Kafamı kaldırsam, onlarla göz göze gelsem, biliyorum orda kesin kavgaya çıkacak ya da dalacaklar işte! Artık puşiyi de onların önünde boynumdan

çıkaramazdım. Sakin bir yere geldiğimde de artık çıkarmayı kendime yediremedim”
(İdris,42).

Aydın’da, oğlu İdris’te olduğu gibi, Osman Bey’e yönelik bu şekilde rahatsız edici bakışlar oldu mu, olmadı mı bunu bilmek mümkün değildi ancak Osman Bey’in, oğlu İdris gibi kıyafetlerinden kaynaklı böyle bir algıya sahip olmadığı kesindi. Bununla birlikte her ikisinin güvenlik güçlerinin tavrıyla ilgili ifadeleri dikkat çekici bir başka boyuttu.

Muhyittin, yaşadıkları sorunu aynı şekilde devlet ve güvenlik güçleri boyutuyla anlatıyordu. Araştırmacının, “Batı’ya gittiğinde herhangi bir sorunla karşılaşılıyor musunuz” sorusuna Muhyittin, “nadiren gittiğini ama gittiğinde de bugüne kadar herhangi bir sorunla karşılaşmadığını” ifade ediyordu. Muhyittin, geçmişle özellikle de 1990’lı yıllarla ilgili şunları aktarıyordu;

“Karakol komutanı olan astsubay ‘PKK’nın köye geldiğini ve bizim onlara yardımda bulunduğumuzu’ söyledi. Ben, öyle bir şey olmadığını ama olsa bile köye gelen silahlı adama neyimize güvenerek hayır diyeceğimizi söyledim. Komutan, ‘Madem silahlılar siz de silah alın’ yani korucu olun diyordu. Tabi, biz kabul etmeyince de 1993 yılı Mart’ında gecenin bir vakti ya ‘şimdi silah alırsınız ya da köyden çıkarsınız’ dedi. O gece eşyalarımızın yükleyebildiğimiz kısmını alıp köyü boşalttık”
(Muhyittin,74).

Kuşaklar arasında dışlanmaya yönelik algısal farklılıklar bu yönüyle öne çıkmaktaydı. Yaşlılarda geleneksel kıyafetler, kültürel simgeler, dil vb. konularda toplum tarafından bir baskı veya dışlanma algısı olsa bile bunu gençler kadar önemsemedikleri fark edilmiştir. Gençler daha çok dışlanmadan toplumsal boyutuyla, başka bir ifadeyle kamusal alandaki rahatsızlık boyutuyla söz ediyorlardı. Bu konudaki sıkıntılar; Kürtçe müzik dinleme, Kürtçeyi çekincesiz konuşma, Doğu ve Güneydoğu illerinin plakalarıyla seyahat etmekten çekinme vb. şeklinde dile getiriliyordu.

5.1.3. Kamusal Alanda Kürtler: Aksayan Rutinler ve Yorucu Performanslar

Katılımcıların anlatımlarına göre, Kürtlerin başta dil olmak üzere müzik, kıyafet gibi nesnel kültürel boyutunun kamusal alanda görünür kılınmaması için Kürtlerin gayret sarf etmesi istenmektedir. Kürt etnik kimliğine ve de nesnel simgeler denilebilecek tüm kültürel özellikler Batı’daki illerde sergilendiğinde katılımcıların anlatımlarına göre bir

tedirginlik kaynağına dönüşebilmektedir. Toplumsal yaşamda rutinin düzenlenmesinde ve işleyişinde kültürün etkisi düşünüldüğünde, simgelerin gündelik hayatta görünürlüğünün bu şekilde baskılanması rutinin bozulmasına ve dolayısıyla toplumsal ilişkilerde belirsizliğin hakim olmasına sebep olmaktadır. Goffman'ın terminolojisinden destek alarak ifade edilecek olursa “rutin” kaygan bir zemine dönüştürmektedir. Karşıdakinin tepkisinin ne olacağını veya ötekinin neye tepki göstereceğini kestirememek, bununla birlikte kamusal alanda sürekli denetleme durumunda olma hissi yorucu bir hal almaktadır. Bu durumda Katılımcılar özellikle kültürün tehdit edilmediği ve buna bağlı olarak “rutin”in bir kaos, bununla birlikte çelişkili performansları gerektirmediği mekanlarda kendilerini daha rahat ve aynı zamanda daha güvende hissettiklerini ifade etmişlerdir. Başka bir ifade ile Kürt kültürel simgeleri Batı illerinde sahne arkasına ait olması gereken simgelerdir. Bu sebeple katılımcılar genelde “Doğu ve Güneydoğudaki herhangi bir şehirde kendimi toplum içinde güvende hissediyorum. Orada kültürümü çekincesiz yaşıyorum” şeklinde ifadelere yer vermişlerdir. Eşref'in dışlanmaya ilişkin hatırası bu yönüyle daha çok kamusal alan boyutuyla ilişkilidir;

“Çay bahçesinde oturdum. 10 yaşındaki yeğenim beni görünce heyecanla koşarak bana yöneldi. Kürtçe; “Amca bana para ver kendime şunu şunu alacağım” falan diyordu. Çocuk ötede oturanlardan birinin önünden geçerken adam durup dururken kolundan tuttu çocuğun. Yürü git lan! dedi. Bana dönüp “sen de ne bakıyorsun lan!” dedi. “Ne baaar baaar terörist dili bağıriyorsunuz!” dedi. Ölsem o kadar zoruma gitmezdi...” (Eşref,38).

Kültürün nesnel göstergeleri en fazla sahne arkasına ait olabilirdi. Hasbelkader sahne önüne taşması durumunda eğer ilişkileriniz iyiye ima yoluyla, sahne arkasına ait olması gerektiği hatırlatılır ve sizden de özür dileyici bir çaba içine girmeniz beklenir. Eğer tanışmıyorsanız bu durumda Eşref'in yaşadığı hadisede olduğu gibi çok farklı sonuçlanabilmektedir. Katılımcılardan Perihan, Ankara'da ikamet ettiği sırada komşularıyla ilişkilerini şu şekilde aktarıyordu;

“Ankara'da evimiz var. Bazen orada bazen Batman'da kalıyorum. Komşularım var, aramız da çok iyi, hele bir tanesi var beni görmeden edemiyor. Bazen günde 3 defa kahve içmeye gelir vallahi bak! Ben de onun evine giderim. Mesela ben ona gittiğimde hangi kanal [televizyon kumandasını işaret ederek] açıksa açıktır ya da müzik açıksa açık kalır kapatılmaz. Ama bir kere Kürtçe bir tv. Kanalı açtı onu

bile ima etti yaa! (...)Komşular falan geldiğinde Türkçe de olsa Kürtçe de olsa bir şey açıksa artık kapatıyorum” (Perihan,45).

Volkan’ın (1999,s.32) da ifade ettiği gibi bir grup kendi etnik benlik saygısını, gururunu ve üstünlüğünü genellikle komşusu olan başka bir etnik grupla kıyaslayarak sürdürür. Bu komşuluk ilişkisi Perihan örneğinde görüldüğü üzere gerçek bir komşuluk ilişkisi olabileceği gibi, aynı sınırlar içindeki hayali bir etnik komşuluk ilişkisi “biz ve onlar” şeklinde de olabilmektedir. Genç bir üniversiteli katılımcı üniversite kantininde telefonunun çağrı sesini Ciwan Haco’nun bir şarkısı olarak ayarladığını anlatıyor. Ancak aslında kamusal alanda duyulmaması gereken bir ses olduğunun da farkındadır. Serdar’ın üniversite kantinindeki hatırası kültürel bir simgenin sahne önüne yanlışlıkla taşması durumunda verilen tepkinin boyotunu yansıtmaktadır. Ancak onun Kürt olduğunu bilen arkadaşları sahne arkasına ait olması gereken gündelik pratikler konusunda daha dikkatli olması gerektiğini hatırlatmaktadırlar. Serdar, yaşadığı hadiseyi şu şekilde aktarmaktaydı:

“Üniversiteyi Trabzon’da okudum. Diyebilirim ki ayrımcılık konusunda Türkiye’nin en kötü bölgesi Karadeniz’dir. Karadeniz’in de en kötü şehri Trabzon’dur. Ben de tip olarak onlara benziyordum [kıızıl sakalını sıvazlayarak]. Yanlışlıkla kantinde bir gün telefonda falan Kürtçe konuş ya da telefonun melodisi Kürtçe olsun, ne bileyim işte buna benzer şeyler! O zaman kırmızı görmüş boğa gibi oluyorlardı. Başıma da geldi. Telefonumda Ciwan Haco’dan “Diyarbakir Mala mina” şarkısı çalıyordu. Bir genç yanıma geldi. Arkasında da iki üç kişi. “Ne ayaksın oğlum sen terörist misin? Burası Türkiye Cumhuriyeti lan!” buna benzer şeyler saçmaladı. Trabzonlu arkadaşlarım vardı onlar araya girmese saldıracaklardı... Ortalık sakinleşince, arkadaşlarım da değiştir şu melodiyi bak başına bela alacaksın dediler” (Serdar,27).

Goffman’a (2009) göre; çoğu oyuncunun gerçekleri yanlış sunmak için gerekli yeti ve güdüye sahip olmakla birlikte utanç, suçluluk veya korku bunu yapmalarını engeller. Ancak her ne kadar korku veya utanç duygusu vb. tepkisel olarak dışa vurumu engellese de iç dünyasında tepkisel bir şekilde tutum değişikliğine yol açacaktır. Gençliğinde Bursa’ya mevsimlik işçi olarak giden Mehmet anlatıyor:

“1990’lı yıllardaydı Bursa’nın İznik ilçesinde amelelik yapıyordum. Çalışırken şalvar giyerdim. İşçi kahvesinin tam karşında bir kahve vardı. Sanatçı Halil Ergün’de

bazen o kahveye gelirdi. Bir iki kez görmüşlüğüm vardı orada. Televizyonda maçı görünce, ben de izlemek için oraya gittim. Baktım milli maç, keyifle bir çay istedim. Kahveci bana “Allah’ın kurosu, çay içeceksen karşıya gideceksin” dedi. İçime oturdu (...) O maçta Türkiye gol yediğinde öyle bir goool diye bağırmak istedim ki, öyle istedim ki...” (Mehmet,47).

Katılımcının anlattıkları toplumsal gerçekliğin etkileşime bağlı olarak sosyal çevre tarafından yeniden üretiminin tipik bir örneğini yansıtmaktadır. On dakika önce Türk milli takımını desteklemek niyetiyle kahveye gelen Bahattin, o anda her ne kadar dışavurmaya cesaret edememişse de bir anda son dönemlerin popüler söylemiyle “içimizdeki İrlandalı”lardan biri olmuştur. Aşağıda değinileceği üzere Zehra’nın bu konudaki çekincesi benzer bir şekildedir. O da duyduklarından ve medyada yer alan haberlerden hareketle Karadeniz Bölgesi ve bununla birlikte İç Anadolu bölgesini işaret etmekteydi:

“Kürt olduğumu Türkiye’nin her yerinde, her bölgesinde söylemem imkânsız. Geçmişte Kürt işçilere, Kürt turistlere yapılan saldırılar göz önündedir. Özellikle Karadeniz Bölgesinde rahatsızlık hissederim. Ama Konya ve Sakarya’da ırkçı saldırılar çok yoğun yaşanılıyor” (Zehra,30).

Zehra, kendinizi en rahat hissettiğiniz yer neresi sorusuna da “Doğu ve Güneydoğu” şeklinde bir cevap vermiştir. Ancak 65 yaşındaki Adıyamanlı İbrahim’in medyadan ziyade yaşanılmış bir tecrübesi vardı. İbrahim yaşadığı bir tecrübeyi şöyle aktarıyordu: “Trabzon’a kız istemeye gittik. Kızın amcası sorun çıkarıyordu. Kürde kız vermem diye tutturmuştu... Kürtler Adıyamanlılara Türkesmiş, Türkler de Kürt diye bakıyor. Yani ne İsa’ya ne Musa’ya yaranamıyorsun” (İbrahim,65). Oda da hazır bulunna İbrahim’in eşi Reyhan;

“Yeni akrabalarımızla birbirimize yakından tanıdıkça ısındık. Ama o ilk istemeye gittiğimiz günler gerçekten çok sıkıntılıydı. Hani kız isterken altındır, kalacakları evdir bunlar sıkıntı olurdu. O birkaç gün boyunca kadınların tek sorunu damadın Kürt olmasıydı” (Reyhan,60).

Kız-alıp verme olarak tabir edilen akrabalık ilişkisi diğer birçok katılımcının da değindiği bir noktaydı. Katılımcıların ifadelerine yansıdığı kadarıyla son yıllarda akrabalık ilişkilerinin arttığına da işaret etmekteydi. Hemen birçok katılımcının akrabalık ilişkisine değindiğini belirtmek gerekir. Yaşlı nüfusun en fazla askerlik arkadaşlığı ya da

Doğu'daki memurların eş ve çocuklarıyla sınırlı olan ilişkileri, kentleşmeyle birlikte mahalle arkadaşlığı ve komşuluk, iş arkadaşlığı, okul arkadaşlığı ve özellikle son yıllarda artan akrabalık ilişkileri seviyesinde olduğu görülmektedir. Zorunlu göçle gelen kentleşme olgusu bir taraftan ilişkileri olumsuz etkilerken bir taraftanda önceki dönemlerle kıyaslandığında, akrabalık ilişkilerinde artışa da sebep olduğu görülmekteydi. Katılımcılardan Hacer:

“Teyzemin bir oğlu vardı. 30-40 yıl önce Konya'dan bir kızla evlenmişti. Bütün bu bölgede bildiğim tek Türk gelin oydu... Geçen sene torunumu istemeye geldiler damat Ispartalıydı Antalya'da ikamet ediyorlardı. Bizim çocuklar da Antalya'da oturuyor. Oğlum annem babam bilir deyince Batman'a gelip istediler biz de kızı verdik. Diğer torunum da bir Türklerle nişanlandı. Yani, ailemizde epey bir Türk var anlayacağın” (Hacer,75).

Toplu ulaşım araçlarında veya kamusal mekanlarda Kürtçenin görünürlüğünden rahatsızlığın şikayet konusu olduğu farkediliyordu. Yakın arkadaşlık ilişkilerinde bile Kürt kültürünün sahne önü performans olarak sergilenmesi bir huzursuzluk kaynağı olarak algılanıyordu.

“Türkiyede özellikle batı kentlerinde insanlar inanılmaz derecede bilinçsiz, mesela Ankara'da bir arkadaşımın evindeyken ailemle telefonda Kürtçe konuşmuyorum. (Araştırmacı: Peki, konuştuğunuzda hiç tepkiyle karşılaştığınız oldu mu?) Ayşe; O arkadaşımın evinde sorun yaşamadım ama başka yerlerde Kürtçe ile ilgili sıkıntılar yaşadım. İlla bir yerde bir tatsızlık oluyor. Çünkü başka zamanlarda yani, ne zaman benzer bir durum olsa hemen, yine 'ikinci kanala yine geçtiniz' diye bir uyarı gelir. Mesela minübüste bile Kürtçe konuşulmasından rahatsız olanlar oluyor” (Ayşe,29).

Ayşe de kültürünü çekincesiz yaşama konusunda Doğu ve Güneydoğu'da rahat olduğunu ve kendini güvende hissettiğini ifade ediyordu. “Buralarda rahat oluyorsun. Ne lokantada ne ulaşım araçlarında ne misafirlikte ne bahçede, parkta herhangi bir şekilde konuştuğun dile birilerinin müdahale etmeyeceğini biliyorsun. En çok rahatsızlık hissettiği bölgeler için ise, “Karadeniz ve iç Anadolu rahat olmadığım yerler” dir (Ayşe,29) sözleriyle ifade ediyordu”

Kürt Kültür ve kimliğinin siyasal algılanması da katılımcıların sıklıkla dile getirdiği konulardandı. Öncelikle siyasal algılanma kavramının katılımcılar tarafından dile

getirildiğinin, buna bağlı olarak “siyaset”in burada olumsuz bir anlamda kullanıldığının altının çizilmesi gerekir.⁵⁷ Kürtçe isme sahip bir katılımcının ismi ve babasıyla ilgili anlattıkları bu çerçevede değerlendirilebilir. Bununla birlikte katılımcının anlatımına göre, herhangi bir şey veya bir sembol her an siyasal bir mecraya dönüşebilme potansiyeline sahiptir.

“Babamın İzmir’de aldığı işler vardı. Tatilde beni de çağırdı. Havaalanından beni aldıktan sonra “oğlum, sana ismini soran olursa, Hasan de” dedi. “unutma bak Hasan tamam mı”...Acaba Kürt olduğunu da saklamış mıydı diye düşünmedim değil. Arkadaşlarıyla tanıştırdığımda babamın Kürt olduğunu bildiklerini gördüm. Ama nasıl bir Kürt’tü mesele buydu. Demek ki babamın bir çevresi vardı ve onunla ilgili yargılarının değişmesini istemiyordu.” (Jiyan,25)

Jiyan, o günden sonra ismiyle ilgili bir tedirginliğe sahip olduğunu vurguluyordu. Hasan’a göre, bir isme sahip olmak gibi doğal bir şey, siyasal bir sembole dönüşebiliyordu. Hasan, “Doğu’ya geldiği zaman rahat bir nefes aldığını ama özellikle Batı’ya gittiği anda bir tedirginliğe sahip olduğunu şu sözlerle vurguluyordu: “Buralarda olduğumda biri ismimi yüksek sesle çağırırsa ya da tanışma ortamlarından ismimi söylerken çok rahat söylüyorum ama Batı’da bu durumlarda nedense huzursuz oluyorum.”

Eğer bireyler, kendilerini cemaatleri dışında güvende hissetmiyorlarsa etnik gruplar arasındaki ilişkilerde de güvensizlik hakim olur. Güven, gruplar arasındaki ilişkilerde önemli bir noktadır. “Güven ortamının sağlanamadığı bu tür toplumsal yapılarda gruplar arası etkileşimin ortaya çıkması ve herhangi bir alışverişin gerçekleşmesi beklenemez” (Barth,2001,s.40). Kürt olduğunuzu Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde tüm bölgelerde çekinmeden ifade edebiliyor musunuz? Kendinizi bu açıdan rahatsız hissettiğiniz yerler, bölge/şehirler nerelerdir? Sorusunu katılımcılar köy kasaba veya yaşadıkları şehirle sınırlamamışlardır. Çoğunlukla Doğu’daki herhangi bir ilde kendimi bu anlamda rahat ve güvende hissediyorum şeklinde cevaplar vermişlerdir. Kamusal mekânlarda kendi

⁵⁷ Siyaset, toplumda bir görüş ve çıkar çatışması, bir iktidar mücadelesi olmakla birlikte aynı zamanda bir uzlaşma vasıtasıdır. Fakat katılımcıların çoğunlukla dile getirdiği şekliyle toplumda siyasal olanın bir çatışma sebebi olduğu düşünülmektedir.

başlarına da olsalar katılımcıların bu güvensizlik sebebiyle Kürtçe müzik dinlemekten çekindikleri tespit edilmiştir. Katılımcılardan Cihat;

“Batı’da, arabamda şöyle rahat bir müzik dinlediğimi hiç hatırlamıyorum. Biri gelse “kardeşim yüksek sesle müzik dinliyorsun rahatsız oluyoruz” derse inan neredeyse hoşuma bile gider. Yaww adam sestten rahatsız olmuş derim özür diler sesini kısarım... Mesela şu Elazığ’ı geçtikten sonra rahatım. Hani biri gelse kapat şu müziğin sesini dese aklıma direk gürültü yaptığım falan gelir. Batı’da da böyle olsa keşke ama değil. Biliyorsun ki senin Kürtçeyi bu kadar rahat dinlemene tahammül edemiyor. Mutlaka Kürtçeye de bir laf sokacaktır...”(Cihat,32).

Rahatsızlık ve güvensizliğin en çok dillendirildiği bölge Karadeniz il bazında ise Trabzon olmuştur. Trabzon ve Karadeniz bölgelerinde mevsimlik işçilere yönelik medyaya yansıyan haberlerin de bunda etkili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte mevsimlik işçilere yönelik medyada yer alan haberlerle gündeme gelen Karadeniz bölgesi, son yıllarda belirgin bir artış gösteren Kürt orta sınıfının Güneydoğu’nun sığağından kaçarken tercih ettiği tatil bölgelerinden biri olmaya başladı. Fakat yine de Batı’daki birçok ille kıyaslandığında daha az ziyaret edilen yerlerden biri olması katılımcıların deneyimlerinin yanı sıra medyadan etkilenecek bu algıya sahip olduklarını göstermekteydi. Katılımcılardan Esra, Karadeniz Bölgesi ile algısının duyduklarına dayalı olduğunu satır arasında ifade etmiş oluyordu:

“Kürtlere karşı bir tahammülsüzlük var. Batıda. En çok Karadeniz bölgesinde rahatsız hissedeceğimi düşünüyorum. Hem mevsimlik işçilere hem de tatil için gidenlere birçok saldırı yapıldığını haberlerden duyuyoruz. Lazlar Türk ırkçılığı çok yapıyor.” Katılımcı, “Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu’da rahatça kültürümü yaşama fırsatı buluyorum” şeklinde bir cevap veriyordu” (Esra,35).

Uzun yıllar İzmir’de yaşamış bir öğretmen olan Abdulhamit, “Ben şunu anladım ki, Türkün dini devlettir. Türklerin Kürt olmanızla bir alıp veremedikleri yok aslında... Kürtlük, devlete bir tehdit olarak algılandığı anda hemen bir refleks ortaya çıkıyor” (Abdulhamit,48). Kürt kültürünün nesnel simgelerine verilen tepkinin terör olaylarıyla bağlantılı artması, siyasal algının oluşumuna etki etmektedir. Siyasi bir tehdit olarak algılanan kültüre tepki gösterilemsine rağmen, bu tepkinin akrabalık ilişkilerinde ırkçı bir tutuma dönüşmemesi de dikkat çekicidir. Akrabalık ilişkilerinde ilk isteme esnasında

taraflar arasında bazı olumsuz hadiseler yaşanıyor olsa da genel olarak evlilik önünde engel teşkil edebilecek boyutlara vardığına çok nadiren rastlanılmaktadır.

Araştırma esnasında Kürt dominant illerinde yaşayan vatandaşların çekinceleri, dışlanma algıları hiç beklenilmeyen bir ayrıntıda, il plakalarında somutlaştığı farkediliyordu. Araç plakaları; devlet, etnik kimlik, siyasallaşma, güvenlik, damgalanma, damgadan kurtulma stratejileri ve hatta müzik dinleme dahil olmak üzere adeta tüm temaları tek bir göstergede birleştirmiş gibi duruyordu.

5.1.4. Kamusal Alanda Etnik Nesnel Göstergelerin Araç Plakaları Üzerinden Damgaya Dönüşmesi

Türkiye’de trafikteki araçların plakasına bakarak hangi şehirde olduğunuza dair bir tahminde bulunabilirsiniz. Sözelimi Amasya’daysanız trafikte 05 plakalı araçlar çoğunluktadır. İzmir’deyseniz 35, Trabzon 61, Kayseri 38, Çorum 19 vb. Ancak eğer bulunduğunuz il Batman, Diyarbakır, Hakkari, Ağrı veya Siirt ise buradan hareketle bir tahminde bulunmanız neredeyse imkânsızdır. Bu illerin kendi plaka (sırasıyla, 72, 21, 30, 03, 56) kodlarından ziyade 06 Ankara, 34 İstanbul, en çok tercih edilen plaka kodlarıdır. Bunun yanı sıra 35 İzmir, 07 Antalya, 33 Mersin (alfabetik sıralamada İçel) gibi illerin plakaları da yaygın olarak rastlanmaktadır. İllerin plaka kodları 1962 yılında yürürlüğe giren 237 sayılı taşıt kanunu gereğince düzenlenmiştir. 27 Eylül 1962 tarihinde Resmi Gazete’de yayımlanan bir yönetmelikle de ayrıntılarına yer verilmiştir;

“Madde 24 —Plâkaların muhteviyatı iki rakam, iki harf ve üç rakamdan teşekkül eden üç gruptan ibarettir. İki rakamlı ilk grup vilâyet isimlerinin alfabetik sıraya göre dizilmesiyle aldığı sıra numarasıdır” (T.C.Resmi Gazete,27 Eylül 1962 sayı: 11217).

1962’den itibaren yayımlanan 237 sayılı kanun gereğince, alfabetik sıralama haricinde başka hiçbir standart gözetilmeden “01” Adana ile başlayıp “67” Zonguldak ile biten İl adlarını simgeleyen plakalar, taşıtlara takılmaya başlanmıştır. O dönemde iki isimli olarak bilinen bazı illerden İçel-Mersin, Hatay-Antakya-, Kocaeli- İzmit, Sakarya- Adapazarı isimlerinden idari isimler esas alınmıştır. Yönetmelikteki liste 67 il esas alınarak hazırlandığından, “bu listedeki illerden herhangi birinin ismi değiştirilirse de numarası değiştirilmeyecektir” (T.C.Resmi Gazete, 27 Eylül, 1962, sayı:11217) ifadesiyle Ek. 5, 1 ve 2. maddesinde belirtilmiştir. Bu sebeple günümüzde resmi olarak merkez ilçe Mersin

ismi kullanılmakla birlikte plakası değişmemiştir. Ayrıca yeni il statüsü verilen yerler için alfabetik sıralama değiştirilmemiş, “67” Zonguldak’tan sonra illerin ilk harflerine bakılmaksızın 67’den sonraki numaralar verilmiştir “68” Aksaray, “72” Batman, 73 Şırnak gibi... Yönetmelik plakaların şekli, biçimi, yapısı ile ilgili her türlü ayrıntıya yer vermiştir.

“Madde 12 — Trafik şube veya bürosu tarafından plâkalar, özel yerlerinden soğuk damga ile damgalanacak ve araçlara sallanmayacak, düşmeyecek, alt kenarının yerden yüksekliği önde 20 ilâ 75, arkada 30 ilâ 125 santimetre olacak; plâkanın alt kenarı aracın tampon alt seviyesinin üzerinde kalacak, aracın yanlarından taşmayacak ve kolayca okunabilecek şekilde takılarak tespit edildiği noktada kurşunla mühürlenecektir” (T.C.Resmi Gazete, 27 Eylül, 1962, sayı:11217).

At arabaları, bisiklet, traktör, otomobil her biri için tek tek özellikler belirlenmiş; resmi araçlar, elçilikler, askeri araçlar, özel plakalar vb. hususlar da tespit edilmiştir. Örneğin yönetmeliğin 25. Madde “e” fıkrası; yabancı devlet elçilik ve konsoloslukları ile diplomatik muafiyeti haiz yabancı tebaalı şahıslara ait taşıtlara verilecek plâkalar “beyaz zemin üzerine yeşil harf ve rakamlar” şeklinde tarif edilirken, “d” fıkrası ise, sivil araçların plakalarının “beyaz zemin üzerine siyah rakam ve harfler” (T.C.Resmi Gazete, 27 Eylül, 1962, sayı:11217) şeklinde olması gerektiği belirtilmiştir.

Plakalar zamanla en az futbol takımları veya şehrin başka bir simgesi kadar şehir isimleriyle özdeşleşmeye başlamıştır. İstanbul, Ankara gibi büyükşehirlerde pek rastlanmasa da Anadolu şehirlerinde futbol takımlarının atkı, forma vb. ürünlerinin üzerinde plakanın rakamları yer almaktadır. Yerel medya kuruluşlarının adlarına da plakaların isimleri verilebilmektedir. Sakarya’da Kanal 54, Konya’da Kanal 42, Çankırı Haber 18 örneklerinde olduğu gibi. Hatta neredeyse her ilin kendi plakasıyla isimlendirilen bir yerel gazete veya tv. Kanalı vb. bulunmaktadır. Bazen de dükkânlar, firmalar o ilin plakalarını isim olarak seçebilmektedirler. Doğu ve Güneydoğu’da da durum bu yönüyle pek farklı değildir. Kanal 72 Batman, tv. 21 Diyarbakır, Kanal 56 Siirt; tv 04 Ağrı; Hedef 72 Erkek Kuaförü, Güney 21 Çayevi vb. Ancak, Doğu ve Güneydoğu’nun bazı illerinde araçlar bazında ele alındığında işin rengi değişmektedir. Bazı illerde araç sahipleri kendi illerinin plakalarını pek tercih etmemektedirler. Bu illerde tarifkte 34, 06, 35 vb. plaka kodlu araçların sayısı yerel plakalardan çok daha fazladır. Zorunluluk gerektiren ticari araçlar hariç tutulursa yerel plaka kodları neredeyse

yok hükmündedir. Ticari araçlar haricindeki yerel plakalar da genelde eski araçlar veya düşük segmentli araçlardır. Bu tuhaf durumun trafik-kasko bedeli veya sigortası ile ilgili olabileceği hesaba katılarak bu illerdeki sigortacılarla görüşüldü. Gerçekten de sigorta şirketleri risk grubunda gördükleri bazı illeri sigorta kapsamına almıyorlardı:

“Mesela 25 tane sigorta şirketi varsa bunların 15 tanesi Batman, Siirt ve Diyarbakır’a fiyat vermiyorlar ama 34 plakaya bütün sigorta şirketleri fiyat veriyor. Araç segmentine ve modeline göre değişmekle birlikte bu da yaklaşık olarak 200-300 TL bir fiyata tekabül ediyor” (Sigortacı 1, 37)

Katılımcı, durumu bu şekilde ifade ediyordu. Aslında bunun tercih konusunda önemli bir kriter olması gerekiyordu. Ancak sigortacıların vakıf olduğu bu bilgiyi müşteriler hiç umursamıyorlardı. Özellikle yüksek modelli araç sahipleri gerekirse 3-5 bin lira vererek İstanbul, Ankara öncelikli olmak üzere Batı’daki illerden birinin plakasını tercih ediyorlardı. Yani, çok daha yüksek bedeller ödeyerek, üstelik çok sayıda bürokratik engellerle uğraşarak plakalarını değiştiriyorlardı. Başka bir kasko acentesinden yetkili bir isim görüşülerini şu şekilde ifade ediyordu;

“İkametgâh ile ilgili yasal zorlukları aşmak için takipçilere başvuruluyor. Takipçiler onlar adına bu işleri hallediyor. Gününbirlik adres değişikliği yapıyorlar. Ama şimdi o da çok zorlaştı. Hele bir de engelli araçlar var. Bunlar da farklı plaka mümkün değil çünkü aracın engellinin ikamet adresinde olması şartı var. Ama yine de bunun için bile çok uğraşanlar var” (Sigortacı,II).

Kasko acentesi yetkilisi 1, araç sahiplerinin zorluklar karşısında buldukları çözüm önerilerinden şu şekilde söz ödüyordu:

“Sıfır km. araçlarda plakalar zorlaştı. İkinci el araçlarda ise, müşterilerimiz şimdi aracı hangi ilden aldılarsa o ilin plakası kalsın diyorlar. Mesela Isparta’dan aldı o plakayı değiştirmiyor” (Sigortacı, 1)

Görüşme yapılan bir diğer sigortacı katılımcı, yüksek segmentli araçlarda plaka değişikliği oranının diğer araçlara nazaran çok daha yüksek oranda olduğunu ifade ediyordu:

“Mercedes, Audi, BMW bu araçların %90’ının plakası 34 [İstanbul] veya 06 [Ankara]’dır. Adam milyonluk araba alıyor sürekli şehir dışında, rahat gezmek istiyor. Göze batmak istemiyor” [Araştırmacının,“Kimin gözüne batıyor?”

sorusunu, sigortacı katılımcı 3 şu şekilde yanıtlıyordu]: “Her şekilde göze batma işte! Geçen bir müşterimiz anlatıyordu: ‘Abi yemin ederim İzmir’den Manisa’ya gidiyordum, belki 100 araç geçti, polis bir tanesini durdurmadı. 21 plaka olduğum için beni durdurdu. Yok kimliktir! Yok araç aramasıdır! Bir daha bu plakayla çıkmayacağım’ diyordu” (Sigortacı,III).

Sigortacı katılımcı 1 ise, müşterilerin rahat ve huzurlu bir yolculuk için Batı plakalarını tercih ettiklerini aşağıdaki sözlerle ifade ediyordu:

“Abicim 72 ile 21 ile Trabzon’a gidemezsin. Karadeniz’i gezemezsin. İç Anadolu’dan öteye geçemezsin. Geçemezsin derken huzurlu olmazsın işte! (Sigortacı, 1, 37).

Sigortacılar göre, yerel plakalar cüzi bir sigorta bedeli haricinde birçok noktada araç sahiplerine büyük avantajlar sağlamasına rağmen yine de tercih edilmiyordu. Bunun yerine müşteriler, bürokratik zorluklarla uğraşmayı göze alarak Doğu ve Güneydoğu haricindeki plakaları araçlarında kullanmayı tercih ediyorlardı. O halde olayın aslında sigorta bedelinin yüksek olmasıyla ilgisi yoktu. Özetlemek gerekirse araştırma sahasındaki illerde plakası yerel olmak zorunda olan resmi hizmete mahsus ve ticari araçlar (taksi münübüs, servis vd.) ve de şehirlerarası yolculuklar için pek müsait olmayan külüstür tabir edilenlerin haricindeki araçların çok büyük bir oranı, öncelikli olarak İstanbul, Ankara, İzmir veya Batıdaki bazı illerin araç plaka kodlarını tercih etmekte ve bunun için ekstra zorluklarla uğraşmaktadırlar. Bir kısmı da bu zorluklarla uğraşmamak adına yerel plakaları mecbur kaldıkları için kullanmaktadırlar.

5.1.5. Damgadan Kurtulma Defoyu Düzeltme Stratejisi Olarak Plaka Değişikliği

Türkiye’deki diğer plaka kodlarından farklı olarak olumsuz çağrışımlarla ilişkilendirildiği göz önünde bulundurulursa plakaları bir damgalama biçimi olarak ele almak mümkün müdür? Goffman’a (2014,s.33) göre, “damganın tüm muhtelif tür ve derecelerinde aynı sosyolojik özellikler bulunur.” Ona göre, en basit haliyle “bireyde merak uyandıran bir özellik diğer niteliklerini ikinci plana itiyor ve onunla ilişkilerimizde ona sırt çevirmemize sebep oluyorsa bu birey artık istenmeyen bir farklılığa sahiptir ve damgalıdır demektir” (Goffman,2014,s.33). Aslında plaka mecazi değil, gerçek anlamıyla bir damgadır. Nihayetinde bu damgayla aracın nereye kayıtlı olduğu gösterilmek istenmektedir. Fakat araç sürücüsünün de nereli olduğunu gösteriyor veya en

azından bununla ilgili ihtimal dâhilinde bir bilgi veriyorsa ve sürücü de bu göstergeyi bir kusur olarak görüyorsa orada damgalanmayla ilişkili bir sorunun olduğu anlamına gelmektedir. Göstergebilimsel bir dille ifade edilecek olursa, plaka bir göstergedir. Gösterilen de sürücünün etnik aidiyeti veya kimliğidir.

Plakalar bir açıdan birçok sorunun kesişme noktası gibi duruyordu. Ama en çok da kentleşme olgusu, göç ve terörün tırmanması noktasında önem kazanıyordu. Ancak ulus-devleti de ilgilendiren bir boyutu vardı. Öncelikle Cumhuriyet, kuruluş felsefesiyle uyumlu olarak, herhangi bir ulus-devletin yaptığı gibi vatandaşları ve egemenlik alanında bulunan her bir santimetre kareyi ayırım gözetmeksizin; hukuk, tüzük ve modern ulus-devletin meşruiyet dayanağı olan eşitlikçi ideolojinin evrensel kavramları çerçevesinde basit ve işlevsel bir tasnife tabi tutmuş, illeri alfabetik sıraya göre kodlamıştı. Aslında plakalar ayırım gözetilmeksizin coğrafi anlamda bir bütünleşmeyi de simgelemesi gerekiyordu. İllere verilen numaralar hiçbir nitelik ve ayrıcalık göz önünde bulundurulmadan alfabetik dizine göre verilmişti. Söz gelimi 03 ülkenin Batı'daki bir noktası olan Afyon iken, 04 Doğu'daki bir diğer ucu olan Ağrı'yı kodluyordu. Fakat 04 rakamı dönüp dolaşıp beklenmeyen bir şekilde Kürtleri simgeleyen bir rakama, dolayısıyla bir bölge veya kültürle ilişkilendirilebilen bir damgaya dönüşebiliyordu. Böylece farklı olan göze çarpabiliyor veya katılımcının ifade ettiği gibi “göze batabilecek” bir noktaya gelebiliyordu. Ama ulus-devletin eşitlikçi felsefesiyle ilişkilendirildiği noktada şu tepiti de es geçmemek gerekir: Lamont (vd., 2016, s. 8-9), damgalanma (stigma) ile ayrımcılık (discrimination) arasındaki farka işaret eder. Ayrımcılık, etnik aidiyetleri nedeniyle toplumsal fırsatların dışında tutulmalarını, kurumsal olarak toplumun geri kalanından farklı bir muamele görmelerini konut, istihdam, eğitim, sağlık, bankacılık vb. kaynaklara erişim konusunda bir kısıtlanmayı bir engellenmeyi ifade eder. Damgalanma ise, daha çok onur kırıcı, alay veya kişi haysiyeti ile ilişkilidir. Lamont, Amerika'da siyahilerin yasal olarak kölelik kaldırıldıktan sonra bile seyahat, istihdam, oy hakkı konut edinme vb. ayrımcılığa maruz kalışlarını örnek verir. Tam da bu noktada farkı belirtmek adına Yeğen'in (2012,s.16) şu tespitini vurgulamak gerekir. 1980'lere kadar Cumhuriyet'in sosyal eşitlik politikaları, özellikle de eğitim ve sağlık alanıyla ilgili hakların esaslı bir ayrımcılık olmadan bütün yurttaşlarca kullanılmasını mümkün kılmış, bu da Cumhuriyet'in asimilasyoncu politikalarına rağmen Kürtlerin entegrasyonunda olumlu bir etkiye sahip olmuştur. Bu

eşitlikçi politika konut, seçim, seyahat özgürlüğü, mali ve adli alanlarda da geçerlidir. O halde Türkiye’de plakaların öncelikle ayrımcılık (discrimination) değil, daha ziyade bir damgalanma (stigma) ile ilişkili olduğunu belirtmek gerekir.

Fakat gerçekten de Türk vatandaşlar plakalara yönelik böyle bir tutuma sahip miydi, böyle bir tutum var mıydı? Varsa bu tutumu sergileyen Türk vatandaşlar hangi orandaydı? Bu boyut araştırmanın kapsamı dışındaydı.⁵⁸ Bu sorular aynı zamanda damga ile ayrımcılık arasındaki başka bir farkı da işaret ediyordu. Ayrımcılığın ispatlanması zordur. Ayrıca belgelenmesi veya böyle bir düzenlemenin olduğuna dair somut kanıtı gerektirmektedir. Ama damgalanma daha çok algıyla ilişkilidir. Buna maruz kalan kişi hislerini ifade edebilir (Lamont vd., 2016). Bu tespitten, Batıdakilerin gerçekten Doğunun il plakalarına karşı böyle bir tutum içinde olup olmamaları başka bir tartışmanın konusudur ve bu anlamıyla önemli de değildir. Türkiye’nin Batısında olumsuz anlamda böyle bir tutuma sahip tek bir kişi olmasa bile neticede ortada bir olgu vardı ve onlarca ilde o illerin plakaları Kürtler tarafından tercih edilmiyordu. Bu anlamıyla algının illa somut bir nedene dayanması zorunlu değildir.

Katılımcılar, şehirlerarası yollarda trafik polislerinin plakalara karşı ön yargılı davrandığını ifade ediyorlardı. Ayrıca Türkiye’de rahat seyahat edemedikleri algısına sahip oldukları ve bu yönüyle toplumsal boyutuyla da çekindiklerini dile getirmekteydiler. Ama bu çekincenin ne zaman baş gösterdiği de en az çekincenin neden var olduğu sorusu kadar önemliydi. Çünkü ortaya çıktığı dönem varlığının da büyük ölçüde cevabı niteliğindeydi. Dışlama algısı bu boyutuyla, özellikle 1990’lı yıllarda baş göstermiş ve bu yılların ikinci yarısında zirvesine ulaşmış ve o günden günümüze intikal etmiştir. Uzun bir sessizliğin ardından araç plakalarıyla ilgili ikinci bir dalga 2015 yılında tekrar ortaya çıkmıştır. 2015 yılında 1990’lı yıllardakine benzer sahneler yaşanılmıştır. Bu sebeple algının toplumsal boyutunun şiddet ve terör olaylarının tırmanışa geçmesiyle paralel seyrettiği, başka bir ifadeyle nüks ettiği tespit edilmiştir. Katılımcılardan Lüks Siirt seyahat otobüs firmasında kaptan Çetin’in anlatımıyla;

“1990’lı yıllardan beri otobüsçülük yapıyorum. 90’larda muavindim. Kayseri’de otobüslerimiz taşlanıyordu. Öyle bir hale geldi ki Kayseri, Kırşehir ve Mucur’u

⁵⁸ Yine de bir örnek Ankaralı bir galericiye plakalarla ilgili böyle bir olgunun varlığından söz edildiğinde: “Hayatım boyunca Doğu’dan onlarca araç aldım sattım. O araçları satana kadar da trafikte kullandım. Bir kere bile rahatsızlık veya taciz hatırlamıyorum” diyordu.

jandarma eşliğinde geçiyorduk. Araçlarımıza atılan taşların haddi hesabı yoktu. Konya’da da saldırıya uğruyorduk. Ancak 2000’li yıllarda saldırılar uzun bir süre kesildi. Hendek olaylarında tekrar yaşanılmaya başlandı. Ben bu tarihlerde otobüsün kaptanıydım. Yine aynı şekilde Kayseri’de arabalarımız taşlanmaya başlandı” (Kaptan Çetin,50).

Otobüs şoförlerinden kaptanlarından Şakir, “35 yıldır bu işi yaptığını 1990’lardan önce böyle bir saldırıya uğramadığını ve eski kaptanlardan da buna benzer bir şey duymadığını söylüyordu. Şakir, 1994 ve 1995’lerde muavin olduğu dönemlerde saldırıların başladığını ve o tarihlerde giderek arttığını ifade ediyordu. Kaptan Şakir;

“Tarihini net hatırlamıyorum ama 13-14 şehit cenazesi vardı. Biz o sırada Kayseri’den geçiyorduk. Benden bir iki saat önce Diyarbakır Sur otobüsüne molotoflu saldırı gerçekleşmişti. Saldırıları yolcular içerideyken yapılmış ve bazıları da yaralanmıştı. Ben aracımın o bölgeye vardığımda Jandarma olaya el koymuştu. Ama yine de tedbiren Jandarma Mucur’a kadar Doğu otobüslerine refakat ediyordu. Kayseri’de saldırıya uğramaktan kıl payı kurtuldum ama Eskişehir-Bilecik arasında Bozüyük’te taşlı saldırıya uğradım. Bir de Konya bizim için en tehlikeli üç yerden biriydi ” (Kaptan Şakir,57).

1990’larda başlayan toplu taşıma araçlarının taşlanması hadisesinin uzun bir süre kesintiye uğraması ve tekrar 2015’te benzer görüntülerin tekrarlanması, terörün tırmanmasıyla yakından ilişkili olduğunu gösteriyordu. Uzun bir aradan sonra 2015 yılı Türkiye’de terörün zirveye ulaştığı bir yıl oldu.⁵⁹ Ardı ardına patlayan bombalar ülkenin tek gündemiydi. Doğu otobüslerinin taşlandığı haberleri yerel ve ulusal basında yer aldı. Saldırıları Doğu’dan gelen şehit haberlerine bir tepki olarak ortaya çıkıyordu. “Dağlıca’da 16 askerin şehit olduğu saldırının ardından birçok şehirde Ülkü ve Alperen Ocakları’na mensup kişiler sokağa döküldü. Kayseri’de Doğu ve Güneydoğu illerine sefer yapan yolcu otobüslerini taşıladı” (Cumhuriyet Gazetesi,9 Eylül 2015).

“Sosyal medya üzerinden örgütlenen gruplar, Kayseri ve Kırşehir’de Doğu ve Güneydoğu illerine sefer yapan yolcu otobüslerini taşıladı. İstanbul’un girişinde çok

⁵⁹5 Haziran 2015’te Diyarbakır İstasyon Meydanında HDP mitinginde bomba patlatıldı. 5 kişinin hayatını kaybettiği eylemde 100’ün üzerinde vatandaş yaralandı. 20 Temmuz 2015’te Şanlıurfa’nın Suruç ilçesinde 34 vatandaşın yaşamına mal olan bir terör saldırısı daha yaşandı. İki gün sonra 22 Temmuz 2015’te Şanlıurfa’nın Ceylanpınar ilçesinde iki polis memuru evinde şehit edildi. 10 Ekim 2015’te Ankara’da gar saldırısında 100’ün üzerinde vatandaş hayatını kaybetti. Daha sonra aylarca süren ve binlerce insanın ölümüne sebep olan hendek olayları yaşandı.

sayıda kırık camlı otobüsü gören vatandaşlar ne olup bittiğini anlamaya çalıştı. Kayseri terminalinde 30, Pınarbaşı İlçesi'nde 40 olmak üzere, toplam 70 otobüs yol güvenliği sağlandıktan sonra yollarına devam etti. Kayseri- Malatya karayolu üzerinde yer alan Pınarbaşı ve Bünyan ilçeleri geçişlerinde de polis ve jandarma devriye görevi yaptı. Doğu'dan gelen tüm otobüsler güvenlik güçleri tarafından Kayseri girişinde durduruldu. Geçişlerine gece saat 2'ye kadar izin verilmedi" (Milliyet Gazetesi, 9 Eylül 2015).

Diyarbakır Otobüsçüler Derneği Başkanı Aydın Özgen, 10.09.2015 tarihinde basına verdiği demeçte: "Son bir hafta içerisinde Diyarbakır'a sefer yapan 25 otobüse saldırı gerçekleştiğini, bazı dinlenme tesislerinde de yolcuların darp edildiğini" (Diyarbakır Söz Gazetesi, 10 Eylül, 2015) söylüyordu. Haberin devamında otobüs firmalarından ve şehirlerden karşılıklı restleşmelerin olduğu da yer alıyordu. "Diyarbakır ve Batman'daki otobüs firmaları maruz kaldıkları saldırılara tepki için dünkü seferlerini, Elazığ'daki firmalar ise PKK'nın saldırılarına tepki amacıyla Diyarbakır seferini iptal etti" (Diyarbakır Söz Gazetesi, 10 Eylül, 2015).

1990'lı yılların ortalarında ilk saldırılardan birine maruz kalan katılımcı Reşit, Siirt firmasının saldırıya uğradığını, yanındaki koltukta oturan bir yolcunun yaralandığını ve Siirt'teki bir hastanede bir aylık tedaviden sonra öldüğünü ifade ediyordu. Toplu taşıma araçlarına saldırılar 1990'lı yıllarda başlamakla birlikte özel araçlarla ilgili asıl sorun 2000'lerden sonra ortaya çıktı. Bu da daha çok özel otomobil sayısının artmasıyla ilgiliydi. Özel otomobillerin sayısı arttıkça bu kez toplu taşıma araçlarından ziyade otomobiller de hedef alınmaya başlandı. Otobüslerin üzerinde Siirt, Batman, Diyarbakır, Ağrı firmalarının isimleri yazılıyordu. Ancak özel otomobillerde böyle bir durum söz konusu değildi. Fakat bu kez de plakalar aracın hangi ile ait olduğunu gösteriyordu. Yani, bir anlamda toplu taşıma araçlarıyla başlayan tedirginlik böylece plakalara yansımış oluyordu. Birebir herhangi bir olaya maruz kalmayanların da bir şekilde anlatılan hikâyelerden etkilendikleri görülmüyordu. Birkaç ay öncesine kadar çözüm süreci sebebiyle çok farklı bir atmosfer hâkimdi. Bu tarihlerden önce tatile çıkan katılımcı Haris, plakayla ilgili kaygılarının azaldığını, pek umursamadığını ama dönmesine az bir zaman kala terörün tırmanmasıyla tedirginliğinin de arttığını ifade ediyordu:

"Diyarbakır'a dönmeme bir hafta vardı. Ülke bir anda kan gölüne dönmüştü. Suruç'muydu, Diyarbakır'da patlayan bomba mıydı tam hatırlamıyorum ama

bombaların patladığı haberini aldığım da yoldaydım. Bir benzin istasyonunda müsait bir köşeye çekildim. Ne yapacağıma karar veremiyordum. Yanımda ailem de vardı. Ne olacağını kestiremiyordum. Gitsem mi, kalsam mı? Bir şehirden falan geçerken bir eyleme falan denk gelmekten çok korkuyordum” (Haris,36).

Katılımcılardan Fahri’nin ifadelerinden terör olaylarının artışıyla plaka kaygısının da arttığı anlaşıyordu: “Hendek olayları yaşanıldığında İstanbul’a tatile gidecektik. Aracın plakası 21 idi. Kalktım onu arkadaşına verdim. Onun arabasıyla çıktım (...) Onun plakası 35 miydi, 34 miydi öyle bir şeydi işte...!” (Fahri,48). Katılımcılardan Erkan ise, plakalarla ilgili sorunun hem toplumsal hem de resmi boyutuyla sıkıntılı olduğuna işaret etmekteydi. Ancak terörün tırmandığı günlerde trafik polisinin durdurmasını çok umursamadığını daha çok toplumun olası tepkisinden çekindiğini ifade etmekteydi:

“Polislerin sık sık durdurmasından rahatsızım ama polis mi, milletin tepkisi mi diye sorsan? Polisin ceza kesmesini tercih ederim. Milletin taşlı sopalı saldırısında derdini anlatacağın kimseyi bulamazsın. Benim bir şeyle ilgim yok desen de kim dinleyecek. Daha önce otobüs yolculuğunda başıma geldi” (Erkan,35).

Plakalar üzerinden damgalanmanın şiddet ve terör olaylarının artmasıyla paralellik gösterdiği görülmektedir. Ancak özel plakalarla seyahat çekincesinin algısı ile birebir sorun yaşayanların sayısının aynı oranda olmadığı görülmektedir. Bu olumsuz algının Doğu illerinde hangi sebeplerle bu derece yayıldığına tespiti de önemlidir. Katılımcılardan Ali;

“Üniversiteyi İzmit’te okumuştum. Arkadaşları ziyarete gittim. Ben oradayken her gün bir yerde bir bomba patlıyordu. Sanırım Ankara’da Gar patlaması sonrasıydı. Arkadaşlarla kafede oturuyorduk. Dedim ben gidip arabayı emniyetli bir yere çekeyim. 73 plaka şimdi başımıza iş açmayalım diye. Kaygımı bir türlü anlatamadım. Arkadaşlardan biri “saçmalama” dedi. “Sen çıkıp bağırmasan kimse 73 plakanın nereye ait olduğunu bile bilmez. Gerçekten de bu 67’den sonraki plakalar çok bilinmiyor” (Ali,32).

Hakkari’de de katılımcı Veysi; resmi araçlar, taksi, dolmuş, servis, vb. ticari araçlar haricinde özel otomobillerin neredeyse %90’nın 06 ve 34 nolu plakalar olduğunu söylüyordu. Ancak bununla birlikte Hakkarili bir polis akrabasının bu yıl içerisinde yaşadığı ve kendisine anlattığı bir olayı da ekliyordu. Hakkarili polisin hikayesi ise algı

boyutunun bir başka yönüyle çarpıcı bir örneğini teşkil ediyordu. Katılımcı, polis akrabasının kendisine olayı şu şekilde aktardığını söylüyordu:

“İstanbul boğaz köprüsünde görevliydim. 30 plakalı kamyon geçince memleketimin plakasını görmenin sevinciyle bir selam vereyim dedim. Bir iki korna çaldım. Ardından bir selektörle selam verdim. Ancak kamyon trafikte tuhaf hareketlerle aniden hızlanmaya başladı. Ne oluyor ne yapıyor bu böyle falan dedik. Biraz peşinden gittik. Gidince iyice şüphelenmeye başladık. Neyse bir yerde durdurduk. Aramada 30 kg eroin ele geçirdik.” Polis akrabamız, gülerek şöyle diyordu: “adam, selamımızı alıp devam etse çekip gidecekti” (Veysi,36).

Benzer bir yanlış anlamayı 72 plakalı lüks aracıyla Karadeniz’e tatile giden Cihat anlatıyor:

“Siyah Mercedes bir araba almıştım. Plakayı değiştiremeye fırsatım olmadı. Bir süre 72 plakayla kaldı sonra 06’ya çevirdim... Neden değiştirdiniz? Sorusunu Cihat şu şekilde yanıtlıyordu: “Bu plakayla Batı’ya gittiğim zaman tedirgin,huzursuz oluyorum. Bir keresinde bizim çocukları Karadeniz’e götürdüm. Trabzon Uzun Göl’e giderken yol kenarında bir yerde yemek için durdum. Arabada hemen yakınımızdaydı. Masada oturuyoruz. Genç bir garson arkadaşına kaş göz işaretiyle beni gösteriyor bunu fark ettim. Bu ikisi bir arabaya bir de bana bakmaya başladılar. Sırıtıp duruyorlardı. Ne var oğlum! Ne bakıyorsunuz diyecektim ki gençlerden biri bize doğru geldi ama ben acayip gerilmiştim. Patlayacak gibiydim. Garson “Abi Batmanlısınız”⁶⁰ dedi. Ben ters bir cevap verecektim bir anda güldüm. Anladım onun da Batmanlı olduğunu. Heee! dedim Batmanlıyım. Abi ben de Batmanlıyım. ‘Abi Batman’ın neresindesin?’ dedi”(Cihat,32).

İllere göre bu algı farklılık gösteriyordu. Kürtlerin yoğunluklu olarak yaşadığı illerin hepsinin kendi plakalarıyla ilgili tutumlarının aynı olmadığı gözlemlenebiliyordu. Örneğin 02 plakaya sahip olan Adıyaman’da söz konusu sorun hiç yoktu. Adıyaman’da 02 numaralı plakalar herhangi bir Batı şehrindekiyle aynıydı. Şanlıurfa’da ise kısmen vardı. Siverek ilçesinde çekindiklerini dile getirmekle birlikte plakayı değiştirmek konusunda çok özel bir çabaya girecek boyutta olmadığı ifade ediliyordu. Furkan, “Ağrılıların ikiye ayrıldığını” söylüyordu; “Dünyayı Ağrı’dan ibaret sayan ve hiç dışarı

⁶⁰ Kürtçe gramerde soru edatı olmadığından soru, kelimeye vurguyla yapılır. Bu sebeple yerel şivelerde Türkçe konuşulurken genelde mi, mı edatı kullanılmaz. Aynı şekilde soru vurguyla sorulur. Batmanlı mısın, değil de Batmanlısın? Şeklinde sorulur.

çıkmayan Ağrılılar plakanın hangi numarayı taşıdığını pek umursamıyorlardı. Ancak iş tatil vb. amaçlarla gezen Ağrılıların genelde Batı illeri plakasını tercih ettiklerini söylüyor ve şu olayı anlatıyordu:

“Ağrı plakasıyla Karadeniz’e giden tüccar bir arkadaş, arabasını park ettiği yere gittiğinde etrafının polislerle çevrili olduğunu görüyor. Vatandaşlar 04 plakayı şüpheli bulmuş ve ihbar etmişler. Arkadaşın GBT’si incelendikten sonra bakmışlar iş adamı serbest bırakmışlar. Adam bir daha Ağrı plakasıyla gezer mi?” (Furkan,50).

Plakalar, özellikle erkeklerin yaşadığı bir sorun olarak karşımıza çıkmaktaydı. Ancak az da olsa kadınların da aynı sorunla muhatap olduklarına tanık olunmaktaydı. Batmanlı bir iş kadını Perihan, Mercedes marka aracının plakasını özellikle “72” yaptığını vurguluyordu. Gerçekten de Batman’da Mercedes marka aracın 72 plakayı taşımasına nadiren rastlanılmaktaydı. Ama sonuçta o da sorunun varlığını kabul ediyor, fakat “bu zihniyetle” mücadele edilmesi gerektiğini söylüyordu:

“Bizim iş çevrelerinde arkadaşların hepsi 06,34 plakalı araç kullanıyorlar. Ben aldığımda özellikle 72 plaka olsun dedim. Gittiğim yerde Batmanlı olduğum bilinsin istiyorum” (Perihan,45).

Katılımcılardan İrem, henüz taşıt plakalarıyla ilgili özel olarak bir soru sorulmadığı halde görüşme esansında, tatil için iki araçla Karadeniz’e gittiklerinde plakayla ilgili yaşadıkları sorunu şu cümlelerle aktarıyordu:

“Rize’deyken bir yerde yolumuzu şaşırdık. Adres sormak için durduk ve bir adama adres sorduk. Adam kafasını kaldırıp arkadaki araca baktı. Sonra bizim arabanın önüne doğru şöyle bir eğilip baktı. Sonra gözümüze bakarak “Ben adres adres bilmiyorum” dedi. Arkadşlardan biri dedi ki, vallahi araçların plakalarına eğilip baktı o yüzden öyle cevap verdi” dedi. Araştırmacı: “Plakanız neydi?” İrem: “21’idi” (İrem,22).

Güneydoğu’da öğretmenlik yapan Tarsus’lu bir öğretmen, Şırnak plakalı aracıyla Tarsus’a gittiğini bir gün arabasının boydan boya çizilmiş olduğunu, sonraki günlerde 4 tekerleğin patlatıldığını görünce plakasını değiştirerek sorunu çözdiğünü söylüyordu. Ancak yukarıda ifade edilen bu sorunun bölgede yaşayan herkes açısından aynı derecede bir mesele olarak görülmemektedir. Nitekim 21 plakalı lüks bir araç sahibi olan Ünivserte hocası Rahmi, bugüne kadar böyle bir sorunla karşılaşmadığı gibi kendisine sorulana kadar da böyle bir meselenin varlığının da farkında olmadığını ifade ediyordu. Bu

sorunun farkında olmadığını söyleyen katılımcı olmakla birlikte “21 plakayı ölüm plakası” olarak adlandıran katılımcılar da vardı. Arkadaşının aracını alarak tatile çıkan Fahri, “Çünkü benim plaka ölüm plakasıydı” diyordu. Ancak “ölüm plakası” vurgusunun sohbet esnasında ironik bir üslupla dile getirildiğini belirtmemiz gerekir. Katılımcı bu ifadeyi, bir kıyaslama yaparak doğu plakalarının içinde en tehlikeli olanın 21 plaka olduğunu abartılı bir şekilde vurgulamak için kullanıyordu.

Araç sahipleri “göze fazla batmadan” seyahat edebilecekleri düşüncesiyle plakalarını değiştirmeyi tercih ediyorlardı. Goffman, damgalı olanın saygı ve toplumsal kabul görme beklentisinde olduğunu ancak normal olanların bu saygınlığı onlardan esirgediğini ifade etmektedir. Böyle durumlarda birey hatayı kendisinde arar; “Söz konusu durum, damgalı bireyin nazarında, kendi niteliklerinden bazılarının buna yol açtığını düşünmesi şeklinde tezahür eder” (Goffman,2009,s.38). Her damga aynı derecede olmayabilir. “Kimi durumlarda vurulan damga asla silinmez ve kişi asla topluma tam olarak kabul edilmez” (Giddens,2012,s.311). Bazı damgalar ise basit bir müdahaleyle düzeltilebilecek, bazıları da gizlenebilecek niteliktedir. Eğer kişi damganın saygınlığını zedelediğini düşünüyorsa Goffman’a göre, bu durumda damgalı olanın verdiği tepki kusur olarak gördüğü şeyi düzeltmeye yönelik olur. Ancak damga silinebilir nitelikte olsun veya olmasın, başka bir ifadeyle teknik olarak (cerrahi müdahale gibi) bir damgayı silmenin, “böyle bir onarımın mümkün olduğu zamanlarda bile çoğu zaman tam anlamıyla normal statü elde edilmez; nihayetinde benlik, belirli bir defoya sahip olma durumundan, belirli bir defoyu düzeltmiş olma durumuna geçmiş olur” (Goffman,2009,s.38). Plaka değişikliği diğer damgalarla kıyaslandığında basit sayılabilecek bir işlemle, bir defonun düzeltilmesi şeklinde çözüme kavuşturulması mümkün ve hatta bu değişiklik yol kontrolleri, trafik denetimi vb.pratik bazı faydalar sağlıyor olsa da plakadaki damganın kendisi başka bir şeyin etnik bir kimliğin göstergesi olduğu düşüncesiyle değiştirildiği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu şekilde bir değişim nihayetinde kusur olarak görülen bir şeyin değiştirilmesi anlamına gelmektedir. Belki de bu sebeple olsa gerek ilk etapta plakanın neyin kusuru, neyin damgası olduğunu ifade etmek de güçleşmektedir.

Kürt vatandaşların Doğu ve Güneydoğu’da yaşadıkları illerin araç plakalarıyla seyahat etmekten çekinmedikleri ve bu plakaların rakamlarını çeşitli kurum ve kuruluşlarda sembol olarak kullandıkları, sahiplendikleri halde aynı sembolü Batı’da taşımaktan çekindikleri tespit edilmiştir. Doğu’da araştırma sahasının konusu olan bu illerde

siyasetle iştigal edenlerin en çok tercih ettiği plaka 06'dır. İş adamları 34 veya 06'yı tercih etmektedir. Orta segment araçlarda da tercih bu yöndedir. Ancak mümkün olmadığı durumlarda Batıdaki herhangi bir ilin plakası kullanılabilir. Özetlemek gerekirse Doğu'daki plakalar vatandaşlar tarafından müdahale edilmesi gereken bir kusur, bir defo olarak görülmektedir.

5.2. Devlet Tarafından Dışlanma Algısı

Devlet tarafından dışlanmışlık algısına ilişkin alt boyutlar aşağıda tablo 3'de gösterilmiştir

Tablo 3: Devlet Tarafından Dışlanmışlık Algısı Teması

Alt Temalar	Kodlar
Kamu Kurumlarında Kürt Kimliğinden Dolayı Dışlanma Algısı	Türk Modernleşmesinin Kürtçesi: Türkane
	Kamu kurumlarında anadiliyle hizmet alamama
	Yerleşim yerlerinin Kürtçe olan isimlerinin değiştirilmesi
	Kürtçenin anayasal bir güvencesinin olmaması
	Kürtçenin Statüsü
	Ulusalcı Tarih Yazımı ve Ders Müfredatlarından Dışlanması
Siyasal Damgalanma Algısı	Algı
	Kültürel Simgelerin Siyasal Algılanması
	Kürtçe konuşmanın siyasal algılanması
Yatırım Yapılmaması	Kürtlerin şiddetle özdeşleştirilmesi
	Bölgesel ayrımcılık yapılarak yeterince yatırım yapılmaması

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Bu alt boyutlar, kodlar tabloda 3'de yer aldığı gibi Kamu kurumlarında anadiliyle hizmet alamama, siyasal damgalanma, yatırım yapılmaması vb. şeklinde sıralanmaktadır. Ortaya çıkan alt temalara göre kamu kurumlarında kısıtlanma olgusunun ön plana çıktığı görülmektedir. Bununla birlikte Cumhuriyet devrimlerinin Kürt toplumsal yapısı üzerindeki yansımaları "Türkane" kavramı çerçevesinde analiz edilmiştir.

5.2.1. Türk Modernleşmesinin Kürtçesi: Türkane

İttihat ve Terakki iktidarıyla başlayıp ve Tek Parti yönetimi süresince devam ederek Kürt toplumsal yapısı homojen bir ulus, merkezi bir devlet ve muasır bir toplum önünde ciddi bir engel olarak görüldü. 1940'lı yıllara kadar Doğunun morfolojik yapısına siyasi ve

askeri müdahalelerde bulunuldu. Bu süreçte Kürtler, yeniden iskân politikalarıyla demografik yapıya doğrudan müdahale de dâhil olmak üzere iktidarın “baskı aygıtları” vasıtasıyla “zor”a dayalı Türkleştirme ve aynı zamanda medenileştirme programlarına tabi tutuldu. Kuramsal bölümde İstiklal Mahkemeleri, Umumi Müfettişlikler, ayaklanmalara karşı askeri tedbirler çerçevesinde daha çok “baskı aygıtları” üzerinde duruldu. Ancak Althusser’in (2002:35) de işaret ettiği üzere “bütünüyle baskıya dayanan aygıt [olmadığı gibi]..bütünüyle ideolojiye dayalı bir aygıt [da] yoktur.” Bu yönüyle Althusser devleti baskı ve ideolojik aygıtların bütünlüğü olarak görür. Ona göre, baskı aygıtları “zor kullanarak” işler. Devletin ideolojik aygıtları (DİA)’lar ise “ideoloji kullanarak işlerler (Althusser,2002,s.35). Araştırmanın kuramsal bölümünde tarihsel süreçte baskı aygıtlarının rolü üzerinde durulmuş ancak İdeolojik aygıtların işlevi ve toplumsla yansımaları ele alınmamıştı.

Saha araştırmasında, özellikle yaşlı kesimle yapılan görüşmelerde, erken Cumhuriyet’te Doğu’da görev alan memurlardan çok sık söz edildiği fark edildi. Katılımcıların ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla; bu memurların Kürt kültürü üzerinde, en azından o dönem itibarıyla, ciddi anlamda dönüştürücü bir etkiye sahip olduğu görüldü. Asimilasyonla birlikte Cumhuriyetin hedeflediği Batılı yaşam tarzının Doğu’ya taşınmasında en önemli sorumluluk kurumsal boyutuyla Halkevleri ile birlikte buralarda görev yapacak olan Cumhuriyetin idealist memurlarına düşüyordu. Bu memurlar aynı zamanda gündelik yaşam pratikleriyle de bir örneklik teşkil ediyordu.

Tanzimat’la başlayan modernleşme hareketi, liman kentlerinde özellikle de İstanbul’da yeni bir yaşam tarzını da beraberinde getirmişti. Cumhuriyet Dönemi’nde asker, bürokrat ve aydınlarından oluşan seçkinlerin alışkın oldukları bu yaşam kalıplarının Batılılaşma ile birlikte Halkevleri aracılığı ile Anadolu’ya taşınmasına çalışıldı (Yeşilkaya,2009,s.114). 1912’de kuruluş amacını "Türklerin harsi birliğine ve medeni kemaline çalışmak" (Turan,1996,s.82) şeklinde tanımlayan Türk Ocakları, Türk devrimlerine ilgisiz kaldığı gerekçesiyle 1931’de kapatıldı ve 19 Şubat 1932’de şubeleri Halkevleri’ne dönüştürüldü (Üstel,2004,s.360). Türk Ocakları’nın kapatılmasından sonra Halkevlerinin kurulması görevi Atatürk’ün direktifleriyle, radikal Batılılaşma yanlısı Dr. Reşit Galib’e verilmişti. Reşit Galip, Cumhuriyet’in ilanından önce kısıtlı imkânlarla “Köycüler Cemiyeti” vasıtasıyla Anadolu köylüsünü uygarlaştırma misyonuyla bir cemiyetin kuruluşuna öncülük ediyordu. Dr. Reşit Galib, 1919’da Türk Ocağı’nın

ağırlıklı olarak doktor üyelere olmak üzere Köycüler Cemiyeti'ni kurmuştu. Köycüler Cemiyeti, Millî Mücadele Dönemi'nde faaliyetlerine ara vermiş, 1923 yılından sonra Türk Ocakları içinde yeniden örgütlenmişti. Cemiyet, bazı sağlık hizmetlerinin yanında köylüleri uygarlaştırma misyonu üstlenmiş, ilk faaliyet alanı olarak Tavşanlı'yı seçmişlerdi. Bu dönemde Tavşanlı halkı tarafından Cemiyet'in faaliyetlerine kuşkuyla⁶¹ yaklaşıldığına yönelik eleştiriler yapıyordu (Üstel, 2004,s.115-121). Halkevleri, ulus-devletin ideolojik aygıtlarının olanakları ve daha kapsamlı bir programla Batılı bir yaşam tarzının en ücra köşelere ulaştırılması için "Köycüler Cemiyeti"nin bu tecrübesinden istifade edecekti.

Halkevlerine, öncelikle Cumhuriyet'in hedeflediği çağdaş uygarlık düzeyine ulaşma amacına uygun bir eğitim misyonu yüklenmiş ve çalışma Talimatnamesi "halkı terbiye etmek" olarak formüle edilmişti. Aynı zamanda "Halkevleri kültürel hayatı partinin ideolojisi doğrultusunda yönlendirme isteğinin bir anlatımıydı" (Üstel 2004,s.402). Bu amaçla "spor, sağlık ve kültürel faaliyetlerle birlikte yeni eğlence anlayışları, dans, müzik, tiyatro Kemalizmin yaygınlaştırılması için araç olarak kullanıldı. Kadın- erkek bir arada müzikli aile toplantıları için balo salonları, müzik holler; telkin için tiyatro salonları Halkevleri binalarında düzenlendi" (Yeşilkaya,2009,s.114). Bu hedeflerin gerçekleştirilmesi için Halkevlerinde dokuz faaliyet şubesi oluşturularak halka devrimin ilkeleri benimsetilmeye çalışıldı. Bu faaliyet sahasında en önemli sorumluluk şubelerinden biri de temsil (tiyatro) Şubesiydi. Piyesler Halkevleri aracılığıyla amatör ve profesyonel sanatçılar⁶² tarafından oynanıyor ve Adana, Sinop, Siirt olmak üzere Türkiye'nin dört bir tarafında sahneleniyordu. Seçilen piyeslerde devrimleri yayma, telkin etme ve modern hayatı özendirme ilkeleri aranıyordu.

Bu amaçla Doğu'da da çok sayıda Halkevleri açıldı. "1930'ların sonlarına doğru nüfusun az olduğu yerlerde ise halkodaları açıldı" (Turan,1996,s.83). Böylelikle şehir merkezlerinde Halkevleri, Köylerde ise Halkodalarıyla faaliyetlerin yürütülmesi amaçlanıyordu. Halkodalarının da açılmasıyla birlikte uygarlaştırma misyonu köy ve

⁶¹ Tavşanlı. Cumhuriyet'in organik aydınları bu modernleştirici yönüyle Kürt toplumu üzerinde olduğu kadar Türk toplumunu dönüştürmenin bir üzerinde de benzer bir etkiye sahip olmuşlardır.

⁶² İlk dönemlerde (Tiyatroda oynayan kadınlara hafif kadın gözüyle bakıldığından) kadın oyuncu bulmakta zorlanan Halkevleri bu ihtiyacı kadın öğretmenler üzerinden karşılama yoluna gitti. Daha sonra Cumhuriyetin modern okullarında yetişen genç kızlar ve Halkevlerinin sahnelerinde yetişen kadın sanatçılar vasıtasıyla giderildi (Karadağ,1988,s.151-160).

mezra gibi ucra bölgelere kadar taşınma imkânı buluyordu. 1930'lu yıllarda Doğuda açılan Halkevleri ve Halkodalarının sayısı şu şekildedir: Ağrı: Halkevi 4, Halkodası 18; Bingöl: Halkevi 3, Halkodaları 28; Bitlis: Halkevi 3, Halkodaları 11; Diyarbakır: Halkevi 6, Halkodaları 14; Elazığ: Halkevi 4, Halkodaları 62; Hakkari: Halkevi 1, Halkodaları 7; Mardin: Halkevi 7, Halkodaları 27; Muş: Halkevi 3, Halkodaları 31; Siirt: Halkevi 2, Halkodaları 19; Urfa: Halkevi 6, Halkodaları 18; Van: Halkevi 3, Halkodaları 16 (Tunaya,1995).

İmparatorluktan bir ulus-devlet modeli olan Cumhuriyete geçiş mekânsal bir değişimi ve aynı zamanda mekânsal bir üretimi de beraberinde getirmiştir. Modern dönemlerde kent “Cumhuriyet Meydanları” etrafında şekillenmeye başlanmış böylelikle bu meydanlar şehrin merkezleri olarak kabul edilmiştir. Ulus-devletin mekânsal stratejisinin önemli öğelerinden biri de yerleşim yerlerinde halkevleri kurmak olmuştur (Tekeli,2009,s.144). Bu çerçevede mekânsal üretimin stratejisi açısından Tek Parti Dönemi’nde Parti - Devlet bütünlüğünün en somut ifadesi olarak Halkevi binalarının hükümet konakları ile birlikte Cumhuriyet meydanlarında yer alır (Yeşilkaya,2009,s.115). Bununla birlikte Doğu’nun zor şartlarında memurluk yapmaya başlayan kesimin, konaklama vb. ihtiyaçları için inşa edilen mekânlar (lojmanlar), alternatif yaşam merkezlerine dönüşmüşlerdir. Bu alternatif yaşam alanları Aydın Aktay’ın (2020 b:17) ifadesiyle, kent kültüründen ve sosyo-ekonomik yaşamından yalıtılmış bir nevi steril alalara dönüşmüştür. Personelin korunaklı mekanları ve özel tesislerinde düzenlenen eğlenceler, bazı tesislerde ailelerin de katılımının çağdaşlığın simgesi olarak zorunlu olması gibi sebeplerle kadınlı erkekli partiler, balolar, danslar Doğu’da Frenk tipinin memurlar üzerinden tanımlanmasında etkili olmuş ve hem mekânsal bir ayrışma hem de Doğu’da görev alan memurlar üzerinden yaşam tarzı açısından belirgin bir ayırım ortaya çıkmaya başlamıştır. Peki, bu “memur tipi”ni farklı kılan hususlar nelerdir?

Gramsci, yukarıda devlet memuru olarak tanımlanan “tip”i“ ulus-devlet olgusuyla birlikte “organik aydın” şeklinde kavramsallaştırır. Gramsci’ye (1984,s.135) göre, “her yeni toplumsal biçim ve Devlet türü yeni bir memur tipine sahip olmak ister.” İktidar, yeni bir kültürün hegemonya⁶³’nın yaratılması için “organik aydın”a görev verir ve aydınlar da

⁶³Gramsci’ye göre devlet, politik toplum ve sivil toplumun oluşturduğu bir yapıdır. Başka bir ifadeyle “devlet = politik toplum + sivil toplum’dur” (Poretlli,1982,s.73). Politik toplum baskı ve zora yani tahakküme dayalıyken; sivil toplum ise, rızaya dayalıdır. Gramsci, zor ve baskıyı “tahakküm”, “rıza”yı ise ideolojik egemenliğin bir alanı olarak gördüğü “hegemonya” kavramı ile karşılar (Anderson,1977,s.41-

ideolojik aygıtlar vasıtasıyla toplum inşasına ve egemenlik üretilmesine yardımcı olur (Anderson,1988,s.41). Böylece aydınlar, yönetici sınıfın siyasal, ideolojik ve kültürel alanlarda orta ve alt sınıflar üzerinde hegemonya kurma işlevini yerine getirmesinde önemli bir rol oynar (Portelli, 1982,s.76). Gramsci için aydın, sadece sanatçı veya yazarlardan oluşan bir gruptan ibaret değildir. O, organik aydını öğretmenler, noterler, doktorlar, mühendisler, avukatlar, subaylar vd. biçiminde ulus-devlet olgusuyla ortaya çıkan uzmanlık alanlarına sahip meslek gruplarıyla sınırlandırır (Portelli,1982,s.15). Bu bağlamda değerlendirildiğinde 1935 yılında Halkevleri tiyatro kolunda 30 avukat, 49 doktor, 1141 öğretmen ve diğer mesleklerden olmak üzere 716 'sı kadın 4.974 üye çalışıyordu (Karadağ,1988,s.1065-1082). Halkevleri dergilerinin “yazı kadrolarını genellikle yayınladıkları illerdeki öğretmen, doktor, yargıç, mimar, mühendis gibi eğitim düzeyi yüksek kişilerden” (Arıkan, 1999,s.,274) oluşuyordu. Halkevleri'nin kadroları Gramscigil bir kavramla ifade edilecek olursa neredeyse bir “organik aydın” ordusuna sahipti. Asimilasyonla birlikte yeni bir yaşam tarzının Doğu'ya taşınmasında en önemli sorumluluk böylece Halkevleri ile birlikte buralarda görev yapacak olan Cumhuriyetin idealist memurlarına düşüyordu. Cumhuriyet'in seçtiği memurlar yeni bir yaşam tarzının misyoneleri olarak görev alacaklardı. Bölgeye gelen memurların etnik sınırlar üzerindeki etkisi bu boyutuyla kendini gösteriyordu.

Yapılan görüşmelerde erken Cumhuriyet'in, özellikle yaşlı Kürtlerin hafızasında çok olumlu bir imaja sahip olmadığı görülmektedir. Kürtler, Erken Cumhuriyet'ti devletin baskı araçları ve devrimleri üzerinden yeniden kodluyordu. Bu kodlamanın en çarpıcı örneklerine o dönemin ürünü olan dengbej (halk ozanı) kılamlarında sıklıkla rastlanıyordu. Bu kılamlar da devlet artık Osmanlı Devleti'nden kesin biçimde ayrılmış olarak telaffuz edilir. Hukümetâ Cumhuretê (Cumhuriyet Hükümeti) şeklinde tanımlanır. Bu dönemin ürünü olan bir kılamda geçen ifadelerle; “Cumhuriyet Hükümeti”nin, medreseleri kapattığı, camilere kilit vurduğu; ayrıca din âlimlerini sürgün ve idam ettiği anlatır. Dengbej Şakiro Keke Xıyaseddin kılamında “haberiniz yok mu, duymadınız mı?”

43). “Sivil toplum üç tamamlayıcı görünüm altında düşünülebilir. Yönetici sınıfın ideolojisi olarak, ekonomiden, hukuktan, vb. geçerek, sanattan bilime değin, bütün ideoloji kollarını kapsar” (portelli,1982,s.14). Bu ayırımdan hareketle, Gramsci'ye göre; yeni ortaya çıkan bir sınıfın iktidar olabilmesi için politik iktidarı ele geçirmesi yeterli değildir. O, bu anlamıyla sivil toplum kavramına ve aydına yeni anlamlar yükleyerek tam bir iktidarın gerçekleşmesi için yeni sınıfın aynı zamanda sivil alana da hâkim olması, bu alanda bir “hegemonya” kurması gerektiğine işaret eder (Gramsci,1984,s.118).

diyerek şu şekilde seslenir: “Kanuna me bu kanuna Nigalo⁶⁴ u dewele ecnebiya” (Kanunlarımız, Nigalo’nun ve ecnebi devletlerin kanunları oldu). Kılam aynı zamanda (dewele ecnebiya) yabancı devletlerden alınan kanunlara göndermede bulunur. Tutuklanan ve idam edilenlerin isimlerini tek tek saydıktan sonra “İşte bu sebeple İşlam dininin gemisinin kendiliğinden devrildiğine” bununla birlikte her şeyin değıştiğine dair serzenişlerde bulunarak sonlanır. Diyarbakırlı bir katılımcı Salih;

“Bismil Tepe Köyü’nde dayımın mezarı var. Bu mezar oralarda kesik baş Hasan’ın türbesi olarak bilinir. Cumhuriyetin ilk zamanlarında medresesi olduğı ve ders verdiğı için şikayet edildi. Bir iki şikâyetten sonra orada askerler tarafından öldürüldü. Öldürüldüğü yerde türbe yapıldı” (Salih,88).

90 yaş civarlarında olduğunu söyleyen Esmâ’nın da erken Cumhuriyet’e ait hatıraları benzer şekildeydi.

“Köye jandarma geldiğini haber verdiler. Evde ne kadar Kur’an ve kitap⁶⁵ varsa hepsini toplayıp meşe ağaçlarından bir koruluğa götürüp sakladık. Sadece jandarma değıl kravatlı devlet memurlarının hepsi aynıydı. Babam, artık devletin de memurlarının da ne dini ne mezhebi belli değıl derdi” (Esmâ,90?).

80 üzeri bir yaşta olduğunu ifade eden şeyma’da çocukluk dönemine ait hikayesini şu şekilde anlatıyordu:

“Babam hacca gittiğı için ona Hacı Nurettin denilirdi. Adet olduğı üzere hacı ismi anılmadan direk ismiyle hitap edilmezdi. Bizim köyde bir öğretmen vardı. Gidip şikayet etmişti. Bu adama hacı diyorlar, hacılık yapıyor diye şikayet etmişti. (şeyma,80?).

Bu isimler tecrübelerini anlattıktan sonra çoğunun ortak ifadeleri şu vb. cümleleri içeriordu: “Yeni kanunlar, yeni yeni örfler, yeni adetler, Türkane kanunları, Türkane adetleri, Türkane kıyafetleri, Türkane tarzı (Weki Turka). Bu yaş grubu için aslında modern olan her şey “Türkane”idi.

⁶⁴ Başta kılamlarla ilgili olmak üzere birçok konuda bilgilerinden istifade ettiğimiz Kadri Atmaca’ya göre, Nigalo: General Nikola, Rus’yanın Doğı Anadolu’yu işgalinde etkili bir Rus generalin isminin Kürtçe telaffuzudur. Kılam, kanunlarımız dün savaştığımız bu adamın kanunları oldu demeye getiriyor. Kılam için Bkz. (şakiro: Keke Xıyaseddin Kılamı).Ayrıca bkz. (Karataş,2020).

⁶⁵ Kürtçe’de “Kîtêb”şeklinde telaffuz edilir. Bu şekilde telaffuz edildiğinde “Kitap” kelimesinden farklı olarak sadece dini kitaplara gönderme yapılmış olur.

Bu sebeple Türkane: Kürtlerin Frenkleşmenin karşılığı olarak kullandığı ve Cumhuriyet ile yaşıt olduğu düşünülen bir kavramdır. Batılılaşmış, kendi kültürüne yabancılaşmış tipe karşılık (entelektüel kesim hariç tutulursa) Kürtler arasında Frenk⁶⁶ tabiri kullanılmaz. Kürtler tarafından Frenkleşme yerine “Türkane” (Türk tarzı vb.), "Weki Turka" (Türkler gibi) kavramı kullanılmaktadır. Aslında bir taraftan Türklerle de yabancı olan bu tipler (Frenk), Türkler tarafından “Frenkler gibi” yaşam tarzlarına da “Alafranga⁶⁷”, Kürtler tarafından ise “Türkane” "weki Turka" (Türkler gibi) olarak adlandırılmışlardır. Burada önemli bir nokta Kürtlerin bu tipleri hangi örnekler üzerinden kodladığıdır. Başka bir ifadeyle modellerinin kimler olduğudur. Kavram bir etnik gruba değil, Doğu’da memur olarak görev yapan uzman veya profesyonel denilebilecek (öğretmen, doktor, mühendis, subay, hakim-savcı vd.) bir meslek grubuna, Gramsci’gil kavramla ifade edilecek olursa “organik aydın” zümresine gönderme yapmaktadır. Cumhuriyet Dönemi öncesine ait dengbêj kıamlarında (Rom, eskerê Romê, Româ reş⁶⁸ gibi adlandırmalara rastlanılmakta “Türkane”ye ise rastlanılmamaktadır.

Adıyaman haricinde araştırma sahasını kapsayan illerin tamamında⁶⁹ “Türkane” kavramının kullanıldığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte bu kavramın yaşlılar tarafından daha sık kullanıldığı fark edilmiştir “Türkane” kavramıyla öncelikle yeni yaşam tarzının kıyafetler üzerinden tanımlanması dikkat çekicidir. Farklılığı görünür kılma esası üzerine kurulu Osmanlı toplumsal yapısı, kökleri İslam’ın ilk dönemlerine kadar uzanan, Müslümanların giyimde gayri Müslimlere, gayri Müslümlerin de Müslümanlara benzemesini yasaklayan düzenlemeler içermekteydi.⁷⁰ Oysa “Cumhuriyeti kuran

⁶⁶Diyarbakır, Şanlıurfa gibi yerlerde domatese "firingi" denilmektedir. Buradan yola çıkarak en azından ilk dönemlerde Batı’dan ithal edilen şeylerin Frenk olarak adlandırıldığı söylenebilir.

⁶⁷Alaturka Türkçedeki anlamı itibariyle Kürtlerin kastettiğinin tam tersi bir anlama sahiptir. Başka bir ifadeyle Türkçe de alaturka alafranganın karşıtı olarak kullanılır.

⁶⁸ Rom’u yukarıda parantez içinde Rum şeklinde çevirmek doğru olsa da anlamı karşılamaya yetmeyecekti. Türkçe karşılığı itibariyle Rumeli maksadı daha iyi ifadeeder ki Türkçe’de de Rumeli, Rumeli Beylerbeyi vb. kullanımları Rum etnik grubuna işaret etmez. Ayrıca Kilamlarda sıkça rastlanılan Roma reş (Kara Rum) ise, Tanzimat Dönemi’nde Osmanlı ordusunun askeri kıyafetlerinin renginin siyah olmasıyla ilgili olması muhtemeldir. Aynı şekilde “askerê Rome”ise, Rumeli askeri şeklinde çevrilebilir.

⁶⁹ Adıyaman’da Türkane ne demektir sorusuna görüşmeciler ancak açıklama yaptıktan sonra cevap vermişlerdir. Daha çok “Aboş” kelimesini kullanıldığı ifade edilmiştir. Diyarbakır, Hakkari, Siirt, Batman, Ağrı, Mardin ve Urfa’da herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duymadan “Türkane” sorusuna doğrudan benzer cevaplar verilmiştir.

⁷⁰Müslimlerle savaş kıyafeti kullanmamaları ve Müslümanlara benzememeleri şartıyla istedikleri kıyafetleri giyebilecekleri ile ilgili düzenlemelerle ilgili Hulefa-i Raşidin Dönemi’ndeki örnekler için bkz. (Hamidullah, 1997: 71). İskipli Âtîf Hoca örneğinde olduğu gibi erken Cumhuriyet’te kıyafetle ilgili reform ve düzenlemeler hem Kürtler hem de Türkler üzerinde olumsuz etkiler bırakmıştır.

kadroların modernleşme programı; batılı değerler arasında fazla eleyici bir seçim yapmıyor, aksine, bütün batılı değerler, kurumlar, hatta giyim kuşamın bile topyekûn ithalini öngörüyordu” (Aktay,2008,s.70). Ulus-devletin asimilasyona eşlik eden Batılı bir yaşam tarzının özellikle frenk kıyafetleri üzerinden dayatması, bununla birlikte dini değer ve sembollere karşı tutumları sonucunda Kürtler ve Türkler arasında belirsiz olan etnik sınırlar daha görünür bir hale gelmiş oluyordu. Böylelikle ayırım öncelikle Müslümanların geleneksel kodları üzerinden, yani kıyafetler üzerinden yapılmış oluyordu. Seksenli yaşlarda olan Şefika’ya “Türkane” dediğinde bu kelimeyle ne kast ettiği sorulduğunda, “Türkane ewin [Türkane şunlardır]; Mıl kût [kısa kollu],, ser tazi [baş açık], bokele wan lê derva [çıplak bacaklı] kadınlara Türkane” denildiğini ifade ediyordu. Kılık kıyafet üzerinden yaptığı bu tanımlamaya uygun giyinen tiplerin de “öğretmen, doktor, savcı ve asker eşleri olduklarını” söylüyor ve bunlarla beraber yağınlasmaya başladığını daha öncesinde böyle bir kelimenin kullanımını hatırlamadığını ifade ediyordu. 81 yaşındaki Mahsum, Cumhuriyet’ten sonra etnik sınırların belirginleşmesinde ve yeniden çizilmesinde devrimlerin etkisini ve aynı zamanda askeri memurların kıyafetle ilgili dayatmacı tutumunu şu şekilde aktarıyordu:

“Fakihtim [medrese talebesi]. Seydamız⁷¹ Şeyh Cüneyt ⁷² çok değerli ve tanınmış bir âlimdi. Şunu hiç unutmam; sekiz- dokuz talebe bir de bir iki köylü vardı yanımızda, Seyda önde biz arkasında yürüyorduk. 10-15 km ilerde bir köyde tren durağı yapılmıştı. Oradan trene binecektik. Durağa yakın 3-4 jandarma başlarında da bir başçavuş bekliyordu. Bize doğru yöneldiler. Seyda gayri ihtiyari elini alnına götürdü. Bizimle göz göze gelince rengi kıpkırmızı olmuştu. Köylülerden biri anlamış gibi başındaki şapkayı hemen çıkarıp Seyda’ya uzattı. Seyda bir eli alnında bir eli şapkada kala kaldı... Müslüman topraklarında Müslüman gibi giyinmenin yasak olduğu bir ahir zamandaydık. Bu memurlar bizim de onlar gibi giyinmemizi istiyorlardı” (Mahsum,81).

Özellikle kadınlar tarafından dekolte kıyafetler, makyaj, ev dekorasyonu, kadın erkek ilişkilerinde serbestlik Türk yaşam tarzıyla ilişkilendiriliyordu. Nesibe:

⁷¹ Arapça kökenli bir kelime olan “seyda, Kürtler arasında medrese ehli olan alimler için kullanılan bir sıfattır.

⁷²Şey Cüneyt, Siirt’li Molla Halil Siirdi’nin torunu. Medrese geleneği bu aile tarafından günümüzde de sürdürülmektedir. Seyda efendi

“Şimdiki köyümüz eskiden nahiye idi. Bizim köyde bir öğretmen vardı. Köyden bir kızla, teyzemin kızıyla evlendi. Sonra tayini çıktı. Aradan birkaç yıl geçmişti. Kız baba evine ziyarete geldi. Açık saçık giyinmişti, saçlarını boyamıştı. Memur kadınlarına benzemişti. Mesela biz ona Türkane olmuşsun diyorduk” (Nesibe,83). ”

Aslında modernleşme olgusu bağlamında geç modernleşen Doğu’nun erken modernleşen Batı’yı taklit etmesi şeklinde de değerlendirilebilir. Yukarıdaki ifadelerde gerek Nesibe olsun gerekse diğer katılımcılar, şehirli veya modern şeklinde ifadeler de kullanabilirlerdi. Fakat bunun yerine Türkane demeyi tercih ediyorlardı. Yaşlı bir kadın görüşmeci Fatma ise, memurlar haricindeki Türkleri oğlunun düğününde tanıdığını söylüyordu: “Bütün Türkleri böyle sosyetik açık giyinen zannederdim çünkü tanıdığım, gördüğüm bütün Türkler memur karıları böyle giyiniyordu. İlke kez Anadolu’ya oğluma kız istemeye gittiğimizde gördüm. Anne babaları, akrabaları kıyafetleri bizimki gibiydi. Onlar da örtülüydü, yaşlıları takkeli ve sakalıydı. Buaraya gelen memurlar ise öyle değildi.” Türkane erken dönemde kullanılmaya başlanmış olmakla birlikte yerleşik bir kavrama dönüşmüştür. Bununla birlikte ortayaş grubundaki içeriği de değişmeye başlamıştır. Orta yaş katılımcılardan Kerem “Türkane” kavramıyla ilgili olarak:

“Türkane adetler için de kullanılırdı. Kadın erkek dans ettiğinde veya doğum günü kutlandığında, karısıyla kol kola yürüyene, masada yemek yenilmesine, hatta az çocuk yapıldığında da biz bu adetlere Türkane derdik. Ama bana sorarsan Türkane sadece Türkler için değil, en çok da Türkleri taklit eden Kürtler için kullanılır” (Nurten, 47).

Toplumsal değişim toplumun bütün kesimlerini aynı anda ve oranda etkilemeyebilmektedir. Modernleşme olgusu bağlamında değerlendirildiğinde toplumda bazı bölgeler veya kesimler görece gecikmeli olarak modernleşme sürecine katılırlar. Türkiye özelinde Batı bölgeleri Doğu’dan daha erken bir dönemde modernleşmeyle tanışmıştır. Bununla birlikte modernleşme olgusu bağlamında değerlendirildiğinde geleneksel ve modern toplumlar, sosyal normlar açısından resmi gayri resmi ilişkiler, uzmanlaşma, teknoloji kullanımı, nüfus artışı, aile yapısı, yaşam süresi vb. yönleriyle karşılaştırmaya tabi tutulmuştur. Tönnies’in ele aldığı biçimiyle sosyal ilişkiler açısından Cemaat, Cemiyet karşılaştırması; Durkheim’in mekanik ve organik işbölümü kavramlaştırması (Yelken,2004,s.16) veya Weber’in rasyonel ve bürokratik örgütlenme modeli modernlik ile geleneksel toplum ayırımına yönelik en önemli kuramlardandır

(Giddens,2012). Bu kuramsal bakış açılarından da karşılaştırmalar yapılabilirdi. Ancak bu araştırmada ele alındığı biçimiyle geleneksel ve modernliğin karşılaştırmasından ziyade erken cumhuriyet'ten itibaren Frenk tipinin Doğu'da Türkane şeklinde kullanılmasıdır. Bu da zoraki Batılılaştırma veya çağdaşlaştırma ile doğrudan alakalı olarak görülmüş ve erken dönemlerde muğlak olan etnik sınırı geleneksele kıyasla yeni bir çerçevede belirlemiştir.

5.2.2. Kamu Kurumlarında Kürt Kimliğinden Dolayı Dışlanma Algısı

Devlet boyutunda en sık ifade edilen alt temalar; Kamu kurumlarında anadiliyle hizmet alamama, Kürtçenin diğer dillerden daha aşağı görülmesi aynı statüde kabul edilmemesi, Yerleşim yerlerinin Kürtçe olan isimlerinin değiştirilmesi, eğitim Müfredatında Kürtçenin ve Kürtlerin yer almaması olduğu saptanmıştır. Kürt vatandaşların dışlanma algısının devletle ilişkili boyutunda tespit edilen olguların en önemlisi etnik nesnel göstergelerden olan dil ile ilgiliydi. Dışlanmayla ilgili hangi sorundan söz edilirse edilsin dolaylı veya dolaysız Kürtler, dışlanmışlık algısı ile ilgili mutlak surette ana dile ilişkin sorunları dile getiriyorlardı. Müzik, eğitim, yerleşim yerlerinin Kürtçe olan isimlerinin değiştirilmesi veya kültürel olsun neticede hepsi Kürtçe ile ilişkili bir sorun olarak ifade ediliyordu.

Her ne kadar ulusal dillerin gelişiminde olduğu gibi standartlaştırılmamış olsa da Kürtçe'nin Kurmanci lehçesinin geniş bir alanda uzun yıllar lingua franca (ortak dil) kullanımına sahip olduğu görülmektedir. Yakın dönemlere kadar da medreselerde eğitim dili olarak bu yapısını koruduğu söylenebilir. 81 yaşındaki katılımcının ifadelerinden de anlaşıldığı üzere yakın dönemlere kadar da Kürtçenin bu yapısı açıkça görülmektedir.

“Kimliğimde 1941 doğumlu yazıyor. Yaşım daha fazla olabilir ama daha az değildir. 8-9 yaşlarında köy imamımızın hanımının yanında Kur'an-ı hatim ettim. [Kürtçe] Mevlüdü'de onun yanında okudum. Sonra imamın yanında fakihliğe [medrese öğrencisi] başladım. Ahmed-i Hani'nin Nevbihar⁷³, Nechu'l Enam⁷⁴ ve İmam Şafi mezhebinin Gayetü'l-İhtisar eserlerini burada okudum. Fakihliğim esnasında neredeyse bölgedeki bütün medreseleri gezdim. Sarf ve Nahiv'i Zokayd

⁷³ Ahmed-i Hani (Ö.1707) tarafından yazılmış Arapça-Kürtçe şiir kitabı. Geç dönem Kürt medreselerinde gramer kitaplarından önce okutulan bir eserdir.

⁷⁴ Mola Halil El Siird'i (Ö.1843).nin Kürtçe şiir olarak yazılmış ilmihal kitabı. Bu eserde aynı şekilde gramer kitaplarından önce okutulan bir eserdir.

medreselerinde gördüm. Bu süre içinde Farkin [Silvan], Norşin, Ohin, Hasköy, Van/Hoşap, Tutak, Patnos, Bingöl ve daha pek çok yer gezdim. Nerede iyi bir seydanın ismini duysak oraya gider o alanda ondan ders alırdık... Eğitim dili kurmanci idi. Tillo hariç tabi ama Tillo'da da şöyleydi; Kürt öğrencilere Kürtçe, Arap olan öğrencilere de Arapça ders verilirdi. Bingöl'de Zazaca konuşulurdu ama Kurmanci eğitimi verilirdi. Arapça ders kitaplarını Kurmanci üzerinden anlatırlardı. Seydalar eğitimi Kurmanci aldıkları için zazacada Kurmanci de biliyorlardı. Mesela Bingöl'deki seydamız Zokayd medresesi icazetliydi” (İsmail,81).

İsmail'in yanı sıra bölgedeki medrese hocalarıyla yapılan görüşmelerde medreselerdeki Kürtçe eğitimin birçok örtük işlevlerinin olduğu fark edilmekteydi. Bölgedeki imam ihtiyacı bu medreselerden karşılanmaktaydı. Burada yetişen fakihler köylerde imam olarak görev yapmaktaydı. Kürtlerin toplumsal yapısını iyi bilen bu isimler hem network ağı hem de kurumsal bir tecrübenin eğitim süresince aktarılmasıyla, özellikle aşiret davalarında karşılaşılabilecek sorunların çözümü ile ilgili ortak bir tecrübeye de sahip olabilmekteydi. Tek Parti iktidarı süresince kamusal alanda konuşulması da dahil olmak üzere Kürtçe üzerindeki baskılar artırıldı.

Araştırma sahasının tamamında ve yaşlı görüşmecilerin istisnasız olarak kamu kurumlarında Kürt olmaya dair olumsuz bir hatıraya sahip olduğu gözlemlenmiştir. Yasaklı dönemlerde Kürtçe bilen memurlar da kamu kurumlarında Türkçe bilmeyen vatandaşlarla Türkçe konuşmak zorunda kalmıştır. Bu sebeple dil bilmeyen yetişkinler genellikle resmi işlemler için devlet dairelerine gittiklerinde tedbiren yanlarında Türkçe bilenleri götürmüşlerdir. Bu yasaklar bazı dönemlerde sorgulandıysa da bu sorgulama süreçlerinde devletin politik tavırları, özellikle kurucu felsefesi belirleyici olmuştur. Örneğin; 1960 ve 1970'lerdeki Kürtçe yayımlar, müzik, konuşma vb. esneklikler 1980 darbesi ile birlikte daha sert tedbirlerle geri dönmüştür. 19 Ekim 1983 tarihinde çıkan 2932 sayılı kanun Madde 3'e göre Kürtçenin kamusal alanda kullanımına ciddi tahditler getirilmiştir. 2932 sayılı kanuna göre;

“Türk Vatandaşlarının anadili Türkçedir. a) Türkçeden başka dillerin anadili olarak kullanılmasına ve yayılmasına yönelik her türlü faaliyette bulunulması, b) Toplantı ve gösteri yürüyüşlerinde, mahallin en büyük mülkî amirinden izin alınmadıkça bu Kanunla yasaklanmamış olsa bile Türkçeden başka dille yazılmış afiş, pankart, döviz, levha ve benzerlerinin taşınması, plak, ses ve görüntü bantları ve diğer anlatım

araç ve gereçleriyle yayım yapılması, yasaktır. [Aynı sayılı kanun] madde 5:
(T.C.Resmi Gazete,22 Ekim 1983,sayı: 18199).

Kanunun uygulanmasından kaynaklı 1980 ve öncesi Kürtçe yasağı ile ilgili birçok trajik hadise basında yer aldı. Sık sık atıf yapılan ve kamuoyu tarafından yakından bilinen, cezaevi ziyaretinde Türkçe bilmeyen annesiyle bu sebeple konuşamayan mahkûmun hikâyesi diğer bütün hikâyeleri gölgede bırakacak niteliktedir. Aslında bir noktadan itibaren, devletle ilişkili bu boyutta, Kürt meselesinde yaşanan trajik hikâyelerin aktarılması kişisel öykülerin sayısını artırmaktan başka bir anlam ifade etmemektedir. Cumhuriyet Dönemi'nde yaşanan hikâye veya dramların devletin en üst makamlarından en alt makamlara kadar artık kimsenin ifade etmekten çekinmediği, bir anlamıyla malumun ilanıdır. 2011 yılında Van mitinginde, Cumhurbaşkanı Erdoğan, dönemin Başbakan'ı olarak halka hitaben yaptığı konuşmada bazı belgeleri⁷⁵ göstererek kalabalığa şöyle sesleniyordu;

"Bu belgeler, tarihe ışık tutan belgeler. Bu belgeler, bu ülkede on yıllar boyunca yaşanan zulmün, baskının, sindirmenin belgeleri. Bu belgeler, Türkiye'de 2002 yılına kadar sürdürülen inkâr politikalarının belgeleri. 1940'larda konan yasakların, işte bugüne kadar ne ocaklar söndürdüğünü ne acılar yaşattığını ben biliyorum. Bahçesaray'da, genç kızların, Kürtçe kasetlerini tandırlara sakladıklarını biliyorum. Hapishane koridorlarında, annelerin kendi yavrularıyla kendi dillerinde konuşamadıklarını biliyorum. Şu Vanlı annelerin, şu benim Kürt annelerimin, kendi dillerinde ağlayamadıklarını, ağıt yakamadıklarını biliyorum..." (NTV, 5 Mayıs 2011).

Daha önce de siyasi çevrelerce Cumhuriyet Dönemi'nin sert politikalarına yönelik eleştiriler dile getirilmişti ancak empati düzeyi bu derece yüksek bir üslupla ve bu makamda ilk kez dile getirilmiş oluyordu. Aynı şekilde CHP Genel Başkanı Kılıçdaroğlu devletin geçmişiyle yüzleşmesi gerektiğini ifade ediyordu. Kılıçdaroğlu, Diyarbakır mitinginde; 12 Eylül Dönemi'nin sembol mekânlarından "Diyarbakır cezaevini müze yapacağız" sözleriyle benzer bir noktaya işaret etmekteydi (CNN,4 Eylül 2010). Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın söylemlerine eşlik eden somut adımlar da atılmaya başlandı.

⁷⁵ Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın gösterdiği belgelerde Cumhuriyet Dönemi'nde Tek Parti yönetiminin yasaklarına işaret etmektedir: Erdoğan'ın gösterdiği belgeler için bkz. (NTV, 2011,5 Mayıs 2011).

Başlangıcı 1991⁷⁶ olmakla birlikte 2000’li yıllardan sonra, AB uyum yasaları çerçevesinde geçmişle kıyaslandığında radikal sayılabilecek bazı adımların atıldığı görülmektedir. Öncelikle anayasal düzenlemelere gidildi. Daha sonra kanuni değişikliklerle birlikte uygun yönetmelikler çıkarılarak, farklı dil ve lehçelerde yayıncılığın önü açıldı. Buna göre “Test yayınlarına 25 Aralık 2008’de başlanan TRT 6 (Şeş) ile Türkiye Cumhuriyeti tarihinde ilk defa TRT bünyesinde, tümüyle Kürtlere yönelik kesintisiz Kürtçe yayın yapan bir kanal kuruldu. 2015 yılı ocak ayında ise kanalın ismi TRT Kurdî olarak değiştirildi” (Ak,2019,s.49). Bununla birlikte özel medya kuruluşlarına da “Türk Vatandaşlarının Günlük Yaşamlarında Geleneksel Olarak Kullandıkları Farklı Dil ve Lehçelerde Yapılacak Radyo ve Televizyon Yayınları Hakkında Yönetmelik’ kapsamında, yayın yapmak isteyen radyo ve televizyon kuruluşlarına farklı dil ve lehçelerde” (RTÜK:2010) yayın yapma izni verildi. Bu gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda 12 Eylül dönemlerinde veya 1990’lı yıllarda olduğu gibi trajik hadiselerin yaşandığını iddia etmek güçtür. Başka bir ifadeyle günümüzde kamu kurumlarında bu yasağın eskiye kıyasla oldukça esnekleşmiş olduğu katılımcıların ifadelerine de yansımaktadır. Katılımcı Abdullah;

“Annemle hastaneye gittim. Doktorun odasına girdiğimizde, Doktor, Annemle Kürtçe konuşmaya başladı. Maalesef Kürtçeyi çok az anlıyordum. Ben Türkçe konuşunca söylediklerimi duymazdan gelerek anneme yöneldi. Sana gerek yok hastayla gereken neyse konuşuyoruz işte der gibi Annemle Kürtçe konuşmaya devam etti. Sadece hastanelerde değil, eskisi gibi kurumlarda Kürtçe konuşmadan kaynaklı sorunlar yaşanılmıyor. Personel Kürtçe biliyorsa Kürtçe konuşabiliyorsun (Abdullah,35).

Abdullah’ın anlatımıyla 2020’deki bu hastane ziyareti ve doktorun tavrı, eskiden en sık dile getirilen sıkıntılardan birinin artık pek yaşanılmadığı anlamına geliyordu. Cezaevi ziyaretlerinde veya eğitim kurumlarında aynı şekilde personel Kürtçe biliyorsa veya Mardin ve Siirt’te dile getirildiği üzere Arapça biliyorsa konuşulabiliyordu. Devlet kurumlarında resmi bir tanınmayı gerektirecek bir metne dönüşmedikçe, gündelik hayatta Kürtçe konuşma müzik vb. yasakların eskiye nazaran trajik bir soruna dönüşmediği

⁷⁶ 1991’de “2932 sayılı Türkçeden Başka Dillerle Yapılacak Yayınlar Hakkında Kanun yürürlükten” (T.C.Resmi Gazete, 25 Ekim 1992, sayı: 21386) kaldırıldı.

anlaşıyordu. 1980’li yıllarda kamu kurumlarında iki tarafın da Kürtçe bilmesine rağmen Türkçe konuşmak zorunda olduklarını katılımcılardan Abdulkaki şu örnekle aktarıyordu:

“1980’li yıllarda ilkokul öğrencisiydim. Öğretmen de Kürt’tü ama okula gelen babamla Türkçe konuşuyordu. Ben öğretmen babamı anladığı halde tercümanlık yapıyordum. Efendi efendi tercümemi dinliyorlar sonra konuşuyorlardı. (Abdulkaki,49).

Fakat başka katılımcıların görüşleriyle devam edildiğinde bu komik sayılabilecek öykülerin trajik bir hal alarak aynı zaman diliminde halen yaşanılabildiğine tanık olunmaktaydı. Zeynep 2018’de İstanbul’da yaşadığı hadiseyi aşağıdaki şekliyle anlatıyordu:

“Annem kanser hastasıydı. İstanbul’da Vanlı bir profesör vardı ona gittik. Annemle o kadar güzel ilgilendi ki; yanlarındaydım ama ağzımı bile açmadım, tercümeyle hiç ihtiyaçları yoktu. Kürtçe çok güzel anlaşıyorlardı. Doktor, muayenesini yaptırdıktan sonra bizi bir başka profesöre yönlendirdi. Oraya gittik. İçeri girdiğimizde doktor; ‘gel teyzem gel bakalım’ dedi. Anneme Türkçe sorunca ben cevap vermek zorunda kaldım. ‘Bırak kendisi cevap versin dedi’. Hocam annem Türkçe bilmiyor dedim. ‘Bu yaşa kadar daha Türkçe öğrenemedi mi, insan biraz gayret eder’ dedi. Hocam konu bu mu dedim. ‘Sen ne kadar ukala birisin’ dedi ve muayene etmeden dönüp kapıya doğru gitti. Muayene etmeyecek misiniz dedim. ‘Ben yapacağım muayene mi yaptım!’ dedi. Beyaz önlük giymişsiniz ama insan olamamışsınız dedim. Bana ‘terbiyesizleşme’ dedi. Sizsiniz terbiyesiz dedim, sizi şikâyet edeceğim dedim.” Bana ‘defol git! Nereye şikâyet edersen et!’ dedi. [Araştırmacının “şikâyetle bulundunuz mu” sorusuna] Zeynep, ‘kime, neyi şikâyet edeceksiniz...” (Zeynep,29).

Yine “birkaç yıl önce” diyerek yaşanan bir hikâyeyi de katılımcılardan İrem, şu cümlelerle aktarıyordu:

“Yeğenim sınıfta Kürtçe konuşmuş. Öğretmen de ‘bir daha Kürtçe konuştuğunu duymayacağım’ demiş. Çocuk da ‘konuşacağım’ deyince öğretmeni tokat atmış ve daha sonra göğsüne yumruk atarak duvara sert bir şekilde yapıştırmış. Yeğenim gelip babasına bu şekilde anlattı. Babası amcaları hepimiz okula gittik. Öğretmen okulda değildi. Sonra Milli Eğitime şikâyet ettik. CİMER’e de şikâyet ettik. Epey bir olay oldu. Stk’lar falan devreye girdi.” Araştırmacı: Şikâyetlerden bir sonuç aldınız mı sorusuna? Katılımcı: “O sene tayin istedi gitti. Takip etmedim ne oldu bilmiyorum. Bir şey çıkacağını da zannetmiyorum”(İrem,22).

Kürtçe yasağı kaldırılmış olmasına rağmen, katılımcıların yukarıda “birkaç yıl önce” diyerek sözünü ettiği hadise muhtemelen 2015 yılından sonrasına denk gelmektedir. Asya’nın ve hemen akabinde Edip’in anlatacağı kendi yaşanılmış hikâyeleri ise, 1990’lı yılların ortalarına aittir:

“Derler ya! Kürtler kızları okula göndermiyorlar. Okumayı çok istiyordum. Altı kız bir erkek kardeşlik. En küçüğümüz erkekti. Ben okumadım. O zamanlar İstanbul Cebeci’de ikamet ediyorduk. Öğretmen demeye bin şahit ister ama kadın bir sınıf öğretmenimiz vardı. Sabah gelir gelmez ‘sen sen sen şu Kürtler, önce şöyle bir arkaya gidin bakayım gözüm görmesin sizi’ diyordu. Elimizi kaldırıldığımızda “Kürtler indirsin elini!” diyordu. Bize terörist diye hakaret ettiği bile oluyordu. Anneme söyledim. Okula gitmek istemediğimi söyledim. Annem okula geldi. O da üç beş kelime Türkçe biliyordu. Öğretmene yarı Türkçe yarı Kürtçe [katılımcı bu esnada ağlamaya başladı]; ‘yazıktır! Aybee [ayıptır], hoca hanım çocuktur!’ Şunu diyordu annem: “Neden bu çocuklarla uğraşıyorsun. Sen öğretmensin. Ayıptır yaptığın. O kadın diyorum, öğretmen demeye dilim varmıyor. Annemi dinlemedi bile! Annem elimi tuttu ve okuldan dışarı çıktık. Bu çaresizliği asla unutamıyorum” (Asya).

Edip, ilkokul öğretmeni ile ilgili hikayesinin 1990’lı yıllara ait olduğunu söylüyordu:

“İlkokulda öğretmenin elinde her sabah bir liste olurdu. Güne eşek sudan gelinceye kadar dayakla başlardık. Öğretmenimizin öğrenciler arasından seçtiği ajanları vardı. Öğretmen sadece okulda değil, evde de Kürtçe konuşma yasağı getirmişti. Öğretmenin ajanları konuşanları ispiyonluyorlardı. Bir gün pencerenin kenarında bu ispiyonculardan birini gördüm. Anam soruyor ama çocuk gidip öğretmene Kürtçe konuştu diye şikâyet edeceğinden cevap vermiyordum. Bir ona bir anama bakıp durdum...”(Edip,46).

Katılımcılardan Kemal; “Kürtçeden dolayı hep baskı gördük, şiddet gördük. Kürtçe konuşmanın yasak olduğu zamanı da gördük. Yani ne diyeyim bu sebepten hep hakir görüldük. Meslek hayatım boyunca elli tane olay sayabilirim hangi birini söyleyeyim. Hepsi birbirinden beter.” (Kemal,74). 1990’lı yıllar, 12 Eylül ve öncesiyle kıyaslandığında hiçbir değişimin olmadığını söylemek güçtü. Adileye pesoneli Şakir, iş yerinde sürekli Kürtçe müzik dinlediklerini, arkadaşlarla aralarında Kürtçe konuştuklarını ve herhangi bir sorun yaşamadıklarını ifade ediyordu Bununla birlikte 20 yaşındaki Bircan; “okul bahçesinde arkadaşlarıyla Kürtçe müzik dinledikleri için öğretmenin

açıkça hakaretine uğradığını, bunun üzerine diğer öğretmenlerin olaya müdahale ettiğini ve tatsızlığın büyüdüğünü” söylüyordu. Bircan; “daha sonra öğretmen bizi ziyaret etti. Özür diledi. Kendisini yanlış anladığımızı söyledi. Babamdan herhangi bir şikayette bulunmaması için ricad etti” (Bircan,24).

Bununla birlikte yaşlı görüşmecilerde Kürt olmaya dair kamu kurumlarında istisnasız olan olumsuz hatıralarının, Doğu ve Güneydoğu’daki gençler arasında daha istisnai bir hale geldiği belirtilmelidir. Ancak katılımcılardan bir biri ardına fragmanlar şeklinde yapılan alıntılardan da anlaşılacağı üzere Kürtçeye ilişkin yaşanan sorunlarda özel olarak tarih belirtilmediği takdirde olaydan hareketle ne zamana ait olabileceğine dair bir tahminde bulunmak neredeyse imkânsızdır. Zeynep’in doktorla diyalogunda olduğu gibi, tarih belirtildiği için 2018 gibi geç bir döneme ait olduğu görülmektedir. Ama hikayelerden herhangi biri, yine yüzyıl içindeki herhangi bir tarih dilimine, 1924, 1950 veya 1980’e ait olabileceği de rahatlıkla iddia edilebilirdi. Bu yoruma kısmen de Sevgi’nin şu görüşlerinden varılıyordu:

“Kürtlerle ilgili sorunlar gündeme geldiğinde şunları şunları geride bıraktık, bu artık Türkiye’de yaşanmayacak diyebileceğimiz bir şeye dönüşemiyor. Aaaa! Eskiden bunlar mı yaşanılıyordu? Artık şimdi yok, denilecek hadiseler olur. Bir bakıyorsun adamın biri keyfi öyle istedi diye Kürtçe konuşma diyor. Bir devlet dairesinde Kürtçe konuşuyorsun ama kimin nesi olduğunu bilmediğin biri pat diye Kürtçe konuşmaktan rahatsız olabiliyor. Artık adamın keyfine göre...” (Sevgi,28).

Yukarıdaki katılımcıların ifadelerinden de anlaşılacağı üzere kamu kurumlarında çalışan görevlilerin bazılarında dışlayıcı, hatta bazen Asya örneğinde olduğu gibi, nefret suçu kapsamında bir tutum görülebilmektedir. Katılımcıların ifadelerine de yansıdığı üzere kurum çalışanlarında böyle olmakla birlikte, bu noktada bir kurum olarak devletin tutumuna yönelik algının nasıl olduğu da önemlidir. Katılımcılar arasında devlet kurumlarında, Kürtlerin (bazı kamu görevlilerinin kişisel tutumları haricinde) ayrımcı politika uyguladığına dair ciddi bir eleştiriye rastlanılmıyordu. Başka bir ifadeyle, hizmet alım noktasında kurumsal olarak Kürtlere yönelik ayrımcılık yapıldığına dair eleştiriler çok sınırlıydı. Abdullah’ın anlattığı bu hikayede kurum ve kurum çalışanlarının tutumlarının birbirinden ayrıldığı görülmektedir:

“19 Mayıs Üniversitesi’nden mezun oldum. Bir arkadaşım X üniversitesine yüksek lisans’a başvuracaktı. Ben de memlekete yakın olduğu için aynı üniversitenin

psikoloji bölümüne başvurmak istedim. Arkadaşım “boşuna başvurma” dedi. Neden dedim? “Oğlum sen Kürtün orada öyle bir ekip var ki ağzınla kuş tutsan almazlar” dedi. Değerlendirmede Kürt olduğu için almadık diyebilecekler mi? Bunu diyemeyeceklerine göre haksızlık olursa mahkemeye kadar taşırım” dedim (Adil,36).

Her ne kadar Kürt politikasının temelleri ilk günden itibaren Cumhuriyet’in kurucu felsefesinin çizdiği istikamette ilerlemiş olsa da hem asimilasyon hem de ulusal entegrasyonun başarısı için devletin, hizmet noktasında ayırım yapmaması gerektiğine yönelik bir politikaya da ilk günden itibaren yine kurucu felsefe yön vermişti. Celal Bayar’ın 1936 ve 1959’da hazırladığı ve hazırlattığı raporlarda bu iki noktanın, devletin asimilasyon politikalarıyla eşitlikçi politikalarının karşılaştırmasını yapmak mümkündür. 1936’daki raporda, Kürtlerin entegrasyonu için devletin ayrımcılık yapmaması gerektiği açıkça ifade edilir:

“Hariçten sokulmaya çalışılan politikaların zararlı cereyanlarını kırmak ve bu yurttaşların anavatana bağlamak için devamlı çalışmak ister. Kendilerine, yabancı bir unsur oldukları resmi ağızlardan da ifade edildiği takdirde, bizim için elde edilecek netice, bir tepkiden ibaret olabilir” (Bayar,2006,s.64).

Bununla birlikte Cumhurbaşkanı Celal Bayar’ın 1959’da Kürt meselesine dair “Türkiye’de Bugünkü Kürtçülük” başlığı altında hazırlattığı Kürt raporu’nda ise, asimilasyon dikkat çekici bir noktadır. Artan Kürtçülük faaliyetlerinin önüne geçmek için acilen alınması gereken bazı tedbirleri şu şekilde sıralanmaktadır.

“Ülkenin şark bölgesindeki ajanlama ve istihbarat işlerinin takviyesi gerekir. Türk ve Kürt kültürü arasındaki fark görünmez kılınmalı. Kürtlerin tertip ettiği Şark geceleri ve folklor gayretleri eğitim ve kültür sistemimize göre ele alınıp Türk kültürüne temsil edilmelidir. Teknik imkânlar seferber edilerek yurtdışından yayın yapan üç dış radyonun dinlenilmesine engel olunmalıdır. Kürtlerin muhaberat ve neşriyatına karşı posta sansürü daha geniş ölçülerde işletilmelidir” (Nergiz,2019,s.11-13).

İddia edilebilir ki, çok partili sisteme geçişle birlikte Kürt sorununun çözümüne yönelik bütün girişimlerde demokratikleşme önerilerine bir de Doğu ve Güneydoğu Anadolu’nun kalkınması gerektiğine yönelik bir görüş eşlik etmiştir. Hatta Kürt meselesi, Niyazi Berkes, Doğan Avcıoğlu, Behice Boran gibi Türk aydınları tarafından geri kalmışlık,

kapitalizmin eşitsiz gelişimi veya bölgesel kalkınmacılık sorunsalına indirgendiği için, Kürt meselesi denildiğinde ilk akla gelen isimlerden biri olan İsmail Beşikçi'nin (1977b,s.203-229) çalışmalarının ana eleştiri konularından birini teşkil etmiştir. Devletin yaklaşımı hizmet alım noktasında, tüm eşitlikçi politikalarından, sosyal devlet uygulamalarından eşit bir şekilde yararlanabilmeleri ve ayırımcı bir politikaya maruz kalmaması yönündedir. Karşılaştırma yapmak gerekirse bu alanda siyasete tanınan geniş esneklik, hatta sınırsız özgürlük alanı kültürel haklar söz konusu olduğunda daha kısıtlayıcı olmuştur.

Özetlemek gerekirse, bu politikalar bağlamında değerlendirildiğinde, ne Kürtlerde, ne Türk kamuoyunda ne siyasetçilerin ve ne de bir bütün olarak devletin tutumunda, sağlık, eğitim, ulaşım vd. alanlarda vatandaşlar arasında ayırımcılık yapılmadan ulaştırılması tartışma konusu olmamıştır. Bu alanlarda karşılaşılan hukuksuz uygulamalara itirazlarda meşru olarak görülmüştür. Ancak kültürel haklar konusundaki talepler de aynı derecede devletin bütünlüğüne yönelik bir tehdit ve haliyle bölücülük olarak kabul edilmiştir. Bu iki temel farklılık aynı zamanda kamu kurumlarında dışlama algısı boyutunun önemli bir noktasını teşkil etmektedir. Kürtler, tüm bu hususlarda eşitlikçi muamele görmelerine rağmen, devletin bölücülük olarak kabul ettiği taleplerle ısrarlı bir şekilde gündeme gelmeleri bir ihanet olarak görülmektedir. Devletin bu tutumu sivil alanlara da aynen yansımaktadır. Zeynep'in doktor vakasında olduğu gibi, doktor, yaşlı bir Kürt teyzeyi sevecen bir şekilde karşılayabilir ama devletin yok saydığı halde varlığını devam ettirdiğini gördüğü bir inatçı belleği tedavi etmez. Edip'in durumunda olduğu gibi, en ücra yerlere öğretmen göndermekte ama Kürtçe konuşmasınlar diye çocukların peşine ajan takabilmektedir. Asya'nın durumunda olduğu gibi öğretmen, öğrencilere kendi iktidar alanı olan sınıf içinde her türlü haksızlığı yapabilmekte, terörüstte ilan edebilmekte ama ötesi, sözgelimi bu küçük teröristlerin okul hayatlarını sonlandırmak devletin sınırlarına girdiği ve bu sınırların devletin eşitlikçi politikalarına aykırı olduğunu bildiği için ihlal edememektedir. Bircan örneğinde olduğu gibi öğretmen daha üst makamlara şikayette bulunmaması için ricada bulunmaktadır. Türk kamuoyunda böyle olmakla birlikte Kürtler de bu zımni kabulün farkındadırlar. Kürtler, devletin kırmızıçizgileri noktasında şikâyetle bulunmaz. Çocuk Kürtçe konuştuğu için değil şiddet gördüğü için şikâyet edilmektedir. Abdullah üniversitedekilerin onun doğum yerinden dolayı Kürt

olduklarını bildiklerinden ayrımcılık yapabileceklerini düşünmektedir. Ama aynı bilgilere mahkeme de sahip olduğu halde böyle bir kaygısının olmadığı görülmektedir.⁷⁷

Bazı dönemlerde bu olgunun fark edildiği olmuştur. Kürtçenin ve buna bağlı olarak kültürel hakların bölücülük kapsamında değerlendirilmemesi, bu alanda verilen hakların ayrılıkçı hareketlere verilecek bir ödün kapsamında görülmemesi gerektiğine yönelik görüşler sarf edilmiştir.

Kamu kurumlarında dışlama algısı genelde Kürtçenin kısıtlanmasıyla ilgili sorunlarda başgöstermektedir. Geçmişle kıyaslandığında esnekliklerin olduğu ifadelerle yansımaktadır. Bununla birlikte memurların ideolojik tutumuna bağlı olarak olumsuz örneklerle de rastlanılmaktadır. Fakat kamu kurumlarında bu olumsuz hadiselerin yaşanılması durumunda yasal herhangi bir yaptırımın olmaması sorununun bir başka boyutunu teşkil etmektedir. Kürt vatandaşlar televizyon yayını dadahil olmak üzere anayasal bir güvencenin olmamasını sıklıkla dile getirmektedirler. 20. yüzyılın başlarından itibaren Kürtçenin doğrudan aşağılanması içeren metinler ve söylemler kamuyunda çok sık yer almıştır. Kürtçe diye bir dilin olmadığı iddialarına daha çok bir aşağılama ve hor görme söylemi eşlik etmiştir. Kürtler, tüm propagandalara rağmen Kürtçenin zengin bir dil olduğuna yönelik düşünce ve kanaatleri değişmemiştir. Ana dile yönelik bu söylemler eleştirilmekle birlikte bu söylemlerin değiştiğini gösteren uygulamalara da yer verilemesi genellikle çözüm sürecinden sonra sıklıkla dile getirilmiş taleplerdendir. Özellikle kurumlarda Kürtçe tabelalar, yer adları ve farklı dillerin kullanıldığı hizmetlerde Kürtçeye de yer verilemsi talepleri katılımcılar tarafından ifade edilmektedir. Söz gelimi uçaklarda İngilizcenin yanı sıra Kürtçe de anons yapılması isteği görüşmeler esnasında başka katılımcılar tarafından da dile getirildi. Yabancı dillerde anons yapılmasına rağmen, Kürtçe yapılmaması pratik bir ihtiyaca yönelik olmadığı daha çok statüyle ve devletin Kürt vatandaşlarına dili üzerinden verdiği değerle ilgili olduğu anlaşılmaktaydı. Katılımcılardan Nazlı şu şekilde ifade ediyordu: “Zaten hangi dilde olsa kimsenin dinlediği falan yok. Ama Kürtçeyi böyle yerlerde duymak insanın hoşuna gidiyor işte... Uçak dolusu Kürde, Kürtçe anons etsen ne var yani, uçak yere mi çakılacak!” (Nazlı,32). Kürtçe yer adlarının değiştirilmesi, dile getirilen sorunlardan biri olarak ortaya çıkmaktadır. Araştırma kapsamındaki bütün illerde konuyla

⁷⁷ Elbette bu tutumlarda ayrımcılığın kanıtlanmasının daha zor olmasından kaynaklandığı da söylenebilir. Ama kanıtlanması kolay olan durumlarda bile tercih edilen bir yol değildir.

ilgili olumsuz bir algı vardır. Araştırma esnasında neredeyse muhtarlar haricinde kimsenin kendi yaşadığı köyün haricinde en yakın köylerin bile Türkçe isimlerini bilmediği fark edilmiştir. Kırsal alanda yerleşim yerlerinin Türkçe isimleri söylenildiğinde mekânlar zihinsel olarak haritalandırılmıyordu. Kürtçe isimleri söylendiğinde ise, yer tam olarak bilinmiyorsa bile en azından yön olarak işaret ediliyor, nereye yakın olduğu, hangi aşiretin köyü olduğu, hatta hangi ailelerin orada yaşadığı ile ilgili bilgiler veriliyordu. Uzun yıllardır resmi alanda Türkçe isimlendirmeler yer almasına rağmen bunun Kürtlerde yer edinmemiş olması da önemli bir noktadır

5.2.3. Ulusalci Tarih Yazımı ve Ders Müfredatlarından Dışlanması Algısı

Ulus devletlerin Kürtleri tarih ve eğitim müfredatından dışlaması, ulusalci çevrelerin mitolojik dönemlerden başlamak üzere alternatif bir Kürt tarih tezi inşa etme çabasını gündeme getirdiği ve bu alternatif tarih tezlerinin ulusalci çevrelerce kabul gördüğü de tespit edilmiştir. Bu sebeple aslında dışlamanın bu boyutuyla hem Türk hem de Kürt ulusalcılarla ilgili olduğu ifade edilebilir. Uluslaşma süreci ile birlikte ulus bilincinin yaratımı, ortak bir kamusal geçmişin, yani tarih bilincinin yaratılmasını gerekli kılmaktadır. Ulus devletler ve ulus devleti var olmanın öncelikli şartı olarak kabul eden ilkselci milliyetçi söylemler, ulusu yani şimdiyi inşa etme adına tarihi çarpıtmayı tercih eder. Renan, çok erken dönemde bu olguyu şu ifadelerle aktarmaktadır: “Tarihin unutulması veya tarihi yanlış yazmak bir millet olmanın parçasıdır. Ona göre bir millet; ancak geçmişi çarpıtılarak oluşturabilir (Renan, 1882).

Yapılan mülakatlarda Kürt siyasal muhayyilesini anlayabilmek adına bazı tarihi şahsiyetler ile ilgili sorular soruldu. Bu tarihi şahsiyetlerden biri de Selahaddin Eyyubi idi. Bütün Müslümanlar ve hatta Hristiyanlar arasında bile genelde olumlu bir imaja sahip olduğu düşünülen nadir tarihsel şahsiyetlerden biri olan Selahaddin’in ulusalci Kürtler arasında nedense beklenildiği kadar iltifat görmediği fark ediliyordu. İlginç olduğu kadar anakronik bir şekilde, Kürtler arasında ondan gücenmiş gibi söz edenler oluyordu. Bununla birlikte bu tarz bir yaklaşıma tepki gösterenler arasında bir gerilime sebep olmaktaydı. Aşağıda katılımcılardan Davut’un anlatımı aslında ulus-devlet tarih yazımının hem Türk hem de Kürt ulusalcıları boyutuyla tarih yazımının bir tezahürü olduğu, başka katılımcıların ifadelerinden ve de bu alanda yazılmış metinlerden

çıkarsanabiliyordu. Kürtler üzerindeki etkileri ise çok boyutlu olarak kendini göstermekteydi.

Davut, Suriye'deki iç savaştan önce bir grup arkadaşla Suriye gezisi düzenlediklerini anlatırken o geziyle ilgili aşağıda şu anekdotu anlattı:

“Şam'da Emevi Camii'ni gezdikten sonra Selahaddin Eyyubi Türbesi'ni de ziyaret etmek ve bir Fatiha okumak istedik. Arkadaşlardan biri, Cami'ye geleceğini fakat Türbeyi ziyaret etmek istemediğini söyledi. Grup dağılmasın diye ısrar etmemize rağmen “ısrar etmeyin gelmeyeceğim” dedi. Sinirli bir şekilde “Selahaddin'e hakkımı helal etmiyorum ve o adamın Türbesini ziyaret etmek istemiyorum” deyince çok şaşırdık. O adam dediği Selahaddin Eyyubi. Bir arkadaş da espiri yaparak “Adamla aranızdaki kişisel bir mesele değilse sebebini öğrenmek isteriz” dedi. Neyse uzatmayalım sonunda arkadaş dedi ki; “tamam gelirim ama Fatiha okumam” dedi. O adamın elinde her türlü imkân varken ve bir Kürt devleti kurabilecekken kurmadı. Onun Kürt ulusuna hiçbir faydası dokunmadı” (Davut,60).

Bununla birlikte Türk Tarih Tezi'nin yanı sıra, Kürt milliyetçiliği üzerine çalışan oryantalist ve Kürdoloğların metinlerinin de ulusalcı çevrelerin bu anakronik tarih anlayışı ve aynı zamanda üretimi üzerinde yadsınamaz bir etkisi vardır. Çoğu kez tarihsel gerçeklerle uyuşmayan bazen de anakronizme varan bu iddialar, Kürtlerle ilgili çok ciddi akademik çalışmalara imza atan saygın isimlerden gelebilmekte ve hem toplumda hem de akademik çevrelerde bu iddialar sahiplenilebilmektedir. Yukarıda ortalama bir Kürt milliyetçisinin Selahaddin Eyyubi'yi itham ederek yaptığı yorumun benzerine bu eserlerde sıkça rastlanmaktadır. Bu isimlerden biri olan Rus ekolünden Kürdolog Nikitine (1978,s.7-8)' göre: “Halifeler, Buyiler, Daylamiler, Selçuklular vb. arasında manevra yapıp duran, kâh birinin, kâh ötekini tâbisi olan Kürtler kendilerinin olmayan bir dava uğruna güçlerini tüketmişlerdir. Tarihi bu perspektifle ele alan Nikitine göre, “Kürtler, ırkdaşlarından Eyyubî Hanedanının kurucusu Salahaddin'in kendilerine sunduğu fırsatı kaçırmışlardır. Nikitine 12. yüzyıldan 18. yy'a keskin bir geçiş yaparak; 18. yüzyılda yine Kürt olan Kerim Han Zend, İran tahtını işgal ettiği zaman da durum böyle olacaktır” der. Kürt milliyetçiliğinin önemli isimlerinden Celadet Bedirhan'la yakın dostluğu olan Fransız Kürdolog Bois'in de çalışmaları bu dönemin ürünüdür. Bois (2004,s.149) bu konuda, “Tarihin akışı içinde, Kürt reisler Salahaddin'den başlayarak ulusal faktörü bir tarafa bırakıp dine hevesle sarıldılar” şeklinde ifadeler yer verir. Yine

bir başka önemli isim olan Wadie Jwaideh, 1959 yılında doktora tezi olarak kaleme aldığı “Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi” adlı artık klasikler arasına girmiş eserinde, benzeri bir bakış açısına sahiptir.

“Güçlü bir İslam imparatorluğunu yöneten Selahaddin (Eyyubi), Yavuz Sultan Selim’in baş danışmanlarından Molla İdris Bitlisi ve yirmi yıl boyunca İran’ı yöneten Kerim Han Zeyd gibi büyük asker ve devlet adamları yetiştirmiş olsalar da, hiçbir zaman kendilerine ait güçlü bir imparatorluk kuramamışlardır. Kürt halkının atalarından biri sayılan Medlerin imparatorluğu, Kürtler tarafından kurulmuş tek ulusal devlet olarak ifade edilebilir” (Jwaideh,2016,s. 21).

Hiç şüphesiz Selahaddin denildiğinde akla gelen ilk ve en önemli şey, Kudüs Fatih olmasıydı. Kudüs, tarihin”şimdi”siyle doğrudan ilişkili bir boyuttu. Katılımcılardan Burhan’ın ifadelerine göre Kürt ulusalcılar, Kürtlerin Kudüs etkinliklerine, dayanışma ve gösterilerine katılmalarından son derece rahatsız olduklarını gizlememektedirler:

“Geçenlerde Şivan Perwer’in bir videosunda denk geldim, Selahaddin için, “Kürtlerden bir tane adam çıktı o da gitti ümmetçi oldu falan” diyordu... Kudüs’le ilgili bir etkinlik, bir protesto yapıldığında milliyetçi Kürtler; size ne Kudüs’ten Gazze’den diyorlar. Sosyal medyada olsun başka ortamlarda olsun dinci, milliyetçi, ümmetçi, enayi Kürtler şeklinde ifadeler kullanarak Filistin, Kudüs diyen Kürtler küçümseyiyorlar” (Burhan,46).

Burhan’ın anlattıkları aşağıda ele alınacağı üzere Katılımcılardan Servet’in anlatımıyla birleştirildiğinde Selahaddin Eyyubi isminin daha geniş bir dışlamaya evirildiğini göstermekteydi. Katılımcılardan Servet Kürtlerin Orta Doğunun kadim halklarından olmasına rağmen, Sadece Türkiye Cumhuriyeti’nin değil, hiçbir milli devletin tarih yazımlarında yer almadığını, Kürtlerin Orta Doğu’da sadece şiddet meseleleriyle gündemde yer aldığını ifade ediyordu. Arkeoloji okuduğunu söyleyen Servet;

“Kürtler Orta Doğu’nun orta yerinde yer alıyor. Mezopotamya’da...Bir tarafında Roma, Pers, İslam medeniyeti daha öncesi Sümerler, Hititler, Harran, Nusaybin, yazınının icad edildiği ilk üniversite’nin kurulduğu topraklar. Bu insanlar tüm bu zaman boyunca hiçbir şey yapmamış olsalar bile, oturdukları yerde otursalar bile taş üstüne iki taş koymadılar mı? Ebussuud mesela, Kürdistan medreselerinde bile bununla ilgili bir görüşe rastlanmadım derken bunları merkeze alıyor, referans veriyor mesela. Kürtler hiç bu şekilde, ilimle sanatla, gündeme geliyor mu? Tayyip

Erdoğan Diyarbakır’da Molla Cezeri iftiharımız olan bir Kürt ilim adamı dedi. O güne kadar bu adamın Kürt olduğunu bilen kaç Kürt vardı. ...Kürtler ve tarih denildiğinde tek isim var. Selahaddin Eyyubi ama o da şimdi tartışılıyor. Aslında Kürt değil falan diye, ne yapacaksın ispatlamak için genlerine mi bakacaksın. Değilse bile bırak böyle kabul görmüş o da Kürt olarak kalsın. Ne olacak sanki. Ne oluyor o zaman Selahaddin Eyyubi Kürt değil ama Dehak mitolojik bir kahraman var mı yok mu belli değil ama Dehak saf kan Kürt. Kimse buna itiraz etmiyor. Haa Dehak Dehak evet evet Dehak Kürt sorun yok. Kürt, kendini Dehak ile özdeşleştirsın ama Selahaddin ile özdeşleştirmesın, amaç bu mu?” (Servet50).

Bununla birlikte anakronizmin bir boyutu da ulus-devlet ve tarih yazımıyla dolayısıyla Kürtlerin tarihten dışlanmasıyla doğrudan ilişkiliydi. Ulusalcı tarih yazımının dışlayıcı bir faktör olarak belirmesi Servet’e göre, Kürtler’in sadece ulusal Türk tarih tezinden değil, bütün Orta Doğu’daki devletlerin tarih yazımından dışlanmasının bir sonucuydu. Selahaddin isminin Kürt olup olmadığının tartışmaya açılması bunun bir yansımasıydı. Katılımcılardan Yusuf’un anlatımı ise, ulusalcı Kürtlerin de bu tercihi benimsediklerini gösteriyordu:

“Kahvede arkadaşların yanına gittim. X, “bana nereden geliyorsun” dedi. Kudüs günü vardı oraya gitmiştim dedim. “Wayy!” dedi X, “Selahaddin’in torunu Kudüs fethine çıkmış hee” dedi espirili bir şekilde. Yanlarında bir iki kişi vardı. Hatırladığım kadarıyla X’in akrabalarıydı çok durmadılar çaylarını içip kalktılar. ‘Selahaddin burada cezaevinde çürüsün siz gidin bin sene önce ölmüş, Araplar için kılıç sallayan adamın peşine takılın’ dedi” (Yusuf,34).

Okullarda sıradan bir tarih bilgisi Kürtler için bazen büyük anlamalar taşıyan keşiflere dönüşebildiği görülüyordu. Katılımcılardan Aysel’in anlattıkları 20. Yüzyılın başında Mehmet Emin Zeki Bey’in hikâyesinin tekerrürü niteliğindeydi:

“İlk kez lisede tarih ders kitabında Kürt ve Kürdistan kelimesine rastladığımda çok tuhafıma gitmişti. Hani şöyle aslında kim olduğunu bilmezsin de sonra bununla ilgili küçük bir bilgiye rastlarsın ya işte öyle bir histi. Kanuni’nin Fransa Kralına yazdığı mektuptu. Kanuni, mektupta ben ki krallara taç giydiren, işte şuranın şuranın hükümdarı falan diyordu. İşte! Kanuni o tarih ders kitabında Kürtler diyordu. Kürdistan diyordu. 1990 yılında lise 3. Sınıf öğrencisiydim. Valla o kitabı ömür boyu saklayacağım diyordum ama ne oldu bilmiyorum. O yıllarda bu kelimeler yasaklı ve tehlikeliydi ama acaba bir boşluklarına mı denk gelmişti bilmiyorum. Okul kitabında

görüydüm. Kürtler vardı bunu biliyordum ama ilk kez resmi olarak söz edildiğine şahit oluyordum. Hatta ne resmi, o güne kadar hiçbir kitapta bu kelimeye rastlamamıştım” (Aysel,47).

Semra, Kürtlerin okul müfredatlarında yer almamasını şu sözlerle eleştiriyordu:

“Edebiyat öğrencisiyim. Okulumuzda Orhon Türkçesi var. Harezm, Kıpçak, Çağatay Türkçesi var, eski Türkçe var, yeni Türkçe var. Okuduğum şehrin yarısı Kürt ama bir tane Kürtçe ile ilgili ders kıntısı bile yok. Orhon Türkçesi bir işe yarıyor ama Kürtçe bir işe yaramıyor. Demek ki aslında Kürtler bir işe yaramıyor...” (Semra,24).

Weber’e (2012:99) göre, belirli bir tarihsel dönemde, toplumsal aktörlerin eylemde bulunurken kendi eylemlerine verdikleri öznel anlam, yine bu tarihsel dönemin anlam dünyası içinde yorumlanmalıdır. Ona göre hedef; içine girdiğimiz gerçekliğin karakteristik biricikliğini anlamaktır (Weber,2012,s.99). Bu tespitte dahil olmak üzere, katılımcıların ifadeleri veya tarihçilerin yorumundan hareketle amaç kesinlikle tarih metodolojisiyle ilgili tartışmalara girmek değildir. Tarihsel olayları öyle değil de bu şekilde okumak gerekir benzeri bir iddia tezin amacını da haddini de ziyadesiyle aşar. Bu sebeple şu tespitle devam etmek gerekir: Weber’in bu metodolojik bakışından hareketle Cabiri (2001,s.28), “mazi, şimdiki olayda ‘ondan kalan’la incelenir” der. Tarihi olayların kendi dönemindeki biricikliğini kavramak da tarih bilimi açısından şüphesiz önemlidir. Ancak Cabiri, “şimdi’sine bakmadan geçmişin özünü ve gerçeğini kavrama”nın ne işe yarayacağını da sorar. Bu sebeple Cabiri, “araştırma sonuçlarının araştırıcının şimdi, incelenen olayın şimdisi için sunduğu açıklamayı destekleyecek biçimde” incelenmesi gerektiği görüşündedir. Bu bağlam da Kürtlerin hem okul ders kitaplarında hem de inşa edilen ulusalcı tarihte yer almamaları, ulusalcı çevreler tarafından alternatif bir tarih anlayışı inşa etmeye yöneltmiştir. Ancak bu alternatif tarih anlayışı da tıpkı Türk Tarih Tezi gibi benzer söylemlere sahiptir. Bu tezler, İslam dönemini tamamen dışlayarak mitolojik dönemleri Kürt kültürünün temeli ve özü olarak göstermeye çalışmaktadır. Yine Türk Tarih Tezi’nin Osmanlı’nın kahramanlıkları hakkında tek bir cümle yazmamasına benzer bir şekilde Kürt ulusalcılar da bu döneme ait Kürt kahramanları ve bu döneme ait üretimleri ulusalcı ideolojik bir yaklaşımla dışlayabilmektedir. Katılımcılardan Servet’in yukarıda değindiği gibi medreselerde üretilenler Kürt kültürünün bir üretimi olarak görülmemektedir.

5.2.4. Yatırımlarda Bölgeler Arası Ayrımcılık Algısı

Günümüzün önemli problemlerinden biri ulusal ekonomilerde bölgeler arası gelişmişlik düzeyi farklılıklarıdır. Ekonomi merkezli bölgeler arasında görülen eşitsizlik; eğitim, sağlık, ulaşım vb. diğer pek çok faktör arsında da dengesizliklere yol açabilmektedir. Her ne kadar kalkınma sorunu klişe bir sorun gibi görünse de daha önce Brass'ın (1996,s.87) da işaret ettiği üzere 1960'lı yıllardan bu yana etnik grupların statüsü, ekonomik refah, fırsat eşitliği vb. sebeplerle siyasi arenada örgütlendiklerine tanık olunmaktadır. Üstelik ekonomik temelli milliyetçi taleplerin her zaman için geri kalmış bölgelerden de gelmediğini belirtmek gerekir. Nitekim Kuzey İtalya, İspanya-Bask ve Kanada-Quebec bölgeleri, gelişmiş olanın itirazlarına açık örneklikler teşkil etmektedir. Araştırma kapsamındaki iller 1963 tarihinden itibaren “Kalkınmada Öncelikli Yöreler” kapsamında yer almaktadır. Bununla birlikte pandemi sürecinde ekonomik istikrarsızlığın çok ciddi etkilerinin de görüldüğü bölgede katılımcılar, bölgeler arasında bir ayrımcılık yapıldığı ve bölgeye yeterince yatırım yapılmadığı algısına sahiptir. Bu ayrımcılığa dikkat çeken katılımcılardan Elif durumu ironik bir şekilde şöyle ifade ediyordu;

“Allah var! Şimdi yatırım yapılmıyor diye haksızlık yapmayalım. Haksızlık olmasın diye en son Beşiri ilçesinde beş bin kişilik bir cezaevi inşa ettiler. Var mı başka yerde böyle bir yatırım? ...” (Aydan,28).

Batman ve Diyarbakır'da son yıllarda teşvik ve yatırımlarla özel sektöre bağlı olarak tekstil atölyelerinin sayısının artması ile birlikte istihdamın arttığına dikkat çeken bir işveren sorunun kaynağının tek başına ekonomik olmadığı görüşüne katıldığını ifade ediyor ama konuşmanın satır aralarında ekonominin çarpıcı bir yönüne de işaret etmiş oluyordu:

“Bölgenin tek sorunu ekonomi değil kabul ediyorum. 10 yıl önce sokaklardaki gençleri düşün. Sence şimdilerde bu gençleri sokaklarda görmememizin sebebi sadece güvenlik politikalarından mı kaynaklanıyor. Batman'da şu anda 40-50 bin arası genç tekstil atölyelerinde çalışıyor. Bu az bir sayı değil, 10 yıl önce bu gençlerin hepsi sokaktaydı” (Şerif,47).

Son yıllarda Batman, Diyarbakır gibi kentlerde tekstil atölyelerinin sayısının hızla arttığını belirtmek gerekir. Yatırımlar devlet teşvikiyle özel sektör yatırımlarından oluşmaktadır. Diyarbakır'da bir tekstil fabrikasının sahibi olan Münir, organize

sanayideki altyapının bitmesiyle birlikte 150-200 bin arası kişinin istihdam edilebileceğini söylüyordu:

“Diyarbakır’da Ergani yolu üzerinde şu anda çok büyük bir yatırım yapılmış durumda. Kurumsal firmalar buraya geliyor. Çoğu da ihracata yönelik büyük markalarla çalışıyorlar. Diyarbakır, Türkiye’nin önemli tekstil merkezlerinden biri olmaya doğru gidiyor. Devlet teşviki de önemli tabi ama bu alanda asıl katkı özel teşebbüsten geliyor” (Münir,45).

Bu müteşebbislere göre şu anda bölgenin ekonomik kalkınması için yeterli değildi. Ancak bununla birlikte yatırımcılar, Türkiye ilgili bir başka soruna, kalifiye eleman sıkıntısına dikkat çekiyordu. Şerif’e göre Batman’da başlayan tekstil hamlesinin, üstünlüğü Diyarbakır’a kaptırmasının önemli bir sebebi de kalifiyeli eleman sıkıntısıydı.

“Diyarbakır’ın nüfusu 1,5-2 milyon arası. 200-250 bin insanı rahat çalıştırabilecek bir potansiyele sahip. Batman’da şu anda isterseniz de bu kadar eleman bulamazsınız. Yani yatırım yapsanız, fabrika açacak olsanız da çalıştırabilecek eleman bulamazsınız. Biz Siirt’te açmayı denedik olmadı eleman sıkıntısı çektik. İşsiz adam yok demiyorum. Fabrika açın, belki 50 bin eleman başvurur ona bir şey demiyorum ama 50 binin 25-30 bin tanesi güvenlik görevlisi, bekçi, çaycı, şoför vb. alanlarda başvuru yapar. Ara eleman ise yetersiz. Bu sorun bizim için şu an en az yatırımlar kadar önemli bir sorundur ve bir maliyeti vardır. Araştırmacının diğer illerin bu eleman ihtiyacını nasıl karşıladığı sorusuna şu şekilde cevap veriyordu: Önce yeterli elemanla iş yerini açmaya üretim yapmaya başlayacaksınız. Büyük atölyelerin eğitim bantları var. Bir taraftan düzen işleyecek bir taraftan da bu eğitim bantlarında eleman yetiştireceksin. Ütücü, makineci, paketleyeci, dikimci, overlokçu, nakışçı falan şeklinde bunları yetiştirdikçe üretim bantlarına yerleştireceksin. Bir taraftan fabrikayı açıp tamamen kendi elemanını yetiştirmek için bekleyemezsin.” (Şerif,47)

Yeni gelişen bir sektörün bu taleplerinin yanında devletin yatırımlarda haksızlık yaptığına yönelik eleştiriler de yapılmaktaydı. Batman’ın bir sanayi kenti olarak kurulduğunu söyleyen Adnan, Batman’daki petrolün başka yerlerde işletildiğini ve bu sebeple üretimin pisliğini Batman’ın fakat sefasını ise başka şehirlerin çektiğini ifade ediyordu:

“Bugün Batman gibi bir yerde petrol çıkıyor ama rafineri bunu işletemiyor. Eskiden 10 binlerce insan çalışıyordu burada şimdi birkaç yüz en fazla bin iki bin kişiyle sınırlı. Devlet burada olanların bile bölge halkının faydalanmasına izin vermiyor.

Türkiye'nin tek petrol üretimi olan rafineriyi Batman'dan alıp Mersin'e taşıdılar. Üretimin pisliğini Batman çekiyor kaymağını da Mersin'e yediriyorlar" (Adnan,30).

Köy Muhtarlarından birinin eleştirileri ise hem devlete hem de topluma yönelik olması dikkat çekiciydi.

"Doğu ve Güneydoğu köylerini gezdiğinde bir şey fark ettin mi bilmiyorum. Her köyde yıkık dökük bir ahır vardır. O ahırlar Özal döneminde verilen teşviklerle yapılan çiftliklerdi. Her köy diyorum bak! Peki, bir tanesinde bile hayvan var mı? Yok! Her köyün ileri geleni ya da ağası derme çatma bir çiftlik yaptı. Teşvik parasını aldı ve bunların parasını Ankara ve İstanbul pavyonlarında yedi. Peki, devlet bilmiyor muydu? Sorsan devlet yatırım için milyarlarca lira kredi ve teşvik verdim der." (Muhtar,52).

Yatırımların bölgeler arasındaki eşitsizliği sadece Türkiye'nin bir sorunu olmadığını söylenebilir. Benzer sorunlar yukarıda da ifade edildiği gibi birçok ülkede görülmektedir. Ancak Kürtlerin nüfus olarak bir bölgede yoğunlaşması yatırımın kasıtlı olduğu algısını da beslemektedir.

5.3. Ulusalıcı Kürtler Tarafından Dışlanma Algısı

Kürtler tarafından dışlanmışlık algısının "Kürtlerin Kürtleri Dışlaması" şeklinde tek bir alt temada birleştiği görülmektedir.

Tablo 4: Kürt Ulusalıcıların Kürtleri Dışlanması

Alt Tema	Kodlar
Kürt Ulusalıcıların Kürtleri Dışlaması Algısı	Kürt Ulusalıcıların Geleneksel Kürt Kültürünü Dışlaması
	Kürt ulusalıcılar tarafından dışlanma
	Cahş/hain Kürt
	Ulusalıcı seçkinler
	Fiziksel şiddete maruz kalma
	Ajanlıkla damgalanma
	(Cahş) Hainlikle Damgalanma

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

"Kürtlerin Kürtleri Dışlaması" boyutunda en sık ifade edilen kodlar; Tablo 4'de gösterildiği gibi, Kürt ulusalıcılar tarafından dışlanma, ulusalıcı seçkinlerin dışlaması,

fiziksel şiddete maruz kalma, Hainlik ve Ajanlıkla damgalanma şeklinde olduğu saptanmıştır.

5.3.1. Kürt Ulusalçı Seçkinlerin Geleneksel Kürt Kültürünü Dışlaması Algısı

Ulusalçı söylemin vazgeçilmez argümanlarından biri de ulusun homojen bir yapı oluşturduğu ile ilgili ön kabuldür. Bu ön kabul realite ile uyumlu olmadığı zamanlarda da ideolojik aygıtlar vasıtasıyla homojenleştirme süreci etkin bir şekilde bu görevi ifa etmeye çalışır. Yani bir anlamda modern devletin egemenliği, ‘yasal olarak tespit edilmiş sınırlarının içinde kalan her santimetre kare üzerinde, aynı tamlıkta, yaygınlıkta ve şaşmazlıkla işler (Anderson,1995,s.33). Homojenleştirme sürecinde ulus-devlet, uyumsuz olanları dışlar veya asimile ederek sisteme dâhil eder. Böylelikle “ulusal olan öbür kültürlerden farklılığını ortaya koyarak sınırlarını belirleyerek kültürün birliğini tanımlar, fakat bu kurgusal birliktir, çünkü içerideki ‘biz’ daima farklılaşma arz eder (Akyiğit,2017,s.77-78). Uluslasıcı söylemlerin göz ardı ettiği önemli noktalardan biri de bu kurgusal “biz”dir. Oysa hayali bir “biz”cemaatinin biricik sözcüleri olarak öne çıkan bu yeni elitlerin dile getirdikleri sorunlar ve çözüm önerileri kurgusal “biz”i sayısız kez bölebilmektedir.

Kürt ulusalçı çevrelerin ana metinleri de Kürt kültürünü yarı feodal bir aşiret sisteminin çağdışı kalıntısı olarak kabul etmektedir. Bu yapı, diğer tüm kurumlarıyla birlikte feodal kalıntıların modern dönemlere uzanan bir hayaletiydi. Aşiret töresiyle yetişmiş, aşiretli olmayı bir kimlik olarak kabul eden bireyler; ilkel, gerici ve çağdışıydı. Bu sebeple aşiretler de aşiretliler de ve bu kültürün yaşam tarzına sahip olanlar da katılımcılardan İbrahim’in ifadesiyle “tam Kürt” popüler bir ifadeyle de “makbul Kürt”sayılmazdı. Aynı şekilde dini öncelikli kimlik olarak kabul eden Kürtler de tam Kürt sayılmazdı çünkü henüz aydınlanmamışlardı. Din, ulusal birliğin ve ulusal bilincin önünde engel olarak duran kullanışlı bir aparattan başka bir şey olmadığı gibi, aşiret sistemi de aynı yapıyı tamamlayan unsurlardı. Tüm bunlar içe içe geçmiş yapısıyla yüzyıllardır ulusçuluğun gelişimini engelleyen kurumlara dönüşmüşlerdi. Kürt ulusalçıları açısından bu ideolojinin referans noktası Öcalan’ındı. Öcalan’a (1993,s.25) göre, kurulacak yeni sınırlar dâhilinde “şeyhlere, seyitlere, müritlere, mir, emir” vb. feodal kalıntıların ünvanlarına yer yoktu. Öcalan, yapıyı şu cümlelerle ifade etmekteydi;

“Zerdüş dininin ortadan kaldırılmasıyla; Kürtler, manevi alanda da yabancı işgale uğradı. İslamlık, Kürdün beyninde ve yüreğinde milli inkârı hazırlayan ve kaleyi içten fethetme rolü oynayan bir “Truva Atı” gibidir. Düşünce ve duygu alanında günümüze kadar etkisini duyuran İslamlık, Kürdistan’ı her işgal edenin elinde aynı rolü oynamıştır. Mezhepleri ve tarikatlarıyla yerli ve yabancı feodallerin elinde sömürüyü gizleme, ümmetçiliği geliştirme, milli değerleri unutturma aracı haline gelen İslamlık, ortaçağdan günümüze kadar Kürtlerde milli direnme ruhunu öldüren en büyük ideolojik araçtır. Feodal dönemde Kürtlerin tarihine İslamlık gibi sokulan başka bir “Truva Atı” da hainleşen aşiret reisleri ve feodallerdir. Arap egemenliğinin temsilcileri olarak, Arap ve Kürtlerden oluşturulan ve kendilerine “şeyh, seyt, mir, emir gibi lakaplar takılan bu feodaller güruhu, Kürdistan tarihinde en hain kuşaklardan birini oluşturur...Feodal dönemin başlangıcından günümüze dek Kürt halkının önünü tutan bu hakim feodal tabaka, dış işgalcilerin gönüllü bir davetiyecisi rolünü oynayıp, milli yönden gelişmememizin en önemli sosyal nedenidir” (Öcalan,1993,s.25).

Kürt ulusalcıları, Türk sömürgeciliğine karşı olarak tanımladıkları ulusal kurtuluş mücadelesini aynı zamanda "yerli gericiliğe" karşı yürütülen anti-feodal bir mücadele olarak da temellendiriyordu. Tahayyül edilen bu yeni jeopolitik mekanda feodal, mezhep vb. birçok gerici anlayış ve ideolojiler “hayali bir cemaat” olmanın önündeki bariyerlerdi. Bayık’a (2019,s.33) göre, “Bunlarla hesaplaşmadan, ideolojik planda işini bitirmeden Kürdistan’da gelişme söz konusu olamazdı.” Hatırlatılacak olursa erken Cumhuriyet döneminde aşiret tipi örgütlenme modeli ve buna bağlı toplumsal yapı, muasırlaşma önünde bir engel olarak görülmekteydi. Bu yapının hedef alınması, Kürt isyanlarının tek değilse bile önemli gerekçesiydi. Her iki ulusalcı söylemin, Kürtleri çağdaşlaştırma gayretleri, belki farklı zamanlarda ama benzer söylem ve referanslar üzerinden şekillenmekteydi. Her iki söylemde de Kürtlerin medenileştirilmesi, geleneksel sosyo-kültürel yapının değış(tiril)mesi ve buna bağlı olarak “yeni tip bir Kürt”ün yaratılması süreci olarak görülmekteydi. Nitekim genç Cumhuriyet’te de “şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar”a (Atatürk, 2006,s.247) yer yoktu.

“İhtiyarlara da yer yoktu”: 81 yaşındaki bir katılımcı, kendi kişisel deneyimlerini aktardıktan sonra; Batman belediye seçimlerinde, kanın durması için bir fırsat olarak gördüğünden HDP’ye oy verdiğini söylüyordu. O dönemde HDP’den önemli bir

siyasetçiyi⁷⁸ ziyarete gittiğini, bu siyasetçinin imam olan arkadaşına “basit bir mesele yüzünden ağır hakaret etmesi üzerine bir vesileyle kendisiyle görüşme fırsatı bulduğunu, ancak bu şahsın kendisiyle de dine ve kutsallarına karşı saygısızca konuştuğunu ifade ediyordu. Katılımcı, siyasetçinin; “zaten Kürtler siz ve sizin gibi köhnemiş bu zihniyet yüzünden bu haldeler” dediğini ifade ettikten sonra, neredeyse ulus-devlet ile yaşıt tecrübesini şu cümlelerle aktarıyordu: “Hakikaten bunların da Kemalistlerden⁷⁹ bir farkı yokmuş, “seveke je hew ketandine” [bir elmanın iki yarısı gibiler] (Mansur,81). .

Öcalan’ın konuşmalarından derlenen “Apocu Militan Kişilik’ kitabında “yıkma” ve yeniden “yaratma” Öcalan’ın en sık kullandığı iki kelime olduğu görülmektedir. Öcalan, “Gerekirse yıkarak yeniden yaratma gücü göstermelisiniz” (Öcalan,1995,s.12) der. Öcalan’ın, yaratma sürecini hem bireysel hem de toplumsal boyutuyla ele aldığı görülmektedir:

“...özgürlük militanını yaratmak zamanımın ve çabalarımın en büyük kısmını almıştır. Bu, adeta kurumuş bir daldan bir fidan yetiştirmek gibi mucizevi bir yaklaşım gerektirmiştir. Binlerce yılın gericiğiyle beslenen anlamlı ve kesinlik arz eden hiçbir duygu ve düşünce gücünden pay almamış kendine karşı savaşımın kör ve hain savaşçısı olmuş bireylerden halk özgürlük militanlarını yaratmak gerçekten en zor olan ve yetenek gerektiren bir çalışmaydı” (Öcalan,1995,s.4).

Her şeyin yıkılıp yeniden yaratılması süreci toplumsal boyutu da kapsamaktadır. Toplum baştan aşağı yeniden yaratmak gerekecektir. Gelişmiş toplumlarda bu böyleyken Öcalan’a göre, Kürtler gibi gelişmemiş ilkel bir toplumu yaratmak kaçınılmazdır. Öcalan şu şekilde bir mukayese yapar;

“...Kocaman bir Rus ulusu için durum böyleyken, adı unutulmuşlar ülkesinde iğneden ipliğe kadar her şeyi yeniden yaratmak zorunludur. Burada zafer için her şey yeni baştan yaratılacaktır. Bu da birkaç kuşağı, yani bütün dönemlerin devrimci görevlerini iç içe geçirmek demektir” (Öcalan,1995,s.34).

Katılımcılardan Servet, Kürt ulusalcıların, Kürtleri modernleştirme projesinin tamamlayıcıları olduğu görüşündeydi:

⁷⁸ Katılımcı siyasetçinin ismiyle birlikte görüşmenin içeriği hakkında ayrıntılı bilgi verdi. Ancak ikili bir görüşme olduğu için siyasetçi adına mahremiyetin ihlali olacağı düşüncesiyle ismi ve görüşmenin ayrıntıları zikredilmemiştir.

⁷⁹ Kemalizm ve Kürt ulusalcılar arasındaki benzerlikle ilgili bkz. (Arslan, H. 2009).

“Kürtler, Marksizmi, feminizmi, sekülerizmi onlar sayesinde öğreniyor. Devlet Kürtlerin tarihsel kodlarını çözmek için seküler düşünceler ve inançlar pompalarken HDP ile yol veriyor. Kürtleri diğer coğrafyadaki Kürtlerden ayıran Türk devriminin kötü bir kopyasından ibaret olan PKK ve HDP zihniyetidir. Eski tezlerin yeni versiyonundan başka bir şey değil yani. Mesela, en basitinden Kürt alfabesi neden Latince? İran, Irak, Suriye Kürtlerin birleşmesinden bahseden PKK neden onların alfabesini değil de Latin alfabesini tercih ediyor? Asıl parçalanma bu değil mi? Kürdü hem tarihinden hem de diğer Kürtlerden ayırma konusunda bundan daha büyük bir proje veya operasyon var mı? Cumhuriyet’in modernleştirme projesi ile PKK’nın modernleştirme projeleri aynıdır. Aralarındaki tek fark Kürt ulusalcılarının Kürtçe konuşmasıdır. Hatta onu da konuşabildikleri tartışmalıdır” (Servet,50).

Türk ve Kürt ulusalcı seçkinlerin söylemlerinin Kürt kültürüne yaklaşımındaki benzerlikleri bu açıdan dikkate değer bir noktadır. Kürtlerin Kürtleri dışlaması boyutunda Katılımcılar, fiziksel şiddete maruz kaldıkları, kendileri gibi düşünmediklerinde hainlikle damgalandıkları tespit edilmiştir. Bununla birlikte uzun yıllardır süren çatışma ve şiddet ortamı, Kürt diline ve kültürüne yönelik, red, inkâr vb. saldırgan politikalar; Kürt kültürüne yönelik inşa edici söylemleri ikinci plana ittiği katılımcıların ifadelerine yansıyor. Başka bir ifadeyle şiddet ve asimilasyon bu radikal söylemleri perdelemekteydi. Ancak çatışmanın ikinci planda kaldığı (çözüm süreci gibi) anlarda, söylemin kültür üzerindeki dönüştürücü etkisinin kendisini daha fazla hissettirdiğine ve bunun da (HDP’ye oy verenlerde dahil olmak üzere) Kürtler ’de olumsuz bir algıya dönüştüğüne tanık olunmaktaydı. Ayrıca Cumhuriyet’in uygarlaştırma politikalarıyla söylem noktasında benzerlikler taşıdığı ifade edilmekteydi. Cumhuriyet Dönemi antropolojik çalışmalarda olduğu gibi, sistematik ve akademik referanslı araştırmalarla desteklenmese de gerçek Kürtlerin aslında İskandinav kökenli ve Batılı olduğu iddiaları da bir dönem ulusalcı çevrelerde oldukça kabul gördüğü ifadelerden anlaşılıyordu. Katılımcılardan Berfin;

“Gerçek Kürtler mavi gözlü ve sarışındır. Kürtler Mezopotamya’ya Finlandiya’dan gelmişlerdir. Dikkat et bak bazı Kürtler esmer, bazılarının da sapsarı ve masmavi gözleri vardır. Bakıyorsun ailenin 6 çocuğundan bir tanesi böyle doğuyor. Bunlar geçmişten gelen genlerin etkisiyle oluyor. Bu genler kaybolmuyor” (Berfin,26).

Verilerin deşifre işlemleri sürecinde katılımcılardan Zekeriya’nın daha da ilginç bir örneğine rastlanılıyordu:

“Pervin Buldan, bir twit paylaşmıştı. Fotoğrafta Sırrı Sakık ve kendisi önlerinde de sarışın mavi gözlü bir kız çocuğu vardı. Dur sana da göstereyim. [Paylaşımı bulduktan sonra] Bak ne yazıyor. “İşte tam bir Kürt kızı. Sarışın mavi gözlü, has be has Ağrılı...” (Zekeriya,62).

Katılımcılardan Fatih’in gösterdiği, Buldan’a ait hesaptan twetter’daki paylaşımı Şevket Kansu’nun 1932 Tarih Kongresi sunumunun adeta Kürt versiyonu niteliğindeydi. Kürt tezleri, Türk ulusalcılığının başka bir versiyonu mu, yoksa daha da ötesinde ulus-devlet ve modernizm postulatının kaçınılmaz bir sonucu mu olduğu tartışılabilir. Ancak sonuç itibarıyla benzerlikler taşıdığı ve geleneksel veya ulusalcılığa mesafeli Kürtleri dışlayan bir etkiye sahip olduğu da katılımcıların ifadelerine yansımaktaydı. Katılımcılardan Taha;

“Tüm hayatım boyunca çok çok mutlu olduğum iki gün var. Birincisi çözüm sürecinin başladığı gündü. O gün, en mutlu olduğum gündü. Diğeri ise, çözüm sürecinin bittiği gündü. Çözüm sürecinin bittiği gün hayatımdaki en mutlu olduğum ikinci gündü.” (Taha,56).

Taha’dan dinlediğimiz yukarıdaki cümleler, 2012 yılında başlayan “çözüm süreci” ile ilgili karmaşık ve ikircikli duyguların ifade edilmesi bakımından ilginçti. Taha sözlerine şu şekilde devam ediyordu:

“Çözüm süreci hemen herkes için bir umut kaynağı olarak ortaya çıkmıştı. Tabu olarak kabul edilen Kürt sorunu ilk kez ciddi bir şekilde tartışılmaya açılıyor ve çözüm süreciyle birlikte neredeyse bir asırdır sürdürülen güvenlikçi ve uzantısı olan asimilasyonist politikalardan tamamen farklı bir perspektiften ele alınacağı bildiriliyordu. Ama süreç esnasında yaşanan gelişmeler Kürt meselesinin sadece devletle sınırlı olmadığını, PKK ve Kürt ulusalcıların da bu sorunun kaynağı olduğunu gösteriyordu” (Taha,56).

Çözüm süreci esnasında yaşanan gelişmelerin kararsızlığın ve ikircikli duyguların yaşanılmasına sebep olduğu katılımcıların ifadelerine yansıyor. Aslında çözüme ilişkin siyasi iradenin ortaya konulması ilk kez karşılaşılan bir hadise değildi. Son yirmi yıl içerisinde siyasi partiler başta olmak üzere Kürt sorununa ilişkin 50’nin üzerinde rapor kamuoyuna tanıtıldı (Akçura,2009,s.29). Turgut Özal, Refah Partisi iktidarında Erbakan gibi siyasi iradenin çözüm teşebbüsleri oldu.

Özal Cumhurbaşkanı olduğunda Ahmet Türk, Sırrı Sakık, Orhan Doğan gibi Kürt siyasetçileri Çankaya Köşkü’ne davet eder. Ellerini Ahmet Türk’ün dizlerinin üzerine

koyan Özal konuya doğrudan girer: "Bu ülkenin en büyük sorunu Kürt sorunu ve ben bunu çözmek istiyorum" (Akçura,2009,s.248) der. Ancak çözüme yönelik bu teşebbüsler dar bir siyasi çevreyle sınırlı kaldı ve kamuoyunda çok fazla etkisini hissettirmedi. Oysa 2012 yılındaki çözüm süreci ise kamuoyunda yoğun tartışmalara konu oldu. Haliyle etkisi de farklı oldu. Çözüm süreci kamuoyuna yansıdığı biçimiyle yakın dönemde Kürtlerin, Kürt sorununa yaklaşımı itibariyle önemli malzemeler sunmaktadır. Taha'nın da ifade ettiği gibi çözüm sürecinin başlangıcı ile ilgili büyük umutlar diğer katılımcıların da ifadelerine yasınmaktaydı:

"Her şey innaılmaz güzeldi. Nevroz alanına gidiyorduk. Üzerimde sarı, yeşil, kırmızı renkli kurdeleler vardı. Polis, nevrüz alanına girerken hiçbir zorluk çıkarmıyordu. "Buyrun hoş geldiniz" diyordu. "Teşekkür ederim" dedim. "Ne demek, "nevrüz piroz be, hadi iyi eğlenceler" dedi. Birkaç adım ilerledikten sonra döndüm yanımdaki teyzemin kızına döndüm Şermin, bu ne ya valla şaka mı rüya mı nasl bir şey bu" dedim (Beren,27).

Katılımcıların ifadelerine yansıdığı kadarıyla çözüm sürecindeki umutlar, gelişmelerle birlikte sorunların kaynağını farklı boyutlarıyla gündeme taşıyordu. Özellikle ulusalcı kesimin söylem ve pratikleri rahatsızlığın önemli bir yönünü teşkil ediyordu.

"Devlet ortadan çekilmiş gibiydi. PKK ile bir anda yüz yüze kaldık. Şimdi, barış ortamında, farklı bir PKK vardı. Mesela biçer vergisi çıkarmışlardı. Patos vergisi, Adamın biri elinde çantayla geziyor dönüm dönüm hesaplayıp vergi alıyordu. Bitlis taraflarında dağlık bir yerde mahkemeler kurulmuştu. "Gel! Mahkemen va diyorlardı. Şahitler dinlenildi, suçlu bulundun, cezan şu kadar falan diyorlardı. Silahlı gençler sokakta kimlik kontrolü yapıyordu. Huzursuz edici bir durum vardı. Zaten çok geçmeden hendek olayları işi iyice rayından çıkardı. (Kadir,46).

Pratik yönü böyle olmakla birlikte barış ortamında radikal Kürt ulusalcı söylemin de tedirginliğe yolaçtığı katılımcılar tarafından ifade edilmekteydi. Hatta görece barış ortamında Kürt sorunu ile ilgili tarjık hadiseler ikinci planda kalınca Kürt ulusalcıların ideolojik söylemleri daha çok ön plana çıkmaya ve kamuoyunda tartışılmaya açılıyordu. Katılımcılardan İhsan şiddetin geri planda kalmasıyla birlikte ulusalcı söylemin sesinin işitilmeye başlandığını şu şekilde ifade ediyordu:

"Sen kalk kırk yıl dağlarda savaş, kırk bin Kürt gencinin ölümüne sebep ol. Kırk bin köyün yakılmasına yıkılmasına sebep ol. Sonra biri çıksın yaww bu iş böyle

olmayacak birbirimizi öldürerek biz bu işi bitiremeyeceğiz desin. Peki, abi sen ne yapıyorsun. Nerede bir komünist kalıntısı varsa, sen kalk onları Kürtlerin temsilcisi yap, sözcüsü yap. Ağası yap, Paşası yap! Bedeli Kürtler ödesin, hamallığı Kürtler yapsın, onlar da ağalık yapsın. Ne kadar Kürtlerin hayrına adam varsa hepsini postaladılar... Onların yerine bunları getirdiler. Ben Ahmet Türk'ü Çömçe lokantasının kapısında gördüm. Vallahi bak daha çözüm sürecinin başlarıydı. Dedim gidip eline sarılacağım. Bak sizler bizim liderlerimizsiniz. Sen bu işleri bilirsin. Bu kanı durdurun. Ben sanıyordum böyle bir fırsatır herkes oturacak adam akıllı konuşacak. .Oooo sonra baktık ki Ahmet Türk ne 'li ber ava pivaza bu'⁸⁰ Biz dağdaki savaş bitsin dedik savaşı kapımıza kadar getirdiler. Sonra da devlet yaptı, devlet bize tuzak kurdu. Madem tuzak kurdu tuzağa niye geliyorsun kardeşim! devlet niye yapmasın. Hangi devlet tuzağa gelen böyle bir ahmaklığı affeder” (İhsan,47).

İhsan'ın tepkisi daha çok 6-7 Ekim olayları ve ardından gelen hendek olaylarıyla baş gösteren şiddet boyutuyla ilgiliydi. Şiddetin tırmanması önemli bir unsur olmakla birlikte tepkilerin yegâne sebebi olmadığı görülüyordu. Ulusalıcı Kürt seçkinlerin ulus-devletin kronikleşmiş sorunlarının çözümünde Kürtleri temsil etmeye en yakın oldukları bir noktada sergiledikleri pratikler ve Kürtlerin geleceklerine dair dile getirdikleri söylemlerin, bazı Kürtler tarafından çok olumlu karşılanmadığı aşağıda görüleceği üzere katılımcıların ifadelerinden anlaşılmaktaydı.

“HDP, Batman'da her tarafı LGBT'nin renklerine boyamaya başlamıştı. Batman'da bu derneğin üyelerine konferanslar verdiriliyor. Propagandalar yapıyordu. Miting alanında Altmış yaşındaki tülbentli kadının eline pankart tutuşturmuşlar, pankartta cinsel devrim istiyoruz, bir tanesinin elinde de kimsenin namusu değiliz yazısı var. Atatürk Parkı'nın direkleri gökkuşağı rengine boyanmıştı. Dayım ile oradan geçerken şuna bak hele dedim. Bir bu eksikti. “Ne olmuş?” diye sordu. Direkleri boyadıkları rengi görmüyor musun? Bütün parklar bahçeler bu renge boyanmaya başladı. “Ne var” dedi bu renklerde “sarı, yeşil, kırmızı seni de mi rahatsız edior?” dedi. Bunlar senin bildiğin Kürt renkleri değil ki dayı dedim. Bunlar, LGBT renkleri. Ona ne anlama geldiğini anlatmak da ayrı bir mesele. Anlattım ama inanmadı. “Adamlara iftira ediyorsunuz” dedi. Fakat birkaç yıl içinde bu mesele o kadar çok gündeme getirildi ki, mesela bazıları şöyle diyordu: “Oğlum, şimdi şu sarı, kırmızı, yeşil bunlar bizim renkler mi yoksa şu şeylerin renkleri mi?” (Hasan,52).

⁸⁰ Bu Kürtçe deyim aynen kullanmayı tercih ettik. Türkçe tam karşılığı “Soğan suyunun başında bile değilmiş” şeklindedir. Ama deyimsel karşılığı daha çok şu anlama gelir: “dış kapının dış mandalı”

Katılımcılardan Zekeriya PKK ve yöneticilerinin milliyetçi olmadığı görüşündeydi:

PKK'nın yönetici kadrosu kırk yıldır aynı isimlerden oluşuyor. Hiç değişen isim göremezsin. Aslında bu adamlar Kürt milliyetçisi değil. Onlar Kürt milliyetçiliği için dağa çıkmadılar. Yolda Kürt milliyetçiliğinin potansiyeline rastladılar. Onlara göre zaten milliyetçilik ilkel bir ideolojidir. Milliyetçi desen hakaret kabul ederler. Onların kafasında ilk günden beri başka bir şey var. Bu şey artık bir saplantıya dönüşmüş. Türkiye'yi kurtaracaklar, Dünyayı kurtaracaklar. Büyük devrimler hayal ediyorlar. Kürt kültürü, Kürtlerin değerleri, tüm bunları gerici, çağdışı olarak nitelendiriyorlar. Bunlar için mücadele etmeye tenezzül etmezler. Kürtlerin bütün bir değerleri için de “dil” den Kürtçeden başka savunabilecekleri hiçbir şey göremezsin. Olamaz da, savunamazlar çünkü. Rojava devrimi dedikleri de böyle bir şeydir. Siyasi fantazilerdir. O dönemde dünyada geçer akçe neyse onu dile getirirler. Eskiden komünizmdi. Maoculuktan şimdi ki söylem neyse onu savunurlar. Ama bir tek Kürtlere sıra gelmez (Zekeriya, 62).

Katılımcıların ifadelerine yansıdığı kadarıyla, çözüm sürecinde özellikle Kürt ulusalcıların söylemlerinin ürünü niteliğindeki pratikler belediyelerin de aracılığıyla daha görünür olacak şekilde sergilendi. Park ve bahçeler LGBT renklerine boyandı. Miting ve eylemlerde Kürt kadınlarının kimsenin namusu değiliz, cinsel devrim istiyoruz vb. pankartlar taşımaya başladı. HDP'ye yakınlığıyla bilinen STK'ların tiyatro, konferans vb. organizasyonlarda bu söylemler daha yüksek sesle ifade edilmeye başlandı. Şiddetin de dozajının düştüğü bu dönemde sivil toplumda belki de ilk kez söylem, eylemden daha fazla ön plana çıkıyor, Kürtlerin uluslararası devrimleri tetikleyecek kadar kilit bir rolde olduğu ifade ediliyordu. Çözüm sürecinde Kürtlere yeni bir istikamet belirleniyordu. Kürt olmak, sadece bazı kültürel haklarla yetinmeyi gerektirecek kadar basit olamazdı. Kaldı ki, feodalite artığı bir kültürün ne savunulacak ne de da uğruna savaşılacak bir tarafı da yoktu. Kürtler, sadece bazı kültürel haklarla, hatta devlet olmakla bile yetinmemeli; kültürel farklılığın tanınmasını talep eden yeni sosyal hareketlerin, yeni yönetim biçimlerinin, bütün Orta Doğu'yu tetikleyecek devrimlerle hatta bütün dünyayı dönüştürecek çapta öncüler olmalıydılar.

Adıyaman'lı bir katılımcı (İbrahim), Kürt ulusalcıları kast ederek, “zaten onlar da bizi Kürt olarak görmüyorlar ve bizi Kürt olarak da kabul etmiyorlar. Siz özünüzü yitirmişsiniz diyorlar” sözleriyle bir nevi “makbul vatandaşlık” kavramının bir de Kürt versiyonunun yer edinmeye başladığını gösteriyordu. Ulusalcı söylemin gözünde bu

Kürtler özlerini yitirmişlerdi. Ancak ortaya konulan “yeni öz”ün ne kadar Kürt kültürüyle ilişkili olduğu da katılımcılar tarafından tartışmalı bulunuyordu. Adıyamanlı İbrahim; “kim neye göre daha çok Kürt oluyor, mesela bizden oy isteyenler Kürtçe bile bilmiyor” şeklinde ifade ederken, Katılımcılardan (Nurten,47) “partili’li kadınlar gibi” benzetmesinden neyi kast ettiği sorulduğunda; “Kürtlerin ne örfüne ne âdetine ne töresine ne geleneklerine uymuyorlar. Kürtlük diyorlar ama ne davranışlarının ne düşüncelerinin Kürtlükle alakası bile yok” sözleriyle “yeni öze” veya “prototip”in belirlediğine işaret ediyordu. Katılımcılardan Zekeriya, Kürt halkı, Kürt seçkinlerinin kafalarındaki hayali gerçekleştirmek için kullanılan bir araç olduğu görüşündeydi. Kürt meselesinde silahların susması ve ardından sorunların müzakere yolu ile hal edilmesi ihtimalinin belirlediği bir anda Kürt kimliği ile hiçbir ilgisi olmadığı düşünülen meselelerin bizzat Kürt seçkinleri tarafından yüksek sesle dile getirilmesi rahatsızlıkların kaynaklarındandı.

5.3.2. Kürt Ulusalıcılar ve Şiddet Tekeli Rekabeti

Modern devletin en belirleyici özelliği olarak ulus-devlet ve şiddet tekeli ilişkisi Giddens’in üzerinde önemle durduğu noktalardan biridir. Giddens’a göre, şiddet araçlarını tekel altına alma hakkının tahsis edilmesi ve bunun bir çeşit bölgesellik (territoriality) kavramı ile özdeşleştirilmesi modern devletlerin genel özellikleridir (Giddens,2008,s.31). Bu anlamıyla O, “ulus-devlet formundaki modern devleti, sınırları belirli bir idari birim olarak, birçok bakımdan iktidar kabının bir üst biçimi” (Giddens,2008,s.24) olarak tanımlar. Böylelikle ulus-devletin diğer ulus-devletler ile olan sistematik ilişkileri çerçevesinde varlık kazandığı düşünüldüğünde dünya genelinde birçok “kab” şiddet tekelinin sınırsız meşruiyetine sahip olarak gerektiğinde zor kullanarak vatandaşlarını biçimlendirme hakkına sahip olabilmektedir. Belirtmek gerekir ki, bu iktidar kabı ve şiddet tekeli ilişkisi, daha genelde güç kullanımı, fiziksel şiddetle sınırlı değildir. “Denetimin yoğunluğu ile en aşırısı olan fiziksel şiddet”e (Giddens,2008,s.19) kadar uzanan geniş bir yelpazededir. Bununla birlikte Giddens’a göre (2008,s.19), bir araç olarak güç kullanımı, tüm siyasal gruplarda ortak olan yegâne özelliktir. 1990’lı yıllarda zirvesine ulaşmakla birlikte PKK şiddet tekeli eline geçirebilmek adına ulus-devletle, üstelik eleştirdiği konularda, neredeyse rekabet halinde olduğu bu çeşitli şiddet türlerine maruz kalan katılımcıların ifadelerine yansımaktaydı. Pervarili bir katılımcı:

“Devlet seçimlere müdahale ediyordu. Asker sandık başında açıkça tehdit ederek “PKK’ya tek bir oy çıkarsa [yetkili partinin PKK’nın siyasal uzantısı olduğunu vurguluyor olsa gerek] bu köyü yakarım” diyordu. Fakat 2011 seçimlerinden sonra siyasi partiler propaganda için köyümüze geldi mi, akşamında dağdakiler köye iniyordu. Onlar da aynı şekilde tek bir muhalif oy çıkmayacak ‘vallahi yakarız’ diyerek tehdit ediyordu” (Cemalettin,56).

Daha önce korucu olmayı reddettikleri için köylerini boşaltmak zorunda kaldıklarını ifade eden katılımcılardan Muhyittin, Muhtar olduğu için kendisinin de iki ateş arasında kaldığını ifade ederek devlet ve örgütün o yıllardaki şiddet rekabetini tanıklığını yaptığı olaylar üzerinden anlatıyordu:

“Devlet korucu olmadığımız için beni sorumlu tutuyordu. PKK’da Muhtar olduğum için her meselede beni suçluyordu. Ya korucu olacaktık ya da PKK’lı, iki ucu B... Değnekti (...)Bizim buralarda biri vardı. Geldiler adamı evden götürdüler, sabah onu bir direğe bağlı bulduk. Ağzına “cahş” (hain) diye bir not, bir de para tikiştirilmişti. Kafasına da bir kurşun sıkılmıştı. Ölmemişti biliyor musun? Ailesine götürdük, 1-2 ay kadar da öyle yarım yamalak yaşadı. Araştırmacı: “faillerinin kim olduğunu biliyor muydunuz sorusuna?” Muhtar: “Biliyorduk tabi, bizim buralarda gezen PKK’lı grup almıştı onu evden. Ailesi, evden kimin aldığını da biliyordu (Muhyittin,74)

Katılımcılardan Beşir, hendek hadiselerine bağlı olarak şiddetin yaşanıldığı olayları şu şekilde ifade ediyordu:

“Batman’da hendek olayları yaşanmadı. Cizre ve Şırnak’tan o dönemde Batman’a gelenler, herkesi işinde gücünde, dükkânları mağazaları her yeri açık görünce şaşıyorlardı. ‘Vallahi bu Batmanlılar akıllıdır. Çukur işine girmediler” diyorlardı. Burada teşebbüs olmadı değil. Koçerler mahallesinde, İpragaz mahallesinde hendek kazmak istediler ama mahalleli kazacaksanız gidin önce Gültepeyi kazın. Diyarbakır caddesini kazın, sonra gelin, söz sizin yerinize burada biz kazarız diyorlardı” (Beşir,38).

Katılımcılardan Yavuz ise, 6-7 Ekim olaylarında yaşanan şiddeti geçmişle kıyaslarken şu ifdelere yer veriyordu:

“Ben 70’leri 1980’leri de yaşadım. 1990’lı yıllar dedikleri günleri de gördük bu hiç birine benzemiyordu. Başka bir şeydi bu. Ben ömrümde bu topraklarda böyle bir vandallığa rastlamadım. Her tarafı yakıp yıkan, önün gelene saldıran, yakan yıkan

bir güruh vardı sadece. Ne istedikleri belliydi ne söyledikleri belliydi sadece yakıp yıkıyorlardı. Hendek'te öyle bunlar kimin aklydı belli değil” (Yavuz,71).

Sonuç olarak ulusalcı Kürtlerin de kimlik inşa etme söylemleri bazı Kürtlerde dışlanmışlık algısına sebep olmaktadır. Bu özelde Kürt ulusalcılığının ama genelde modernliğin ve ulusalcılık söyleminin homojenleştirme politakalarının kaçınılmaz bir sonucu olarak da değerlendirilebilir.

Farklılığa karşı müsamahasızlık, modernliğin temel niteliklerinden biri, devlet kurma işi için ise hayati önemde idi. Bu bağlamda ılsalcılık, modernliğin doğal bir sonucu olarak bir birleştirme programı ve homojenlik postulatı sunuyordu (Billig,151). Türkiye Cumhuriyeti kuruluş ve gelişimi sürecinde modernliğin bu postulatına uygun olarak farklılıklara karşı müsamahasız bir şekilde Kürt kimliğini ve dindarlığı baskıladı. Bu kimliklerin kamusal alanda görünür olmalarına müsaade etmediği gibi ortadan kaldırmaya yönelik politkaları uyguladı. Kürt ulusalcılığının da benzer bir yolu takip ettiği görölmektedir.

SONUÇ

Kürt kimliğinin ulus-inşa sürecinde tepkisel inşasının ele alındığı bu çalışmada, öncelikle kavramsal çerçevede ulus-devlet kavramıyla ilgili literatürdeki tartışmalara değinildi. Bu bağlamda, milliyetçiliğin modernleşmenin rasyonel ve bürokratik örgütlenmesinin bir biçimi olan ulus-devlet ile birlikte ortaya çıkan bir olgu olduğu iddiasına sahip modernist/araçsalcı yaklaşımlar tartışıldı. Bununla birlikte ele alınan tikel olgunun kuramsal bir çerçevenin ezberine hapsedilmemesi ve özgün yanlarının tespiti amacıyla, kendisini önceleyen büyük kültürel sistemlerle ilişkili olarak analizi hedeflendi ve bu bağlamda tarihsel süreçte Osmanlı'nın sosyo-ekonomik yapısı merkeze alınarak değerlendirildi. Bu çalışmada, tarihsel süreç bölümünde devlet, millet, vatan, sınır, tarih kavramları ulusalcılık öncesi dönemin anlam dünyası içinde yorumlandı. Türk ve Kürt tarihsel süreçte hilafet kurumu merkezinde 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar tek bir siyasal beden oluşturduğuna vurgu yaptık.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Hroch'un milliyetçiliğin A evresi olarak tanımladığı kültürel milliyetçilik çerçevesinde başlayan Türk milliyetçiliği, İTC ve daha sonra Cumhuriyetin ilanı ile birlikte tedrici olarak siyasal milliyetçiliğe, Hroch'un tespitiyle B ve C evrelerine doğru bir gelişim seyri gösterdi. Kürt milliyetçiliği de bu dönemde Abdurrahman Bedirhan'ın öncülüğünde ilk Kürtçe gazetenin 1898'de yayımlanmasıyla birlikte A evresinde başta "dil" olmak üzere Kürtlerin edebi, kültürel-toplumsal özelliklerini vurgulamaya başladı. Bedirhaniler, Babanlar, Şemdinan/Nehri ve Cemilpaşazadeler gibi İstanbul'da yaşayan Kürt seçkinleri hem siyasi hem de yaşam tarzı itibarıyla bu dönemde Osmanlıcı bir düşünceye sahipti. İTC iktidarının Osmanlıcılıktan Türkçülüğe kayan politik tavır alışları Müslüman unsurları da etkiledi ve bu dönemden itibaren Kürtlerde de tepkisel bir milliyetçiliğin ortaya çıkmasına sebep oldu. Kürt seçkinleri tarafından kurulan dernek, kulüp vb. örgütlenmeler ve de yayımların isimlerine varıncaya kadar İttihat ve Terakki'nin örgütlenme tarzına benzerliği bu tepkisel tavır alış açısından dikkat çekicidir. Ancak sonuç olarak aristokratik bir zümrenin öncülüğünde gelişen Kürt milliyetçiliği kitleselleşemedi ve A evresiyle sınırlı kaldı.

Cumhuriyet'in ilanından sonra yeni rejim uzun zamandır otorite boşluğunun bulunduğu Doğu'yu merkezi devlet yapısına dâhil ederken ulus-devlet formuna uygun homojen bir kültür inşa etmeye çalıştı. Başta Mustafa Kemal olmak üzere Cumhuriyetin kurucu

elitleri, bağımsızlık yanlısı Kürt seçkinlerine karşı ilk günden itibaren net tavrını ortaya koydu. Mustafa Kemal hem bu seçkinlere gönderdiği mektup ve telgraflarda hem de beyanatlarında vatan topraklarının tek bir millet teşkil eden Türk ve Kürtlerden meskûn olduğu, bununla birlikte talep edilen kültürel haklarının garanti altına alınacağını beyan etti. Mustafa Kemal, Cemilpaşazade Kasım Bey’e “Kürt kardeşlerimin hürriyeti, refah ve ilerlemesinin vasıtalarını sağlamak için sahip olmaları gereken her türlü hukuk ve imtiyazların verilmesine tamamen taraftarım” (Atatürk,2007,s.389) ifadelerini içeren telgraf ve Nutuk’ta aşiret reislerine ve şeyhlere gönderilen mektuplar bu örneklerden birkaçını teşkil etmektedir.

Tek Parti iktidarı 1920’li yılların ikinci yarısından itibaren radikal bir Batılılaşma programıyla morfolojik yapıyı kökten değiştirecek hamlelere girişti. 1920 ve 1930’lu yıllarda radikal laiklik anlayışı ve buna bağlı uygulamalar, bölgedeki dini anlayış ve geleneklerle fazla örtüşmedi. Geleneksel Kürt seçkinlerinin öncülük ettiği Kürt milliyetçiliğiyle karışık bir tepki ortaya çıktı. Tepkiler hem isyanlar şeklinde hem de geleneksel Kürt kültürünü korumaya yönelik gelişti. Kürtler tarafından “Devela âli Osman”, “Devela Osmanî” olarak adlandırılan devlet, Cumhuriyet Dönemi’nden itibaren “Hukumeta Cumhureti” (Cumhuriyet hükümeti) şeklinde tanımlanmaya başlandı ve bu tanıma her zaman “kanuna ecnebiya” (ecnebi kanunlar) betimlemesi eşlik etti. Bu tanım hem siyasal hem de kültürel anlamda dini referanslı sınırların yeniden çizilmesi anlamına geliyordu. Gerek yaşlı katılımcılarla yapılan mülakatlarda gerekse Cumhuriyet devrimlerini konu alan ve o dönemin ürünü olan dengbej (halk ozanı) kilamlarında (Türkülerinde) ve de o yıllara ait yayımlarda, Kürtlerin Batılı bir kültürün taşıyıcısı olarak gördükleri Cumhuriyet’in yeni tip memurlarının, Gramscigil bir kavramla ifade edilecek olursa “organik aydınlar”ının yaşam tarzını “Türkane” olarak kodladığı tespit edildi. Bu etkileşim sürecinde Batılı yaşam tarzı, geleneksel sınırların sarsılmasına yol açtı. Aynı zamanda Cumhuriyet sonrası dönemde artık “Cumhuriyet Hükümeti” olarak tanımlanmaya başlanan devlete karşı açık bir yabancılaşma ve sosyal mesafenin ortaya çıkmasına tanık olundu. Bu yabancılaşma, aidiyet hissetmeyle ilgili olduğu kadar, kültürel boyutuyla da ön plana çıkmaya başladı.

Türkiye Cumhuriyet’inin ilanından günümüze kadar Kürt sorunuyla ilgili yüzlerce rapor hazırlandı. Bir o kadar da akademik araştırma yapıldı. Döneme ve hazırlayanların ideolojisine göre meselenin siyasi, ekonomik, kültürel, yabancı kışkırtması, terör, etno-

politik ve ulusal bir sorun olduğu, hatta bazı dönemlerde de Türkiye'nin böyle bir sorununun olmadığı dahi iddia edildi. Kürt sorununun yukarıda sayılan unsurların her biriyle dolaylı ya da dolaysız bir şekilde ilişkili olduğu ifade edilebilir. Bu kadar farklı şekillerde algılanması ve yorumlanması aşağıda değinileceği üzere hem toplumsal bilinçaltına kadar nüfuz etmiş tarihsel birlikteliğin inşa ettiği anlam dünyası hem de Türkiye Cumhuriyeti'nin dışlama ve dahil etme politikasından kaynaklanmaktadır.

Cumhuriyet'in kurucu elitleri inşa ettikleri “yeni” Türklük kimliğine, Kürtleri Kürt kimliği ile kabul etmedi ama asimile olacakları beklentisiyle de olsa ayırıcı (discrimination) yurttaşlık siyasetlerine de tabi tutmadı ya da nadiren maruz bıraktı. Devlet Kürtlerin adli, sağlık, mali, eğitim, ulaşım vd. alt yapı hizmetlerinden eşitlikçi bir şekilde yararlanmalarına olanak sağladı ve istihdamları noktasında da eşitlikçi bir politika izledi. Bu politikaların yeterliliği veya yetersizliği değişen şartlarda eleştirilebilir. Ancak bu sorunların hiçbirisi Kürt sorunu olarak tanımlanan sorunun ana kaynağını teşkil etmedi. Kürtlerin bugüne kadarki isyanlarının ve toplumsal hareketlerinin motivasyon kaynağının hiçbirisi bu eşitlikçi idealin yetersizliğinden dolayı vuku bulmadı. Türkiye’de Kürt sorununun asıl kaynağı erken dönemlerden itibaren farklılıkları yok sayan milliyetçilik ve Radikal Batıcılık, 1930’lu yıllardaki biçimi ile uygulamasına tanık olunan ve sadece bölgede değil Türkiye’de son derece travmatik sonuçlar doğuran “laiklik” politikalarıdır. Saha çalışmalarında yaşlıların Cumhuriyete dair anılarında ilk hatırladıkları ve öncelikli olarak vurguladıkları katı baskıcı laiklik uygulamalarına ilişkin hatıralar olması dikkat çekicidir. Saha araştırmasında yukarıda sayılan sağlık, eğitim, ulaşım, yatırım vd. unsurlar Kürt vatandaşları tarafından eleştirildi. Eskiye oranla iyi veya daha kötü olduğu vurgulandı. Ancak kültürel haklar ve asimilasyonist politikalar her ideolojik kesimden Kürtler tarafından aynı dil çerçevesinde eleştirildi.

Çalışma kapsamında yapılan saha araştırmasında elde edilen verilerin analizi sonucunda, ulus-devletin Kürtleri dışlaması, Kürtlerin Kürtleri Dışlaması ve Türk Toplumu tarafından dışlanma şeklinde 3 farklı boyutta kategorilendirildi. Daha doğru bir ifadeyle üç boyuta indirgendi ve onlara odaklanıldı. Sahada elde edilen verilerden temelde şu sonuçlara ulaşıldı:

Kürt vatandaşlar tarafından dışlanma algısı en yoğun olarak anadil ile kamu kurumlarında hizmet alamama ve anadil ile kamusal alanda görünür olamama noktasında

yoğunlaşmaktadır. Kürtçe aynı zamanda bütün dışlanma algılarına dolaylı veya dolaysız kaynaklık teşkil etmektedir. Hem devlet kurumlarında Kürtçe konuşma yasağı hem de Türklerle ilişkilerde Kürtçeye yönelik baskıların genelde dille ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte araştırmada Batı illerinde Kürt vatandaşların kültürün nesnel göstergelerinin siyasal bir simge olarak kodlanması sebebiyle tedirginlik hissettikleri tespit edilmiştir. Kültürlerini, doğal ve özgürce yaşayamadıkları, Kürt vatandaşların kültürün nesnel göstergelerinin kamusal alanda görünür olduğu noktada toplum tarafından ötekileştirildikleri algısına sahip oldukları tespit edilmiştir.

Araştırmada elde edilen bulgulara göre, ötekileştirilme algısı terör ve şiddetle orantılı bir şekilde artmakta veya azalmaktadır. Terör eylemlerinin artması Batı illerinde Kürt vatandaşlarını kültürün nesnel simgelerini taşıma konusunda tedirgin etmektedir. Bu sebeple Kürt vatandaşlar Doğu'yu kültürünü yaşama konusunda daha güvenli bir yer olarak algılamalarına sebep olmaktadır. Bu algılamaların nasıl ve ne şekilde geliştiği katılımcıların öznel ifadeleriyle birlikte bir de nesnel bir gösterge olan araç plakaları üzerinden analiz edilmiştir. Araştırmanın konusu olan illerdeki vatandaşlar kendi araç plakalarıyla Batı illerinde seyahat etmekten çekindikleri tespit edilmiştir. Vatandaşlar bu plakaları etnik kökeni gösteren bir damga olarak görmektedirler. Ancak aynı plakalarla Doğu illerinde seyahat etmekten çekinmedikleri katılımcıların ifadelerine yansımaktadır. Araç plakalarının bu çerçevede bir sorun olarak ortaya çıkması ile terör arasında pozitif bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.

Araç plakaları ve “damgalanma” da dâhil olmak üzere, ötekileştirilme algısının bu boyutu Goffman’ın “dramaturji” yaklaşımı ve bu yaklaşımda kullandığı “sahne önü”, “sahne arkası”, “performanslar” kavramları merkezli analiz edilmiştir. Kürtlerin, baskın olan kültür içindeki gündelik hayatlarında dışlanma veya baskılanma kaygısıyla hareket ettikleri, bu kaygının performanslarını yorucu bir hale getirdiği tespit edilmiştir. Ayrıca gündelik ilişkilerde sergilenen performanslara gösterilen beklenilmedik tepkilerin rutini bozduğu, düzenin işleyişine olumsuz etki ettiği tespit edilmiştir. Kürtler, rutinin işlediği yerleri, Kürt kültürünün baskın olduğu bölgeleri güvenli bölgeler olarak gördükleri tespit edilmiştir. Goffman’ın kavramsal içeriğiyle ifade edilecek olursa; görüşmelerden elde edilen bilgilerin yorumlanması neticesinde Batıdaki iller, gündelik ilişkilerde Kürt kültürünün görünür olmaması gereken sahne arkası bölgeleri olarak kabul edilmekte ve Kürtlerin performanslarını buna göre sergilemeleri beklenilmektedir. Doğu ise, sahne

önü ve sahne arkası kendi rutin işleyişine sahiptir. Kürt vatandaşların burada yorucu bir performans sergilemek zorunda kalmadıkları tespit edilmiştir.

Kentleşme süreci ve terörün yaşlı ve genç kuşaklarda farklı dışlanma algılarına sebep olduğu tespit edilmiştir. Gençler daha çok dışlanmanın gündelik, kamusal yaşamdaki yansımalarından, bir anlamda toplumsal boyutundan, yaşlılar ise daha çok geçmişte devlet boyutundan şikâyetlerini dile getirmişlerdir. Bu gelişmelerde 1950 sonrası ulaşım ve iletişim teknolojilerinin olanaklarıyla demografik hareketliliğin artmasının etkisi olmuştur. 1990'lı yıllardan sonra yaşanan zorunlu göçle birlikte mobilizasyon artmıştır. Terör ve şiddet faktörü belirgin bir şekilde devreye girmiş, kuşaklar arası algı kısmen de buna bağlı olarak farklılık gösterdiği tespit edilmiştir.

Araştırma sonucunda Kürt milliyetçiliğinin de Türk ulusalcı söylemlerle benzer şekilde alternatif bir ulusalcı söylem inşa etmeye çalıştığı ve geleneksel Kürt kültürüyle uyumlu olmayan bir kimlik dayattığı tespit edilmiştir. Aynı zamanda bu söylem, Mills'in ifade ettiği biçimiyle ayırt edici bir vasıf olarak kendi insan "tipi"ni de üretmiştir. Ulusalcı seçkinler eliyle tarih, gelenek, dil ve diğer semboller icad edilmekte, bunların kadim bir kültürel miras olduğuna inanan insan tipleri üretmektedir. Araştırma iki ulusalcı söylemin de dışlama ve dâhil etme biçimlerinin benzer olduğunu, kendi makbul Kürtünü dâhil edip uyumsuz olanları dışladığını tespit etmiştir. Ancak şiddet ortamında, ulusalcı söylemin genelde ikinci planda kaldığı tespit edilmiştir. İnşa edici söylemlerin Kürt kültürüne yabancı bir ses olarak işitmeye başlanması çözüm süreciyle birlikte şiddetin ikinci planda kalması ve söylemin öne çıkmasıyla Kürtler üzerindeki etkisini hissettirdiği katılımcıların ifadelerine de yansımıştır. Katılımcılar, Kürtler adına talep edilenlerin Kürt kültürüyle ilgili olmadığını sık sık ifade etmişlerdir.

Kürt meselesinin bir modernleşme ve merkezileşme sorunu olarak baş gösterdiği ifade edildi. Modernleşmenin ürünü olan ulus-devlet örgütlenmesi ve buna bağlı ortaya çıkan kurumsal yapılar tarihsel biricikliğe sahiptir. Bununla birlikte modernleşme geri dönüşsüz bir süreçtir. Türk ve Kürtlerin tarihsel birlikteliği modernleşme sürecinde uyumlu bir birliktelik için temel sağlayabilir. Ancak modernleşme ile ortaya çıkan sorunun çözümünün de modern olması gerekmektedir. Başka bir ifadeyle geleneksel birlikteliğin modern kurumsal mekanizmalar içinde çözüme kavuşturulması gerekmektedir. Bu bağlamda Kürt sorununun gerçek bir çözümü, demokratikleşme ile birlikte siyasi

sistemde anayasal değişiklikleri gerektirir. Katılımcılar, kamu kurumlarında eskiye oranla göreceli bir rahatlığın olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak bu rahatlığın anayasal bir güvencesinin olmaması sebebiyle memurlara ve iktidarlara göre değişebildiğini de ifade etmişlerdir. Bu keyfiyetin ortadan kaldırılması için anayasal değişikliklerin yapılması gerektiği sık sık vurgulanmıştır.

Araştırmada elde edilen sonuçlardan biri de erken Cumhuriyet'in primordiyal milliyetçilik anlayışıyla ilişkilidir. Primordial anlayış milliyetçiliği değişmez bir öz olarak kabul eder. Tek Parti iktidarı asimilasyoncu politikaların başarılı olması durumunda Kürt sorununun kendiliğinden çözüme kavuşacağını öngörmekteydi. Ancak çağdaş kuramsal yaklaşımlar milliyetçilik olgusunun dil veya kültürün nesnel kriterlerinden ibaret olmadığını tespit etmişleridir. Nesnel göstergeler ortadan kalktığı zamanlarda seçkinlerin bunu yeniden kurgulayabildikleri, gerektiğinde dili bile yeniden icat etme kudretine sahip oldukları görölmektedir. Bunun en çarpıcı örneği İsrail'dir. Otantik bir kültürün yok edilmesi o kültürün milliyetçi taleplerinin ortadan kalkacağı anlamına gelmemektedir. Araştırmada elde edilen çarpıcı sonuçlardan biri de bu kurgusal kimliğe sahip olanların daha milliyetçi oldukları yönündedir. Bu kurgusal "biz" kimliğini kabul etmeyenler, ona kuşkuyla yaklaşanlar özde Kürt olmamakla itham edilmekte ve dışlanmaktadır. Başka bir ifadeyle asimilasyon politikaları kendi kısır döngüsünü oluşturmaktadır. Asimilasyona tepki olarak "öteki" yeni bir kimliği, kültürün malzeme depolarını kullanarak, onları yeniden icat ederek, seçkinler vasıtasıyla yeniden üretebilmekte ve tedavüle sokabilmektedir. Sonuç olarak Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren seçkinlerin yapısına bağlı olarak farklı şekillerde tezahür etmekle birlikte Kürt sorununun günümüze kadar uzanan süreçte hep bir sorun olarak kalmasının ana sebebini de ulus-devletin kültürel homojenleştirme paradigmasının bir sonucu olan bu ısrarlı asimilasyon politikaları teşkil etmektedir.

KAYNAKÇA

- Lewis, B. (1993). *Modern Türkiye'nin doğuşu* (M. Kırıatlı, Çev.). Türk Tarih Kurumu.
- Ahmad, F. (1999). *İttihat ve terakki 1908-1914* (N.Yavuz, Çev.). Kaynak Yayınevi
- AK, Mustafa (2019) *Farklı dil ve lehçelerde televizyon yayıncılığı: Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da TRT Kurdî algısı* [Yayınlanmamış Doktora Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akal, E. (2002). *Milli mücadelenin başlangıcında Mustafa Kemal İttihat Terakki ve Bolşevizm*. Tüstav Yayınevi.
- Akçura, Y. (1976). *Üç tarz-ı siyaset. Türk*. Tarih Kurumu.
- Akçura, B. (2009). *Devletin Kürt filmi 1925-2009 Kürt raporlar*. New Age Yayınevi.
- Akgündüz, A.(1991). *Osmanlı kanunnâmeleri ve hukukî tahlilleri* (3.Cild). Fev Vakfı.
- Akın, M.H (2020). *Çağdaş sosyoloji teorileri*. İstanbul Üniversitesi AUEF.
- Akın, F. (2020). 19. Yüzyılın ikinci yarısında aşiret idaresi: Aşiret müdüriyeti. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 32, ss.59-70. <https://doi.org/10.20427/turkiyat.631352> Erişim Tarihi: 13.08.2022
- Aksoy, B. (1985). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e musiki ve Batılılaşma. *İçinde Belge*, M. (Editör). *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (5. Cilt). (ss. 1212-1236). İletişim Yayınevi.
- Akşin, S. (1980). *100 soruda Jön Türkler ve İttihat Terakki*. Gerçek Yayınevi.
- Aktay, Y. (2020, Kasım 28). *Şiddet yönetimi ve etnik milliyetçilik: Kürt sorunu mu dediniz? Yeni Şafak Gazetesi*. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/yasin-aktay/siddet-yonetimi-ve-etnik-milliyetcilik-kurt-sorunu-mu-dediniz-2056914> Erişim Tarihi: 21.09.2022
- Aktay A. (2020a). *Oryantalizmin etkisinde Türk tarzı siyasal arayışlar*. Değişim Yayınevi.
- Aktay A. (2020b). *Bariyer semtler/kimlikli mekanlar*. Tezkire Yayınevi.
- Aktay Y. (2008). Reform, ictihad ve tecdid bağlamında İslam ve hayat. *Milel ve Nihal Dergisi*, 5(2), 43-73.
- Aktay, Y. (2015). *Küreselleşme çokkültürlülük sahicilik*. Tezkire Yayınevi.
- Aktay, Y. (2005). Halife sonrası şartlarda İslamcılığın öz-diyar algısı. *İçinde Aktay, Y. (Editör). Modern Türkiye'de siyasi düşünce: İslamcılık* (ss.68-72). İletişim Yayınevi.

- Aktürk, Ş. (2013). *Türkiye'nin kimlikleri: Din, dil, etnisite, milliyet, devlet ve medeniyet etkileşim*. İletişim Yayınevi.
- Akyıldız, A. (2011). Tanzimat. *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Cilt 40), ss. 1-10.
- Akyığıt, H. (2017) *Türkiye'de ulus devletin dönüşüm sürecinde etnik kimlikler: Sakarya ili örneği*. [Yayınlanmamış Doktora Tezi]. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Altan, B. (2017) *Kürdistan Teâlî Cemiyeti: kuruluş, amaç ve faaliyetler* [Yayınlanmamış Doktora Tezi]. Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Althusser, L. (2022). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları* (Y.Alp; Özışık, M. Çev.). İletişim Yayınevi.
- Altıntaş, N (2000). *Demokratik Cumhuriyet'ten Önce ve Sonra Kürtler'in Tarihinde Mustafa Kemal* <https://gelenek.org/makale-yazar/nevzat-altintas/> Erişim Tarihi: 11.05.2022
- Anderson, B. (1995). *Hayali cemaatler, milliyetçiliğin yayılması ve kökleri* (İ. Savaşır, Çev.). Metis Yayınevi.
- Anderson, P. (1988). *Gramsci hegemonya doğu/batı sorunu ve strateji* (T. Günersel Çev.). Alan Yayınevi.
- Arai, M. (2008). *Jön Türk dönemi Türk milliyetçiliği* (T. Demirel, Çev.). İletişim Yayınevi.
- Arendt, H. (1998). *The human condition*. İtroduction by Margaret Canovan, The University of Chicago Press.
- Arıkan, Z.(1999). Halkevlerinin kuruluşu ve tarihsel işlevi. *Atatürk Yolu Dergisi*, 6(23).261-281.
- https://doi.org/10.1501/Tite_0000000129 Erişim Tarihi: 13.08.2022
- Armstrong, J, A. (1982). *Nations before nationalism*, university of north carolina press at chapel hill (UNC).
- Arslan, H. 2009). *Jön Türkler jön Kürtler muhafazakârlar meçhul okurla söyleşi*. Paradigma Yayınevi.
- Assman, J. (2015). *Kültürel bellek eski yüksek kültürlerde yazı, hatırlama ve politik kimlik* (A. Tekin, Çev.). Ayrıntı Yayınevi.
- Atalay, O. (2019). *Türk'e tapmak seküler din ve iki savaş arası Kemalizm*. İletişim Yayınevi.

- Atatürk, M. K. (1969). *Nutuk*. Cilt 2. Milli Eğitim Basımevi.
- Atatürk, M. K. (1970). *Nutuk*. Cilt. 1. Milli Eğitim Basımevi.
- Atatürk, M. K. (2006a). *Atatürk'ün tamim, telgraf ve beyannameleri*. Atatürk Araştırma Merkezi.
- Atatürk, M. K. (2006b). *Atatürk'ün söylev ve demeçleri*. Atatürk Araştırma Merkezi.
- Atatürk, M.K. (2007). *Atatürk'ün Bütün Eserleri, Kaynak Yayınları*.
- Avcıoğlu, D. (1976). *Türkiye'nin düzeni, dün bugün yarın*. Tekin Yayınevi.
- Aybars, E. (1975). *İstiklal mahkemeleri*. Bilgi Yayınevi.
- Aydemir, Ş.S. (1932, Mart). İnkılap bitti mi? Kadro Degisi.(3), ss..5-10.
- Ayvarov. (1995). *Osmanlı Rus ve İran savaş'larında Kürtler* (H. Varlı, Çev.). Sipan Yayınevi.
- Barkan, Ö. L.(1980). *Türkiye'de toprak meselesi, toplu eserleri 1*. Gözlem Yayınevi.
- Barth. F. (1996). Ethnic groups and boundarles; İçinde J.Hutchinson & A.D Smith, (Eds.) *Ethnicity* (pp..75-84). Oxford Universty Press.
- Barth, F. (2001). *Etnik gruplar ve sınırları* (A. Kaya & S. Gürkan, Çev.). Bağlam Yayınevi.
- Başkaya, F. (1991). *Paradigmanın iflası, resmi ideolojinin eleştirisine giriş*. Doz Yayınevi.
- Bauman, Z. (1997). *Modernite ve holocaust* (S.Sertabiboğlu, Çev.). Sarmal Yayınevi.
- Bauman, Z. (2000). *Modernlik ve müphemlik* (İ. Türkmen, Çev.). Ayrıntı Yayınevi.
- Bayar, C. (2006). *Celal Bayar şark raporu*. Kaynak Yayınevi.
- Bayık, C. (2019). *PKK tarihi*. <https://pdfslide.net/documents/pkk-tarihi-cemil-bayik.html?page=6> Erişim Tarihi: 14.07.2022
- Bedirhan, A. (2000). *Abdurrezak Bedirhan otobiyografya* (H. Cuni, Çev.). Peri Yayınevi.
- Berkes, N. (2003). *Türkiye'de çağdaşlaşma*. Yapı Kredi Yayınları.
- Beşikçi, İ. (1977a). Türk tarih tezi ve Kürt sorunu. Dengê Komal Yayınları.
- Beşikçi, İ. (1977b). *Kürtlerin mecburi iskânı*. Komala Yayınevi.
- Beşikçi, İ (2010). Nutuk'ta Kürtler. İçinde F. Başkaya ve M. Kaynar, (Editörler). *Resmi Tarih Tartışmaları 5 Nutuk* (ss.15-34). Maki Yayınevi.

- Beydilli, K.(2010). Süleyman Hüsnü Paşa. *TDV İslam Ansiklopedisi, (Cilt 38)*, 89-92.
- Bigd, (1935).Genel nüfus sayımı Türkiye nüfusu. <http://www.mku.edu.tr/files/200-0bb55d9e-e0bb-413b-a4a9-d21120852f52.pdf> Erişim Tarihi: 14.07.2022
- Bingöl, A.(2014). *Türkiye’de Kürt sorunu bibliyografyası*. Kaynak Yayınevi.
- Billig, M. (2002) *Banal milliyetçilik*, (C.Şişkolar, Çev.). Gelenek Yayınevi.
- Birsin, M. (2004). *Mâverdi’nin devlet anlayışı* [Yayınlanmamış Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bois T.1966). *The Kurds*. Khyats book.
- Bois, T.H., Minorsky V., MacKenzie, D.N. (2004). Kürtlerde toplumsal yaşam, *Kürtler ve Kürdistan* (K.Fıratlı Çev). (ss.129-163). Doz Yayınları.
- Bora, T. (1995). *Milliyetçiliğin kara baharı*, Birikim Yayınları.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. J.D. (2014). *Düşünsel bir antropoloji için cevaplar* (N. Ökten, Çev.). İletişim Yayınevi.
- Bozarslan, H. (2005). Türkiye’de Kürt milliyetçiliği. zımnî sözleşmeden isyana (1919-1925). İçinde, A. Keskin, (Editör), *Kürt milliyetçiliğinin kökeni* (ss.129-229). Avesta Yayınevi.
- Bozarslan, H. (2014). Türkiye’de Kürt milliyetçiliği: zımnî sözleşmeden ayaklanmaya (1919-1925). İçinde, Zürcher, E.J. (Editör), *Türkiye’de etnik çatışma imparatorluktan Cumhuriyet’e* (ss. 95-136). İletişim Yayınevi.
- Bozarslan, H. (2018). *Türkiye tarihi imparatorluktan günümüze* İletişim Yayınevi.
- Kürdistan Gazetesi (1898). *Kürdistan rojnama Kurdî ya pêşin (İlk Kürd Gazetesi)*, (Der),M.E.Bozarslan. 1898-1902. Deng Yayınevi
- Bozkurt, S. (2015). İttihatçıların iskân ve temsil rehberi: beynelmilel usûl-ı temsil iskân-ı muhâcirin kitabı. *MSGSU Sosyal Bilimler Dergisi*, (12).
- Bölükbaşı, A. (2017). *Çokkültürcülük ve medeniyetçi söylem arasında Adalet ve Kalkınma Partisi dönemi kimlik politikaları* [Yayınlanmamış Doktora Tezi]. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Brass, P. R. (1991). *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*, Sage Publications.
- Brass, P. R. (1996). Ethnic groups and ethnic identity formation; İçinde J.Hutchinson & A.D Smith, (Eds.), *Ethnicity* (pp..301-305). Oxford Universty Press.
- Bruinessen, V. B. (2013). *Ağa, şeyh, devlet* (B. Yalkut, Çev.). Özge Yayınevi.

- Bruinessen, V.B. (2005). *Kürtlük, Tüklük, Alevilik, etnik ve dinsel kimlik mücadeleleri* (H. Yurdakul, Çev.). İletişim Yayınevi.
- Bulduklu, Y. (2019). Eleştirel çalışmalarda nitel araştırma yöntemi olarak gömülü teori. *Kritik İletişim Çalışmaları Dergisi*, 1(1), 1-14.
- Cabiri, M.A. (2001). *Arap İslam siyasal aklı* (V. Akyüz, Çev.). Kitabevi.
- Campanile, G.R.P (2009). *Kürdistan tarihi* (H. Bucak, Çev.). Avesta Yayınevi.
- Cannadine, D. (2006). Ritüelin bağlamı, icrası ve anlamı: Britanya monarşisi ve geleneğin icadı 1820 civarı-1977. İçinde, E. Hobsbawm & T. Ranger, (Eds.), *Geleneğin İcadı* (M. M. Şahin, Çev.). (ss. 119-192). Agora Yayınevi.
- Cegerxwîn (2003). *Hayat hikayem* (G.Fincan, Çev.). Evrensel Yayınevi.
- Celil, C. (1992). *XIX. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Kürtler* (M.Demir, Çev.). Özge Yayınevi.
- Cemilpaşazade, E. (2016). *Muhtasar hayatım*. Avesta Yayınevi.
- Cevdet, P. A. (1980). *Ma'rûzât*. Çağrı Yayınevi.
- Charmaz, K. (2006). *Constructing grounded theory: a practical guide through qualitative analysis*. Sage Publications.
- Chatterjee, P. (2006). *Mağdurların siyaseti* (V. F. Bozçalı, Çev.). İletişim Yayınevi.
- Cole, S. (1999). *Sosyolojik düşünme yöntemi*. Vadi Yayınları.
- Connor, W. (1994). *Ethnonationalism: The Quest For Understanding*. Princeton University Press.
- Cumhuriyet Gazetesi, (2015 Eylül 8). Doğu'ya giden otobüslere taş yağmuru.
<https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/doguya-giden-otobuslere-tas-yagmuru-363685>
Erişim Tarihi: 13.08.2022
- Cumhuriyet Gazetesi, (1932 Ocak 31). İl Türkçe ezan dün Fatih'te okundu.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1932-01-31/1> Erişim Tarihi: 13.08.2022
- CNN (2010 4 Eylül4). Kılıçdaroğlu: Diyarbakır Cezaevi'ni müze yapsın.
<https://www.cnnturk.com/2010/turkiye/09/04/kilicdaroglu.diyarbakir.cezaevini.muze.yapsin/588798.0/index.html> Erişim Tarihi: 14.07.2022
- Çadircı, M.(1991). *Tanzimat döneminde Anadolu kentleri'nin sosyal ve ekonomik yapıları*. Türk Tarih Kurumu.

- Çadırcı, Musa (2011). Tanzimat'ın uygulanması ve karşılaşılan güçlükler (1840-1856). İçinde H. İncelik ve M. Seyitdanlıoğlu, (Editör), *Tanzimat değişim sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. (ss. 199-207). Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Çağlayan, E. (2014). *Cumhuriyet'in Diyarbakır'da kimlik inşası*. (1923-1950). İletişim Yayınevi.
- Çakır, M. S. (2019). Siirt'te bir nakşî-Hâlidî merkezi: Zokayd tekkesi ve medresesi. *Artuklu Akademi*, 6(1), 1-33. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.553711>. Erişim Tarihi: 19.08.2022
- Çavdar, T. (1991). *İttihat ve Terakki*. İletişim Yayınevi.
- Çevik, H. (2021). *Konya'da Kürt mü var?* İletişim Yayınevi.
- Danış, F. (2020). Bourdieucu bir milliyetçilik kuramı için başlangıç: literatürün eleştirisi ve temel varsayımlar. *Milliyetçilik Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 19-64.
- Danışmend, İ. (1971). *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi* (2.cilt). Türkiye Yayınevi.
- Davison, R. H. (1990). *Essays in Ottoman and Turkish history, 1774-1923, The Impact of the West*. University Of Texas.
- Davison, R. H. (1963). *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*. Princeton University.
- Dersimi, M.N. (1992). Dersim ve Kürt milli mücadelelerine dair hatıratım. Özge Yayınevi.
- Diyarbakır Söz Gazetesi, (2015 Eylül 10). Seyahat özgürlüğü kalmadı. <https://www.diyarbakirsoz.com/diyarbakir/seyahat-ozgurlugu-kalmadi-136260> Erişim Tarihi: 17.09.2022
- Doğan, C. (2010). *Cizre ve Bohtan Emiri Bedirhan Bey (1802-1869)* [Yayınlanmamış Doktora Tezi]. Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Doytcheva, M. (2009). *Çokkültürlülük* (T. A. Onmuş, Çev.). İletişim Yayınevi.
- Durgun, S. (2011). *Memalik-i Şahane'den vatan'a*. İletişim Yayınevi.
- Dündar, F. (2000). *Türkiye'nin nüfus sayımlarında azınlıklar*. Çiviyazıları Yayınevi.
- Dündar, F. (2008). *Modern Türkiye'nin şifresi, İttihat ve Terakki'nin etnisite mühendisliği*. İletişim Yayınevi.
- Edmonds, C. J (2003) *Kürtler, Türkler ve Araplar* (S. Şengül, S.R. Şengül, Çev.). Avesta Yayınevi.
- Eidhem, H. (2001). Toplumsal bir damga olarak etnik kimlik. İçinde F. Barth (Editör), *Etnik Gruplar ve Sınırları* (A. Kaya; S.Gürkan, Çev.). (ss.41-63). Bağlam Yayınları.

- Ekinci, Y. (2021). *Kürt sekülerleşmesi: kuşak farklılaşması bağlamında Diyarbakır'da dini değişim*. [Yayınlanmamış Doktora Tezi]. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Engelhardt (1999). *Tanzimat ve Türkiye* (A. Reşad Çev.). Kaknüs Yayınevi.
- Erdem, U. (2018). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e muhacir komisyonları ve faaliyetleri (1860-1923)*. Türk Tarih Kurumu.
- Eriksen, T. (1993). *Ethnicity And Nationalism, Anthropological Perspectives*, by Pluto Press,
- Ersanlı B. (2003). *İktidar ve tarih Türkiye'de resmi tarih tezinin oluşumu (1929-1937)*. İletişim Yayınevi.
- Falay, N. (2014). Kamusal alanın oluşumu, dönüşümü ve iktisadi boyut. *Journal of Life Economics*, 1 (2) , 51-70. <https://doi.org/10.15637/jlecon.22> Erişim Tarihi: 13.08.2022
- Atay, F. R. (1999). *Çankaya I*, Cumhuriyet Gazetesi.
- Finn, R. (1984). *Türk romanı (ilk dönem 1872-1900)*. Bilgi Yayınevi.
- Gellner, E. (1992). *Uluslar ve ulusçuluk* (B.E.Behar Çev.). Günay G. Özdoğan, İnsan Yayınları.
- Georgeon, F. (1986). *Türk milliyetçiliğinin kökenleri, Yusuf Akçura (1876-1935)* (A. Er, Çev.). Yurt Yayınları.
- Georgeon, F. (2006). *Osmanlı-Türk modernleşmesi 1900-1930* (A. Berktaş, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Giddens, A. (2008). *Ulus devlet ve şiddet* (C. Atay, Çev.). Kalkedon Yayınevi.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. Kırmızı Yayınevi.
- Glaser, B., & Strauss, A. L. (1967). *The discovery of grounded theory strategies for qualitative research*. Aldine Publishing Company.
- Glazer N., & D.P. Moynihan (1981). *Ethnicity Theory and experience*. Harvard University Press.
- Goffman, E. (2009). *Günlük yaşamda benliğin sunumu* (B. Cezari, Çev.). Metis Yayınevi.
- Goffman, E. (2014). *Damga, örselenmiş kimliğin idare edilişi üzerine notlar* (Ş. Geniş, L. Ünsaldı, S.N. Ağırsanlı, Çev.). Heretik Yayınevi.
- Goldner, A. W. (2015). *Batı sosyolojisinin yaklaşan krizi* (M.Şenol, Çev.). Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.

- Goloğlu, M. (2006). *Milli mücadele tarihi, Sivas Kongresi*. Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Goloğlu, M. (2017). *Devrimler ve tepkiler: Türkiye Cumhuriyeti tarihi 1 (1924-1930)*. Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Göç, (2001). Rum'ların Anadolu'dan mecburi ayrılışı (1919-1923) (D. Demiröz Çev.). İletişim Yayınevi.
- Göka, E., Topçuoğlu A., Aktay, Y. (1999). *Önce söz vardı, yorumsamacılık üzerine bir deneme*. Vadi Yayınları.
- Gökalp, Z. (1968). *Türkçülüğün esasları*. Varlık Yayınevi.
- Gökalp, Z. (1976). *Türkleşmek, İslamlaşmak, muasırlaşma*. Kültür Bakanlığı.
- Gökalp, Z. (1992). *Kürt aşiretleri hakkında sosyolojik tetkikler* (Yayıma haz. Ş. Beysanoğlu). Sosyal Yayınevi.
- Gökgür, P. (2017). Kamusal alanın değişimini ve dönüşümünü etkileyen faktörler. İçinde Editör Çelikyay, H.S. (Editör), *Kamusal alanların mekânsal organizasyonu*.(ss.1-17). Bartın Üniversitesi.
- Gramsci, A. (1984). *Modern prens* (P. Esin, Çev.). Birey ve Toplum Yayınevi.
- Gündüz, M. (2010). Mustafa Kemal ve erken Cumhuriyet dönemi eğitim ve kültür hayatına Abdullah Cevdet'in etkileri. *Turkish Studies*, 5(1). 1067-188.
- Habermas, J. (2003) *kamusallığın yapısal dönüşümü* (Bora,T., Sancar,M. Cev.). İletişim Yayınevi.
- Habermas, J. (2012). *Öteki" ile olmak, öteki"yle yaşamak* (İ. Aka Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Habermas, J. (2010). Demokratik anayasal devlette tanınma savaşı. İçinde A. Gutmann, (Editör), *Çokkültürcülük Tanınma Politikası* (M.H. Doğan Çev.). (ss.125-131). Yapı Kredi Yayınları.
- Hakan, S. (2002). *Müküs Kürt mirleri tarihi ve han Mahmud*. Pêrî Yayınevi.
- Halbwachs, M. (2007). Kolektif Bellek ve Zaman (Ş. Demirkol, Çev.). *Cogito Dergisi*, (50), 55-76.
- Hallaq, W.B. (2019). *İmkânsız devlet* (A. Hikmet, Çev.). Babil Yayınevi.
- Halkın Birliği Dergisi, (1977 Şubat 1). *Kepoğlular, Üstünler Korit Köylüleri Toprak*. ss.10-11. https://tustav.org/yayinlar/sureli_yayinlar/halkin-birligi/hb-01.pdf
Erişim Tarihi: 13.10.2022
- Hamidullah, M. (1997). *el-vesâiku's- siyâsiyye* (V. Akyüz, Çev.). Kitabevi.

- Hanioğlu, Ş. (1981) Bir siyasal düşünür olarak doktor Abdullah Cevdet ve dönemi. Üçdal Yayınevi.
- Hanioğlu, Ş. (1985a). Bir siyasal örgüt olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902). İletişim Yayınevi.
- Hanioğlu, Ş. (1985b). Batıcılık, İçinde M. Belge (Editör), *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt.5 (ss.1382-1388). İletişim Yayınevi.
- Harvey, D. (1997). *Postmodernliğin durumu* (S. Savran, Çev.). Metis Yayınevi.
- Haşlak, İ. (2000). Milliyetçilik ve modernleşme: XIX. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu örneği. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*. 3(2), 49-61.
- Have, P. T. (2004). *Understanding qualitative research and ethnomethodology*. Sage.
- Hayes, C. J.H. (2010). *Milliyetçilik bir din*. (M.Çiftkaya Çev.). İz Yayınevi.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Tarihte akıl* (Ö. Sözer, Çev.). Ara Yayınevi.
- Henning, B. (2018). *Narratives of the history of the Ottoman-Kurdish Bedirhani family in imperial and post-imperial contexts continuities and changes*. University of Bamberg.
- Heyd, U. (1980). *Ziya Gökalp Türk milliyetçiliğinin temelleri* (C. Meriç, Çev.). Sebil Yayınevi.
- Hobsbawm, E. J. (1993). *1780'den Günümüze milletler ve milliyetçilik program, mit ve gerçeklik*. (O. Akınhay, Çev.). Ayrıntı Yayınevi.
- Hobsbawm, E. J., & Ranger, T. (2006). *Geleneğin icadı* (M.M. Şahin, Çev.). Agora Yayınevi.
- Horowitz, D. L. (1981). Ethnic identity ethnicity İçinde N.Glazer & D.P. Moynihan, (Eds.), *Ethnicity Theory end experience* (ss. 111-140). Harvard University Press.
- Hodgson, M.G.S, (1995). İslam'ın serüveni, bir dünya medeniyetinde bilinç ve tarih, (Tercüme Kurulu, Çev.). İz Yayınları.
- Hourani, A. (1997). Arap halkları tarihi (Y.Alogan, Çev.). İletişim Yayınevi.
- Hroch, M. (2011). *Avrupa'da milli uyanış, toplumsal koşulların ve toplulukların karşılaştırmalı analizi* (Özdemir, Çev.). İletişim Yayınevi.
- İnalcık, H. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu klâsik çağ (1300-1600)* (R. Sezer, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- İnalcık, H. (2008). *Devlet-i aliyye, Osmanlı İmparatorluğu üzerine araştırmalar*. Türkiye İş Bankası Yayınları.

- İnalcık, H. (2016). *Osmanlı tarihinde İslamiyet ve devlet, seçme eserleri*. Türkiye İş Bankası Yayınları.
- İnalcık, H., Seyitdanlıoğlu, M. (2011). *Tanzimat değişim sürecinde Osmanlı imparatorluğu*. Türkiye İş Bankası Yayınları.
- İnan, A. (2009). *Atatürk hakkında hatıralar ve belgeler*. Türkiye İş Bankası Yayınları.
- İnce, V. (2010). M. Emîn Zekî Beg, Kürtler ve Kürdistan Tarihi. Nûbihar Yayınları
- İnce, V. (2019). Kürtler kimdir? Beyan Yayınları.
- İskender, K. (1985). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk resmi. İçinde M. Belge (Editör), *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye ansiklopedisi* (ss.1308-1318). İletişim Yayınevi.
- İzady, M.R. (2011). *Kürtler bir el kitabı*. Doz Yayınevi.
- Jelavich, B. (2013). *Balkan tarihi, 18.ve 19. yüzyıllar* (İ. Durdu; G. Tunalı; H.Koç, Çev.). Küre Yayınevi.
- Jongerden, J. (2015). *Türkiye’de iskân sorunu ve Kürtler* (M.Topal, Çev.). Vate Yayınevi.
- Jwaideh, W. (2016). *Kürt milliyetçiliğinin tarihsel kökeni ve gelişimi* (İ. Çek ve A. Duman, Çev.). İletişim Yayınevi.
- Kadro Dergisi, (1932, 1 Ocak). Kadro. ss.1-5.
- Kafadar, C. (2010). *İki cihan ârefesinde Osmanlı Devleti'nin kuruluşu* (C. Çıkın, Çev.). Birleşik Yayınevi.
- Kahraman A. (2003). *Kürt isyanları, tedip ve tenkil*. Evrensel Yayınevi.
- Kahraman, M.D (2019). Kamusal Alanın Dönüşümü ve Kentsel Mekanın İletişimsel Niteliği Üzerine Düşünmek. *Planlama Dergisi*, 29(3).195-201 DOI: 10.14744/planlama.2019.87609
- Kansu, M.M. (1997). *Erzurum’den ölümüne kadar Atatürk’le beraber* (1.Cilt). Türk Tarih Kurumu.
- Kansu, Ş, (1932). *I. Türk Tarih Kongresi*.
- <https://drive.google.com/file/d/0B7liBn5XLsAfMWRvM1JEdVBLw8/view?resourcekey=0-g8BhAgfLNCEUT8tCHwKWSw> Erişim Tarihi: 21.09.2022
- Karadağ, N. (1988). 1932-1951 Yılları arasında halkevleri tiyatro çalışmaları. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 8(8), 135-177.
https://doi.org/10.1501/TAD_0000000190 Erişim Tarihi: 21.09.2022

- Karal, E. Z. (2007). *Osmanlı tarihi, nizam-ı cedit ve tanzimat devirleri (1789-1856)* (5.Cilt). Türk Tarih Kurumu.
- Karaosmanoğlu, Y. (2000). *Yaban*. İletişim Yayınevi.
- Karaosmanoğlu, Y. (2014). *Atatürk*. İletişim.
- Karataş, M. V. (2020). Batman’da İslamcı Hareketler ve Dini Grupların Oluşumu (1970-1995), İçindeE. Tük, (Editör). *Batman Kent Araştırmaları*, ss. 183-232, Çizgi.
- Kardam A. (2011). *Cizre-Botan beyi Bedirhan direniş ve isyan yılları*. Dipnot Yayınevi.
- Kardam A. (2013). *Cizre-Botan Beyi Bedirhan Sürgün Yılları*. Dipnot Yayınevi.
- Karpat H. K. (2006). *Osmanlı’da değişim modernleşme ve uluslaşma* (D. Özdemir Çev.).İmge Yayınevi.
- Karpat H. K. (2010). *Türk demokrasi tarihi*, Timaş Yayınevi.
- Kaya, E. E. (2015). Erken Cumhuriyet dönemi ulus inşa sürecinde ırk ve ırkçılık (1923-1938). *Akademik Hassasiyetler Dergisi*, 2(3),.21-64.
- Kayalı, H. (2000). *Arabs and young turks ottomanism, arabism, and islamism in the ottoman empire, 1908–1918*. University Of California.
- Kemalizm Ansiklopedisi, (2022). *Kemalizm*, <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/kemalizm/> (10, Erişim Tarihi: 21.09.2022
- Kedourie, E. (1971). *Arupa’da milliyetçilik* (H. M. Tümurtaş, Çev.). Milli Eğitim Yayınları.
- (KTTG, (1908 Aralık 5). <https://katalog.idp.org.tr/dergiler/21/kurd-teavun-ve-terakki-gazetesi>
- Kılıç, O. (2001). Ocaklık sancakların Osmanlı hukukunda ve idarî tatbikattaki yeri. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(1), 257-274.
- Kirişçi, K., ve Winrow, G.M. (1997). *Kürt sorunu kökeni ve gelişimi* (A.Fethi, Çev.). Tarih Vakfı.
- Klein J. (2011). *The Margins of empire, kurdish militian in the ottoman tribal zone*. Stanford University.
- Koçak, C. (2007). *Türkiye’de milli şef dönemi (1938-1945)* (2. Cilt). İletişim Yayınevi.
- Kohn, H. (1944). *Türk milliyetçiliği* (A.Çetinkaya, Çev.). Hilmi Kitabevi.
- Konda, (2011). Kürt meselesini yeniden düşünmek. https://konda.com.tr/wp-content/uploads/2017/02/2010_12_KONDA_Kurt_Meselesini_Yeniden_Dusunmek.pdf Erişim Tarihi: 21.09.2022

- Köker, L. (2007). *Modernleşme Kemalizm ve demokrasi*. İletişim Yayınevi.
- Kuran, B. A. (1945). *İnkılap tarihimiz ve Jön Türkler*. Tan Yayınevi.
- Kushner, D. (1998). *Türk milliyetçiliğinin doğuşu* (Z. Doğan, Çev.). Fener.
- Kutlay, N. (1992). *İttihat Terakki ve Kürtler*. Beybun Yayınevi.
- Kutlay, N. (2002). *21. yüzyıla girerken Kürtler*. Peri Yayınevi.
- Kymlicka W. (1998). *çokkültürlü yurttaşlık azınlık haklarının liberal teorisi* (A.Yılmaz, Çev.). Ayrıntı Yayınevi.
- Lamont, M., Silva, G. M., Welburn, J., Guetzkow, J., Mizrachi, N., Herzog, H., ve Reis, E. (2016). *Getting respect: Responding to stigma and discrimination in the United States, Brazil, and Israel*. Princeton University Press.
- Laçiner, Ö. (2006). *Türk Militarizmi 1.İçinde A. İnsel ve A. Bayramoğlu (Editörler), bir zümre bir parti Türkiye'de Ordu*. Birikim Yayınevi.
- Lewis, B. (1993). *Modern Türkiye'nin doğuşu* (M. Kırıatlı, Çev.). Türk Tarih Kurumu.
- M.S.Lazarev.,ve Ş.X. Mihoyan , (2010). *Kürdistan tarihi*. Avesta Yayınevi.
- Maksudyan, N. (2005). *Türkçülüğü ölçmek: bilim kurgusal antropoloji ve Türk milliyetçiliğinin ırkçı çehresi 1925-1939*. Metis Yayınevi.
- Malmisanij, M. (2002). *Kürt talebe Hêvi cemiyeti (1912-1922)*. Avesta Yayınevi.
- Mango A. (1999). *Atatürk* (F. Doruker, Çev.). Sabah Gazetesi Yayınları.
- Mann, M. (2012). *Demokrasinin karanlık yüzü etnik temizliği açıklamak* (B.O. Doğan, Çev.). İthaki Yayınevi.
- Mardin, Ş. (1991). *Türkiye'de din ve siyaset*. İletişim Yayınevi.
- Mardin, Ş. (1997). *Türk modernleşmesi*. İletişim Yayınevi.
- Mardin, Ş. (2006). *Türkiye'de toplum ve siyaset*. İletişim Yayınevi.
- Mauss, M. (2005). *Sosyoloji ve antropoloji* (Ö. Doğan, Çev.). Doğu Batı Yayınevi.
- Mezher. A.K. (2012). *Kurd û Kurdistan d'belgeyên nehêni yên Britinayayê de*. Avesta Yayınevi.
- McDowall, D. (2005). *A Modern history of the kurds*, Palgrave Macmillan.
- Millingen, M.F. (1998). *Kürtler arasında doğal yaşam* (N. Mestçi, Çev.). Doz Yayınevi.
- Milliyet Gazetesi (2015 Eylül 9) *Doğu'da gelen otobüslere taşlı saldırı*.

<https://www.milliyet.com.tr/gundem/dogudan-gelen-otobuslere-tasli-saldiri-2114774>
Erişim Tarihi: 21.09.2022

Mills, C. W. (2016). *Sosyolojik tahayyül* (Ö.Küçük, Çev.). Hil Yayınevi.

Minorsky, V. (1988). *Kürtler*. Halepçe Yayınevi.

Moltke, H. V. (1969). *Moltke'nin türkiye mektupları* (H. Örs, Çev.). Remzi Kitabevi.

Moran, B. (1999). *Türk romanına eleştirel bir bakış Ahmet Mithat'tan A.H. Tanpınar'a* (1.Cilt). İletişim Yayınevi.

Naci. A. (1930 Aralık 2). Rusya'da nasıl bir komünizm İtalyada nasıl bir faşizm varsa bizde de Kemalizm olmalıdır (İnkılap gazetesi).
<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/handle/11543/3171?show=full> Erişim Tarihi: 21.09.2022

Natali, D. (2009). *Kürtler ve devlet: Irak, Türkiye ve İran'da ulusal kimliğin gelişmesi* (İ.Bingöl, Çev.). Avesta Yayınevi.

Nergiz, B. (2019). Türkiye'de 1945-1960 Arası Kürt Meselesi. Türk Sosyal Bilimler Kongresi, https://www.academia.edu/44535995/T%C3%BCrkiyede_1945_1960_Aras%C4%B1_K%C3%BCrt_Meselesi Erişim Tarihi: 22.09.2022

Neuman, W.L.(2014). *Toplumsal araştırma yöntemleri, nitel ve nicel yaklaşımlar* (I.Cilt) (S. Özge, Çev.). Yayın odası.

Nikitine B. (1978). *Kürtler sosyolojik ve tarihi inceleme* (2.Cilt). (H.D., ve A.S. Çev.). Özgürlük Yolu.

Nuri, İ. (1919). Wilson Prensipleri ve Kürtler. *Jin Dergisi*, (15) İçinde M.E. Bozarslan, (Derleyen), *Jin, Kürdistan rojnama Kurdî ya pêşin 1918-1919*. Deng Yayınevi.

NTV (2011, Mayıs 5). CHP ve İnönü Kürtçe kitapları yasakladı.

<https://www.ntv.com.tr/turkiye/chp-ve-inonu-kurtce-kitaplari-yasakladi,3kxeiyxqF0eh6WIwLCqJIg> Erişim Tarihi: 22.09.2022

Okay, O. (1991). *Batı medeniyeti karşısında Ahmet Mithat Efendi*. Milli Eğitim Bakanlığı.

Olson, R. (1989). *The Emergence of kurdish nationalism and the sheikh said rebellion 1880-1925*. University Of Texas.

Ortaylı, İ. (2008). *Türkiye teşkilat ve idare tarihi*. Cedit Yayınevi.

Ortaylı, İ. (2020). Osmanlı'da Millet Sistemi, *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (30), ss. 66-70.

Öcalan, A. (1993). *Kürdistan Devriminin Yolu (Manifesto)*. Weşanen Serxwebun.

- Öcalan, A. (1995). *Apocu militan kişilik* (1.Cilt). Bilim Aydınlanma Yayınları.
- Örgeevren A. S. (2002). *Şeyh Sait isyanı ve şark istiklal mahkemesi*. Temel Yayınevi.
- ÖRS, O. (2018). *II. Abdülhamid'in Kürt politikası 1876-1909* [Yayınlanmamış Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü.
- Öz, B. (2008). *Dersim olayı*. Can Yayınevi.
- Özel, A. (2019). Mehmed Emin Zekî Bey (1880-1948), *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Cilt 2). ss. 222-225.
- Özel, İ (1999) *Erbain, kırk yılın şiirleri*. Şule Yayınevi.
- Özkırımlı, U. (1999). *Milliyetçilik kuramları eleştirel bir bakış*. Sarmal Yayınevi.
- Özyurt, A. N. (2008). *Ziya Gökalp'ın halk bilimi çalışmalarındaki yeri* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özyürek, E. (2007). *Modernlik nostaljisi, Kemalizm, laiklik ve gündelik hayatta siyaset*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Pekdoğan, C. (2002). Kılıçzâde Hakkı (1872-1960). *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Cilt 25). ss. 415-416.
- Peker, R. (1935). *Recep Peker'in inkılab dersleri notları*. Ulus Yayınevi.
- Pinkard, T. (20129). *Hegel*, (M.B. Albayrak, Çev.). İş Bankası Yayınları.
- Poloma, M. M. (1993) *Çağdaş sosyoloji kuramları* (H. Erbaş, Çev.). Gündoan Yayınevi.
- Portelli, H. (1982). *Gramsci ve tarihsel blok* (K. Somer, Çev.). Savaş Yayınevi.
- Ramsour, E. E. (2001). *Genç Türkler ve İttihat Terakki, 1908 ihtilalinin hazırlık dönemi* (H.Yüncü, Çev.). Kayhan.
- Reich, W. (1946). *The Mass psychology of fascism*. Orgone Institute.
- Renan, E. (1990). What is a nation. İçinde H. K. Bhabha, (Ed.). *Narration and Nation* (pp.8-23). Routledge.
- Roper, H. T. (2006). Geleneğin icadı: İskoçya'nın highland geleneği. İçinde E. Hobsbawm & T. Ranger, (Eds.), *Geleneğin İcadı* (M. M. Şahin, Çev.). (ss.19-50). Agora Yayınevi.
- RTÜK (2010) Usul ve esaslar. <https://www.rtuk.gov.tr/usul-ve-esaslar/3822> Erişim Tarihi: 27.09.2022
- Said, E. (1998). *Oryantalizm* (N. Uzel, Çev.). İrfan Yayınevi.
- Sakaoğlu, N. (1994). *Cumhuriyet dönemi eğitim tarihi*. İletişim Yayınevi.

- Saltekin, A. (2018). Umera-ulema ilişkileri bağlamında kamu hukukunda çok mezheplilik. problemi. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9(21), 543-561.
- Saraçoğlu, C. (2020). *Şehir, orta sınıf ve Kürtler inkar'dan "tanıyarak dışlama'ya*. İletişim Yayınevi.
- Sayyid, S. (2021). İslam devleti sonrası siyasal İslam. (S. T.Genç Çev.) *Tezkire Dergisi*, 175-196.
- Schnapper, D. (2005). *Sosyoloji düşüncesinin özünde öteki ile ilişki* (A. Sönmezay, Çev.). Bilgi Yayınevi.
- Sennett, R. (2013). Kamusal insanın çöküşü (S.Durak,-A.Yılmaz, (Cev.). Ayrıntı Yayınevi.
- Sertel, Z. (2001). *Hatırladıklarım*. Remzi Kitabevi.
- Serter G. (2013). Şikago okulu kent kuramı: kentsel ekolojik kuram. *Planlama Dergisi*, 23(2), 67-76. <https://doi.org/10.5505/planlama.2013.9860> Erişim Tarihi: 25.09.2022
- Shaw, S.J., & Shaw, E. K. (1982). *Osmanlı İmparatorluğu ve modern Türkiye* (2.Cilt) (M. Harmancı Çev.). e Yayınevi.
- Sinno A. (2011). *Osmanlı'nın sancılı yıllarında Araplar Kürtler Arnavutlar 1877-1881*, (A. Batur, Çev.). Selenge Yayınevi.
- Schmitt, C. (2005). Siyasal ilahiyat, egemenlik kuramı üzerine dört bölüm. (E.Zeybekoğlu, Çev.). Dost Yayınevi.
- Smith A. D. (1994). *Milli kimlik* (B.S. Şener Çev.). İletişim Yayınevi.
- Smith A. D. (2002). Ulusların etnik kökeni (S. Bayramoğlu, H.Kendir, Çev.). Dost Yayınevi.
- Sorokin, P. A. (1994). *Çağdaş sosyoloji kuramları* (I. Cilt) (M. R. Öymen, Çev.). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Süslü, A. (1991). Anadolu ve Rumeli Müdafaa-ı Hukuk Cemiyeti. *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Cilt 3), 145-147.
- Swartz, D. (2011). Kültür ve iktidar Pierre Bourdieu'nün sosyolojisi (E. Gen, Çev.). İletişim Yayınevi.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik düşüncenin kısa tarihi* (O. Akınhay, Çev.). Bilim ve Sanat Yayınları..
- Şan, M. K. (2012). Zetmunt Bauman: modernlik ve postmodernlik arasında bir sosyolog. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(11), 63-90.

- Şan, M. K., ve Hira, İ. (2011). Frankfurt Okulu ve kültür endüstrisi eleştirisi. *Sosyoloji yazıları I*, 324, 340.
- Şeker, N. (2014). Türklük ve Osmanlılık arasında: Birinci Dünya Savaşı sonrası Türkiye’de "milliyet" arayışları ya da "anasır” meselesi. İçinde Zürcher, E.J. (Editör), *Türkiye’de etnik çatışma imparatorluktan Cumhuriyet’e* (ss.181-203). İletişim Yayınevi.
- Şentürk, R. (2020). Millet, *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (30), ss. 64-66.
- Bidlîsî, Ş. (1971). Şerefname (M. E.Bozarslan, Çev.). Ant Yayınevi.
- Şerif P. (1990). *Bir muhalifin hatırları, İttihat ve Terakki’ye muhalefet*. Nehir Yayınevi.
- Şimşir, B. N. (2009). *Kürtçülük (1787-1923)*. Bilgi Yayınevi.
- Talat P. (1998). Talât Paşa'nın hatıraları. Cumhuriyet.
- Tanör, B. (2001). *Osmanlı Türk Anayasal Gelişmeleri (1789–1980)*. Yapı Kredi Yayınları
- Tanpınar, A.H. (1988). *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. Çağlayan Yayınevi.
- Taylor, C. (2010). *Çokkültürcülük, tanınma politikası*. (A. Gutman, edt.). Yapı Kredi Yayınları.
- Resmi Ceride, (1927 Temmuz 16). Umumî müfettişlik teşkiline dair kanun. s.634, ss.584.
- TBMM, (1996,9 Şubat).
<https://www.tbmm.gov.tr/sirasayi/donem20/yil01/ss532.pdf> Erişim Tarihi: 21.09.2022
- T.C. Resmi Gazete (1934 Haziran 21). İskân Kanunu.
<https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/2733.pdf> Erişim Tarihi: 21.09.2022
- T.C. Resmi Gazete (1962 Eylül 27)... Yönetmelik.
<https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/11217.pdf> Erişim Tarihi: 21.09.2022
- T.C. Resmi Gazete (1983, 22 Ekim). Türkçeden Başka Dillerle yapılacak Yayınlar Hakkında Kanun Erişim Tarihi: 21.09.2022
- https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc066/kanundmc066/kanundmc06602932.pdf Erişim Tarihi: 28.09.2022
- T.C. Resmi Gazete (1992,25 Ekim).Bakanlar kurulu kararı.
<https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/21386.pdf> Erişim Tarihi: 21.09.2022

- Tekeli, İ.(2009). *Modernizm, modernite ve Türkiye'nin kent planlama tarihi*. Tarih Vakfı Yurt.
- Temel, C. (2019). *Kürt tehciri*. İsmail Beşikçi Vakfı.
- TGYONA (2006). Hacettepe Üniversitesi Türkiye Göç ve Yerinden Olmuş Nüfus Araştırması, Hacettepe Üniversitesi Nüfus Enstitüsü.
- <http://www.openaccess.hacettepe.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11655/23376/TGYONA-AnaRapor.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Erişim Tarihi: 11.09.2022
- Tilly, C. (1995). *Avrupa'da devrimler 1492-1992* (Ö. Arıkan, Çev.). Afa Yayınları.
- Toprak, Z. (2012). *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve antropoloji*. Doğan Kitabevi.
- Tori, (M.K. Işık) (2005). *Aşiretten millet olma yapılanmasında Kürtler*. Doz Yayınları.
- Tunaya, T.Z. (1986). *Türkiye'de siyasal partiler mütareke dönemi* (Cilt II). Hürriyet Vakfı.
- Tunaya, T.Z. (1988). *Türkiye'de siyasal partiler İkinci Meşrutiyet Dönemi*. (Cilt I). Hürriyet Vakfı.
- Tunaya, T.Z. (1989). *Türkiye'de siyasi partiler İttihat ve Terakki* (Cilt III). Hürriyet Vakfı.
- Tunaya, T.Z. (1995). *Türkiye'de siyasi partiler 1859-1952*. Arba Yayınevi.
- Tunçay, M. (1981). *Türkiye Cumhuriyeti'nde tek-parti yönetiminin kurulması (1923-1931)*. Tarih Vakfı Yurt.
- Tunçay, M. (2009). İkna (İnandırma) yerine tecebbür (zorlama), İçinde İnsel, A *Modern Türkiye'de siyasi düşünce-Kemalizm* (Cilt 2, ss.92-97).İletişim Yayınevi.
- Turan Ş. (1996). *Türk devrim tarihi, 3.kitap, ikinci bölüm, yeni Türkiye'nin oluşumu (1923-1938)*. Bilgi Yayınevi.
- Turgut, S. (2021). *Kürt damgası, etnik sınırlar ve başa çıkma stratejileri*. İletişim Yayınevi.
- Turner, B. S (2002). *Oryantalizm, postmodernizm ve globalizm* (İ. Kapaklıkaya, Çev.). Vadi Yayınları.
- Türk, E. (2020) *Batman kent araştırmaları*. Çizgi Yayınevi.
- Türkdoğan, O. (1999). *Etnik sosyoloji*. Timaş Yayınevi.
- Türkiye Günlüğü, (1998). 50. Sayı Dosya Kapağı.
- Tütengil, C.O. (1975). *Kırsal Türkiye'nin yapısı*. Gerçek Yayınevi.

- Ubicini, J.H.A. (1977). *1855'de Türkiye* (A. Düz, Çev.). Tercüman Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı tarihi* (Cild II). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1985). *Seçme eserleri millet ve tarih şuuru*. Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1992). *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*. Ülken Yayınevi.
- Ünlü, B. (2019) *Türklük sözleşmesi, oluşumu, işleyişi ve krizi*. Dipnot Yayınları.
- Ünlütürk, Ö. (2015). "İrk" kavramının tarihsel gelişimi ve adli antropolojide kullanımı. *Antropoloji*, (29).93-116. https://doi.org/10.1501/antro_00000000313 Erişim Tarihi: 11.09.2022
- Üstel, F. (2004). *İmparatorluktan ulus devlete Türk milliyetçiliği, Türk Ocakları* (1912-1931). İletişim Yayınevi.
- Üstel, F. (2008). *Makbul vatandaş'ın peşinde, II.Meşrutiyet'ten bugüne vatandaşlık eğitimi*. İletişim Yayınevi.
- Vakit Gazetesi, (1932 Ocak 31). İlk Türkçe ezan dün okundu.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/vakit/1932-01-31/1> Erişim Tarihi: 14.09.2022
- Vali A. (2005). *Kürt milliyetçiliğinin kökeni*. Avesta Yayınevi.
- Velidedeoğlu, H. V. (1999). *İlk meclis*, Cumhuriyet.
- Volkan, D.N. (1999). *Kanbağı, etnik gururdan etnik teröre*. Bağlam Yayınları.
- Weber, M., (2012). *Sosyal bilimlerin metodolojisi* (V. S. Öğütlü, Çev.). Küre Yayınları.
- Weintraub, J. (1997) The theory and politics of the public/private distinction.
https://www.researchgate.net/publication/238352263_The_Theory_and_Politics_of_the_PublicPrivate_Distinction Erişim Tarihi: 21.09.2022
- Yalçın, H. C. (2000). *Siyasal anılar*. Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Yalçın-H. L. (2016). *Kürtlerde aşiret ve akrabalık ilişkileri* (G. Erkaya, Çev.). İletişim Yayınevi.
- Yaltırak, C. (2012). "Resmi/Gayri Resmi Tarih Aldatmacası; Bir Dönemin Arka Yüzü Kemalizm Nedir? Ne Değildir", *Aydınlanma* 1923, (43), 11-24
- Yavuz, H. (2009). *Alafrangalığın tarihi*. Timaş Yayınevi.
- Yayman, H. (2014). *Türkiye'nin Kürt sorunu hafızası*. Doğan Kitabevi.
- Yelken R (2004). Yeni Sosyal Oluşumlar ve Cemaatin Dönüşümü. *Sosyoloji Dergisi*, 0(12-13), 15 - 24.

- Yeğen, M. (2011). *Devlet söyleminde Kürt sorunu*. İletişim Yayınevi.
- Yeğen, M. (2012). *İngiliz belgelerinde Kürdistan*. Dipnot Yayınları.
- Yeğen, M. (2016). *Kürtler ne istiyor? Kürdistan'da etnik kimlik, dindarlık, sınıf ve seçimler*. İletişim Yayınları.
- Yeşilkaya, N.G. (2009). *Halkevleri*. İçinde A. İnsel (Editör), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce Kemalizm (Cilt.2, ss. 102-113)*. İletişim Yayınevi.
- Yıldız A. (2001). *Ne mutlu Türküm diyene, Türk ulusal kimliğinin etno-seküler sınırları (1919-1938)*, İletişim Yayınevi.
- Zeki, M. E. (2012). *Diroka Kurd u Kurdistan*. Avesta Yayınevi.
- Silopi, Z. (2014). *Doza Kürdistan*. Avesta Yayınevi.
- Zürcher, E. J. (1987). *Milli mücadelede ittifakçılık* (N. Salihoğlu, (Çev.). Bağlam Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2005). *Savaş, devrim ve uluslaşma Türkiye tarihinde geçiş dönemi: 1908-1928*, (E.Aydınoglu, Çev.). Bilgi Üniversitesi.
- Zürcher, E. J.(2014). *Türkiye'de etnik çatışma imparatorluktan cumhuriyete*. İletişim Yayınevi.
- Zürcher, E. J, (2000). *Modernleşen Türkiye'nin tarihi*. (Y. S. Gönen, Çev.). İletişim Yayınevi.

ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Mehmet Veysel KARATAŞ	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Fakülte	Fen Edebiyat Fakültesi
Bölümü	Sosyoloji
Yüksek Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Enstitü Adı	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Sosyoloji
Programı	Sosyoloji
Makale ve Bildiriler	
1. Karataş, M.V. (2021) Batılılaşma Kısacasında Türk Modernleşmesi , <i>Tezkire Dergisi</i> ,(78), Ss.49-71	
2. Karataş, M.V. (2020). Batman’da İslamcı Hareketler ve Dini Grupların Oluşumu (1970-1995) , İçinde, E.Tük, (Editör). <i>Batman Kent Araştırmaları</i> , Ss. 183-232, Çizgi.	
3. Karataş, M.V. (2022). Mütareke Dönemi ve Kürtler . <i>Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi</i> .6(3).980-995 https://doi.org/10.47525/Ulasbid.1137314a	