

Farklılıkların Birlikteliği

Türkiye ve Avrupa’da Birarada Yaşama Tartışmaları

Derleyen
Ayhan Kaya

İstanbul Bilgi Üniversitesi
Jean Monnet Avrupa Kültürlerarası Siyaseti Kürsüsü
Uluslararası İlişkiler Bölümü
Avrupa Birliği Enstitüsü
Jean Monnet Mükemmeliyet Merkezi
İstanbul Bilgi Üniversitesi

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ
"Laureate International Universities Network" üyesidir
Avrupa Birliği Enstitüsü



Lifelong Learning Programme



Hayatboyu
Öğrenme
Programı

hiperlink

Hiperlink Yayınları: 72

© / Hiperlink Yayınları

Yayıncı Sertifika No: 16680

ISBN: 978-9944-157-85-8

Birinci Baskı: Haziran 2014

Genel Yayın Yönetmeni: Yusuf Günbaş

Kapak Tasarım: Cihan Demirtaş

İç Tasarım: Çelebi Şenel

Baskı-Cilt: Net Copy Center Matbaa Sistemleri

Farklılıkların birlikteliği : Türkiye ve Avrupa'da birarada yaşama tartışmaları / derleyen Ayhan Kaya. -- İstanbul : Hiperlink Yayınları, 2014.

212 s. : res., tbl. ; 24 sm. -- (Hiperlink Yayınları ; 72)

ISBN 978-9944-157-85-8

Kaynakça var.

1. Kültür 2. Kültürlerarası iletişim 3. Çok kültürlülük
I. Kaya, Ayhan II. Dizi
303.482 FAR 2014

HM1211/F37 2014

© Bu kitabın yayın hakları, Hiperlink Yayınları'na aittir. Editörün ve yayıncının izni olmadan yayınlanamaz, kopyalanamaz, çoğaltılamaz. Ancak kaynak gösterilerek kısa alıntı yapılabilir.

hiperlink

Adres: Tozkoparan Mah. Haldun Taner Sok. No:27/21

Alparslan İş Merkezi B Blok Merter Güngören/İstanbul

Tel: 0212 293 07 05-06 Faks: 0212 293 56 58

e-mail: info@hiperlink.com.tr - www.hiperlink.com.tr

Farklılıkların Birlikteliği

Türkiye ve Avrupa'da Birarada Yaşama Tartışmaları

Derleyen
Ayhan Kaya

İstanbul Bilgi Üniversitesi
Jean Monnet Avrupa Kùltürlerarası Siyaseti Kürsüsü
Uluslararası İlişkiler Bölümü
Avrupa Birliği Enstitüsü
Jean Monnet Mükemmeliyet Merkezi
İstanbul Bilgi Üniversitesi

Avrupa Birliği Hayat Boyu Öğrenme Programı
Jean Monnet Eylemi desteğiyle hazırlanmıştır.

hiperlink

Yazarlar

Ahmet İçduygu, Mirekoç, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Koç Üniversitesi

Anna Triandafyllidou, European University Institute, Floransa, İtalya

Ayhan Kaya, Jean Monnet Kürsüsü, Uluslararası İlişkiler Bölümü, İstanbul Bilgi Üniversitesi

Başak Akkan, Sosyal Politika Formu, Boğaziçi Üniversitesi

Deniz Kar Korfalı, Uluslararası İlişkiler ve Siyaset Bilimi Doktora ğrencisi, Koç Üniversitesi

İ. Emre Işık, Sosyoloji Bölümü, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

İlkay Südaş, Coğrafiya Bölümü, Ege Üniversitesi

Meyda Yeğenoğlu, Sosyoloji Bölümü ve Kültürel Etüdler Programı, İstanbul Bilgi Üniversitesi

Pınar Uyan-Semerci, Uluslararası İlişkiler Bölümü, İstanbul Bilgi Üniversitesi

Senem Aydın-Düzgit, Jean Monnet Profesörü, Uluslararası İlişkiler Bölümü, İstanbul Bilgi Üniversitesi

Volkan Yılmaz, Sivil Toplum alışmaları Merkezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi

Önsöz

Elinizdeki veya ekranınızdaki bu kitap Avrupa Birliği Hayat Boyu Öğrenme Programı çerçevesinde İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde bulunan *Jean Monnet Avrupa Kültürlerarası Siyaseti Kürsüsü* tarafından hazırlanmış olup, Avrupa Birliği ve Türkiye'deki yurttaşlık, göç, azınlıklar, birarada yaşama, farklılık hakkı, etno-kültürel ve dinsel farklılıkların siyasal yönetimi, çokkültürlülük, cumhuriyetçilik ve kültürlerarasılık (interculturalism) tartışmalarına biraz olsun ışık tutmak amacıyla derlenmiştir. 1999 yılının Aralık ayında gerçekleştirilen ve Türkiye'ye aday ülke olabilme hakkını tanıyan Helsinki Zirvesi ve özellikle de Avrupa Birliği ile müzakerelerin başlatıldığı 3 Ekim 2005 tarihinden itibaren Avrupa ile bütünleşme süreci, Türkiye kamuoyu açısından eskiye oranla çok daha farklı bir düzleme oturmuştur. İki asrı bulan Avrupalılaşıma sürecinde belki de Birliğe ilk kez böylesine net bir üyelik perspektifi sunulan Türkiye için AB, artık gerçekliği ve yakınlığı tartışılmayacak bir vak'a halini almıştır. Türkiye ve AB arasında 1999'dan buyana yoğunlaşan karşılaşmalar, "Ben" ve "Öteki" veya Avrupa ile Türkiye arasındaki ilişkiyi başka bir zemine taşımıştır. Karşılıklı ilişkilerin diyalektik ve dialogik bir düzlemde gerçekleştirildiği düşünülürse, farklı tarihsel, kültürel, siyasal ve toplumsal bagajlara sahip tarafların yanyana gelmelerinin karşılıklı güven ve anlayış ortamını tahsis etmeye katkı yapması beklenmekle birlikte, bu karşılaşmaların zaman zaman gerilime yol açmaları da beklenebilir. Öte yandan, Avrupa Birliği entegrasyon süreci Türkiye'nin kendi içinde de etno-kültürel, dinsel, dilsel ve toplumsal cinsiyet farklılıklarını daha demokratik ve eşitlikçi bir şekilde ele alınması gerektiği yönünde mesajlar vermiştir. Elinizdeki bu kitap, özellikle son yıllarda Avrupa Birliği ülkelerinde sıklıkla tartışılan çokkültürlülük ve cumhuriyetçilik tarzı yaklaşımların yanısıra farklı ve biricik olan

bireylerin ve toplumsal grupların birbirlerini daha iyi anlayabilecekleri bir zeminin yaratılmasına olanak sağlayacağını düşündüğüm kültürlerarasılık (*inter-culturalism*) yaklaşımına biraz ışık tutmayı amaçlamaktadır.

Prof. Dr. Ayhan Kaya

İstanbul Bilgi Üniversitesi

Avrupa Kültürlerarası Siyaseti Kürsüsü

Uluslararası İlişkiler Bölümü ve Avrupa Birliği Enstitüsü

İstanbul, 10 Haziran 2014

İçindekiler

Önsöz.....	5
Teşekkür	9
Giriş: Ötekini Anlamak Mümkün mü?	11
<i>Ayhan Kaya</i>	

AVRUPA VE ÖTEKİ

Kültürel Çeşitlilik, Çoğul Milliyetçilik ve Avrupa Kimliği.....	41
<i>Anna Triandafyllidou</i>	
Avrupa Kimliğinin İdeolojik Arkaplanı	57
<i>Meyda Yeğenoğlu</i>	
Avrupa'nın Kültürel İnşası: Alman Siyasi Söyleminde Türkiye Tartışmaları ...	73
<i>Senem Aydın-Düzgit</i>	

TÜRKİYE, GÖÇ VE “YABANCI”

Türkiye’de Göçmenlerin Vatandaş Olma Eğilimleri: Deneyimler ve Algılar ..	95
<i>Ahmet İçduygu ve Deniz Karıcı Korfalı</i>	
Biz Turist İstedik İnsanlar Geldi.....	121
<i>İlkay Südaş</i>	

TÜRKİYE, YURTTAŞLIK VE DIŞLANMA HALLERİ

Yurttaşlığın Kırılganlaşması: Romanlar ve Engelliler Bağlamında İhtiyaçların Yorumlanması Siyaseti ve Yeni Bir Yurttaşlık Paradigması	153
<i>Başak Akkan ve Pınar Uyan-Semerci</i>	
Yeni Anayasa Sürecinde LGBTİ Hakları Hareketi’nin Eşit Yurttaşlık Mücadelesi: Çoğunlukçu Demokrasiye Karşı Anayasal Demokrasi	169
<i>Volkan Yılmaz</i>	
Türkiye’de Zorunlu Göç: Paranın Götürdüğü Yere Git	185
<i>Ayhan Kaya ve İ. Emre Işık</i>	

Teşekkür

Avrupa Birliği Hayat Boyu Öğrenme Programı çerçevesinde İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde bulunan Jean Monnet Avrupa Kültürlerarası Siyaseti Kürsüsü tarafından hazırlanan bu çalışmada makaleleriyle katkıda bulunan yazarlarımıza eşekkürlerimi sunmak istiyorum. Yazarlarımızın herbiriyle çalışmak büyük bir keyif ve ayrıcalık oldu benim için. Sadece zamanında makaleleri bana ulaştırdıkları için değil, aynı zamanda iyi birer dost oldukları ve bu çalışmaya en başından beri destek olma konusundaki arzuları için kendilerine özellikle teşekkür ederim. Jean Monnet Kürsüsü'ne verdiği katkılardan, dostluğundan ve verdiği tavsiyelerden ötürü AB Enstitüsü İdari Koordinatörümüz Gülperi Vural'a da ayrıca minnet duygularımı sunmak isterim. Ayrıca, AB Enstitüsü'de görevli olan ve her zaman büyük katkılar sunan Aslı Aydın'a özel bir teşekkür borçluyum.

Avrupa Birliği Hayat Boyu Öğrenme Programına Jean Monnet Kürsüsü'ne ve Türkiye'de Avrupa Çalışmaları konusunda sağladığı katkılar için teşekkür ederim. Ayrıca, İstanbul Bilgi Üniversitesi Rektörlüğüne ve Genel Sekreterliğine Avrupa Çalışmalarına verdiği sürekli destek için teşekkürlerimi sunuyorum. 2013 yılında Avrupa Birliği Enstitüsü'nün Jean Monnet Mükemmeliyet Merkezi olarak tanınması sürecinde Enstitümüze sürekli destek veren Uluslararası İlişkiler Bölümü'ndeki, Hukuk Fakültesi'ndeki, İletişim Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi'ndeki meslektaşlarıma ve özellikle Avrupa Birliği Enstitüsü Yönetim Kurulu üyelerine ayrıca teşekkür etmek isterim.

Giriş: Ötekini Anlamak Mümkün mü?

Ayhan Kaya

Cumhuriyetin kuruluşundan önce ve sonra Türkiye’de çeşitli etno-kültürel ve dinsel grupların tanınmama (*unrecognition*), yanlış tanınma (*misrecognition*), ayrımcılık, adaletsiz siyasal temsil ve yapısal dışlanmadan dolayı sıkıntı çektikleri bilinmektedir (Taylor, 1994). Ancak, geçtiğimiz kırk yıl içerisinde, egemen “homojenlik” söyleminin, iç ve dış kaynaklı birkaç önemli toplumsal hareket tarafından tehdit edildiği ve dolayısıyla yoğun bir eleştiriye maruz kaldığı görülmektedir: 1970’lerde ABD’den yükselen kimlik politikaları; 1980’lerin başında başlayan Kürt milliyetçiliği; 1990’larda Aleviliğin yeniden canlanması; ve 1999 Avrupa Birliği Helsinki Zirvesiyle hız kazanan demokratik açılım süreci.

1960’lı yıllarda yaşanmaya başlayan kırdan-kente göç süreciyle birlikte giderek kentli bir nüfusa dönüşen ve daha çok İstanbul, Ankara ve İzmir gibi kentlerin çeperlerinde yaşayan Kürtlerin 1970’li yıllar itibariyle etnik bir dil geliştirme eğilimi içine girmeleri bir süre sonra tarihte Kürt Sorunu olarak nitelendirilen ve 19. Yüzyıl sonlarından itibaren kimlik talepleriyle varlığını sürdüren bir meselenin belirginlik kazanmasına neden olmuştur. Daha öncesinde Türk sol hareketi içinde kendine yer edinen Kürtlerin talepleri dünya genelinde ortaya çıkan kimlik söylemlerinin de etkisiyle giderek etno-kültürel bir karakter kazanmıştır. Kürt Sorununa benzer bir süreçte ortaya çıkan Alevi sorunu da yine kentsel alanda ortaya çıkan yeni toplumsal taleplerle birlikte belirginlik kazanmış ve özellikle 1992 yılında yaşanan Sivas Katliamı ile birlikte merkezkaç bir niteliğe bürünmüş ve hızla o da etno-kültürel bir şekle bürünmüştür.

1990'lara değin küresel toplumsal değışime paralel olarak hızla yükselen kimlik siyasetinin, Türkiye'de bulunan söz konusu toplumsal azınlıklar tarafından bu kez 1999 Avrupa Birliği Helsinki Zirvesiyle birlikte derinleşen demokratikleşme sürecinde farklı bir karakter kazandığı ve orataya çıkan bir takım etno-kültürel taleplerin devlet tarafından tanınmaya başlandığı görülmektedir. Kürtler ve Aleviler dışında Çerkesler, Lazlar, Ermeniler, Süryaniler ve benzeri grupların kimlik taleplerinin her ne kadar 2005 ve 2010 yılları arasında yeniden beliren korku iklimi nedeniyle görünür olmaktan uzaklaşsa da son yıllarda yeni Anayasa yapım çalışmaları sürecinde yeniden ortaya çıktığı görülmektedir. Bu tür etno-kültürel gruplar asimilasyona veya kurumsal dışlanma mekanizmalarına karşı geliştirdikleri direnci kamusal alanda göstermeye başlamışlardır.

Asimilasyon tartışmaları ulus-devletin varlığıyla paralel olmakla birlikte öteki ile birarada yaşama tartışmaları ulus-devlet öncesi dönemlere kadar uzanmaktadır. XV. yüzyılda Katolik İspanya'dan Yahudilerin ve Müslümanların uzaklaştırılması, XVI. yüzyılda Katolik Fransa'dan Protestanların uzaklaştırılması gibi pratikler, ulus-devlet öncesinde varolan egemen siyasal iktidarların birarada yaşama konusunda başarılı örnekler sergileyemediklerini göstermektedir. Özellikle dinsel farklılıklara tahammül edilemeyen dönemin Katolik Batı Avrupa'sında öteki ile birarada yaşama konusunda çok olumsuz bir tecrübenin yaşandığı söylenebilir. Öteki ile birlikte yaşamak yerine ötekini ontolojik olarak ortadan kaldırmayı tercih edenler, daha sonraki yüzyıllarda ulus-devletlerin varlıklarıyla birlikte daha pluralist bir yapılanmaya doğru gitmek zorunda kalmışlardır.

Hoşgörünün Sınırları

Merkezi ulus-devletlerin ortaya çıkması ile birlikte yeni bir kavramın da belirmeye başladığı görülmektedir: *tolerans*, ya da *hoşgörü*. İngilizce'deki *tolerans* (*tolerance*) kavramının etimolojik kökenine bakıldığında *tolerance* kavramı ile *sufferance* (acı çekmek) kavramlarının aynı kökten geldikleri görülmektedir. Latince bir kelime olan *tolerantia* kavramı bir şeye katlanmak anlamına gelen *tolere* ve acı çekmek anlamında kullanılan *tolerare* sözcüklerinden türetilmiştir. Latince'deki *tolerantia* ile *tolerare* kavramları arasındaki bağlantı İngilizce (*sufferance*), Fransızca (*souffrir*), İtalyanca (*soffrire*) ve hatta İbranice (*sevel*—*sovlanut*) dillerinde de mevcuttur.

Sözkonusu bu etimolojik gerçeklik felsefi açıdan büyük bir önem taşımaktadır. Birine tolerans göstermek veya hoşgörülü yaklaşmak, aslında asla kabul edilemeyen ve üstesinden gelinemeyen bir farklılığa zor da olsa katlanmak anlamına gelmektedir (Yovel, 1998). Bir başka deyişle sözkonusu bağlam içerisinde dinsel açıdan farklı olduğu için kendisine düşmansı bir gözle baktığımız, yanlış yola saptığını düşündüğümüz ve bu nedenle de varlığıyla bize acı veren ötekini istemeyerek de olsa tanımak anlamına gelmektedir tolerans veya hoşgörü kavramı. Katolik bir kimsenin bir Protestanı istemeyerek de olsa tanınması veya Sünni bir kimsenin istemeyerek de olsa Alevi birini tanınması gibi birşeydir aslında. Sözkonusu bu katlanma hali, genellikle kendilerini daima haklı gören, normları ve kuralları belirleme gücüne sahip olan çoğunlukların azınlıklara katlanması şeklinde gerçekleşmektedir. Ötekini hoşgörmek, doğruluğuna inanmadığınız, hatalı bir yolda olduğunu düşündüğünüz bir kimsenin yaşamasına izin vererek onun üzerinde bir iktidar kurmak ve iktidarınızı her defasına ona hatırlatmak anlamına gelir.

Fransızca'da '*tolérer*' sözcüğü ilk kez 1562 yılında Katolik Fransız Kral tarafından Protestanlara ülkede kalma izni vermek amacıyla kullanıldı. Kral bu sözcüğü bir anlamda her türlü şeytani tehlikenin kaynağı olarak görülen Protestanlar ve Yahudilere ilişkin daha farklı bir politikanın oluşturulmasına katkıda bulunmak için kullanmıştır. Burada önemli olan nokta dünyevi otorite olan Kral'ın Katolik Kilisenin üzerinde bir karara imza atarak Kilise karşısında bir otorite kurma arayışında olmasıdır. Jürgen Habermas da tolerans kavramının pek de tartışılmayan yanlarına dikkatimizi çeker. Habermas, 'tolerans' kavramının geçmişteki ve günümüzdeki farklı anlamlarına odaklanır:

"Genellikle tolerans kavramı 'saygı' kavramı ile bir solukta söylenir, halbu ki bizim kullandığımız tolerans kavramının kökleri 16. ve 17. yüzyıllara değin gider ve *saygı* değil tam tersi bir anlam ifade eder. Biz ötekinin dinsel inanışına nefretle yaklaştık, Katolikler ve Kalvinistler birbirlerinden nefret ettiler ve bizim Seksen Yıl savaşlarımız sadece İspanya'ya karşı bir başkaldırı değildi, aynı zamanda Ortodoks Kalvinistlerin Katolik kiliseye karşı verdikleri bir jihad idi aslında." (Habermas, 2008: 5).

'Tolerans' kavramının kültürel ve dinsel bir takım çağrışımları olduğunu hiç unutmamak gerekiyor. Bu nedenledir ki, 'medeniyetler çatışması' ve 'medeniyetler buluşması' gibi dünyayı sınırları belirli 'dinsel uygarlıklara' bölen kültürel söylemlerin egemen olduğu günümüzde 'tolerans' veya "hoşgörü"

kavramının bu denli sık kullanılıyor olması kolaylıkla anlaşılabilir. Diğer bir ifadeyle, daha çok kültürel ve dinsel bir anlam içeren ‘tolerans’ kavramının son yıllarda bu denli sık kullanılıyor olması, dünyada egemen olan kültürel ve dinsel söylemin varlığıyla açıklanabilir (Kaya, 2013).

Gerek Osmanlı İmparatorluğu döneminde gerekse günümüz Türkiye’inde kullanılan ‘hoşgörü’ kavramının bundan farklı olduğu pek iddia edilemez. Çokkültürlü, daha doğrusu çokdinli bir İmparatorluk olan Osmanlı’da egemen Sünni-Müslüman anlayışın dışında kalan dinlerin varlığı büyük ölçüde gücü elinde bulunduran Osmanlı’nın hoşgörüsüne bağlıydı. Sözgelimi, Çerkesler, XIX. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı’ya sığınmış olsalar bile bu sığınmanın sadece Osmanlı’nın Müslüman oldukları için Çerkeslere beslediği hoşgörüden kaynaklanmadığı gözden kaçırılmamalıdır (Kaya, 2011). Mutlaka, aynı dinden olmanın getirdiği bir yakınlık vardır, ancak asıl önemli nedenin giderek zayıflayan İmparatorluğun taze insan ve asker gücüne olan ihtiyacı olduğu unutulmamalıdır. Öte yandan günümüzde ise, sözgelimi Alevilere karşı gösterilen hoşgörünün, büyük ölçüde kendini tek doğru anlayış olarak gören Sünni-Müslüman yaklaşımın, Aleviliğin aslında sapkın bir inanış olduğuna inanıyor olmasına rağmen onun yaşamasına izin vererek Aleviliğin üzerinde bir iktidar kurmaktan başka bir anlam ifade etmediği iddia edilebilir.

Ortaçağ Avrupa’sında yaşanan din savaşlarının ulus-devletin varlığıyla birlikte yer yer Fransa ve İspanya örneklerinde olduğu gibi homojenleşme veya Almanya, Hollanda ve Belçika örneklerinde olduğu gibi tolerans uygulamalarıyla belli ölçüde çözümlendiği bu tür deneyimleri günümüz toplumlarında da gözlemlemek pekâla mümkündür. Günümüz Batı Avrupa’sında Müslüman kökenli göçmen gruplara ve onların çocuklarına karşı sergilenen dışlayıcı veya çokkültürcülük adı altında sergilenen ‘hoşgörü’ pratikleri buna örnektir. Aynı şekilde Türkiye toplumu için de bakıldığında, kurucu ideolojinin Sünnilere ayrıcalıklı bir statü kazandırırken ve etnik olarak Türk olmayan Müslümanlar için oldukça asimilasyonist olduğu ve gayri-Müslimler için ise oldukça dışlayıcı olduğu görülmektedir.

Türkiye’de varolan tekçi kimlik anlayışı, etno-kültürel ve dinsel açıdan farklı olanı tanıma konusunda ciddi sıkıntılar yaşarken, 2000’li yıllarda derinleşmeye başlayan Avrupa Birliği entegrasyon süreciyle birlikte farklılıkların tanınması konusunda daha farklı bir düzleme gelinmiştir. Farklı kimliklerin kamusal alanda daha fazla görünür hale gelmesi, Çerkeslerin, Alevilerin,

Kürtlerin, Ermenilerin, Süryanilerin, Romanların ve benzeri grupların ege-
men Türk-Sünni-Müslüman kimliğinden farklı oldukları yönünde yaptıkları
vurgu özellikle 1999-2005 yılları arasında yaşanan demokratikleşme süre-
ciyle yakından ilintilidir. Bilindiği üzere 2005 sonrasında demokrasinin kon-
solide edilememesi nedeniyle ülke içinde sıkıntılar yaşanmış ve yeniden sos-
yolojik ve antropolojik açıdan kendilerini azınlıkta hissedenden grupların önemli
bir kısmı, gelişen milliyetçi söylemin içinde kendilerine yer bulabilmişlerdir.
Ötekiliğin son derece normal karşılanması gereken çokkültürlü Anadolu top-
raklarında öteki olmanın bu denli zor olduğu bir dönemde, Kürtlerin, Alevile-
rin, Çerkeslerin veya daha pekçok farklı grubun yaşadığı 'ötekileşme' süreç-
lerini felsefi açıdan ele almakta ve ötekinin asimilasyonu üzerine durmakta
fayda olduğu kanısındayım.

Ötekini idrak etmek, onu ilhak etmek anlamına gelir...

Litvanya doğumlu ve Yahudi asıllı filozof Emmanuel Levinas (1906-
1995), geleneksel Batı felsefesinin içerden eleştirisini yapar. Levinas, çok sev-
diği Dostoyevski'nin Karamazov Kardeşler romanının kahramanlarından biri
olan Alyoşa Karamazov'un söylediği 'Hepimiz herkes için sorumluyuz. An-
cak ben hepinizden daha çok sorumluyum' sözünü pek çok eserinde yine-
lemiştir. Ona göre Batı felsefesi 'Öteki'ni anlamak için çevreye yaptığı yol-
culukların ardından daima çıktığı topraklara geri dönmeyi amaçlamıştır. Bu
uğurda mitolojik kahraman Ulysses gibi her zorluğu göze almıştır (Levinas,
1986: 348; 1987: 91). Uzaklardaki ötekini anlamak için geride bıraktığı kendi
topraklarına, yani Batı'ya, geri dönerken Aydınlanma düşüncesinin kendine
kazandırdığı akılcılığın yardımıyla anladığı, tanımladığı ve kategorileştirdiği
'ötekini' de kendi evine dönerken beraberinde getirir. 'Öteki' başkalığını (*al-
terity*) yitirmiştir artık; 'Öteki' şiddet kullanılmak suretiyle Batılı akıl tara-
fından aynılaştırılmış, homojenleştirilmiş, kolonileştirilmiş, ele geçirilmiş ve
kısaca asimile edilmiştir. Bir diğer deyişle, ötekinin ötekilik hakkı ortadan
kaldırılır. Böylece, Levinas'ın birey ile öteki arasında kalmasını hep dilediği
sonsuz mesafe ortadan kalkar. Rasyonel düşünen birey var olabilmenin açlı-
ğıyla 'öteki'nin yaşam alanını ve başkalığını kolonileştirmek pahasına da olsa
ontolojik bir savaş verir. Bu durum, kökleri Decartes'a ve hatta Herakles'in
polemos kavramına kadar uzanan Kartezyen Çatışma (*binary oppositions*)
anlayışının bir uzantısıdır.

Hegel ve Marx gibi pek çok büyük düşünür dahi, Batı dışındaki toprakları, kültürleri, uygarlıkları sömürgeleştiren bu rasyonel aklın devamını savunmuşlardır, çünkü ancak sömürgeleştirilme yoluyla bu uygarlıklar Batı tarihinin evrimci anlatısına entegre edilebilirlerdi. Afrika'nın tarihi olmadığını söyleyen Hegel ile Meksika'nın ya da Hindistan'ın sömürgeci güçler tarafından (İspanyollar ve İngilizler) sömürülme yoluyla sınıf mücadelesine zemin hazırlanacağını söyleyen Marx batı rasyonalitesini olumlamaktan öteye gitmemişlerdir. Benzeri oryantalist, ırkçı ve sömürgeci yaklaşımların bugün de sürdüğünü belirtmekte fayda var. Fransa Cumhurbaşkanı Nicola Sarkozy'nin 27 Temmuz 2007 tarihinde Senegal'de yaptığı ve büyük eleştiriler aldığı konuşmasında da, Sarkozy Afrika'yı tarih sahnesinde hiç bir zaman yer almakla itham etmiş ve Afrika kıtasının yoksulluğunu Afrikalıların tutuculuğuna bağlamıştır.

Levinas'a göre modern felsefe 'Öteki' ile olan ilişkisini anlama, tanımlama ve kategorileştirme temeline oturtmamalıdır. Ötekini anlamak, ötekini başkılığına son vermek ve öteki üzerinde iktidar kurmak anlamına gelir Levinas için. Anlamak, öteki üzerinde iktidar kurmanın bir başka türüdür. Levinas, felsefenin Ulysses deneyiminde olduğu gibi töze (öze) dönmek yerine, kendine yeni bir vatan bulmak için yola çıkan İbrahim peygamber örneğinde olduğu gibi tözden (özden) uzaklaşması gerektiğini önerir. Ona göre daha önceden Wilhelm Dilthey'in, Max Weber'in sunduğu Hermenotik yaklaşımın bize dayattığı 'ötekini' anlamak fiili (Almanca'da *verstehen*), kendi önyargılarımızı olumlamaktan öteye gitmemektedir.

Levinas'a göre, öteki'ni anlamamız mümkün değildir; 'öteki'ni anlamak için çaba göstermemeliyiz; ve hatta 'öteki'ni anlamamalıyız. Bizim yapabileceğimiz tek bir şey vardır; o da, öteki hakkında ancak bilgi toplamak olabilir (Levinas, 1998). Öyle ki, mutlak ötekilik dediğimiz ötekilik durumlarında, sözelimi siyah-beyaz, kadın-erkek, Türk-Kürt, Alman-Türk, Bask-İspanyol, sömürgeci-sömürülen gibi mutlak ötekilik hallerinde, benin ötekini gerçekten anlaması mümkün değildir. Sürekli bir potansiyel gerilimin içkin olduğu bu tür durumlarda, ötekini anlamak için sadece çaba gösterilmesi mümkün olabilir. Diğer bir deyişle, öteki ancak onun deneyiminin yeniden deneyimlenmesiyle belli ölçüde anlaşılabilir ve bu durumda bir empati ortaya çıkabilir. Erkeğin kadını anlaması ancak onun deneyimlerini yeniden deneyimlemek suretiyle mümkün olabilir ki, bazı durumlar da o da imkansızlaşabilir,

erkeğin kadın gibi doğum yapamaması gerçeğinde olduğu gibi. Bir Türk bu anlamda ancak bir Kürt bireyin neler yaşadığını yeniden deneyimlemek suretiyle onu anlamaya çalışabilir veya bir Çerkes'in yaşadıklarını veya bir Alevinin, bir Ermeninin veya bir Süryaninin.

Levinas, ötekinin yaşam alanını kolonileştirmek, yakıp yıkmak ve asimile etmek pahasına var olma mücadelesi veren modern rasyonel bireyin bu tür ontolojik kaygılar yerine, ahlakî kaygılar (*deontological ethics*) taşıması gerektiğini önerir. Levinas felsefesi, 'öteki'yi hiçe sayarak ben merkezci bir *egolojiye* (benlik bilimi) dönüşen geleneksel batı felsefesinin radikal bir eleştirisidir. Levinas'ın hareket ettiği nokta '*ötekine*' saygıdır. 'Ötekine' saygı ve 'öteki' ile aradaki mesafenin korunması ile asimilasyona, totalizme, faşizme, kitle toplumuna ve aynılığa karşı konulabileceğini düşünür. 'Öteki'ni ne kendimize asimile etmeli ne de tam anlamıyla anlamaya çalışmalıyız. Geleneksel batı felsefesinin bize sunduğu rasyonalite çerçevesinde davranan birey şunu çok iyi bilir ki, 'öteki'ni anlamak ve tanımlamak bireyi özgürleştirici bir etkiye sahiptir. Ancak unutmamalı ki, 'öteki' başkalarınca tanımlandığında ve temsil edildiğinde başkılığını yitirir ve ölür. Bu şekilde düşünüldüğünde, Levinas geleneksel batı felsefi düşüncesinin 'ötekiyi' ortadan kaldırmaya yönelebileceğini söyleyecek kadar ileri gitmektedir. Ona göre 'öteki', arzu (*eros*), ölüm ve gelecek gibi üzerinde konuşabileceğimiz ama deneyimlemeksizin asla tam olarak anlayamayacağımız türde bir tasarımdır. Bu nedenle, 'ötekinin' ontolojik olarak ne olduğunu bilmek mümkün değildir.

Bu geleneksel kurgu yerine 'öteki' ile eşit ilişkiler geliştirilmelidir. Ötekinin kendini kendi kaynaklarıyla ve sermayesiyle temsil etmesine ilişkin olanakların yaratılması, demokratik temsil biçimlerine olanak tanınması ve bu olanakların konsolide edilmesi gerekmektedir. Sözelimi, sosyal bilimlerde sıkça tekrarlandığı gibi, ötekini 'bizim anlayışımızı bekleyen', 'bizim şefkatimize ihtiyacı olan', 'bize bilgi veren' (*informant*), 'bize yanıtlar aramak sırasında olan' (*respondent*), 'sürekli çoğunluğun iktidarı karşısında bir korku ve tedirginlik yaşayan' ve 'bizim nesnemiz olan' (*thingified*) şeklinde değil, bir diyalog içinde kendimizin eşiti (*interlocutor*) olarak algılamalıyız. Kendimizin eşiti olarak algıladığımız 'öteki', sıradan değildir, herhangi bir güruha ait bir kimse hiç değildir. 'Öteki', bir tür kutsallığı olan yalın bir yüzdür ve tektir, briciktir (Levinas, 1998: 9).

‘Öteki’ni anlamak için kendi tözünden ayrılarak çevre coğrafyalara giden ve yeni topraklar ele geçiren Batılı özne, bunu yaparken hepimizin bildiği gibi ‘uygarlığın uğramadığı’ bu topraklara ‘uygarlık’ götürme itkiyle hareket etmiştir. Türkiye Cumhuriyeti Siyasal elitinin Kürlerin, Güneydoğu ve Doğu Anadolu’nun modernizasyonu ve ‘medenileştirilmesi’ amacıyla verdiği mücadele söz konusu Batılı akla bir örnektir. Evrensellik söylemiyle birleşen bu itkinin ardındaki en temel dinamik sömürgeleştirme isteğidir. Geleneksel batı felsefesinin bu evrensellik söylemine ilişkin en radikal değerlendirmeleri Afrikalı düşünürler yapmıştır. Sözgelimi Kwame Nkrumah (1998) ve Frantz Fanon (1998) gibi düşünürler ‘evrensellik’ (*universalism*) söylemiyle yanıp tutuşan Batı felsefesini tikel bir etno-felsefe olmakla (*particularist ethno-philosophy*) eleştirmişlerdir. Evrensellik iddiasındaki batı felsefesini tikellik ile itham etmek çok önemli bir eleştiridir: bu güne değin daima işittiğimiz ve inanarak kullandığımız ‘evrensellik’ söyleminin, aslında batı merkezli bir tikelliğin emperyalist bir anlayışla dünyaya kabul ettirilmeye çalışıldığı söylenir. Yayılmacı batı felsefesini radikal bir şekilde eleştiren Levinas bu nedenle yalnız değildir. Levinas’ın felsefesi, ne pahasına olursa olsun ‘öteki’nin yaşama alanının işgal edilmesi suretiyle kimliğin ve benliğin oluşturulmaya çalışılmasını eleştirir. Bu nedenle böyle bir yayılmacı egolojiye dönüşen felsefeyi eleştirir.

Diyalektik Düşüncenin Sınırları

Levinas, bizi aynı zamanda karşıtlıkların çatışması temelinde ele alınan ikili düşüncenin (*dualism*) tutsağı olmaktan kurtarmaya çalışır. Plato’nun sadece ‘düşünce’ (*idea*) vardır derken altını çizdiği mutlak tekçi yaklaşıma, Decartes ‘ruh ve beden’in varlığını iddia ederek ikili düşünce yaklaşımıyla karşı çıkmıştır. Decartes’ın sunduğu ‘olguların ve maddelerin kendi karşıtlıklarıyla var olabileceği tezi’ bizleri sınırlı *diadik* (ikili) düşüncenin içine hapsedmiştir. Levinas ise bu sınırlı yaklaşımın ötesine giderek Decartes, Hegel ve Marx gibi düşünürlerin dualizmini katı bir dille eleştirir ve bizleri *triadik* (üçlü) düşünmeye çağırır. Kendisi diğer filozoflar gibi ‘egoloji’ yaptığını, yani ‘egonun bilimi’ ile uğraştığını söyler. Ama bazı önemli farklarla. Öncelikli olarak, O kendisi için yaşayan bir egonun gözünden dünyayı açıklamaya çalışmaz. Onun için önemli olan, ‘öteki’ için yaşayan öznenin etik sorumluluğudur. Levinas, ayrıca, ‘ben’ ile ‘öteki’ arasındaki ilişkide sadece iki tarafın değil, ayrıca ‘üçüncü’ tarafların da bulunduğunu öne sürer. ‘Üçüncü’, onun

özenle altını çizdiği diyalog sırasında yani kutsanmış bir tür *yüz-yüze* iletişim halinde gerçekten mevcut olmayabilir, ancak gerek ‘ben’in gerek ‘öteki’nin diyalog öncesinde/sonrasında iletişime geçtiği/geçeceği başka ‘ötekileri’ olmuştur/olacaktır hiç kuşkusuz. Ayrıca, ‘üçüncü’ bir kişi olmak zorunda değildir. Üçüncü, ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki diyalog ve etkileşim sürecinde iki taraftan bağımsız olarak ortaya çıkan *a priori* bir oluşumdur.

Levinas, kendisiyle Felsefe, Adalet ve Aşk üzerine yapılan bir söyleşide Maurice Merleau-Ponty’den ödünç aldığı bir örnek ile ‘üçüncü’nün nasıl ortaya çıktığına ilişkin bize bazı ipuçları verir. Birbirinden ayrı ki el hayal edin. Bir el öteki ele dokunduğunda, birinci el dokunmanın yanısıra dokunulandır aynı zamanda. Dokunuyor ve dokunuluyor. Ancak dokunmanın ve dokunulmanın yanısıra bir üçüncü gerçekleşiyor bu etkileşimin ardından: iki elden bağımsız olarak dokunmanın kendisi, duyularımızla algıladığımız dokunma hissi, enerjisi. Dolayısıyla, birinci el öteki ele dokunuyor (1); öteki el tarafından dokunuluyor (2); ve dokunmaya dokunuyor (3). Bu açıdan düşünüldüğünde, ‘ben’ ile ‘öteki’ arasındaki ilişkide ‘üçüncü’ zaten saklıdır (Levinas, 1998: 111-112). Yalnız, Levinas sadece birey ile öteki arasındaki ilişkinin üçüncüyü içinde taşıdığını söylemez. O, ayrıca kimlik oluşum süreçlerinde yaşanan bireysel bilinçlenmenin (*individual consciousness*) gerçekleşebilmesi için, bireyin aşkınlık içerisinde ‘öteki’nin gözüyle kendini görebilmesi gerektiğini söyler. Aşağıda alıntıladığım Octavio Paz’ın son dizesi olan ‘Kendim olabileyim diye bir başkası olmalıyım ben’ cümlesi biraz bu anlatıya işaret eder. Bir diğer deyişle, ‘öteki’nin bakışıyla kendimizi algılamamız bireysel bilinçlenmenin ön koşuludur. Bu durumda ‘iki’, ‘bir’in içindedir (Levinas, 1998: 112). Diğer bir deyişle, öteki zaten “ben”in içindedir. Ötekinin asimilasyonu, ölümü aslında “ben”in ölümüdür aynı zamanda.

Ontolojik emperyalizmin ve şiddetin yerine, dünyaya ve ötekine yönelik sorumluluk etiğini öneren Levinas, bu önermeyi kendisi için çok daha ileri bir noktaya taşımıştır. Çok sevdiği Dostoyevski’nin *Karamazov Kardeşler* romanından yaptığı alıntıyla her zaman ‘En suçlu benim!’ diyerek ben olmanın ağır sorumluluğunun ne denli farkında olduğunu bizlere göstermiştir (Levinas, 1998). Ona göre, öteki için duyulan saygı, kişisel sorumluluktan çok daha önceliklidir. Bu açıdan bakıldığında bireyin ‘ben’ olabilmesi için asimilasyonu bir yaklaşım sergilemek yerine ötekinin ötekiliğine saygı gösteren bir etik yaklaşım sergilemesi gerekir. ‘Öteki’ olabildiği sürece ‘ben’ varlığını

sürdürebilir. Aynılığın ve asimilasyonun olduğu yerde ‘ben’in ortaya çıkması mümkün değildir. ‘Ben olabilmek için önce sen olmalıyım!’ diyen anlayışın kendisidir bu. Benzeri bir yaklaşım Octavio Paz’ın şiirlerinde de görülebilir:

...

Yaşam bizim değil, başkalarının,
yaşam kimsenin değil, biz hepimiz
yaşamız – başkaları için güneş ekmeği,
bütün başkaları için, ki bizleriz hep-,
ben başkasıyım ben olduğumda, edimlerim
başkalarının da olursa benimdir en çok,
kendim olabileyim diye bir başkası olmalıyım ben.

...

(Octavio Paz, *Güneş Taşı*)

Bu şiirde de görüleceği üzere Paz da, Levinas gibi, öteki için sorumluluğu özneliliğin ön koşulu olarak bildirmektedir. Öteki ile ilişkide yüz yüze ve ötekinin çıplaklığı ile öznenin çıplaklığı arasında dolaylımsız doğrudan bir diyalogo öneren Levinas için ötekinin yüzü kutsaldır. Dilin kullanımı ile birey ve ‘öteki’ arasında kurulan dolaylımsız diyalog süreci tözden (*essence*) gittikçe uzaklaşan bir başkalık (*alterity*) ilişkisini içinde barındırır. Batı rasyonalitesini yıkmaya çalışırcasına Levinas ötekinin çıplak yüzünü tanrısallaştırır adeta. Zen anlayışında, Tasavvufta, Bektaşilikte veya Mevlevilikte kine benzer bir anlayışla esoterik bir teizmi savunur: Levinas’a göre ötekinin yüzü tanrının cisimleşmiş şeklidir.

Öteki’nin çıplak yüzünde cisimleşen tanrının Levinas felsefesindeki yerini biraz açmakta fayda var. Tanrı, mutlak ötekidir, asimile edilemez, kolonileştirilemez, hükmedilemez, sonsuzluğu ifade eder ve tam olarak anlaşılmaz. Öteki ile ilişkimizde Tanrı, bir üçüncüyü teşkil eder. Bu üçüncü etik olabildiği gibi, adalet, eşitlik, saygı ve güveni ifade edebilir aynı zamanda. Son yıllarda sıkça tartışılan ve siyaset felsefesinin önemli konularından biri haline gelen hukuk ve adalet kavramları Levinas felsefesi çerçevesinde yeniden ele alınabilir. Liberteryen ve Komüniteryen yaklaşımlar olarak bildiğimiz iki temel anlayışın hakim olduğu günümüz siyaset felsefesinde özgürlük, eşitlik, haklar ve ödevler gibi kavramlar üzerine çok farklı yorumlar getirilmektedir. Farklılıkların barışçıl biraradalığı konusunda düşün üretenler arasında

liberteryan olarak bildiğimiz Friedrich Hayek, Robert Nozick, John Rawls ve Richard Rorty -her ne kadar aralarında önemli farklılıklara sahip olsalar bile- özellikle bireyin *hakları* ve *özgürlükleri* konusuna öncelik vermektedirler. Öte yandan Yeni Sağ ideolojisinin de kuramcıları sayılabilecek bu isimler karşısında Komüniteryan olarak niteleyebileceğimiz Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Amitai Etzioni, Jürgen Habermas ve Marion I. Young gibi isimler ise, haklar ve özgürlükler yerine *ödevler* ve *eşitlik* kavramlarını bayraklaştırmayı tercih etmişlerdir.

Michael Sandel (1982) ve Alisdair MacIntyre (1981) gibi sol-komüniteryan düşünürlere göre, bireyi cemaat dışında bir varlık olarak algılayan liberal yaklaşımlar, bireyin bencilliğini ve vahşi rekabeti meşrulaştırırken *kamusal fayda* kavramını gündelik yaşamın sözlüğünden silmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'nde Bill Clinton yönetimini, Britanya'da ise Tony Blair yönetimini yazılılarıyla etkileyen Amitai Etzioni (1995)'ye göre, günümüz insanı, 'haklar' konusunda gösterdiği takıntıya varan özeni 'ödevler' ve 'sorumluluklar' konusunda göstermemektedir. Ona göre bu eksikliğin nedeni *meşru otorite boşluğudur*. Siyaset felsefesi çerçevesinde bakıldığında pek çoğumuzun hem fikir olduğu bu söz konusu meşru otorite boşluğu, hukukun üstünlüğü ve adalet gibi kurumlarca doldurulabilir. Levinas'ın izini sürecektir olursak, hukuk ve adalet kurumlarını kutsal hakem, yani 'üçüncü taraf', olarak değerlendirebiliriz. Özellikle son yirmi yılda Türkiye gibi yarı çevre ve çevre ülkelerde ulusal devletlerin girdikleri meşruiyet krizleri, Thomas Hobbes'un daha önce 'doğal düzen' şeklinde nitelediği kaotik düzensizliğe doğru gidilmesine engel olamamıştır. Bu noktada belki bir saptama yapmakta fayda var. Uzun süreden bu yana tüm dünyada 'ulus devletin bir kriz içinde olduğu' konusu tartışılmaktadır. Ancak, geçen onca yılın ardından ortaya çıkan tablo bize öyle gösteriyor ki, bu kriz demokratik batılı ülkelerde atlatılmışken, baskıcı diye niteleyebileceğimiz çevre ve yarı çevre ülkelerde artarak devam etmektedir. Cumhuriyetin kurulduğu yıllardan bu yana 'güçlü bir devlet geleneğine' sahip olmakla övündüğümüz Türk devlet geleneği, yeterince demokratik olamadığından ve baskıcı özelliğini devam ettirdiğinden bu krizi sağlıklı bir şekilde atlatamamaktadır. Bugün anlaşılıyor ki, güçlü devlet geleneğine sahip olmak demek, demokratik ve hegemonik bir şekilde halkın rızasını alarak meşruluk arayan devlet anlamına gelmelidir. Yoksa, güçlü devlet geleneğine sahip olmak demek, polis ve askeri güç kullanmak suretiyle baskıcı ve otoriter olmak

şeklinde nitelendirilmemelidir. Diğer bir ifadeyle, güçlü devlet, sert güç (*hard power*) kullanan değil, yumuşak güç (*soft power*) kullanan devlettir.

Hukuk, adalet, eşitlik, sorumluluk ve ödev gibi kavramlar bugün büyük ölçüde unutulmuşlardır. Öte yandan, ‘özgürlük’, ‘liberalizm’, ‘haklar’, ‘kimlik’, ‘aidiyet’, ‘kültür’, ‘benlik’, ‘öznellik’, ‘töz’, ‘otantiklik’ ve ‘fark’ gibi kavramlar ise günlük söylemlerdeki hakimiyetlerini devam ettirmektedirler. ‘Kimlik siyaseti’ gündelik hayatımızın hemen her yerini işgal etmekte; küreselleşme ve yerelleşme birbirine karşıt iki güç gibi görünse de birbirini besleyen iki güç olarak karşımıza çıkmakta; postmodernite söylemleri bugüne kadar bizlere dayatılan evrenselliğin –zaman zaman haklı olarak- katı bir eleştirisini yapmakta; ve sürekli farklılıkların altı çizilmektedir. Ancak, bunlar arasında o denli önemli bir gelişme var ki gözden kaçırdığımız, o da evrensel adalet ve eşitlik anlayışının da bu yerellik ve farklılık söylemleri arasında eriyip gitmekte olduğudur. Farklılıkların, yerelliklerin, minörlerin bu denli bayraklaştırılmaları biraz garip değil mi? Yoksulluğun ve eşitsizliklerin artarak devam ettiği bir dünyada farklılıklar, yerel, kültürel ve etnik kimlikler neden bu denli önem kazanmakta? Neden sürekli özgürlükten söz ediyoruz? Postmodernitenin altını çizerek bize sunduğu totaliteden kaçma söylemi bu kadar yoğun kullanılırken, totaliteye bu kadar yaklaşmak, yığınlaşmak niye? Bu soruların yanıtları verilebilmeli.

İçsel Sömürgecilik

Bana öyle geliyor ki, karşı karşıya olduğumuz şey bir tür ‘içsel sömürgecilik’ (*internal colonialism*). Egemen liberal temsil rejimlerinin ve iktidar odaklarının bireysel özgürlük söylemiyle -adeta günümüzün modern toplum reaktörlerinde- atomize ettiği topluluklar, çok daha kolay yönetilebilir hale getirilmişlerdir. Bu noktada önce Michel Foucault’a ve sonra Walter Benjamin’e kulak vermekte fayda var. Foucault’un kullandığı şekliyle yönetsellik (*governmentality*), siyasal iktidarın kendi uyruklarının duygularını, alışkanlıklarını, geleneklerini, zenginliklerini ve kısaca günlük yaşantılarını düzenlemesi ve kontrol altında bulundurması anlamına gelir (Foucault, 2000). Foucault’un modern yönetsel devleti, kaynağını yasalardan alan Orta Çağ hukuk devletinden farklı olarak, kaynağını toplumun kontrol altında bulundurulması ilkesinden almaktadır. Modern devlet, Foucault’a göre, vücudumuzu, ruhumuzu, duygularımızı, düşüncelerimizi, aşklarımızı, hayallerimizi, tüketim

alışkanlıklarımızı bizlere bir tür ‘özgürlük hissi’ vererek kontrol altında tutan devlettir. Bu nedenle yukarda da anlatıldığı gibi, devlet tarafından yaygınlaştırılan ve her alanda dile getirilmeye çalışılan ‘özgürlük’ söylemi hükümet etmenin ön koşuludur. Bu açıdan bakıldığında, günümüzde yaygınlık kazanan KÜLT-ürelcilik ve çok-KÜLT-ürlülük söylemleri azınlıklara kültürel açıdan ‘özgür’ oldukları hissini vererek, modern devletin onları kontrol etmesi ve yönetmesi için gereken zeminini hazırlamaktadır. Hatta daha da ileri gidilerek, çok-KÜLT-ürlülük projesinin farklılıkları uzlaştırıcı evrensel (*universal*) bir söyleme sahip olmaktan ziyade, en azından ‘öteki’nin sahip olduğu etnisite kadar güçlü etnik söyleme sahip tikelci (*particularist*) bir proje olduğu da iddia edilebilir. John Russon’dan yapılacak bir alıntı bu konuda daha açıklayıcı olabilir:

“Günümüzde çoğulculuk adına sıkça yapılan bir jest var: Ötekini öteki olarak değerlendirmek, ötekininin kültürünü olduğu gibi kabul etmek ve onun kendine özgü bir yapısı olduğunu düşünmek. Azınlık kültürlerini ‘ilgi çekici’ ve ‘egzotik’ olarak algılayan bu anlayış, söz konusu kültürlerle yaklaşırken ‘hoşgörülü’ olunması gerektiğini vurgular. Burada yatan anlayış, aslında, bireyin ‘ötekini’ egzotikleştirerek dışlama düşüncesini dışa vurmasıdır... Bu anlayış ‘ötekini’ ilgiye, korunmaya ve desteğe muhtaç acizane bir varlık olarak gösterir. Bu nedenle, ‘ötekinin’ (azınlık) bizim üstün sadakatimize ve hoşgörümüze tâbi olmasını gerektiren ciddi bir iktidar ilişkisi ortaya çıkar. Bu yaklaşım, söz konusu iktidar ilişkisi içerisinde, çoğunluğu, azınlık karşısında ayrıcalıklı ve üstün bir konuma yerleştirir. Bu açıdan bakıldığında, bizim ‘demokratik’ ve ‘çoğulcu’ olarak adlandırdığımız ideal çokkültürlülük aslında en azından ‘ötekinin’ sahip olduğu etnisite kadar etnik bir anlatımdır (Russon, 1994: 524).”¹

Gündemi sürekli meşgul eden etnisite, kültür, kimlik, farklılık ve aidiyet tartışmaları bireyin özgürleşme belirtileri olarak görülmüş ve bu tartışmaların postmodernizmin kötümser doğası içinde yeni oluşumlara yol açacağı öngörülmüştür. Öyle görünüyor ki, oluşan durum, ister ‘postmodern durum’ diyelim ister ‘geç kapitalizm’², Walter Benjamin’in İkinci Dünya Savaşı öncesi resmettiği totaliter durum, ya da bir tür faşizm, ile paralellikler gösterir.

1 Çokkültürlülük ideolojisi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya (2012).

2 Fredric Jameson, postmodernizmi geç kapitalizmin kültürel mantığı olarak kodlar. Ona göre postmodernizm tüketime dayalı kapitalizmin bugün ulaştığı aşamadır (Jameson, 1994: 53-92).

Benjamin, faşizmin kitlelere haklar vererek değil, onlara kendilerini ifade etme şansı vererek varlığını sürdürdüğünü söyler. Postmodernizm de aslında bu açıdan bakıldığında, bireyin ya da kitlelerin kendilerini ‘özgürce’ ifade edebilecekleri koşulları sağlayan, ancak üretim ilişkilerinde ve toplumsal yapıda herhangi bir olumlu dönüşüme yol açmayan yeni bir meta-anlatı olarak karşımıza çıkmaktadır. Dünün hegemonik ulus-devleti yerine bugün yeni hegemonik güç haline gelen global kapitalizm, önceden totaliter yapının nesnesi olduğunu söylediği bireye ‘özgürce seçme hakkını’ verir. Verilen bu hak, aslında, popüler kitle-tüketim kültürünün en önemli unsuru olan ‘özgürce tüketim hakkı’ndan başka bir şey değildir. Yukarıda sözü edilen ve pek çok araştırmacı tarafından *yeni* olarak nitelenen global kapitalizm anlatısı, aslında, yeni bir anlatı da değildir. 1960lı yıllarda Fredrik A. Hayek ve Milton Friedman’ın ana hatlarını çizdiği ve daha sonra *Reaganizm*, *Theatcherizm* ve *Özalizm* olarak karşımıza çıkan *Yeni Sağ* (*New Right*) ideolojisinin ta kendisidir. Bu ideolojinin en temel özelliği, toplumsal eşitliği ve demokrasiyi hiçe sayan vahşi bir özgürlük ve liberalizm anlayışıdır (Hall ve Held, 1990: 179).

Levinas felsefesi ahlak, hukuk, adalet, eşitlik, sorumluluk ve saygı gibi kavramları geri çağırıyor. Unutulmaya yüz tutmuş bu kavramların sosyal bilimlerde, toplumsal söylemlerde ve gündelik yaşantılarımızda yeniden kullanılması gerektiği kanısındayım. Yeni tür totalizme yönelmemek kaydıyla postmodernitenin kaotik ve kötümser havasına karşı bir eleştiri olarak da yorumlanabilir Levinas. O, aynı zamanda öncelikli olarak etik ve adalet üzerine yaptığı derin değerlendirmeler ile günümüz ‘*total entellektüeller*’ine karşı da en sağlıklı duruşlardan birini sergiler: Pierre Bourdieu (1996)’nın, hemen her şey hakkında fikir yürüten entellektüeller için kullandığı bu kavramdan yola çıkarak, popüler kültürün bir parçası haline gelen ve televizyonlarda talk-show gerçekleştiren bu tür entellektüelleri ‘hızlı düşünen’ (*fast thinker*) ve ‘kültürel fast-food’ satan tüccarlar olarak tanımlamıştır.

Will Kymlicka ve Wayne Norman (2000: 39)’ın belirttiği üzere, “içine dahil edildikleri ulusal kimlik karşısında yabancılaşan etno-kültürel ve dinsel azınlıkların siyasal arenadan da yabancılaşmaları muhtemeldir”. Geleneksel ulusal yurttaşlık retoriği, Türkiye örneğinde karşımıza Sünni-Müslüman-Türk şeklinde çıkan egemen etno-kültürel çoğunluğun çıkarlarının diğer azınlıkların aleyhine işletme eğilimindedir. Bu nedenle, klasik vatandaşlık anlayışının “etno-kültürel ve dinsel açıdan farklı” grupların çoğunuk toplumuyla bir

arada yaşamalarını sağlaması mümkün değildir. Muhtemel bir siyasal çatışma ve yabancılaşmaya engel olmak için üstlenilmesi gereken temel bir görev vardır; o da yurttaşlık yasalarının önceden tanımlanmış etnisiteye, kültüre, dine ve dile dayalı özellikler üzerine kurulmaması yönündeki gerekliliktir. Yurttaşlık ve sınırları önceden tanımlanmış ulusal kimlik arasındaki bu bağlantı dünyada çok sayıda etnik grup arasında çatışmaya ve şiddete yol açmıştır.

Ulus denilen anlatı toplumsal dinamizme işaret etmelidir ve her zaman yeni grupların siyasal alanda talepte bulunabilecekleri ihtimalini gözönünde bulundurmalıdır. O nedenle, yeni oluşturulan anayasanın, diğer bir deyişle toplumsal mutabakat metninin, ulusu tözcü bir yaklaşım yerine özellikle içinde bulunduğumuz küresel ve uluslararası düzlemde sürekli değişebilen dinamik bir tasarım olarak algılanmalıdır. Osmanlı millet sisteminden dilimize ve siyasal kültürümüze sirayet eden ve milleti daha çok “sünni-müslüman-türk” şeklindeki kutsal üçleme ile eş tutan “millet” kavramının dinsel içerikten uzaklaştırılması gerekmektedir. Eğer illa ki, bir şeyin altı özellikle çizilecekse, o dinsel, kültürel veya etnik türdeşlik değil de, farklılık hakkına saygı olmalıdır.

Avrupa’da Etno-Kültürel ve Dinsel Farklılıkların Yönetimi Konusunda Yaşanan Gelişmeler

ABD, Kanada, Avusturalya ve Yeni Zellanda gibi göçmen ulusu olarak tanımladığımız örneklerden farklı olarak Avrupa devletleri, göçmenlerin ve onların çocuklarının uyumları konusunda engin tecrübelere sahip değildir. Almanya, Fransa, İngiltere, Hollanda ve Belçika gibi devletler özellikle 2. Dünya Savaşı sonrasında, göçmenleri uyumu konusunda bir takım tecrübeler edinmişlerdir. Sözgelimi Almanya, neredeyse 1990’lı yılların sonuna değin resmi olarak göç alan bir ülke olduğunu kabul etmediğinden olsa gerek, göçmenlerin toplumsal, ekonomik, Siyasal ve kültürel süreçlere uyumları konusunda belirgin politikalar üretmemiştir. Öte yandan Fransa ise sahip olduğu cumhuriyetçi anlayış nedeniyle göçmenlerin uyumuna ilişkin daha çok asimilasyoncu bir model uygulamıştır. Belçika ise sahip olduğu farklı kültürel özellikler nedeniyle (Flaman ve Valon kültürleri) bir yandan cumhuriyetçi asimilasyonist modeli bir yandan da demokratik çokkültürcü modeli benimsemiştir. Hollanda ise geçmişten gelen parental nitelikli sömürgeci geleneğin devamı niteliğindeki çokkültürcü modeli benimsemiştir. Öte yandan yine

sömürgeci bir geçmişe sahip olan Birleşik Kırallık ise, çokkültürcü modelin uygulandığı başka bir örnek olmuştur (Bkz. Tablo 1).

Kültürel Çeşitliliğin Yönetim Modeli	Ülke	Modelin Belirgin Özellikleri	Modelin İdeolojisi
Ayrımcı Model	1990'lara kadar Almanya	Göçün, ekonominin ihtiyaçları doğrultusunda şekillenen geçici bir pratik olduğu düşünülür. Bu nedenle göçmenlerin yasal statülerinin geliştirilmesi veya kültürel farklılıkların doğurabileceği sorunların çözümü gibi konular önemsenmez. Göçmenlerin topluma uyumu, devletin öncelikleri arasında değildir. Göçmenlerin talepleri daha çok ayrımcı modelin sunduğu imkanlar ölçüsünde çözüme kavuşturulur.	Ayrımcı “utangaç nitelikte farklılık içinde-bütünlük” modeli (<i>timid-unity-in-diversity</i>)
Asimilasyoncu Cumhuriyetçi Model	Fransa and Wallonia	Göçmenler kalıcı olarak algılanırlar ve birey olarak tanımlanırlar. Göçmenlere çoğunluk toplumunun yaşam biçimine asimile olmayı kabul etmeleri durumunda yasal statü verilir. Göçmenler bu modelde birey olarak görülürler ve diğer yurttaşlar gibi bireysel haklara sahiptirler. Bu model farklılıkların devlet tarafından tanınmasını mümkün kılmaz. Göçmenlerin talepleri bireysel haklar ilkesi çerçevesinde çözüme kavuşturulur.	Liberal Çoğulcu ve cumhuriyetçi “farklılık-üstünde-bütünlük” (<i>Unity-over-diversity</i>)
Etnik Azınlık Modeli	İngiltere, Hollanda, ABD, Flanders	Göçmenler kalıcı olarak algılanırlar ve etnik veya ulusal kökenleri çerçevesinde grup olarak tanımlanırlar. Bu tür göçmen gruplar, çoğunluk durumundaki evsahibi toplumundan kültürel, etnik ve dinsel açılardan farklı bir konumda tanımlanırlar. Devletin asıl çabası bu grupları evsahibi toplumla birlikte uyum içinde yaşamalarını sağlamaktır. Göçmenlerin talepleri grup hakları ilkesi çerçevesinde ele alınır.	Çokkültürcü Farklılık içinde bütünlük (<i>Unity-in-diversity</i>)

Tablo 1. Kültürel Çeşitliliğin Yönetim Modelleri

Günümüzde Gordon'un kullandığı “asimilasyon” kavramı yerine “uyum” kavramını kullanmanın göçmenlerin bulundukları topluma pek çok farklı açılardan dahil olabilmeleri gerektiği gerçeğini anlamamız Açısından yol gösterici olacaktır. Özellikle Batı Avrupa ülkelerinde bugün göçmenlerin uyumu denildiğinde, uyumdan sadece kültürel ve linguistic asimilasyonun anlaşıldığı görülmektedir. Sözgelimi, günümüzde göçmenlerin öncelikli olarak

bulundukları ülkenin Almanca, Fransızca, Flamanca, İngilizce gibi resmi dilini konuşmaları ve sözkonusu ülkenin kültürel kodlarını benimsemiş olmaları beklenir. Uyum konusunu sadece kültürel ve linguistic düzeye indirgeyen bu yaklaşım, malesef bugün Egemen olan yaklaşımdır. Halbu ki, Gordon'un tanımında da ifade edildiği üzere, uyum öncelikli olarak toplumsal, ekonomik, siyasal ve yapısal düzeylerde gerçekleşmesi gereken bir olgudur. İş piyasalarına, eğitimi, sağlığa, siyasal Alana eşit erişim hakkı uyum süreçlerinin öncelikli kriterleri olarak karşımızda bulunmaktadır.

Uyum süreçlerinin kültürel ve linguistic olana indirgendığı günümüzde, sıklıkla pek çok siyasetçinin göçmenlerin ve onların çocuklarının Topluma entegre olmadıkları, dil öğrenmek istemedikleri ve kültürel kodları benimsemek istemedikleri şeklinde şikayetleri dile getirdikleri görülmektedir. Hatta öyle ki, yurttaşlık testleri ve uyum testleri gibi uygulamalarda sadece dil, kültür ve tarih gibi alanlarda göçmen kökenli insanların Çoğunluk toplumuna ne denli uyum sağladığına bakılmaktadır. Uyum sadece bu mudur? Kültürel ve linguistic düzeyde göçmen kökenli insanlar Çoğunluk toplumu tarafından istenilen düzeye geldiklerinde toplumsal, ekonomik ve Siyasal açılardan da uyum sağlamış mı olurlar? Böylelikle, toplumda var olan kurumsal ayrımcılık, ırkçılık ve yabancı düşmanlığı gibi köklü sorunların üstesinden gelebilecekler mi? Cevap malesef HAYIR!

Çokkültürcü ve Cumhuriyetçi Etegrasyon Modelleri

Ulusal, etnik, dinsel ve kültürel farklılıkların yönetimi konusunda günümüz ulus-devletleri iki belirgin alternatif siyaset anlayışından birini benimsemek durumundadırlar: çeşitlilik içinde bütünlük (*unity-in-diversity*) ve çeşitlilik-üst-bütünlük (*unity-over-diversity*). Diğer bir deyişle çokkültürcülük ve cumhuriyetçilik. Genel olarak bakıldığında, çokkültürcülük anlayışı daha çok 'çeşitlilik-içinde-bütünlük' şeklinde formüle edilebilir. Bu anlayış, azınlık gruplarına kollektif hakların verilmesinin, söz konusu azınlık grubun üyelerinin bireysel özgürlüklere ulaşabilmeleri açısından önemli olduğunu iddia eder. Son yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'nde Arthur M. Schlesinger ve Almanya'da Wilhelm Heitmeyer gibi muhafazakâr düşünürler, kültürel ve etnik farklılıkların kamusal alanda fazlasıyla görünür hale gelmesini ulusal bütünlüğe bir tehdit olarak algılamışlardır. Angela Merkel, David Cameron, Nikola Sarkozy, Geert Wilders gibi siyasetçilerin de muhafazakar bir

perspektifle eleştirdiği çokkültürcülük, bölünme riski taşıyan bir anlayıştır. Öte yandan, daha liberal ve sol eğilimli düşünürler de çokkültürcülüğe ilişkin kendi eleştirilerini getirmektedirler. Bu perspektiften bakıldığında, çokkültürcülük neo-milliyetçi bir yönetsellik aygıtı olarak değerlendirilir ve gruplar arasındaki etno-kültürel sınırları mutlaklaştırma riski taşıdığı ifade edilir (Vertovec and Wessendorf, 2010).

Öte yandan Cumhuriyetçi anlayış, farklılıklara referansla siyaset üretmek yerine, farklılıklar-üstü bir şekilde din, dil, ırk ve cinsiyet farkı gözetmeksizin siyasal yurttaş millî eğitim yoluyla yaratmaya çalışır. İkiyüz yılı aşkın Fransız Cumhuriyetçi geleneği, Fransız değerlerini benimsemeye hazır ve Fransa ulusal sınırları içinde bulunan herkesin Fransız yurttaş olabileceğini vurgular. Cumhuriyetçi gelenek, yurttaşlığın millî eğitim yoluyla verilecek bir siyasal kimlik olduğunu vurgularken, vatana, devlete ve cumhuriyete birincil derecede sadakati gerektirdiğini düşünür. Günümüz siyaset felsefesinde cumhuriyetçi anlayışa denk düşen yaklaşım çeşitlilik-üstü-bütünlük (*unity-over-diversity*) şeklinde formüle edilebilir. Cumhuriyetçiler farklılığa saygının, yurttaşlar arasında eşitliği sağlamak için gerekli olan bütünlüğü tehdit ettiğini hatırlatarak, çok-kültürlü bakış açısından kaynaklanan bölünmeler konusunda hassasiyet sergilerler. Etnik, dinsel ve kültürel gruplar söz konusu olduğunda, bu tür gruplara imtiyazlı “grup hakları”nın verilmesini doğru bulmazlar. Eğer cumhuriyetçi devlet tarafsızlık idealine sadık kalacaksa, azınlık gruplarına özel haklar tanınamayacağını ileri sürerler. Cumhuriyetçilerin öncelikleri, grup-merkezli çokkültürlülük ilkelerinin ötesinde bireysel haklara saygı temelinde çoğunluğun idaresine, yani bir tür *çeşitlilik-üstü-bütünlüğe* dayanır. Ancak, günümüzde Fransız cumhuriyetçi idealin asimilasyoncu bir hale büründüğü söylenebilir. Fransız uygarlık projesi, kültürel, dinsel ve ulusal açıdan farklı olan yabancıları dil, laiklik, modernizm, devlet-merkezcilik, batı-merkezli evrenselcilik ve akılcılık yoluyla asimile eden bir yurttaşlık modeli olduğu yönünde önemli eleştirilere maruz kalmaktadır (Kaya, 2012).

Günümüzde pek çok AB ülkesinin göçmenlerin toplumsal, Siyasal ve ekonomik entegrasyonu konusunda başarısız olduğu bilinmektedir. Sözgelimi Fransa, Kuzey Afrika kökenli Müslüman gençlerin Üniversite mezunu olmaları durumunda dahi iş piyasalarına erişimini yeterince sağlayamamaktadır. Bu tür gençlerin, Fransız gençlere oranla iş piyasalarında ayrımcılığa uğradıkları bilinmektedir. Fas ve Cezayir kökenliler arasında da okuma-yazma

oranlarının düşük olduğu görülmektedir. Tribalat (2003)'ın da ifade ettiği gibi “eğer ayrımcılıkla karşılaşacaksan, okulda başarılı olmak için çok çalışmanın ne anlamı var?” Tribalat, ayrımcılığın, cumhuriyetçi ideal ile Fransız toplumunun gerçeği arasında bir tutarlılık sorunu yarattığını belirtmektedir. Fransa’da, yakın bir tarihe kadar, cumhuriyetçiliğe tehdit oluşturduğu gerekçesiyle ayrımcılıktan söz etmek bile bir tabuydu. Malesef kalifiye Müslüman gençlerin iş piyasalarında karşılaştıkları ayrımcılık, Fransız cumhuriyetçi retorikle gerçekte Uygulanan cumhuriyetçi model arasında büyük bir uyumsuzluğun olduğunu göstermektedir. Öyle ki, 2000’li yıllarda yapılan bilimsel çalışmaların gösterdiğine göre, üniversite mezunu kalifiye Müslüman kökenli gençlerin mezuniyet sonrasında işsiz kalma oranları % 27 iken, benzeri kalifikasyonlara sahip Fransız yerlisi gençlerin işsiz kalma oranları ise % 5 kadardır.³ Bu oranlar Almanya’da % 12 ve %4, Belçika’da % 15 ve % 5, ve Hollanda’da ise % 12 ve % 3 şeklinde gerçekleşmektedir.⁴

Osmanlı’dan Günümüz Türkiye’si’ne Farklılığın Yönetimi: Farklılığı Hoşgörmek Hali

Osmanlı çokkültürcü modelinin çoğunlukla “hoşgörü (tolerans) kavramıyla birlikte anıldığı bilinmektedir. Osmanlı millet sistemi, İmparatorluğu dinsel ayrımlar üzerinden gitmek suretiyle farklı milletlere ayırmış ve Egemen Müslüman toplumun diğer milletlere karşı hoşgörülü olmasını öngörmüştür. Dilimizde tolerans kavramının karşılığı *hoşgörü*, *tahammül*, *müsamaha*, *görmezden gelme*, and *göz yumma* şeklinde kelimeler veya tamlamalar kullanılmaktadır. Burada tahammül sözcüğünün de Arapça’da “haml” yani “yük” kökünden geldiğinin altını çizmekte fayda vardır (Kaya, 2013).

3 İş piyasalarında varolan kurumsal ayrımcılıktan kendilerini koruyabilmek için göçmen kökenli insanların yeni doğan çocuklarına Fransız isimleri verdikleri bilinmektedir. Gérard Noiriel, Kuzey Fransa’da yaşayan Poplonya kökenliler üzerine yaptığı çalışmalarda bu insanların 1935 yılında % 44’ünün, 1945 yılında % 73’ünün, 1955 yılında % 82’sinin ve 1960 yılında ise % 98’inin doğan çocuklarına Fransız isimleri verdiğini tesbit etmiştir (Noiriel, 1998: 233).

4 Avusturya, Belçika, Fransa, Almanya, Hollanda ve İsveç gibi ülkelerde yaşayan göçmen kökenli gençlerin iş piyasalarına entegrasyonu konusunda kapsamlı bir karşılaştırma için bkz. Crul and Vermeulen (2003). Bu çalışmaya göre Almanya’da yaşayan Müslüman kökenli gençlerin Fransa, Belçika ve Hollanda’da yaşayan Müslüman kökenli gençlere oranla iş piyasalarında daha az ayrımcılığa uğradıkları tesbit edilmiştir. Bunun nedenli Almanya’da mesleki eğitimin başarılı olmasıdır. Öte yandan, Belçika, Fransa ve Hollanda’da hatırı sayılır ölçüde Müslüman-kökenli gencin beyaz-yakalı işlerde çalıştığı görülürken, Türkiye kökenlilerin bu başarıdan paylarını alamadıkları görülmektedir (Kaya, 2012).

Sözkonusu bu etimolojik gerçeklik felsefî açıdan büyük bir önem taşımaktadır. Birine tolerans göstermek veya hoşgörülü yaklaşmak, aslında asla kabul edilemeyen ve üstesinden gelinemeyen bir farklılığa zor da olsa katlanmak anlamına gelmektedir. Bir başka deyişle sözkonusu bağlam içerisinde dinsel açıdan farklı olduğu için kendisine düşmansı bir gözle baktığımız, yanlış yola saptığını düşündüğümüz ve bu nedenle de varlığıyla bize acı veren ötekini istemeyerek de olsa tanımak anlamına gelmektedir tolerans veya hoşgörü kavramı. Katolik bir kimsenin bir Protestanı istemeyerek de olsa tanınması veya Sünni bir kimsenin istemeyerek de olsa Alevi birini tanınması gibi birşeydir aslında. Sözkonusu bu katlanma hali, genellikle kendilerini daima haklı gören, normları ve kuralları belirleme gücüne sahip olan çoğunlukların azınlıklara katlanması şeklinde gerçekleşmektedir. Ötekini hoşgörmek, doğruluğuna inanmadığınız, hatalı bir yolda olduğunu düşündüğünüz bir kimsenin yaşamasına izin vererek onun üzerinde bir iktidar kurmak ve iktidarınızı her defasına ona hatırlatmak anlamına gelir.⁵

Günümüz Türkiye’sinde hoşgörü söyleminin hâlâ Egemen bir söylem olduğunu söylemek mümkün. Ancak, önümüzdeki pek çok örnek hoşgörünün adeta bir söylence (mit) olduğu yönünde önemli işaretler vermektedir (Kaya, 2013). Sözgelimi, Ali Çarkoğlu ve Binnaz Toprak (2007) tarafından yapılan bir araştırma Türkiye toplumunun yarıdan fazlasının eşcinselleri ve ateistleri kendilerine komşu olarak görmek istemediklerini açığa çıkarmaktadır. Aynı araştırma yine toplumun % 42’sinin Rumları ve Ermenileri komşu olarak görmek istemediklerini de göstermektedir. Öyle görünüyor ki, bugüne değin Devlet tarafından da resmi olarak üretilen hoşgörü söyleminin aslında Sünni-Müslüman-Türk gruplar dışındaki grupların tarihsel süreçlerde uğradıkları mağduriyetin üstünü örtmek için ideolojik olarak kullanılagelmiştir. Hoşgörü söyleminin 1999 yılında yapılan ve Türkiye’ye aday ülke olma statüsünün verildiği Avrupa Birliği Helsinki Zirvesi sonrasında da sıklıkla kullanıldığına işaret etmekte fayda var. Hiç şüphe yok ki, “hoşgörü” veya “tanıma”, “kabul etme” gibi kavramlardan hangisinin kullanılıyor olacağını belirleyen

5 Hoşgörmek (*toleration*) ve hoşgörü (*tolerance*) arasındaki farkları anlamaya çalışan Andrew J. Cohen hoşgörmenin ne olduğunu değil de ne olmadığını tanımlar: hoşgörmek (*toleration*) kayıtsızlık, ahlaki stuacılık, çoğulculuk, müdehalesizlik, açık fikirlilik, tarafsızlık değildir. Hoşgörmek (*toleration*), katlanma halidir; hoşgörü (*tolerance*) ise erdemdir (Cohen, 2004: 77). Cohen ile aynı fikirde olmakla birlikte, ben bu metinde hoşgörmek ve hoşgörü kavramlarını kolaylık olması açısından eş anlamlı kullanıyorum.

asıl etken devletin tarihsel süreçlerde geçirdiği dönüşümler ve geçmişle yüzleşme konusunda katedilen mesafedir.

Hoşgörü kavramı malesef Türkiye’de günlük dilimizde sıklıkla kullanılan bir kavram olsa da, bu kavramın gerçeklikte pek karşılığı bulunmamaktadır. Osmanlı tarihçisi Karen Barkey (2008: 110)’in de çok yerinde ifade ettiği gibi, “Osmanlı’da ve diğer emperyal örneklerde de olduğu gibi, hoşgörü söylemi, sözkonusu azınlığın katlini engelleyen, ancak bu grubun Çoğunluk toplumuna eşit bireyler olarak kabulünü mümkün kılmayan bir söylemdir.” Bu açıdan bakıldığında aslında, hoşgörü, çok etnili toplumlarda barış ve huzuru sağlamak amacıyla devletin kullandığı bir tür yönetsellik (*governmentality*) aracıdır (Foucault, 2000). Osmanlı deneyimi göstermiştir ki, Türk, Müslüman ve Sünni olmayan unsurlar, Çoğunluk toplumunun düzenini bozmadığı sürece tolere edilmişlerdir, aksi halde Devlet tarafından sindirilmişlerdir.

Cumhuriyetçi Anlayışın Görmediği Farklılıklarımız

Türkiye, Sünni Türkler, Alevi Türkler, Sünni Kürtler, Alevi Kürtler, Çerkesler, Lazlar, Ermeniler, Gürcüler, Yahudiler, Rumlar, Araplar, Süryaniler gibi irili ufaklı elli farklı Müslüman ve/veya gayri-Müslim etnik grubu barındıran çok-etnili ve çok-kültürlü bir ülkedir. Fakat, 1923’de Cumhuriyet’in kuruluşundan bu yana Türk devleti, Türkiye toplumunun etnik ve kültürel çeşitliliğini tanımaktan büyük ölçüde uzak kalmıştır. Türkiye’deki etnik gruplar, bir kısmı Türkleri dünya medeniyetinin merkezine yerleştiren 1932 tarihli milliyetçi Türk tarih tezinden; Türk dilini dünyadaki tüm dillerin anası olarak kabul eden Güneş Dil Teorisi (1936)’nden; bütünlükçü milli eğitim politikalarından (*Tevhid-i Tedrisat Kanunu*, 1924); ana dili ve etnik azınlık isimlerini kullanmayı yasaklamaktan; nüfus mübadelesine tabi olanlar ile yeni göçmenlere uygulanan ayrımcı iskân politikalarından (*İskân Kanunu*, 1934); yurttaşlığı sadece Müslüman kökenli göçmenlere ‘ihسان eden’ ayrımcı yurttaşlık kanunlarından; 1942 yılında özellikle gayri-Müslimlerden alınan Varlık Vergisinden; ve 1990’lı yıllarda terör nedeniyle Doğu ve Güneydoğu Türkiye’deki Kürtlerin maruz bırakıldıkları zorunlu göçten kaynaklanan homojenleştirici uygulamalara maruz kalmışlardır (Kaya, 2013).

Geriye dönüp bakarsak, Türkiye’deki Kürtler, Çerkesler, Aleviler, Ermeniler, Lazlar ve Araplar gibi çeşitli etno-kültürel ve dinsel grupların siyasal ve yasal sınırlamalar karşısında çeşitli siyasal katılım stratejileri geliştirdiklerini

görürüz. 1920’lerde Türkiye Cumhuriyeti kurulurken, Cumhuriyetin siyasal elitleri etnik ve kültürel açıdan homojen bir ulus yaratma çabalarını destekleyen, çoğunluğa dayalı milliyetçilik ideolojisine sıkı sıkıya bağlıydı. Bunun üzerine etnik grupların çoğu ve aynı zamanda ülkemize gelen göçmen gruplar, cumhuriyetçi elit tarafından tanımlanan homojen Türk ulusu söylemi doğrultusunda bu ulus-devlet projesine katılmayı tercih etti; etnik kimliklerini kamuoyunda açıklamaktan kaçındılar ve kendilerini Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu unsurlarından biri olarak gördüler. Erken dönem Cumhuriyet’in ayırt edici özelliği, kamusal alanda kullanılan dil, yurttaşlık, ulusal eğitim, ticaret, kamu teşekküllerindeki personel rejimi, endüstriyel hayat ve hatta yerleşim kanunlarına kadar hayatın her alanına Türklüğün ve Müslümanlığın hakim olmasını isteyen Türkleştirme politikalarıydı. Bu durum büyük ölçüde dinsel farklılıklar üzerine kurulmuş Osmanlı millet sisteminin Cumhuriyetle birlikte varlığını sürdürmesinden kaynaklanmıştır. İmparatorluk mirasını taşıyan bu yeni düzenlemelerin ve kanunların çoğu, çeşitliliğe ve farklılığa tolerans tanımaksızın ulusu bir bütün olarak homojenleştirme çabalarına atıfta bulunuyordu.

Sonunda bu tip asimilasyonist ve/veya dışlayıcı uygulamalar, etnik grupların kendi kimliklerini oluşturma biçimlerini şekillendirdi. Bu etnik grupların eski kuşakları, Anadolu’da yaşayabilmek için homojenlik, Sünni-İslamın ve Türklüğün hakim olduğu egemen siyasal kültüre asimile olmayı tercih ettiler. 1928 yılında, Moiz Kohen Tekinalp (Yahudi kökenli bir Türk milliyetçisi)’in *Türkleştirme* adlı eseri, Türk olmayan etnik azınlıkların siyasi sisteme dahil olma stratejilerine yer vermesi açısından bu konuda aydınlatıcıdır. Kohen, ulus-devlet oluşturma sürecinde, Türk devletiyle bütünleşebilmeleri için Türkiye-Yahudilerine 10 emir sundu: “İsimlerinizi Türkleştirin; 2. Türkçe konuşun; 3. Türkiye sinagoglarında ibadet edin; 4. Okullarınızı Türkleştirin; 5. Çocuklarınızı Türk okullarına gönderin; 6. Ulusal sorunlarla ilgilenin; 7. Türklerle dayanışma içinde olun; 8. Kendinizi Cemaat ruhuyla bağdaştırın; 9. Görevlerinizi ulusal ekonomi içinde yerine getirin; ve 10. Haklarınızın farkına varın (Landau, 1996). Tekinalp’ın emirleri ilk bakışta sadece Türkiye’deki gayri-Müslimlere yönelik gibi görünse de, bunların Çerkesler ve Kürtler gibi Müslüman gruplar için de geçerli olduğuna dair kuvvetli deliller vardır (Yıldız, 2001).

Kültürlerarasılık

Son dönemlerde, ‘çokkültürcülük’ söyleminin yerini ‘kültürlerarasılık’ söylemi almıştır. Kültürlerarasılık aslında kültürler arasında etkileşim ve alış-veriş gerektirir ve kültürleri sözde ‘ayrı’ alanlara hapsedmez. Kültürlerarasılık, ırkçılığa, yabancı düşmanlığına, milliyetçiliğe ve etnik-merkezciliğe meydan okumayı amaçlar. Bu yaklaşım, çokkültürcü anlayıştan farklı olarak insanlar ve gruplar arasındaki farklılıklara değil ‘benzerliklere’ vurgu yapar. Bu nedenle kültürlerarası yaklaşım, belli ölçüde çokkültürcülüğün neden olduğu düşünülen toplumsal çözülmenin yol açtığı sorunların çözümünde yararlanılabilecek bir yöntem olarak ön plana çıkmaktadır. Özellikle eğitim alanında uygulamalarına rastladığımız kültürlerarası yaklaşım modelinin daha evrensel düşünen dünya yurttaşları yetiştireceğine inanılır. İnsanlar ve gruplar arasındaki karşılıklı etkileşimin kaçınılmazlığının altını çizen bu yaklaşım, antropolojik anlamda kültürlerin önceden tanımlanmış sınırlar içerisine hapsolunamayacağını bizlere hatırlatır. Kültürler, sürekli etkileşim ve alış-veriş sürecinde evrilirler (Neumann, 2005; Boos-Nünning, 2005). Türkiye’de ve Avrupa Birliği ülkelerinde azınlıklara ait olduğu düşünülen kültürleri kendi adacıklarına veya özel alanlarına hapseden çokkültürcü retorik veya asimilasyonist nitelikli cumhuriyetçi yaklaşım modellerinin her ikisinin de azınlıkları daha azınlıklaştırdığı, azınlıkların kültürel, etnik ve dinsel unsurlara vurgu yapmalarının önünü açtığı ve son olarak zaten çoğunluk toplumu ile azınlıklar arasında zaten varolan sınırların giderek artmasına yol açtığı görülmüştür. Öte yandan, her iki anlayış da en azından uygulama düzeyinde çoğunlukların daima haklı olduğu ve kuralları, normları, doğruları belirleme hakkını sadece kendilerine ait olduğu varsayımından hareket etmelerine yol açması nedeniyle, sosyolojik ve antropolojik anlamdaki azınlıkları anlamaya çalışmak, onlara empati ile yaklaşmak gibi bir beklentinin de ortadan kalkmasına neden olmuşlardır. Yaşanılan bu durum, azınlıklara ait bireylerin toplumsal ve siyasal katılımını engellemiş ve bu bireylerin içinde bulundukları cemaatsel yapılar içerisine kamusal alanda bireyler olarak varlık göstermeleri de belli ölçüde engellenmiştir. Mark Twain ve Henrik Ibsen’in de asırlar öncesinden söyledikleri bir şeyi hatırlamakta fayda var: Azınlıkları yaratanlar çoğunluklardır. Bu nedenle azınlıklar daima haklıdır ve çoğunluklar ise genellikle haksızdır. Buradan hareketle, Türkiye’de veya AB ülkelerinde sıklıkla dile getirilen “azınlık sorunu”, “roman sorunu”, “göçmen sorunu”, “Kürt sorunu”, “başörtüsü sorunu”, “Alevi sorunu”, “LGBT sorunu”, “yabancılar

sorunu” gibi kavramsallaştırmalar yerine “çoğunluk sorunu” şeklinde bir kavramsallaştırmanın daha doğru olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Bu noktada daha açık bir ifade ile söylemek gerekirse, genellikle asıl sorun devletin zaman içinde ortaya çıkan bir takım toplumsal taleplere cevap verme konusunda ne denli demokratik davranıp davranmadığı sorunudur.

Kitabın İçeriği

Elinizdeki kitap üç ana bölümden ve sekiz alt bölümden oluşmaktadır. Avrupa ve Öteki başlığını taşıyan ilk ana bölümde üç farklı makale mevcuttur. Bu makalelerin ilki olan ve Anna Triandafyllidou tarafından kaleme alınan “Kültürel Çeşitlilik, Çoğul Milliyetçilik ve Avrupa Kimliği” başlıklı makalede yazar özellikle farklı Avrupa deneyimlerinden yola çıkarak etno-kültürel ve dinsel farklılıkların bugün geldiği düzeyi ve bu tür farklılıkların ulus-devletler tarafından nasıl yönetildiğini anlatırken, bu farklılıkların içinden bir Avrupa kimliği çıkıp çıkamayacağı sorusuna yanıt aramaktadır. Bu bölümdeki ikinci makale olan ve Meyda Yeğenoğlu tarafından yazılan “Avrupa Kimliğinin İdeolojik Arka Planı” adlı makalede ise yazar, oryantalizm tartışması üzerinden tarihsel süreç içerisinde Avrupa kimliğinin nasıl bir ideolojik zemin üzerine inşa edildiğini okuyucuyla paylaşmaktadır. Bu bölümün son makalesi olan ve Senem Aydın Düzgit tarafından yazılan makale ise, bu kez Almanya özelindeki tartışmalardan hareketle Avrupa kimliğinin inşasındaki kültürel söylemlerin yoğunluğuna ve Türkiye’nin bu söylemlerde nasıl kullanıldığına açıklık getirmektedir.

İkinci ana bölüm, Türkiye, Göç ve Yabancı başlığını taşımaktadır. Bu bölümde özellikle AB yurttaşlarının Türkiye’de yaşadıkları yabancılık halleri, yurttaşlık eğilimleri ve sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel entegrasyonları sırasında karşılaştıkları sorunlar dile getirilmektedir. Ahmet İçduygu ve Deniz Karıcı Korfalı tarafından kaleme alınan “Türkiye’de Göçmenlerin Vatandaş olma Eğilimleri” başlıklı makalede yazarlar, henüz tamamladıkları bir demografik ve sosyolojik nitelikli alan çalışmasından hareketle Türkiye’de yaşayan yerleşik göçmenlerin vatandaş olma eğilimleri ve bu süreçte karşılaştıkları sorunları ele almaktadırlar. Bu bölümün bir diğer makalesi olan ve İlkay Südaş tarafından yazılan “Türkiye’de Göç ve Yabancılar: Biz Turist İstedik, İnsanlar Geldi!” başlıklı makalede ise yazar, Akdeniz ve Ege sahillerinde yerleşik hayat süren AB vatandaşı göçmenlerle gerçekleştirdiği güncel

bir alan araştırmasından hareketle ve bir coğrafyacı gözünden Türkiye toplumuna entegrasyonun farklı boyutlarını tartışmaktadır.

Üçüncü ve son ana bölümün başlığı ise Türkiye, Yurttaşlık ve Dışlanma Halleri şeklindedir. Başak Akkan ve Pınar Uyan-Semerci tarafından kaleme alınan “Yurttaşlığın Kırılma ve Engelliler Bağlamında İhtiyaçların Yorumlanması Siyaseti ve Yeni Bir Yurttaşlık Paradigması” adlı bölümde yazarlar, neo-liberal devletin “kendi kendine yeten yurttaş” kurugusunu eleştirirken, Romanlar ve Engelliler gibi iki grubun ihtiyaç analizinden hareketle bu tür sosyal grupların ne tür hak temelli bir yurttaşlık paradigmasına ihtiyaç duyduklarını tartışmaktadırlar. Volkan Yılmaz ise “Yeni Anayasa Sürecinde LGBTİ Hakları Hareketi’nin Eşit Yurttaşlık Mücadelesi: Çoğunlukçu Demokrasiye Karşı Anayasal Demokrasi” başlıklı yazısında ise, nihayete erdirilemeyen yeni anayasa yapım sürecinde lezbiyen, gey, biseksüel, trans ve interseks bireylerin çoğunlukçu tahakküm karşısında eşit yurttaşlık haklarının anayasal vatandaşlık çerçevesinde nasıl korunabileceği konusunu tartışmaktadır. Bu ana bölümün son yazısı ise Ayhan Kaya ve İ. Emre Işık tarafından yine yakın zamanda gerçekleştirilen sosyolojik nitelikli bir alan çalışmasından hareketle kaleme alınmıştır ve “Türkiye’de Zorunlu Göç: Paranın Götürdüğü Yere Git” başlığını taşımaktadır. Bu makalede yazarlar son otuz yıla damgasını vuran zorunlu göç sürecinde Kürtlerin Diyarbakır, Mersin ve İstanbul’a hangi tür süreçlerden geçerek göç ettiklerini anlatmaktadırlar.

Kaynakça

- Barkey, K. (2008). *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boos-Nünning, U. (2005). "Almanya'daki Türk Kökenli Genç Göçmenlerin Topluma Entegrasyonu," A. Kaya ve B. Şahin (der.), *Türkiye ve Yakın Dönem Göç Süreçleri* içinde, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bourdieu, P. (1996). *On Television*, translated by P.P. Ferguson. New York: New Press.
- Cohen, A. J. (2004). "What Toleration Is," *Ethics*, Vol.115, No. 1: 68-95.
- Crul, M. and H. Vermeulen, eds. (2003). "The Future of the Second Generation: The Integration of Migrant Youth in Six European Countries", *Special issue of International Migration Review*, Vol. 37, No. 4 (Winter): 965-986.
- Çarkoğlu, A. ve B. Toprak (2007). *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV.
- Etzioni, A. (1995). *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*. London: Fontana.
- Fanon, F. (1998). "Racism and Culture," Emmanuel C. Eze (ed.), *African Philosophy: An Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Foucault, M. (2000). "Governmentality" in J. D. Faubion (ed.), *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984*, Vol 3, London: Penguin: 201-222.
- Habermas, J. (2008). "A post-secular society – what does that mean?", *Unpublished Paper* presented at the Istanbul Seminars, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul (2-6 June 2008).
- Hall, S. and D. Held (1990). "Citizens and Citizenship" in S. Hall and M. Jacques (der.) *New Times*. London: Lawrence & Wishart.
- Jameson, F. (1994). "Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism," *New Left Review* 146.
- Kaya, A. (2011). *Türkiye'de Çerkesler: Diasporada Geleneğin Yeniden İcadı*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kaya, A. (2012). *Islam, Migration and Integration: The Age of Securitization*. London: Palgrave.
- Kaya, A. (2013). *Europeanization and Tolerance in Turkey: The Myth of Toleration*. London: Palgrave.
- Kymlicka, W. and W. Norman (eds.) (2000). *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford: Oxford University Press.
- Landau, J. M. (1996). *Tekinalp: Bir Türk Yurtseveri (1883-1961)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Levinas, E. (1986). "The Trace of the Other," translated by A. Lingis, in M. Taylor (ed.), *Deconstruction in Context*. Chicago: University of Chicago Press.

- Levinas, E. (1987). *Collected Philosophical Papers*, translated by A. Lingis. The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Levinas, E. (1998). *On Thinking of the Other: Between Us*. London: Athlone Press.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue*. Notre Dame, IL: University of Notre Dame Press.
- Neumann, U. (2005). “Eğitim ve Öğretim Sürecinde Bir Kaynak Olarak Çokdillilik,” A. Kaya ve B. Şahin (der.), *Türkiye ve Yakın Dönem Göç Süreçleri içinde*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Nkrumah, K. (1998). “Consciencism,” Emmanuel C. Eze (ed.), *African Philosophy: An Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Noiriel, G. (1998). *Le creuset français: Histoire de l'immigration XIXe-XXe siècle*. Paris: Seuil.
- Russon, J. (1994). “Heidegger, Hegel, and Ethnicity: The Ritual Basis of Self-Identity,” *The Southern Journal of Philosophy* XXXIII.
- Sandel, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1994). “The Politics of Recognition,” in A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press: 25-73.
- Tribalat, M. (2003). “The French ‘Melting Pot’: Outdated – or in need of reinvention?” in S. Milner and N. Parsons (eds.), *Reinventing France: State and Society in the Twenty-First Century* (Hampshire: Palgrave): 127 – 142.
- Vertovec, S. and S. Wessendorf (eds.) (2010). *The Multiculturalism Backlash: European discourses, policies and practices*. London: Routledge.
- Yıldız, Ahmet (2001). *Ne mutlu Türküm diyebilene: Türk ulusal kimliğinin etmo-seküler sınırları (1919–1938)* (How Happy to the One who can say I am Turkish: Ethno-Secular Boundaries of Turkish Identity). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yovel, Y. (1998). “Tolerance as Grace and as Rightful Recognition”, *Social Research* (Winter): 897-920.

Avrupa ve Öteki

Kültürel Çeşitlilik, Çoğul Milliyetçilik ve Avrupa Kimliği¹

Anna Triandafyllidou

Giriş

Son dönemlerde Avrupa'yı ve dünyayı sarsan ekonomik ve politik küreselleşmenin gücüne rağmen, "ulus" hala; politik yaşamın üzerinden düzenlendiği bir yapı ve kolektif kimliğin önemli bir biçimi olarak kalmaktadır. Avrupa'da etnik çatışma artık eskisi kadar yaygın değilken, bu durum politik ve ekonomik yönetimler için ulusal özerklik adına istenen ve aynı zamanda süregelen Euro ve tüm Avrupa ekonomik ve politik yönetimlerini etkisi altına alan krizin arkasındaki etkidir. Gerçekten de, Avrupa Toplulukları/AB'nin 50 yıllık varlığına, AB vatandaşlarının Birlik topraklarında özgür dolaşımına ve 2002'den beri ortak olan para birimine rağmen, dünyanın doğal olarak uluslara bölünmüş olduğu ve ulusların tek meşru politik gücün kaynağını oluşturduğuna dair milliyetçi doktrin, halen hüküm sürmektedir.

Dünya düzeninin ulus-devletler üzerinden tanımlanmasının "doğal" görünmesinin yanında - ve bunun karşısındaki her türlü ulus aşırı (örn. Avrupalı) veya ulus-altı kimliklerin (örn. azınlık, etnik) inşa edilmiş olarak görülmesi - bireyler de kendilerini çevreleyen dünyayı, grup-içi (ulus) ve yabancılar (diğer topluluklara ait olanlar, ötekiler) üzerine kurulu olarak algılamaktadırlar. Bu durum; din, akrabalık gibi diğer bağlılıkların daha önemsiz olduğunu göstermez; ancak ulus, diğer grup kimliklerinin üzerine çıkan ve hayatın sosyal, kültürel ve hatta ekonomik ve politik tüm yönleri ile uyumlu bir bağlılık duygusudur.

1 İngilizce aslından tercüme eden Elif Sandal Önal, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Siyaset Bilimi Programı Doktora Öğrencisi. Kendisine teşekkürlerimi sunuyorum.

Tam da bu yüzden biz, kültürel (etnik, dinsel, ırksal, dinsel) çeşitlilik ve bu çeşitliliğin hoşgörüsünün kabulünün veya reddinin; ulusal bilinç, ulus kimlik, ulus veya ulusal miras gibi fikirlerin kavramsal ve ampirik perspektifleri ile birlikte çalışılması gerektiğini düşünüyoruz. Çeşitliliği çalışırken azınlık grupların (yerel veya göçmen), ulusal homojenlik, birlik ve bütünlükten hangi yönleri ile farklılaştığı sorununu ortaya koymalıyız. Bu makalede, ulus kimliğinin ne olduğu, nasıl geliştiği, azınlık grupları ve ulusaşırı kimliklerle nasıl ilişkilendirildiğine dair bazı kavramsal ve ampirik değerlendirmeler sunulacaktır. Makale, ulus dahilindeki etnik ve dinsel çeşitliliğin uyumlandırılmasında “çoğul milliyetçilik” perspektifi önerisini ve Avrupa kimliğinin bu yaklaşımla uyumlu olup olmadığının değerlendirilmesini içermektedir.

Avrupa’daki Göçmenler, Azınlıklar ve Uluslar

Bu kısa makalede özellikle, ev sahibi ulusun göçmen toplulukları veya yerel etnik azınlıkları; “Anlamalı Öteki” (*significant other*) olarak algılanmasının yanı sıra, azınlıkların farklı din, dil veya geleneklerinin, çoğunluk ulusu tarafından kendi kültürel/etnik saflıklarına yönelik tehdit olarak algılanmasının üzerinde duracağım. Azınlıkların olumsuz ve tehdit temelli temsilleri, çoğunluk-azınlık ilişkilerinin içkin bir özelliği olup, göçmenlerin hatta yerel azınlığın varlığının bile, ulusun sosyal ve politik düzenine yönelik bir meydan okuma olduğu gerçeğinden türemektedir. Bununla birlikte, etnik veya göçmen azınlıklara yönelik zenofobik veya ırkçı tutumların gelişmesinde, Tabii ki, ırk, din, iki grup arasındaki iletişim eksikliği, göçmen grupların daha düşük statüde olması gibi faktörlerin de katkısı vardır.

Yerel veya göçmen grupların ötekileştirilmesi, ulus kimliğinin gelişimi, ulusal bütünlüğe ulaşılması ve bunun sağlamlaştırılmasında işlevseldir. Göçmen, potansiyel tehdit unsuru olan “Öteki”dir; çünkü, ulusal sınırları geçer ve belirli bir kültür, sınır ve etnik kökenle oluşmuş grup-içi özdeşleşmeye ve vatandaşlar ve Ötekiler biçimindeki sınıflandırmaya meydan okur. Diğer bir deyişle, göçmenin bu meydan okuması, grubun birliğini ve özgünlüğünü “kirliletme” tehdidi taşımaktadır.

Göç, tanım olarak bir ulusun veya ulus-devletin üyelerinin, vatandaşı olmadıkları başka bir ülkeye yerleşme durumunu anlatır. Sayad (1991) bir yerden bir yere göç etme olgusunun, ulusal düzene karşı gelen bir varlık-yokluğu içerdiğini belirtmektedir: göçmen vatandaşı olduğu ülkede yokken, ait

olmadığı başka bir ülkede mevcuttur. Uluslar ve ulus-devletlere göre düzenlenmiş bir dünyada kendi ülkesinde olmayıp yabancı bir ülkede varlık göstermek, göçmenin her iki toplumdan da dışlanmasına neden olur.

Ulus içerisindeki göçmenin Sayad tarafından ortaya konan politik ve sembolik durumu, ulusun varlık nedeni olan homojenliğini ve bütünlüğünü bozan yerel azınlıklar için de geçerlidir. Göçmen gruplar ve yerel azınlıklar arasındaki fark, ikinci grubun ilki gibi ulus sınırlarını geçmemesi, ulus-devletin yaratıldığı zamandan itibaren orada olmasıdır. Dolayısıyla yerel azınlıklar toprak (veya toprağın bir parçası) üzerinde, kendi vatanları olarak hak iddia edebilirler. Bununla birlikte, pek çok durumda yerel azınlıkların varlıkları ile politik ve kültürel özerklik amaçlı kolektif hakları, ulus devletlerin kurucu yasalarında tanınır ve korunur. 1989 sonrası, doğu-batı, kapitalizm-sosyalizm arasındaki savaş sonrası ittifakların yeniden düzenlendiği ve Avrupa'nın jeo-politik sınırlarının yeniden belirlendiği dönemde; göçmenler – ve özellikle Müslümanlar-, pekişen Avrupa kimliği ve birliği karşısındaki yeni “Öteki” haline gelmişlerdir. Bu yaklaşım özellikle uluslararası köktenci terörizm göz önüne alındığında, son 10 yılda oldukça güçlenmiştir. Tabii ki, tüm ev sahibi ülkeler aynı biçimde tepki vermemektedir ama pek çok ülkede böyle yaygın bir dinamik olduğu da açıktır.

Çoğu Avrupa devleti kendilerini ulus-devlet olarak kavramsallaştırmaktadır ki burada devlet; baskın ulusun politik ifadesi olarak ele alınmaktadır. Bu fikir, kültür ve etnik kökenin değişmez olduğu görüşünü belirtmektedir: bunlar homojen ve tek olarak görülmektedir. Kültür ve etnik kökenin varsayılan saflığı ve özgünlüğü, yabancıların işgallerinden korunmalıdır. Dolayısıyla çoğulculuk ancak (her zaman değil) ulusal veya etnik azınlığın ülkenin kurucu unsurlarından biri olduğunda, yani ülkenin yaratılış sürecinin bir parçası olduğunda ve ulusal anlatıya bir biçimde entegre olduğunda söz konusu olabilir. Bu durumlarda bile, baskın ulusla azınlıklar arasında bir çatışma potansiyeli yüksektir. Kültürlerin ve kimliklerin çoğulluğu, ulus devletlerle kolay biçimde uyumlandırılmamaktadır.

Bazı ülkelerde göçmen topluluklar ulusal tarihe entegre edilir ve bu topluluklarla ulus arasındaki kültürel, bölgesel, yurttaşlığa ve soya dayalı bağlar resmi biçimde tanınır. Dolayısıyla, Fransa ve İngiltere’de olduğu gibi, anavatan ve onun sömürgeleri arasındaki bağlar, göçmen kökene sahip kişilere vatandaşlık verilmesinin sebebi olarak gösterilir. Yine de vatandaşlık statüsü,

bu kişilerin sosyal entegrasyonunun garantisi için yeterli olmayabilir. Aslında, vatandaşlıklarını doğumla veya oturma hakkı ile almış olan göçmen kökenli kişilerin, pratikte ayrımcılığa maruz kalmaları nadir bir durum değildir. Ayrımcı davranış ve uygulamalar ırka –deri rengi veya soya dayalı özelliklerle-, kültüre veya bu ikisinin birleşimine yöneliktir. Göçmenlerin daimi oturma izni veya vatandaşlık almaları, entegrasyonları için önemli bir adım teşkil etse de, ötekileştirme süreci içerisinde görülen ayrımcılığın gizli mekanizmalarına ve iç grup-dış grup inşasına dikkat edilmelidir.

Göçmenler ve göç ettikleri ülkeler arasındaki bağlar, bazen ulus kimliklerinin yeniden gözden geçirilmesine dahi neden olabilmektedir. İngiltere, imparatorluk geçmişi, devletin çok-uluslu yapısı ve yoğun göçün etkileri altında olmasıyla bu noktadaki bir vakadır ve şu ana kadar, uzun göç verme-göç alma tecrübeleri emperyal milliyetçiliğin çokkültürlü milliyetçiliğe dönüşmesine katkıda bulunmuştur (Smith, 2009, s.35).

Tüm göçmenler ya da azınlıklar “Anlamalı Öteki” ya da özellikle tehdit edici “Anlamalı Öteki” olarak algılanmazlar. Örneğin AB bağlamında, üye devletlerin vatandaşlarına ev sahibi ülkelerin vatandaşları ile aynı haklar verilmektedir, çünkü hepsi de Birliğin vatandaşlarıdır ve bu kişiler genellikle sosyal alanda herhangi bir ayrımcılığa maruz kalmazlar. Benzer biçimde, Kuzey Amerikalılar ve diğer sanayileşmiş devletlerin vatandaşları da Avrupa’da yabancı olmalarına rağmen göçmenlikle ilişkilendirilen olumsuz kalıpyargıların öznesi olmazlar. Diğer bir deyişle, Ötekileştirme süreci, ancak göçmen belirli gruplara mensup ise aktif hale gelmektedir.

Bu durumdaki “dış-grupların” ortak özellikleri, toplum içerisindeki alt pozisyonları ve onları baskın ulusal gruptan ayıran etnik, kültürel, dinsel veya ırksal özellikleridir ancak bu özellikler, bu grupların tehditkar dış-gruplar olarak algılanmalarının sebebi değildir. Tam tersi, farklılık bağlama bağlıdır: bir durumda dinsel özellikler geçerliyken (örneğin, İngiltere’deki Müslüman karşıtı hassasiyet), başka bir durumda etnik sınıflandırma vurgulanabilir (örneğin Yunanistan’da Arnavutlara yönelik önyargılar). Sıklıkla, iki kategorizasyon, farklılığın etkisini azaltıcı ya da artırıcı biçimde birbirlerinin içine geçebilirler. Bundan dolayı, Yunanistan’daki Hristiyan Ortodoks Bulgar veya Rus göçmenler, Türk Müslümanlardan veya Müslüman Arnavutlardan daha az tehdit edici olarak görülmektedir. Diğer taraftan, İngiltere’deki Müslümanlara yönelik ayrımcılık yakın zamana kadar ancak ırksal veya dinsel olarak ifade

edildiğinde kabul ediliyorken, şimdi Müslümanlar dini inançlarından dolayı tehdit edici Ötekiler olarak algılanabilmektedirler (Modood, 2006).

Belirli göçmen veya azınlık gruplarının Ötekileştirilmesi baskın ulusun çıkarlarına ve kimliğine hizmet eder. Göçmenler ancak inşa edilen veya pekiştirilen pozitif iç-grup kimliğinin karşısında negatif Öteki biçimine gelirler. Bununla birlikte bu gruplar, küreselleşen sanayi sonrası ekonomilerde, esnek ve haklarından mahrum edilmiş bir işgücü de sağlamaktadır. Bu göçmelerin Anlamlı ve tehdit edici Öteki olarak inşası, ev sahibi toplumdan sosyal ve politik olarak dışlanmalarını meşru hale getirmektedir.

Göçmenler ve Ulusaşırı Özdeşimler

Bu bölümde, göçmen azınlıkların ulus kimliklerinin, ev sahibi toplumla etkileşim sürecinde nasıl dönüştüğünü tartışacağım. Göçmen toplulukların genellikle anavatanları ile sıkı sembolik ve maddi bağları bulunmaktadır. Diaspora milliyetçiliği teorileri yalnızca bu bağların anavatandaki ve diaspora topluluğu içindeki etnik ve ulusal kimlikler açısından önemini vurgulamaz, aynı zamanda göçmen topluluk ile ev sahibi ülke arasında süren ve yabancılaştırma olmasa da entegrasyonu sınırlı denebilecek ilişkiye de odaklanır. Göçmen topluluk ve ev sahibi toplum, çeşitli ekonomik sebeplerle bir arada yaşamak zorunda kalan, birbirinden ayrı varlıklar olarak kavranır. Her iki topluluk da, ancak azınlıkların ülkelerine dönmeleri ile ulaşılabilecek bir ulusal ve kültürel “özgünlük” ve “safılık” hasreti çeker.

Anavatan ve diaspora topluluğu arasındaki bağlar, göç olgusunun ve ev sahibi toplumla göçmen topluluklar arasındaki etnik bölünme ve yabancılaştırma süreçlerinin anlaşılmasında önem teşkil ediyorsa da (Vertovec, 2003), ikinci ve üçüncü kuşak göçmenlerin kimlik dönüşümlerinin anlaşılmasında yetersiz kalmaktadır.

Diaspora milliyetçiliği literatürünün büyük kısmı, Fordist üretim sistemi ile ilişkilendirilebilecek savaş sonrası göç dalgalarını referans noktası olarak almaktadır. Ancak bu teoriler Avrupa’da ve dünyadaki göç dalgalarının yeni özelliklerini açıklayamamaktadırlar. Bugün göçmenler çoğu zaman uygun seyahat ve kimlik belgeleri olmadan göç etmekte, uygun iş statülerinden ve refah koşullarından yoksun olarak hizmet sektöründe istihdam edilmektedirler. Geldikleri ve göç ettikleri ülkeler veya daha pek çok yere durmaksızın seyahat etmektedirler. Onları buna motive eden ekonomik sebepler olmakla

birlikte, başka sebepler de olabilmektedir. Göçmenler göçü, zaman zaman kişisel gelişimlerine katkı sağlayan bir “hayat projesi” olarak yaşamaktadırlar (Kosic ve Triandafyllidou, 2003; Kosic ve Triandafyllidou, 2004; Romaniszyn, 2003; Jordan ve Vogel, 1997).

Diaspora milliyetçiliği bir yandan diaspora-anavatan ilişkilerine odaklanıp diğer yandan azınlıkların ev sahibi ülkedeki varsayılan yabancılaşması (veya entegrasyon eksikliği) üzerinde odaklanırken, göçmen grubun ev sahibi ulusla olan etkileşimini ve göçmen azınlıklarda ortaya çıkan ulus-ötesi kimlikleri ihmal etmektedir. Çağdaş göçler artık göçmenler, ev sahibi uluslar ve göçmenlerin anavatanları arasında meydana gelen ve etnik ve kültürel sınırların müzakere edildiği ve yeniden tanımlandığı karmaşık ilişkilerle nitelendirilmektedir. Bu süreçleri ulus kimliklerin durağan ve bütünlükçü çerçeveleri ile analiz etmek yanıltıcı olabilmektedir. Son dönemde yapılan çalışmalar, ulus kimliklerin “ikili” doğalarını ortaya koymakta ve “ne orada, ne burada” durumları ile çift referans noktalarını vurgulamaktadır: biri genellikle gerçek “ev” olarak adlandırılan göç ülkesi ve diğeri düşlenen “ev” olan ancak “yabancı” bir kültür ve mekan biçiminde yaşanan anavatan (Christou, 2005). Diasporik kimliklerin, ikili veya çoklu özdeşimi vurgulayan bu etnografik açıklamaları, ulus kimliğe ve ulusla göçmen öteki arasındaki ilişkiye dair klasik açıklamaları aşan farklı bir kimlik dinamiğini ortaya koymaktadır.

Bu uluslararası kimlik oluşumları, genellikle yoğun iletişim ve sosyo-ekonomik küreselleşme bağlamının bir sonucu olarak ortaya çıkan çoğunluk mensubu ulus kimlikler ile çeşitli azınlık kültürlerin etkileşiminin sonucudur ve kozmopolitanizm yaklaşımı ile analiz edilebilir.

Kozmopolitan yaklaşım daha çok, “geç modern” dönemde meydana gelen etraflı sosyal dönüşümlere odaklanmaktadır. Yaklaşım, sanayi sonrası toplumların küresel çapta gelişmiş iletişim biçimleri, daha iyi, ucuz ve çabuk uzun mesafe ulaşım yolları, bunun sonucunda ortaya çıkan zaman ve mekan kısıtları gibi özelliklerine odaklanır: dünyanın farklı yerlerinde yaşayan insanlar yeni teknolojiler vasıtasıyla sürekli olarak iletişim kurarken, coğrafi uzaklık daha az önemli hale gelmiştir. Bu değişiklikler sadece göçmenlerin anavatanları ile yoğun bağ ve iletişim kurmalarına imkan vermeyip aynı zamanda bizlerin küresel düzeydeki karşılıklı bağlantılılık durumumuzu da geliştirmektedir (Held ve diğerleri, 1999).

Çoklu kimlikler, göç edilen ve yerleşilen ülkelerdeki kültürel çeşitlilik vasıtasıyla ortaya çıkan ve ulus kimliklerle kültürlerin dar kavramsallaştırmaları içine sıkıştırılmaması gereken olasılıklardan inşa edilmektedir. Bu bağlamda, çok kültürlü birikimler özellikle de geniş şehir çevrelerinde, göz ardı edilemeyecek gerçekliklerdir. Ancak göçmenlerin taşındığı bağlam, genellikle ulus kimliklerle “anavatan” ilişkilerinin önemini hala koruduğu kan bağı ve etnik ağları içermektedir, dolayısıyla, ulusların ve milliyetçiliğin aşıldığı varsayımı yerine, bugün ortaya çıkan yeni kimlik biçimlerinin incelenmesi gerekmektedir.

Çoğul Milliyetçilik

Bu bölümdeki amacım milliyetçiliğe, uzlaşma süreci ve yeni kültürel elemanların dönüşümsel biçimde sahiplenilmesi yolu ile farklılığın uyumlu hale getirildiği bir yaklaşım önerisi getirmektir. Oluşturulmaya çalışılan yeni ulus kimliği yaklaşımı, Ulus ve Anlamalı Öteki arasındaki ilişkiyi inkar etmek değil, ancak daha ziyade yeni-toplumcu ekolden gelen düşünce önerileri ile ulusal çoğunluk ve etnik azınlıkların içerisindeki kimlik dönüşümü süreçlerini analiz etmektir.

Yeni toplumculuk, göçmen toplulukları birbirlerine sıkıca bağlı ve homojen birimler olarak alan, bu toplulukların genellikle belirli coğrafi bölgelerde toplandıkları, topluluk içinde yoğun sosyal ağlar olduğunu ve topluluğun kendi ülkeleri ile sıkı bağlara sahip olduğunu kabul eden varsayımları baz almaktadır. Bu topluluklar “anavatanlarına” değil, yerleştikleri ülkelere doğru bir yönelim sergilemektedirler. Yeni toplumculuk, göçmenlerin kendi kültürel/dilsel/dini özgünlüklerini koruyarak, yerleştikleri ülkede dışa kapalı bir sosyal alanda yaşamayı arzu ettiklerini varsaymaktadır. Bu tutum, yalnızca kültürel bağların veya aile bağlarının değil, ekonomik ilişkilerin de anavatanla, daha özelde de topluluğun geldiği köy veya bölge ile, sürdürülme isteğini göstermektedir.

Başka bir deyişle, yukarıda anlatılan kozmopolitan yaklaşımların aksine, yeni toplumculuk göçmen hayatın kolektif yönlerine daha fazla önem vermektedir. Ampirik bir bakışla, yeni toplumculuk temellerini göçmen toplulukların gelişmekte olan toplumlara ve kentsel bağlamdaki küçük yerelliklere özgü sosyal ve kan bağına dayalı ilişkileri, yerleştikleri ülkelerde yeniden ürettikleri gözlemine dayandırır. Etnik komşuluk ve etnik iş ilişkileri gibi bazı

göç olguları, en iyi yeni toplumculuk perspektifi ile anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, Meinhof ve Triandafyllidou (2006:211) aşağıdaki müdehaleyi yaparlar:

“Yeni toplumculuk yaklaşımı, Diaspora teorilerinin yaptığı gibi göçmenlerin yaşamlarının ulusaşırı yönlerini göz ardı etmez. Daha ziyade göçmenlerin, yerleştikleri ülkede “iki kültür arasındaki” pozisyonlarına bakar. Kendi toplumları ve ev sahibi topluma ait bu iki kültür, nispeten homojen ve sabit birimler olarak görülür ve göçmen bu ikisi arasında bir bağ kurmak suretiyle her ikisine de ait olur.”

Yeni toplumculuk perspektifinin ulusal çoğunluk ve göçmen azınlıklara dair analizi, ikinci kuşak göçmenlerin yeniden etnikleştirilmesi (re-ethnicisation) sürecine tatmin edici bir açıklama sağlamaktadır (bkz. Örneğin Fransa’daki The Beur hareketi). Ancak bu perspektif, tüm azınlık gruplarının aynı biçimde oluşmadığı gerçeğini göz ardı etmektedir:

“(.) belirli grupların baskın toplumdan farkları değişebilmektedir (örneğin bu fark; ırk, din veya bu ikisinin bir birleşimi olabilir), fakat grupların tümü aynı biçimde oluşmamaktadır. Bazılarının diğerlerine göre daha organize bir topluluk yapısı varken, bazılarının güçlü ekonomik ağırları dini bağlara, bazılarının aile içi ilişkilere bağlı olabilmekte, diğer taraftan bazı grupların ekonomik durumları eğitimsel nitelikleri veya popüler kültürü şekillendirebilme yetilerine bağlı olabilmektedir. Bu farklılık biçimlerine bakarak, bir taraftan bazı grupların kendi grupları ile değişik biçimlerde ilişkilendirilebileceği ve grup kimliklerine yönelik farklı tutumlara sahip olabilecekleri ortaya çıkarken, diğer taraftan bu grupların farklı önceliklerinin, tepkilerinin ve entegrasyon için kullandıkları farklı durum ve yollarının olabileceği de görülmektedir (Modood, 2007: 117).

Gerçekten de ulusal çoğunlukların gerek göçle gelen gerekse yerel olan çeşitliliğin zorlukları ile baş edebilmeleri için, azınlığın diğer gruplardan “farkının” içsel olarak değişebileceğinin kabul edilmesi gereklidir. Tek bir tip azınlık grubu, tek bir farklılık tipi yoktur, farklılığın bazı belirleyicileri olabilir ve bazı talepler bir azınlık grubu için diğerinden daha önemli olabilir (örn. din, ırk, dil) ancak bireyler grup kimliklerini, tüm durumlarda aynı yoğunlukta yaşamazlar (Modood, 2007).

Doğal olarak aynı durum baskın ulusun üyeleri için de aynıdır, ulusun tüm üyeleri ulus kimliklerini aynı biçimde yaşamazlar; belirli uluslar belirli özelliklere diğerlerinden daha fazla değer verebilirler. Tabii ki, daha önce de

belirtildiği gibi, bir özelliğin belirginliği - yani bu özelliği farklılığın belirleyicisi yapan ve ulusal çoğunlukla göçmen/yerel azınlık arasında çatışma yaratan belirginlik – bu grupların etkileşimi ile inşa edilir. Diğer bir deyişle, örneğin, Müslüman göçmenler ulusun dinsel özelliklerine meydan okuyup Hristiyanlığı Alman ulus kimliğinin kurucu parçalarından biri haline dönüştürene kadar, din Alman ulusal kimliğinin önemli bir belirleyicisi olarak görülmeyebilir. Aynı zamanda din, Yunan ulus kimliğini karakterize eden önemli bir özellik olabilir ancak Balkanlardan ve Doğu Avrupa'dan gelen ve yerel Yunanlılar gibi Hristiyan (özellikle Ortodoks Hristiyan) olan göçmenlerin karşısında önemsiz gibi görülebilir.

Belki de ulus kimliğinin öz-düşünümsel biçimde yeniden ele alınmasını sağlayacak olan başlangıç noktası tam da ulusal çoğunluğun içerisindeki bu farklılık unsurundan başlayabilecektir. Böylelikle çeşitliliğin kökenlerinde ve oluşumunda tanınması ile, ulus kimliğinin çeşitliliği tanıma kapsamı, ulus-devlet kurulduğunda orada olmayan ancak ülkede yeterince uzun süredir yaşayan ve sürekli yaşama konusundaki isteklerini gösteren gruplara kadar genişleyebilecektir. İşte, ulus kimliğinin bu öz-düşünümsel biçimde yeniden ele alınması ve müzakeresi, çoğul milliyetçiliği oluşturmaktadır. Çoğul milliyetçilik her ne kadar başlangıçta yeni bir kavram ya da (ulusal çoğunluğun, göçmen toplulukları entegre etmek için ne yapmaları gerektiğini söyleyen) normatif bir bakış açısı olarak görünüyorsa da, bu tür milliyetçiliğin, klasik yurttaşlığa dayalı (toprağa dayalı/liberal/sivil) milliyetçilik – etnik milliyetçilik ayrımına takıldığımızda gözümüzden kaçabilecek gelişim örnekleri bulunmaktadır.

Hans Kohn (2005), 1940'larda, hem kavramsal hem de tarihsel bir ayırım olan, etnik ve yurttaşlığa dayalı milliyetçilik ayrımını ortaya koymuştur. Etnik milliyetçilik, 18 ve 19. yüzyıllarda orta ve doğu Avrupa'da görülen ve ulusun oluşumunda kan ve aidiyet esasını önceliklendiren milliyetçilik türüdür. Yurttaşlığa dayalı milliyetçilik ise, Aydınlanma ve liberalizm ile ilişkilendirilebilecek ve ulusun oluşumunu gönüllülük, toprak ve yurttaşlığa dayalı temellere oturtan milliyetçiliktir. Bu ayırım hem milliyetçiliğin akademik çalışmalarında, ve hem de daha geniş kamusal söylemde, milliyetçilik ve modernizmin “batılı-iyi” ve “doğulu-kötü” biçimindeki, birbiri ile çatışan iki farklı modeli üzerinde etkili olmuştur. Her ne kadar araştırmacılar ulusun etnik ve yurttaşlığa dayalı özellikleri ile milliyetçiliğin etnisite ve yurttaşlığa dayalı biçimlerinin birbirlerinin içerisinde geçtiğini göstermiş olsalar da,

bu ayrım hala etkisini korumaktadır. Kohn'un temel ayrımı üzerinden, etnik milliyetçiliğin çeşitliliğe hoşgörüsüz olduğu veya göçmen ve yerel azınlıkların varlığına çok düşük tolerans gösterdiği; yurttaşlığa dayalı milliyetçiliğin ise azınlıkların hem eski (yerel) hem de yeni (göçmen) formlarının, ulusal tanım içerisinde kabulü, tanınması ve entegrasyonu için daha fazla imkan tanıdığı söylenebilmektedir. Ancak ulus kimlikler ve göç üzerine yapılmış son dönemlerdeki çalışmalar (Triandafyllidou, 2001) gerek etnik gerekse yurttaşlığa dayalı unsurların, yerel ve göçmen azınlıkların hem kabulü hem de reddedilmesi için kullanılabileceğini göstermektedir. Tam da bu yüzden bu ikili ayrımın ötesine geçilmesi gerektiği ve çoğul milliyetçilik kavramının sunulması gerektiğini düşünüyorum.

Çoğul milliyetçilik çağdaş Avrupa toplumlarındaki çeşitliliğin çoklu düzeylerinden ortaya çıkan karmaşık dinamikleri belirtmektedir. Burada, çeşitliliğin çoklu düzeylerinden kastedilen grubu diğerlerinden ayıran temel farklılıklar (dini, dilsel veya etnik) değil, çeşitliliğin farklı tarihsel süreçlerde genel politikaların bir parçası olmasıdır. Buna göre, uluslar özellikle belirli bir toprak parçası üzerine kurulan ve içinde yaşadıkları ulusal veya çok-uluslu devletin kuruluşunda rol alan azınlıklardan oluşan “tarihi” Anlamalı Ötekinde olduğu gibi, çeşitliliğin “eski” biçimi ile karşı karşıya gelmektedirler. Çoğul milliyetçiliğin zayıf (*thin*) versiyonu, yalnızca bu, verili bir ulusal çoğunluk tarafından vatan olarak kabul edilen bir toprak parçası üzerinde tarihsel olarak var olmuş “eski” çeşitlilik biçimini tanıır.

Bugün uluslar aynı zamanda çeşitliliğin yeni biçimleri ile de karşılaşmaktadırlar, ki bunlar özellikle modern ulus devlet yaratıldığında “orada” olmayan ikinci ve üçüncü kuşak göçmenlerdir. Çoğul milliyetçiliğin güçlü (*thick*) versiyonu, bu “yeni” Ötekileri aşamalı biçimde kabul etme ve tanıma imkanı vermektedir. Ülkeler bugün çoğunlukla çoğul milliyetçiliğin zayıf versiyonunu uygulamaktadırlar. “Eski” yerel azınlıkların özel ihtiyaçları kabul edilirken, hatta kamu nezdinde saygı görürken, yeni “Ötekilerin” talepleri reddedilmese bile tolere edilmektedir. Ancak bu iki gruba ve taleplerine yönelik tutum, uygulama ve politikalar değişmez değildir; çoğul milliyetçilik aynı zamanda azınlıklarla ilgili iyi uygulama örneklerinin bir gruptan diğerine transferi ve politikalar yolu ile öğrenme olasılığının önemini de ortaya koymaktadır.

İtalya ve İspanya zayıf çoğul milliyetçilik ilginç ilginç örnekler teşkil ederken, çoğul milliyetçiliğin daha güçlü versiyonu için de faydalı bir zemin

oluşturmaktadırlar. Her iki ülke de önemli etnik ve dilsel bir çeşitliliği ihtiva etmektedir. İtalya’da azınlık yaşadıkları bölgelerdeki okullarda öğretilen, kamu kurumlarında ve medyada kullanılabilen 12 resmi olarak tanınmış azınlık dili bulunmaktadır. Benzer biçimde Waldesian, Metodist, Adventist gibi pek çok azınlık Hristiyan kilisesi ve Yahudi cemaati ile, belirli kurumsal ayrıcalıkların tanındığı özel anlaşmalar yapılmıştır. Böylelikle bu kiliseler, üye sayıları bakımından küçük olmalarına rağmen pek çok kurumsal ayrıcalığa sahip olabilmişlerdir. Bu durumun aksine, İtalya’ya son dönemlerde ekonomik sebeplerle gelen göçmenlerle birlikte giren İslam’a yalnızca tolerans gösterilmekte ancak bu din kamusal alanda kabul edilmemektedir. Örneğin Müslümanların toplanıp dua edebilecekleri gayrimüşru yerler yalnızca yerel halk tarafından kabul edilirken, resmi camilerin inşa edilmesi tolerans sınırlarının ötesine geçilmesi olarak algılanmaktadır. İtalya’da yaşayan Müslümanları temsil edecek merkezi bir örgütlenmenin olmaması, burada yaşayan Müslümanların kamusal olarak kabulünü ve taleplerinin karşılanmasını engelleyen en önemli problem olarak görülmektedir. Halbuki çoğul milliyetçilik yaklaşımı, belirli şehirlerin veya alanların ihtiyaçlarına dayalı olarak; örneğin Müslümanların inançlarını kamusal alanda sergileyebilmelerini sağlayacak yerel veya bölgesel anlaşmaların, vaka-temelli bir yaklaşımla desteklenmesini önerebilir.

İspanya, kendi dilleri olan en az üç ana tarihsel azınlık ulusundan oluşan çok-uluslu bir ülkedir: Galiçya, Bask ve Katalan. İspanya’nın demokratikleşme süreci ve 1978 İspanya Anayasası, tarihsel “ulusların” özel haklarının tanınması ve azınlık uluslarına farklı muamele yapılmasını içeren aşamalı bir adem-i merkezîyetçiliği getirmiştir. İspanya bir çeşitlilik laboratuvarı olmasına rağmen, göç ve kimlik üzerine çok azpolitika söylemi bulunmaktadır. Gerçekten de parlamentodaki tartışmaların ve parti deklarasyonlarının analizleri, göçün kimlik terminolojisi üzerinden konuşulmasına dair örtük bir korkuyu ortaya koymaktadır. Bu durum kimliğin İspanya’da henüz çözülmemiş / tamamlanmamış bir sorun olduğu gerçeği ile açıklanabilmektedir. Kimlik ve göçün İspanya’da ulus düzeyinde tartışılmaktan kaçınılmasının iki önemli yansıması bulunmaktadır. İlki, bu tür tartışmaların yalnızca tarihsel-özerk topluluklar (özellikle Katalonya’da) düzeyinde gerçekleşmesidir. İkincisi ise, çeşitlilik daha önceden kurulmuş ve yerleşmiş fikirler (Fransız cumhuriyetçiliği veya İngiliz çokkültürlülüğü) temelinde değil, daha ziyade sonuç çıkarmaya dayalı olarak, çeşitliliğin yönetim uygulamalarından gelen

soru ve cevaplardan oluşturularak elde edilen yönetilmektedir. Zapata-Barrero (2010:412) tarafından pragmatizm veya “pratik felsefe” olarak tanımlanan bu durum, sorun temelli politikaların gelişmesine yol açmaktadır. Bu yüzden, örneğin 1992 yılında Hristiyan olmayan üç ana din (Müslümanlar, Yahudiler, Protestanlar) temsilcileri ve devlet arasında yapılan bir anlaşma ile, tüm öğrenciler okullarında kendi dinlerini öğrenme hakkına sahip olmuşlardır. Ancak özel din öğretimi talep eden öğrenci sayısına oranla, azınlık dinleri eğitimi verebilecek öğretmen sayısı yetersizdir. Devlet okullarındaki “başörtüsü” tartışmalarında ise, başörtüsü giyen öğrencinin eğitimine devam edip edemeyeceğine dair karar okullara bırakılmıştır. Bu alanda yaşana sorunlar, öğrencinin ayı şehirde yer alan başka bir okula transfer edilmesi ile pragmatik biçimde çözümlenmektedir (Zapata-Barrero, 2010).

Eski ve yeni çeşitlilik biçimlerinin her ikisini de yaşayan, “yeni” ev sahibi ülkelerden alınan bu örnekler, yerel azınlıkların ve onların dilsel, kültürel ve dinsel haklarının tanındığı çoğul milliyetçiliğin zayıf versiyonunun varlığının, aşamalı olarak göçmen popülasyonunu ve onların özel ihtiyaç ve taleplerinin tanındığı güçlü milliyetçilik biçimine zemin hazırladığını göstermektedir. Çoğul milliyetçilik tanım olarak, çeşitliliğin kabulünden ziyade reddine veya sadece liberal bir tolerans gösterilmesine öncelik tanıyan vatandaşlaşma dayalı ve etnik milliyetçiliğin aksine, çeşitliliği tanımaya ve saygı göstermeye daha yakındır. Çeşitliliğin dönüşümsel olarak ulus içerisinde yeniden ele alınması ve yerel azınlıkların uyumlaştırılması, göçe dayalı çeşitliliğin kabulü için uygulamaya konacak gerekli yasal düzenlemeleri, kurumsal tartışmaları veya pragmatik uygulamaları yaratacaktır.

Bu argüman, 2. Dünya Savaşı sonrası dönemde göçle gelen çeşitliliğin uyumlandırıldığı ülkelere ve Vertovec tarafından “süper-çeşitlilik” olarak adlandırılan duruma gelen İngiltere örneğindeki gibi, göçmen, etnik ve çoğunluk popülasyonlarının giderek artan birleşimleri ile oluşan durumlara uygun olarak genişletilebilir. Çoğul milliyetçilik, bir normdan çok süreci belirtmektedir. Bu süreç, yeni gelenlerden (yeni göçmenlerden), yeni kimlik biçimlerinden (örneğin dinsel veya ırksal) veya yeni melez (hybrid) kimliklerden (karışık geçmişe sahip olanlar) yükselen yeni taleplerle uğraşmak için, göçmen popülasyonun ve azınlıkların etnik, kültürel ve dini çeşitliliğinin kabulü ve saygı görmesini amaçlayan mevcut ilkelerin, kurumların ve söylemlerin nasıl kullanılabileceğini göstermektedir.

Avrupa Kimliği Çoğul Milliyetçilik ile Uyumlu mudur?

Avrupa'daki entegrasyon süreci üzerinde çalışan sosyolog, siyaset bilimci, sosyal psikolog ve söylem analistleri, Avrupa kimliğinin ortaya çıkışını beklemektedirler. Bazıları Avrupa kimliğini AB entegrasyon sürecinin bir sonucu olarak ele almış, diğerleri ise entegrasyon sürecinin ön koşulunun ortak bir politik kimlik olduğunu belirtmiş; diğer bir grup ise bu kimliğin insanların öncelikli bağlılıklarını baskılayacak bir ulus kimlik olarak ortaya çıkacağını düşünerek, kimliği reddetme yoluna gitmişlerdir (Smith, 1998).

AB tarafından finanse edilen bir araştırma projesi (EURONAT, 2001-2004) Avrupa kimliğinin ulus kimliklerle benzer şekilde gelişip gelişmediğini ve ulus kimliklerle olan ilişkisini incelemiştir. Projenin nicel (ankete dayalı) sonuçları, Avrupa kimliğinin temel olarak iki araçsal özelliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır: serbest dolaşım hakkı ve ortak para birimi. Daha detaylı olarak bakıldığında proje sonuçları, Avrupa kimliği ile ulus kimliklerin birbirine uyumlu olduğunu, çünkü ulus kimliklerin kültürel; AB ile özdeşleşmenin ise araçsal olduğunu belirtmektedir. Çalışmanın sonuçları aynı zamanda, Avrupa kimliğinin oluşması için yeterli bir kültürel zemin olduğunu da ortaya koymaktadır. Çalışma aynı zamanda ulus kimlikler ve Avrupa kimliğinin farklı olmaları sebebi ile Avrupa kimliğinin gelişiminde, ulus düzeyindeki bağlılıkların ulusüstü düzeye transfer edilmesinin gerekli olmadığını da teyit etmektedir.

Avrupa kimliği veya kimlikleri üzerine yapılmış olan çok sayıdaki çalışmayı içeren literatür, ortaya konan Avrupa politikası ile özdeşleşme düzeylerini ölçen nicel bulgulara bakarak Avrupa projesinin başarı derecesini değerlendirmeye çalışmaktadır. Literatürde defalarca, Avrupa politikalarına yönelik destek düzeyinin düşük kaldığı, bunun da Avrupa projesinin meşruiyetinin olmaması ile açıklanabileceği belirtilmektedir. Demokrasi eksikliği, bir Avrupa halkının olmaması ve bunun Avrupa demokrasisine yansımalarına dair kaygılar, bu çalışmaların sonuçlarına dayanarak ortaya çıkmaktadır.

Bu durum doğal olarak araştırmacılara “neden” sorusunu sordurtmaktadır: neden Avrupa kimliği bu kadar zayıftır? Bilinen cevap bu kimliğin ulus kimlikle çatıştığıdır. Bu argümana göre, uluslar üyelerini gerek güçlü mit ve sembollerle gerekse devletin zorlayıcı kapasitesi ile çekmektedirler. Ortaya çıkan Avrupa politikası ise, bu özelliklere sahip değildir ve bu yüzden de zayıf kalmaktadır. Vatandaşların bu kimlikle özdeşleşebilmeleri için Avrupa kimliğinin yaratılacak tarihi mitler ve politik sembollerle güçlendirilmesi gerekmektedir. Hakikaten, bir bayrak ve marşın benimsenmesi ve tek

bir para biriminin oluşturulması gibi Avrupa kültürel politikaları, ortak bir Avrupa politik kimliğinin güçlendirilmesini amaçlayan stratejiler olarak da görülebilir (Shore, 2000).

Aynı zamanda Avrupa ve ulus kimliklerinin çatışmalı modeli ve ikisi arasındaki düşmanca veya “biri ya da öteki” biçimindeki ilişkiyi reddeden araştırmacılar da vardır. Bazıları iç içe geçen kimlikler (çoklu kimlikler) teorisini öne sürer ve ulus kimliklerin ve Avrupa kimliğinin, bireylerin kimlik yapılarının farklı düzeyleri olduğunu iddia ederler (Herb and Kaplan, 1999; Medrano ve Gutierrez 2001). Başka bir öneri de, Avrupa kimliği ve ulus kimliklerin, diğer kimliklerle beraber var olacağı ve birbirlerine karışacağı “mermer kek” metaforudur. Diğer araştırmacılar, ulus kimlikler ve Avrupa kimliğinin birleştiğini, ve artık ulus kimliklerin bir Avrupa boyutunun olduğunu iddia etmektedirler (Ichijo ve Spohn, 2005). Esasında, birbirini takip eden Eurobarometer anket sonuçları Avrupa vatandaşlarının çoğunun kendilerini tanımlamak için, dışlayıcı olmayan bir “önce ulus, sonra Avrupa” seçeneğini tercih ettiklerini göstermektedir.

Ulus kimliklerle ve Avrupa kimliğine iç içe geçmiş veya katmanlı yaklaşımlar, Avrupa entegrasyon süreci ve ulus devletlerin aşamalı olarak AB’nin pek çok politika alanında egemenliklerinden ödün vermeleri, çoğul milliyetçilik paradigmasının gelişmesi için uygun zemini yaratmaktadır. Ulusal vatandaşlık üzerinde temellenen Avrupa vatandaşlığı, tanım olarak farklı ulusları ve azınlık gruplarını Avrupa’nın ve AB’nin bir parçası olarak tanımaktadır. Avrupa vatandaşlığı, çok-dillilik, çok-ulusluluk, çok-etniklilik ve dinsel çeşitliliğe dayanmaktadır. İdeal olarak AB vatandaşlığı, üye devletlerin kendi çoklu milliyetçilik perspektiflerini oluşturmaları ve çoğunluk ve azınlık gruplarının dinamik ve içsel çeşitliliğini tanımaları için uygun normatif ve kurumsal çerçeveyi sunmaktadır.

Şu ana kadar, AB vatandaşlığı ve Avrupa kimliği çoklu milliyetçiliğin zayıf biçimine ayrıcalık tanımıştır. “Eski” yerel azınlıkların özel ihtiyaçları kabul edilip garanti altına alınırken, yeni “Ötekilerin”, özellikle de göç sonrası azınlıkların (önceki göç popülasyonlarından oluşan azınlıkların) ve göçmenlerin talepleri içten bir biçimde karşılanmamaktadır. Özellikle son kriz konjonktüründe, bu talepler günah keçileri haline gelmişlerdir. Bu durum Avrupalı Müslümanlar, özellikle de göç sonrası oluşan etnik azınlıklara mensup ve pek çok Avrupa ülkesinde “gayrimeşru Öteki” olarak adlandırılan Müslüman nüfus için geçerlidir. Tarihsel azınlıkların ihtiyaçlarını karşılayabilen mevcut kurumsal ve politik düzenlemeler, bu grupların ihtiyaçlarının karşılanmasında yetersiz kalmaktadır.

Kaynakça

- Christou, A. (2006). "American Dreams and European Nightmares: experiences and polemics of second generation Greek American returning migrants", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 32(5): 831-845
- Held, D., A. Mc Grew, D. Goldblatt, and J. Perraton (1999). *Global Transformations. Politics, Economics and Culture*. Cambridge: Polity.
- Herb, H. and D. Kaplan (1999). *Nested Identities: Nationalism, Territory, and Scale*, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers.
- Ichijo, A. and W. Spohn (Eds.) (2005). *Entangled Identities. Nations and Europe*. London, U.K.: Routledge.
- Jordan, B. and D. Vogel (1997), "Which policies influence migration decisions? A Comparative Analysis of Interviews with undocumented Brazilian Immigrants in London and Berlin", *Arbeitspapier, No. 14/97*, Bremen Universitaet.
- Kohn, H. (2005). *The Idea of Nationalism*. London: Transaction Publishers.
- Kosic, A. and A. Triandafyllidou (2003). "Albanian Immigrants in Italy: Policy implementation, Coping Strategies and Identity Issues," *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 29 (6): 997-1014.
- Kosic, A. and A. Triandafyllidou (2004). "The Micro-Processes of Migration: Immigration Policy, Practices of Implementation and Immigrant Survival Strategies in Italy", *International Migration Review*, 38 (4): 1413-46.
- Medrano, Diez J. and P. Gutierrez (2001). "Nested Identities and European Identity in Spain", *Ethnic and Racial Studies*, 24, 5, (September): 753-778.
- Meinhof, U. and A. Triandafyllidou (2006). "Beyond the Diaspora: Transnational Practices as Transcultural Capital," in U. Meinhof and A. Triandafyllidou (eds) *Transcultural Europe. Cultural policy in a changing Europe*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 200-223.
- Modood, T. (2006). "British Muslims and the Politics of Multiculturalism" in T. Modood, A. Triandafyllidou, R. Zapata Barrero (eds) *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach*, London: Routledge.
- Modood, T. (2007). *Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press.
- Romaniszyn, K. (2003). "Migration, cultural diversification and Europeanisation", in W. Spohn and A. Triandafyllidou (eds), *Europeanisation, National Identities and Migration*, London: Routledge: 99-120.
- Sayad, A. (1991). *L'immigration ou les paradoxes de l'alterité*, Bruxelles: De Boek.
- Shore, C. (2000). *Building Europe : The Cultural Politics of European Integration*. London : Routledge.
- Smith, A. (1998). *Nationalism and Modernism. A critical survey of recent theories of nations and nationalism*, London: Routledge

- Smith, A. (2009). *Ethno-symbolism and nationalism. A cultural approach*, London: Routledge.
- Triandafyllidou, A. (2001). *Immigrants and National Identity in Europe*, London: Routledge.
- Vertovec, S. (2003). "Migration and Other Modes of Transnationalism: Towards Conceptual Cross-Fertilization," *International Migration Review*, 37 (3): 641-66.
- Zapata-Barrero R. (2010). "Education as a mirror of Spanish Society: Challenges and Policies towards Multiple Diversity", *OMNES: The Journal of Multicultural Society*,1(2); 65-100

Avrupa Kimliğinin İdeolojik Arkaplanı

Meyda Yeğenoğlu¹

Giriş

Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üyelik başvurusuyla içinde Müslüman bir ülkenin de yer alacağı bir AB olasılığı, Avrupa'nın İslâm hakkındaki yerleşik ve kökleri çok derinlere giden endişe ve korkularının su yüzüne yeniden çıkmasına vesile oldu. Eğer Avrupa'nın sömürgeci genişlemesi ve buna eşlik eden oryantalizm, Avrupa tarihinin herhangi basit bir özelliği değil de, Avrupa'nın Avrupa olarak kurulmasında kurucu bir role sahipse, o zaman bu sömürgeci ve oryantalist oluşumun tamamen tükenip ortadan kalktığını düşünebilir miyiz? Yoksa söz konusu tarihsel formasyon farklı biçimlerle ve görünümlerle karşımıza çıkmaya devam mı ediyor? Tarih, elbette basit bir tekerürden ibaret olmayıp aynılık içinde farkı içeren bir süreçtir. Avrupa tarihinin oluşumunda farklılaşarak tekrar eden bu ögenin İslâm olduğunu veya başka bir deyişle, İslâmın, Avrupa kimliğine ve medeniyetine ötekilik içinde temsil edilişi olduğunu söyleyebilir miyiz? Avrupa tarihinin ne sabit ve tekil bir düşüncenin ilksel hâlini bugüne kadar kendini farklı derecelerde ve biçimlerde açımlayan farklı görüntüleri olduğunu, ne de Avrupa kimliğinin farklı tarihsel eklemlenmelerde ve çeşitlenmelerde anlamının aynı kaldığı bir öze sahip olduğunu düşünebiliriz. Hayden White'ın (2000: 74) belirttiği gibi, bizi ilgilendirmesi gereken şey “klasik, Hıristiyan, modern, postmodern gibi farklı kimliklerinde ve farklı kullanımlarında ortak olan bir anlam özünü ortaya çıkarmak veya sabit ve değişmez kavramsal bir içeriğe sahip olup olmadığını belirlemek üzere “Avrupa” teriminin tarihini yazmak” olmamalıdır. White'ın

1 Bu makale daha önce aynı başlıkla *Doğu-Batı Dergisi* “İdeolojiler 4” Özel Sayısında (Sayı 31) yayınlanmıştır.

bu teşhisine tamamen katılmakla birlikte, tarih boyunca, sömürgeci dönemden sömürgecilik-sonrası döneme doğru evrilmiş olan ‘Avrupa söylemine’ değişik biçimlerde eklenmiş ama sabit kalmış söylemsel öğeler ve özellikler bulabilmemizin mümkün olduğunu öne süreceğim. Bu özelliklerden veya öğelerden birisi İslâm’ın Avrupa kültürüne tartışmasız bir biçimde ‘ters düş-tüğü’ yolundaki yaygın kanaattir. İslâm, yüzyıllar boyunca Avrupa’ya özsel bir zıtlığı ifade edegelmiştir. Gerard Delanty’nin de (1995: 2) belirttiği gibi, “Avrupa tarihini en erken zamanlardan bugüne dek tutarlı tek bir düşünce ka-rakterize etmez ve Avrupa’nın tarihsel sınırları sürekli yerinden oynamıştır. Buna rağmen, tarihin bu büyük değişiminde, yine de sabit kalan birşey tespit edilebilir ve bu da tarihin değil, düşman olanın birliğidir”. Başka bir deyişle, tüm Avrupa kimliği söylemlerine ortak olan özellik, farklı biçimlerde kurgu-lanan bu kimliğe İslâm’ın dışsallığının kurulmasıdır. Bu anlamda İslâm, Er-nesto Laclau’nun ve Chantal Mouffe’un bir terimi ile ifade edersek, Avrupa’nın ‘kurucu dışarısı’ işlevini yerine getiren bir öge olmuştur.

Edward Said *Oryantalizm*’de (1978) Avrupa’nın basitçe coğrafi veya böl-gesel bir gönderge olmadığını, kültürel anlamlama süreçleriyle ayrılmaz bir biçimde içiçe geçmiş olduğunu göstermiştir. Coğrafi ayrımlar, yani ‘medeni-yet toprakları’ veya ‘ilkellerin toprakları’ türünden betimlemeler sınır koyma araçlarıdır. Bu tür işaretlemeler ve sınırlar basitçe zihnimizde yer almazlar: “buna paralel olarak ‘onlar’, ‘onlar’ olurlar ve hem toprakları hem de zihin-leri “bizimkinden” farklı olarak işaretlenir” (Said, 1978: 54). İşte bu ‘hayâlî coğrafya yakın olan ile uzak olan arasındaki mesafeyi ve farkı’ işaretlemesi sayesinde bir kimlik hissiyatının kurulmasında işlev görür (Said, 1978: 55). O hâlde, Avrupa bir fikir ve bir kimliktir, farkı ve kimliği kurmaya yara-yan söylemsel bir stratejidir. Ancak Avrupa’nın bir toprağın adı olmadığını ve hayâlî bir coğrafya olduğunu söylemek demek, Avrupa’nın basitçe zihni-mizde yer alan bir fikirden ibaret olduğunu söylemek demek değildir. Gerard Delanty’nin (1995: 3) belirttiği gibi, Avrupa “yapılandırıcı bir güçtür” (struc-turing force) ve “tarihsel bir projeksiyon, evrenselleştirici bir fikirdir... siyasi bir norm veya jeo-politik bir bölgenin adı olmaktan ziyade, esas itibarıyla kül-türel değerler çerçevesi içinde bütünleştirici bir temadır” ve dolayısıyla “tan-zim edici (*regulative*) bir fikirdir”. Avrupa kimliği ‘biz’ ve ‘onlar’ arasındaki ayrımlaştırmanın nasıl yapıldığı ve ‘biz’ olanın içine kimin dahil edilip, ki-min bu kimliğin alanından dışlandığı ile yakından ilintilidir. Oryantalizm ola-rak adlandırdığımız söylemsel evren, hayali bir coğrafi bütünsellik kurarken

aynı zamanda da hayâlî bir özdeşleşmeyi mümkün kılar. Değişik tarihsel dönemlerdeki farklı Avrupa kimliği kurgularını izlersek, Avrupa'ya ilişkin birliğin her zaman bir dışlama ile kurulduğunu, yani Avrupa kimliğinin saf ve arı özünün, onu kirletici olanları dışarıda bırakmak üzere hudut çekilmesi ile sağlanmış olduğunu görürüz. İşte İslâm Avrupa kimliğini tersinden kurmaya yarayan böyle bir öge olagelmıştır. Delanty'nin terimleri ile söylersek, "Batı, kültür ve medeniyetinin kaynağını Doğu'ya borçludur" (Delanty, 1995: 16).

Modern bir Avrupa nosyonunun nasıl ve ne zaman doğduğunu tartışan Franco Cardini (1999) İslâm'ın Avrupa kimliğinin kurulmasında nasıl bir etmen (gerçi negatif bir etmen ama) olduğunun altını çiziyor. Cardini şöyle devam ediyor: "Bazıları peygamberi 'Avrupa'nın kurucusu' olarak selâmladılar. Benzer bir rol, kıtanın kendisini savunmasına ve ahenkli eylem biçiminin yollarını ve araçlarını bulmasına, onun hem kendisi hemde ötekisi hakkında daha güçlü bir hissiyat oluşturmaya yardım eden sultan II. Mehmet'e veya Muhteşem Süleyman'a atfedilebilir" (Cardini, 1999: 3). Avrupa'yı bir şemsiye altında bütünleştiren şeylerden birisi sömürgecilik olmuşsa, onun kimliğinin hayali birliğini kuran söylem de Hristiyanlık (Christendom) olmuştur. Hristiyanlığa bir Avrupalılık hissiyatını veren şey Müslüman istilaları olmuştur. Yine Delanty'nin belirttiği gibi "Onyedinci yüzyıldan bu yana Avrupa tasavvuru İslâma karşı eklemlenmiştir" (Cardini, 1999: 23). Hristiyanlık ile İslâm arasındaki savaş, Hristiyan prensiplere dayalı bir Avrupa tasavvurunun ve hissiyatının kuruluşunda temel bir rol oynamıştır. Osmanlıların nasıl bir dehşet ve nefretle temsil edildiğini düşündüğümüzde, Müslümanlık ve Hristiyanlık arasındaki mücadelenin nasıl tüm diğer çatışmalardan esas itibarıyla farklı olarak değerlendirildiğini anlarız. Gittikçe sertleşen Osmanlı saldırıları karşısında savunulan şeyin basitçe Avrupa toprakları değil "Müslüman saldırganlığına karşı Avrupalı değerler" (Coles 1968: 148) olduğuna inanılmıştır. Talal Asad'ın (2002: 212) da belirttiği gibi, "tarihsel olarak Türklerin tehdit ettiği şey Avrupa değil, Hristiyanlık olmuştur. O zamanlar Avrupa Hristiyanlıktan farklılaşmamıştı.

Aydınlanma projesi ile birlikte Hristiyanlık ile Müslümanlık arasındaki karşıtlık yerini 'medenî' ve 'barbar' kültürler karşıtlığına bırakmıştır. 'Avrupa medeniyeti', bütünleştirici Hristiyanlık fikrinin seküler ikamesi hâline gelmiştir ve Aydınlanma projesi Avrupa'ya bir cemaat hissi vermiştir. Bo Strath'ın da (2000: 28-29) belirttiği gibi "Avrupa, ondördüncü yüzyıl ile onsekinci yüzyıllar

arasında süren karmaşık bir entellektüel sürecin sonunda daha önceki Hıristiyanlığın cemaat kavramının yerini alan görece modern bir fikirdir”. Ona göre, *Res Publica Christiana*’ya yapılan en son referans 1713 Utrecht Antlaşması’ndadır. Aydınlanma ile hem Avrupa hem de Müslüman Öteki’lerin temsil edildiği terimlerde önemli dönüşümlere rastlıyoruz. Aydınlanma ile birlikte artık dinsel bir kimlik terimin hâkimiyeti söz konusu olmaktan çıkıyor ve kimliği artık seküler terimlerle kurulan Avrupa’ya evrensel medenîleştirme projesi rolü atfedilmeye başlanıyor (Starth 2000: 29). Diğer başka görevlerin yanı sıra Avrupa, ilkel Doğu kültürlerini insanlık adına medenîleştirme rolünü üstlenir hâle geliyor.

Birleşme/bütünleşme şiarı üzerine kurulan bugünkü Avrupa Birliği söylemi, Avrupa’nın eski arzusu olan hükümlan, üstün ve kendinden menkul bir Avrupa kimliğini yeniden tesis etme arzusunun en son aldığı biçimdir. Bu nedenle, bu yeni söylemde söz konusu olan şey gerçek, otantik ve değişmez biz öze sahip olan Avrupa’nın, yani Avrupa’nın Avrupalılığının yeniden tanımlanmasıdır. Bu tanımlamaya belli bir tarihsellik ve gelenek nosyonu eşlik etmektedir. Hayden White (2000) Avrupa söyleminin nasıl bir tarih ve tarihsellik anlayışı kurduğunu inceler. Bu, Avrupa’yı tarihe bağlı olan veya tarihi olan kültürler sınıfına ait olarak işaretleyen bir söylemdir. Ama burada ‘tarihi olma’ fikri ile ‘geçmişe sahip olma’ aynı şey değildir. Burada eklemlediği hâliyle tarih nosyonunun imâ ettiği şey, bazı kültürlerin tarihlerinin olmadığı veya tarih öncesi ve gayri-tarihi olduklarıdır. White’ın belirttiği gibi, Avrupa, tarihe sahip olma ile karakterize edilen bir kültüre gönderme yapar ve onu, tarih teriminin geçerli olmadığı başka kültürlerden ayrı kılan da bu özelliğidir” (White, 2000: 77). Avrupa söyleminin, White’ın dikkatimizi çektiği bir başka özelliği ise gelenek nosyonunun nasıl bu söyleme eklemleendiğidir. Gelenek, tıpkı bilimsellik, medeniyet ve tarihsellik gibi Avrupa’nın Avrupalılığının tescil edildiği söylemsel bir ögedir. White’a göre “Avrupa, rutin olarak, zaman içinde Avrupa’nın bir medeniyet olarak eklemleenişine katkıda bulunan çok çeşitli kültürel gelenekleri ile tanımlanabilir (Klasik, Judaik, Hıristiyan, Hümanist, Aydınlanma, Romantik, Realist, bilimsel, vb.)” (White, 2000: 82). Ancak Aydınlanma geleneği, özellikle geleneğe atfedilen değer düşünöldüğünde en üstün değer olarak değerlendirilir. Geleneğe atfedilen bu değer, diğer kültürlerin gelenekselliğini ve medeniyetten yoksun oluşlarını ölçmek ve eleştirmek için seviye tespit aracı olarak işler. Tarih ve tarihsellikten yoksun olma, öteki kültürlerde Avrupa kültürel değerlerinin yokluğunun

göstergesidir. Bu eksiklik onların Avrupa'nın parçası olmalarının önündeki en büyük engeldir. Avrupa Birliğine ilişkin bu söylem ve bazı kültürlerin (özellikle Müslüman bir ülke olarak Türkiye'nin) yeterince Avrupalı olup olmadığına ilişkin liberal ve aşırı sağ tarafından yapılan değerlendirmeler ve sınıflandırmalar, ajandası Avrupa'nın söz konusu geleneğini, Avrupa'nın saf ve temiz özünü koruyarak sürekliliğini sağlamak olan söylemsel evrenin bir semptomu olarak görülebilir. Ve buna bağlı olarak Avrupayı Öteki'nden ayırma çabalarına yönelik çabalar... 'Biz Avrupalılar' ve 'onlar', 'Türkler', 'Müslümanlar' vs. arasında kurulan hudutlar aslında Avrupalı kimliğinin başka kimliklerle karışmasına duyulan kaygıyı dile getirirler. Başka biçimde söylersek, AB'nin söyleminde yeniden hortlayan birlik ve bütünlük retoriği aslında Avrupa kimliğinin arılaştırılması, çerden çöpden arındırılması söylemidir. Ancak bu kaygı elbette bu biçimde dile gelmez. Bunun yerine sorun, *kültürel fark veya farklı kültürlerin ve yaşam biçimlerinin birbirlerine uygun olup olmadığı sorusuna tercüme edilip*, Avrupa'nın kimliğini saf ve arı tutma sorunsalından kaydırılmaktadır. Daha yakından incelediğimizde, AB içindeki farklı kültürlerin birbirlerine uygunluğu ve uyum içinde oluşları sorusu aynı zamanda da 'içerideki Ötekiler' ve özellikle içerideki Müslümanlar hakkındaki bir endişenin de dışı vurumudur.

Bu endişe kendisini AB içinde Müslüman bir ülkenin dahil edilmesi olasılığının ortaya çıkışı ile hayli görünür kılmıştır. Burada önemli olanın basitçe Türkiye'yi bir üye olarak kucaklamadaki isteksizlik değil, bu isteksizliğin liberal ve aşırı sağ tarafından nasıl bir söylemle ifade edildiğidir. 'Avrupalı değerlerle' ve 'Avrupa kültürü ve yaşam biçimi' ile Türkiye'nin kültürü arasındaki farktır Türkiye'yi Avrupa'nın özüne temelden aykırı kılan şey. AB'nin resmî söylemi olan 'birlik içindeki farklılık' Avrupa'nın özüne aykırı bu kültürü tolere edemez. *Time* dergisinin 1992'deki bir sayısının kapağına konu olan Türkiye'nin üyelik başvurusu hakkındaki haber, Avrupa kimliği konusundaki bu endişeyi ve Müslüman varlığın Avrupa'nın özüne ilişkin oluşturduğu tehdidi dile getirir. "Ne biçimde ifade edilirse edilsin, Batı Avrupa'da, nadir olarak açıkça ifade edilen şu hissiyat vardır: kökleri Asya'da olan Müslümanlar, ki bunların bazıları Türkleri, ezmekle tehdit ettikleri Avrupa'dan yüzyıllarca atmaya çalışmışlardır, Batı ailesine ait değillerdir. Türkiye'nin üyeliği "AB'nin Avrupalılığını sulandıracaktır" demıştır bir Alman diplomat ("Accross the Great Divide", *Time*, Ekim 1992, alıntılan Asad: 2002; 211).

Fransız gazetesi *Le Monde*'da 8 Kasım 2002 tarihinde yer alan bir mülakatında eski Fransa cumhurbaşkanı, Avrupa Anayasasını hazırlayan Avrupa Komisyonunun başkanlığını yürütmüş olan Valerie Giscard D'estaing, Türkiye'nin hiçbir zaman AB'ye dahil edilmemesi gerektiğini söylemiştir, çünkü Türkiye'nin dahil edilmesi demek "Avrupa Birliği'nin sonu demektir". Ona göre Türkiye, diğer onbeş ülkeye ve Birliğe dahil edilmesi muhtemel on ülkeye kıyaslandığında "*farklı bir kültüre, farklı bir yaklaşıma, farklı bir yaşam biçimine sahiptir*". Dahası Giscard E'estaing Türkiye'nin "başkentinin Avrupa'da olmadığını, nüfusunun yüzde doksan beşinin Avrupa'nın dışında yaşadığını ve Avrupalı bir ülke" olmadığını söylemiştir. Türkiye'nin adaylığını destekleyenleri "Avrupa Birliği'nin düşmanları" olarak ilan etmiştir, çünkü ona göre Türkiye'nin Birliğe kabul edilmesi, Fas başta olmak üzere diğer Orta Doğu ve Kuzey Afrika ülkelerinden talep gelmesini tetikleyecektir. Bu da Giscard E'staing'e göre "Avrupa Birliği'nin sonu" demek olacaktır.

Yukarıda da önerdiğim gibi, İslâm basitçe tüm dinler arasında herhangi bir din olarak değerlendirilmez. Bu yalnızca popüler-siyasî söylemlerde değil, aynı zamanda da akademik metinlerde de böyledir. Çok iyi biliyoruz ki, akademik metinler oryantalizmden azade değildir. Edward Said'in uzun yıllar önce gösterdiği gibi oryantalizm, gücünü akademik ve bilimsel bilgiler dolayısıyla sağlamıştır. Avrupa ve İslâm terimleri arasında kurulan karşıtlığı sorunlu kılmak üzere iki terim arasındaki asimetriden söz eden Bernard Lewis (1993), diğer yandan da İslâm hakkındaki en bariz, en klişe oryantalist anlayışı tekrar edebilmektedir. Ona göre İslâm'ın etkililiği basitçe bir imana, inanca, veya ibadete indirgenemez. Hristiyanlıktan farklı olarak İslâm, Müslümanların tüm hayatına damgasını vurur. Başka bir deyişle, din, Müslümanların tüm hayatını sarıp sarmalar; din onların kültürüne özdeştir.

İslâm bir bölgenin adı değildir: o bir dindir. Ama Müslümanlar için 'din', Hristiyanlar için veya Orta Çağlardaki Hristiyanlar için ifade ettiği anlama sahip değildir [...]. Müslümanlar için İslâm, basitçe bir inanç veya ibadet sistemi değildir [...]. Din, tüm yaşamın karmaşık dokusu ile ilgilidir ve dinin akideleri, medenî ve ceza kanununu ve hattâ bizim anayasa addedeceğimiz öğeleri bile kapsar (Bernard Lewis alıntılıyan Cardini: 2). Bernard Lewis ve Giscard d'Estaing'in söylemleri aynı evreni paylaşıyorlar: bu evren, İslâm söz konusu olduğunda, Hristiyanlardan farklı olarak Müslümanların hayatında dinin nasıl bir yer işgal ettiği ve bu nedenle onların dinlerinden bahsederken

kaçınılmaz olarak onların *kültürlerinden* söz ettiğimizi imâ eder. Müslümanlık ‘onların’ tüm kültürlerini anlatırken, Hıristiyanlık, kültürün sadece bir parçasını anlatır.

Giscard D'estaing'in Avrupa'nın Avrupalılığını korumasında ısrar edişinde ‘kültürel fark’ nosyonu önemli bir rol oynamakta, çünkü “*farklı kültüre, farklı yaşam biçimine ve farklı yaklaşıma*” sahip insanların varlığının Avrupa'nın özsel addedilen bir takım kültürel özelliklerinin zayıflamasına yol açacağını düşünüyor. Bu da Avrupa'nın Avrupa olarak muhafaza edilmesini imkânsız kılacaktır. Giscard D'estaing'in söyleminde ‘fark’ sınırın öteki yanında yer alanlara atfedilirken, Fransız Ulusal Cephe Partisi başkanı ırkçı lider Marie Le Pen, solun söylemi olan ‘farklı olma hakkı’nı kendi milliyetçi söylemine eklemleyerek Fransız halkının kendi farklarını ve azınlıkların etkilerine karşı özgün karakterlerini koruma haklarından söz ediyor (alıntılayan Asad 2002: 223). Her iki örnekte de Avrupa'nın medenî kültürü ile Avrupa'nın birliğini tehdit eden medenîleşmemiş yaşam biçimlerinin birbirinden ayırmaştırılması sayesinde Avrupa'nın (veya Fransa'nın) saflığını ve arılığını korumaya yönelik bir söylemdir geliştirilen. Kimin Avrupa'nın içinde, kimin dışında olduğunun ayırt edilmesinde İslâm ve Müslümanlık konusundaki yerleşik korku ve endişelerin su yüzüne çıktığını ve rol oynadığını görüyoruz. Bu korku ise, Avrupa'da Avrupalılar ile birlikte yaşama iddiası olduğu düşünülmeyen Osmanlı Türklerinden korku ve endişeden farklı olarak, bugün “Avrupa'nın sınırları içinde yaşamakta olan Müslüman cemaatler ve İslâmî geleneklere ilişkindir” (Asad 2002: 209). Müslümanlar ve onların kültürleri, yaklaşımları ve yaşam biçimleri Avrupa kültürünün özüne aykırıdır. Bu nedenle Müslümanlar *Avrupa'da* bulunabilirler ama Avrupa'da bulunmak Avrupalı olmak için yeterli değildir (Asad 2002: 213), çünkü bu gruplar Avrupa'nın medeniyetsel özünü paylaşmazlar. Talal Asad'ın da belirttiği gibi “bu medeniyetsel özden yoksun olarak Avrupa'da yaşayan bu bireyler dengesiz ve çelişkilidirler. İşte bu nedenle, Avrupa kıtasında ikamet eden tüm insanlar “gerçekten” veya “tamamen” Avrupalı değildirler” (217). Onların, Avrupa denilen coğrafyayı ve daha önemlisi Avrupa kültürünü, medeniyetini Avrupalılarla birlikte paylaşmaları tasavvur edilemez, çünkü bu potansiyel olarak Avrupa'nın İslâmîleşme yolu ile silinmesi riskini taşımaktadır. Le Pen'in konuşmalarından iki alıntı bu endişeleri açıkça ortaya koyar: “Bugün Fransa'nın kimliği, yerleşik siyaset kurumlarınca benimsenen kozmopolitan görüşlerce tehdit altındadır. Ulusal Cephe kendisini, insanları ve kültürleri karıştırmayı hedefleyen bu

kosmopoliten projelere karşı milli kimliğin kalesi ve müdafacısı olarak görmektedir... Fransız kimliği yok olma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Eğer ülkemizi camilerle donatmaya devam edersek ve çocuklarımız kültürel zenginlikten yoksun monoton Arap ve Afrikalılara benzemeye başlarsa, Fransa'nın yarın nasıl aynı kalacağına inanabiliriz.” (www.front-national.com)

Gerard Delanty'nin (1995) belirttiği gibi, “Le Pen, Fransızların cami önünde dilenmeye muhtaç kaldığı bir geleceğin resmini çizmeye çalışıyor. Yalnızca Müslümanlarca hükmedilen dünya değil aynı zamanda “Avrupa'nın İslâmîleşmesi'ne, kapının hemen dışındaki düşmanlara da ilişkin olan bu zenofobik hayalet, Avrupa'nın Doğu'ya karşı çok uzun bir geçmişe sahip derin düşmanlık hislerine hitap edebilmektedir” (Delanty, 1995: 150). Yukarıda özelliklerini tartışmaya çalıştığım Avrupa söyleminin yalnızca “aşırı” grupların ve dolayısıyla sağcı zenofobik kültürün dile gelişi mi olduğunu ve liberal bir yaklaşımın bu söylemden tamamen arınmış olup olmadığını sorabiliriz. Liberal yaklaşımın Avrupa'da Müslümanların varlığına daha ‘toleransla’ yaklaştığı doğrudur. Ancak yakından incelendiğinde, Müslümanların, Avrupa'nın parçası olduğunun kabul edilebilirliğinin, onların kendilerini Müslüman ‘özerlerinden’ arındırmaları, kültürel miraslarını terk etmeleri ve Avrupa kültürüne asimile olmaları ile mümkün olduğunu imâ eden bir söylemle karşılaşırız. Jacques Amalric, 27 Kasım 2002 tarihli *Liberation* gazetesinde bunu şöyle ifade ediyor: “Cevaplanması gereken ve sorulmaması gereken soru şu: Türk İslâmı Avrupa'da asimile edilebilir mi? En azından buna cevap vermek için çok erken olduğunu söyleyebiliriz”.

Ama daha çarpıcı olanı John Casey'in *The Daily Telegraph*'daki 31 Aralık 2002 tarihli makalesidir: “Valery Giscard D'estaing... bir kaç hafta önce kendisi nihâyet söyledi: Türkiye hiçbir zaman Avrupa Birliği'nin üyesi olmamalıdır. Bu bir zaman sorunu, Türkiye'nin Avrupa'nın siyasî kültürüne adapte olması, ekonomik veya yasal harmonisini kurması meselesi değildir. Giscard için hiçbir zaman, hiçbir zaman demektir, çünkü Türkiye Avrupalı bir ülke değildir. Bu koca Müslüman, Avrupalı olmayan ülkeyi kabul etmek demek Avrupa Birliği'nin sonunun gelmesi demektir... Fakat Türkiye'nin Batı Avrupa'nınki gibi bir devlete siyasî olarak benzeyen görünürdeki mutasyonu elbette uygundur. Bu gerçekten olsaydı o zaman Giscard'ın sorusu ile yüz yüze gelmeliydik: Avrupalı olmayan Müslüman bir devlet Avrupa Birliği'nin parçası olmalı mıdır? ... O hâlde neden Türkiye'nin elde ettikleri sonunda kabul

edilmesin? Korkarım ki bunun için tek bir neden vardır ve bu da Giscard D'estaing tarafından dile getirilmiştir: Türkiye Avrupalı bir ülke değildir. Bu olguyu ciddiyetle ele aldığımızda, basitçe kültürel yobazlık ve ırkçılık yapmış olmuyoruz. Türkiye'nin geleneksel olarak Orta Asya'ya ve Orta Doğu'ya doğru bir eğilimi var. Avrupa Birliği'nde Türkiye'nin olması durumunda sınırlarımız İran ve Irak'a dayanacak... Tüm Avrupa'nın *Hristiyan bir mirası* var, bu da demek oluyor ki büyük çoğunluğumuz, *inançlı ya da inançsız olalım, iki bin yıldır Hristiyan bir kültür tarafından şekillendirilmiş durumdayız. Bunun önemsiz olduğunu ancak kültürün bizi nasıl biz yaptığını ve bize, tüm farklılıklarımıza rağmen, nasıl bir Avrupalılık hissi verdiğini görmezden gelerseniz düşünebilirsiniz...* Avrupa projesinin yaratıcıları çoğunlukla büyük tarihsel emelleri olan —Fransa ve Almanya'yı uzlaştırmak ve Avrupa'nın dünyadaki gücünü yok eden savaşlara son vermek olan— Hristiyan Demokratlardı. Bu tarihe ve paylaşılmış deneyimlere dayanan anlaşılır bir idealdi. Üyelik için tarihten kopup sadece saf bir evrensel kriter —demokrasi, azınlık hakları vs—uygularsanız, o zaman İsrail de Birliğe şimdi üye olmalıdır, zaman içinde Mısır da ve kim bilir, bir gün özgürleşmiş Irak bile. Böylece Avrupa'nın şimdi küçük bir ihtimal de olsa gerçek bir cemaat olma olasılığını ortadan kaldırırsınız.... Ben Türklere saygı duyuyorum ve İslâm'a hayranım, ama duvarları hiçbir zaman yıkmamalıyız ve bu tekil Truva atını kabul etmemeliyiz” (vurgular bana ait).

Avrupa kimliğinin bu 'liberal' kurgusunda Hristiyan söylemin izlerini ve kalıntılarını bulmak zor değil. Avrupa'yı Avrupa kılan en temel öğelerden bir tanesinin Hristiyanlık olduğu, Hristiyanlığın Avrupa kültürünü şekillendirmekte ve dahası Avrupa'yı bir bütün kılmaktaki rolü açıkça ifade ediliyor. Diğer yandan, Almanya'daki Hristiyan Demokratik muhalefet de Türkiye'nin AB'deki üyeliğine onun Hristiyan bir ülke olmadığı gerekçesi ile karşı çıktıkları yolundaki eleştiriyi reddediyor. Türkiye'nin üyeliğine karşı çıkma gerekçelerinin onun *farklı bir kültüre* sahip olmasından kaynaklandığını, Türkiye'nin Avrupa ile aynı tarihi ve değerleri paylaşmamasına dayandığını öne sürüyor. Alman dışişleri bakanı Joschka Fisher'e göre de Türkiye “Avrupa Birliği ile *kültürel bir yakınlığa* sahip değildir”.

Bütün bu örneklerden (ve daha nicelerinden) sonra Avrupa'da bütünleştirici bir unsur olarak ayrıcalıklı bir konuma sahip olan Hristiyanlık söyleminin, Avrupa kimliğini kurmaya/tanımlamaya yönelik söylemlere zemin

oluşturmaya devam edip etmediğini sorabiliriz. Bugün belki Hristiyanlık söyleminin bizzat kendisi değil de onun laikleşmiş versiyonlarının ‘kültürel fark’ ve ‘yaşam biçimi’ gibi terimlerle yer değiştirerek (displace) Avrupa kimliğinin yeniden inşasında aktif rol oynadığını ileri sürmek mümkün. Talal Asad’ın (2002) belirttiği gibi, Avrupa’nın Türkiye’ye ilişkin olarak kuşkusunda, uluslararası yasa geleneğiyle korunan ama laik bir lisanla yeniden dile gelen şey Hristiyan tarihtir. Veya Gerard Delanty’nin (1995: 151) öne sürdüğü gibi “ortaya çıkan şey, kültürel uyumsuzluk gibi sorunlu bir ideolojiye dayanan kültürel bir mücadeledir”. Bütün bunların ışığında, daha önceden birleştirici rol üstlenmiş olan Hristiyanlık söyleminden kökten bir kopuşun olmadığını iddia edebiliriz. Bugün Avrupa’yı tanımlamaya, Avrupa kimliğini kurmaya yönelik söylemlerin aslında basitçe yeniden-tanımlama, yeniden, aynı kimliği farklı söylemler dolayısıyla kurma çabaları olduğunu söyleyebiliriz. Görünürdeki bu yeni kimlik aslında, eski değerlerin ve ideallerin laik bir dille yeniden dillendirilmesi aracılığıyla Avrupa kimliğinin yer-değiştirmiş (displaced) bir yeniden kuruluş öyküsüdür.

Yaygın olarak İslâm’a atfedilen ‘dinin geri dönüşü’ meselesi ve de son derece sorunlu olan ‘köktendinci İslâm’ gibi nosyonlar, Avrupa’ya yeniden dayatıcı bir kimlik kurmaya çabalayan söylemlerde Hristiyanlık ögesinin yeniden canlandırılmasının ışığında yeniden düşünülmeli ve sorgulanmalıdır. Hent de Vries (2001), hem liberal-demokratik ülkelerde hem de dünyanın geri kalan tüm yerlerinde dinin yeniden su yüzüne çıkışını tartışıyor. Bu, ona göre, Batı’nın kendi kendisini kutlayan ‘laikçi’ modernist anlatısı ile çelişir bir durumdur. De Vries, çok haklı olarak, ‘reaktif veya ‘gerici’ gibi terimlerin günümüz dünyasında dinin yeniden canlanışını kavramakta basitçe yetersiz kaldığını söyler. Dinin bu tür modern canlanışlarını anlamak için ‘köktendinci’ gibi sorunlu nosyonların ötesine geçecek kavramsal araçlara ihtiyacımız vardır. Bu canlanışlar, dini ‘orijinal’ hâline geri götürme çabaları olarak anlaşılamaz. Bunları “küreselleşmenin yarattığı problemlere, pazarın, yeni medyanın gücüne ve günümüz jeo-politik alanındaki diğer meselelere” (De Vries, 2001: 6) karşı geliştirilen yanıtlar olarak ele aldığımızda kavramamız mümkün olur. De Vries’e göre, dinin yeniden canlanışı, bugünün ayrıksı veya istisna ögeleri olarak veya küreselleşmenin mantığına direncin işaretleri olarak görülemez. Günümüzdeki dini ve teolojik-politik olgu aynı zamanda küreselleşmenin üretilmesinin, onun ifade edilmesinin araçlarıdır: onun sonucu olmaktan ziyade nedenidir (De Vries, 2001: 16). Küreselleşme ile dinin

siyasî alanda yeniden su yüzüne çıkışı arasındaki ilişkiyi tartışmaya geçmeden önce, Batı'nın teleolojik varsayımlara dayanan ilerlemeci entelektüel ve politik tarihini tartışmaya açmalıyız. Claude Lefort'un (1988) çalışması böyle bir tartışmayı mümkün kılıyor. Aşağıda Lefort'dan sunacağım alıntı Avrupa Birliği söylemindeki dinsel ögenin varlığını kavramamıza yardımcı olacak nitelikte: “Kendimize, dinin, siyaset alanındaki bir zamanlar yatırımının ne demeye geldiğini sormadan, onun, siyaset karşısında basitçe ortadan kalktığını (ve sadece siyasetin periferisinde yaşadığını) söyleyebilir miyiz? Ve onun burada çok büyük ölçüde yatırım yapmasından dolayı, etkilerinin tamamen tükendiğini varsayanlarca tanınamayacak hâle geldiğini düşünemez miyiz? Bütün dönüşümlere rağmen, dinin yeni inançlar ve yeni temsiliyetler aracılığıyla yaşadığını veya geleneksel ya da yeni biçimlerle yeniden ortaya çıktığını kabul edemez miyiz?”

Hent de Vries'e göre, din dünya çapında yaygınlaşmış ve yersiz-yurtsuzlaşmıştır. Yani, din, soyut ve formal, semavî ve sanal, her yerde ve hiçbir yerdedir. Jose Casanova'nın (1994) analizi ise bize dinin küresel bir güç hâline gelişinin arkasındaki dinamikleri anlamamıza yardımcı olacak bir çerçeve sunuyor. Hegemonik sekülerleşme tezini eleştiren Casanova, modernitenin, dini, bireylerin özel alandaki inançlarına indirgeyerek dışlamasını eleştiriyor. Ona göre modern din, ‘deprivatize’ olmuştur. Bu kavramla Casanova dinlerin modernite kuramları ve sekülerleşme tarafından kendilerine atfedilen marjinal ve özel konumu ve rolü reddetmelerini anlatmak istiyor (Casanova, 1994: 5). Şöyle devam ediyor Casanova: “‘deprivatization’ terimi, aynı zamanda yeni tarihsel gelişmelerin ortaya çıkışının, en azından niteliksel olarak seküler eğitim olarak görülen şeylerin belli bir ölçüde tersine çevrilmesi demeye geldiğini anlatmaya çalışıyor. Tüm dünyada dinler, yalnızca geçmişte yaptıkları gibi, geleneksel alanlarını savunmak için değil, aynı zamanda özel ve kamusal alanlar, sistem ve yaşam-dünyası, yasallık ve ahlâk, birey ve toplum, aile ve sivil toplum ve devlet, uluslar, devletler, medeniyetler ve dünya sistemleri arasında kurulan modern sınırları tanımlamak ve oluşturmak üzere verilen mücadeleye katılmak için kamusal alana ve siyasî tartışma alanına giriyorlar” (Casanova, 1994: 6).

Jacques Derrida'nın (2002: 67) analizi dinin yeniden canlanışı olgusunu Aydınlanma geleneğinin eleştirisi ve küreselleşme ile ilintilendiriyor. Derrida'ya göre, eğer akıl ve din veya bilim ve din, teknobilimsel modernlik

ve din arasında karşıtlık kurmaya devam edersek, yani, bunların birbirlerine uyumsuzluğuna inanmaya devam edersek, o zaman “bugün-din-dünyasında-ne-olup-bittiğine” kendimizi kör kılarız. Ama Derrida’nın, bugün dinin yeniden canlanışına ilişkin analizi basitçe Aydınlanmanın eleştirisinden ibaret değil. Derrida aynı zamanda din, Latinlik ve küreselleşme arasında da bir bağlantıya dikkatimizi çekiyor. Derrida’ya göre, çağdaş küreselleşme biçimi özü itibarıyla Hıristiyanca’dır. Küreselleşmenin Hıristiyan boyutunun altını çizebilmek için ‘globalatinization’ kavramını kullanıyor (Derrida, 2002: 67). Başka bir deyişle, ne zaman uluslararası hukukun kavramsal aygıtı ve küresel politik retorik devreye girse, bu kendisini din söylemi aracılığıyla ifade ediyor. Bu nedenle, iki soru, yani din ve dünya çapındaki Latinleşme sorusu birbiriyle içiçe geçmiştir.

Avrupa Birliği söylemi içindeki dinî boyut, basitçe eski Hıristiyanlık nosyonunun yeniden ortaya çıkışı gibi düşünülmemelidir. Ne de bu Hıristiyan öge Avrupa Birliği içindeki ayrıksı bir özellik gibi anlaşılmalıdır. Hıristiyanlığa ilişkin bu söylemi Avrupa ve Ötekiler arasında yeni bir sınır çizmeye yarayan evrenin kurucu ögesi gibi değerlendirmeliyiz. Lefort’un belirttiği gibi, din, yeni inançlar ve yeni temsiller aracılığıyla yaşamaktadır; ortaya eski ve geleceksel hâlleriye çıkabildiği gibi yepyeni biçimlerle de çıkabilmektedir. Küreselleşme ve Avrupa Birliği bağlamında Hıristiyanlığın aldığı yeni biçim onun *kültürel fark* sorusuyla yer değiştirmiş olmasıdır. Yukarıda Casanova’dan yaptığım alıntının da gösterdiği gibi, tüm dünyada dinler kamusal alanda farklı alanlar arasında kurulan ayrımları ve sorunları tanımlama mücadelesi içine giriyorlar. İşte, Avrupa Birliği bağlamında dikkatli olmamız gereken husus, dinsel söylemin de devreye girdiği bu evrende, hangi yeni tanımlamalar aracılığıyla ne tür yeni sınırların ve ayrımların kurulduğudur. Etienne Balibar (2004: 9 ve 121) ‘Avrupa vatandaşlığı’nın yanı sıra kurulan *Avrupa apartheid*’ına dikkatimizi çekiyor. Ona göre *Avrupa apartheid*’i, demokratik bir Avrupa’nın önündeki en büyük engeli oluşturuyor. Başka bir deyişle, *Avrupa apartheid*’i, kurulan Avrupa Birliği’nin ve onun yeni kimlik arayışının öteki yüzünü oluşturuyor (Balibar, 2004: 44). O hâlde ihtiyaç duyduğumuz şey, Balibar’dan hareketle söylersek, demokratik bir Avrupa için sınırların demokratikleştirilmesidir (Balibar, 2004: 49 ve 109).

Sonuç

Avrupa Birliği'nin söylemi olan "birliktelikteki çeşitlilik", çeşitliliği vurgulayarak hâli hazırdaki zihni ve kültürel hudutları ortadan kaldıracak mı, yoksa, 'dinsel miras' ögesinin birleştirici unsurlardan biri olarak işlev gördüğü çeşitli söylemler aracılığıyla yeni hudutlar ve engeller mi diyecek? Bugün Avrupa'yı bekleyen sınavlardan biri, Avrupa'ya yeni, yani post-milliyetçi, post-Hıristiyan bir kimlik kurmaya mı, yoksa eski hükümlanlık ve hâkim kimliğini idame ettirmeye mi niyetli olduğudur. Başka biçimde söylersek, Avrupa'nın yüzleşmesi gereken soru, eski dışlayıcı yöntemiyle mi Avrupa olmaya devam edeceği, yoksa Öteki'nin farkına sorumlu olan yeni bir Avrupa-lılığı kurma cesareti gösterip göstermeyeceğidir.

The Other Heading (1992) başlıklı kitabında Jacques Derrida, *Uluslar Birliği*'nin (League of Nations) oluştuğu durum ile bugün Avrupa'nın birleşmesi ile ortaya çıkan durum arasındaki benzerlikten söz ediyor. Bu iki dönemin konfigürasyonları arasındaki farklara rağmen, ikisinde de ortak olan şey Avrupa hakkında söylemek istediklerini söylerlerken kullandıkları örnekleyici (exemplarist) mantık. Derrida'ya göre, örnekleyici mantığın örneği basitçe 'birleşme' veya 'yeniden birleşme' fikri değildir. Bu mantık kendini Avrupa'nın belli ve tanımlanabilir bir orijinle ve sonla özdeşleştirmesinde aranmalıdır.

Hegel'den Valéry'e, Husserl'den Heidegger, Mitterand ve Le Pen'e kadar aynı örnekleyici mantık dile gelmektedir. Her bir vakada, Avrupa hakkında belli bir söylem, Avrupa'nın kendini belli bir biçimde temsili, yani Avrupa'yı evrenselliğin örneği olarak olumlayan belli bir tür Avrupa söylemi harekete geçirilmektedir. Avrupa-merkezci önyargıları tekrarlamak istemiyorsak, Derrida'ya göre bugünün Avrupa'sını düşünme görevi bize Avrupa'yı yeni bir biçimde sormamızı talep etmektedir. Ama Avrupa kimliğinin yeniden tanımlanması demek, tüm Avrupa-merkezci veya anti-Avrupa-merkezci programların ötesinde tamamen yepyeni bir Avrupa kimliği aramak demeye gelmemelidir. Avrupa kimliğinin yeniden tanımı ise Avrupa'nın Öteki'ne sorumlu olmasını gerektirir. Bu sorumluluk ise Avrupa kimliğinin Öteki'ne bağımlı olarak kurulduğunun tanınmasını içerir. Derrida'ya göre, sorumlu bir Avrupa hem kendi başlığına/kapitaline (heading) başvurmalı hem de Öteki'nin başlığına/kapitaline: "... kendimize yalnızca öteki başlığı/kapitali değil, ve özellikle ötekinin başlığını/kapitalini değil, belki de başlığın/kapitalin ötekisine, yani, öteki ile ne biçimin, göstergenin ve başlığın/kapitalin mantığına uyan,

nede başlık-karşıtının/kapital-karşıtının mantığına uyan kimlik ilişkisini geri çağırmalıyız/hatırlatmalıyız” (Derrida, 1992: 15).

Timothy Graton’un 14 Kasım 2002 tarihli *The Guardian* gazetesinde yayımlanan makalesi Avrupa’nın yüzleşmesi gereken bu zor soruyu ele alıyor: “Türkiye’yi içine dahil etmiş bir AB, daha az Avrupalı ve daha az bir birlik olacaktır. Bu, daha doğru bir şekilde, birbirleriyle yanyana gelmiş demokrasiler cemaati olarak tasvir edilebilir. Bu zorunlu olarak daha kötü bir şey midir? Türkiye’nin Avrupalı bir ülke olmadığı ve Avrupa Birliği’ne katılması gerektiğini söylemek mümkündür. Timothy Garton’un Avrupa’nın, kendisini ‘Avrupalı-olmayana’ açık kılarak farklı bir Avrupa olma önerisi, öteki başlıkla/kapitalle veya başlığın/kapitalin ötekisi ile yeni bir ilişkiselliği ima eder. Michael Naas’ın *The Other Heading*’in önsözünde yazdıkları, başka bir Avrupa tasviri çizmektedir. Farklı bir Avrupa yalnızca örneksellik mantığını terketmeyi değil onu yeniden yazmayı gerektirir; ama bu, Avrupa’yı aşkın bir cemaat tarafından yönlendirmeyen, ‘biz’ öznelliğinin Avrupa’nın aynı anda hem ismi hem de örnekleyici figürü ile yönlendirilmeyen bir yeniden yazma olmalıdır. Bu öyle bir Avrupa’dır ki, kendisini, kendi-olmayana örnek bir şekilde genişleten, bu açıklığında örnek olan bir Avrupa’dır.

Avrupa’nın Öteki’ne bu açıklığı, bu dışlayıcı-olmayan hareketi, başlık-taki/kapitaldeki bu değişim ve öteki başlığı/kapitali deneyimleme olasılığı, ve Öteki’ne olan sorumluluk, başka bir Avrupa’nın doğması demeye gelecektir. Bu yeni Avrupa, bizzat kendini kendi kimliği içine kapatmamasında, kendini, kendi olmayana açık kılması yoluyla ortaya çıkacak bir kimlik olacaktır. Böyle bir jestin geliştirilmesi, Derrida’ya göre, kaçınılmaz olarak bir çelişki, bir *aporia* içerecektir. Bu *aporetik* gerilim veya çifte ihtar, Avrupa’nın kültürel kimliğinin küçük küçük adacıklara, kendi içine kapalı ifadelerle (lehçelere) veya küçük milliyetçilikler çoğulluğuna dağılmamasını gerektirir. Ne de merkezîleştiren kapitali kabul etmelidir bu Avrupa.

Tümden bir birleşme veya toptan bir dağılma seçimi arasına sıkışmış kolay ve programatik bir çözümü reddeden Derrida, liberal demokrasinin Aydınlanma değerlerinden hareket etmeyi ama aynı zamanda bu değerleri eleştirmenin gerekliliğini vurgular. Çünkü Derrida’ya göre bu değerler, hiçbir zaman Öteki’ne sorumluluğu yerine getirmek için yeterli değildir. Aydınlanma bize insan hakları, siyasî özgürlükler ve sorumluluklar gibi değerleri verdi. Bu nedenle Aydınlanma projesini bir kenara itemeyiz. Ama öte yandan

da bu değerleri hiçbir zaman tamamiyle verili kabul edilemez olarak değerlendirmeliyiz. *Aporia* ile birlikte gelen görev ve sorumluluk bize, Derrida'ya göre "Avrupa'nın açılımını, hiçbir zaman Avrupa olmayan ve hiçbir zaman Avrupa olmayacak başka bir şeye açılımını" (Derrida, 1992: 77) gerekli kılar. Bu Avrupa ise "yabancıları entegre etmek için değil, onları tanımak ve başlıklarını kabul etmek üzere hoşgeldin" demek üzere kendini açık kılan bir Avrupa'dır. O hâlde sorulması gereken soru Avrupalı olmayanlara değil, bizzat Avrupa'nın kendisine yöneltilmelidir: ne olmak istiyorsunuz? Çokkültürlü ve demokratik bir Avrupa mı, yoksa Hristiyanlık da birleşmiş hükümler ve dışlayıcı bir Avrupa mı?

Kaynakça

- Asad, T. (2002). "Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam?," in A. Pagden (ed) *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*. Cambridge: Cambridge University Press: 209-228
- Cardini, F. (1999). *Europe and Islam*. Oxford: Blackwell.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: University Chicago Press.
- Coles, P. (1968). *The Ottoman Impact on Europe*. London: Thames and Hudson.
- De Vries, H. (2001). "In Media Res: Global Religion, Public Spheres, and the Task of Contemporary Comparative Religious Studies" in *Religion and Media*, ed. H. De Vries and S. Weber. Stanford: Stanford University Press.
- Delanty, G. (1995). *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*. Houndsmills and London: MacMillan Press.
- Derrida, J. (1992). *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. trans. P-A. Brault and M. B. Naas. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Derrida, J. (2002). "Faith and Knowledge: The Two Sources of Religion" at the Limits of Reason Alone", in *Acts of Religion*, ed. G. Anidjar. New York: Routledge.
- Lefort, C. (1988). "The Permanence of the Theologico-Political?" in Claude Lefort *Democracy and Political Theory*, trans. D. Macey. (Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin.
- Start, Bo (ed) (2000) *Europe and the Other and Europe as the Other* (Bruxelles: Peter Lang)
- White, H. (2000). "The Discourse of Europe and the Search for a European Identity," in B. Strath (ed) *Europe and the Other and Europe as the Other*. Bruxelles: Peter Lang.

Avrupa'nın Kültürel İnşası: Alman Siyasi Söyleminde Türkiye Tartışmaları

Senem Aydın-Düzgit¹

Giriş

Almanya, Türkiye-AB ilişkileri tartışmalarına en çok katkıda bulunan temel AB üyesi ülkelerden biridir. Bu çalışmanın amacı, Alman politikacıların Türkiye'nin AB üyeliği üzerine yürüttükleri tartışmalar aracılığıyla inşa etmekte oldukları farklı kültürel Avrupa vizyonlarını incelemektir. Çalışma, “kimliklerin ilişkisel olduğu ve söylemsel olarak farklı öteki’ler üzerinden inşa edildiklerini” öne süren bir kavramsal çerçeveye dayanmaktadır (Connolly, 2001). Türkiye'nin tartışılan “Avrupalılığı” ile Avrupa projesine meydan okuması, AB entegrasyonunun merkezinde bulunan Almanya’da, Türkiye’nin AB üyeliği üzerine olan siyasi tartışmaları söylemsel olarak farklı Avrupa’ların inşa edilmekte olduğu önemli bir alan haline getirmektedir.

Bu çalışma postyapısalcı teorik çerçeveye dayanarak Almanya’da merkez sağ ve merkez solda yer alan ana siyasi partilerin Türkiye üzerinden inşa etmekte oldukları kültürel Avrupa kimliklerine odaklanmaktadır. Bu çalışma kavramsal çerçevesinin ışığında iki ana araştırma sorusunu cevaplamaya çalışmaktadır: “Türkiye’nin Avrupalılığı Alman siyasal söyleminde ne şekilde tanımlanmaktadır? Türkiye’ye ilişkin kavramsallaştırmalar Alman siyasal söyleminde Avrupa’nın kültürel kimliğinin inşasını nasıl şekillendirmektedir?”. Makale, bu soruları yanıtlamak amacıyla Eleştirel Söylem Analizi (*Critical Discourse Analysis*) metoduyla, Alman Parlamentosu’nda Türkiye üzerine

1 Bu çalışmanın daha geniş kapsamlı bir versiyonu Uluslararası İlişkiler dergisinde yayınlanmıştır. Bkz. Senem Aydın-Düzgit (2011). “Avrupa Birliği-Türkiye İlişkilerine Postyapısalcı Yaklaşım: Almanya Örneğinde Dış Politika ve Söylem Analizi”, *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 8, No 29: 49-70.

yapılmış olan tartışmaları ve seçilmiş Alman politikacılarla Türkiye ve AB ilişkileri üzerine yapılan mülakatları incelemektedir. Çalışma, Almanya’da Türkiye’nin üyeliğine ilişkin siyasi tartışmaların aynı zamanda Avrupa üzerine yapılmakta olan tartışmalar olduğunu ve Almanya örneğinde farklı kültürel Avrupa’ların inşa edildiğini göstermekte, ancak farklılıklarına rağmen gerek sağ gerek sol söylemlerde inşa edilen kültürel Avrupa’nın(ların) genel olarak modernleşme paradigmasına yaslanmakta olan milliyetçilik ve ulus-devlet’in ideolojik repertuarından beslenme noktasında örtüştüğünü vurgulamaktadır. Makalede ilk olarak postyapısalcı teorik düzlemde kimlik, dış politika ve AB genişleme politikasının ilişkisi incelenecek, akabinde ise bir metot olarak Eleştirel Söylem Analizi ve çalışmada ne şekilde uygulandığı açıklanacaktır. Dördüncü bölümde metinlerin analizine yer verilecek, sonuç bölümünde de ampirik analizin sonuçları tartışılacaktır.

Kimlik, Dış Politika ve AB Genişleme Politikası

Uluslararası ilişkiler disiplininde kimliğe atfedilen önem ve rol, uluslararası sistemin incelenmesinde başvuru kavramsal çerçeveye bağlı olarak değişmektedir. Realizm ve neoliberalizm gibi rasyonalist yaklaşımlar kimlik olgusunu analizlerinin dışına iterken, sosyal inşacı ve postyapısalcı yaklaşımların kimliği uluslararası ilişkileri kavramsallaştırılmaya dâhil ettikleri görülmektedir. Ancak sosyal inşacı ve postyapısalcı yaklaşımlar da kimliğin uluslararası ilişkilerdeki rolüne ilişkin farklı görüşler öne sürmektedir. Sosyal inşacı yaklaşım, kimliği, uluslararası aktörlerin politikalarına etki eden bir “değişken” olarak ele alan “açıklayıcı bir teori” olarak değerlendirilebilir (Katzenstein, 1996; Wendt, 1999). Bu yaklaşımdaki çalışmalara göre devletler kimliklerini diğer devletlerle olan ilişkilerinde edinirler ve aynı zamanda hem kendilerini, hem de diğer devletleri, uluslararası politikanın sosyal yapısı tarafından belirlenen konumları çerçevesinde görürler (Wendt, 1999).

Postyapısalcı yaklaşımlar ise kimlik temsillerinin dış politikanın kendisini oluşturduğu için kimliğin dış politikada bir değişken olarak ele alınamayacağını ileri sürmektedir (Campbell, 1992; Hansen, 2006). Kimlik temsilleri ve dış politika arasında bir nedensellik ilişkisinden bahsetmek mümkün değildir; zira ikisi söylemler aracılığıyla birbirine bağlıdır (Hansen, 2006: 10). Postyapısalcı yaklaşım uyarınca kimlikler söylemler aracılığıyla inşa edilirler. Kimlik, hiçbir ontolojik gerçekliğe dayanmadığı ve her kimlik inşa edilmiş olduğu

için “hiçbir kimlik gerçek kimlik değildir” (Connolly, 1989: 331). Kimlikler, kişilerin ve grupların yaşadıkları sosyal dünyayı söylemsel olarak tarif ettikleri bir temsil sürecinde inşa edilirler. Burada dil, giriş bölümünde de belirtildiği üzere, sosyal dünyada gerçekleşenleri yansıtan gerçekliğin basit bir aynası olarak algılanmamakta, dilden bağımsız bir sosyal gerçekliğin olmadığı, dilin sosyal gerçekliği teşkil ettiği vurgulanarak yorumlamanın önemine dikkat çekilmektedir. Ancak yorumlama aracılığıyla sosyal dünyanın farklı temsilleri incelenebilir. Söylemler ise sistematik olarak çeşitli “özne pozisyonlar” meydana getirerek kişileri ve grupları bu pozisyonların imkân verdiği davranışlara itmektedir. Örneğin devlet, “güvensizlik” söylemleri ile üretilmekte, milliyetçi söylemler ise soy, dil ya da kültürle birbirine bağlı “hayali cemaatler” inşa etmektedir (Weldes et al., 1999). Söylemler statik olarak algılanmamalıdır. Tam tersine söylemler içerdikleri tutarsızlıklar nedeniyle sürekli değişime açıktır. Ancak milliyetçilik gibi bazı söylemlerin, özellikle farklı metinler üzerinden defalarca üretildiklerinde, oldukça hegemonik bir hal aldıkları da görülmektedir.

Bu çerçevede dış politika söylemsel bir pratik olarak kavramsallaştırılmaktadır. Dış politika aktörleri söylemleri aracılığıyla “anlamlar üretmekte ve böylece dış politikanın dayandığı “gerçekliği” aktif olarak inşa etmektedirler” (Doty, 1993: 303). Dış politikayı söylemsel bir pratik olarak kavramsallaştırmak aynı zamanda “politikalar ile kimliğin ontolojik olarak birbirine bağlı olduğunu” ima etmektir (Hansen, 2006: 21). Böylece dış politika, bir devletin kendi kimliğini, dolayısıyla kendi “varlığını” inşa ettiği “sınırlar üretmekte olan spesifik bir siyasi performans” olarak ele alınmaktadır (Ashley, 1997: 51).

Sosyal inşacı ve postyapısalcı yaklaşımların kimliğe bakışlarındaki bir diğer önemli fark da kimlik oluşumunda farklılığın oynadığı role ilişkindir (Rumelili, 2004). Wendt başta olmak üzere sosyal inşacılar kimliğin farklılık aracılığıyla inşasının şart olmadığını iddia etmektedir (Wendt, 1999: 224-228). Postyapısalcı yaklaşımlara göre ise kimlik, farklılıktan bağımsız olarak düşünülemez. Kimlik, farklılıklar aracılığıyla inşa edilerek *ilişkisel* olarak kavramsallaştırılır. Farklılıklar ne kadar küçük olsa da, kimlik inşasında merkezi bir rol oynarlar (Neumann, 1999: 35).

Postyapısalcı kavramsal çerçevede, AB genişleme politikasını bir dış politika aracı olarak düşünmek mümkündür. AB, sürekli olarak varlığını

anlamlandırmaya çalışan bir “hayali cemaat” olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda genişleme politikası AB’ye belirli sınırlar getirdiği için bu kolektif varlığa özel bir dış politika aracı olarak değerlendirilebilir. Genişleme politikasının kapsayıcı ya da dışlayıcı olması iki koşula bağlanmıştır. Bunlardan ilki, Anlaşma’nın 237. maddesi uyarınca, Avrupalı bir devlet olmaktır. İkincisi ise, AB’nin şart koştuğu siyasi, ekonomik ve müktesebata ilişkin kriterlere uyulmasıdır. Postyapısalcı yaklaşım uyarınca kimliklerin söylemler aracılığıyla ilişkisel olarak inşa edildiği ve dış politika alanındaki karar alıcıların esas olarak söylemleri vesilesiyle devletler için belirli kimlikler inşa ettiği belirtilmiştir. Buradan hareketle AB bağlamında da, Birliğin genişleme söylemlerinin Avrupa Projesi’nin geleceğini önemli oranda etkileyecek olan farklı Avrupa kimlikleri inşa etmekte olduğu söylenebilir.

Üye devletler, Bakanlar Konseyi ve Avrupa Konseyi aracılığıyla, genişlemeye ve dolayısıyla da Avrupa’ya ilişkin söylemlere katkıda bulunmak açısından merkezi bir role sahiptir. Üye devletler, aday ülkenin başvurusunun kabulü, katılım müzakerelerinin açılması ve (Avrupa Parlamentosu ile birlikte) katılıma ilişkin nihai kararın alınması gibi katılım sürecinin kritik aşamalarındaki kararlardan sorumludur. Bu kurumsal yapı, üye devletlerin müzakere ve pazarlık ile tanımlanmakta olan AB kurumsal alanlarında genişlemeye ilişkin ulusal tartışmalarını (tekrar) inşa edebilecekleri geniş bir söylemsel alanın oluşmasına imkân tanımaktadır.

Söz konusu söylemsel alanın varlığı, gerek AB-Türkiye ilişkileri literatüründe gerek daha genel uluslararası ilişkiler literatüründe karşılığını bulmuştur. Yakın zamanda AB-Türkiye ilişkileri literatüründe gerçekleştirilen bazı çalışmalar spesifik üye ülkelerdeki Türkiye’nin AB üyeliği üzerine yapılan siyasi tartışmalara odaklanmıştır. Örneğin Tekin, Fransa’daki Türkiye’nin AB üyeliği söylemlerini inceleyerek Türkiye’nin Fransız söyleminde hangi söylemsel stratejiler aracılığıyla ötekileştirildiğini göstermiştir (Tekin, 2008). Yılmaz (2007), Fransa örneğinin yanında Almanya örneğini de ele alarak bu ülkelerdeki, Türkiye’nin AB üyeliği karşıtı söylemlerin hangi coğrafi/kültürel/tarihsel referanslar üzerine kurulmuş olduğunu incelemiştir. Bu iki çalışmanın da ortak noktası, ağırlıklı olarak Türkiye’nin AB karşıtı söylemlerine odaklanmaları ve ortaya çıkan söylemleri uluslararası ilişkiler kavramsal çerçevesinin dışında değerlendirmeleridir. Böylece analizler, Türkiye’yi AB’den dışlamakta kullanılan önemli söylemsel stratejileri ve içerikleri göz önüne

sermekle birlikte, bunların ilişkisel olarak inşa etmekte olduğu farklı Avrupa vizyonlarını irdelememekte ve bu vizyonları modern ulus-devlet gibi hâkim uluslararası ilişkiler paradigmalarına ilişkili olarak değerlendirmemektedir.

Uluslararası ilişkiler literatüründeki bazı postyapısalcı çalışmalar ise AB'nin dış politikası üzerinden oluşturulan Avrupa vizyonları ve Avrupa kimliği konusunu ele almışlardır. Bunlardan Neumann'ın çalışması, tarihte Avrupa genelindeki seçili Türkiye ve Rusya söylemlerine odaklanarak, bunların günümüzdeki temsillerde de kendisini gösterdiğini iddia etmiştir. Ancak yazarın kendisinin de ifade ettiği gibi çok sınırlı bir ampirik analiz sonucu bu yargıya ulaşılmış ve böylece gerek Türkiye ve Rusya, gerek ilişkisel olarak Avrupa vizyonunda “farklı temsillerin yarattığı çekişmeler” analiz dışında kalmıştır (Neumann, 1999).

Diğer bazı çalışmalar ise AB'nin dış politikası, özellikle de genişleme politikası sonucunda inşa ettiği Avrupa vizyonunun uluslararası ilişkilerdeki modern ulus-devlet kavramıyla olan ilişkisini irdelemiştir. Örneğin Diez, AB'nin üçüncü ülkelerle olan ilişkilerinin AB'de postmodern bir Avrupa vizyonunun yükselmekte olduğuna ilişkin popüler iddiaları çürütecek nitelikte olduğunu ileri sürmüştür. Genişleme politikasının da dâhil edildiği dış politika aracılığıyla üretilen coğrafi ve kültürel ötekileştirmenin, sınırları belirgin ve homojen toplum idealine dayanan modern ulus-devlet modelini Avrupa düzleminde tekrar ürettiğini iddia etmiştir (Diez, 2004). Rumelili'nin çalışmasında ise AB'nin üçüncü ülkeler üzerinden inşa etmekte olduğu Avrupa vizyonunun her durumda modern ulus-devlet paradigmasıyla örtüşmeyebileceği vurgulanarak, Türkiye örneğinde coğrafi ve kültürel ötekileştirmenin yanı sıra demokrasi ve insan hakları temelli dışlamanın AB'nin Avrupa vizyonunun hem modern hem de postmodern öğeler barındırdığını gösterdiğini iddia etmiştir (Rumelili, 2004: 44-45). Her iki çalışmada da, AB'deki Avrupa vizyonlarının anlaşılabilmesi için üçüncü ülkelere ilişkin söylemlerin spesifik söylemsel alanlardan detaylı ampirik analize tabi tutulmasının önemini vurgulamıştır.

Bu çalışma, ifade edilmiş olan bu gereklilikten hareketle spesifik bir söylemsel alana, Alman siyasal yaşamında Türkiye'nin AB üyeliği söylemlerinin inşa ettiği kültürel Avrupa vizyonlarına odaklanmaktadır. Burada yukarıdaki çalışmalarda ayrı ayrı benimsenmekte olan iki yaklaşım birleştirilmektedir. Çalışma, hem postyapısalcı çalışmalarda sıkça eleştirilen metodoloji eksikliği sorununa eleştirel söylem analizi metoduyla yaklaşmakta, hem de söylem

analizinin sonuçlarını, Türkiye'nin ne şekilde algılandığından ya da temsil edildiğinden öteye taşıyarak, postyapısalcı kavramsal çerçeve uyarınca inşa ettiği kültürel Avrupa vizyonlarına ve bu vizyonların modern ulus-devlet paradigmasıyla olan ilişkisine bakmaktadır. Bunu yaparken, literatürdeki ilgili çalışmalardan farklı olarak, ikincil verilerin yanı sıra birincil kaynaklardan da (mülakatlar) faydalanmaktadır.²

Bu çalışmada Alman siyasi tartışmalarının analizinin odak noktasını siyasal parti elitlerinin (parlamento üyelerinin) söylemleri oluşturmaktadır. Bu çalışmada toplam 9 parlamento müzakeresi incelenmiş olup, bu müzakereler Türkiye'ye adaylık statüsü verilen Aralık 1999 Helsinki Zirvesi ile müzakerelerin açıldığı Ekim 2005 tarihleri arasında, Türkiye'nin üyeliğinin yoğun olarak tartışıldığı bir dönemde gerçekleşmiştir.³ Ocak 2007-Mart 2007 tarihleri arasında da Parlamento'daki siyasi grupların orantısız olarak temsil edildiği Avrupa Birliği İşleri Komitesi'nin 13 üyesi ile derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmiştir.⁴ Çalışmaya ilişkin veriler, Aralık 1999-Mart 2007 arasında hükümette bulunmuş olan partilerin Türkiye'nin AB üyeliği üzerine yaptıkları söylemleri kapsamaktadır. Bu bağlamda CDU/CSU (*Christlich Demokratische Union Deutschlands/Christlich-Soziale Union in Bayern*) parlamenter koalisyonunun⁵, SPD'nin (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*) ve Yeşiller Partisi'nin (*Bündnis 90/Die Grünen*) ulusal parlamento müzakerelerine ve kapsamlı kalitatif mülakatlara yaptığı katkılardan oluşan Türkiye'ye genişlemeye ilişkin söylemleri incelenmektedir.

CDU, Alman siyasal hayatının en önemli merkez sağ partisini oluşturmakta olup, Bavyera'da faaliyet gösteren muhafazakâr ve Hristiyan Demokrat kardeş partisi olarak nitelendirilen CSU ile federal düzeyde işbirliği

2 Yılmaz'ın çalışması burada belirtilen çalışmalar içerisinde mülakatları analize dâhil eden tek çalışmadır. Bkz. Yılmaz (2007).

3 Parlamento müzakereleri Alman Parlamentosu'nun (*Bundestag*) websitesindeki <http://suche.bundestag.de/bundestagSuche/volltextsuche.jsp> link'inden temin edilmiştir. Bu müzakereler tarih ve resmi transkript numarası sırasıyla: 3 Aralık 1999-Plenarprotokoll 14/77, 17 Aralık 1999-Plenarprotokoll 14/79, 4 Aralık 2002-Plenarprotokoll 15/13, 19 Aralık 2002-Plenarprotokoll 15/16, 26 Haziran 2003-Plenarprotokoll 15/53, 8 Eylül 2004-Plenarprotokoll 15/122, 29 Ekim 2004-Plenarprotokoll 15/135, 16 Aralık 2004-Plenarprotokoll 15/148, 21 Ocak 2005-Plenarprotokoll 15/152.

4 Parlamenterlerin ifadelerinin oldukça geniş tutulabilmesi amacıyla görüşmelerin başında mülakatların anonim olduğu ve nihai çalışmada yayınlanacak hiçbir bilginin kişilerle ilişkilendirilemeyeceği belirtilmiştir.

5 Bu çalışmada CDU ve CSU söylemleri beraber ele alınmaktadır.

yaparak, Parlamento'da ortak bir grup oluşturmaktadır. SPD ve Yeşiller ise siyasal yelpazenin merkez solunda yer almaktadır. Türkiye'nin AB üyeliğine ilişkin olarak bu partiler arasında farklı görüşler mevcuttur. CDU/CSU koalisyonu ağırlıklı olarak tam üyeliğe karşı olup Türkiye ile "imtiyazlı ortaklık" önermektedir. SPD ve Yeşiller ise, bazı iç bölünmelere rağmen, genelde Türkiye'nin AB üyeliğine olumlu yaklaşarak destek veren partilerdir.

Bir Metot Olarak Eleştirel Söylem Analizi

Siyasal aktörlerin söylemleri Eleştirel Söylem Analizi (ESA) kullanılarak incelenmektedir. ESA, farklı sosyal alanlarda söylem ile sosyal ve kültürel gelişmelerin arasındaki ilişkilerin ampirik olarak incelenmesine olanak veren teoriler ve metotlar sunmaktadır. Söylemsel pratikleri, sosyal kimlikleri ve sosyal ilişkileri içeren sosyal dünyanın inşasına katkıda bulunan önem bir sosyal pratik olarak değerlendirmektedir. Temsili pratikler aracılığıyla belirli bir konuya ilişkin anlamlı bilgilerin üretildiği söylemler inşa edilir ve "bazı ifadelerin ve tasvirlerin diğerlerinden daha fazla değer taşıdığı bir alan" yaratılır (Campbell, 1992: 6).

Bu çalışma, ESA çatısı altındaki farklı kollardan Viyana Okulu'nun "söylemsel-tarihsel" (*discourse-historical*) yaklaşımına yakın durmaktadır. Bu yaklaşım, "biz" ve "onlar"ın söylemsel inşasını kimlik ve fark söylemlerinin temel unsuru olarak ele almakta ve bu bağlamda içeride ve dışarıda bıraktıklarıyla kimlik inşasına özel bir önem vermektedir (Wodak, 2002: 73). Metinlerin analizinde kullanılan analitik araçlar araştırma sorularına bağlı olarak değişmektedir. Bu çalışma kavramsal çerçevesinin ışığında iki ana araştırma sorusunu sormaktadır: Türkiye'nin Avrupalılığı Alman siyasal söyleminde ne şekilde tanımlanmaktadır? Türkiye'ye ilişkin kavramsallaştırmalar Alman siyasal söyleminde Avrupa kültürel kimliğinin inşasını nasıl şekillendirmektedir? Bu araştırma soruları kapsamında metinler üç temel ampirik soruya tabi tutulmaktadır: Türkiye, AB ve Avrupa dilsel olarak nasıl adlandırılmaktadır? Onlara hangi özellikler ve nitelikler atfedilmektedir? Hangi argümanlar ve argüman şemalarıyla ülkenin belirli temsilleri ve ülkeyle ilişkili olan belirli olaylar diğer yorumların aksine söylemsel düzlemde doğrulanmakta, meşrulaştırılmakta ve doğallaştırılmaktadır? (Reisigl and Woda, 2002: 44)

Metinlere yöneltilen bu üç ampirik sorunun cevaplanmasında kullanılan analitik araç üç temel adımdan oluşmaktadır. İlk adım makro "söylem

konularını” (*discourse topics*), yani temaların ve söylemlerin içeriğini ana hatlarıyla belirlemektir. Bu çalışmaya uyarlandığında ilk adım üç ampirik soru ekseninde Avrupa ve Türkiye anlatısını ortaya koymaktır. Bu sorulara verilen cevaplar daha detaylı incelenecek mikro söylem konularını oluşturmaktadır. İkinci adım anlatıdaki kimliklerin inşasında kullanılan “*söylemsel stratejilerin*” (*discursive strategies*) belirlenmesidir. ESA’nın söylemsel-tarihsel versiyonlarında benzer araştırma sorularını cevaplamak için incelenen tüm söylemsel pratiklere “söylemsel stratejiler” adı verilmektedir. Bu adım, ilk iki ampirik soruyu cevaplamada ima yollu stratejilere (*referential strategies*) ve yüklemelere (*predication*), üçüncü ampirik sorunun cevaplandırılmasında ise usamlama stratejilerine (*argumentation strategies*) odaklanılmasını gerektirmektedir. Analizin üçüncü adımında ise söylemsel stratejilerin gerçekleştirilmesi için kullanılan “*dilsel araçlar*” (*linguistic means*) incelenir.

İma yollu stratejiler, aşağıdaki analizde de görüldüğü üzere, söylemde iç ve dış grupların oluşturulmasını sağlayan metaforlar, adlaştırmalar (*nominalisation*), zamansal referanslar (*temporal reference*) ya da eşitlik zinciri (*chain of equivalence*) gibi çeşitli dilsel araçları kullanırlar. ESA kapsamında metaforlar, benzerlikleri sabit iki özne arasında yer alan objektif araçlar olarak görülmezler. Bunun aksine, söylemde “sağduyu” etkisi yaratma yoluyla söylemsel pratikleri doğallaştırmaya hizmet ederler (Drulak, 2006: 503). Adlaştırmalar ise (örneğin küreselleşme), isme çevrilmiş süreçlerdir. Eylemdeki aktif özneyi gizleyerek, eylemi ve belirli güç ilişkilerini doğallaştırır ve alternatifleri dışlarlar (Fairclough, 2003: 220). Zamansal referansların buradaki işlevi, iki özne (örneğin iki toplum ya da ülke) arasında söylemsel olarak sabit zamansal farkların oluşturulması aracılığıyla özcü farklılıkların doğallaştırılmasıdır (Fabian, 1983). Eşitlik zinciri, iki farklı öznenin (örneğin AB ve Avrupa) birbirinin yerine kullanılarak kavramsal bir eşitlik sağlanmasına verilen addır.

Yüklemleme ise ülkelere, kişilere, nesnelere ve olaylara pozitif ya da negatif çeşitli özelliklerin atfedilmesine verilen addır. Yüklemleme, sıfatlar ve etiket kelimeler (*flag words*) ya da stigma kelimeler (*stigma words*) gibi çeşitli retorik araçlar vesilesiyle gerçekleşir. Örneğin çok-kültürlülük, entegrasyon, özgürlük, demokrasi gibi etiket kelimeler olumlu çağrışımlar yaratan, ırkçılık ve antisemitizm gibi stigma kelimeler ise olumsuz çağrışımlar yaratan örtülü yüklemlemeler olarak nitelendirilir.

Söylemsel-tarihsel yaklaşımın pek çok örneğinde detaylı olarak incelenen ve bu çalışmada da kullanılmakta olan çeşitli “uslamlama stratejileri” de vardır. Topluma yapılan populist çağrılar (*vox populi*), muğlâk ifadeler (*ambiguities*), üstü kapalı varsayımlar (*implicit presuppositions*) bunlardan bazılarıdır. Bu stratejiler, “*topos*” adı verilen, argümanları sonuca bağlayan ve içeriğe ilişkin gerekçeler şeklinde ortaya çıkan önermeleri kullanmaktadır (Fabian, 1983: 77-78). Örneğin ulusal kimliklerin söylemsel inşasında kültür ve tarih *topos*’larını görmek mümkündür. Bir diğer örnek ise, yine ulusal kimliklerin inşasında sıkça görülen tehdit *topos*’udur. Bu *topos* uyarınca eğer belirli bir eylemin tehlikeli sonuçları varsa onu yapmaktan kaçınmalı, ya da belirli tehditler varsa, gerekli önlemler alınmalıdır (Fabian, 1983: 77).

Kültürel Bir Proje Olarak Avrupa

CDU/CSU grubundaki Türkiye tartışmalarının Avrupa’yı sıkça özcü, dışlayıcı ve sınırlandırılmış bir yapı olarak inşa ettiği görülmektedir. Kültür ve tarih *topos*ları, coğrafi olarak sınırları belirli, dışlayıcı ve homojen bir Avrupa’nın inşasında kullanılmaktadır:

Avrupa kimliği tarihi ve kültürel miras ile küreselleşmiş dünyada ortak sorumluluk anlayışı anlamına gelmektedir. Bunu göremeyenler tam siyasal birliği ve faaliyet kapasitesine sahip bir Avrupa’yı riske atmaktadır... Avrupa’nın sınırları İran ve Irak’a kadar uzanamaz. Hiçbirimiz kendimizi buralarda Avrupa’da hissedemeyiz. (Scheuble, CDU/CSU, 29 Ekim 2004).

Yukarıdaki alıntı Avrupa’yı özü itibarıyla Türkiye’yi dışlamakta olan, homojen bir kültüre ve tarihe sahip bir yapı olarak inşa etmektedir. Kültür ve tarih *topos*ları ile sınır *topos*u birleştirilerek Avrupa coğrafi olarak sınırları belli, kültürel ve tarihsel olarak birleşik bir yapı olarak tahayyül edilmektedir. Avrupa ve Avrupalı olmayan arasındaki coğrafi sınırlar, Türkiye’nin güney sınırları ve ülkenin bu sınırlara yakın bölgelerine atıfla belirlenmektedir. Bu sınırlandırma, kıtasal bir yapılandırmanın ötesine geçmektedir. Eleştirel coğrafyacılara vurguladığı üzere, dünyadaki coğrafi bölünmüşlükler merkez(ler) ve çevre(ler) arasındaki güç ilişkilerini oluşturacak şekilde sosyal ve siyasal olarak inşa edilmekte olup, “objektif” ya da “nötr” olarak değerlendirilemez (Henrikson, 1994). Bu argüman çerçevesinde, yukarıdaki alıntıda “Avrupa’da hissetmek” ifadesi kültürel ve tarihi özle birbirine bağlı Avrupa’yı, bölgelerine göre bir ölçüde Avrupa’lı olmayan Türkiye ve tümüyle dışlanmakta olan

güney komşuları İran ve Irak gibi eşmerkezli diğerlerinden ayırmaktadır. Homojen kültür, tarih ve net belirlenmiş sınırların Avrupa siyasal birliği için şart koşullar olarak belirlenmesi, sınırları belirli bir toprak parçası ve buna teka-bül eden homojen kimliğin yaslandığı ulus-devlet ontolojisinin⁶ esas alındığı ulus-devlet modelinin Avrupa'ya uyarlanması bir başka örneğini teşkil etmektedir. “Küreselleşmiş dünya” bu siyasal birliğin faaliyet gösterdiği arka fonu oluşturmakta ve “küreselleşme” kavramının Alman siyasal söyleminde Avrupa'yı (inşa edilmiş olan) bu dış ortama başarılı bir şekilde adapte olmak için güçlü bir iç/dış kimliğe sahip geçerli bir siyasal/ekonomik alan olarak inşa etmekteki kullanımını tekrar ortaya koymaktadır.

CSU/CSU söylemi aynı zamanda “kültür” kavramının demokratik değerler sahibi Avrupa ile demokrasisi yetersiz Türkiye karşıtlığını kurmak için kullanıldığını da göstermektedir:

Avrupa Birliği, değerleri Aydınlanma ve Hristiyanlık ile şekillenmiş bir kurumdur. İnsan hakları, kadın-erkek eşitliği, hukukun üstünlüğüne dayalı demokrasi, basın özgürlüğü ve sosyal pazar ekonomisi gibi değerlerin hepsi bu köklere dayanır... İslam ülkelerini geçmişte Hristiyanlık ile yönetilmiş olan ülkelerle kıyaslırsanız demokrasi, insan hakları, basın özgürlüğü ve din özgürlüğü alanlarında derin farklılıklar görürsünüz. Bugüne kadar değerlerimizi paylaşan tek bir İslam ülkesi dahi olmamıştır. (Hintze, CDU/CSU, 19 Aralık 2002).

Yukarıdaki alıntıda demokrasi; kültür, tarih ve dine dayalı özcu bir özellik olarak sunulmaktadır. Kültür, din ve tarih sonradan edinilemeyen özcu nitelikler olduklarından Türkiye'ye ait statik bir anti-demokratik kimlik inşa edilmektedir. Demokrasi, insan hakları ve hukukun üstünlüğü gibi pozitif anlamlar yüklenmiş olan etiket kelimeler, söylemsel düzlemde bir eşitlik zinciri kurularak Avrupa değerleri ile eşleştirilmekte ve böylece “öz”ün pozitif temsiline neden olmaktadır. Ancak bunlar Avrupa devletlerinin sonradan edinmiş olduğu nitelikler olarak sunulmamaktadır. Kaynakları dinde (Hristiyanlık) ve tarihte (Aydınlanma) aranarak salt Avrupa'ya özgü oldukları vurgulanmaktadır. Burada dünyanın dini/tarihsel fay hatlarına bölündüğü “medeniyetler çatışması” mantığını da görmek mümkündür. İslam ve Hristiyanlık arasında kurulan ikicil ayırmada İslam'a demokrasiye yatkın olmayan daha aşağı bir

6 Ontoloji, “bir mevcudiyetin ontolojik değerinin, stabil ve gösterilebilir bir yerleşke, ana toprak, şehir ve vücut ile” ilişkilendirilmesini gösteren bir terimdir. Bkz., Derrida (1994: 82).

konum atfedilmektedir. Buna ek olarak, “İslam ülkeleri” ve “geçmişte Hristiyanlık ile yönetilmiş olan ülkeler” ayrımı İslam’ın Doğu’da tüm siyasal ve sosyal yaşamı belirleyen bir üstyapı olarak kavramsallaştırıldığı ve Batı’nın/Avrupa’nın Hristiyanlık aşamasını çoktan aşmış olduğunun ileri sürüldüğü Şarkiyatçı söylemi de tekrar üretmektedir. Bu söylem çoğunluk dininin İslam olduğu ülkelere karşı Avrupa’nın/Batı’nın üstünlüğünü güçlendirmekte ve bu ülkelerin siyasal sistemlerinin arasındaki farkları tamamen dışlamaktadır.

Aşağıdaki alıntı CDU/CSU söyleminde Avrupa’nın homojen bir kültür olarak inşasında kullanılmakta olan bir başka dilsel aracın varlığını göstermektedir:

CDU/CSU 1: Bana göre Avrupalılık birkaç unsurdan oluşur. İlk olarak, bugünkü devletlerimizin ve toplumlarının yapısını oluşturan ortak bir geçmiş var ve bu birçok şeyi bir araya getiriyor. Batı geleneği olarak adlandırabileceğiniz Roma İmparatorluğu etkisinden başlar... Hristiyanlık da bunlardan biridir. İnansanız da inanmasanız da düşünce yapımızı etkileyen Reform’u da içeren ortak geleneğimizi şekillendirmiştir. Düşüncede bireysel yaklaşım da yine Roma Hukuku’nda bir nebze görülebilir. Skolastik dönem ve Rönesans da bireyi ön plana koymuştur. Tabii bir de Aydınlanma dönemi var... Türkiye’ye gelirse, bazı unsurların Avrupa kültürünün bir parçası olduğu söylenebilir, ancak tam olarak ait olmayan unsurlar da vardır. Bazı hususlarda bu bir tercih meselesidir, ancak diğerlerinde tercih söz konusu değildir, bütün bu değerleri ve deneyimleri benimseyemezsiniz.

Milliyetçi söylemlerde sıkça başvurulanan “ayrıştırma” (*departicularisation*), birleştirici ve teleolojik tarihsel anlatıların inşasında tarihsel olayların rastgele seçilmesine verilen addır (Alonso, 1988). Yukarıdaki örnekte konuşmacı “Roma İmparatorluğu”, “Reform”, “Rönesans”, “skolastik dönem” ve “Aydınlanma”yı tarihsel olarak birleşik bir Avrupa’nın kökleri olarak seçmektedir. Bu tarihsel modelin inşası, Avrupa’nın ortak bir kültürel alan olarak inşası ile yakından ilintilidir. Zira söz konusu tarihsel unsurlar, “bireycilik” gibi kümülatif ortak değerler taşıyan ve bu vesileyle pozitif olarak temsil edilen Avrupa kültürel modelinin kökleri olarak tanımlanmaktadır. Bu belirleyici tarih anlayışı, klasik modernitenin temel paradigmasında görülen entegre ve statik kültürel alan anlayışını, Avrupa’nın özelinde güçlendirmektedir. Söz konusu holistik anlayış, Avrupa kültürel modelinin tarihsel anlatılarının

dışında kalan Türkiye'nin ve Balkanlar gibi diğer "ötekilerin" dışlanmasını da neden olmaktadır.

"Göçün kültürelleşmesi", yani göç olgusunun ve bununla bağlantılı olarak yaşanan sorunların kültürel temellere bağlanması da, CDU/CSU mülakatlarında sıkça ortaya çıkarak homojen kültürel Avrupa'nın farklı inşa şekillerinden birini göstermektedir:

CDU/CSU 2: Almanya en büyük Türk nüfusuna sahip ülkedir ve bugünlerde eğitim sisteminin durumu gibi göçmen ailelerin entegrasyonuna ya da entegrasyon eksikliklerine ilişkin sorunlarıyla ilişkili birçok meselemiz vardır. Almanya'da göçmenlerden bahsedildiğinde hemen Türkiye'den bahsetmeye başlarsınız. İşte orada töre cinayetleri, okullarda şiddet gibi kültürel meseleleri görürsünüz.

Yukarıdaki alıntı Almanya'da yaşayan Türk göçmenlerin "entegrasyon sorunlarını" açıklamada kültür *topos*'unu kullanmakta ve sosyo-ekonomik faktörler, güç ilişkileri ve ayrımcılık gibi etmenleri içeren alternatif açıklamaları anlatıdan dışlamaktadır. "Entegrasyon eksikliğini" büyük oranda "kültür" ile açıklamak Türk göçmenlerin özleri itibarıyla Alman toplumunun tam anlamıyla kabul edilebilen üyeleri olamayacaklarını ima etmekte ve böylece "homojen" ev sahibi toplumdan dışlamaktadır. Burada vurgulanması gereken bir diğer husus Almanya'daki Türk göçmenler ve Türkiye'de yaşayan Türk nüfus arasındaki ayrımın söylemsel düzlemde kaybolmasıdır. Türk göçmenlerin Almanya'daki varlığı yaklaşık elli yılı geçmiş olsa da, "kültürel dinamikler" kavramına tartışmada yer verilmediği, onun yerine göçmenleri ana vatanlarıyla birleştiren statik ve kökensel bir kültürün inşa edildiği görülmektedir.

Çokkültürlü Avrupa

SPD ve Yeşiller Partisi'nin üyeleri, özellikle parlamento müzakerelerine yaptıkları katkılarda, Avrupa'nın Türkiye'nin üyeliğine engel olacak şekilde kültürel/tarihsel/dinsel düzlemde inşasına sıkça karşı çıkmaktadır. Parlamento müzakereleri Yeşiller Partisi üyelerinin SPD üyelerine kıyasla bu tarz itirazları daha sık yaptıklarını göstermektedir:

Bay Stoiber, Aydınlanma Dönemi'ni yaşamadığı gerekçesiyle Türkiye'nin Avrupa Birliği'nde yeri olmadığını iddia ederek Türkiye'yi Batı dünyasından dışlamaya çalışmaktadır. Bu tarz bir kültürel savaşa karşıyız ve bunun olmasına izin vermeyeceğiz... Kültürel çeşitlilikle taçlandırılmış modernleşme

ve demokratikleşme süreçleri görmek istemekteyiz. Bu Avrupa'nın gerçekleştirmeye ihtiyacında olduğu bir hedeftir. Bizim için Avrupa Birliği Hristiyan bağlara dayalı bir gelecek projesi ya da bir kültürel bloğun parçası değildir. (Steenblock, Yeşiller, 19 Aralık 2002).

Yukarıdaki alıntı, homojen kültür ve tarih anlatısına yaslanmakta olan kökensel argümanları reddeden Alman sol söyleminin tipik bir örneğidir. “Kültürel çeşitlilik”, “modernleşme” ve “demokratikleşme” ile beraber tercih edilmekte ve böylece ilk bakışta sağdaki özcü Avrupa vizyonundan farklılaşan bir Avrupa inşasının varlığını düşündürmektedir. Ancak mülakatlar, soldaki bu hâkim söylemin CDU/CSU üyelerinin büyük çoğunluğu tarafından ileri sürülmekte olan özcü Avrupa vizyonlarından ne derece farklılaştığının sornsallaştırılması gerektiğini de göstermektedir:

SPD 3: Aslında Avrupa'nın aynı zamanda bir Avrupa geleneği vardır. Bu sadece değerlerden ibaret değildir. Bu aynı zamanda tarihte yaşanan birçok dönemdir ya da insanların sorunlarını çözmekte kullandıkları yaklaşımlardır. Bence Türkiye bazen, bazı yönlerden Batı Avrupa ülkeleri gibi görünen ülkelerden biridir. Bizim 50'lerde ve 60'larda yaşadığımız modernleşme sürecinin aynısını şimdi yaşamaktadırlar.

Yeşiller 1: Avrupalılık belli bir kültürel ve tarihsel mirasla beraber gelmektedir. Doğudakiler kendi özelliklerini getirmiş olabilir, ancak müktesebatı ve o tarihin parçası olan değerleri kabul ettiler. Türkiye gibi bir ülke Avrupalılaşabilir ve modernleşebilir, bu mümkündür.

Yukarıdaki iki alıntı da Avrupa için ortak bir geçmiş inşa etmek için tarih *topos*'unu kullanmaktadır. Türkiye'nin bu anlatılara dâhil edilmesi koşulsuz değildir. Her iki alıntıda da karşılaştırma *topos*'u kullanılarak Türkiye'nin tarihsel olarak “Avrupa Öz”üne ait olarak değil, ancak Avrupa'nın tarihsel (ve ikinci alıntıda kültürel) özelliklerine dayanan modelin bir paylaşımcısı olarak tanımlandığı görülmektedir. Bu söylemde modernleşme paradigmasının hâkimiyetini görmek mümkündür. Modernleşme teorisindeki yayılmacı görüş dünyayı iki ana bölmeye ayırmaktadır. Bunlardan biri (Geniş Avrupa, İçerisi) icatta bulunmakta ve ilerlemekte, diğeri ise (Avrupa olmayan, Dışarı) İçeriden yayılan ilerici yenilikleri almaktadır (Blaut, 1993: 14). Yukarıdaki alıntılar bu anlayışa paralel olarak “modernite”ye çıkan tek bir teleolojik ve evrimci yol öngörmekte ve bu bağlamda Avrupa'yı, Türkiye'nin örnek aldığı bir model olarak belirlemektedir. Köklerini Avrupa'da ulus-devletin

yorumlayıcı bir çerçeve olarak kullanılmasına borçlu olan modernleşme miti Avrupa'nın üstünlüğünün söylemsel inşasını mümkün kılmaktadır. Spesifik bir modernite modelinin eksikliğine geri kalmışlığın atfedilmesi ülkeler arasındaki farklı gelişme düzeylerinin ve tiplerinin arkasındaki dinamikleri de saklamaktadır Wodak et al., 1999: 40).

Modernleşme teorisinin söylemsel uygulamaları uluslararası ilişkilerin yorumlanmasıyla kısıtlı değildir. Teorinin, ülkelerin içindeki eşitsiz gelişimi açıklamak için kullanıldığı da bilinmektedir (Hutsseune, 2006: 17). Bu durum, bazı SPD ve Yeşiller milletvekillerinin Türkiye içindeki farklılıklar üzerine yaptıkları konuşmalarda da görülmektedir:

SPD 1: Türkiye'deki duruma baktığınızda halkın belki iki farklı yüzyılda yaşadığını söyleyebilirsiniz. Ankara'ya ya da İstanbul'a gittiğinizde çok fazla başörtülü kadın görmüyorsunuz. Ancak birçok köyde durum 19. yüzyılın sonunu andırıyor. Ankara ya da İstanbul'da ise 21. yüzyılın başında yaşadığınızı hissediyorsunuz. Türkiye'nin içinde iki farklı dünya var ve bu işleri karmaşıktırıyor. Öte yandan bunun arka planında İslami cumhuriyet yanlılarıyla yaşanan kültürel mücadele var... Kültürel farklar kendini en çok kadın haklarında göstermektedir, ancak bu sorun İstanbul'da ya da Ankara'da değil, Türkiye'nin ancak belli bir bölümünde geçerlidir.

Yeşiller 2: İslam'ın, Türkiye'nin kamusal yaşamında daha fazla ağırlık kazanmaya başladığını görüyoruz. Bu Türk toplumundaki modern laikler ve dindar insanlar arasındaki geleneksel fay hattına tekabül ediyor ve bu daha da güçlenmekte olan kültürel bir sorun. Bunun laikliği tehdit edip etmeyeceği benim için ucu açık bir sorudur. Başörtüsü tartışmalarına bakın. İnsanlar dinlerini ifade etmede özgür olmalı, ancak eğer yarın tüm kısıtlamaları kaldırırsanız bu sağlıklı bir gelişme olmaz. Kadın hakları sorunu tabii ki aynı zamanda bir zihniyet sorunudur. Belirli bölgelerde belirli bir kültürle yaşıyorsunuz. Bunu kanunla değiştirmek çok zordur, bu kademeli bir süreçtir.

Yukarıdaki ilk alıntıda modernleşme paradigmasının izlerini görmek mümkündür. Öncelikle İstanbul ve Ankara gibi büyük şehirler ile ülkenin geri kalanı arasında kültürel/dini özelliklere atıfla zamansal bir bölünmüşlük yaratılmakta ve sembolik kültür teorileri uyarınca da bu zamansal mesafe büyük şehirler için daha üstün bir zamansal kimliğin inşası anlamına gelmektedir (Fabian, 1983). Benzer biçimde ikinci alıntı ülke içinde kültürel faktörlere dayanan modern/premodern ve seküler/dindar ikilikleri inşa etmektedir. Bu

durumda ülke modern/premodern, seküler/dindar ve ilerici/gerici ikilikleri ekseninde, iki homojen ve monolitik bloğa ayrılmaktadır. Söz konusu ikicil ayrımlar en sık olarak kadın haklarına ve başörtüsü kullanımına ilişkin konular üzerinden yaratılmaktadır.

Bu durum öncelikle Türkiye’de kadın haklarına ilişkin sorunları açıklamada kolonyal feminist, yerli Oryantalist-Kemalist ve siyasi İslam söylemleri gibi farklı etmenleri içeren anlatıları dışlamaktadır (Kadioğlu, 2003: 71). İkinci olarak, Türkiye’de ve AB’deki Türk göçmenler arasında inşa edilen ulusal kimliklerin artan oranda melez ve dönüşlü bir yapıya sahip olmaya başladığını iddia eden anlatıları da dışlamaktadır. Söz konusu anlatılar dindarlığın ve/ya da başörtüsü kullanımının seküler hayat pratiklerini reddetmek anlamına gelmeyebileceğini, onun yerine yeni öznelliklerin oluşturulduğu “çoklu moderniteler”in ortaya çıkmasına aracı olabildiklerini iddia etmektedir (Göle, 2006). Üçüncü olarak ise SPD ve Yeşiller’in Avrupa/Türkiye söyleminde sıkça dile getirilen “kültürel çeşitlilik” kavramının sınırlarını göstermektedir. Kültürel çeşitliliğe vurgu ilk etapta kültürlerin birbirlerinden ayrı bölümlere ayrıldığı ve kendi içlerinde birleşik ve istikrarlı bütünler olarak ele alındığı çok kültürlülük ideolojisinin bir parçası olarak ele alınabilir (Kaya ve Kentel, 2005: 65). Bu bağlamda “kültür”, sanatsal üretim ya da yemek alışkanlıkları gibi “yüzeysel kültürel özellikler” yerine değerler, inançlar, din gibi “derin kültürel özellikler” ile özdeşleştirilerek çok kültürlülük ideolojisindeki “çeşitlilik” algısını sorunsallaştırmaktadır (Blommaert ve Verschueren, 1998: 92). Başörtüsü kullanımında şekil bulan dinin kamusal alanda ifadesi konusunun SPD ve Yeşiller’in önde tuttuğu modern “seküler” imgeye meydan okuduğu görülmektedir. Bu (ilk alıntıda görüldüğü üzere) modern norm’dan bir sapma ve/ya da giyileceği yer itibarıyla özel/kamusal alan arasında net çizgiler gerektiren bir konu olarak ele alınmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada kimliklerin söylemsel olarak ve farklılıklar üzerinden inşa edildiğine dayanan postyapısalcı kuramdan hareketle Avrupa Birliği’ndeki Türkiye tartışmalarının farklı kültürel Avrupa’ların inşasına yol açtığı iddia edilmiş ve bu bağlamda AB’nin ana ülkelerinden Almanya’daki siyasi elitin Türkiye’nin üyelik söylemlerinin inşa ettiği kültürel Avrupa vizyonlarına odaklanılmıştır. Eleştirel söylem analizi ile incelenen parlamento müzakereleri

ve mülakatlar üyelikle eşdeğer tutulan “Avrupalılık” kavramının, Türkiye’ye genişlemeye ilişkin Alman söyleminde temel bir yer tuttuğunu göstermiştir. Ancak analiz, farklılıklarına rağmen söylemlerin genel olarak modernleşme paradigmasına yaslanmakta olan milliyetçilik ve ulus-devlet’in ideolojik repertuarından beslenme noktasında örtüştüğünü vurgulamaktadır.

Analiz kapsamındaki Alman sağ için Avrupa, kültürel ve tarihsel olarak sınırları belirli ve Türkiye’yi dışlayıcı bir yapıya tekabül etmektedir. Bu özcü kimlik belirli bir coğrafi bölge ve insanlarıyla beraber sıralanmakta ve böylece tutarlı bir iç ve dış kimlik inşasına ihtiyaç duymakta olan ulus-devlet modelinin, Avrupa ve AB düzleminde tekrarlandığı görülmektedir. Bu durum modern, ilerici ve üstün Avrupa’nın modern öncesi, geri kalmış ve daha aşağı düzeydeki kültürel, tarihsel ve coğrafi “Diğerleriyle” karşıtlandırıldığı Aydınlanma anlatılarını çağrıştırmaktadır.

Analiz kapsamındaki Alman soluna ait konuşmalar, çeşitlilik ve çok kültürlülüğe yaptığı vurgular ve özcü argümanları açık bir şekilde reddetmesiyle ilk bakışta baskın sağ söylemden önemli oranda farklılaşan bir söylemin varlığını düşündürmektedir. Ancak analiz, sol söylemin modernleşme paradigmasına ve bu paradigmanın cemaatlerin söylemsel inşasında ulus-devlete biçtiği merkezi role olan bağlılığı noktasında sağ söylemle örtüştüğünü göstermektedir. Özcü niteliklere bağlı iç/dış sınırların sağ söylemdeki kadar net olmadığı söylenebilir. Ancak Avrupa bir kültürel çeşitlilik alanı olarak temsil edilmekle beraber, bu çeşitliliğin sınırlarını özellikle dinin kamusal alanda ifadesi konusunda görmek mümkündür.

Bu çalışma, uluslararası ilişkilerde hâkim konvansiyonel öğretilerin dışına çıkan postyapısalcı yaklaşımın ve söylem analizi metodunun Türkiye-Avrupa Birliği ilişkilerine ilişkin çalışmalarda da uygulanabileceğine bir örnek teşkil etmektedir. Bu şekilde Avrupa Birliği’nin, ya da spesifik AB üye ülkelerinin Türkiye politikalarının açıklayıcı değeri sorgulanabilir motivasyonlarına odaklanmak yerine, farklı bir yol tercih edilerek, Türkiye üzerinden oluşturulan daha geniş Avrupa perspektifine bakılmasına olanak sağlanmakta ve ancak bu şekilde sıkça eleştirilen sağ söylemin yanı sıra sol söylemi de normatif etkileri üzerinden tartışmak mümkün olmaktadır. Söylem analizi, genel kanıların aksine, Türkiye üzerine gerçekleşen sağ ve sol söylemlerin birbirinden tamamen farklı olmadığını, bazı farklılıklarına rağmen Türkiye üzerinden üretilmekte olan bir egemen meta-söylemi inşa ettiklerini göstermektedir.

Bu açıdan bakıldığında, Avrupa'nın sosyal teşkil sürecinin söylem yoluyla ortaya konulması sadece Türkiye ile olan ilişkilerde izlenen politikaları değil, aynı zamanda AB'nin genel dış politikası ve içişleri ve göç politikaları gibi Avrupa kimliğinin tanımlandığı diğer AB politikalarına anlam verilmesi açısından da önem taşımaktadır. Söylemlerin detaylı analizi olmadan, dışlayıcı, ancak doğallaştırılmış hâkim yapılara alternatif farklılığa açık yapıların inşası mümkün görünmemektedir.

Kaynakça

- Alonso, A. M. (1988). "The Effects of Truth: Re-presentations of the Past and the Imagining of Community," *Journal of Historical Sociology*, Cilt 1, No 1: 33-57.
- Ashley, R. K. (1987). "Foreign Policy as Political Performance", *International Studies Notes*, Cilt 13.
- Blaut, J. M. (1993). *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, New York ve Londra: Guilford Press.
- Blommaert, J. ve J. Verschueren (1998). *Debating Diversity: Analysing the Discourse of Tolerance*. Londra: Routledge.
- Campbell, David (1992). *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*, Minneapolis: University of Minnesota Press
- Connolly, W. E. (1989). "Identity and Difference in Global Politics", James Der Derian ve Michael J. Shapiro (der.) *International/Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics*, New York: Lexington.
- Connolly, W. E. (1991). *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, New York: Routledge.
- Diez, T. (2004). "Europe's Others and the Return of Geopolitics", *Cambridge Review of*
- Doty, R. (1993). "Foreign Policy as Social Construction: A Post-Positivist Analysis of US Counterinsurgency Policy in the Philippines", *International Studies Quarterly*, Cilt 37, No 3.
- Drulak, P. (2006). "Motion, Container and Equilibrium: Metaphors in the Discourse about European Integration," *European Journal of International Relations*, Cilt 12, No 4.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press.
- Fairclough, N. (2003). *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, Londra, Routledge.
- Göle, N. (2006). "Islamic Visibilities and Public Sphere", Nilüfer Göle ve Ludwig Ammann (der.), *Islam in Public: Turkey, Iran, and Europe*, İstanbul: İstanbul Bilgi University Press: 3-43.
- Hansen, L. (2006). *Security as Practice: Discourse Analysis and the Bosnian War*, Londra: Routledge.
- Henrikson, A. K. (1994). "The Power and Politics of Maps", George J. Demko ve William B. Wood (der.), *Reordering the World: Geopolitical Perspectives on the 21st Century*, Boulder: Westview Press.
- Huyseune, M. (2006). *Modernity and Secession: The Social Sciences and the Political Discourse of the Lega Nord in Italy*, New York ve Oxford: Berghahn.

- Kadıoğlu, A. (2003). "Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain?", Bryan S. Turner (der.), *Islam: Critical Concepts in Sociology*, Londra: Routledge.
- Katzenstein, Peter J. (der.) (1996). *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*, New York: Columbia University Press.
- Kaya, A. ve F. Kentel (2005). *Euro-Turks: A Bridge or a Breach between Turkey and the European Union?*, Brüksel: Centre for European Policy Studies.
- Neumann, I. (1999). *Uses of the Other: The East in European Identity Formation*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Reisigl, M. ve R. Wodak (2002). *Discourse and Discrimination: Rhetorics of Racism and Antisemitism*, Londra ve New York: Routledge.
- Rumelili, B. (2004). "Constructing Identity and Relating it to Difference: Understanding the EU's Mode of Differentiation", *Review of International Studies*, Cilt 30, No 1: 27-47.
- Tekin, B. Ç. (2008). "The Construction of Turkey's Possible Membership in French Political Discourse", *Discourse and Society*, Cilt 19, No 6: 727-763.
- Weldes, J. et. al. (der.) (1999). *Cultures of Insecurity: States, Communities, and the Production of Danger*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wendt, Alexander (1999). *Social Theory of International Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wodak, R. (2002). "The Discourse-Historical Approach", Ruth Wodak ve Michael Meyer (der.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, Londra: Sage.
- Wodak, R. et. al. (1999). *The Discursive Construction of National Identity*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Yılmaz, H. (2007). "Turkish Identity on the Road to the EU: Basic Elements of French and German Oppositional Discourses", *Journal of Southern Europe and the Balkans*, Cilt 9, No 3: 293-305.

Türkiye, Göç ve “Yabancı”

Türkiye’de Göçmenlerin Vatandaş Olma Eğilimleri: Deneyimler ve Algılar

Ahmet İçduygu ve Deniz Karıcı Korfalı

Giriş

Uluslararası göç hareketleri ve vatandaşlık üzerine geliştirilen politikalar ulus-devletlerin kuruluşundan itibaren yoğun bir etkileşim halinde olmuştur. Günümüzde, özellikle küreselleşmenin bir sonucu olarak, uluslararası göç ve vatandaşlık kurumunun dönüşümü arasındaki ilişki sosyal bilimlerin pek çok alanında incelenen bir konu haline gelmiştir (Brubaker 1992; Joppke 1999; Castles ve Davidson 2000). Özellikle siyaset bilimciler, ulus-devletlerin göç politikalarını (Cornelius, Hollifield ve Martin 1994; Hollifield 2000) ve göçmenlerin “üyelik” koşullarını düzenleyen vatandaşlık kurumunu incelemiştir (Portes ve Borocz 1989; Soysal 1994; Heissler 2000). Son dönemde, ulus-devlet perspektifini merkeze alan çalışmaların yanı sıra uluslararası göçü ulus-ötesi bir çerçevede inceleyen, göçün düzenlenmesinin sadece devletlerle sınırlı kalmadığını; uluslararası kurum ve değerlerin, ulus-ötesi göç ağlarının, göçmen toplulukları ve birey olarak göçmenlerin oynadıkları rolü vurgulayan çalışmalara olan ihtiyaç vurgulanmıştır (Wimmer ve Schiller 2002; Faist 2003). Bu tartışmalar kapsamında, devletler ile beraber diğer aktörlerin de göç deneyimini ve vatandaşlık pratiklerini nasıl şekillendirdiği incelenmektedir (Ong 1999; Calavita, 2005; 2006). Ancak bu çalışmalar daha çok “Batı”da göç alan ülkeler üzerine yoğunlaşmakta, Türkiye gibi hem transit olan hem de fiili olarak göçmen alan yeni göç ülkeleri bu tartışmaların kıyısında kalmaktadır. Bu bağlamda, bu makale, Avrupa çevresinde göç alan, göç veren ve transit bir ülke olan Türkiye’de, göç ve vatandaşlık ilişkisini irdeleyerek,

varolan göç politikaları ve göç edenlerin deneyimleri arasında bir bağ kurmaya çalışacaktır.

Göçün, diğer bir deyişle ulus-devlet sınırları arasında küreselleşme ile birlikte çeşitlenerek artan düzenli ve düzensiz nüfus hareketlerinin, ulus-devletin egemenlik alanını zayıflattığı veya süreç içinde değişen göç ve vatandaşlık politikalarıyla devletlerin vatandaşlık, üyelik ve egemenlik gibi olguları yeniden tanımladıkları ilgili tartışmaların ortasında yer almaktadır (Greenfeld 1992; Brubaker 1992; Benhabib 2004; Joppke 1999). Vatandaşlık, ulus-devletin üyelerinin ortak kimlik duygusunu öne çıkarırken (Kymlicka 2000) ulus-devletlerin göç rejimleri bu ortak kimlik duygusunun inşası ile etkileşim halindedir. Bu bağlamda, küreselleşme ile farklılaşarak artan göç hareketleri sonucunda geleneksel göç ülkelerinde asimilasyon politikaları gibi düzenlemeler yerlerini entegrasyon, çoklu vatandaşlık ve çok kültürlülük gibi tartışmalara bırakmıştır (Vertovec ve Cohen 1999; Heissler 2000; Castles ve Miller 2003; Faist 2003; Bauböck 2010). Bu noktada, göçmenlerin vatandaşlığa yaklaşımı hem göç alan ülkelerin göçmenlerle ilgili uyum politikaları üretmeleri açısından, hem de vatandaşlık üzerine oluşan kavramsal ve kuramsal tartışmalar açısından büyük önem taşır. Göçmenler neden gittikleri ülkelerin vatandaşı olma eğilimi göstermektedirler, ya da neden böyle bir istekleri olmamaktadır? Vatandaş olma süreçlerinde daha çok “kural ve değer içeren” yaklaşımlar mı, yoksa “faydacı olma” eğilimleri mi öne çıkmaktadır? (Kymlicka, 2000; Ong, 1999; Soysal, 1994). Göçmenlerin vatandaşlığa yaklaşımlarının bu süreçler içindeki önemi sıklıkla dile getirilse de (Castles ve Davidson, 2000; Higgins, 1999), ilgili önermelerin somut araştırmalar içinde irdeelenmesi sınırlı kalmıştır (İçduygu, Çolak ve Soyarak, 1999). Farklı göçmen kümelerinin farklı vatandaş olma eğilimleri olabileceği önermesi ise daha sınırlı şekilde araştırma konusu olmuştur (İçduygu ve Şenay 2008).

Göç yazınında bu eksenindeki vatandaşlık tartışmalarını inceleyen çalışmalar genellikle göç alan gelişmiş devletlerde göç hareketlerini düzenlemek amacıyla yapılan politikalar üzerinde durmaktadır (Cornelius, Hollifield ve Martin 1994). Ancak, Batı merkezli bu araştırmalar, gelişmekte olan ülkeler arasındaki, başka bir deyişle Güney’den Güney’e olan göçün sosyal ve politik sonuçlarını büyük ölçüde göz ardı etmektedir. Bu sebeple, Avrupa göç sisteminde 1960’larda göç veren bir ülke iken, 1980 sonlarından itibaren göç alan bir ülkeye dönüşen Türkiye, göç ve vatandaşlık tartışmalarına teorik bir katkı

sağlamak için önemli bir sahadır. Bu çerçevede, bu makale, Türkiye’deki göçmenlerin göç deneyimlerine ve vatandaşlık algılarına odaklanarak literatürdeki teorik ve ampirik boşluğu doldurmayı hedefleyen *Türkiye’de Göçmenlerin Vatandaş Olma Eğilimleri, Deneyimleri ve Algıları* (TGVOEDA) başlıklı TÜBİTAK Projesinin verilerine dayanılarak yazılmıştır¹.

Türkiye’de ulus-devletin kuruluşundan itibaren etnik köken ve din etmenleri ülkeye yönelen uluslararası göçü ve göç politikalarını şekillendirmiştir. 1980 yılından sonra ise küreselleşme ve Avrupa Birliği (AB) entegrasyonu gibi süreçler, göç sistemi, göç mevzuatı ve vatandaşlığın düzenlenmesinde belirgin değişikliklere neden olmuştur. Buna göre, Türkiye’ye yönelen göç akımları 1923-1980 ve 1980 sonrası olmak üzere iki farklı dönem içermekte olup bu dönemlere özgü farklı göç rejimleri ve vatandaşlık pratikleri ortaya çıkmıştır. İlk dönemde, 1934 tarihli İskân Kanununun çizdiği anlayış içinde oluşturulan göç ve iskân rejimi, ulus-devlet inşasının en belirgin unsurlarından biri olmuş, bu anlayış dönemin vatandaşlık örgüsünü de doğrudan etkilemiştir. İkinci dönemde ise küreselleşme ve AB bütünleşmesi gibi süreçlerle hızla dönüşen koşullar içinde, Türkiye daha çok Orta Doğu, Asya ve Afrika ülkelerinden gelen gerçek “yabancı”ların göç ve sığınma akımlarıyla karşılaşmış, farklı biçimler alan ve yoğunlaşan bu nüfus hareketlerine yönelik yeni politikalar ve uygulamalar geliştirmiştir. Bununla beraber, son dönemde Türkiye’ye yönelen ve Türkiye’yi bir transit ülke ve göç ülkesi haline getiren nüfus hareketlerini ve uluslararası göçmen gruplarını inceleyen çalışmaların sayısında artış gözlemlense de, değişik göçmen kümelerinin Türk vatandaşlığına yaklaşımlarının ve farklı göç türlerinin vatandaşlık pratiklerine yansımalarının karşılaştırıldığı araştırmaların eksikliği hissedilmektedir.

Bu çalışmada, değişen göç ve vatandaşlık rejimleri içinde Türkiye’ye gelen göçmenlerin yerleşme ve uyum süreçleri ile Türkiye’deki vatandaşlık kurumunun geldikleri ülkeler ve yasal statüleri açısından farklı göçmen grupları (transit göçten emekli göçüne; işçi göçünden sığınma hareketlerine) tarafından nasıl algılandığının ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Bu amaçlar çerçevesinde, sözü edilen ikinci dönem dâhilinde farklılaşan ve yoğunlaşan göçmen gruplarına ve göç türlerine odaklanarak göçmenlerin Türkiye’de ikamet, çalışma izni ve vatandaşlık edinim süreçleri değerlendirilmiş, vatandaşlık

1 112K168 numaralı TÜBİTAK projesi Kasım 2012 ve Mayıs 2013 tarihleri arasında Prof. Ahmet İçduygu’nun yürütücülüğünde gerçekleştirilmiştir.

kurumunun göçmenler tarafından nasıl algılandığı, vatandaş olma süreçlerinde “kural ve değer içeren” yaklaşımların mı, yoksa “faydacı olma” eğitimlerinin mi öne çıktığı varsayımları irdelenmiştir. Bu noktada, göç deneyimine ve vatandaşlık pratiklerine bütünsel ve karşılaştırmalı bir bakış açısı getirmek amacıyla, Türkiye’ye göç eden yabancıların ülkeye giriş ve kalışlarını kapsayacak bir veri toplama süreci izlenmiştir. Ek olarak, halen dönüşüm halindeki göç ve vatandaşlık politikalarının ampirik bulgular ışığında göçmenlerin deneyimleri ve yaşantılarına nasıl yansıdığı tartışılmış, yabancıların geldiği ve yerleştiği bir “göç ülkesi” olma gerçeğine paralel olarak gelişen politika üretme süreçlerine katkı ve önerilerde bulunulmuştur.

Türkiye’de Göç ve Vatandaşlık İlişkisinin Arkaplanı

Modern Türkiye’nin göç tarihi, uluslararası göç tartışmalarını, vatandaşlık tartışmalarından ayrılmaz kılmaktadır. Türkiye’de artan vatandaşlık tartışmaları genel anlamda ulus inşa sürecinin dinamiklerini ve kimlik politikalarını temel alarak yürütülmektedir (Keyman 2009; Üstel 2002, 2004; Kirişçi 2000; Kaya ve Kentel 2005). Bu bağlamda, Türk vatandaşlığı kazanımı ile göç ve iltica mevzuatı konularının incelenmesi Türkiye’de göç ve vatandaşlık tartışmalarının çok yakından ilişkili olduğunu göstermiştir (İçduygu, Çolak ve Soyarik 1999; Kadirbeyoğlu 2010; Kirişçi 2000).

Türkiye’de yüzyılın başından beri devam eden nüfus hareketleri, devlet politikaları, göç nitelikleri ve göçmen pratikleri açısından dönemsel farklılıklar göstermektedir. Daha önce vurgulandığı gibi, Türkiye’ye yönelen uluslararası göçün 1923-1980 ve 1980 sonrası olarak iki dönemde incelenmesi uygundur. 1923-1980 döneminin ilk yarısı ulus-devletin inşa süreciyle şekillenmiştir. Bu dönemdeki göç politikaları etnik köken ve din üzerinden belirginleşir. 1980’lerden itibaren “gerçek” yabancıların ülkeye girişiyle başlayan ikinci dönemde ise, küreselleşme ve AB entegrasyon sürecinin de etkisiyle uluslararası göçün daha çok güvenlik boyutu öne çıkmış; üyelik ile ilgili tartışmalar kıyıda kalmıştır (Erder 2000; İçduygu 2006b). Ulus-devletin inşa süreciyle paralel ilerleyen birinci dönemin ilk evrelerinde devletin düzenlediği bir göç sistemi etkin olmuş; Türk hukuk sisteminde halen bulunmakta olan göçmen ve yabancı ayrımının temelleri 1924 yılında atılmıştır. Türk hukuku, 1934 tarihli İskân Kanununda “göçmen” kavramını yerleşme amacıyla Türkiye’ye gelen “Türk soyundan ve Türk kültürüne bağlı” kişi ve gruplar olarak tanımlar (Çiçekli

2007). Bu dönemdeki göç politikalarının amacı, ülkenin yeni sınırları dışında kalan Türk ve Müslüman unsurların Türkiye’ye yerleştirilmesi ve ülke içerisindeki gayrimüslimler ile Türk olmayanların sınırların dışına çıkarılmasıdır (Arı 1995; Keyder 1997; Aktar 2001). Bu anlamda göç ve vatandaşlığı düzenleyen kanunlar ve uygulamalar; yeni kurulan ulus-devletin öngördüğü vatandaş profilini yansıtmaktadır (İçduygu ve Kirişçi 2009).

1960’larda kırdan kente göç ile birlikte Avrupa’ya işçi göçü de başlamış, Türkiye’nin resmi kalkınma planı çerçevesinde Almanya, Avusturya, Belçika, Hollanda, Fransa ve İsveç’le imzalanan ikili anlaşmalar doğrultusunda çoğunluğu vasıfsız işçilerden oluşan işgücü bu ülkelere gönderilmiştir. Göçün zaman içerisinde sonlanacağı ve göçmenlerin Türkiye’ye geri döneceği beklentisine rağmen, Avrupa’ya emek göçü 1970’lerin sonu ve 1980’lerin başında aile birleşimleri ve sığınma ile devam etmiştir. Bu dönemde, Batı Avrupa ülkelerine olan göçün yanı sıra, petrol zengini Orta Doğu ülkelerine, komünist rejimlerinin çöküşü sonrası eski Sovyet ülkelere ve Orta Asya Cumhuriyetlerine yönelen sözleşmeli ve geçici işçi göçleri de ön plana çıkmaktadır (İçduygu 2006a). Bütün bu göçlerin sonucunda, Türkiye, Avrupa göç sistemi içerisinde göç veren ülkeler arasında kabul edilmiştir (İçduygu ve Kirişçi 2009). Avrupa’ya yönelen nüfus hareketlerinin bir yansıması olarak Türkiye, 1981 yılında, yaşadıkları ülkelerin vatandaşlığını alan Türkiye kökenli göçmenlerin Türk vatandaşlıklarını koruyabilmeleri amacıyla çifte vatandaşlık edinmelerini mümkün kılmıştır (Kadirbeyoğlu 2010; İçduygu ve Sert 2010). Ayrıca 1980 sonrası dönemde, vatandaşlık haklarını kaybetmiş göçmenlere çeşitli imtiyazlar tanınmıştır (Kadirbeyoğlu 2010).

Diğer taraftan, 1980’lerin sonundan itibaren Türkiye’ye yönelen nüfus hareketlerinde artış gözlemlenmiş, ülkeye gelen yabancı nüfus, etnik köken, uyruk ve göç nedeni açısından zamanla çeşitlenmiştir (İçduygu 2006a; Erder 2000;2003). Türkiye’nin çevre ülkelerden göç edenler için bir varış ülkesi ya da transit ülkeye dönüşmesinde, başta İran, Irak gibi komşu ülkeler olmak üzere, Balkanlar, Asya, Orta Doğu ve Afrika’daki savaşlar, çatışmalar ve baskılar etkili olmuştur. Türkiye’ye bu bölgelerden yönelen sığınma başvurularında gözlenen ciddi artışa ek olarak Sovyetler Birliği’nin dağılmasından sonra eski Sovyet ülkelerinden Türkiye’ye yönelen nüfus hareketleri de farklı göç pratiklerine yol açmıştır (Karaçay 2011). Özellikle Bulgaristan’dan gelen “Türk soylu göçmenler” İskân Kanununun öngördüğü çerçevede entegre

edilirken, bu evrede çeşitlenen uluslararası göç hareketleri “bavul ticareti” gibi döngüsel göçlerin yanında Rusya, Ukrayna, Romanya, Moldova, Azerbaycan, Özbekistan ve Türkmenistan’dan gelen düzensiz göçleri de kapsamaktadır (İçduygu 2006a; Kaşka 2009; Eder 2007; Yüksek 2003). Aynı dönemde Türkiye, yabancı uyruklu profesyoneller, üniversite öğrencileri, çoğu AB vatandaşı emekliler gibi yasal statü açısından düzenli kabul edilen birçok grup için de bir göç ülkesine dönüşmüştür (Kaiser 2007; Balkır ve Kırkulak 2007). Halen, Schengen sınırında ve görece liberal bir vize rejimine sahip bir ülke olarak Türkiye, göz ardı edilemeyecek sayıda transit göçmen ve sığınmacı için bir “bekleme odası” niteliğindedir (Erder 2000).

Tüm bu hareketliliğin sonucunda Türkiye’nin sadece göç veren bir ülke yerine göç alan, göç veren ve aynı zamanda bir geçiş ülkesi olarak tanınması 1990’ların ortalarına rastlamaktadır (Erder 2000; İçduygu 1995; İçduygu vd. 2009). Aynı sebeple, Türkiye, AB adaylık sürecinde göç ve vatandaşlık politikalarında köklü yasal değişiklikler yapmaktadır (İçduygu 2007, Tokuzlu 2007; İçduygu, Erder ve Gençkaya 2009). 2013 tarihli ve 6458 sayılı “Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu Tasarısı” bu dönüşümü belgeleyen kanundur. Kanun dahilinde kurulan Göç İdaresi Genel Müdürlüğü Türkiye’ye gelen göçün artması ve çeşitlenmesi sürecini yönetmeyi amaçlamaktadır. Uzun dönemli ikamet ile yerleşik göçmenlik olgusu bu kanunda kabul edilmiş olsa da Türkiye’nin 1951 Cenevre Sözleşmesi’ne koymuş olduğu coğrafi çekince sürdürülmekte olduğundan sadece Avrupa’dan gelenler mülteci olarak tanınmaya devam edilecektir. Bu açıdan, geçmişle bir devamlılık olduğundan söz edilebilir.

Türkiye’de uluslararası göçü inceleyen literatür nüfus hareketlerinin incelenmesinde uyruk, ülkeye giriş amacı, yasal statü açısından farklılaşan gruplar olduğuna işaret etse de Türkiye’deki göçmenler temel olarak ülkeye giriş ve kalışlarındaki yasal ve idari düzenlemeler çerçevesinde düzenli (“yasal”) ve düzensiz (“yasadışı”) göçmenler olarak ikiye ayrılabilir. Düzenli göçmenler ülkeye yasal yollardan giriş yapmış, Türkiye’de yasal oturma izniyle ikamet etmekte olan veya çalışma izniyle işgücüne katılan kişileri kapsamakta olup İskân Kanununa tabi olan Türk soyundan gelen göçmenler, yabancı uyruklu profesyoneller, işçiler, emekliler ve öğrenciler olarak sınıflandırılabilir. Düzensiz göçmenler ise transit göçmenler ve kaçak işçileri kapsamaktadır. Ayrıca, mülteciler ve sığınmacılar, Türkiye’ye giriş statüleri sıklıkla diğer

düzensiz göçmenler gibi kayıtdışı olduğundan, düzensiz göçmenler kategorisi içinde değerlendirilmiştir.

Kategorik olarak, düzenli göçmenleri İskân Kanunu çerçevesinde tanımlanan etnik kimlikleri ve tabi oldukları yasalar açısından ikiye ayırmak mümkündür: Türk soyundan olanlar ve “yabancılar”. Yukarıda sözü edildiği gibi, ulus-devlet inşa politikaları çerçevesinde uygulanan İskân Kanunu, çevre ülkelerde Türkçe konuşan Müslüman grupların kitleler halinde Türkiye’ye göçünü ve Türk vatandaşlığına geçmesini teşvik etmiştir. Ulus-devletin inşasında ülkeye kabul edilen göçmenlerin büyük çoğunluğu Türkçe konuşan Müslüman gruplardan, ya da Boşnak, Çerkez, Pomak, Tatar gibi etnik olarak Türk soyundan geldiği kabul edilen, dolayısıyla Türk kimliği altında asimile olabileceklerine inanılan göçmen gruplarından oluşmaktadır (Kirişçi 1996; İçduygu ve Kirişçi 2009). İkinci Dünya Savaşı sonrasında benzer türdeşleştirme politikaları ile göç ve iskân politikaları özellikle Bulgaristan, Yugoslavya gibi ülkelerdeki baskıcı siyasi rejimlerden kaçmak isteyenlere yönelmiştir. Halen, İskân Kanunu çerçevesinde ülkeye giren Türk kökenli göçmenler, yabancılardan farklı bir hukuki sürece tabidirler ve bu kişilerin Türk vatandaşlığını sonradan kazanmaları doğal bir sürecin sonucu olarak görülmektedir (Çiçekli 2007). Öte yandan, son yıllarda yapılan yasal değişiklikler ile Türk soylu göçmenlerin Türkiye’de yasal izinleri edinme süreci sosyal sınıflar bağlamında farklılıklar göstermekte ve özellikle alt sınıflar açısından caydırıcı olmaktadır (Parla 2011). Irak Türkleri gibi Türk soylu göçmenlerin de son dönemde vatandaşlığa yönelik imkân ve beklentileri geçmişe göre azalmaktadır (Danış, Parla 2009). Ek olarak, Bulgaristan gibi Balkan ülkelerinin AB üyesi olması, Türk vatandaşlığını daha az çekici hale getirmektedir (Erder 2000). Bu sebeple, geçmişte Balkanlardan göç etmiş kişilerin bir kısmı geri dönmekte veya önceki vatandaşlıklarını geri alarak çifte vatandaşlığı tercih etmektedir (Özgür-Baklacioğlu 2006).

Türk soylu düzenli göçmenlerin yanı sıra, ülkede daha az sayılarda Türk kökenli olmayan, çoğunluğu AB vatandaşı “yabancı” yaşamaktadır. Türkiye’deki Batılı göçmenler, şirket ve kurumların görevlileri, eşi Türk vatandaşı olanlar, karma evliliklerin çocukları, alternatif yaşam tarzı arayanlar, Türk kökenli AB yurttaşları ve Osmanlı İmparatorluğu döneminde Türkiye’de yaşamış kişilerin torunları olarak ayrıştırılabilir (Kaiser 2007). Bu gruplar dışında, gittikçe etkinleşen değişim programları sayesinde Batı ülkelerinden

artan sayıda üniversite öğrencisi Türkiye'ye gelmektedir (İçduygu ve Biehl 2009). Oturma izni olanlardan çalışma izni olmayanlar, işgücüne ancak kaçak işçi olarak katılabilmektedirler. 2003 yılında yapılan yasal değişikliklerle yabancıların çalışma izni alma koşulları bir nebze esnetilse de çalışma izinlerinin çoğunlukla gelişmiş ülke vatandaşı profesyonellere ve nitelikli işçilere verildiği görülmektedir (Lordoğlu 2007). Vatandaşlık ile ilgili olarak ise, 2004 yılında yapılan yasal değişiklik doğrultusunda Türk vatandaşıyla evlenen kadın ve erkeklerin en az üç sene evli kaldıktan sonra vatandaşlık başvurusu yapabilmelerine olanak sağlanmıştır. Türkiye'ye son yıllarda gelen ve uzun süreli ikamet eden bu kategorideki yabancılar arasında sosyo-ekonomik statü, uyruk, etnik köken ve eğitim düzeyi açısından farklılaşan profiller göze çarpmaktadır.

Düzenli göçmenlerin ardından, ikinci temel göçmen kategorisi Türkiye'nin göç alan ve göç veren ülkeler arasındaki coğrafi konumu ve küreselleşmenin etkisiyle son yıllarda sayıları artan düzensiz göçmenlerdir. Düzensiz göçmenler, belirtilmiş olduğu gibi, giriş koşulları ve kalış amaçları doğrultusunda üç ana grupta incelenebilirler: transit göçmenler, kaçak göçmen işçiler, mülteci ve sığınmacılar. Transit göçmenler üçüncü bir ülkeye gitmek amacıyla göç ederken Türkiye'yi bir geçiş ülkesi olarak kullanan kişileri kapsar (İçduygu 2000). Türkiye üzerinden yapılan transit göçün önemli bir kısmı Asya, Orta Doğu ve son zamanlarda Afrika ülkelerinden gelen göçmenler tarafından gerçekleştirilmektedir (Düvell 2010; İçduygu 2000, 2003, 2005; İçduygu ve Yüksek 2010). Transit göç, Türkiye'nin içerisinde bulunduğu göç rejimi ve Türkiye-AB ilişkileri bakımından kilit bir müzakere konusudur. Afganistan, İran, Irak ve Suriye gibi Türkiye'nin komşusu olan ve siyasi çalkantıların yaşandığı ülkelerden kaçarak Avrupa'ya gitme yolunda Türkiye'yi transit ülke olarak kullanan düzensiz göçmenler bu tartışmalarda gündeme gelmektedir. Bir yandan AB ülkeleri, Schengen sınırındaki belli başlı geçiş yollarında bulunan Türkiye'yi Avrupa'ya yönelen yasadışı göç ile mücadeleye karşı işbirliğine çağırırken, öte yandan AB'nin sıkışan göç ve iltica politikaları nedeniyle "AB Kalesi"ne yasal yollardan girmek gittikçe zorlaşmaktadır (Narlı 2002; İçduygu ve Toktaş 2002; Brewer ve Yüksek 2009). Bu bağlamda, daha çok transit göçmen uzun süreler boyunca Türkiye'de kalmaktadır.

Türkiye'de yasal statü bakımından düzensiz bir başka göçmen grubu olan kaçak işçilerin döngüsel olarak ya da kısa süreli çalışmak amacıyla Türkiye'ye

yönelmesi, görünür bir nüfus hareketi olarak 1990’lara rastlar. Bu gruptaki göçmenler, turist vizesi alarak ülkeye giren ve vize sürelerini aşarak kayıt dışı işgücüne katılan göçmenler olup yoğunlukla Rusya, Ukrayna, Moldova, Bulgaristan, Romanya, Azerbaycan ve Gürcistan gibi eski Sovyet ülkelerinden gelen göçmenlerdir. Kaçak göçmen işçi olarak sayılabilecek başka bir göçmen kümesi, üçüncü ülkelere gitmeyi planlayan Irak, İran, Afganistan veya Afrika ülkelerinden Türkiye’ye gelen, tekstil atölyelerinde çalışan ya da sokak satıcılığı yapan transit göçmenlerdir (Danış, Taraghi ve Perouse 2006; Brewer ve Yüksek 2009). Düzensiz göç içinde başka bir küme Bulgaristan, Yunanistan, İran, Azerbaycan gibi ülkelerden gelen Türk kökenli kaçak göçmen işçilerdir. Bu grup Türk kökenli olduğu için çalışma iznine erişimi göreceli olarak daha kolay olsa da çalışma izninin edinilmesi zorlu bir süreç olduğundan çok kısıtlı sayıda göçmen bu izni edinebilmektedir. Ek olarak, Türkiye’de kaçak göçmen işgücünde etnik sektörel olduğu kadar toplumsal cinsiyet temelli bir ayrımdan da söz edilebilir. Erkek işçiler tarım, inşaat, endüstri ve ticaret alanında daha çok çalışırken, kadınların bavul ticareti, yaşlı/çocuk bakımı, turizm, eğlence sektöründe çalıştıkları ve seks işçisi olarak çalıştıkları gözlemlenmiştir (İçduygu 2004).

Düzensiz göçmenlerin arasında sayılabilecek mülteci ve sığınmacılar uluslararası yasal koruma hakkına sahip kişilerdir: Türkiye’de bulunan bu grup içindeki yabancıların büyük bir kısmı üçüncü bir ülkeye yerleştirilmeyi bekleyen mültecilerden, sığınma başvurularının sonucunu bekleyen başvuru sahiplerinden veya sığınma başvurusu reddedilmiş kişilerden oluşmaktadır. Bunların arasındaki ince çizgi sebebiyle, yasal statüleri farklı olsa da, çalışmanın amacı gereği mülteci ve sığınmacılar düzensiz göçmen kategorisinde incelenmiştir. Türkiye, 1951’de Birleşmiş Milletler Mültecilerin Hukuki Statüsüne İlişkin Cenevre Sözleşmesi’ni imzalarken koymuş olduğu coğrafi sınırlama maddesini sonradan kaldırmamıştır. Coğrafi sınırlamanın kaldırılması sonucu ülkeye yönelmesi muhtemel kitlesel göç hareketleri ve sığınmacı sayısındaki artış ihtimali sebebiyle Türk Devleti bu konuda çekinceli davranarak Türkiye’de sığınma başvurusu yapanların neredeyse hepsi Avrupa dışından gelmekte olsa da, Avrupa dışından olan kişilere mülteci statüsü vermemektedir (Kirişçi 2003; İçduygu 2009). Ülkede bulunan mülteci ve sığınmacıların yaşam koşulları hakkında araştırmalar, sığınmacıların ülke ve şehir içindeki hareketlerinin kısıtlanması ve sürekli polis denetimi altında yaşamının getirdiği güvensizlik hali üzerinde durmaktadır (Biehl 2008; Biner 2010).

Son yıllarda Türkiye yabancıların geldiği ve yerleştiği bir “göç ülkesi”ne dönüşürken önemli bir geçiş süreci yaşanmaktadır. Farklı göç kategorilerini ve göçmenlerin Türkiye’de kalışlarını inceleyen az sayıda çalışma olmasına rağmen, Türkiye’nin aldığı göçmen profillerinin zenginleşmekte olduğu açık bir şekilde belgelenmektedir.

Özgül Bir Veri Kaynağı: TGVOEDA

Daha önce belirtildiği gibi, bu makale TÜBİTAK tarafından desteklenen *Türkiye’de Göçmenlerin Vatandaş Olma Eğilimleri, Deneyimleri ve Algıları* (TGVOEDA) başlıklı proje verilerine dayanılarak hazırlanmıştır. Bu proje üç aşamada gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın *ilk* aşamasında arşiv ve literatür taraması yapılmış, var olan birincil veriler değerlendirilmiş ve derlenen literatürün analizi yapılmıştır. Literatür taraması, Türkiye’de 1980’li yılların sonunda iyice belirginleşen farklı göç hareketleri ve göç rejimlerini temel alarak gerçekleştirilmiştir. Karşılaştırmalı olarak yürütülen araştırmada, halen dönüşüm halindeki göç ve vatandaşlık politikalarının göçmenlerin somut deneyimlerine nasıl yansıdığı ortaya koyularak bu politikaların geçerliliği irdelenmiştir. *İkinci* aşamada alan araştırması dahilinde odak grup çalışmaları ve Türkiye’de beş ili kapsayan bir anket çalışması gerçekleştirilmiştir. *Son* aşamada alan araştırmasından elde edilen bulgular analiz edilmiş ve değerlendirilmiştir.

Odak gruplarındaki temel unsurun vatandaşlık pratikleri olması ile beraber göçmenlerin ülkeye girişten itibaren yaşadıkları göç deneyimleri ve Türkiye’ye uyum süreçlerinin karşılaştırılmasının bütüncül bir bakış açısı için önemi göz önünde bulundurulmuştur. Bu sebeple, odak grup çalışmaları, göçmenlerin ülkeye uyum sürecinin, Türkiye’de yaşam ile ilgili izlenimlerinin ve ikamet, çalışma izni, vatandaşlığa başvurma gibi vatandaşlık pratiklerini nasıl deneyimlediklerinin anlaşılması hedeflenerek Türk soyundan gelen düzenli göçmenlerle, Türk soyundan olmayan düzenli göçmenlerle ve düzensiz göçmenlerle gerçekleştirilmiştir. Yasal statüleri ile vatandaşlık konumları açısından heterojen olan bu göçmen kitlesini bir araya getirmenin sebebi, İskân Kanununun uygulama alanına giren katılımcılar ile Türkiye’de yaşayan farklı uyruklardan profesyoneller, işçiler, öğrenciler, emekliler ve evlilik yoluyla yasal statü edinmiş yabancıların ortak ve benzeşmeyen tecrübelerini ortaya çıkarmaktır.

Anket çalışmasında ise, farklı şehirlerde yaşayan ve farklı göçmen gruplarına mensup bireylerin göç süreçlerini ve vatandaşlık pratiklerini ortaya koymak üzere İstanbul, Edirne, Konya, Antalya ve Van illerinde toplam 1,041 göçmen ile görüşülmüştür. Söz konusu iller arasında İstanbul, farklı göçmen grupları ve Türk soyundan gelip vatandaşlık elde edenleri içeren bir metropol olması dolayısıyla düzenli ve düzensiz göçmenlere erişimi kolaylaştırmaktadır. Edirne, kara sınırlarını ve Meriç nehrini aşp Yunanistan’a geçerek, AB topraklarına girmeyi planlayan pek çok transit göçmen için bir çıkış noktası işlevi görmektedir; öte yandan önemli sayıda Balkan göçmenin de bu bölgede ikamet ettiği bilinmektedir. Benzer bir şekilde Van, İran ve Afganistan’dan Türkiye’ye göç eden transit göçmenlerin ve sığınma başvurusunda bulunacakların giriş noktasıdır. Konya uydu kentler arasında olduğundan, BMMYK ve İçişleri Bakanlığı tarafından yerleştirilen sığınmacı ve mülteciler burada ikamet etmektedir. Antalya ise hem AB vatandaşı emeklilerin konut satın alarak ikamet ettiği; hem de özellikle eski Sovyet ülkelerinden gelen yabancıların turizm ve hizmet sektöründe yoğun olarak çalıştıkları bir şehir olması dolayısıyla tercih edilmiştir.

Anket çalışması beş ana bölümden oluşmaktadır. Bunların ilki, görüşme yapılan kişinin yaş, cinsiyet, aile, eğitim, mesleki durumuyla ilgili genel bilgilerin sorulduğu *Kişisel bilgiler ve demografik özellikler*, ikincisi kişinin göç öncesindeki hayat örgüsünün anlaşılmasına çalışıldığı *Yaşam öyküsü’dür*. Bu temel bölümleri takip eden *Türkiye’deki hayat ile ilgili izlenimler* bölümü, Türkiye’ye giriş, Türkiye’de oturma izni, çalışma izni ve vatandaşlık alma konuları ile Türkiye’de yabancıların yaşamı ile ilgili izlenimleri içermektedir. *Türkiye’deki göç deneyimi ve vatandaşlık pratiklerinin* anlaşılmasının hedeflendiği dördüncü bölümde sorular görüşme yapılan kişinin göç sürecine ve bu süreçte edindiği vatandaşlık deneyimlerine odaklanmış, böylece göç öncesi ve göç sonrası deneyimleri netleştirilmiştir. Örneğin, kişinin Türkiye’ye nasıl geldiği, Türkiye hakkında ne tür bilgilere sahip olduğu, varmak istediği ülkenin Türkiye olup olmadığı, Türkiye’de çalışıp çalışmadığı, hangi sosyal ağlarla ilişki kurduğu, vatandaş olma sürecinde ne tür mekanizmalarla karşılaştığı, hangi kurum ve kuruluşlarla görüştüğüne dair sorulara yer verilmiştir. *Vatandaşlık istek ve niyetleri* bölümündeki sorular görüşme yapılan kişinin göç ve vatandaşlık deneyimlerine odaklanmıştır. Türkiye’ye gelme sebebi, Türkiye’de kalma planları, eğer kalacaksa, vatandaş olma gibi bir niyetinin

olup olmadığı, böyle bir niyeti varsa, bu süreç hakkında sahip olduğu bilgiler üzerine sorular hazırlanmıştır.

Türkiye’de Göçmenlerin Vatandaşlık ve Uyum Algıları

TGVOEDA anket çalışmasının ilk bölümü, kişisel bilgiler ve yaşam öyküsü kapsamında katılımcıların cinsiyet, yaş grubu, medeni hal, bitirmiş olduğu en son okul, toplam okula gittiği yıllar, doğduğu yer, Türkiye’ye gelmeden önce meslek, çalışma ve maddi durumları hakkında temel bilgileri içerir. Anket çalışması kapsamında görüşülen göçmenlerin %69’u erkek, %31’i kadındır. Yoğunluklu olarak 18-22 yaş grubu (%43), daha az oranda 23-32 yaş grubu (%33) ve geri kalanları da 33 yaş üstü grubunda (%24) bulunan göçmenlerle görüşülmüştür. Göçmenlerin çoğunluğu bekar (%66) ve ancak üçte biri evlidir. Anket katılımcısı göçmenlerin çoğunluğu en son liseyi bitirmiş (%61), daha az bir kısmı ise üniversite okumuştur (%17).

Anket çalışması kapsamında görüşülen katılımcıların %20’si Orta Doğu ülkelerinde, %19’u Balkan ülkelerinde, %18’i Afrika ülkelerinde, %12’si Türki Cumhuriyetlerde, %8’i Batı Avrupa ülkelerinde doğmuş göçmenlerdir. Ek olarak, görüşülen göçmenlerin çoğu şehir doğumlu (%70), bunun beşte biri köy doğumlu, geri kalanlar ise kasaba doğumludur. Göçmenlerin çoğunluğu Türkiye’ye gelmeden önce iş aramaz iken (%61), bir işte çalışanlar tüm katılımcıların %31’ini, işsizler %8’ini teşkil etmektedir. Göçmenlerin maddi durumu Türkiye’ye gelmeden evvel çoğunlukla çevredekilere göre aynı konumda olarak ifade edilmiştir (%60). Maddi durumu çevresindekilere göre daha iyi olanlar %24, maddi durumu çevresinden daha kötü durumda olanlar %11 olarak belirtilmiştir. Maddi durumu memleketindeki çevrelerine göre çok daha iyi olanlar %4 iken çok daha kötü olanlar %1 ile sınırlıdır.

Bu çerçevede, Türkiye’de göçmenlerin genel profiline bakıldığında genç ve bekâr erkeklerin ağırlıkta olduğu görülür. Göreceli olarak yüksek eğitilmiş olan (örneğin çoğunlukla farklı diller bilen) ve göç etmek için gerekli maddi kaynaklara sahip kişilerin Türkiye’ye geldikleri görülmektedir. Buna göre, Türkiye’deki göçmen tipolojisinin uluslararası göç literatüründe geçerli olan profile benzer olduğu söylenebilir: göç süreci seçicidir; erkekler, görece genç ve eğitilmiş olanlar ile kendi ülkelerinde çok yoksul olanların aksine belirli kaynakları olanların hareketliliği fazladır.

Anket çalışmasının ikinci bölümü, göç tecrübeleri kapsamında katılımcıların göç rotalarını, Türkiye’ye geliş tarihlerini, Türkiye’ye kaç kez giriş yaptıklarını ve göç etmek için amaçlarını, giriş ve kalıştaki statülerini, çalışma durumları ve oturma, çalışma ve vatandaşlık statülerini, bunları edinmekteki zorluk seviyeleri ile bu konulardaki hukuki bilgileri aldıkları kaynakları içerir. Katılımcıların çoğu göç etmeden evvel ne başka bir ülkede (%92), ne de kendi ülkesinde başka bir şehirde (%58) yaşamıştır. Katılımcıların yarıdan fazlası Türkiye’ye 2010 yılı ve sonrasında geldiğini ifade ederken (%65), 2000-2009 yılı arasında gelenler %19, 1980-1989 arası gelenler %10’u teşkil etmektedir. Türkiye’ye gelme sebeplerine bakıldığında en sık görülen sebepler eğitim (%53), bunu takiben sığınma (%28), çalışma (%9), aile birleşimi (%4) ve başka bir ülkeye geçiş yapmaktır (%1). Türkiye’ye geliş sebepleri ile ilgili önemli bir nokta, eğitim sebepli gelişlerin sıkça ifade edilmesine rağmen, bunun genelde genç göçmenler tarafından Türkiye’ye girebilme ve kalabilme için bilinçli olarak seçilen bir yöntem olarak kullanıldığı gözlemdir. Araştırma içinde yürütülen odak grubu çalışmalarında Türkiye’de düzensiz olarak bulunan ve kayıtsız olarak geçici işlerde çalışarak hayatını idame ettiren kişilerin de geliş sebeplerini eğitim olarak ifade ettiği görülmüştür. Türkiye’de bir işte çalışanlar tüm göçmenlerin çeyreğinden azdır. Çalışanlar arasında ise en büyük grup işçilik yapanlardır (%29). Bu grubu esnaf ve zanaatkarlar (%22) ile nitelik gerektirmeyen işçilik yapanlar takip eder (%22). Bunları hizmet ve satış sektörü çalışanları (%11), tarım ormancılık su ürünleri çalışanları (%8) ve profesyonel, yönetici ve büro hizmetlerinde çalışanları içeren beyaz yakalılar (%8) takip etmektedir.

Türkiye’de oturma izni olanlar, katılımcılar arasında çoğunluktadır (%82). Oturma izni olmayanlar arasında ise Türkiye’de oturma izni almak isteyenler büyük bir orandadır (%76). Bu grubun yaklaşık yarısı oturma izni alma sürecinin kolay olacağını düşünürken (%50) diğer yarısı sürecin çeşitli zorluklar içerdiğini düşünmektedir. Ancak katılımcıların çoğunluğunun Türkiye’de çalışma izni yoktur (%80). Aynı şekilde, çalışma izni olmayanların arasında Türkiye’de çalışma izni almak isteyenler çoğunluktadır (%70). Oturma iznine göre çalışma izninin alımının daha da zor olduğu düşünülmektedir; süreci çok zor tarif edenler (%52) göçmenlerin yarısından fazladır. Benzer şekilde, katılımcıların çoğu Türk vatandaşlığı almamıştır (%85). Katılımcıların yaklaşık yarısı vatandaşlık alma sürecini kolay olarak tarif etse de (%52) diğer yarısı sürecin çeşitli zorluklar barındırdığını (%48) düşünmektedir. Türk

vatandaşlığı ile kendi ülkelerinin vatandaşlığının değerini karşılaştırmaları istendiğinde kendi vatandaşlığını Türk vatandaşlığından daha değerli görenler ve görmeyenlerin oranları ise birbirine neredeyse eşittir.

Genel olarak bakıldığında, Türkiye’de bulunan göçmenlerin kendi ülkelerinin sınırları içinde bir nebze göç tecrübeleri bulunmasına rağmen uluslararası göç açısından deneyimsiz oluşları dikkat çekicidir. Diğer bir deyişle, göçmenlerin genelde Türkiye’ye yerleşmeden önce birden fazla ülkede ikamet etmek yerine kendi ülkelerinden çıktuktan sonra Türkiye’ye doğrudan geldikleri görülmektedir. Türkiye’ye girişin kolay olduğu fikrinin yaygın olmasının Türkiye’yi göç hedefi olabilecek diğer ülkelere göre daha çekici hale getirmesinde rol oynadığı düşünülebilir. Buna ek olarak, Türkiye’ye kayıt dışı girişlerin yoğunluğu göze çarpmaktadır. Göçmenlerin kayıt dışı olarak girmeleri durumunda bile Türkiye’de uzun süre ikamet edebildikleri görülmüştür. Bu tür durumlarda, kayıt dışı girişe rağmen bir süre sonra oturma izni alınabilmekte veya zorlu başvuru süreci sebebi ile bu izin alınamasa dahi kayıt dışı olarak yaşam sürdürülebilmektedir. Oturma ve çalışma izinleri ile vatandaşlık edinim sürecinin zorluk seviyeleri bu sıra ile artmakta, oturma ve çalışma izinlerinden sonra vatandaşlık alımı büsbütün zor olarak anlaşılmaktadır. Üstelik, bu zorluğuna ilaveten, Türk vatandaşlığının değeri çok yüksek olarak algılanmamaktadır. Vatandaşlık isteğinin temel sebepleri göçmenlerin kendilerini Türkiye’ye yakın hissetmeleri (%60) ve Türkiye’de yeni haklar kazanmak istemeleridir (%43). Vatandaş olmak istememenin sebepleri ise kendi ülkesinde hak kaybı yaşamamak (%25), Türkiye’ye yakın hissetmemek (%16) ve yeni ödevler yüklenmemektir (%13). Türk vatandaşlığının sağlayacağı yarar ve kolaylıkların başında iş bulmak (%40), kimlik aidiyetinin olması (%20) ve sosyal hak ve özgürlükler (%16) gelmektedir. Vatandaşlığın en önemli işlevi ise kimlik aidiyeti sağlaması (%66) ve yeni haklar sağlamasıdır (%26).

Bunlara göre, göçmenlerin Türkiye’de kalışlarına bakıldığında Türk vatandaşlığı alma isteğinin genellikle normatif değerlerden kaynaklandığı görülmekte, göçmenlerin Türkiye’ye kendilerini yakın hissetmelerinin vatandaş olma arzusunda en büyük rolü oynadığı görülmektedir. Vatandaşlık alımının getireceği yasal haklar, olanaklar ve Türkiye’de günlük yaşamı kolaylaştıracak pratik yararlar daha az vurgu olmasına rağmen ülkeye yakınlık hissinin yoğunluğu dikkat çekicidir. Genele bakıldığında, Türk vatandaşlığının değeri, ekonomik yararı veya eğitim hakkı sağlaması gibi pratik yararlarından ileri

gelmektedir. Önemli bir kısım göçmen Türk vatandaşlığına olan ilgisinin sebebini Türkiye’ye yakın hissetmek ile açıklasa da, Batı ülkelerinden gelen göçmenler Türk vatandaşlığını kendi ülke vatandaşlıklarından daha az değerli görmektedirler. Ek olarak, kimlik boyutu ile vatandaşlık işlevsel olarak görülse de vatandaşlığın sağladığı katılıma ilgi düşüktür. Vatandaşlık sürecine ek olarak, oturma ve çalışma izni başvuru süreçlerinde ana bilgi kaynakları formal yollar, yani Yabancılar Şubesi ile şubenin internet sitesidir (%52). Öte yandan, önemli bir kısım göçmen de informal yolları tercih ederek, ihtiyacı olan bilgiyi arkadaş ve hemşeri gruplarından almaktadır (%47).

Anket çalışmasının üçüncü bölümü Türkiye’de yabancıların yaşamı ile ilgili izlenimleri içermektedir. Buradaki yaşam ile ilgili fikirleri sorulduğunda, katılımcıların çoğu Türkiye’nin yabancılar için yaşaması kolay bir yer olduğu fikrine katılırken, her on göçmenden yaklaşık dördü bu fikre katılmamıştır. Türkiye’de iş bulmanın zorlukları olduğu düşüncesindekiler katılımcıların çoğunluğudur (%72). Türkiye’de günlük yaşamın Türkçe bilmeden sürdürülmesinin zorlukları olduğunu düşünenler çoğunlukta olup (%66), Türkiye’nin Müslüman olmayanların yaşaması için zor bir yer olduğuna katılanlar önemli bir orandadır (%40). Öte yandan, katılımcıların çoğunluğu Türkiye’de toplumun yabancılar karşı hoşgörülü olduğu inancındadır (%81). Türkiye’de kalışları ile ilgili gerekli hukuki desteği devletten alabilme konusunda memnun olmayanlar çoğunlukta (%75). Aynı şekilde, Türkiye’de yabancıların kalışı ile ilgili mevzuatın açık ve net olduğu ifadesine olumsuz yaklaşanların oranı yüksektir (%54). Katılımcıların çoğu Türkiye’de yabancılar konusunda çalışan memurların bilgili ve yardımcı olduğunu düşünmekte olup (%58) polislerin yabancılar karşı hoşgörülü olduğu düşüncesine katılsa da (%64) bu konulara olumsuz yaklaşanların da oranı azımsanmayacak kadar yüksektir. Özet olarak, genelde Türkiye’de yabancılar hoşgörü ile yaklaşıldığı düşünülmesine rağmen yaşamın göçmenler için çok da kolay olmadığı, iş bulmakta zorluklar yaşandığı ve Türkiye’nin Müslüman olmayanlar ve dil bilmeyenler için kolay bir yaşam sunmadığı görüşü yaygındır.

Anket çalışmasının dördüncü bölümünde katılımcıların gelecek planları ılenmektedir. Bu konu Türkiye’de kalış ile ilgili planları içerir. Türkiye’de kalıcı olarak yaşamak isteyenler çoğunlukta (%64). Türkiye’de kalıcı olarak yaşamak istemeyenlerin gelecek planlarına bakıldığında Türkiye’den sonra kendi ülkesine gitmek isteyenler çoğunlukta iken (%75), başka bir ülkeye gitmek

isteyenlerin sayısı katılımcıların çeyreği ile sınırlı kalmıştır. Bir başka açıdan bakıldığında, göçmenlerin üçte ikisi Türkiye’deki yaşamlarını kalıcı olarak düşünürken, geriye kalan üçte bir oranında göçmenin çoğunluğu ülkelere geri dönmeyi düşünmekte ve bu grubun küçük bir kısmı başka ülkelere gitme planları yapmaktadır. Türkiye’de kalma planları sorulduğunda katılımcıların yarısından fazlası (%52) kalışını yıllar üzerinden ifade etmiştir. Katılımcıların %40’ı kalış süresini tahmin edememiş, ve kalış süresini aylar olarak ifade edenler %8 ile kısıtlı kalmıştır.

Bu genel bilgilere ek olarak, göçmenlerin Türkiye’de kalışı ile ilgili daha detaylı bilgiye erişim için göçmenler öncelikle kalışları üzerinden düzenli ve düzensiz olarak, daha sonra düzenli göçmenler konuştukları dil kategorileri üzerinden Türk soylu olan ve olmayan göçmenler olarak ikiye ayrılmıştır. Bu çerçevede, aşağıdaki analiz düzenli ve düzensiz ile Türk soylu olan ve olmayan düzenli göçmen kategorilerine göre yapılmıştır. Göçmenler Türkiye’de oturma izni olması durumu üzerinden ayrıştırıldığında ve halihazırda oturma izni sahibi olanlar düzenli, oturma izni olmayanlar düzensiz göçmenler olarak gruplaştırıldığında, Türkiye’ye giriş yapmanın kolay olduğunu düşünenlerin en yoğun olduğu göçmen grubu doğal olarak Türk soylu düzenli göçmenler gelmektedir (%59). Bunu düzensiz göçmenler (%55) ve Türk soylu olmayan düzenli göçmenler (%53) takip etmektedir. Türkiye’ye giriş yapmanın zor ve çok zor olduğunu düşünenler üç göçmen grubunda da azınlıkta kalmaktadır.

Türk vatandaşlığını diğer göçmen kategorilerine göre en yoğun biçimde alan göçmenler yine beklenildiği gibi Türk soylu düzenli göçmenlerdir (%42). Vatandaşlık mevzuatının Türk soylulara olumlu yaklaşması bunda etkindir. Türk soylu düzenli göçmenler ile karşılaştırıldığında vatandaşlık alma oranları düşük kalsa da, Türk soylu olmayan göçmenler ile düzensiz göçmenler arasında vatandaşlık alma isteği konusunda bu göçmen grubundan geri kalmaktadır. Üstelik, düzensiz göçmenlerin Türk vatandaşlığını alma isteği (%75), Türk vatandaşlığı almak isteyen Türk soylu göçmenleri geçmiştir (%74). Türk soylu olmayan düzenli göçmenler arasında da Türk vatandaşlığını elde etme isteği önemli derecede yükündür (%60). Buna göre, Türkiye’de göçmenlerin vatandaşlığı elde edebilmeleri ile bunu istemeleri arasında ciddi bir uçurum olduğundan rahatlıkla söz edilebilir. Mevcut vatandaşlık edinme süreci, Türk soylu göçmenler için olumlu olsa dahi Türk soylu olmayan veya düzensiz statüde bulunan göçmenleri dışarıda bırakmaktadır.

Mevzuattaki ayrıcalıklı konumları sebebi ile Türk vatandaşlığı almanın kolay olduğunu düşünenlerin en yoğun olarak bulunduğu grup Türk soylu düzenli göçmenlerdir (%64). Bunu, Türk soylu olmayan, düzenli statüde bulunan göçmenler (%58) ile vatandaşlık edinme sürecine katılımları çok daha düşük olsa da düzensiz göçmenler (%33) takip etmektedir. Vatandaşlık istemek için temel neden olarak Türkiye’ye yakınlık hissetmeyi gösterenlerin başında gelen Türk soylu göçmenler (%69), düzensiz göçmenler (%55) ve Türk soylu olmayan düzenli göçmenler tarafından takip edilmektedir (%53). Burada, Türkiye’nin göç aldığı ülkelerin önemli bir kısmının Türkiye ile coğrafi ve kültürel yakınlıkları önemli bir etkidir. Yeni haklar edinmeyi vatandaşlık edinmek için ikinci temel sebep olarak gösterenlerin başında da Türk soylu düzenli göçmenler gelmekte (%61), bu grup Türk soylu olmayan düzenli göçmenler (%44) ve düzensiz göçmenler (%39) tarafından takip edilmektedir. Vatandaş olmanın getireceği haklardan yararlanma isteği odak grup çalışmalarında da ön plana çıkmış ve banka hesabı açabilmekten iş kurmaya kadar değişik sebepler vatandaşlığın avantajları olarak gösterilmiştir.

Türkiye’deki göçmenlerin çoğu vatandaşlık almak istese de, vatandaşlık almayı istememe sebeplerinin başında kendi ülkesindeki haklarını kaybetme korkusu gelmektedir. Çifte vatandaşlığın kabul edilmediği durumlarda ve yeni bir vatandaşlık almanın asıl vatandaşlık için risk oluşturabileceği düşünüldüğünde bu hak kaybı korkusu Türk vatandaşlığını almaya engel olmaktadır. Türk soylu olan ve olmayan göçmenler (%54) düzensiz göçmenlere göre (%29) daha yoğun biçimde bu sebebi Türk vatandaşlığı istemeye engel olarak görmektedir. Düzensiz göçmenler için ise Türkiye’ye yakın hissetmemek ön plana çıkmaktadır (%57). Ancak düzensiz göçmenlerin bu kategorideki sayısal azlığı sağlıklı bir analize izin vermemektedir. Türkiye’ye yakın hissetmemenin Türk vatandaşlığı alma isteğini düşürmesi Türk soylu olan ve olmayan göçmenler için geri planda kalmaktadır (sırası ile %31 ve %35). Bunun yerine, bu iki grup Türk vatandaşlığı istememek için ikinci sebebi Türk vatandaşlığının getireceği askerlik gibi ödevleri yüklenmeyi istememek olarak belirtmektedir (sırası ile %25 ile %44).

Türkiye’deki yaşam ile ilgili izlenimlerde göçmen kategorileri birbirinden ayrırmaktadır. Örneğin, dil bilmeden günlük hayatın sürdürülebileceğini düşünmeyenler, Türk soylu olmayan düzenli göçmenler ile oturma izni bulunmayan göçmenler arasında daha yoğundur (sırası ile %52 ve %54). Öte yandan,

Türk soylu düzenli göçmenler arasında bu düşüncede olanlar (%37), günlük hayatın Türkçe bilmeden de yürütülebileceğini düşünenlerden (%43) az bir farkla daha düşüktür (%49). Müslüman olmayan, oturma izni olan Türk soylular ile Türk soylu olmayanlar Türkiye'nin Müslüman olmayanlar için yaşaması kolay bir yer olduğunu düşünürken (sırası ile %57 ile %43) oturma izni olmayanlar arasında bu fikri paylaştan çok daha azdır (%13).

Gelecek planlarına bakıldığında, Türkiye'de kalıcı olarak yaşamayı en az isteyenler oturma izni olmayan göçmenlerdir (%54). Bu grup oturma izni olan Türk soylu olmayan göçmenler tarafından takip edilirler (%58). Oturma izni olan Türk soylu göçmenler çok daha yüksek oranda Türkiye'de yaşamak istemektedirler (%79). Türkiye'de kalıcı olarak yaşamak istemeyenler arasında en az oranda kendi ülkesine gitmek isteyenler oturma izni olmayan göçmenlerdir (%69). Bunun nedeni, odak grup çalışmalarında rastlandığı üzere transit göçmenlerin Türkiye'den üçüncü bir ülkeye gitmek amacı güttüğü halde imkanları olmaması sebebi ile uzun süre Türkiye'de kalmalarıdır. Kalıcı olarak Türkiye'de kalmak istemeyenlerin arasında ülkesine dönmek istemeyenlerde bu grubu Türk soylu olmayan (%76) ve Türk soylu olan düzenli göçmenler takip etmektedir (%79). Türkiye'de kalış sürelerine bakıldığında oturma izni olmayan kişilerin, kalış süreleri hakkında fikir sahibi olmamalarının yüksek oranı dikkat çekicidir (%65). Uzun yıllar boyu Türkiye'de kalacağını ifade eden Türk soylu olan ve olmayan düzenli göçmenler bu gelecek planını paylaşan düzensiz göçmenlerin iki katından fazladır (sırası ile %55, %56 ve %26).

Sonuç

Bu çalışma, göç alan bir ülkeye dönüşmekte olan Türkiye'de, farklı göç akımları ile gelen yabancıların Türkiye'ye göç etme, uyum sağlama ve bu ülkede vatandaş olmaya dair deneyim ve gözlemlerinin neler olduğu sorusu üzerine kurulmuştur. Yukarıdaki metin içinde vurgulandığı gibi, Türkiye'nin erken dönem göç ve vatandaşlık politikaları ulus-devlet yaratma süreci içinde şekillenmiştir. Böylece Türk soyundan ve kültüründen olan başka ülke vatandaşlarının ülkeye gelişlerini, uyumlarını ve vatandaşlık almalarını içeren bir sistem oluşturulmuştur. 1980'li yıllarla birlikte modern Türkiye tarihinde ilk kez farklı bir kategorideki göçmenlerin, "Türk ve Müslüman" olmayanların da, Türkiye'ye farklı göç dalgaları içinde geldikleri görülmüştür. Bu dönüşüm içinde, Türkiye göç alan bir ülke olarak ilgili politikalarını da değiştirme

sürecine girmiştir. Bu çervede son on yıl içinde, vize koşullarından oturma ve çalışma izinlerine, sığınma ile ilgili düzenlemelerden uyum ve vatandaşlık düzenlemelerine kadar birçok konuda ilgili yasal ve idari mevzuat değişikliği geçirmiştir. Bu açıdan, 2013 yılında çıkarılan “Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu” Türkiye’nin resmi olarak göç alan bir ülke olduğunun kabul edilişi olarak değerlendirilebilir.

Her ne kadar Türkiye göç alan bir ülke konumuna gelmiş ve idari ile yasal düzeyde devlet bu dönüşüm için gereken adımları atma sürecine girmiş olsa da, geleneksel olarak göç alan Batı ülkelerindeki anlayışta olduğu gibi göçmenlerle alakalı uyum ve vatandaşlık sorunsalının kuramsal ve ampirik anlamda Türkiye gündemine çok yeni girdiğini söylemek mümkündür. Bu çalışma, ampirik anlamda Türkiye’ye gelen göçmenlerin uyum sürecini ve özellikle vatandaş olma eğilimlerini inceleyerek bu konuyu ele alan ilk çalışmalardan biridir. Buradaki analiz TGVOEDA çalışmasının ilk bulgularını betimsel düzeyde ele alması nedeniyle sınırlıdır, ancak bundan sonraki araştırmalara yol gösterecek bulguları ortaya koymaktadır.

Anket çalışmasının ortaya koyduğu en temel noktalar şunlardır: Türkiye’ye göç etmek, düzenli ya da düzensiz sınır geçişleri göreceli olarak kolaydır, ancak oturma ile çalışma izni almak ve Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığını edinmek, bu sıra içinde, gittikçe her aşamada zorlaşan bir süreci içermektedir. Hiç şüphesiz, bir ülkeye girişten vatandaş olmaya kadar geçen süreç içindeki adımlar her ülkede göçmenler için aşamalarla zorlaşan bir süreci oluşturur, ancak Türkiye’de bu sürecin şu iki yönü öne çıkmaktadır: Birincisi, ülkeye kolay giriş ile sonraki aşamalar (oturma, çalışma izinleri, diğer uyum hizmetleri ve vatandaşlık edinme) arasındaki zorluğun çok daha belirgin olması, ikincisi, özellikle vatandaşlık edinmede Türk soyu ve kültürü içinden gelen göçmenler ile bu nitelikleri taşımayanlar arasındaki farklılığın çok belirgin olması. Şu da belirtilmelidir ki, bu bulgular göçmenlerin algılamalarını içermektedir.

Göçmenlerin algıları açısından, Türkiye’de göçmenlerin kültürel ve yaşam biçimi anlamında yoğun bir uyum sorunu çektiklerini söylemek zordur. Ancak, bu olumlu durum göçmenlerin Türkiye kültürüne yakınlıkları ile de yakından ilintilidir. Öte yandan, özellikle düzensiz göçmen konumunda olanların --- ki, bunlara bir kısım düzenli göçmen de dahildir --- göçmenlerin yaşamları içinde daha temel unsurlar olan çalışma ve oturma izni alma

süreçleriyle ilgili ciddi şikayetleri olduğu açıktır. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı edinme konusunda yoğun bir istek görülmesi de, yine göçmenlerin algıları bağlamında bu sürecin de vatandaşlık isteği olan göçmenlere iyi hizmet verdiğini söylemek henüz zordur.

Özet olarak, yukarıdaki bulgular Türkiye'nin göç alan bir ülke olma yolundaki dönüşümünün erken bir döneminde olduğunu yansıtmaktadır. Her ne kadar ülkenin göç mevzuatı yeni göç konumuna uygun hale getirilmeye çalışılsa da, eski göç rejiminin etkileri hala görülmektedir. Bir yandan düzensiz göç akımları Türkiye'ye yönelen göçün ciddi bir oranını kapsadığından düzenli göç ile ilgili aşamalarda, özellikle oturma ve çalışma izinleri konusunda kritik derecede sorunlu bir alan oluşmaktadır. Diğer bir yandan ise, sayıları hızla artan düzenli göçmenler bağlamında, vatandaşlık konusu da dahil olmak üzere, Türkiye'de göçle birlikte artan etnik ve kültürel çeşitliliğin nasıl düzenleneceği konusu önümüzdeki yıllarda kamusal alanda sıklıkla tartışılacak konular olmaya adaydır.

Kaynakça

- Aktar, A. (2001). *Varlık Dergisi ve “Türkleştirme” Politikaları*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arı, K. (1995). *Büyük Mübadele: Türkiye’ye Zorunlu Göç 1923-1925*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Balkır, C. ve B. Kırkulak (2007). “Turkey as a New Destination for Retirement Migration”, The Institute of Social Sciences, The Netherlands.
- Bauböck, R. (2010). “Cold Constellations and Hot Identities: Political Theory Questions about Transnationalism and Diaspora,” in R. Bauböck and T. Faist (eds.), *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam: Amsterdam University Press, Amsterdam: 295-323.
- Benhabib, S. (2004). *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Biehl, K. (2008). “Governing through Uncertainty : “Refugeeness” in Turkey”, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.
- Biner, Z. Ö. (2010). “From Transit Country to Host Country: A Study of Transformation of Asylum Legislation and Practices in a Border Satellite City, Van”, Mirekoç Research Conference: Dissemination of the Findings from 2009, Koç Üniversitesi, İstanbul.
- Bosniak, L. (2006). *The Citizen and the Alien: Dilemmas of Contemporary Membership*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Brewer, K. and D. Yüksek (2009). “A Survey on African Migrants and Asylum Seekers in İstanbul”, in A. İçduygu and K. Kirişçi (eds.), *Land of Diverse Migrations Challenges of Emigration and Immigration in Turkey*, İstanbul: İstanbul Bilgi University Press: 637-724.
- Brubaker, R. (1992). *Citizenship and Nationhood in Germany and France*, Cambridge: Harvard University Press.
- Calavita, K. (2005). *Immigrants at the Margins: Law, Race, and Exclusion in Southern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Calavita, K. (2006). “Gender, Migration and Law: Crossing Borders and Bridging Disciplines”, *International Migration Review*, 40, 1: 104-32.
- Castles, S. and A. Davidson (2000). *Citizenship and Migration: Globalization and The Politics of Belonging*, London: Psychology Press.
- Castles, S. and M. J. Miller (2003). *International Population Movements in the Modern World*, London: The Macmillan Press LTD.
- Cornelius, W. A., T. Tsuda, P.L. Martin and J.F. Hollifield (2004). *Controlling Immigration. A Global Perspective*, Stanford: Stanford University Press.
- Çiçekli, B. (2007). *Yabancılar Hukuku*, İstanbul: Seçkin Yayıncılık.

- Danış, D. ve A. Parla (2009). "Nafile Soydaşlık: Irak ve Bulgaristan Türkleri Örneğinde Göçmen, Dernek ve Devlet", *Toplum ve Bilim*, 114, 131-58.
- Danış, D., C. Taraghi ve J.F. Perouse (2006). "Integration in Limbo: Iraqi, Afghan, Maghrebi and Iranian Migrants in Istanbul", Mirekoç Research 2005-2006, Koç University.
- Düvell, F (2010). "Transit Migration: A Blurred and Politicised Concept: Population, Space and Place", doi: 10.1002/psp.631.
- Eder, M. (2007). "Moldovalı Yeni Göçmenler Üzerinden Türkiye'deki Neo-Liberal Devleti Yeniden Düşünmek", *Toplum ve Bilim*, 108,129-42.
- Erder, S. (2000). "Uluslararası Göçte Yeni Eğilimler: Türkiye 'Göç Alan Ülke mi?'", in F. Atacan (ed.). *Mübeccel Kıray için Yazılar*, İstanbul: Bağlam.
- Erder, S. (2003). "Global Flows of Huddles: The Case of Turkey", in E. Zeybekoğlu, and B. Johansson (eds.). *Migration and Labour in Europe Views from Turkey and Sweden*, İstanbul, Marmara University Research Center for International Relations (MURCIR) and Swedish National Institute for Working Life (NIWL), İstanbul: 156-69.
- Faist, T. (2003). *Uluslararası Göç ve Ulusaşırı Toplumsal Alanlar*, İstanbul: Bağlam.
- Greenfeld, L. (1992). *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge: Harvard University Press.
- Heissler, B. (2000). "The Sociology of Immigration from Assimilation to Segmented Integration from the American to Global Arena", in C.B. Brettell and J. F. Hollifield (eds.), *Migration Theory: Talking Across Disciplines*, New York: Routledge: 77-96.
- Higgins, J.W. (1999). "Citizenship and Empowerment: A Remedy for Citizen Participation in Health Reform", *Community Development Journal*, 34, 4: 287-307.
- Hollifield, J. F. (2000). "The Politics of International Migration", C.B. Brettell and J. F. Hollifield (eds.). *Migration Theory: Talking Across Disciplines*, New York: Routledge: 37-86.
- İçduygu, A. (1995). "Çokkültürlülük: Türkiye Vatandaşlığı Kavramı İçin Toplumsal Zemin", *Türkiye Günlüğü*, 33.
- İçduygu, A. (2000). "The Politics of International Migratory Regimes: Transit Migration Flows in Turkey", *International Social Science Journal*, 165: 357-68.
- İçduygu, A. (2003). "Irregular Migration in Turkey" International Organization for Migration.
- İçduygu, A. (2004). *Türkiye'de Kaçak Göç*, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası.
- İçduygu, A. (2005). "Transit Migration in Turkey: Trends, Patterns and Issues", CARIM Research Reports.
- İçduygu, A. (2006a). "The Labour Dimensions of Irregular Migration in Turkey", European University Institute Research Reports.

- İçduygu, A. (2006b). “Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri Bağlamında Uluslararası Göç Tartışmaları”, TÜSİAD Sosyal İşler Komisyonu.
- İçduygu, A. (2007). “EU-ization Matters: Changes in Immigrations and Asylum Practices in Turkey”, in T. Faist and A. Ete (eds.). *The Europeanization of National Policies and Politics of Immigration*, London: Palgrave MacMillan Publishers: 201-222.
- İçduygu, A. (2009). “Turkey and International Migration 2008”, SOPEMI Report for Turkey 2008/09, SOPEMI of OECD.
- İçduygu, A. and B. Şenay (2008). “Making Citizenship an Instrument for Empowering Migrants, Reconciling Migrants’ Well-Being with the Public Interest. Welfare state, Firms and Citizenship in Transition”, *Trends in Social Cohesion*, No.19, Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- İçduygu, A. and D. Sert (2010). “Consequences of Transnational Citizenship for Migrant Sending Countries: A Debate on Dual Citizenship”, *Transnationalisation and Institutional Transformations*, 50- 70.
- İçduygu, A. and D. Yüksek (2010). “Rethinking Transit Migration in Turkey: Reality and Re-Presentation in the Creation of Migratory Phenomenon, Population, Space and Place”, doi:10.1002/psp.633.
- İçduygu, A. and K. Biehl (2009). “Turkey,” in A. İçduygu and K. Biehl (eds.). *Country Reports: Turkey, Italy, Spain, Managing International Urban Migration: Turkey, Italy, Spain*, Istanbul: Migration Research Program at Koç University.
- İçduygu, A. and K. Kirişçi, K. (2009). *Land of Diverse Migration Challenges of Immigration and Emigration in Turkey*, İstanbul: İstanbul Bilgi University Press.
- İçduygu, A. and Ş. Toktaş (2002). “How do Smuggling and Trafficking Operate via Irregular Border Crossing in the Middle East? Evidence from Fieldwork in Turkey”, *International Migration*, 40, 6: 25-54.
- İçduygu, A., S. Erder ve B. Gençkaya (2009). “Türkiye’nin Uluslararası Göç ve Sığınma Politikaları, 1923-2023: Ulus- devlet Oluşumundan Ulus-ötesi Dönüşümlere”, Tübitak Raporu.
- İçduygu, A., Y. Çolak and N. Soyarik (1999). “What is the Matter with Citizenship? A Turkish Debate”, *Middle Eastern Studies*, 35, 4: 187-208.
- Joppke, C. (1999). *Immigration and the Nation-state: The United States, Germany and Great Britain*, Oxford: Oxford University Press.
- Kadırbeyoğlu, Z. (2010). “Changing Conceptions of Citizenship in Turkey”, in R. Bauböck, B. Perchinig and B. Sievers (eds.), *Citizenship Policies in the New Europe: Expanded and Updated Edition*, Amsterdam: Amsterdam University Press: 419- 39.
- Kaiser, B. (2007). “Türkiye’deki Avrupa Birliği Yurttaşları: Siyasal ve Toplumsal Katılımın Önündeki Engeller”, A. Kaya ve B. Şahin (eds.). *Kökler ve Yollar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: 475-89.

- Karaçay, A. B. (2011). “Bir Göç Sisteminin Anatomisi: Türkiye- Rusya Örneği”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kaya, A. ve F. Kentel (2005). *Euro –Türkler Türkiye ile Avrupa Birliği Arasında Köprü mü Engel mi? Almanya – Türkleri ve Fransa – Türkleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Keyder, Ç. (1997). “The Ottoman Empire”, in M. von Hagen and K. Barkey (eds.), *After Empire*, Bolulder: Westview Press.
- Keyman, F. Ve A. İçduygu (2009). *Küreselleşme, Avrupalılaşıma ve Türkiye’de Vatandaşlık*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kirişçi, K. (1996). “Refugees of Turkish Origin: “Coerced Immigrants” to Turkey since 1945”, *International Migration*, 34,3: 385- 412.
- Kirişçi, K. (2000). “Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices”, *Middle Eastern Studies*, 36, 3: 1-22.
- Kirişçi, K. (2003). “The Question of Asylum and Illegal Migration in European Union-Turkish Relations”, *Turkish Studies*, 4, 1: 79- 106.
- Kymlicka, W. (2000). “Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts”, in W. Kymlicka and W. Norman (eds.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford: Oxford University Press: 1-4.
- Lordoğlu, K. (2007). “Çalışma Hayatımızda Yeni Yabancılar: Bir Araştırmanın Bazı Sonuçları ve Değerlendirmeler”, in A. Arı (ed.), *Türkiye’de Yabancı İşçiler Uluslararası Göç, İşgücü ve Nüfus Hareketleri*, İstanbul: Derin Yayınları, İstanbul: 83-128.
- Narlı, N. (2002). “Transit Migration and Human Smuggling in Turkey: Preliminary findings from field work”, *Turkish Review of Middle East Studies*, 13: 157-86.
- Ong, A. (1999). *Flexible citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Durham: Duke University Press Books.
- Özgür-Baklacioğlu, N. (2006). “Dual Citizenship, extraterritorial elections and national policies: Turkish Dual Citizens in the Bulgarian-Turkish Political Sphere”, in O. Ieda (ed.), *Beyond Sovereignty: From Status Law to Transnational Citizenship?*, Hokkaido University Slavic Research Center: 319-28.
- Parla, A. (2011). “Labor Migration, Ethnic Kinship, and the Conundrum of Citizenship in Turkey”, *Citizenship Studies*. 15, 3-4: 457-70.
- Portez, A. and J. Borocz (1989). “Contemporary Migration: Theoretical Perspectives on its Determinants and Modes of Incorporation”, *International Migration Review*, 23: 606-30.
- Soysal, Y. (1994). *Limits of Citizenship: Migrants and Post- National Membership in Europe*, Chicago: University of Chicago.
- Tokuzlu, L. B. (2007). “Migration Law in Turkey, European University Institute”, Robert Schuman Centre for Advanced Studies.

- Üstel, F. (2002). “Türkiye Cumhuriyeti’nde Resmi Yurttaş Profiline Evrimi”, in T. Bora (ed.). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 4: Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları: 275-88.
- Üstel, F. (2004). *Makbul Vatandaşın Peşinde: II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Vertovec, S. and R. Cohen (1999). *Migration, Diasporas and Transnationalism*, Cheltenham: Edward Elgar.
- Wimmer, A. and N.G. Schiller (2002). “Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, migration and the social sciences”, *Global Networks*, 24: 301-34.
- Yükseker, D. (2003). *Shuttle Trade Between Moscow and Laleli: Informal Economy and Gender Relations*, İstanbul: İletişim.

Biz Turist İstedik İnsanlar Geldi¹

İlkay Südaş

Giriş

2003 yılında, Alman haber dergisi *Der Spiegel*'de, Türkiye'nin kıyı turizmi açısından önde gelen destinasyonu Alanya'ya, kısa fakat ilgi çekici bir makaleyle yer verilmişti (Hielscher, 2003: 64-67). Bu yazı Türkiye'ye yönelen yeni bir nüfus hareketinin ilk habercilerindendi. “*Hier bin ich wieder*” başlıklı bu makalesinde Almut Hielscher, giderek daha fazla sayıda Alman emeklinin, İspanya'nın Mayorka Adası'ndaki evlerini Türkiye'ye taşımaya başladığını, Türkiye'de fiyatların daha düşük ve iklim koşullarının en az oradaki kadar iyi olduğunu dile getiriyor, yerel halkın misafirperverliğine vurgu yapıyordu. Alanya'nın yanı sıra, Bodrum, Marmaris, Fethiye gibi, kıyı turizmi açısından gelişme göstermiş başka pek çok ilçe de bu dönemde Avrupalı emeklilerin daha fazla dikkatini çekmeye başladı. Aslında, Avrupalıların Türkiye kıyılarına bu yönelişi, ülkenin 1980'lerle başlayan “dışa açılma” sürecinin bir parçası olarak turizm sektörüne verilen desteğin dolaylı bir sonucu-uydu ve turizmin etkilerinin 2000'li yılların başında ulaştığı boyuta işaret ediyordu. Türkiye, uzun yıllar boyunca Akdeniz havzasındaki turizm pazarından daha fazla pay almak, gelen turist sayısını artırmak için uluslararası turizmi teşvik etti. Sonuçta, 1950'lerde 30 bin civarında olan yabancı ziyaretçi sayısı yıldan yılda artarak 1980'de 1,3 milyona ulaştı. 1980'lerin ortasında ise iki katına çıkarak 2,6 milyonu buldu. 1990'da 5 milyonu, 2000 yılında 10 milyonu aştı. 2013 yılında ise üç kattan fazla bir artışla 30 milyonun

1 İsviçreli yazar Max FRISCH'in ünlü “*Man hat Arbeitskräfte gerufen, und es kommen Menschen*” sözünden uyarlanarak. Kaynak: “*Siamo italiani – Die Italiener. Gespräche mit italienischen Arbeitern in der Schweiz*” başlıklı kitabın Önsöz'ünden (Seiler, 1965).

üzerine çıktı. Türkiye'nin turist pazarını ağırlıklı olarak oluşturan Avrupalılar, geçen yıllar boyunca, Türkiye'nin Akdeniz ve Ege kıyılarında yer alan destinasyonları *turist olarak* keşfettiler. Güney Avrupa'nın (örneğin İspanya'nın) yoğun yapılaşmış ve turizme kitlesel ölçekte sahne olmuş kıyı yerleşmelerine göre turizmin olumsuz etkilerine daha az maruz kalmış olan bu yerlerde taitillerini geçirmeye ve buraları tanımaya başladılar.

Yine 2003 yılında, kamuoyunda büyük tartışmalara yol açacak bir gelişme yaşanmış, yeni bir yasal düzenlemeyle, T.C. vatandaşı olmayan kişilerin Türkiye'den mülk edinmeleri kolaylaştırılmıştı. "Yabancıların" mülk edinimi konusu uzun yıllar boyunca ülke gündeminde yer almamışken, Avrupa Birliği'ne uyum çerçevesinde yapılan bu düzenlemenin² ardından özellikle dikkat çekici bir hale geldi. Anayasa Mahkemesi'nin söz konusu düzenlemeyi 2005 yılında iptal etmesi³, bunu yeni bir düzenlemenin izlemesi⁴, daha yakın zamanlarda ise mülk edinme hakkıyla ilgili sınırlamaların daha da gevşetilmesi, konunun sürekli gündemde kalmasını beraberinde getirdi. Ağırlıklı olarak toprak bütünlüğüne ilişkin kaygılar etrafında şekillenen bu tartışmalar sürerken, yabancıların Türkiye'den edindikleri taşınmazların sayısı artış eğilimini korudu. 2003 yılındaki yasal değişiklik öncesinde yabancılar tarafından Türkiye'de edinilmiş 37 bin taşınmaz bulunurken (Aybay, 2005), 2004'te bu sayı 43 bini aştı. 2005 Nisanı'nda 50 bine ve 2006'da da 57 bine ulaştı. 2012 yılı ortasına kadar ise bu rakam 113 binin üstüne çıktı⁵. Bu taşınmazları edi-

2 2003 yılında kabul edilen "Çeşitli Kanunlarda ve Maliye Bakanlığının Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun Hükmünde Kararname'de Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun" ile "Tapu Kanunu"nun 35. Maddesi değiştirilmiştir. Kanun no 4916, kabul tarihi: 03.07.2003, RG 19.07.2003, 25173 (Aybay, 2005:181)

3 "Çeşitli Kanunlarda ve Maliye Bakanlığının Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun Hükmünde Kararname'de Değişiklik Yapılması Hakkında 4916 Sayılı Kanunun Bazı Maddelerinin Anayasaya Aykırı Olduğu Gerekçesi ile İptallerine Dair Karar" E. No: 2003/70. RG 26.04.2005, 25797

4 Tapu Kanunu'nun 35. Maddesi'nde, yabancı gerçek ve tüzel kişilerin Türkiye'de taşınmaz edinmeleri yeniden düzenlenmiştir: 29.12.2005 tarih ve 5444 sayılı "Tapu Kanununda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun". RG 07.01.2006, 26046

5 TAPU VE KADASTRO GENEL MÜDÜRLÜĞÜ. 2004, "11.08.2004 Tarihi İtibariyle Türkiye Genelinde İller Bazında Yabancıların Taşınmaz Mal Edinimi" Yabancı İşleri Daire Başkanlığı Raporu (11.08.2004) Ankara; TAPU VE KADASTRO GENEL MÜDÜRLÜĞÜ. 2005. "15.04.2005 İtibariyle Türkiye Genelinde Taşınmaz Edinen Yabancı Uruklu Gerçek Kişilere Ait İstatistiksel Rapor" Yabancı İşleri Daire Başkanlığı Raporu (18.04.2005) Ankara; TAPU VE KADASTRO GENEL MÜDÜRLÜĞÜ. 2006. Yabancı Uruklu Gerçek Kişilerin 07.07.2006 Tarihi İtibariyle Türkiye Genelinde Edinimlerindeki Taşınmazları Gösteren Uruk Bazında İstatistik Rapor. Yabancı İşleri Daire Başkanlığı Raporu (07.07.2006) Ankara; ÇEVRE VE

nenlerin %90'ından fazlası Avrupa Birliği ülkelerinden gelmektedir. Özellikle Antalya, Aydın, Muğla gibi, Türkiye'nin önemli turizm destinasyonlarının bulunduğu illerde yoğunlaşan taşınmaz edinimi sonucunda, bir kısmını emeklilerin oluşturduğu Avrupalılar, yılın tamamını ya da önemli bir bölümünü buralarda geçirerek, bu turizm bölgelerinin *yeni sakinlerine* dönüştüler.

Türkiye kıyılarında yerleşmiş bu yeni nüfus kitlesinden, öncelikle yazılı ve görsel basın aracılığıyla haberdar olundu. Konuya farklı bakış açılarıyla yaklaşan, yerel ya da ulusal ölçekte sayısız gazete haberi, toplumun dikkatini bazen “*bir İngiliz şehrine*” dönüşen Didim’e bazen de “*Küçük Almanya’ya*” ya da “*Küçük Norveç’e*” dönüşen Alanya’ya çekiyordu. Başka pek çok haberde ise yabancıların emlak sektörü üzerindeki etkileri, satın aldıkları taşınmazların kapladığı alan, bunların taşıdığı ekonomik değer tartışma konusu oluyor, yabancılar bazen Türkiye’nin en güzel kıyılarına “göz dikiyorlar”, “vatan topraklarını işgal ediyorlar” bazense “bizden biri” oluveriyorlardı.⁶ Dolayısıyla, bu tartışmalar çeşitli boyutlarıyla ülke gündemini bir hayli meşgul etti.

Türkiye’nin özellikle Akdeniz ve Ege kıyılarında yoğunlaşan bu yeni göç sürecinin sonucunda, başka ülkelerden geçici ya da kalıcı olarak gelen binlerce insan Türkiye’de yeni hayatlar kurdu, yerel ölçekte çeşitli toplumsal ve ekonomik değişim ve dönüşümlere yol açtılar. “Yabancılar mülk satışı” gibi dar bir ifadeye indirgenen bu süreç, halen toplumun çeşitli kesimleri tarafından farklı şekillerde algılanmakta ve yorumlanmaktadır; konunun ne kadar gerçekçi ve çok boyutlu bir şekilde anlaşıldığı da tartışmalıdır. Ağırlıklı olarak ulusal bütünlük kaygıları ve “ülke topraklarının elden gitmesi” etrafında sürdürülen tartışmalar, Türkiye’ye yerleşen insanları da bu anlayışa hapsederek

ŞEHİRCİLİK BAKANLIĞI. 2012. Response to the parliamentary question on 17.01.2012 with reference no: A.01.0.GNS.0.10.00.00/42301. Document no: B.09.0.SGB.0.11.610.492 www.tbmm.gov.tr

- 6 Türkiye kıyılarına yerleşen yabancıların medyadaki temsili çok geniş ve incelenmeye değer ayrı bir konudur. 2000’li yıllarla birlikte hem yerel hem de ulusal basında çıkan haberlerde ve yazılarda çok farklı açılardan sunulmuşlardır. Yalnızca birkaç örnek vermek gerekirse: “*Alanya Küçük Almanya Oldu*” (Hürriyet, 15.03.2001); “*Alanya, Bir Küçük Almanya*” (Turizmde Bu Sabah 21.01.2005); “*Avrupa Kaçkınları*” (Aksiyon, 09.05.2005); “*Didimde su faturaları bile İngilizce*” (Milliyet, 21.09.2005); “*Yabancıların Gelişiyle Yaşam Kalitemiz Arttı*” (Hürriyet, 21.01.2005), “*Rahşan Ecevit’i Korkutan İşgal Haritası’nı Bulduk: En fazla Yunanlar aldı*” (Can Dünder, Milliyet, 10.07.2006); “*Didim’in %25’ini İngilizler oluşturuyor*” (Emlak Kulisi, 30.08.2010), “*AKP İktidarında Yabancılar Sahilleri Satın Aldı*” (Cumhuriyet, 29.08.2010); “*Alanya Küçük Almanya Oldu*” (Yeni Alanya, 24.10.2011); “*Alanya Moves from Being Little Germany to Little Norway*” (Daily Sabah, 20.04.2014).

görünmez kılmaktadır. Örneğin, geçtiğimiz yıllarda soru önergeleriyle TBMM gündemine taşınan yabancılara mülk satışı konusu, büyük ölçüde *ekonomik boyutları* ve ülkeye yönelik bir *tehdit unsuru* (Mutluer ve Südaş 2013) olarak değerlendirilmişti. Oysa Türkiye'nin tatil yörelerinde yaşamlarını sürdüren binlerce Avrupalı göçmene ait bu indirgemeci temsile karşın; bu yörelere ait yerel medya, neler olup bittiğine dair çok daha zengin bir içerik sunmaktadır. Avrupalıların yerleştikleri bölgelerde ne türden değişimlere yol açtıkları ve yaşantılarıyla ilgili olan bu tür haberlerin –başka bir analizi gerektiren “söylem biçimlerini” göz ardı etmek koşuluyla– yerel gerçeklikleri yansıtan birer bilgi kaynağı olarak daha yararlı olduğunu düşünüyorum ve yer yer bu tür örneklerden yararlanacağım.

Avrupalılar kıyılara yerleşmeyi sürdürdükçe, Unutulmaz'ın (2006) ifadesiyle, Türkiye, beklenmedik bir çokkültürlülüğe (*unexpected multiculturalism*) hazırlıksız yakalanmış oldu (Unutulmaz, 2006). Bilindiği gibi Türkiye, öteden beri göç veren bir ülke olarak biliniyor. Göç alan bir ülke olarak ise yalnızca kendi toplumuyla ortak kültürel özelliklere sahip olduğu var sayılan “soydaşları” kabul edegeldi. Dolayısıyla, hem ekonomik hem de sosyo-kültürel açıdan, kabul eden toplumla (*host society*) belirgin farklılıklar gösteren yeni bir nüfus kitlesine ev sahipliği yapmak, Türkiye gibi güçlü bir ulus-devlet geleneğine sahip ve yabancı topluluklara hâlâ kapalı bir ülke için yepyeni bir deneyim olarak ortaya çıktı. Zira turistken göçmene dönüşen bu insanlar, turistler gibi gelip geçici değiller, aksine yıllar geçtikçe sayıları artan, gereksinimleri ve sorunları olan, sosyo-ekonomik ve demografik özellikleri ve göç motivasyonları açısından büyük bir çeşitlilik gösteren ve artık yalnızca “*Türkiye'nin güneyinde, denizin ve güneşin tadını çıkaran yabancı emekliler*” şeklinde tanımlanamayacak, kalıcı bir grup haline geldiler. Avrupalıların artan görünürlüğü ve Türkiye'deki kalıcılıklarına dair göstergeler, onların toplumumuzdaki yeni bir “öteki” kategorisi haline gelip gelmeyeceğini düşünmemizi gerektiriyor.

Öncelikle, son on ilâ yirmi yıldır Türkiye'de yaşanan bu göç sürecinin, Türkiye'ye özgü olmadığının altını önemle çizmek gerekir. Güney Avrupa'da, başta İspanya'dakiler olmak üzere, kıyı turizminin gelişme gösterdiği pek çok yerleşme, turistten göçmene dönüşen kitlelerle, Türkiye'den çok daha önce tanışmıştı. Refahla ve turizmle sıkı bir ilişki içinde olan bu nüfus hareketi, Akdeniz Havzası'nda Portekiz'den başlayıp Yunanistan'a uzanan kıyı kuşağının

ardından, Türkiye'yi de içine alarak yayılışını sürdürmektedir. Çok sayıda faktörün (doğal koşullar, ekonomik koşullar, turizm gelişimi vb.) etkileşimi sonucunda, yalnızca Kuzey Avrupa ülkelerinden Güney Avrupa ülkelerine doğru değil, uygun koşulların bulunduğu pek çok yerde yüksek refah düzeyi ve turizmle yakından ilişkili insan hareketliliği gözlenmektedir. Örneğin Kuzey Amerika'da Kanada'dan ABD'nin güney eyaletlerine ve yine ABD sınırları içerisinde kuzey eyaletlerden “güneş kuşağı”na; Japonya'dan da Avustralya ve Pasifik kıyılarına; yine Avustralya içinde kuzeye doğru hareketler gözlenir. Bu konuda çalışan bir akademik bir grubun ifadesiyle de, söz konusu göç, “*güneye taşınan Kuzey Avrupalıları (İngilizler, İsveçliler, Norveçliler, Almanlar), ikinci evlerini Fas'ta satın alan Fransızları, emekliliklerini Meksika'da geçiren ABD vatandaşlarını ve hatta eğitimlerine bir yıl ara veren öğrencileri*” de içerecek şekilde büyük bir toplumsal ve coğrafi çeşitlilik gösterir⁷. Göç edilen yerdeki kalış süreleri belirsizdir. Bir uça haftalık tatillerden başlayıp diğer uça ise emeklilikten sonraki kalıcı yerleşmeye uzanabilir. Kısa süreli kalışlardan başlayıp, tekrarlayan tatiller yoluyla göç edilen yerle bağların güçlenmesi ve muhtemel bir ikinci konut edinimi sonucunda da geçirilen sürenin uzaması söz konusu olabilir. Türkiye'de de iklim koşullarının elverişliliği, göreceli olarak düşük fiyatlar ve turizm faaliyetlerine verilen destek sonucunda her yıl giderek daha fazla sayıda yabancı ziyaretçinin ülkeyle tanışması, göçe uygun bir zemin hazırlamaktadır. Yukarıda söz edilen, mülk edinimini kolaylaştırıcı yasal düzenlemelerin de sonucunda Türkiye, refah düzeyi yüksek göçmenler için daha da çekici bir hale gelmiştir.

Dolayısıyla, Avrupalı emeklilerin turizm yörelerine göç ettikleri ve mülk edindikleri ilk ve tek ülkenin Türkiye olmadığının, aksine, ülkemizin bu göç hareketinin güney Avrupa'daki duraklarından yalnızca biri olduğunun anlaşılmasının ve konunun bir “tehdit unsuru” olarak algılanmaktan çıkarak, Dünya genelinde yaşanan bir toplumsal olgu olduğunun kavranmasının, ülkemize yerleşenlere bakışın normalleşmesi açısından önemli olduğunu düşünüyorum. Zira son yıllarda Türkiye'deki örneklemelerde yürütülmüş bazı araştırmaların işaret ettiği üzere, söz konusu göç hareketinin aktörleri hakkında

7 Yaşam biçimi göçü şeklindeki bir şemsiye kavramla ifade edilen bu göç hareketi, emeklileri de içermekle birlikte çok daha geniş bir kapsama sahiptir. Bu konuda çalışan araştırmacılar, *Yaşam biçimi Göçü Grubu*'nu kurarak konuya dikkat çekmektedirler. Lifestyle Migration Hub: <http://www.uta.fi/yky/lifestylmigration/index.html>

yerel halkın tutumlarının pek de olumlu görünmemesi, böylesi bir anlayış değişikliğini önemli ve gerekli kılıyor.

Diğer yandan Türkiye’ye yerleşenlerin sayısı yıldan yıla artıyor, diğer ülkelerle karşılaştırıldığında henüz başlangıç aşamasında bile sayılabilir bu süreç. Örneğin İspanya’da, 2013 yılı itibarıyla Büyük Britanya’dan gelenlerin resmi sayısı 255 bini, Almanya’dan gelenlerin sayısı ise 134 bini aşmış bulunuyor; Benelüks’ten gelenler ise yaklaşık 45 bin kişidir. Dolayısıyla İspanya’ya sadece bu ülkelerden gelenlerin toplamı bile, 2013 yılında Türkiye’de 456 dolayında olan toplam kayıtlı yabancı sayısına yaklaşıyor. Yine İspanya’da, daha 2006 yılında, yabancılar tarafından edinilmiş taşınmazların sayısı 2 milyonu bulmuştu ve (resme tersten bakarsak) Türklerin Avrupa çapında edindikleri taşınmazların alanı da yine 2006’da 200 bin metrekareyi aşmış bulunuyordu. Türkiye’de henüz başlangıç aşamasında olmakla birlikte, Avrupalıların kıyıllara göçünün ve mülk edinimlerinin –olağan üstü bir koşul ortaya çıkmadıkça– artarak devam edeceği söylenebilir (Mutluer ve Südaş, 2005).⁸

Öncelikli olarak istihdam olanaklarına erişme amaçlarının bulunmaması ve yerel ekonomiye yaptıkları katkıların yanı sıra muhtemelen toplumumuzda yerleşik “misafirperverlik” anlayışı nedeniyle de, Avrupalıların kıyı kentlerine giderek artan sayıda yerleşmeleri, çok büyük bir tepkiyle halen karşılaşmamış görünüyor. Bununla birlikte, Türkiye kıyıllarının yeni sakinlerinin artık “misafir” olmadıklarının idrak edilmesi, göç sürecinin nasıl devam edeceğinin ve uzun vadede yerel halkın tutumlarının anlaşılmasını önemli hale getiriyor. Bununla birlikte, göç sürecinin kabul eden toplumun bireyleri açısından incelenmesinden önce, konu hakkında Türkiye’de yapılan akademik çalışmalar öncelikli olarak “göçmenlere” odaklanmış; göçmenlerin motivasyonları ve sosyal, ekonomik ve kültürel etkileri incelenmiştir. 2000’li yılların başından bu yana, sosyal bilimlerin farklı alanlarından (beşeri coğrafya, sosyoloji, ekonomi, şehir ve bölge planlama, turizm vb.) araştırmacıların bu konudaki çalışmaları artış eğilimini korumaktadır. Yakın zamanda oluşan bu akademik birikime –kısaca da olsa– değinmek yararlı olacaktır.

8 Ayrıca bkz., GOBIERNO DE ESPAÑA (MINISTERIO DE EMPLEO Y SEGURIDAD SOCIAL) 2013. *Extranjeros Residentes en España: Principales Resultados*. Madrid; HÜRRİYET. 10.07.2006. “Türkler parayı bastırdı, Avrupadan Lüksemburg Kopardı” <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=4729646> (Son Erişim: 27.04.2014)

Türkiye'ye Yerleşen Avrupalı Göçmenler Üzerine Çalışmalar

Geçtiğimiz on yılda, Avrupalıların kıyılara yönelik göçü, önemli bir akademik ilgi odağı haline geldi. Bu süre içinde oluşan akademik birikime kısaca bakacak olursak, kıyılara yönelik Avrupalı göçünün lisansüstü tezlerle ve araştırma projelerine konu olduğunu görüyoruz. Bu çalışmalardan çok sayıda makale ve birkaç da kitap çıkmış durumdadır. Bu çalışmalar *bölgesel* ve *konusal* yaklaşımlarına göre ayrılabilir ancak tek bir bölgeye odaklansa bile, her çalışma göç sürecinin farklı boyutlarını da bir arada irdelemektedir.

Lisansüstü tezler kapsamında, Südaş (2005), Unutulmaz (2007) Akbaş (emlak piyasası açısından) (2010) ve Zafer (2013) Alanya'yı; Nudralı (2007) Didim'i; Özerim (2008) Dalyan'ı; Özbek (2008) Marmaris'i, Koylu (2007) ve Dirlik (2009) Fethiye'yi incelemiş, Kurşunlugil (2010a) İstanbul'da, Akgün (2011) ise Ankara'da yaşayan Avrupalılara odaklanmışlardır. Südaş (2012) ise Marmaris, Kuşadası ve Ayvalık ilçelerini karşılaştırmalı olarak ele almış ve ilçeler arası bazı farklara işaret etmiştir.

Kaiser (2003, 2004 ve 2007) ile Kaiser ve İçduygu (2005) Türkiye'deki AB yurttaşlarını ele almışlar ve Türkiye'de Avrupalı nüfus ile ilgili bir kategorizasyon öne sürmüşlerdir. Akgün ve arkadaşlarının (2004) çalışması, Türkiye'de yaşayan yabancıları, Ankara, Antalya ve Konya örneklerinde incelemiştir. Araştırmacılar, Türkiye'de yaşayan yabancıların büyük bir bölümünün eğitim ya da çalışma amacıyla geldiklerini ve Avrupalıların ise Antalya'da yoğunlaştığını vurgulamaktadır. Turan ve Karakaya (2005) Didim'de yaşayan İngilizlerin demografik özelliklerini, beklentilerini, geliş amaçlarını ve yöreye olan ekonomik katkılarını incelemişlerdir. Südaş ve Mutluer'in (2006) Alanya üzerine çalışmasında ise yine göçe yol açan faktörler, göçmenlerin dağılışıda rol oynayan etkenler ve göçün etkileri incelenmiştir. Araştırma bulgularına göre *Akdeniz iklimi* ve *düşük yaşam giderleri* en önemli çekici faktörlerdir. Ayrıca "sıcak" insan ilişkileri ve doğal ve kültürel özellikler de bu ilçeyi çekici kılmaktadır. Unutulmaz (2007) Türkiye'de emekli göçleriyle ilgili araştırmaların azlığına dikkat çekerken, güvenilir istatistiklerin bulunmaması nedeniyle çalışmasında genellemelerden kaçındığını, kendi çalışmasının ileride yapılacak çalışmalar için bir başlangıç olmasını amaçladığını belirtmektedir. Türkiye'ye yönelik emekli göçlerine yol açan faktörlere, ayrıca göçün etkilerine ve yerel halkın görüşlerine Alanya örneğinde yer vermiştir.

Balkır'ın çalışması Antalya ilinin kıyı ilçelerinde yerleşmiş emekli Avrupalılar üzerine, 500 kişilik bir örnekleme yürütülmüş, ayrıca yerel halktan da 500 kişilik bir örnekleme, halkın göçe yönelik tutumları araştırılmıştır. Araştırmacılar, Türkiye'yi uluslararası emekli göçü için Güney Avrupa'daki yeni bir destinasyon olarak ele almakta, Antalya örneğinde milliyetlere göre bir gruplaşmanın ortaya çıktığına (İngilizler Antalya'da, Kuzey Avrupalılar Kemer ve Alanya'da) ve ildeki Avrupalı emekli topluluğunun düşük gelir grubuna dâhil olduğuna dikkati çekmektedirler (Balkır, Toprak ve Kırkulak, 2008). Ertuğrul-Apaydın (2008), Muğla-Gökova'ya yerleşmiş Britanyalıları incelemiştir. Bahar vd. (2010) ise Türkiye'nin Ege ve Akdeniz kıyılarına yerleşmiş AB vatandaşlarını, hem dönemlik ve hem de kalıcı göçmenleri içeren 504 kişilik bir örnekleme dayanarak incelemişlerdir. Akdeniz iklimi avantajından yararlanmak, daha sağlıklı ve mutlu bir yaşam tarzına sahip olmak amacıyla Avrupalıların Türkiye kıyılarına giderek artan sayılarda yerleştikleri belirtilmektedir.

Kurşunlugil (2010b) ise Türkiye'nin Akdeniz iklim bölgesindeki kıyı kuşağının dışında -İstanbul'da- yaşayan Avrupalıları, Türkçe literatüre yeni bir kavram olarak yer alan “*yaldızlı göç*” (immigration doreé-elitlerin göçü) başlığı altında ele almaktadır. Bu çalışma, İstanbul'da yaşayan AB vatandaşlarının göç hareketini, Bourdieu'nun sermaye kavramı ve Todorov'un tipolojileri bağlamında ele almakta; kıyı kuşağı dışında yerleşmiş bir Avrupalı göçmen grubunun yapısını ortaya koyması bakımından önem taşımaktadır. Y. Özbek'in (2010), Türkiye'de yaşayan Almanlar üzerine, serbest görüşmelere dayanan çalışması birbirinden farklı göçmen gruplarının varlığını ortaya koymaktadır. Yazar, kıyı kuşağında (Alanya) yerleşmiş, emeklileri de içeren Alman göçmenleri “*uzun dönemli turistler*” olarak nitelemekte, Almanya'daki yaşamlarına alternatif bir yaşam arayan bir başka grubu ise “*medeniyet eleştirmenleri/ kültür pesimistleri*” olarak adlandırmaktadır. Ankara ve İstanbul'da yaşayan, atanarak Türkiye'ye gelmiş şirket çalışanları ile kültür hizmetlerinde görevli olanlara ise üçüncü bir grup olarak yer verilmektedir. Bu grup, temelde çalışma gerekçesiyle Türkiye'de bulunduğundan, ülkeyle kurdukları bağlar diğer gruplardan farklıdır. Balkır ve Böcker (2012), Türkiye'ye yerleşen Hollandalı emekliler ile geri dönen Hollanda vatandaşı emekli Türk göçmenleri karşılaştırmışlardır.

Konu, ayrıca *kültürlerarası iletişim ve medya boyutu* (Eraslan-Yayınoğlu 2011, Dayıoğlu 2012), *kentleşme ve çevre üzerine etkiler ve mülk edinimi* (Mutluer ve Südaş 2005; Tamer-Görer ve diğ. 2006; Bakırcı 2007; Kırmacı 2007; Kurtuluş 2011; Südaş 2009), *hukuksal boyutu* (Bayır ve Shah 2012) *politik ve stratejik boyutları* (Toprak ve Karakurt 2009; Yontar 2011; Öztürk 2013), *Türk toplumuna entegrasyon ve Türkiye algısı* (USAK 2008, Çil 2013) açısından da incelenmiş; araştırma projelerine dayanan ya da derleme şeklinde kitaplar da çıkmıştır (Balkır 2008, Tuna ve Özbek 2012, Tuna 2014 gibi. Ayrıca, yazının sonundaki EK’te, bu konudaki çalışmaların bir bibliyografyası bulunabilir).

Akademik çalışmaların çok büyük bir bölümü göçmenlerin motivasyonlarını ve geldikleri yerlerdeki etkilerini ortaya koymaya çalışmıştır. İnsanların kültürel bagajlarıyla göç ettikleri gerçeği göz önüne alındığında, gelenlerin yol açtığı kültürel değişimin pek ele alınmadığı görülüyor. İlerleyen başlık altında, Türkiye’nin tatil yörelerinde Avrupalıların göç ile ortaya çıkan kültürel değişim ve göç sürecinin sosyo-mekansal yansımaları ortaya koymaya çalışacağım.

Türkiye’nin Tatil Yörelerinde Göçle Değişen Kültürel Ortam⁹

Avrupalıların yerleştikleri kıyı kentlerindeki kalıcılığı, kentlerin son yıllarda değişen kültürel görünümünde mekânsal ifadesini bulmaktadır. Medyada da yer aldığı gibi, bazen kulağımıza şöyle sözler gelebiliyor: “*Alanya (ya da benzer başka tatil yöreleri) sanki başka bir ülke!*” gibi ifadeler ya da “yabancıların” ikamet ettikleri sitelerin önünde yazdığı söylenen şu ünlü “*Türkler giremez*” miti! Bu türden gerçek dışı iddialar bir tarafa, göçmenlerin artan görünürlüğünün, yerel halkın “öteki” ile tanışması, karşılaşmasında bir aracı işlevi gördüğü de muhakkak. Şimdi, insanların kültürleriyle birlikte göç ettikleri ve gittikleri yerleri *kültürel yayılma* yoluyla değişime uğratmalarının, göçün olağan bir sonucu olduğu gerçeğini de göz önünde tutarak, kültürel manzaranın (*cultural landscape*) değişime uğradığı tatil yörelerinde, Avrupalı göçmenlerin varlığını görünür kılan sosyo-mekânsal değişimlere bazı örnekler vermek istiyorum.

9 Yalnızca maddi kültür özelliklerinin yayılışını değil, maddi kültür unsurlarıyla birlikte, yerleşilen yörelerdeki değişen toplumsal atmosferi ve yaşam tarzını da vurgulamak için, *ortam* sözcüğünü tercih ediyorum.

Bruslé ve Varrel, göçmenlerin *yer*lerde kök saldiğını, yerlerinse, göç rotalarının birer işareti olduğunu dile getiriyorlar (Brusle ve Varrel, 20012). Dola-yısıyla bu noktada, *yerler* ile *göçmenler* arasında iç içe geçmiş bir ilişki söz konusu. Göçmenler, kendi “yerlerini” yaratmak suretiyle mekânı değiştirmektedir. Çok daha geniş bir ilişkiler ve bağlantılar bütünü olan “mekân” içinde “yer”ler, anlam kazanmış düğüm noktaları halindedir. Yarattıkları çeşitli ölçeklerdeki (bir bölgeden şehre, bir sokaktan bir kapalı siteye ya da daha küçük bir mekân birimine değin) yerler aracılığıyla göçmenler, yazarların ifadesiyle “nereden geldiklerini, kim olduklarını ve katıldıkları toplum ile ilişkilerini” de yansıtır. Bir başka ifadeyle göçmenler, göç ettikleri bölgelerde kültürel-rini yayarlar. Fikirler, yenilikler ve davranışların mekânsal olarak genişlemesi kültürel yayılmayı ifade eder (Tümertekin ve Özgüç, 2012: 98) ve göç, kültürün mekânsal yayılmasının en önemli araçlardan biridir. Kültürel yayılma yoluyla bir insan grubuna ait kültürel özellikler tüm boyuları ile (mimari, din, dil, yeme-içme alışkanlıkları vb.) mekânda yansıyabilir ve göç edilen yerlerde gözle görünür değişiklikleri beraberinde getirir. Bu yolla göçmenler kendi yarattıkları “yerler” aracılığıyla, göç ettikleri bölgelerde mekânsal bir değişime yol açarlar, orayı “başka bir yer” haline getirebilirler.

Bugün, Türkiye’de Avrupalıların yerleştikleri kıyı kentlerinin kültürel manzarası da göç yoluyla etkilenmiş ve yeni özellikler kazanmıştır. Bu durum, Güney Avrupa’daki başka tatil yöreleri ile de benzerlik göstermekte, yerleşmelerin özellikle kentsel peyzajlarına “ortak bir kültürel görünüm” hâkim olmaktadır. Yerleşilen bölgelerdeki etkiler, doğrudan kentsel yerleşim ve yapılar üzerinde olabileceği gibi, ekonomik boyutlu da olabilmekte (emlak şirketleri gibi) ya da göçmenlerin sosyal yaşamlarını yansıtacak bir nitelik de taşıyabilmektedir. Kentsel görünümde ortaya çıkan bu değişim, turizm hareketleriyle başlamakta ve giderek burada yaşayanların kimliğinin mekânsal bir yansıması haline gelmektedir (Südaş, 2012: 63-68). Yerleşim dokusuna eklenen unsurlarla (Türkçe dışındaki dillerdeki ilan ve tabelalar, göçmenlere ait kurumlar, kısaca göçmenlerin taşıyıp getirdikleri yaşam tarzını yansıtan öğeler yoluyla) göçmenler, yerleştikleri yerlerde dilsel manzaralar da (*linguistic landscape*) oluşturmaktadırlar.

Torkington (2009), *dilsel manzara* kavramını, *kamusal alanlarda yazılı biçimlerde yer alan, tüm panolar ve kamusal işaretlerde görünür haldaki dil* olarak tanımlamaktadır. Belirli bir yerde önemli ölçüde görünür hale

gelen dilsel manzaralar, mekânın söylemsel inşasının da bir aracı olmaktadır. Portekiz'in turizm açısından gelişmiş ve Avrupalı emeklilerin de göç ettiği bir kesimini (Almancil) dilsel manzaralar açısından inceleyen yazar, bu yerleşimdeki yoğun İngilizce kullanımının tabandan kaynaklanan, ticari nedenlerle ilgili rasyonel bir tercih olduğunu vurguluyor. Portekiz'in temelde tek-dilli (*mono-lingual*) olmasına ve yasal düzenlemeler uyarınca Portekizce kullanımının gerekli olmasına karşın, çoğunlukla tek bir dil tercih edilmektedir (İngilizce). Almancil örneğinde, İngilizce ağırlıklı olan dilsel manzara, yazara göre “İngilizce (ya da Portekizce) bilenler ve bilmeyenler” şeklindeki bir ayırım yoluyla, toplumsal gruplar arasında sembolik sınırlar oluşturmaktadır. Hatta, emlak satışına ilişkin, “ayrıcılık” ve “farklılık” temeline dayanan daha elitist ilanlar, yer ve kimlik arasında bir arayüz (*interface*) olarak işlev görmektedir çünkü dilsel manzaralara ait yoğun görünürlükteki bu tür metinler, söz konusu söylemsel inşaa sürecinin birer parçasıdır ve aynı zamanda maddi yatırımlar yoluyla buralarda hak iddiasında bulunanların bireysel ve kolektif kimliklerinin söylemsel inşası üzerinde de etkiye sahiptir.

Bununla birlikte, göçle gelen değişimi, yalnızca maddi/görünür boyutlarıyla almamak gerekir, gözle görülmeyen ancak söz konusu yerin atmosferini, yaşam tarzını değiştiren etkiler de söz konusudur. Herhangi bir yerin kültürel manzarasına ait bu türden soyut özellikleri, Tümertekin ve Özgüç (2012: 86) şu şekilde vurguluyorlar:

Her tür bina, köprü, yollar vb.'nin kültürel coğrafi görünümün egemen parçaları olduğu bilinir ancak bunlar tek elemanları da değildir. Yapılar, bölgesel kültürü tanımlayan gözle görünür özellikler bütünlüğünü, bir biçimsel kompozisyonu yaratırlar. Bununla birlikte, kültürel coğrafi görünüm gözde olduğu kadar kafadadır da. Elle tutulur olmayan nitelikler, fotoğrafta ya da haritada yer almayacak şeyleri biçimlendirirler. Örneğin bir Arap ya da Afrika ya da Güneydoğu Asya kasabasına girildiğinde, müziğin sesiyle ve pişen yemeklerin kokusuyla, satıcıların bağırtıları ve insanların birbirine çarpmaları ile karşılaşsınız –bunların tümü, sizin bu kültürle ilgili algılarınızın temel parçaları olarak kalacaktır.

Bu türden bir algılayış, kendine has özellikleriyle, Avrupa kentleri için de geçerlidir kuşkusuz ve Avrupalıların göçü yoluyla bu özellikler göç edilen yerlere yayılacaktır. Tıpkı Batı Avrupa ülkelerinde yerleşmiş göçmenlerin (Almanya'da Türklerin, Fransa'da Faslıların) yarattıkları kültürel manzaralar

gibi Avrupalıların da Türkiye’de yerleştikleri ilçeler, göçmenlerin kültürünü yansıtacak şekilde hızlı bir değişime uğramaktadır. Bu ilçelerin “bir Avrupa kentine dönüştüğü” türünden yakıştırmalar yersiz değildir. Kıyı boyunca sabah koşusu yapan ya da yürüyüşe çıkmış yaşlı çiftlerden; İngiliz kahvaltılara ve *fish and chips*’e, yıl biterken kentlerin kamusal alanlarında yükselen Noel ağaçlarından, sıcak şarap kokusuna, krallarının doğum gününü kutlayan Hollandalılardan¹⁰; restoranlardan yükselen göç konulu Almanca şarkılara¹¹; yerel bir TV kanalının Almanca haber bültenlerinden İngilizce *Pub Quiz* ilanlarına ve Almanca ibadet duyurularına kadar (Foto 1 ve 2), sayısız kültürel unsura bu ilçelerde rastlanmaktadır. Bunların her biri, bir bütünün parçası rını teşkil edecek bir rol üstlenerek, yeni bir kültürel ortam yaratmakta ve bu yerleşim yerlerine yeni anlamlar yüklemektedir.

Bu türden değişimler, söz konusu yerleşim yerinde artış gösteren göçmen nüfusu ile doğru orantılı olarak ortaya çıkar. İkinci konut edinimi ve ikamet izinlerinin Akdeniz ve Ege kıyılarında yerleşen yabancı nüfus ile ilgili temel göstergeler olduğu göz önüne alındığında, bu açıdan en dikkat çekici yerler Antalya ilinin ilçeleri, özellikle de Alanya’dır. Örneğin Alanya’nın 2007 yılındaki nüfusu 90 binin biraz üstündeydi. 2004’te ilçede ikamet izni bulunan yabancı sayısı ise 1.633 (dolayısıyla, yabancıların payı kabaca %2 idi). 2013 yılına gelindiğinde ise 276 bini aşan Alanya nüfusu içinde, ikamet iznine sahip yabancıların sayısı 13.633’e çıkmıştı ki bu da toplam ilçe nüfusunun %5’ine

10 AYDIN NETHABER. 31.12.2013. “Kuşadası Yılbaşına hazır”. <http://www.aydinnethaber.com/kusadası-yilbasına-hazır--61817h.htm> (Son Erişim: 29.04.2014); ALANYA ADRES. 03.12.2013. “Dev çam ağacı meydana” http://www.alanyaadres.com/haber_detay.asp?haberID=18435 (Son Erişim: 29.04.2014); SABAH AKDENİZ. 27.12.2012. “Noel’i kutladılar” <http://www.sabah.com.tr/Akdeniz/2012/12/27/noeli-kutladilar> (Son Erişim: 29.04.2014); FETHİYE HABER AJANSI. 26.12.2012. “Yabancılar Noel’i kutladı”. <http://www.fethiyedenhaber.com/haber/2025/yabancılar-noeli-kutladilar.html> (Son Erişim: 29.04.2014); İHA YEREL SAYFALAR. 28.04.2014. “Marmaris’te Hollandalılar Kral Günü’nü coşkuyla kutladı” <http://yerel.ih.com.tr/marmariste-hollandalılar-kral-gununu-coskuyula-kutladi-mugla-20140428AW074228> (Son Erişim: 29.04.2014).

11 Kanarya Adaları’nın tatil yöreni Maspalomas için yazılan ve Almanların bölgeye göçünü anlatan, Chris Wolff’e ait bir şarkı, “Am Strand von Alanya” adıyla Alanya’ya da uyarlanmıştır. Bu şarkıyı ilk kez 2004 yılında, Alanya’daki alan çalışmam sırasında bir Alman restoranında dinlemiştim: *Ole ole ole! Am Strand von Alanya / Ole ole ole! In der Türkei... / Wir werden alle düsen den Koffer in der Hand / von Flensburg bis nach Garmisch verlassen wir das Land – (Oley oley oley! Alanya sahilinde! / Oley oley oley! Türkiye’de! / Uçacağız hepimiz, elimizde bavullar / Flensburg’dan Garmisch’e kadar, terk edeceğiz ülkeyi)* Kaynak: http://www.songtextemania.com/maspalomas_songtext_chris_wolff.html

denk gelir. 2012 yılının ortasında, sadece Alanya’da yabancılarca edinilmiş mülklerin sayısı ise 29 bini bulmuştur¹². Benzeri gelişmeler, Muğla ve Aydın illerinin kıyı ilçeleri için de söz konusudur. Kuşadası, Didim, Marmaris, Bodrum gibi ilçelerde son yıllarda yabancı nüfus belirgin bir artış göstermektedir. Örneğin 2008-2013 yılları arasında, Kuşadası’nda ikamet iznine sahip yabancı nüfus 725’ten 3.391’e; Didim’de 882’den 3.535’e; Marmaris’te 1.216’dan 3.891’e; Bodrum’da ise 1.019’dan 3.788’e yükseldi. Ayrıca, *ikamet iznine* sahip olmadan *turist vizesini* yenileyerek yaşayanların varlığı da göz önüne alındığında bu rakamların daha yüksek olduğu düşünülebilir.

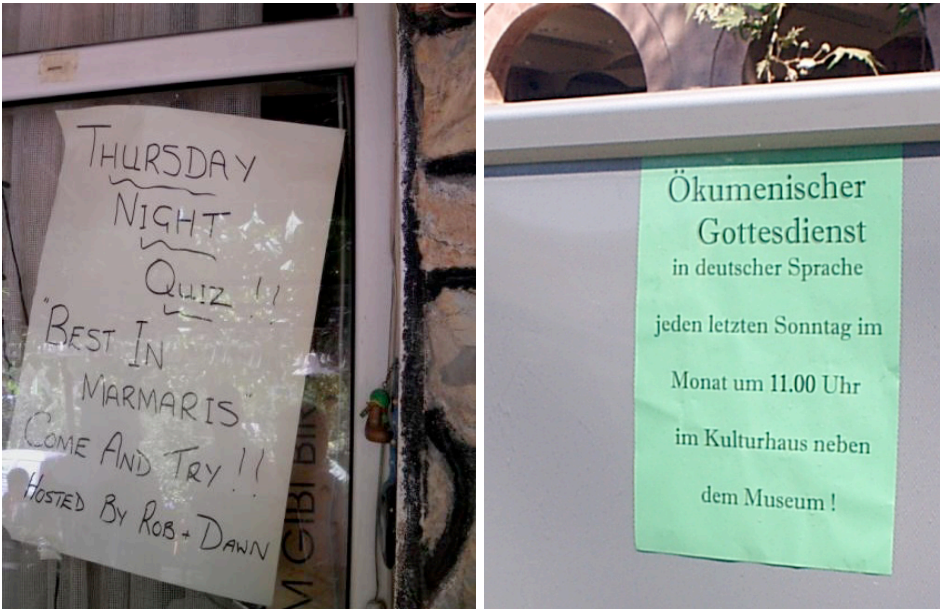


Foto 1 ve 2: İngilizce Pub Quiz (Marmaris) ve Almanca (Alanya) ibadet duyuruları

Artan Avrupalı nüfusun varlığına bağlı olarak günümüzde, Türkiye’nin tatil yörelerinde hem *sıçrama yoluyla kültürel yayılma* hem de *genişleme yoluyla kültürel yayılma* örneklerine rastlanmak mümkündür (Tümertekin ve Özgüç, 2012: 99). Bazı eğlence mekânları çeşitli milliyetlerden gelenlerin gruplaştıkları yerler olarak ortaya çıkmış; belirli göçmen gruplarının sosyalleşme alanları haline gelmiştir (Foto 3 ve 4). Bundan başka, yabancı dilde yerel gazetelerin ofisleri, dernekler, Hristiyanlığa ait dinsel mekânlar ve tüm

12 HABER. 04.06.2012. “İskandinavya Gazipaşa’ya merhaba dedi” <http://www.haber.dk/?p=9727> (Son Erişim: 27.04.2014)

bunlarının varlığını gösteren, çeşitli dillerdeki ilanlar, reklâmlar ve tabelalarla, Avrupalıların yol açtığı değişim daha da görünür bir hale gelmiştir (Şekil 1 ve 2). Alanya’da bu türden mekânların, merkezi iş alanının yer aldığı Çarşı Mahallesi’nde yoğunlaştığı gözlenmektedir. Şekil 1’de haritalanan kültürel unsurlar arasında, dinsel mekânlar (kilise ve Hristiyan mezarlığı), temsilcilikler (Türk Alman Dostluk Derneği, Alanya Yabancılar Meclisi), çeşitli kafe ve dernekler ile danışmanlık şirketleri ve gazete ofisleri yer almaktadır. Durgun, Alanya’nın mekansal organizasyonu açısından, özellikle kıyı kuşağını Avrupalı Alanya olarak nitelendirmektedir ki bu kesim, şehrin vitrinini oluşturmaktadır (Durgun, 2014: 316). Alanya ve Marmaris’te *sıçrama yoluyla kültürel yayılmaya* örnek oluşturan Alman fırınları açılmış; ekonomik talebe bağlı kültürel etkiyi gösteren bir domuz kasabı da Alanya’da 2001 yılında hizmet vermeye başlamıştır (Foto 5, 6, 7 ve 8).¹³

Benzer şekilde, Marmaris’te de şehrin merkezi kesiminde göçmenlere ait ya da onlara hitap eden yerler açısından bir yoğunlaşma söz konusudur. Emekliler dışında, daha genç yaştaki göçmenlerin çocuklarını gönderdikleri anaokulları da Marmaris’te yer almaktadır. Göçmenlerin eğitim talebinin bir başka yansıması da, Bodrum’da ve yine Marmaris’te açılmış olan ve haftasonları hizmet veren Hollanda okullarıdır. Binlerce Hollandalı çocuk, her yıl Hollanda dışında uzun zaman geçirmekte ve ülkelerine döndüklerinde eğitim sistemine dahil olmaktadır. Geçen bu zamandaki olası açığı kapatmak amacıyla, bir eğitim vakfı¹⁴, Hollanda dışında okullar açmakta ve Türkiye’de de bu okulların örnekleri bulunmaktadır. Diğer yandan, Nudralı ve O’Reilly (2009) de Didim’deki Britanyalıları inceledikleri çalışmalarında, yerel okullara devam eden 40’ın üzerinde Britanyalı öğrenci, ayrıca 18 tane de ebeveyni Türk olmayan öğrenci bulunduğunu belirtmektedirler. Antalya’daki “yerleşik yabancıların” sosyo-kültürel profilini inceleyen Bayram’ın (2013) çalışmasında da, 116 katılımcıdan -14’ününkü Türk okulları olmak üzere- 31’inin (%26,7) çocuklarının Türkiye’de okula devam ettikleri bulgulanmıştır. Eğitim konusu,

13 BİANET. 15.05.2001. “Domuz Kasabı Hizmete” (Son Erişim: 27.04.2014) <http://bianet.org/bianet/toplum/2239-domuz-kasabi-hizmette>

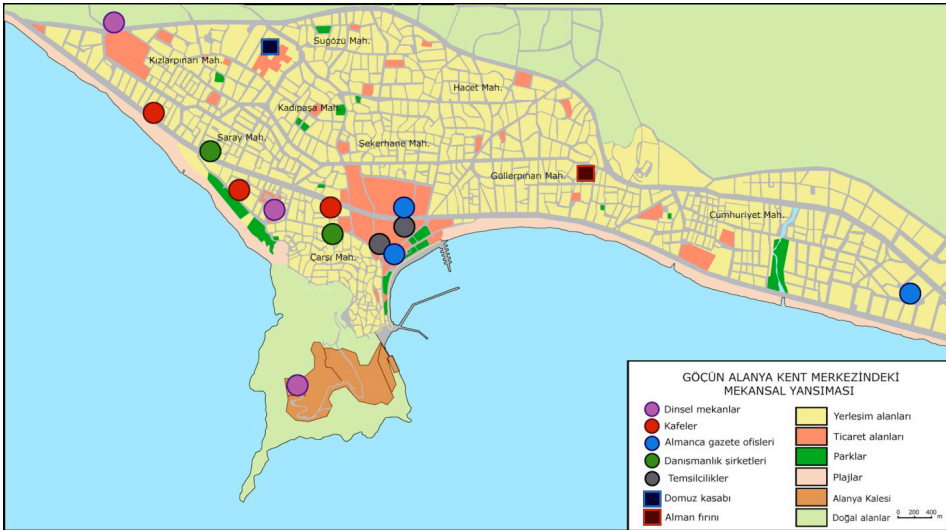
14 Dünya çapında Hollanda Eğitim Vakfı (Stichting Nederlands Onderwijs in het Buitenland, ya da NOB), 1980’den beri, yurt dışındaki çocukların Hollanda eğitim sistemine yumuşak geçişlerini sağlamaya çalışan, kâr amacı gütmeyen bir örgüttür. Eğitim, Kültür ve Bilim Bakanlığı, NOB’u, dünya çapında Hollandaca konuşan çocuklar için yüksek standartlarda Hollanda eğitimini tanıtmak ve desteklemek konusunda yetkilendirmiştir: <http://www.stichtingnob.nl/english-summary/about-us.aspx>

daha genç yaş grubundaki, çocuk sahibi göçmenler için Türkiye’de daha büyük bir ihtiyaç haline gelecek gibi görünmektedir. Marmaris’te yaşayan bir Britanyalı göçmen, “Bir gün Türkiye’den ayrılacak mısınız?” sorusuna verdiği yanıtta (Südaş, 2012: 169), bu durumu şöyle dile getiriyor:

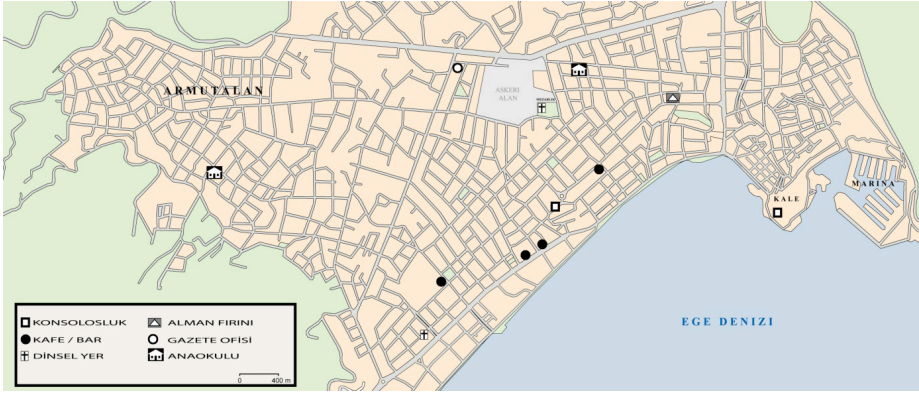
Şu anda Türkiye’den ayrılma planı yok, burada çok mutluyuz. Çocuk sahibi olduğumuzda, okul işini düşünmemiz gerekecek ancak şu ana kadar gördüğüm, çocuklar burada Britanyalı akranlarından çok daha iyi büyüyorlar (36, Erkek, Büyük Britanya).



Foto 3 ve 4: Marmaris’te, İngiliz folklorunun önemli figürlerinden Robin Hood’un geldiği yer olan Sherwood’un adını alan ve Sky Sports yayını da yapan bir bar (solda) ve Alanya’da Echt Hollands (“Gerçek Hollandalı”).



Şekil 1: Alanya kent merkezinde, Avrupalı göçmenlerin mekânsal etkisi.



Şekil 2: Marmaris kent merkezinde, Avrupalı göçmenlerin mekânsal etkisi.



Foto 5 ve 6: Alanya'da (solda) ve Marmaris'teki (sağda) Alman fırınları: Dietz ve Klaus Usta



Foto 7 ve 8: Kültürel yayılmayı gastronomi boyutu ile yansıtan örnekler: Ekonomik talebe bağlı bir kültürel etki olarak domuz kasabı ve Alman mutfağından örneklerin satıldığı bir fırın (Alanya).

Avrupalıların hedef bölgelerdeki varlığını en çok hissettiren kültürel unsurlar dil ve dinle bağlantılı olarak yarattıkları değişimdir. Örneğin Alanya'da yaşayan Hristiyanların talebiyle, Alanya Belediyesi Kültür Merkezi, kilise olarak da kullanılmaya başlanmış; Müslüman mezarlığının hemen yanında, bir de *Hristiyan mezarlığı* oluşturulmuş (Südaş 2009); Didim ve Marmaris'te de buna benzer gelişmeler yaşanmıştır (Foto 9 ve 10). Türkiye'de vefat etmeleri halinde, bazı göçmenler yakılabilmek amacıyla Türkiye'de bir *krematorium* açılmasını da istemektedirler ve son yıllarda bu yönde girişimler de söz konusudur.¹⁵ Almanların Ekim Festivali'nin (*Oktoberfest*) Antalya'da kutlanması, bunun yanı sıra pek çok ilçede düzenlenen Noel pazarları¹⁶ da, Avrupalıların göçü ile ortaya çıkan kültürel yayılma süreçlerine örnek oluşturur. Bundan başka, Alanya'da 2004 yılından bu yana uygulanan Ramazan ayında davul çalma yasağının sebepleri arasında “başka dinlere mensup insanların” varlığı da sayılırken, Fethiye (Muğla), Gazipaşa (Antalya) gibi kıyı ilçelerinde de benzer yasaklar söz konusudur¹⁷.

Dilin kültürel coğrafi görünüm üzerindeki etkisi ise tatil yörelerinin hemen hemen her yerinde fark edilmektedir. Sokaklarda rastlanan tabelaların (ve hatta reklamların da) pek çoğu Türkçe dışındaki dillerdedir ve örneğin Alanya Belediyesi'nin girişindeki tabela da çok dillidir (Türkçe, İngilizce ve Almanca). Yaşanan tartışmaların ardından uygulaması son bulsa da bir dönem,

- 15 HABERX. 31.07.2012. “Antalya'da Krematoryum Önerisi” (Son Erişim: 27.04.2014) [http://www.haberx.com/antalyada_krematoryum_onerisi\(17,n,11044838,974\).aspx](http://www.haberx.com/antalyada_krematoryum_onerisi(17,n,11044838,974).aspx); KENT TV. 21.02.2013. “Külleri Ege Denizi'ne Serpilecek” (Son Erişim: 27.04.2014) <http://www.kenttv.net/haber.php?id=23323>
- 16 MUĞLA ŞEHİR. 01.12.2013. “Köyceğiz'deki Noel Pazarına Büyük İlgi” (Son Erişim 27.04.2014) <http://www.muglasehir.com/haber/ilceler/koycegizdeki-noel-pazarina-buyuk-ilgi/4716.html>; HABERLER. 08.12.2013. “4. Uluslararası Alanya Noel Pazarı” (Son Erişim: 27.04.2014) <http://www.haberler.com/4-uluslararasi-alanya-noel-pazari-5400268-haberi/> ; HÜRRİYET. 05.12.2011. “Fethiye'de Noel Pazarı” (Son Erişim 27.04.2014) <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/19395949.asp>
- 17 Türkiye'nin pek çok yerinde Ramazan ayında davul çalma yasakları uygulanmaktadır. Dolayısıyla yalnızca Avrupalı nüfusun göç ettiği kıyı ilçelerinde bu tür yasakların uygulandığı düşünülmemelidir. NTVMSNBC. 15.10.2004. “Alanya'da sahur davulu yasak!” <http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/291571.asp> (Son Erişim: 28.04.2014); HABERLER. 01.08.2011. “Fethiye'de bu yıl Ramazan davulu çalınmayacak” <http://www.haberler.com/fethiye-de-bu-yil-ramazan-davulu-calinmayacak-2905043-haberi/> (Son Erişim: 27.04.2014); HÜRRİYET. 18.08.2009. “Gazipaşa'da Ramazan davulu bu yıl da yasak” <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/12299894.asp> (Son Erişim: 27.04.2014).

Didim’de su faturalarının İngilizce hazırlanması¹⁸, göçmenlerin resmi kurumlar üzerindeki diğer bir etkisini yansıtmaktadır. Türkçe dışındaki dillerin kullanımı özellikle emlak şirketleri aracılığıyla görünür hale gelmiştir ki emlak şirketlerinin kullanmayı tercih ettikleri diller, pazar olarak görülen hedef kitle hakkında da ipucu vermektedir (Foto 11, 12, 13 ve 14).



Foto 9 ve 10: Alanya (solda) ve Didim’de (sağda), Hristiyan mezarlıkları

Türkçe dışındaki dillerde (İngilizce, Almanca, Felemenkçe ve İskandinav dilleri), farklı periyotlarda yayımlanan gazete ve dergiler Avrupalı göçmenler arasında bir iletişim ağı oluşturmaktadır. Bir merkezden çıkıp yakın çevreye yerleşmiş Avrupalı nüfusun varlığına paralel olarak yayılan bu gazete ve dergiler, kültürün *genişleme yoluyla yayılmasına* uygun bir örnek teşkil eder (Şekil 3). Sayıları giderek artan bu yayınlar arasında, Antalya’da, *Alanya Bote* (Almanca, iki haftalık), *Alanya News*, *Orange* (Almanca ve İngilizce, haftalık), *Dutchtalk* (Felemenkçe, aylık), *Primaleben Türkei*, *Antalya Times*, *Hello Alanya Magazine* (İngilizce ve Felemenkçe) *Die Brücke* (Alman Kültür ve Yardımlaşma Derneği yayını) (Balkır ve Kırkulak, 2009), Didim’de İngilizce çıkan *The Didymian*; Fethiye’de İngilizce çıkan *Land of Lights* ve Kuşadası’ndaki *Ege Eye* ve Marmaris’teki *The Post* sayılabilir. Yine Kuşadası’nda, ilçeye yerleşen yabancılara gönüllü hizmet veren bir merkez bulunmaktadır (Balkır ve Südaş, 2014). Dernekler¹⁹ yoluyla da göçmenler arasında iletişim ve dayanışma ağları oluşturulmakta, ayrıca yardım faaliyetleri²⁰ de düzenlen-

18 MİLLİYET. 21.09.2005. “Didim’de su faturaları bile İngilizce” (Son Erişim: 27.04.2014) <http://www.milliyet.com.tr/2005/09/21/pazar/paz01.html>

19 Bu dernekler arasında, Alanya’daki Türk Alman Dostluk Derneği, Alman Dostluk Dayanışma ve İletişim Derneği ile Kuşadası’ndaki bir süre varlığını sürdüren Ege Bölgesi’nde Yaşayan Yabancılar Derneği, yine Alanya ve Antalya’da faaliyet gösteren Rus kültürü ile ilgili dernekler sayılabilir.

20 FETHİYE PUSULA. 07.11.2013. “Sokak hayvanlarının melekleri iş başında” <http://www.fethiyeopusula.com/sokak-hayvanlarinin-melekleri-is-basinda/> (Son Erişim: 27.04.2014);

mektedir. Dernekleşme faaliyetlerinin yanı sıra, yerel yönetimler üzerindeki bazı etkilerden de söz etmek gerekir. Alanya'da yasal olarak bir yetkisi bulunmamakla birlikte uzun yıllardır bir *Yabancılar Meclisi* görev yapmaktadır. Benzer şekilde, *Didim Kent Konseyi Yabancılar Çalışma Grubu* ve Kuşadası Belediyesi'nde ilçeye yerleşen yabancılara danışmanlık hizmeti veren bir *Yabancılar Masası* kurulmuştur.

İkamet izinleri ya da vizeleriyle Türkiye'de yaşayan yabancıların seçimlerde oy kullanma hakları olmasa da, Türk vatandaşlığını almış olan “yabancıların”, özellikle yerel seçimlerde politikacıların dikkatini çekmeye başladığı görülmektedir. Örneğin 2014 yerel seçimlerinde, sadece Alanya'da 800'ün üzerinde “yabancı seçmen” oy kullanmış, adaylar, projelerini yabancılara da tanıtmış, çeşitli partiler tarafından belediye meclislerine aday da gösterilmişlerdir.²¹ Avrupalı emekliler üzerine Akdeniz ve Ege kıyılarında yürütülen çeşitli çalışmalar, katılımcılardan önemli bir bölümünün, haklarının olması halinde, özellikle yerel seçimlerde oy kullanmak istediklerini de göstermektedir (Balkır ve Südaş, 2014).



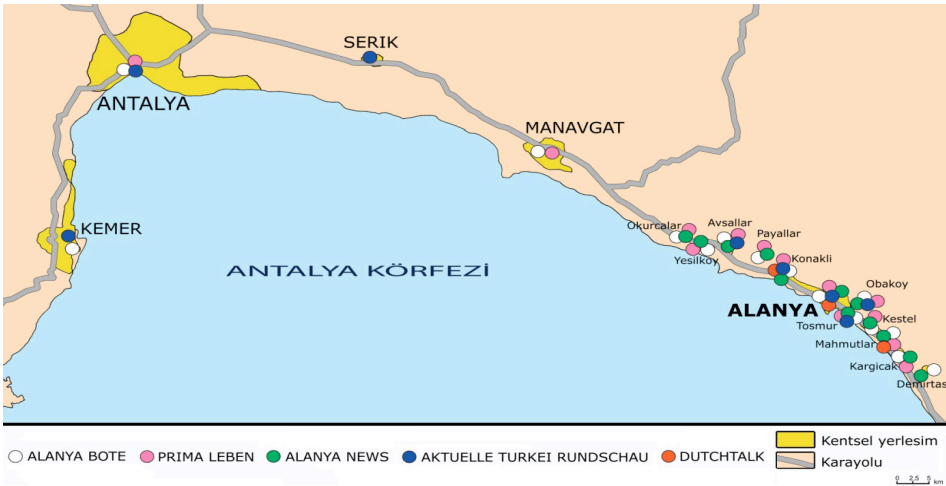
Foto 11 ve 12: Yaşlı bir çift, Alanya'da, "Hollanda Emlakçısı"nda, emlak fiyatlarını gözden geçiriyor (solda). Pek çok yer de olduğu gibi, Didim'de de İngilizce tabelalı emlak şirketleri kentin kültürel görünümünün bir parçası (sağda).

AYDIN İLK HABER. 26.04.2014. "Didim'de Yabancıların İkinci El Kermesi Sürüyor" <http://www.aydinilkh Haber.com/didimde-yabancilarin-2-el-kermesleri-suruyor-43087h.htm> (Son Erişim: 27.04.2014); HÜRRİYET EGE. 24.06.2008. "Kermesin geliri sokaka köpeklerine" <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=9254201> (Son Erişim: 27.04.2014)

- 21 HABERLER. 26.03.2014. "Alanya'da 824 çifte vatandaş yabancı seçmen oy kullanacak" <http://www.haberler.com/alanya-da-824-cifte-vatandas-yabanci-secmen-oy-5829971-haber/> (Son Erişim: 27.04.2014); SABAH. 20.02.2014. "AK Parti'den Sürpriz aday". <http://www.sabah.com.tr/Gundem/2014/02/20/ak-partiden-surpriz-aday> (Son Erişim: 28.04.2014); HABERLER. 26.02.2014. "Antalya'da Rus Gelin CHP'den Belediye Meclisi'ne aday oldu" <http://www.haberler.com/antalya-da-rus-gelin-chp-den-belediye-meclis-5716047-haber/> (Son Erişim: 28.04.2014)



Foto 13 ve 14: Alanya'daki bir villa projesinin reklamında dil olarak İngilizce, bir emlakçı panosunda ise Almanca tercih edilmiş.



Şekil 3: Alanya'da çıkan yabancı dildeki bazı yerel yayınların Antalya Körfezi çevresindeki yayılışı (Kaynak: Südaş 2005)

Peki, yaşanan tüm bu sosyo-mekânsal dönüşüm, yerel halkın anlam dünyasında nasıl bir karşılık buluyor? Avrupalıların yerleştikleri bu ilçeler “elden gidiyor” mu? Çokkültürlü bir yaşama doğru mu evrileceğiz yoksa Avrupalılar bizden oldukları, bize benzedikleri sürece mi beraber yaşayabileceğiz? Geçicilik anlamını da içinde barındıran ve göçmenler için yaygın bir biçimde kullanılan “misafir” sözcüğü, aslında toplumsal bilinçaltımızda, gelenlerin bir gün geri gideceği düşüncesine mi işaret ediyor?

Daha önce değinildiği gibi Türkiye’deki Avrupalı göçmenler üzerine çalışmaların sayısı artış gösterse de yerel halkın bu konuya bakışı, akademik incelemelere pek konu olmamıştır. Bununla birlikte, bazı araştırmacılar, çalışmalarının bir parçası olarak araştırmalarında yerel halkın bakışına da yer vermektedir. Şimdi, yapılmış bazı çalışmalara dayanarak yerel halkın, ülkemize yerleşen Avrupalılar hakkındaki düşüncelerine yer verelim.

“Ötekine” Bakış: Yerel Halkın Avrupalılar Hakkındaki Görüşleri

Bugüne kadar yerel halkın Avrupalı göçmenler hakkındaki görüşlerine ilişkin yapılmış en kapsamlı çalışma, Balkır’ın yürüttüğü, Antalya’nın kıyı ilçelerinde yaşayan 500 kişilik bir örnekleme dayanan çalışmadır. Araştırmanın bulgularına göre, katılımcıların yaklaşık %30’u Avrupalı göçmenlerin olumlu ekonomik katkısını vurgulamakta ancak büyük bir bölümü bu göçün, “değerlerin dejenerasyonu” (%46,9) ve “yerel kültürün dejenerasyonu” (%46,9) gibi sonuçlara yol açacağını düşünmektedir. %63’ü Türkiye’de yabancılara mülk satılmasına karşıdır, %61,6’sı Avrupalıların yoğun olarak yerleştikleri yerlerde yaşamayı, %52,9’u ise göçmenlerin gittikleri eğlence yerlerine gitmeyi tercih etmeyeceklerini belirtmişlerdir (Balkır, Toprak ve Kırkulak, 2008).

Bundan başka, yerel halkın Avrupalı göçmenlere yönelik tutumları ya da yabancı düşmanlığı gibi konuları ele alan/bunlara değinen çalışmalar arasında Unutulmaz 2007; Doğan 2007, Nudralı ve O’Reilly 2009 ve Durgun 2014 sayılabilir (Doğan, 2007.; Nudralı and O’Reilly, 2009; Durgun, 2014). Doğan, yabancı düşmanlığı konusunu, Türkiye’nin Batı ile ilişkisini tarihsel bir bağlama oturtarak ele aldığı çalışmasında, Türkiye’de günümüzdeki yabancı düşmanı tutumlara değinirken, bunu “tarihin geri dönüşü” olarak adlandırmış ve yabancılara mülk edinimi ile ilgili olarak yapılan tartışmaların dilinin, gelişmekte olan *yabancı düşmanı tutumlar* hakkında ipucu verdiğini vurgulamıştır.

Nudralı ve O’Reilly, Didim’de yaşayan Britanyalılar hakkındaki çalışmalarında, yerel halkın Britanyalı yerleşimcilere (*British settlers*) karşı çelişkili tutumlar sergilediklerini dile getirmişlerdir. Yerel halk, Britanyalıların göçünü turizmin bir uzantısı görmektedir. Yerliler ve göçmenler aynı sosyal mekânı paylaşmaktadırlar ancak ilginç olan şudur: Asıl sorun göçle gelenlerin yerel ortama uyumu değil, yerlilerin nasıl uyum sağlayacakları ve ekonomiye, çevreye ve kültüre yönelik potansiyel tehditler hakkındaki kuşkuları gibi görünmektedir. Ayrıca, yerel halk ve Britanyalılar arasındaki ilişki daha çok,

Britanyalıların lehine, “hiyerarşiktir”. Yazarların çalışmasında, bazı katılımcılar “*kendi ülkelerinde ikinci sınıf vatandaşı*” haline gelme duygusunu dile getirmişlerdir. Durgun’un Alanya’daki çalışmasında da, yerel halktan katılımcılar arasında bulguladığı, ekonomik katkıları nedeniyle yabancılara kapalı olmamakla birlikte “*kendi ülkemizde misafir işçi olmayacağız*” düşüncesi, bu bulguyla paralellik göstermektedir (Nudralı and O’Reilly, 2009; ve Durgun, 2014). Didim araştırmasının yerel halktan katılımcıları, Britanyalı yerleşimcileri aile ve topluluk değerlerinden yoksun olmakla itham etmektedirler. İş ortağı ya da işveren olarak halen yerlilerin denetimi varsa da, göçmenler Didim’de iş yaşamına dahil olmaya da başlamışlardır. Dolayısıyla yazarlar, “*Günün birinde bağımsız bir şekilde hareket edebilmeleri halinde, (yerliler) kendi şehirleri üzerinde ne kadar kontrole sahip olacaklardır?*” sorusunu sormaktadırlar.

Durgun, mülakatlara dayanan çalışmasında, Alanya’da yerel halk arasında başlıca üç bakış açısı saptamıştır: (1) *Olumlu Yaklaşım: Daha fazla yabancı, yükselen yaşam kalitesi*, (2) *Şüpheli yaklaşım: Para medeniyetten önce geldi*, ve (3) *Kompro yaklaşımı: Türk topraklarına kendi bayraklarını dizecekler*. Olumlu yaklaşım, ilçeye ekonomik katkının rolünü vurgularken, daha çok bu göçten doğrudan ekonomik kazanç sağlayan katılımcılardan gelmektedir. İkinci yaklaşıma göre çok kısa zamanda elde edilen muazzam kazanç, sorunlara yol açmış bazı toplumsal değerlerde yozlaşmayı bereaberinde getirmiştir. “Yabancı dostu” gibi görünse de, Alanya’da bu dostluk, “insanlık” değil “para” temelindedir. Bu yaklaşımı savunan (küçük esnaftan) katılımcılar arasında, “yabancıların Türk kültürüne entegre olmadığını, kendi ekonomilerini yarattıklarını, sadece kendi dillerini konuştuklarını, Alanya’yı kendilerine uydurmaya çalıştıklarını”, dolayısıyla “zarardan başka bir şey getirmediğini” dile getirenler vardır. Üçüncü yaklaşım ise, yabancıların mülk edinimine karşı olumsuz tutumlara ilişkin olarak ortaya çıkmıştır ve Türkiye topraklarının mülk edinimi yoluyla yabancılar tarafından ele geçirileceği fikrine dayanmaktadır. Bu bakış açısına göre, yaşanan emekli göçü masum değildir. Mülk satışları böyle devam ederse, daha şimdiden lüks gettolarda yaşamaya başlayan Avrupalılar nedeniyle, Alanyalılar günün birinde yerlerinden olacaklardır.

Sonuç

Coğrafyacı Doreen Massey (2005), *mekânın*, “küresel ölçekten çok küçük ölçeklere kadar değişen boyutlardaki karşılıklı ilişkilerin bir ürünü” olduğunu

belirtmektedir. Yazara göre mekân, içinde farklı güzergâhların izlendiği, çok katmanlı, heterojen bir küredir; “sürekli olarak yeniden üretilir” ve “sonu gelmez”. Bu ilişkiler ağı içinde *yerler* ise, daha önce de değinildiği gibi, mekânsal ilişkilerin yoğunlaştığı, anlam kazanan/yüklenen kesişme noktaları, insan deneyiminin durakları gibidir. *Yer*, kazandığı anlama ve sahne olduğu eylemlere göre var olur ve farklı ölçeklerdedir: Bu bir *oda* olabileceği gibi, *şehrin bir kesimi* ya da *şehrin kendisi* de bir yerdir. Yerler, bizim onlara kattığımız, yüklediğimiz anlamlar ve işlevlerle var olurlar. Mekânsal ilişkiler değiştikçe, yerlerin anlamı değişebilir, önemleri azalabilir ya da tamamen yok olabilir. Belirli yerlere aidiyet duyulabilir ve bu aidiyet, yerin değişen anlamları sonucunda kaybedilebilir de.

Yerler, bireysel ya da kolektif kimliklerin de bir ifade alanıdır. Bir yer, oraya sonradan gelen bir kültür ile değişebilir. İşte bu yazıda ele almaya çalıştığım süreç de, Avrupalıların göçüne sahne olan yerleşimlerde yaşanan değişim, buraların yeni bir kültürle tanışması ve bunun sonuçları ile ilgiliydi. Yazının başlığındaki vurguya geri dönersem, politika yapımcılar, aslında gelip geçici oldukları düşünülen *turist*leri Türkiye kıyılarına çekmek için uzun yıllar izlenen turizmi geliştirmeye yönelik politikaların, Türkiye kıyılarında böylesi bir sosyo-mekânsal dönüşümü beraberinde getireceğini herhalde düşünmemişlerdi. Ama görüldüğü ki, Türkiye’yi her yıl ziyaret eden milyonlarca insandan, en azından binlercesi, Türkiye’de kalmaya ve kendilerine burada bir “yer” açmaya karar verdiler.

Bu değişimin yansıması olan mekânsal unsurların görünürlüğü arttıkça, oranın yerlisi olan Alanyalı, Bodrumlu ya da Marmarisli biri neler hissediyor olabilir? Değişen kültürel ortam, yabancı dilde tabelalar, gelip yerleşen Avrupalılarla, yerel halk arasında var olan sınıfsal fark ve giderek artan mülk satışları sonucunda, medyada, politik platformlarda ya da gündelik yaşamda ifadesini bulan bir “tehdit algısının” oluşması, normal görünüyor ancak bu algı nasıl değişecek? Temel soru, “*Burası kime ait?*” sorusu olsa gerek. Bilindiği gibi, Alanya’ya yerleşen Avrupalılar da artık “Yeni Alanyalılar” olarak nitelendirilmektedirler. Tuna ve Özbek de (2012), Bodrum, Marmaris ve Fethiye’ye yerleşen (büyük bölümü Britanyalı olan) Avrupalıları inceledikleri çalışmaya, “yerleşen yabancılar” başlığını seçmişlerdir. Yazarlara göre, bölgeye yerleşen Avrupalılar artık “yabancı” olarak tanımlanmak istememektedirler (Tuna ve Özbek, 2012: 169). Diğer yandan, göç alan ilçelerin “asıl

yerlileri” ise, bu mekânsal ve toplumsal dönüşüm sonucunda “yabancılaşan yerliler” haline geliyorlar gibi görünüyor. Az sayıda da olsa, onların görüşlerine odaklanan çalışmaların sonuçlarına göre, çoğunlukla olumsuz olan görüş ve tutumları bu konuda ipucu veriyor. Mülk satışı karşıtlığı ve Avrupalıların yoğunlukla yerleştikleri yerlerde ikamet etmeyi istememe ve onların gittiği eğlence yerlerini tercih etmeme gibi sonuçlar, iki grup arasındaki sınıfsal ve kültürel farklardan kaynaklanabilecek sosyal mesafenin, mekânsal bir karşılığının da bulunduğu şeklinde yorumlanabilir.

Türkiye’de çok uzun yıllardır yaşayan, belki de yalnızca ekonomik katkıları nedeniyle “tolere edilen” ancak sayıları artmaya devam eden Avrupalı göçmenler, günümüzde özellikle kıyı kentlerinin demografik yapısının bir parçası haline gelmiş bulunuyor. Peki yerel halk arasında kısmen olumlu ancak büyük ölçüde olumsuz görünen yaklaşımların iyileştirilmesi için ne yapmak gerekiyor? Yaşamak için Türkiye’yi seçen Avrupalıların –en azından bir bölümünün– misafir olmadığını, olağanüstü bir durumla karşılaşmadıkları sürece geri gitmeyeceklerini ve hep birlikte yaşamak durumunda olduğumuzu anlamamız gerekiyor. Türkiye’nin kıyı kentlerindeki nüfusları ve dolayısıyla yarattıkları kültürel etki arttıkça, bu nüfus grubu ile ilgili yerel halkın tutumlarının nasıl bir seyir izleyeceği daha da önem kazanan bir konu haline gelecek gibi görünüyor. Akademik çalışmaların, göçmenlerin yanı sıra göçün diğer yüzünü temsil eden yerel halka, onların göçmenlerle ilgili yaklaşımlarını anlamaya daha fazla odaklanması iyi bir başlangıç olabilir. Bu sayede, farklı gruplar arasındaki *algılanan mesafenin* azaltılması için doğru adımlar atabiliriz.

Kaynakça

- Aybay, R. (2005). *Yabancılar Hukuku*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. İstanbul
- Balkır, C. ve B. Kırkulak (2009). "Turkey, the New Destination for International Retirement Migration" H. Fassmann, M. Haller ve D. Lane (Editörler) *Migration and Mobility in Europe: Trends, Patterns and Control* içinde, Edward Elgar Publishing Ltd: 123-143
- Balkır, C. ve İ. Südaş (2014). "International Retirement Migrants in Turkey: Guests and Hosts, Two Sides of the Coin" Paper presented at the 10th Turkish Migration Studies (TurkMiS) Workshop: 'The migration transition of Turkey – from an emigration to an immigration country. New realities, new policy challenges Oxford University & Hacettepe University (HUGO). Ankara
- Balkır, C., Z. Toprak ve B. Kırkulak (2008). *Yabancı Emekli Göçünün Sosyal ve Ekonomik Etkileri: Antalya ve Çevresi Üzerine Ampirik Bir Çalışma*. TÜBİTAK Projesi. Proje No: 105K156
- Brusle, T. ve A. Varrel (2012). "Introduction. Places on the Move: South Asian Migrations through a Spatial Lens", *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* [Online], 6 | 2012, Online since 28 December 2012, connection on 15 April 2014. URL: <http://samaj.revues.org/3439>
- Doğan, E. (2007). "Locating Xenophobia in Turkey" in E. Berggren ve diğerleri (Editörler). *Irregular Migration, Informal Labour and Community: A Challenge for Europe* içinde. Shaker Publishing. Maastricht. Sf. 430-445.
- Durgun, S. (2014). "From National Territory to Supranational Real Property?: Territorial Effects of Foreign Retirement Migration to Turkey" D. Karci-Korfalı ve D. Şenol-Sert (Editörler) *Migration and Turkey: Changing Human Geography* içinde. sf. 305-338. İsis Yayınları. İstanbul.
- Hielscher, A. (2003). "Hier bin ich wieder wer" *Der Spiegel* 42: 64-67
- Massey, D. (2005). *For Space*. Londra: Sage.
- Mutluer, M. Ve İ. Südaş (2005). "Yabancıların Türkiye'de Mülk Edinimi: Coğrafi Bir Yaklaşım" *Ege Coğrafya Dergisi* 14 (1-2): 45-55
- Nudralı, Ö. ve K. O'Reilly (2009). "Taking the Risk: The British in Didim, Turkey" In: M. Benson and K. O'Reilly (Editors) *Lifestyle Migration: Expectations, Aspirations and Experiences*. Pp.136-152 Farnham: Ashgate
- Seiler, Alexander J. (1965). *Siamo italiani – Die Italiener. Gespräche mit italienischen Arbeitern in der Schweiz*. Zürich: EVZ.
- Südaş, İ. (2012). *Avrupa Ülkelerinden Türkiye'nin Batı Kıyılarına Yönelik Göçler: Marmaris, Kuşadası ve Ayvalık İlçelerinde Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi. İzmir.

- Torkington, K. (2009). "Exploring the Linguistic Landscape: the case of the 'Golden Triangle' in the Algarve, Portugal" Papers from the *Lancaster University Post-graduate Conference in Linguistics & Language Teaching*, Vol. 3: Papers from LAEL PG
- Tuna, M. ve Ç. Özbek (2012). *Yerleşen Yabancılar: Güney Ege Bölgesinde Göç, Yurttaşlık ve Kimliğin Dönüşümü*. Detay Yayıncılık. Ankara.
- Tümertekin, E. Ve N. Özgüç (2012). *Beşeri Coğrafya: İnsan, Kültür, Mekân*. 13. Basım. Çantay Kiabevi. İstanbul.
- Unutulmaz, K. O. (2006). "The Unprepared Host: Governance of Unexpected "Multiculturalism" in Turkey. School of Policy Studies". Center for Studies on Democracy and Diversity Working Papers.

EK: Türkiye’de Yerleşen Avrupalılar Üzerine Yapılmış Çalışmalar

- Akbaş, A. 2010. *Yabancıların Türkiye’de Taşınmaz Ediniminin Emlak Piyasası Üzerine Etkilerinin İncelenmesi: Alanya Örneği*. Karadeniz Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Harita Mühendisliği anabilim Dalı. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Trabzon.
- Akgün, B, Z. Şahin, A. Harmancı, 2004. "Türkiye’deki Yabancılar (Araştırma raporu)" *National Geographic Türkiye* Kasım sayısı, sf. 26–28
- Akgün, N. 2011. Ankara’da yaşayan Avrupalıların Avrupa kimliği kabulü ve Türkiye’ye ilişkin imajları. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji anabilim Dalı. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara
- Bahar, H.İ., S. Laçiner, İ. Bal, M. Özcan. 2009. "Older Migrants to the Mediterranean: The Turkish Example" *Population, Space and Place*. 15: 509-522
- Bakırcı, S. 2007. *Yabancıların İkinci Konut Talebinin Fiziksel Çevreye Etkisi: Dalyan Örneği*. Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü. Şehir ve Bölge Planlama Anabilim Dalı. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara
- Balkır, C. İ. Südaş. 2014. "International Retirement Migrants in Turkey: Guests and Hosts, Two Sides of the Coin" Paper presented at the *10th Turkish Migration Studies (TurkMiS) Workshop: 'The migration transition of Turkey – from an emigration to an immigration country. New realities, new policy challenges* Oxford University & Hacettepe University (HUGO). Ankara
- Balkır, C. Toprak-Karaman, Z., Kırkulak, B. 2008. "Yabancı Emekli Göçünün Ekonomik ve Sosyal Etkileri: Antalya Örneği" *Uluslararası Emekli Göçünün Ekonomik ve Sosyal Etkileri: Antalya Örneği: Çalıştay Tebliğleri* (Editör: C. Balkır) içinde, sf: 8–38 Antalya
- Balkır, C., A. Böcker. 2012. *Migration in Later Life: Residence, social security and citizenship strategies of Turkish return migrants and Dutch retirement migrants in Turkey*. MiReKoç Koç University. İstanbul

- Balkır, C., B. Kırkulak. 2007. "Turkey as a New Destination for Retirement Migration" *International migration, multi-local livelihoods and human security: Perspectives from Europe, Asia and Africa* Institute of Social Studies. The Netherlands
- Balkır, C., B. Kırkulak. 2009. "Turkey, the New Destination for International Retirement Migration" H. Fassmann, M. Haller ve D. Lane (Editörler) *Migration and Mobility in Europe: Trends, Patterns and Control* içinde, sf. 123-143 Edward Elgar Publishing Ltd.
- Bayır, D., P. Shah. 2012. *The legal adaptation of British settlers in Turkey*. Queen Mary School of Law Legal Studies Research Paper No. 97/2012.
- Bayram, G. 2013. *Antalya'da Yaşayan Yerleşik Yabancıların Sosyal Statüleri ve Kültürel Özellikleri*. Akdeniz Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sosyoloji Anabilim Dalı. Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi. Antalya.
- Dayıoğlu, L. 2012. "Almanya'dan Al(m)anya'ya Gönüllü Göç Sürecine Bakış: Emeklilik Sonrası Alanya'da Yerleşik Almanlar" *İstanbul Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi* 1 (27): 35-51
- Dirlik, M. 2009. *Fethiye'de Mülk Sahibi Yerleşik Yabancıların Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Durumunu Betimlemeye Yönelik Sosyolojik Bir Araştırma*. Hacettepe Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilimdalı. Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi. Ankara.
- Durgun, S. 2012. "Yabancıya kimse yabancı olamaz...": Uluslararası Emekli Göçünün Türkiye'deki Yansımaları" S. G. İhlamur-Öner, N. A. Ş. Öner (Editörler) *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar* içinde. sf. 519-535 İletişim Yayınları. İstanbul
- Durgun, S. 2014. "From National Territory to Supranational Real Property?: Territorial Effects of Foreign Retirement Migration to Turkey" D. KARCI-KORFALI ve D. ŞENOL-SERT (Editörler) *Migration and Turkey: Changing Human Geography* içinde. sf. 305-338. İsis Yayınları. İstanbul.
- Eraslan-Yayınoğlu, P. 2011. "Exploring 'Old' Media Among European Residents In A Cosmopolitan County of Turkey: The Case of Alanya" *AJIT-e Online Academic Journal of Information Technology* DOI: 10.5824/1309-1581.2011.1.003x
- Ertuğrul-Apaydın, G., H. Apaydın. 2008. *Muğla- Gökova Yöresine Yerleşen Yabancılar: Büyük Britanya Vatandaşları Örneği* Proje No: TÜBİTAK SOBAG 105k170. Proje Raporu. Muğla
- Kaiser B., 2012. "50 Years and Beyond-The 'Mirror' of Migration: German Citizens in Turkey" *Perceptions*, Summer 2012, Volume XVII, Number 2, pp. 103-124
- Kaiser, B. 2003. "Lifeworlds of E.U. Immigrants in Turkey". E. Zeybekoğlu ve Bo Johansson (Editörler) *Migration and Labour in Europe: Views from Turkey and Sweden* içinde, sf. 269-289. MURCIR ve NIWL, İstanbul

- Kaiser, B. 2004. "German Migrants in Turkey: The 'Other side' of the Turkish-German Transnational Space" T. Faist ve E. Özveren (Editörler) *Transnational Social Space: Agent, Networks and Institutions* içinde, sf. 91-110 Ashgate. Avebury
- Kaiser, B. 2007. "Türkiye'deki Avrupa Birliği Yurttaşları: Siyasal ve Toplumsal Katılımın Önündeki Engeller" A. Kaya, B. Şahin (Editörler) *Kökler ve Yollar: Türkiye'de Göç Süreçleri* içinde, sf. 475 – 490. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul
- Kaiser, B. 2010. "Avrupa Birliği Uyum Sürecinde Türkiye'nin Yabancılar Mevzuatı ve AB Vatandaşı Göçmenlerin Yaşamları Üzerindeki Etkileri" B. Pusch and T. Wilkoscowski (Editörler) *Türkiye'ye Uluslararası Göç: Toplumsal Koşullar Bireysel Yaşamlar* içinde, sf. 57-72 Kitap Yayınevi. İstanbul
- Kaiser, B., A. İçduygu. 2005. "Türkiye'deki Avrupa Birliği Yurttaşları" A. Kaya ve T. Tahranlı (Editörler) *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları* içinde, sf. 224-238 Tesev Yayınları. İstanbul
- Karakaya, E., A. H. Turan. 2006. "Türkiye'ye Yabancı Emekli Göçü: Didim'in Yeni Sakinleri ve Bölgeye Ekonomik Etkileri" *İktisat, İşletme ve Finans*. 21 (246): 122-132
- Kırmacı, K. 2007. *Yabancıların Taşınmaz Mal Edinme Süreci: Hukusal ve Mekan-sal Boyutların Analizi*. Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü. Şehir ve Bölge Planlama Anabilim Dalı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- Koylu, Z.E. 2007. *Türkiye'de Turizm Bölgelerine Yerleşen Yabancıların Yerleşim nedenleri ve Beklentilerinin İncelenmesi: Fethiye Örneği*. Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimsel Enstitüsü İşletme Anabilim Dalı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Antalya.
- Kurşunlugil, İ. 2010b. "Türkiye'ye Yaldızlı Göç: İstanbul'da Yaşayan Avrupa Vatandaşları" *Ege Coğrafya Dergisi* 19 (1):49-65
- Kurtuşul, H. 2011. *Mücadeleyle Giden Rumlar, Turizmle Gelen Avrupalılar: Muğla'da Eşitsiz Kentleşme*. Bağlam Yayınları. İstanbul.
- Kuşunlugil, İ. 2010a. *Türkiye'ye Yaldızlı Göç: İstanbul'da Yaşayan Avrupa Vatandaşları*. Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul
- Mutlu, L., 2005. "Yabancı Kişilerin Taşınmaz Mal Edinimi Yönünden Avrupa Birliği ve Türkiye (Avrupa Birliği ve Türkiye' de Yabancıların Taşınmaz Edinimi)" *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, 59: 264-309
- Mutluer, M., İ. Südaş. 2005. "Yabancıların Türkiye'de Mülk Edinimi: Coğrafi Bir Yaklaşım" *Ege Coğrafya Dergisi* 14 (1-2): 45-55
- Nudralı, F. Ö. 2007. *The Experiences of British Citizens in Didim, A Coastal Town in Turkey: A Case of Lifestyle Migration* Unpublished Master Dissertation. The Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University. Ankara
- Nudralı, Ö., O'Reilly, K. 2009. "Taking the Risk: The British in Didim, Turkey" In: M. Benson and K. O'Reilly (Editors) *Lifestyle Migration: Expectations, Aspirations and Experiences*. Pp.136-152 Farnham: Ashgate

- Özbek, Ç. 2008. *Uluslararası Göçler Bağlamında Yurttaşlık ve Kimliğin Değişen Anlamı: Marmaris Örneği*. Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. Muğla
- Özbek, Y. 2010. “Almanya’dan Türkiye’ye Ulasaşırı Göç” B. Pusch ve T. Wilkoszewski (Editörler) *Türkiye’ye Uluslararası Göç: Toplumsal Koşullar-Bireysel Yaşamlar* içinde, sf.159-170 Kitap Yayınevi. İstanbul
- Özerim, M. G. 2008. *Avrupa’da Uluslararası Emekli Göçü ve Yeni Bir Varış Ülkesi Olarak Türkiye: Muğla-Dalyan Örneği*. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. İzmir
- Özerim, M. G. 2012. “Emekli Göçleri Rotasında Türkiye: Avrupalı Emekli Göçmenlerin Türkiye’yi Tercih Etme Nedenleri ve Türkiye Algıları” *Journal of Yaşar University* 28(7) 4766 – 4787
- Öztürk, N. 2013. “Avrupa Konseyi Yabancıların Yerel Düzeyde Kamu Hayatına Katılma Sözleşmesi Çerçevesinde Danışma Kurulları Oluşturulması: Alanya Yabancılar Meclisi” *Akdeniz Üniversitesi İİBF Dergisi* 13(25): 223-241
- Südaş, İ. 2005. *Türkiye’ye Yönelik Göçler ve Türkiye’de Yaşayan Yabancılar: Alanya Örneği* Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İzmir
- Südaş, İ. 2009. “Uluslararası Emekli Göçünün Türkiye’nin Kıyı Kentleri Üzerindeki Etkileri” 5. *Ulusal Coğrafya Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. sf.135-146. Ankara
- Südaş, İ. 2011. “Two Distinct Groups of EU Immigrants in Coastal Turkey: A Case Study on the Retired and Non-Retired Europeans in Marmaris” *Siirtolaisuus - Migration Quarterly* 2011(1):26-37
- Südaş, İ. 2012. *Avrupa Ülkelerinden Türkiye’nin Batı Kıyılarına Yönelik Göçler: Marmaris, Kuşadası ve Ayvalık İlçelerinde Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi. İzmir
- Südaş, İ., M. Mutluer. 2006. “Immigration européenne de retraités vers la «Riviera turque»: le cas d’Alanya (côte méditerranéenne)” *Revue Européenne des Migrations Internationales (REMI)* 22 (3): 203–223.
- Südaş, İ., M. Mutluer. 2008. “Migrations européennes vers les lieux touristiques turcs: effets économiques” *Tourisme et Diversités: Facteurs de Développement?* içinde sf: 71–81 (Editörler: M. Sarlet ve A. Manço) L’Harmattan Paris
- Südaş, İ., M. Mutluer. 2010. “Daha İyi Bir Hayata Doğru: Yaşam Biçimi Göçü” *Ege Coğrafya Dergisi* 19 (1):31-47
- Tamer-Görer, N., F. Erdoğanaras, Ö. Güzey, Ü. Yüksel. 2006. “Effects of Second Home Development by Foreign Retirement Migration in Turkey” 42nd ISoCaRP Congress. İstanbul
- Toprak, Z., A. Karakurt. 2009. “Türkiye’de Yabancı Mezarlıkları ve Kuresel İlişkiler Ağında Stratejik Gelişmeler: İzmir İçin Bir Yaklaşım” *Yönetim Bilimleri Dergisi*. 7 (1): 1-26

- Toprak-Karaman, Z. 2009. “Yabancı Emekli Yerleşiklerin Yerelde Kamusal Hayata Katılım İstekliliği ve Yerel Halkla İlişkileri: Antalya İçin Bir Yaklaşım” *Yönetim Bilimleri Dergisi* 7 (2): 99-137
- Tuna, M. (Ed.) 2014. *1Türkiye ve Yeni Uluslararası Göçler*. Sentez Yayıncılık. Bursa
- Tuna, M., Özbek, Ç. 2012. *Yerlileşen Yabancılar: Güney Ege Bölgesinde Göç, Yurttaşlık ve Kimliğin Dönüşümü*. Detay Yayıncılık. Ankara
- Turan, A.H., E. Karakaya, 2005. “Türkiye’ye Yabancı Emekli Göçü: Didim Örneği” KEAS’05: Kentsel Ekonomik Araştırmalar Sempozyumu – II, Denizli
- Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu. 2008. *Yerleşik Yabancıların Türk Toplumuna Entegrasyonu*. USAK Raporları No: 08/04 Ankara
- Unutulmaz, K. O. 2006. *The Unprepared Host: Governance of Unexpected “Multiculturalism” in Turkey*. School of Policy Studies. Center for Studies on Democracy and Diversity Working Papers. (Tam metin: <http://www.queensu.ca/csd/publications/wps/7-BUnutulmazpaper.pdf>)
- Unutulmaz, K. O. 2007. *International Retirement Migration in Turkey: Dynamics, Processes and Implications* MA Dissertation submitted to the Department of International Relations, Koç University. İstanbul
- Yılmaz, H. 2005. “Avrupalıların Türkiye’nin Gündelik Hayatı Hakkındaki Anlatıları: Türkiye’de Yaşayan Avrupalılarla Yapılan Görüşmeler” H. Yılmaz (Editör) *Avrupa Haritasında Türkiye* içinde, sf. 20-39 Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.

Türkiye, Yurttaşlık ve Dışlanma Halleri

Yurttaşlığın Kırılmaşması: Romanlar ve Engelliler Baēlamında İhtiyaçların Yorumlanması Siyaseti ve Yeni Bir Yurttaşlık Paradigması

Başak Akkan ve Pınar Uyan-Semerci

Giriş

Siyaset Bilimi'nin önemli konu başlıklarından biri olan yurttaşlık, devlet ve bireyler arasındaki ilişkiyi kurgularken aslında nasıl bir toplumda yaşamak istediğimize dair önemli ipuçları verir. Bu makale özellikle kadın çalışmaları bağlamında siyasal alana ve yurttaşlığa dair dillenen eleştirilerin, siyaset bilimi genelinde egemen paradigmayı kırmak için kullanılmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Kadın çalışmalarının siyasetin tanımına ve insanlık durumuna ilişkin sunduēu bazı önemli kavramlar ve eleştiriler sadece kadınların içinde bulunduēu eşitsizliği ve sorunları göstermesi açısından hayati değildir. Bu kavram ve eleştiriler aynı zamanda egemen paradigmanın ve kavramların sınırlılığını göstererek sosyal bilimlere önemli bir katkı sağlar. Bu makalede amacımız özellikle insan ihtiyaçlarının çeşitliliēi ve yorumlanması çerçevesinde kendi kendine yeten birey varsayımına dayanarak kurgulanmış olan liberal yurttaşlık anlayışının sorunlarını göstererek, baēımlılık ve ilişkiselliēin bir varoluşsal durum olduēu ele alınacaktır. Bu çerçevede Romanlar¹ ve Engelliler²'in yaşadığı sorunlara odaklanılarak, baēımlılıēın

1 Bu makale çerçevesinde Romanlar, 'özcü' bir kimlik ifadesini yansıtmak için kullanılmamış, süreç içerisinde sosyo-kültürel ilişkiler sonucu 'kurulan' ve 'kurgulanan' sosyolojik bir kategori olarak ifade edilmiştir.

2 Engelli ifadesini de engelli olma durumunu kişiye atfederek değil, toplumsal altyapının kişinin engelini daha da büyüten onu toplumun dışına iten sınırlılıēının farkında olarak ama yine de 'sakat' ifadesinin kişilerin kendi tanımlaması çerçevesinde dillendirilmesinin daha doğru olduēu fıkriyle tercih edilmiştir.

damgalanmasının yarattığı eşit yurttaş olamama hali üzerinde durulacaktır. Bu durumu yurttaşlığın kırılma noktası olarak görmektediriz. Kırılma noktası yurttaşlık, yasalar ile yurttaşlık hakkı verilmiş ancak, egemen yurttaşlık paradigması içerisinde yurttaş olabilmek, yurttaşlığını yapabilirliklere dönüştürme ve topluma aktif yurttaşlar olarak katılabilmek ile ilgili sorunlara işaret eden bir kavramsallaştırma.

İdealleştirilmiş bir soyutlama örneği: Kendi kendine yeten yurttaş

İnsanların yurttaşlığı nasıl deneyimlediği ve nasıl siyasal özneler haline geldiklerini anlamaya çalışırken, siyaseti bağımlılığı ve ilişkiselliği reddetmeyen bir paradigmayla okumak çok önemlidir. Siyasal kavramlarımızın, soyutlanmış bir insan anlayışı üzerine temellenmesi aslında siyaset biliminin de açıklayıcılık gücünü kısıtlamaktadır. O'Neill'in birçok çalışmasında dile getirdiği 'idealleştirerek soyutlama' eleştirisi aslında burada ifade etmeye çalıştığımız durumu ortaya koyar (1986; 1988a; 1988b; 1996, 1997 ve 2000). 'İdealleştirerek soyutlayan' teoriler/yaklaşımlar 'gerçek'leri açıklama ve anlamlandırmada sınırlı kalmaktadır. Soyutlamanın mantık ve akıl yürütme için en temel koşullardan biri olduğunu kabul eden O'Neill (1988a:711), sorunun soyutlamanın idealleştirmeyele birleştirilmesi olduğunu belirtir. O'Neill'e göre, birçok düşünür³ soyutlamayla ilgili sorunları dile getirirler de, asıl dikkat çektikleri sorun 'idealleştirilmiş bir soyutlama' halidir. Soyutlama, farklı tarih ve kültürden gelen insanların, toplumların, etik ve siyasi bir çok konuyu ele alabilmesi ve iletişim kurabilmeleri için gereklidir. Günümüz adalet teorilerini örnek olarak veren O'Neill, bu teorilerin var saydığı akla dayalı seçimler yapan, kendine yeten ve diğer insanlardan bağımsız insan varsayımının 'yalnızca bir soyutlama olmadığını, bunun 'idealleştirerek soyutlama' olduğunu belirtir. İnsanları bu özellikleri ile soyutladığımızda yalnızca soyutlanmış olmayız aynı zamanda idealleştirmeyi işin içine katmış oluruz (1996: 40-1). O'Neill bu noktada problemi 'insanı özne olarak kavramsallaştırırken, insan olmaya dair çok fazla şeyin dışarıda bırakılarak, bir o kadar çok şeyin eklenmesi olarak' belirtir (1988b: 56). Bu bağlamda idealleştirme bazı özelliklerin dışarıda bırakılması ve özneye ilgili doğru olmayan bazı özelliklerin eklenmesiyle gerçekleşir. Bu durum teorilerin gerçek hayat karşısında zayıflığının

3 O'Neill; Bentham, Burke, Hegel and Marx'ın çok ortak noktalarının olmadığını ama hepsinin de liberalizmin ontolojik bireyini eleştirdiğini belirtir (1988a:711; 1988b: 55).

ve uygulanamamasının temel sorunudur. O'Neill özellikle liberal düşünce içinde yer alan idealleştirilmiş özneyi ele alır (1988a: 712) ve bazı Kant'çı teorilerin temel özellikleri nasıl dışarda bıraktığını gösterir. O'Neill'e göre en temel sorun bu idealleştirilmiş soyut prensiplerden yola çıkarak, davranışları şekillendiren kararlar alınırken (1988a: 721) yani teoriler hayata geçirilirken ortaya çıkar. Bu bağlamda makalede de idealleştirilmiş soyutlama üzerinden kurgulanan 'kendi kendine yeten birey' anlayışının neden yurttaşlığın iddia ettiği eşitliği hayata geçiremediği gösterilmeye çalışılacaktır.

Lipset bir devletin sınırları içinde siyasal katılım hakkına sahip olan herkesin yurttaş olduğunu belirtir (1960: 55; 84-5). Liberal demokrasilerin anayasal olarak 'yurttaşların hukuk önünde eşitliği' fikrine dayanmalarına rağmen, sınıf, cinsiyet, yaş, ırk, etnik grup, din ve sakat olup olmamak 'yurttaş olabilmeye'yi oldukça belirler. Siyasetin hali hazırda kurguladığı yurttaş aslında hiç var olmamış bir insan anlayışına dayanmaktadır. Günümüz dünyasında evrensel insan hakları bağlamında da yurttaşlığın yeniden tanımlanması gerektiği; göçmenler, mülteciler gibi grupları da içerecek şekilde kimlerin yurttaş olabildiği çok anlamlı ve önemli tartışmalardır (Turner 2001; Kaya 2003). Yurttaşlık için çok temel olan bireyin hakları gerçek olmayan varsayımlara dayanır ve işte bu gerçeğe dayanmayan varsayımlar sebebiyle de çoğu birey için haklar gerçek yapılabirliklere dönüşemez (Uyan-Semerci 2010). Bu yüzden de yurttaşlık aslında gerçek olmayan bir evrensellik iddiası içermektedir (Lister vd. 2007; Fraser 1994). Feminist yazın, kadın ve erkeğin var olan yurttaşlık haklarından eşit bir biçimde yararlanamadığının altını farklı şekillerde çizmiştir (Lister 1990; Heinenand ve Portet 2002). Olson (2002) demokratik ama pederşahi bir toplumda bireylerin kendi sosyalizasyonları sonucunda oluşan toplumsal cinsiyet rolleri olacağını ve tercihlerini de bu şekilde yapacaklarını belirterek; aslında neden yeni bir paradigma inşasının zorunlu olduğuna dair bize önemli bir ipucu vermektedir. Mouffe'a göre liberal paradigmanın önerdiği siyaset ve yurttaşlık tanımını tam olarak sorgulamadan yalnızca kadınları eşit yurttaşlar haline getirme çözümü gerçekçi değildir (1997). Feminist araştırmacılar özel alanı sorunsallaştırarak, yurttaşlık tartışmalarına önemli açılımlar getirmişlerdir. Lister, yurttaşlık kavramının, özellikle kadınların aile içindeki bakım yükleri ve ekonomik bağımlılıkları açısından yeniden düşünülmesi gerektiğini söyler (1990b). Yurttaşlığın toplumsal cinsiyete bağlı eşitsizlikleri ve hane içindeki iş bölümünü de göz önüne alacak şekilde yeniden kurgulanması zorunludur (Sevenhuijsen 1998; Lister 2003; Williams

2005). Williams (2005), kamusal alanda yurttaşlık tartışmalarına dahil edilmeyen kavramlardan biri olan bakımın yurttaşlık için temel bir kavram olarak ele alınması gerektiğini ve bakımın sadece bebek, çocuk, sakat gibi ayrı kategorileştirilerek değil; herkes için evrensel bir ihtiyaç olarak kurgulanmasının önemini vurgulamaktadır.

Kamusal alanda görünmez kılınan ihtiyaçlar da tartışmanın önemli bir parçasıdır. Fraser'ın (1989) öne sürdüğü üzere neyin siyasal alanda çözüm üretilmesi gereken bir 'ihtiyaç' olduğu tartışması işte bu nedenle daha eşitlikçi bir yurttaşlık için çok önemlidir. Kamusal alanda karşılanması gereken ihtiyaçların ne olduğu, kimler tarafından ve nasıl belirlendiği aslında siyasal alandaki en temel tartışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Kamusal alanda görünmez kılınmış ancak, insanlık durumumuz ile ilişkili ve hayatı boyunca sahip olduğumuz ihtiyaçlar, göz önüne alınarak yurttaşlık yeniden kavramsallaştırılmalıdır. Fraser'ın (1989, 1990) öne sürdüğü 'ihtiyaçların yorumlanması siyaseti' (*politics of needs interpretation*) işte bu yüzden eşit yurttaşlık tartışmasının çok temel bir belirleyicidir. Fraser (1989) bu kavram ile özel alana hapsedilen ihtiyaçların kamusal alanda tanımlanmasını öngörmektedir. Fraser'ın ihtiyaçların yorumlanmasının siyaseti yaklaşımına göre, ihtiyaçların tanımlanması, karşılanma biçimleri ve kamu ve özel alanın sınırlarının belirlenmesi tartışmaları kamuya açık tartışmalar şeklinde gelişmelidir. Fraser, ihtiyaçların tanımlandığı ve yorumlandığı bu alanı -geleneksel kamu alanı tanımlamasının dışına taşıyarak- 'sosyal alan' olarak tanımlar. 'Sosyal alan' bireylerin ihtiyaçlarının, özellikle tartışmaya açık ihtiyaçların tanımlandığı bir söylem alanıdır.

Yurttaşın soyut bir bağlamda tanımlandığı liberal yurttaşlık paradigmasında bağımlılık kamusal alanda damgalanması ve utanılması ve içinden çıkılması gereken bir durum olarak algılanır. Bu yaklaşım gelişmiş ülkelerdeki refah reformlarının da temel çıkış noktasıdır. Liberal teorisyenlere göre bağımlı birey özerkliğini yitirmiş bireydir. Bağımlı insanlar kendileri ile ilgili kararları veremezler ve başkalarının kendilerine uzatacağı ele muhtaç olurlar. Muhtaçlık olarak tanımlanan bağımlılık, kendi kendine yetebilme ile özdeşleştirilen özerkliğinin sağlanmasının karşısındaki en büyük tehdittir. Oysa bağımlılık, insan yaşamının en önemli parçalarından biridir. İnsanlar psikolojik ve fiziksel ihtiyaçları açısından ilişkisel varlıklardır (Uyan Se-merci 2007). Yurttaşlık ve nasıl yurttaşlar olduğumuz, özel alana itilmiş olan

ihtiyaçlarımızı nasıl karşıladığımız esas alınarak tarif edilmekte ve bağımlılık durumu, ilişkisel bağlamdan kopuk ele alınarak bir utanç kaynağı olarak görülmektedir (Sevenhuijsen 1998). Ancak, günümüz toplum anlayışı ve buna bağlı gelişen yurttaşlık kavramı ‘normal’ bireyi ihtiyaç sahibi olmayan şekilde tanımlamış ve bağımlılık ‘istisnai bir durum’ olarak kavramsallaştırmaya çalışmıştır. Bu anlayış çerçevesinde bağımlılık ve beraberinde gelen ihtiyaçlar hastalara, sakatlara, yaşlılara ve bağımlılık çağında olan çocuklara mahsus bir ihtiyaç olarak ifade edilip, ev içinde, özel alanda kadınlar tarafından karşılanması beklenmiştir. Ancak ihtiyaçların nasıl tanımlandığı, yorumlandığı ve haklara dönüştürüldüğü yurttaşlık açısından esas olandır (Lister, 2003) ve ‘yurttaş olabilmek’ ihtiyaçların karşılanması ile doğrudan ilişkilidir.

Feminist araştırmacılar özel alana hapsedilmiş ve kamusal alanda değersizleştirilmiş bir kavram olan bağımlılığı sorunsallaştırarak liberal yurttaşlık teorilerine eleştirel yaklaşımlar sunmuşlardır. Bugün liberal yurttaşlık teorilerinin ahlaki çerçevesini çizen sosyal adalet etiği, bireyi tüm çevresindeki ilişkiseliklerinden soyutlayarak soyut ve bağımsız hareket edebilen birey olarak kurgulamakta bu da bireyin içinde bulunduğu tüm ilişkiseliliği ve bağımlılık ilişkilerini özel alana hapsedmektedir. Feminist araştırmacılar sosyal adalet etiği ve liberal yurttaşlık söylemine karşı bakım etiği kavramını öne sürmektedirler. İlişkisel ve bağımlılık feminist siyaset bilimcileri tarafından ortaya atılan ‘bakım etiği’ yaklaşımının temel kavramlarıdır (Tronto 1994, 2006; Sevenhuijsen 1998; Kittay 1999; Held 2006). Adalet etiğinin odağı hakkaniyet, eşitlik, birey hakları ve soyut prensiplere dayanırken; bakım etiği özne, güven, ihtiyaca yanıt verebilmek ve özeni içeren ilişkiler kurmaya odaklanır (Held, 2006). Özel alana hapsedilmiş *ilişkisel ve bağımlılık* gibi değerlerin kamusal alanda görünür kılınmasını öngören bakım etiği yaklaşımını öne süren feminist yazarlar, liberal teorinin dayattığı bağımsız ve kendi kendisine yeten birey kavramını sorgularlar. Liberal yurttaşlık teorisinde kabul görülen temel yaklaşım, bir bireyin ihtiyaçları karşılanıp özerkliği ne kadar sağlanırsa kendi geleceği ile ilgili kararları o kadar rahat vereceği ve kişisel yapabilirliklerini daha rahat geliştireceğidir. Bireyin üretime, siyasete ve kültürel yaşama katılımı yönünde fırsatlarının olması özerkliğinin sağlanması açısından önemlidir (Gough ve Doyal, 1991). Ancak, kamusal alanındaki bağımsızlığını elde etmiş özerk birey kimseye muhtaç olmama durumu ile özdeşleştirilmekte ve özerk birey kavramı *kendi kendine yeten* yurttaş kavramının da karşılığı haline gelmektedir. Liberal teorisyenler, hayatın temel değerlerinden biri olan

bağımlılığı insanların tecrübelerinin bir parçası olarak görmek yerine karakteri bozan bir durum olarak görürler (Tronto,1994).

Sennett'in (2002) açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi sorun liberal değerlerin özünde yatmaktadır. Bağımlılığın onurunu inkar ederek aslında siyasal sınıflar, hayatta kalabilmenin yardıma dayandığı günlük yaşamdan koparlar. İnsanların sürekli olarak desteğe ihtiyacı olduğu bilgisinin yarattığı korku bir ergenlik durumu olarak görülür. Liberal yurttaşlık paradigması, bağımlılığı kamusal alanda makbul olmayan, hatta utanılması gereken bir durum olarak sunar. Kendi kendine yeten bireyin karşıtı olarak muhtaçlığı çağrıştıran ve utanılması gereken bağımlılık özel alana ait bir ihtiyaçtır. 'Normal', yani kendi kendine yeten bireylerin katıldığı kamu alanında mümkün olduğunca görünmez kılınmalıdır. Kamu alanı ile özel alanın değerleri net çizgiler ile ayrılmıştır. Özel alana ait *bağımlılık* kamu alanının değerleri olan *bağımsızlık* ve *kendi kendine yetebilme* ile bağdaşmaz. Bu bağlamda da bağımlılık kamusal alanda utanılması gereken bir durum olarak kurgulanır (Sennett, 2003). Kendi kendine yetebilme öz saygıyı ve toplumun diğer fertlerinin saygısını getirirken bağımlı olma durumu, utanç veren, içinden bir an önce çıkılması gereken bir durum olarak karşımıza çıkar. Sennett, kamu alanına ait değerler ile özel alana ait değerlerin ayrışmasının, insanların kendi kendilerine yetmeleri amacıyla yapılan kuvvetli bir argüman olabileceğini söyler. *"Ancak bu liberal ideoloji korkunç bir paradoks yaratmaktadır. Burada politikacı 'bana yetki ver ama seninle ilgilenmemi benden bekleme' mesajını verir"* (Richard Sennett, The Guardian 28.05.2002).

Bağımlılığın damgalanması ve kırılanlaşan yurttaşlıklar

Normal olan, kendi kendine yeten birey olarak kabul gördüğünde 'makbul yurttaş' (Üstel 2004) da 'normal' birey üzerinden tanımlanmaya başlar. Kendi kendine yetenin tersi olarak görülen bağımlılık toplumun üstesinden gelmesi gereken bir sorun olarak karşımıza çıkar. Örneğin, refah yardımları alan grupların gerek toplumun gözünde, gerekse devlet kurumlarının gözünde bağımlılıkları sorun olan yurttaşlar olarak algılanmalarına yol açar. Fineman (2004), Amerikan yoksulluk söyleminde sosyal yardım alanların kendi yaşamlarının sorumluluklarını almayan bireyler olarak algılandığına dikkat çeker. Bu aslında yardımlara bağımlı yaşayan yoksulların devletin üzerinde yük olarak görülmesinde ve bağımlılıklarının damgalanmasındaki temel algılardan biridir.

Bunun en çarpıcı örneklerinden biri, Ronald Reagan'ın 1976 yılındaki seçim kampanyasında yaptığı bir konuşmasında, Chicago'dan yoksul bir kadını örnek vererek, refah ödemelerinin sömürüldüğünü iddia etmesi ile başlayan tartışmadır. Reagan'ın çıkışıyla, Amerikan yoksulluk literatürüne '*welfare queen*' (refah kraliçesi) terimi girer. Sosyal yardımlara bağımlı yaşayan yoksul ve siyah kadını temsil eden refah kraliçesi, Amerikan yoksulluk söyleminde çok etkili rol oynayan bir kavramdır (Cassiman, 2008). Bu kavramı bizim için önemli kılan da devletin yardımlarına bağımlı yaşayan bir grubun refah sistemini sömürüyorlar adı altında damgalanmasıdır. Bir nevi bağımlılığın damgalanmasıdır ki; zaten bağımlı olan yurttaş, siyahi ve kadın (hatta tek ebeveyn) olarak tarif edilerek, bu kimliklere sahip olan bireyler de damgalanmaktadır. Fraser ve Gordon (1994) bağımlılığın aldığı anlamları, tarihsel olarak ele alan makalelerinde, bugünkü anlamında bağımlılığın devletin veya hayırseverlerin sosyal yardımlarına bağımlılık olarak tanımlandığını, bunun da maşlı ve ekonomik olarak bağımsız bireyin tam tersi bir yerde durduğuna işaret ederler. Bu ekonomik temelli tanım diğer sosyolojik durumlarla da iç içe geçer. Bağımlılık bir gruba (refah kraliçesi örneğinde olduğu gibi) atfedilerek grubunun damgalanmasını da yol açar ki; burada bağımlılık bir suçlama eğilimi ile de birlikte gelişir. Yoksul olan, '*tembellikle, hesabını bilmezlikle, kötü alışkanlıklara sahip olmakla, aile hayatının düzensizliği ile*' suçlanır (Buğra, 2008:11). Kendi kendisine, ailesine bakamayan bireyin kamusal alandaki bağımlılığı karakter bozukluğundan doğan bir bağımlılıktır ve kendi kendine yeten bireyin karşısında 'normal' olmayan bir durumdur. Siyasiler veya idarecilerde baskın olan bu yaklaşım, sosyal yardım alan bireylerin, kendi kendilerine bakma isteklerini ve çabalarını yitirdikleri inancı ile beslenen bir yaklaşımdır (Sennett 2003). Kendi kendine yetebilen birey neo-liberal dünyada ekonomik olarak kendi ihtiyaçlarını karşılayabilen birey anlamına gelir (Fraser ve Gordon 1994, Cassiman 2008). Bugünün, refah reformlarına da baktığımızda refah bağımlılığını ortadan kaldırmak, yurttaşları ekonomik olarak kendi kendine yeten bireyler haline getirmek temel yaklaşımlardan biridir (Fraser ve Gordon 1994, Sennett 2003).

Türkiye gibi klientalist yurttaşlık ilişkilerinin hakim olduğu ülkelerde, yardımların verilme biçimi de bir sadaka kültürü doğurarak, sosyal yardımlara bağımlı olmanın bir utanç nesnesi olarak kurgulandığı yurttaşlık paradigmasını besler bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Bir yanda 'çalışmayan', yardıma bağımlı yurttaş damgası yaratılırken diğer yanda, sadaka şeklinde dağıtılan

yardımlar, yardımı alan bireyi bağımlılığından utanması gereken bir duruma sokmaktadır. Bora (2009:19) *'sadakayı bir sosyal yardım ikamesi olarak sürdüren'* siyasete dikkatimizi çekerken, sadaka şeklinde verilen kömür, makarna gibi aynı yardımların yarattığı minnet duygusuna dayanan bir bağımlılık ilişkisinin siyasal alanda da tercih edilen bir durum olduğunu ifade eder. Ancak, buradaki bağımlılık, tam da kamusal alandaki bağımlılığın damgalanması ile beslenen bir bağımlılık algısıdır. Siyasetçinin ihtiyaçların siyasetine dayalı bir yaklaşımına değil tam tersi, klientalist bir yaklaşım ile yarattığı bir bağımlılık ilişkisidir ki; Bora'nın da işaret ettiği gibi *'bir makarnaya kömüre oylarını verdilere'* kadar giden hor görme bağımlılığın damgalanması ile ilintilidir. Burada bağımlılığın kamusal alanda normal olmayana işaret etmesi, tam da bu damgalamayı doğurur. Bir yanda *'çalışmayana ekmek yok'* (Buğra ve Keyder, 2007:7) algısı varlığını korur ki; bu Sennett (2003) ve Fraser ve Gordon(1994) işaret ettikleri maaşlı olmayan bireyin kamusal alanda sosyal yardımlara bağımlı yaşayan birey olarak algılanması ile ilişkilidir. Diğer yanda, sadaka şeklinde dağıtılan yardımlar bağımlı olarak damgalanmış bireyin bağımlılık ilişkisini de hem kendi gözünde, hem de toplum nezdinde haysiyetsizleştirerek bağımlılığın kamusal alandaki 'normal' olmayan durumunu iyice vurgulanır. Devlet yurttaş ilişkisinde bağımlılığın bu şekilde damgalanması ve haysiyetsizleştirilmesi tam da yurttaşlığın kırılğanlaştığı noktadır.

Bu bağlamda, bu makale sınırları içinde iki grubun yaşadığı toplumsal sorunlara odaklanılarak bağımlılığın damgalanmasının yarattığı kırılğan yurttaşlık üzerinde durulacaktır; Romanlar ve Engelliler. Bu iki grup bağımlılığın kamusal alanda sorunsallaştırılması açısından anlam taşır. Roman yurttaşlar tam da Amerikan yoksulluk söyleminin yarattığı refah kraliçesi gibi, sistemi sömürmeye çalışan, ihtiyacı olmadığı halde yardım alan veya almaya çalışan bir grup olarak bağımlılıkları ile damgalanırlar. Engelliler ise, tam tersine bağımlılıkları kabul görmüş bir gruptur. Ancak, bu bağımlılık özel alana hapsedilmiş bir bağımlılıktır. Romanların aksine, engellilere yönelik sosyal yardımlar şefkat ve acıma retoriği içinde yapılmaktadır. Ancak, engelli bağımlılığı da kamusal alan yerine, ne kadar özel alan içinde kalsa o kadar makbuldür. Bağımlılığı özel alanda kabul görmüş engelli yurttaş kamusal alanda mümkün oldukça görünmez kılınmaktadır. Engellilerin topluma katılmada yaşadıkları tüm sorunlar bunların tezahürüdür. Kamusal alan bağımlı bireyi kapsayacak şekilde inşa edilmiş bir alan olmak yerine, kendi kendine yeten

bireylerin yurttaşlıklarından doğan hakları yaşama geçirebildikleri bir ekonomik, siyasi ve sosyal bir alan olarak kurgulanmaktadır.

Romanların bağımlılığının damgalanması

Liberal yurttaşlık paradigmasında bağımsız birey olmanın ekonomik olarak düzenli maaş sahibi olma, kendi kendine yetebilme olarak algılandığı ve yurttaşlığında bu bağlamda tanımlandığı bir siyasi ve politik bağlamda Romanların yurttaşlığı kırılma ve kırılma içinde barındırmaktadır. Romanların sosyal yardım kurumları ile karşılaşmalarında yardımlara başvuran ancak, bunu ihtiyaçları bağlamında değil, ‘çalışmayı sevmedikleri’, ‘tembel oldukları’, ‘yardımlar ile yaşamayı tercih ettikleri’ üzerinden bir refah bağımlısı yoksul damgalaması yaratılmaktadır (Akkan vd. 2011) Sosyal yardımların, ‘zaten çalışmaya hevesi olmayan Romanları tembelleştirdiği inancının yaygın olması, daha da zor durumlar yaratabilmektedir. Sosyal yardımlar Romanları “tembel”ten kurtaracak bir mekanizma olarak işletilmeye çalışılmaktadır. Örneğin, Akkan ve Karatay’ın çalışmasında Çanakkale Atatürk mahallesinden bir Romanın ikna edilip köfte arabası alma karşılığında yardımlarının kesilmesi son derece çarpıcı bir örnektir (2007). Köfte arabasını nasıl işleteceğini bilmeyen kişinin yardımları kesilir, bir süre sonra araba çürüyüp hurdaya döner. Bu ve benzeri örnekler Romanlara yönelik önyargıların kamu idarecileri tarafından yeniden üretilmesine de katkıda bulunur. Akkan, Deniz ve Ertan’ın çalışmasında ortaya koydukları, sosyal yardım için başvuranların çoğunun aslında yardıma ihtiyaç duymayacak maddi imkânlarla sahip oldukları algısının sosyal çalışmacılarda ve idarecilerde hakim algı olduğudur (2011). *Sosyal Dışlanmanın Roman Halleri* (2011) raporunda ortaya konan, sosyal çalışmacıların denetledikleri evlerin birçoğunda LCD ekran televizyonlara, lüks beyaz eşyalara rastladıklarını, bazı durumlarda da kendilerinin denetlemeye geleceğini duyan ev sahiplerinin eşyalarını komşulara bıraktıklarını ifade etmeleri bazı örneklerdir. Çoğu sosyal çalışmacının raporuna evde televizyon ve buzdolabı gördüğü için yardıma ihtiyaç duymadığının yansıması, perdenin lüks bulunması gibi sebeplerle yardımlara hak kazanamama, tam da ihtiyacı olmadığı halde yardıma başvuran yurttaş algısının bir tezahürüdür. Akkan, Deniz ve Ertan’ın (2011) çalışmasından çarpıcı bir alıntıyı aktarırsak:

Üç çocuğumu aldım, eşimi aldım, kendimi aldım. Sosyal Yardımlaşma var dediler, gittim kaymakama. Dediler, “gençsin, elin ayağın tutuyor, git çalış

dediler. Durumumuzu biz de açıkladık. Dedik, durum bundan ibaret, çalışıyoruz, yetmiyor, çocuklarıma bakamıyorum. Hiç yoktan, dedim, bir odun kömür yardım edin. Onu da etmediler, bizi de kovaladılar. Oradan valiye gittim, orada da vardı Sosyal Yardımlaşma. Yine çocuklarım yanımdaydı. Oraya da girdim. Sonra sordu bana, ne ihtiyacın var dedi. Ben de dedim, evim yok, malım yok. Gerçekten de evim yok, hiçbir şeyim yok. Dedim, ben sizin yardımınıza muhtacım dedim. Çoluğumla çocuğumla ortada kaldım dedim. Bana Allah rızası için yardım edin dedim. Yine yardım etmediler. Gerek görmediler. Gençsin, çalışırsın dediler, gerek görmediler.

Ferhat, Konya

Romanlar tam da Amerikan yoksulluk söyleminin yarattığı tek ebeveyn siyah kadın kimliği üzerine inşa edilmiş refah kraliçesi örneğinin başka bir bağlamda tezahürü gibidir. İhtiyacı olmadan sosyal yardımlara bağımlı damgasından kurtulmanın yolu aileyi geçindirecek düzenli bir gelire sahip olmaktır. Bu noktada, herhangi bir sakatlık durumu olmayan kişinin işe gireceği ve çalıştığı işle hem kendine hem de ailesine bakabileceği varsayımı hem piyasa koşullarındaki işsizliği hem de işe giriş ve girilen işin koşullarının sınırlılıklarını göz ardı etmektedir. Yasa önünde var olan soyut yurttaş paradigması üstüne inşa edilmiş eşitlik istihdama yönelik bir eşitliği içermez. Ancak gerek Amerika bağlamındaki refah kraliçesi gerekse Türkiye bağlamında ‘çalışmayan tembel Roman’ damgası sadece ekonomik değil, toplumsal cinsiyete ve kimliğe dair göndermelere de sahiptir. Bu aslında kavramsallaştırmanın ardında sadece ekonomik değil, sosyolojik bir bağlamının da olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda da sosyal yardıma erişim sürecinde damgalanan, aşağılanan ve utandırılan bir Roman yurttaşın, siyasal alanda talep eden hak arayan, seçen ve seçilen yurttaş olabilmesi oldukça zordur.

Bağımlılığı Normal olarak Algılanan Engelliler

Bağımsız yurttaşlık üzerine inşa edilen liberal yurttaşlık paradigmasının çıkmazını göstermek adına Romanların bağımlılığının toplumsal algısının tam tersini yansıtan başka bir gruba dikkat çekmek yararlı olabilir. Romanların bağımlılığı ne kadar kabul edilemez bir durum olarak algılanıyorsa, engellilerin bağımlılığı da o kadar kutsanan normalleştirilen bir durumdur. Romanlar toplum nezdinde bağımlılıkları utanç meselesi haline getirilen bir

grup iken, engelliler bağımlılıkları acıyarak ve şefkatle yaklaşılacak bir grup haline getirilmektedir. Burada hak eden ve hak etmeyen bağımlı yurttaş olmak üzere iki kategori oluştuğunu ancak her ikisinde de ‘normalin dışı’ algısı yaratımına katkıda bulunduğunu belirtmek gerekir. Engellilik anlayış ve şefkat yaklaşımı içerisinde, yurttaşlık hakları bağlamında değil hayır işi olarak algılanan durumdur (Bezmez ve Yardımcı, 2013). Burada bağımlılık suçlamayı ve damgalamayı değil, acımayı ve şefkati beraberinde getirerek, engellileri hak eden bir bağımlı kategorisine dönüştürür. Ancak suçlanan ve damgalanan bir bağımlı Roman kategorisi ile şefkatle yaklaşılacak bir bağımlı engelli kategorisi aslında aynı yurttaşlık paradigmasının ürünüdür. Çünkü her ikisinde de bağımlılık, damgalanarak veya acıyarak, toplumun gözünden uzakta tutulmaya, görünmez kılınmaya çalışılır ve aslında kamusal alanda olmaması gereken bir durum olarak kurgulanır. Romanların sorunlarını anlamaya yönelik çalışmalarının gösterdiği gibi genel eğilim Romanların sosyal yardım almayı hak etmeyen bir kategorik grup olarak algılanarak, bağımlılığını kamusal alanda haysiyetsiz bir durum olarak ifadesidir. Diğer yandan engelliler öncelikli bir hak eden bağımlı kategorisi olarak ortaya çıksa da sosyal politikalar da bağımlılığı bir özel alan meselesi olarak göz önüne alarak oluşturulmaktadır. Örneğin bugün en yaygın sosyal politika aracı olarak kullanılan engellilere sağlanan bakım aylığı⁴ bunun bir örneğidir. Yönetmeliğin amacı engellilerin gerek aile içinde bakılmasını sağlamak, gerekse ‘bağımsız’ bir yaşam sürmesine olanak tanımak olarak tanımlansa da, ödenen aylık bakım ücretinin engelli bireylerin bakım ihtiyaçlarının çok boyutluluğuna ne kadar cevap verebildiği tartışmaya açıktır (Akkan, 2010). Akkan’ın (2010) vurguladığı gibi engelli bir bireyin bakım ihtiyacının çok boyutluluğu ve farklı sosyal kurumlarca karşılanmasının gerekliliği, aileye verilen aylık bakım ücreti ile değişmemektedir.

Bu noktada aslında engelli yurttaşların da tam da bu bağımlı algısından kurtulmaya ve sakatlıklarına rağmen ‘bağımsız’ bireyler; ‘yetişkin’ yurttaşlar olduklarını ispatlama gayreti içinde oldukları da belirtilmelidir. Ailelerine sürekli bağımlı olarak kurgulanmak ve aslında kamusal alanda sakatlıklarıyla var olabilmelerini sağlayacak bir altyapının geliştirilmiş olmaması (Bezmez ve Yardımcı 2010; 2013) en temel sorunlar olarak dile gelmektedir.

4 2006 yılında yürürlüğe giren *Bakıma Muhtaç Özürlülerin Tespiti ve Bakım Esaslarına İlişkin Yönetmelik* ile birlikte engelli olan aileler devletten aylık bakım ücreti alabilir.

Engellilerin bağımlılığı bir özel alan meselesi olarak görülüp, yine tüm şefkat silsilesi altında engellilerin kamusal alanda görünmez kılınmaya çalışılması ile neticelenmektedir. Kamusal alanda engelliler sadece sokakta yürürken bile insanların bakışları, sözleri ve davranışları ile ‘normal’ olmadıklarını oldukça güçlü bir biçimde hissederek. Ulaşım ya da en temel yurttaşlık haklarından olan eğitime erişim de bile yaşanan sorunlar yurttaşlık kurgusunun nasıl kendi kendine yetebilen bireyler üzerine şekillendiğini gösterir.⁵ Kamusal alanda bağımlılığının bir değer olarak kabul görmediği bir toplumsal yapıda, bağımlılık ilişkisi içinde olan, topluma aktif olarak katılamayan bireylerin eşit yurttaşlar olabilmeleri mümkün olamayacağı açıktır.

Türkiye’de var olan bu yurttaşlık kurgusu temelinde toplumsal katılımı da şekillendirerek, siyasal ve sosyal alanda aktif olabilen yurttaşların belli bir takım özelliklere sahip olmasını gerektirir. Bu özellikle kamusal alanda kendi kendine yetebilme olarak özetlenebilir. Kimlerin katılımcı yurttaşlar olarak var olabildiği, kimlerin zorunlu olarak dışarıda kaldığı sorusu aslında çoğu zaman dillendirilmez. Temel ihtiyaçlarını karşılamaya çalışan bir Roman için yurttaş olabilmeye deneyimi, sosyal yardımı hak ettiğini ispatlamaya çalışmak; sakatlığına rağmen kamusal alanda evinden çıkıp, herhangi bir faaliyete katılmaya çalışan bir engelli için ise otobüse binmek, gitmeye çalıştığı yere ulaşmaya çalışma süreci yurttaş olarak aslında ne kadar öteki olduklarını hissetmeleriyle neticelenir. Bu noktada ihtiyaçlarının kendi kendine yetebilme üzerinden tanımlanan ‘normal yurttaş’ların ihtiyaçlarından farklı olduğu ve bu ‘anormallik’ nedeniyle aslında yurttaş olmaya layık olmama ya da zaten böyle bir talebi ne kendisinin ne de toplumun ifade etmemesi var olan egemen paradigmanın baskınlığının da göstergesi olarak karşımıza çıkar.

İhtiyaçların yorumlanması siyaseti ve yeni bir yurttaşlık paradigması

Yukarıdaki iki örnek, bağımlılığın kamusal alana ait bir değer olarak görülmemesi üzerinde inşa edilen liberal yurttaşlık paradigmasının sorunsalının tezahürleridir. Kamusal alanda kendi kendisine yeten, ilişkiselliklerinden soyutlanmış bir birey üzerine inşa edilen liberal yurttaşlık paradigmasının zafiyeti toplumdaki tüm fertlerin hayatını etkilemektedir. Her bireyin doğumundan

5 Bakınız: *Engelsiz Türkiye için Yolun Neresindeyiz? Mevcut Durum ve Öneriler*, Sabancı Üniversitesi Yayınları, Mart 2013.

ölümüne hayatta bir ilişkisellik ve bağımlılık ilişkisi içinde bulunduğı insanlık durumunu kabullenmemiz egemen paradigmayı dönüştürmeye yönelik temel çıkış noktamızdır. Aksi ise kamusal alanda bağımsız hareket eden birey miti üzerine inşa edilmiş yurttaşlığın her birimizi her an toplumun kıyısına itebileceğı riskidir. Bu tam da kırılmaş yurttaşlık kavramsallaştırmamızın temelinde yatmaktadır. Yasalar ile yurttaşlık hakkı verilmiş bizler egemen yurttaşlık paradigması içinde yurttaşlığımızı yapabilirliklere dönüştüremediğimiz ve topluma eşit katılamadığımız ölçüde yurttaşlığımız kırılmaşır, eşit yurttaşlık tahayyülü ortadan kalkar. Bağımlılığın bazen damgalanarak, bazen de şefkat gösterilerek ama her halükarda kamusal alandan soyutlamaya çalışılarak normal olmayan bir durum haline getirilmesi, eşit yurttaşlığın da önündeki önemli tehditlerden biridir. Egemen yurttaşlık paradigmasının yıkılması ise ancak kamusal alanda ilişkiselliklerimizin ve bağımlılığımızın tanınması ile mümkündür. Burada feminist araştırmacıların bakım etiğine yaklaşımı önemli bir eleştirel duruştur. İlişkiselliğimizin ve bağımlılığımızın kendisini en belirgin şekilde gösterdiği alan bakım ihtiyacımızın karşılanması ile ilişkilidir. Çocukluktan, yaşlılığa insan olmanın getirdiğı en temel ihtiyaçlarımızdan biri olan bakım ihtiyacına bu bağlamda yaklaşılması gerekir. Bir bebek doğumuyla bakıma ihtiyaç duyar ve bu ihtiyaç farklı yoğunlukta çocuklukta da devam eder. Bağımlılığı doğal kabul gören çocuk için bakım ‘normal bir ihtiyaç’ olarak tanımlanır. Yetişkin bireyler için de her zaman hastalanma veya kaza gibi hayatın getirdiğı riskler durumunda bakım ihtiyacı zorunludur. Ancak, bakım ihtiyacının karşılanmasının özel alanda kurgulanması, hem bakım ihtiyacı içindeki kişilerin, hem de bu kişilere bakım sağlayan aile üyelerinin yurttaşlık deneyimlerini belirler. Çoğu zaman kadınların ilişkiselliğini belirleyen özel alandaki bakım rolleri toplumsal katılımlarında da belirleyicidir. Bağımlı ve ilişkisellik içinde olan tüm toplum fertleri, kendi kendine yeten soyut yurttaşlık kurgusunun kırılmaş hale getirdiğı bir yurttaşlık deneyimine maruz kalırlar ki; bu eşit yurttaşlık önündeki en temel engeldir.

Bu noktada Fraser’ın öne sürdüğü ihtiyaçların yorumlanmasının siyasetinin yurttaşlık alanında yeni bir paradigmayı geliştirecek potansiyeli taşıdığını düşünmekteyiz. İhtiyaçların yorumlanmasının siyaseti özel alana hapsedilen ihtiyaçların kamu alanında tanımlanması ve ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaç tespiti süreçlerine dahil edilmesi yaklaşımını ortaya atarak, ihtiyaç tartışmalarına

önemli bir açılım getirmiştir. Fraser'in öne sürdüğü yaklaşım özellikle bakım gibi özel alana hapsedilmiş ihtiyaçların aile meselesi olmaktan çıkarılıp, kamu alanına taşınması ve burada siyasi bir mesele olarak tanımlanıp, yorumlanması açısından son derece önemlidir. Eşit 'yurttaş olabilmek', Roman ve engelli örneğinde de dillendiği üzere idealleştirilerek soyutlanmış, her açıdan kendi kendine yeten hayali yurttaş kurgusunu bozup, bizi birey yapan ilişkiselliklerimizi ve bağımlılığımızı kamusal alanda görünür kılan ve siyaseten tanıyan yeni bir yurttaşlık paradigması kurmayı zorunlu kılar.

Kaynakça:

- Akkan B., M. Baki Deniz ve M. Ertan (2011) *Sosyal Dışlanmanın Roman Halleri*, İstanbul: Punto Yayıncılık.
- Akkan E. B. ve A. Karatay (2007) *Romanlara Yönelik Sosyal Politikalar*, İstanbul: SKYGD.
- Akkan E. B. (2010) “Sosyal Hak Talebi olarak Bakım İhtiyacı, Pınar Uyan (der.), *İnsan Hakları İhlali olarak Yoksulluk*, Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bezmez D. ve S. Yardımcı (2010), “Dönüşen Vatandaşlık Kurguları Çerçevesinde Sakat Hakları: Kuramsal Yaklaşımlar ve Türkiye Örneği”, Filiz Kartal (der.) *Yurttaşlık Tartışmaları: Yeni Yaklaşımlar* Ankara: TODAİE.
- Bezmez D. ve S. Yardımcı (2013), “In Search of Disability Rights: Citizenship and Turkish Disability Organizations”, *Disability and Society*, 25(5): 603-615
- Bora, T. (2009) “Sadaka, Sosyal Yardım, Dayanışma Örgütlenme”, *Birlik*, Mayıs.
- Buğra A. (2008) *Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye’de Sosyal Politika*, İstanbul: İletişim Yayıncılık A.Ş.
- Buğra, A. ve Ç. Keyder (der.) (2007) *Bir Temel Hak Olarak Vatandaşlık Gelirine Doğru*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cassiman, S. (2008) “Resisting the Neo-liberal Poverty Discourse: on Costructing Deafbeat Dads and Welfare Queens”, *Sociology Compass* 2(5): 1690-1700.
- Fineman, M. A. (2004) *The Autonomy Myth: A Theory of Dependency*, NY: The New Press
- Fraser N. (1989) *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press
- Fraser N. and L. Gordon (1994) “A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State”, *Signs*, 19(2): 309-336.
- Fraser, N. (1990) “Talking about Needs: Interpretive Contests as Political Conflicts in Welfare- State Societies.” Cass Sunstein (der.) içinde, *Feminism and Political Theory*. Chicago: Chicago University Press.
- Gough I. ve L. Doyal (1991) *A Theory of Human Need*, New York: The Guilford Press
- Heinen, J. ve S. Portet (2002) “Political and Social Citizenship: An Examination of the Case of Poland” in M. Molyneux. & S. Razavi. (ed.) *Gender Justice, Development, and Rights* Oxford: Oxford University Press 141-169.
- Held V. (2006) *The Ethics of Care: Personal, Political and the Global*, NY: Oxford University Press.
- Kaya, A. (2003) “Ulusal Yurttaşlıktan Çoğul Yurttaşlığa?: Yurttaşlık Kuramlarına Eleştirel Bir Yaklaşım” A. Kaya ve G.G. Özdoğan (der.) içinde, *Uluslararası İlişkilerde Sınır Tanımayan Sorunlar* İstanbul: Bağlam.
- Kittay E. F. (1999) *Love’s Labour: Essays on Women Equality, and Dependency* NY: Routledge.

- Lipset, S.M. (1960) *Political Man*. Garden City.
- Lister, R. (1990) 'Women, Economic Dependency and Citizenship' *Journal of Social Policy* (19) 455-467
- Lister, R. (2003) *Citizenship: Feminist Perspectives* Basingstoke: Palgrave.
- Mouffe, Chantal. (1997) *The Return of the Political* London: Verso.
- O'Neill, O. (1986) *Faces of Hunger*. London: Allen & Unwin.
- O'Neill, O. (1988a) "Ethical Reasoning and Ideological Pluralism," *Ethics* 98(4):705-722.
- O'Neill, O. (1988b) "Abstraction, Idealization and Ideology," J.G.D. Evans (der.) *Ethical Theories and Contemporary Problems*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (1996) *Towards Justice and Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (1997) "Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls, Political Liberalism," *The Philosophical Review* 106 (3): 411-28.
- O'Neill, O. (2000) *Bounds of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olson, K. (2002) Recognizing Gender, Redistributing Labour' *Social Politics* Oxford University Press: 380-410
- Sennett, R. (2003) *Respect: The Formation of Character in an Age of Inequality*, London: Penguin Books
- Sennett, R. (2002) *Caught in the Trap of Self Sufficiency*, The Guardian 28.05.2002
- Sevenhuijsen, S. (1998) *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics*, London: Routledge
- Tronto, J. (2006) "Vicious Circles of Privatized Caring", M. Hamington ve D. Miller (der.), *Socializing Care: Feminist Ethics and Public Issues* içinde, USA: Rowman& Littlefield Publishers
- Tronto J. (1994) *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, New York: Routledge
- Turner, B. S. (2001), "The Erosion of Citizenship", *British Journal of Sociology*, Vol. 52, No.2 June, p. 189-209.
- Uyan Semerci, P. (2007) "A Relational Account of Nussbaum's List of Capabilities," *Journal of Human Development* 8(2): 203-221.
- Uyan Semerci, P. (2010) 'Demokratik ve Hakkaniyetli Bir Toplum İdeali: Ekonomik-Sosyal Haklar veYurttaş Olabilme' (Filiz Kartal (der.) *Yurttaşlık Tartışmaları: Yeni Yaklaşımlar* Ankara: TODAİE.
- Üstel, F. (2004) "*Makbul vatandaş*" *ın peşinde: II. Meşrutiyet'ten bugüne Türkiye'de vatandaş eğitimi* İstanbul: İletişim.
- Williams, F. (2005) "'A good-enough life: developing the grounds for a political ethic of care'" *Soundings*.

Yeni Anayasa Sürecinde LGBTİ Hakları Hareketi'nin Eşit Yurttaşlık Mücadelesi: Çoğunlukçu Demokrasiye Karşı Anayasal Demokrasi

Volkan Yılmaz

Giriş

Dünyanın bir çok ülkesinde olduğu gibi, LGBTİ (lezbiyen, gey, biseksüel, trans ve interseks) hakları hareketi Türkiye'de de cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği temelli ayrımcılığın ortadan kaldırılması ve LGBTİ bireylerin eşit yurttaşlar olarak tanınması amacıyla zorlu bir mücadele yürütüyor. Farklı ülkelerdeki LGBTİ hakları hareketlerinin gerek mücadele stratejileri ve öz kaynakları gerekse içinde yer aldıkları siyasi olanaklar alanı mücadeleyi sürdürdükleri kurumsal bağlamlar tarafından şekillendiriliyor. Bu çerçevede, bu makale Türkiye'de 2010lu yılların başında LGBTİ Hakları Hareketi'nin yeni anayasa yazım sürecinde izlediği siyasi stratejileri, kullandığı siyasi söylemleri ve içinde mücadele yürüttüğü kurumsal ve bağlamsal yapıları incelemeyi hedefliyor. Bu inceleme ışığında, makalede Türkiye'de LGBTİ bireylerin eşit yurttaşlar olarak tanınmasının ne tür siyasi koşullar içerisinde mümkün olabileceğine yönelik değerlendirmeler yapılıyor.

Makalenin ilk bölümünde çoğunlukçu demokrasi ile anayasal demokrasi arasındaki farkın günümüzde LGBTİ haklarının anayasal düzlemde kabul edilmesi açısından neden önem arz ettiği tartışılıyor. İkinci bölümde Türkiye hukukunda LGBTİ bireylere yönelik mevcut algı değerlendirmeye tabi tutuluyor. Bu değerlendirmenin ardından, makalenin dördüncü bölümünde yeni anayasa sürecine dek Türkiye'de LGBTİ Hakları Hareketi'nin tarihsel seyri ve günümüzde sahip olduğu öz kaynaklar anlatılıyor. Beşinci bölümde yeni anayasa sürecine ilişkin arka plan bilgisi sunuluyor ve bu süreçte beklenmeyen

bir siyasi aktör olarak LGBTİ Hakları Hareketi'nin sürece etkisi inceleniyor. Makalenin sonuç bölümünde ise yeni anayasa sürecinin Türkiye'de yurttaşlığın kapsayıcı ve içerici bir biçimde yeniden tanımlanması için bir fırsat penceresi açtığı, ancak bu pencerenin çoğunlukçu bir demokrasi anlayışına kurban edildiği iddia ediliyor.

Demokrasi, Anayasa ve Eşit Yurttaşlık

Demokrasi asgari anlamıyla yöneticilerin halk iradesi tarafından rekabetçi seçimler ve şiddet kullanmadan seçildiği bir siyasi sistem olarak tanımlanabilir (Przeworski, 2003: 12). Bu asgari tanımıyla demokrasinin, başka bir deyişle “çoğunlukçu demokrasinin”, toplumdaki azınlıkların temel hak ve özgürlüklerine doğrudan bir koruma sağladığını ya da sağlayacağını söylemek güç. Çoğunlukçu demokrasinin özellikle de yaşadıkları toplumda kendilerine yönelik güçlü önyargılar bulunan toplumsal azınlıkların temel hak ve özgürlüklerini garanti altına alabilme kapasitesinin hayli düşük olduğu iddia edilebilir.

Demokrasi ve demokratikleşme tartışmalarını güç eşitsizliklerini hesaba katan bir yaklaşımla incelemeyi öneren Horowitz, “demokrasi içirme ve dışlama ile ilgilidir, iktidara erişimle ilgilidir ve içermenin sağladığı ayrıcalıklar ile dışlamayla birlikte gelen cezai müeyyidelerle ilgilidir” der (1993: 18). Bu çerçevede LGBTİ bireylerin yurttaşlıkla ilişkisini değerlendirirken, hem siyasi otoritenin toplum içinde mevcut olan güç eşitsizliklerinin ezilen tarafında yer alan gruplarla ilişkisini hem de bu güç eşitsizliklerini bizzat üreten odaklardan biri olup olmadığını incelemek önemli görünüyor.

Demokrasilerde toplumsal azınlıkların temel hak ve özgürlüklerini koruma altına almanın en bilinen yöntemlerinden biri anayasalardır. Anayasalar toplumdaki çoğunluk ve azınlıklar arasındaki, güçlüler ve güçsüzler arasındaki ilişkileri bir biçimde azınlıklar ile güçsüzlerin lehine bir biçime düzenleyebilirler. Her ne kadar anayasalar da tarihin bir dönemindeki güç ilişkilerinin bir sonucu olarak meydana gelmiş olsalar ve içinde yaşanılan dönemin güç ilişkileriyle evrilseler de, toplumdaki güç eşitsizliklerinin aynası olmak durumunda değildirler. Anayasalar daha iyi bir gelecek, daha eşitlikçi ve özgürlükçü bir toplum için siyasi hedefler koyabilirler. Bu çerçevede anayasaların yurttaşlığın kimleri içerdiğine ve içereceğine, kimleri içermediği ve içermeyeceğine ilişkin temel parametreleri tanımlayan metinler olduğu iddia edilebilir. Anayasalardaki yurttaşlık tanımı içermeci ve kapsayıcı olsa dahi,

toplumdaki güç eşitsizlikleri bir anda kaybolmayacak. Ancak böyle bir tanımın varlığı, ezilen grupların ve onların destekçilerinin siyasi mücadeleleri sayesinde, siyasi otoritenin bu eşitsizlikleri bir vadede dönüştürmeye yönelik sorumluluğunu somutlamak açısından önemli bir adım olabilir.

Bu bağlamda dünyanın farklı ülkelerindeki lezbiyen, gey, biseksüel, trans ve interseks (LGBTİ) hakları hareketlerinin temel siyasi hedeflerinin arasında anayasaların LGBTİ bireyleri de eşit yurttaşlar olarak tanıyacak biçimde değiştirilmesi yer aldı. Bu hedef bazen eşcinselliğin ve trans varoluşların suç olmaktan çıkarılması, bazen cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği temelli her türlü ayrımcılığın anayasal düzeyde yasaklanması, bazen de LGBTİ bireylerin kamu kaynakları ve hizmetlerinden diğer tüm yurttaşlarla eşit koşullarda yararlanma ilkesine anayasada yer verilmesi biçimini aldı.

Anayasa ve anayasa yazım süreçleri üzerine çalışan tüm akademisyenler anayasaların toplumsal oydaşmaya dayanmayan ya da çoğunluğun ahlaki değerleriyle uyuşmayan maddeler içerebileceği ve içermesi gerektiği yönünde görüş bildirmiyorlar. Özellikle LGBTİ bireylerin eşit yurttaşlığının tanınmasına ilişkin tartışmalarda bu görüş sıklıkla ifade ediliyor. Örneğin eski bir Amerikan yargıcı olan Wilkinson, LGBTİ bireylerin eşit yurttaşlığı talebinin anayasal bir mesele olmadığını ve bu taleplerin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin demokratik süreçlere bırakılması gerektiğini iddia ediyor (2006: 580).

Wilkinson'ın anayasanın toplumsal işlevine ve LGBTİ hakları meselesinin siyasi konumuna ilişkin değerlendirmelerine iki savla karşı çıkmak mümkün. Bu savlardan ilki, anayasaların yalnızca toplumsal oydaşma noktalarını garanti altına alması ve toplumsal ahlaki değerlerin aynası olması durumunda anayasaların herhangi bir dönüştürücü işlevinin kalmayacağına vurgu yapan sav. İkincisi ise, Wilkinson'ın LGBTİ bireylerin anayasal düzlemde eşit yurttaşlar olarak tanındığı durumda “siyasetin biteceğine” ilişkin hatalı bir kanıya sahip olduğuna yönelik sav. Wilkinson'un iddia ettiğinin aksine temel hak ve özgürlükleri tehdit altında bulunan LGBTİ bireyler ancak anayasal düzlemde eşit yurttaşlar olarak tanındıkları durumda doğrudan şiddet içermeyen ve ölüm kalım meselesinden uzaklaşmış bir demokratik siyasi ortam oluşabilir. LGBTİ bireylerin eşit yurttaşlar olarak tanınmadığı siyasi ortamlarda, LGBTİ bireylere sunulan siyaset kendi varoluşlarını kanıtlama ve yaşamlarını idame ettirebilmeden ibaret hale geliyor. Bu tür bir siyasi alanın ise demokratik siyasetten çok, siyasi kuramda kullanılan “tabiat haline” benzeyeceği öngörülebilir.

Türkiye Hukukunda LGBTİ Varoluşlara Farklı Yaklaşımlar

Batı Avrupa, Kuzey Amerika ülkeleri ve eski sömürgelerinden farklı olarak Türkiye’de eşcinsel ve trans varoluşlar yasal düzeyde bir suç kategorisi olarak tanımlanmadılar. Eşcinsel ve trans varoluşların yasal düzeyde bir suç kategorisi olarak tanımlanmamış olması, Türkiye’de siyasi otoritelerin LGBTİ bireylere yönelik yukarıda sözü edilen ülkelere daha hoşgörülü davrandığını ya da Türkiye toplumunda heteronormatif bir iktidar örgüsünün olmadığını göstermeyebilir. Aksine bu durum eşcinsel ve trans varoluşların yasaların konusu olacak kadar görünürlük kazanmasının önüne geçecek ölçüde bir iktidar örgüsü içerisinde “halledilmiş” olduğuna da işaret ediyor olabilir.

Türkiye hukukunda LGBTİ varoluşlara ilişkin ilk düzenleme 12 Eylül 1980 darbesinin ardından ortaya çıktı. Kamuoyunun Bülent Ersoy’a getirilen sahne yasağı ile bildiği bu düzenleme, 1981 yılında askeri yönetimin “gece kulüpleri ve barlarda kadın kıyafeti giyen erkeklerin istihdamının yasaklanmasına” ilişkin kararıydı (NTVMSNBC, 2008). Dolayısıyla Türkiye hukukunda da LGBTİ bireylere ilişkin ilk düzenleme, diğer ülkelerdeki eğilime benzer bir biçimde, bir yasaklama içeriyordu. Bu yasaklamanın hedefinde ise trans kadınlar vardı. Yasaklama trans kadınları kadın olarak tanımıyor ve “kadın kıyafeti giyen erkek” olarak niteliyordu. Bu açıdan da “yanlış tanımaya” (mis-recognition) bir örnek oluşturunuyordu. Yasağın trans varoluşları bir tür genel ahlak algısı üzerinden tanımladığı iddia edilebilir.

Askeri yönetimin yerini sivil yönetime devretmesinin ardından 1988 yılında Türkiye hukukunda trans varoluşlara ilişkin ikinci düzenlemenin yapıldığına şahit oluyoruz. Bu düzenleme bir yandan trans varoluşları “psikolojik bir sorun” olarak yine ancak bu kez farklı bir biçimde yanlış tanıyor, bir yandan da Türkiye’de cinsiyet geçişini olanaklı kılıyordu (Türkiye Cumhuriyeti, 1988). Cinsiyet geçişinin “üreme yeteneğinden yoksun olmak” gibi koşullara bağlı olarak tanınması ve trans varoluşların hastalık üzerinden ifade edilmesinin kapı açtığı ayrımcı uygulamalara rağmen, cinsiyet geçişinin yasal olarak mümkün kılınması trans bireylerin istedikleri takdirde cinsiyet geçiş ameliyatları geçirebilmelerini ve resmi kayıtlarını hissettikleri cinsiyete uygun hale getirebilmelerini sağladığı için önemli bir gelişmeye işaret etmekteydi. Eşcinselliğin Türkiye hukukunda elde ettiği ilk ve tek görünürlük ise yine bir yanlış tanıma örneğiydi. 1986 tarihli Türk Silahlı Kuvvetleri’nin (TSK) Sağlık

Yeteneği Yönetmeliği'nde hem eşcinsel hem de trans varoluşlar yine hastalık olarak tanımlanmaktaydı (Türk Silahlı Kuvvetleri, 1986). Dolayısıyla bu iki yasal düzenleme üzerinden 1980li yıllarda Türkiye hukukunda LGBTİ varoluşların tıbbileştirildiğini ve hastalıklaştırdığını söylemek mümkün.

Bu iki yasal düzenleme dışında, LGBTİ varoluşlara ilişkin açık göndermeler içeren düzenlemeler olmasa da, Türkiye hukukundaki bazı kavram ve söz öbeklerinin LGBTİ bireylerin aleyhine kullanıldığı bilinmektedir. Örneğin, İlk ve Orta Tedrisat Muallimlerinin Terfi ve Tecziyeleri Hakkında Kanun'da yer alan "hariçte muallimlik sıfatıyla telif edilemeyen iffetsizliği sabit olan" ibaresi (Türkiye Cumhuriyeti, 1930) LGBTİ öğretmenlerin işten atılması amacıyla kullanıldı (Başaran, 2010). LGBTİ varoluşların "iffetsizlik" kapsamında değerlendirilmesi, cinsiyet geçiş sürecine ve asker alımına ilişkin hukuki düzenlemelerde LGBTİ varoluşların hastalık olarak tanımlanmasından farklı bir yaklaşıma işaret ediyor olabilir. Bu yaklaşımda LGBTİ varoluşlar toplumsal ahlaka aykırı "kişisel tercihler" olarak değerlendiriliyor; dolayısıyla LGBTİ öğretmenler de bu "iradi" tercihlerinin sonucu olarak cezalandırılabilir kılınıyorlar. Türkiye hukukunun geneline bakıldığında, LGBTİ bireylerin halen görünmez özneler oldukları iddia edilebilir. Yukarıda sözü edilen sayılı düzenlemede ise, LGBTİ bireylere yaklaşım hastalık ile genel ahlaka aykırılık arasında bir salınım işaret etmektedir.

Hukuki alanda durum böyleyken, Türkiye toplumunun çoğunluğunun LGBTİ varoluşlara ilişkin yaklaşımının pek de hoşgörülü olduğu söylenemez. KONDA ve Sosyal Politikalar, Cinsiyet Kimliği ve Cinsel Yönelim Çalışmaları Derneği'nin (SPoD LGBT) gerçekleştirdiği Türkiye temsili bir anketin sonuçlarına göre Türkiye toplumunun yalnızca yaklaşık yüzde 11'i eşcinselliğin bir ceza gerektirmediğini düşünüyor (Yılmaz, 2012a). Aynı kurumlar tarafından gerçekleştirilen bir diğer anketin sonuçlarına göre ise ankete katılanların yalnızca yüzde 19'u çocuklarının eşcinsel olduğunu öğrenseler olumsuz bir tepki vermeyeceklerini belirtiyorlar (Yılmaz, 2012b). LGBTİ bireylere yönelik güçlü ve çoğunluğa yayılmış bu önyargılar da hesaba katıldığında, LGBTİ bireylerin hukuki düzlemde de eşit yurttaşlar olarak tanınması bir yana, hastalıklı ya da ayıplı bireyler olarak tanınıyor olmaları, Türkiye'de siyasi otorite ile toplumun büyük çoğunluğunun söz konusu LGBTİ bireyler olduğunda ezme ilişkisinde işbirliği yaptıklarına işaret ediyor.

Türkiye’de LGBTİ Hakları Hareketi

Toplumun büyük çoğunluğu ile siyasi otoritenin heteronormatif toplumsal yapının korunmasına yönelik işbirliğinin ifşa edilmesi bu ezme ezilme ilişkisinin ezilen tarafının örgütlenmesi ile mümkün oldu. Türkiye’deki LGBTİ Hakları Hareketi 1990lı yıllarda kamusal alanda görünürlük kazanmaya başladı. Görünürlük bariyerinin ilk kez aşıldığı dönüm noktaları olarak İstanbul’da Lambda’nın ve Ankara’da KAOS-GL’nin 1990ların başında 1 Mayıs eylemlerine gökkuşağı bayrakları ile katılmaları sayılabilir. 2000li yıllar ise LGBTİ Hakları Hareketi’nin ciddi bir ivme kazandığı ve hatırı sayılır bir toplumsal harekete dönüştüğü yıllar oldu. 2003 yılında Lambda’nın öncülüğünde İstanbul’da İstiklal Caddesi’nde gerçekleştirilen ilk LGBT Onur Yürüyüşü, hareketin öz kaynaklarıyla ve kendi belirlediği siyasi gündemle gerçekleştirdiği bir siyasi eylem olarak tarihe geçti.

2000’li yılların ortasında Avrupa Birliği uyum süreci çerçevesinde Dernekler Kanunu’nda gerçekleşen görece iyileşme süreciyle birlikte LGBTİ Hakları Hareketi aktivistleri dernekler kurarak örgütlenmelerine yasal statü kazandırdılar. Günümüzde Türkiye’de İstanbul, Ankara, İzmir ve Mersin’de toplam dokuz LGBTİ hakları derneği bulunuyor.¹ 2003 yılında başlayan LGBT Onur Yürüyüşüne katılımlar her geçen sene arttı. Özellikle 2012 ve 2013 yıllarında İstanbul’da gerçekleşen yürüyüşlere katılımlar on binlerle ifade edildi. KAOS-GL tarafından 2003 yılından itibaren Ankara’da gerçekleştirilen Homofobi ve Transfobi Karşıtı Yürüyüş de LGBTİ Hakları Hareketi’nin başkentte önemli bir görünürlük elde etmesini sağladı. 2010 yılından itibaren LGBTİ Hakları Hareketi içinde trans bireylerin bir çifte dezavantaj grubu oluşturduğundan hareketle İstanbul LGBTT Derneği tarafından başlatılan Trans Onur Haftası etkinlikleri ve Trans Onur Yürüyüşleri de hareketin siyasi görünürlüğünün artmasına katkıda bulundu. 2013 yılından itibaren İzmir’de de LGBTİ Onur Yürüyüşü gerçekleştirilmeye başlandı.

Son beş yıl içerisinde, özellikle de Gezi protestoları ile birlikte, LGBTİ Hakları Hareketi farklı yerelerde ve farklı örgütlenme biçimleriyle önemli

1 İstanbul LGBTT Dayanışma Derneği, Kaos Gey ve Lezbiyen Kültürel Araştırmalar ve Dayanışma Derneği (KAOS-GL), Kırmızı Şemsiye Cinsel Sağlık ve İnsan Hakları Derneği, Sosyal Politikalar, Cinsiyet Kimliği ve Cinsel Yönelim Çalışmaları Derneği (SPoD LGBT), Lambdaistanbul LGBTİ Dayanışma Derneği, Mersin LGBT 7 Renk Derneği, Pembe Hayat LGBT Dayanışma Derneği, Siyah Pembe Üçgen İzmir Derneği (SPÜ) ve Trans Danışma Merkezi Derneği (T-DER).

ölçüde genişledi ve çeşitlendi. İstanbul, Ankara ve İzmir dışında illerde kurulan LGBTİ oluşumları,² üniversitelerde faaliyet gösteren LGBTİ öğrenci toplulukları³ ve siyasi partiler, siyasi oluşumlar ile sendikalar içine kurulan LGBTİ komisyonları⁴ bu genişleme ve çeşitlenmenin somut göstergeleri olarak görülebilir. Bütün bu genişleme ve çeşitlenme ile beraber, LGBTİ Hakları Hareketi'nin 1990lı yıllardan bugüne getirdiği özgürlükçü ve eşitlikçi siyasi çizgi ve söylemin bugün için de hareketin neredeyse tüm bileşenleri tarafından paylaşıldığını belirtmek mümkün. 1990lı yıllarda insan hakları hareketi, anarşist hareket, feminist hareket ve Kürt hareketiyle ilişkilerini sağlamlaştıran LGBTİ Hakları Hareketi, günümüzde söylemini ve taleplerini ana muhalefetteki Cumhuriyet Halk Partisi dâhil olmak üzere siyasi yelpazenin solunda yer alan hemen tüm siyasi oluşumlara ulaştırmakta başarılı hale gelmiş durumda.

LGBTİ Hakları Hareketi'nin 2000'li yıllarda yakaladığı ivme Türkiye siyasi arenasında merkez sağın din referanslı muhafazakar siyaset tarafından yutulduğu bir döneme denk geldi. 2002 yılında tek başına iktidara gelen Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) iktidarının ilk döneminde, uzun yıllar siyasi arenadan dışlanan dini referanslı muhafazakar siyasetin ve bu siyasete gönül verenlerin temsilcisi olarak kapsayıcı bir siyasi çizgi yürüteceği iddiasındaydı. AKP temsilcileri Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne tam üyeliği için çalışacağını ve ülkede demokrasi ve özgürlükleri genişleteceğini vaat etmişlerdi. Hatta 2002 seçimlerinden önce Recep Tayyip Erdoğan katıldığı bir televizyon programında gelen bir soru üzerine "Eşcinsellerin de kendi hak ve özgürlükleri çerçevesinde yasal güvence altına alınması şart" şeklinde bir açıklama yapmıştı (Korkmaz, 2012). Homofobi ve transfobinin din dışında toplumsal temelleri de bulunduğunu ve inançlı LGBTİ bireylerin de hareket içerisinde

2 Antalya Pembe Caretta LGBTQ Oluşumu, Dersim Roştıya Asmê LGBTİ, Giresun Gökkuşuğu Grubu, Kars Homofobi ve Transfobi Karşıtı Platform, KeSKeSoR Diyarbakır LGBTİ Oluşumu, Malatya Homofobi ve Transfobi Karşıtı Gençlik İnisiyatifi, Mersin LGBT 7 Renk Derneği, MorEl Eskişehir LGBTİ Oluşumu, Queer Adana, Trabzon Mor Balık LGBT Oluşumu, ZeugMadi LGBT Antep, Hebûn LGBT Oluşumu, Afyon LGBT Topluluğu vb.

3 Ankara Homofobi, Bifobi, Transfobi Karşıtı Öğrenci Ağı, Balıkesir Homofobi ve Transfobi Karşıtı Öğrenciler, Bilgi Gökkuşuğu, Bilkent Renkli Düşün, Hacettepe Ün. Homofobi Karşıtı Öğrenci Topluluğu, İTÜ Cins Arı, Ege LeGeBİT, MSGSÜ Flu Baykuş, GSÜ LionQueer, İuBUnya-Boğaziçi LGBTİ Topluluğu, Marmara Ün. Madimar, YTÜ ODA, ODTÜ LGBTİ Dayanışması, Uludağ Ün. Özgür Renkler, Özyeğin Ün. Özyeğin Prizma LGBTİ, İstanbul Ün. Radar, Sabancı Ün. Cins Kulüp vb.

4 Gökkuşuğunun Kızılı, Eğitim Sen LGBTİ Komisyonu, HDK/HDP LGBTİ Komisyonu, CHP Kadıköy LGBT Komisyonu, CHP Çukurova LGBT Komisyonu, SDP LGBTİ vb.

yer aldıklarını her fırsatta vurgulayan LGBTİ Hakları Hareketi de AKP'nin ilk döneminde AKP'yi Türkiye'de LGBTİ haklarının tanınmasının önünde en büyük engel olarak görmedi.

AKP'nin iktidardaki ikinci dönemi ise LGBTİ Hakları Hareketi ile AKP arasında açık bir gerginliğin ortaya çıkmaya başlaması ile sonuçlandı. Dönemin Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanı Selma Aliye Kavaf'ın eşcinselliğin bir hastalık olduğu ve bu hastalığa sahip kişilerin tedavi edilmesi gerektiğini ifade etmesi (Hürriyet, 2010) bu gerginliğin ortaya çıkmasında önemli bir kırılma noktası oluşturdu. Bu açıklama yalnızca LGBTİ Hakları Hareketi'nde okların AKP'ye çevrilmesine yol açmakla kalmadı. Ayrıca insan hakları hareketinde dini referanslı insan hakları aktivistleri ile seküler referanslı insan hakları hareketi arasında önemli bir kırılma yarattı.

Yeni Anayasa Süreci

Türkiye'nin hiçbir anayasası sivil siyasetçiler tarafından yazılmadı. Bu nedenle Türkiye'nin anayasal geleneği genel olarak yurttaşların temel hak ve özgürlüklerini korumayı temel almak yerine, devletin kendini yurttaşlarından korumasının bir aracı olarak işlev gördü. Bu bağlamda Türkiye'de yeni ve sivil bir anayasanın temsil gücü yüksek bir meclis tarafından yazılması fikri farklı toplumsal kesimler tarafından heyecanla karşılanan bir fikir olageldi. Ayrıca Türkiye'nin uluslararası insan hakları sözleşmelerini kendi mevzuatının parçası haline getirmeye yönelik vermiş olduğu karar ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin imzacı ülkelerinden biri olması, Türkiye'nin anayasasının da evrensel insan hakları prensipleri ışığında yeniden yazılabileceğine ilişkin bir umut yaratmıştı.

2011 genel seçimleri öncesinde siyasi partilerin büyük çoğunluğu yeni ve sivil bir anayasanın yeni seçilecek meclis tarafından yazılmasına yönelik niyetlerini kamuoyuna ifade etmişlerdi. Seçim sonuçlarına göre AKP ülke genelinde oyların neredeyse yarısını aldı ve üçüncü kez tek başına iktidar olmaya hak kazanarak tarihî bir siyasi kazanım elde etti. Türkiye'nin çoğunlukçu siyasi sistemi içinde AKP'nin üçüncü kez tek başına iktidara gelmesi aynı zamanda iktidar bloğu içinde yer almayan toplumsal kesimler için tehlike çanlarının çalmaya başlaması anlamına da geliyordu. Diğer yandan 2011 seçimleri Barış ve Demokrasi Partisi'nin kendi siyasi tarihi içinde en yüksek sayıda milletvekili çıkardığı ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin LGBTİ hakları

alanında çalışacağını vaat eden adaylarının da milletvekili seçildiği bir seçim oldu. Dolayısıyla seçim sonuçlarında oluşan yeni meclis kompozisyonu LGBTİ hakları alanında çetin tartışmalara sahne olabilecek bir potansiyele sahipti.

Recep Tayyip Erdoğan zafer konuşmasında yeni ve sivil anayasa sözü vermiş ve bu anayasanın “milletin her bir ferdi birinci sınıf olarak göreceğini” ve “her kimlik, her değer, herkesin özgürlük demokrasi barış ve adalet talebine karşılık vereceğini” vaat etmişti (Hürriyet, 2011). Bu vaatlere rağmen AKP’nin LGBTİ hakları karşıtı bir siyaset izleyeceği kısa vadede görülmeye başlandı. Hükümet insan hakları temelinde faaliyet yürüten sivil toplum örgütlerinden gelen taleplere rağmen, 2012 yılında kurulan Türkiye İnsan Hakları Kurumu’nu cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği temelli ayrımcılıklarla ilgili yetkilendirmede (SPoD, KAOS-GL ve IGLHRC, 2012: 4-5). Benzer bir şekilde hükümet Türkiye’nin 2011 yılında ilk imzacı ülke olduğu *Kadınlara Yönelik Şiddet ve Hane İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Sözleşme (İstanbul Sözleşmesi)*’ni Türkiye hukukuna “aile içi şiddet” biçimde adapte etti ve eşcinsel birlikteliklerde gerçekleşebilecek şiddete karşı eşcinsel bireyleri koruma dışında bıraktı.

Yeni anayasa yazım süreci ise 2011 yılının sonunda Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde Anayasa Uzlaşma Komisyonu’nun kurulması ile başladı. Komisyon mecliste temsil edilen tüm siyasi partilerden eşit sayıda üye ile çalışmaya başladı. Yeni anayasanın tüm siyasi partilerin uzlaşması ile yazılması amacıyla kararların oybirliğiyle alınması bir çalışma ilkesi olarak belirlendi. Komisyon yurttaşlardan, sivil toplum örgütlerinden ve üniversitelerden yeni anayasaya ilişkin taleplerini topladı. Komisyonun çalışmalarının 2012 yılının sonunda tamamlanması öngörüldü.

Yeni Anayasa Sürecinde Beklenmeyen bir Siyasi Aktör: LGBTİ Hakları Hareketi

LGBTİ Hakları Hareketi yeni anayasa sürecini demokratik, eşitlikçi ve özgürlükçü bir Türkiye Cumhuriyeti yurttaşlığının inşası için önemli bir fırsat olarak gördü. Bu yaklaşım çerçevesinde, hareketin çok sayıda bileşeni yeni anayasa sürecine katkı vermek üzere çalışmalar yürüttü. Başta SPoD, KAOS-GL ve Pembe Hayat olmak üzere, LGBTİ Hakları Hareketi’nin bileşenleri uzun yıllardır seslendirdikleri LGBTİ bireylerin eşit yurttaşlar olarak tanınması ile cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği temelli ayrımcılığın

yasaklanması taleplerini Komisyon'a iletiler. Bu taleplere ek olarak, LGBTİ dernekleri anayasa yazım sürecinin şeffaf, hesap verilebilir, katılımcı ve demokratik bir süreç olması gerektiğine ve yeni anayasanın içeriğine ilişkin öneriler de geliştirdiler (SPoD, 2011; KAOS-GL, 2011; Pembe Hayat, 2012). SPoD bu süreçte Türkiye'nin farklı büyükşehirlerinde LGBTİ bireyleri forumlarda bir araya getirdi ve dernek görüşlerini katılımcı bir biçimde oluşturdu. Forumlara paralel olarak, SPoD bir araştırma ile de forumlara katılmayan LGBTİ bireylerin anayasaya ilişkin görüş ve önerilerini topladı. Forumlar ve araştırmanın sonuçları ise bir rapor halinde kamuoyu ve milletvekilleri ile paylaşıldı (SPoD, 2012). Bu talepler arasında her üç derneğin de uzlaştığı önemli başlıklar özetle şöyleydi: Yeni anayasa uluslararası insan hakları prensiplerini esas almalıdır, tam cinsiyet eşitliğini hedeflemelidir, özel hayatın gizliliğine saygılı olmalıdır ve LGBTİ bireylerin temel hak ve özgürlüklerinin kısıtlanmasına kapı açan "genel ahlak" benzeri muğlak ifadelerle yer vermemelidir.

LGBTİ dernekleri talep ve görüş oluşturmalarına ek olarak, bu görüş ve taleplerini milletvekillerine iletmek üzere de çalışmalar yürüttüler. Örneğin, KAOS-GL milletvekillerinin dikkatini LGBTİ bireylerin talep ve görüşleri ne çekmek üzere bir kartpostal kampanyası düzenledi. SPoD ise LGBTİ Aileleri İstanbul Grubu'ndan LGBTİ çocukları olan ebeveynlerle birlikte mecliste grubu bulunan siyasi partilerin milletvekilleri ile yüz yüze görüşmeler gerçekleştirdi (Tarhan, 2012). Son olarak, LGBTİ Onur Yürüyüşünde on binlerce LGBTİ birey İstiklal Caddesi'nde anayasada eşitlik taleplerini seslendirerek örgütlerinin taleplerine sahip çıktıklarını gösterdiler. Avrupa Birliği (AB) temsilcileri de LGBTİ Hakları Hareketi'nin yeni anayasa sürecindeki yapıcı tutumu ve ısrarcı katılım talebini desteklediklerini hükümet temsilcilerine iletiler.

LGBTİ Hakları Hareketi yeni anayasa sürecinde mecliste grubu bulunan iki muhalefet partisiyle (Barış ve Demokrasi Partisi ile Cumhuriyet Halk Partisi) yakın çalışmayı başardı. Kurulan ilişkiler sayesinde bu partilerin Anayasa Uzlaşma Komisyonu'nda yer alan üyeleri LGBTİ derneklerinin yeni anayasadan taleplerinin sözcüsü oldular. Barış ve Demokrasi Partisi, öncülü diğer Kürt siyasi hareketinin partilerinin olduğu gibi, LGBTİ haklarına ilişkin talepleri anayasa süreci öncesinde siyasi söylemi içine eklememişti. Bu tutumunu yeni anayasa sürecinde de korudu.

LGBTİ Hakları Hareketi'nin yeni anayasa sürecinde ittifak kurmayı başardığı diğer siyasi parti ise Cumhuriyet Halk Partisi oldu. Deniz Baykal yönetimindeki CHP'nin LGBTİ hakları hareketinin taleplerine uzun yıllar uzak durduğu ve Deniz Baykal'ın 2007 yılında bir muhabirin "Batı'da eşcinseller sol partilerde örgütleniyorlar. Eşcinsel politikalarla ilgili ne düşünüyorsunuz?" sorusuna "Böyle şeyin politikası mı olur yahu? Kim çıkarıyor bunları" yanıtını vermesi göz önünde bulundurulduğunda, LGBTİ Hakları Hareketi'nin Kemal Kılıçdaroğlu yönetiminde ve özgürlükçü sosyal demokrat yaklaşıma sahip milletvekillerine sahip bir CHP ile ilişkilenebilir. Başarmış olmasının önemli bir siyasi kazanım olduğunun altının çizilmesi önemli. Anayasa Uzlaşma Komisyonu'nda BDP temsilcileri ile birlikte ana muhalefet partisinden temsilcilerinin de LGBTİ haklarına ilişkin talepleri seslendirmiş olmaları, LGBTİ haklarına ilişkin taleplerin Komisyon görüşmelerinde ana tartışma alanlarından biri olmasını sağladı.

LGBTİ Hakları Hareketi'nin yeni anayasa sürecine yapıcı bir biçimde müdahil olması, LGBTİ Onur Yürüyüşlerine katılan on binlerce kişinin talepleri, AB temsilcilerinin LGBTİ haklarının tanınmasına ilişkin açıklamaları ve biri ana muhalefet olmak üzere iki siyasi partinin Anayasa Uzlaşma Komisyonu'nda LGBTİ hakları taleplerini seslendirmesi dahi yeni anayasa taslağında bu taleplere yer verilmesi sonucunu doğurmadı. Hem AKP hem de Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) milletvekilleri LGBTİ bireylerin eşit yurttaşlar olarak tanınmasına ve cinsel yönelim ile cinsiyet kimliği temelli ayrımcılığın anayasal düzlemde yasaklanmasına ısrarla karşı çıktılar (KAOS-GL, 2012).

Meclisteki bu iki siyasi parti dışında, Saadet Partisi ve İnsan Hakları ve Mazlumlar için Dayanışma Derneği (MAZLUM-DER) de yeni anayasada LGBTİ haklarının tanınmasına karşı olduklarını kamuoyuna duyurdular. Örneğin Saadet Partisi gençlik kolları yeni anayasada eşcinselliğin suç olarak tanınması ve zinanın yasaklanması talepleriyle bir yürüyüş dahi düzenledi (Haberler.com, 2012).

Kaybedilen Şans: Türkiye'de Yeni bir Yurttaşlığın İnşası

Yeni anayasa süreci, kurulan Anayasa Uzlaşma Komisyonu'nun mecliste grubu bulunan siyasi partiler arasında eşit temsile ve uzlaşmaya dayanan yapısı ve LGBTİ derneklerinin de içinde bulunduğu çok sayıda sivil toplum

kuruluşunun aktif katkısı ile Türkiye’de yurttaşlığın sınırlarının genişletilmesi için önemli bir fırsattı. Türkiye yurttaşlığının LGBTİ bireyleri, Kürtleri, ateistleri ve diğer tüm toplumsal azınlıkları kapsamına yönelik öneriler yüksek sesle ifade edildi. Ancak yeni anayasa süreci 2013 yılının sonunda nihayete eremeden başarısızlıkla bitti. Bu sürecin Türkiye’nin siviller tarafından yazılan ilk anayasasını ortaya koyamadan bitmesinin nedenlerine ilişkin tartışmalar sürüyor. Bu tartışmalarda Levent Köker sürecin başarısızlığını Kürt meselesinde iktidar partisinin gereken adımların atmamasına ve AKP’nin diğer siyasi partiler üzerinde kurduğu yeni anayasada “başkanlık sistemine” geçilmesi baskısına bağladığını ifade etmişti (Köker, 2013).

AKP’nin hâlihazırda çoğunlukçu bir siyasi sistem olarak Türkiye siyasi sistemini “başkanlık sistemi” ile daha da çoğunlukçu bir biçime dönüştürmeye yönelik bu talebi mecliste grubu bulan diğer partiler tarafından karşılanması mümkün olmayan ve yeni anayasa yazımının siyasi aklı ile doğrudan çelişki içinde olan bir talep olarak değerlendirilebilir. Yeni anayasa sürecine toplumsal azınlıkları ve toplumda güçsüz konumda bulunanları temsil etme iddiası taşıyan insan hakları temelinde çalışan sivil toplum kuruluşları gibi muhalefet partileri de bu sürecin sonunda kendi temel hak ve özgürlüklerinin korunacağı bir anayasa için katkı vermeyi hedeflediler. Ancak iktidar partisi siyasi gücünün zirvesinde bulunmasına rağmen, “yurttaşlığı açma” özgüvenini göstermek yerine, yurttaşlığı yalnızca kendi tahayyülüne göre şekillendirmekte ısrar etmiş oldu. AKP’nin bu tutumunu kendi anayasa tasarısını hazırlama ve referandum yoluyla bu tasarımı onaylatma baskısını muhalefet partileri üzerinde kurmaya yönelik çabaları ile somutlamak mümkün. AKP’nin bu tutumu Arend Lijphart’ın anayasaya ilişkin referandumların “azınlıklara karşı kullanılabilecek olan kör bir çoğunlukçu araç” görevi görebileceğini iddiasını (2004: 106) doğrular nitelikte.

Apartheid sonrası Güney Afrika’da LGBTİ haklarının nasıl anayasanın parçası haline geldiği incelendiğinde, araştırmacıların Güney Afrika siyasetinde dönemin hâkim demokrasi anlayışının basit bir çoğunlukçuluğa değil, hak temelli bir yaklaşıma dayandığını ve bu yaklaşımın LGBTİ haklarına anayasada yer verilmesini olanaklı kıldığını ifade ettikleri görülüyor (Cock, 2003: 38). Türkiye’de ise güncel durum kapsayıcı Güney Afrika anayasasının kabul edildiği bağlamın neredeyse tam aksi olarak nitelenebilir.

İktidar partisinin kendisini iktidarda tutmanın tek yolu olarak benimsediği çoğunlukçuluk, uzun vadede toplumun bütün karmaşıklığıyla bir arada barış içerisinde yaşayabilmesini olanaksız kılacak bir kutuplaşmanın tohumlarını ekmeyi sürdürüyor. Bu bağlamda siyasi dengeler değişmedikçe Türkiye’de yurttaşlığın LGBTİ bireyleri içerecek bir biçimde evrilmesi ise çok da mümkün görünmüyor.

Kaynakça

- Başaran, E. (2010), “Eşcinsel İlahiyatçı Sınıfını Geri İstiyor”, *Radikal*, 5 Aralık.
- Cock, J. (2003), “Engendering Gay and Lesbian Rights: The Equality Clause in the South African Constitution,” *Women’s Studies International Forum*, 26, 1, 35-45.
- Haberler.com. (2012), “Saadet Partililer, Yeni Anayasada Eşcinselliğin Suç Sayılmasını İstediler,” 19 Mayıs, <http://www.haberler.com/saadet-partililer-yeni-anayasada-escinselligin-suc-3637308-haberi/> (Erişim tarihi: 9 Mayıs 2014)
- Horowitz, D. L. (1993), “Democracy in Divided Societies”, *Journal of Democracy*, 4, 4, 18-38.
- Hürriyet. (2010) “Eşcinsellik Hastalık, Tedavi Edilmeli,” 7 Mart, <http://www.hurriyet.com.tr/pazar/14031207.asp> (Erişim tarihi: 10 Mayıs 2014)
- Hürriyet. (2011) “Başbakan’dan Üçüncü Balkon Konuşması,” 13 Haziran, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/18015912.asp> (Erişim tarihi: 12 Mayıs 2014)
- KAOS-GL. (2011), “10. Maddeye Ek: LGBT Realitesi Tanınsın,” 28 Aralık, <http://kaosgl.org/sayfa.php?id=10216> (Erişim tarihi: 9 Mayıs 2014)
- Korkmaz, S. (2012), “Eşcinsel Hakları Güvenceye Alınmalı,” *Bianet*, 29 Mayıs, <http://bianet.org/bianet/lgbti/138693-escinsel-haklari-guvenceye-alinmal> (Erişim tarihi: 10 Mayıs 2014)
- Köker, L. (2013), “‘Yeni anayasa’ olmadan nasıl olacak?”, *Zaman*, 28 Kasım, http://www.zaman.com.tr/yorum_yeni-anayasa-olmadan-nasil-olacak_2174011.html (Erişim tarihi: 12 Mayıs 2014)
- Lijphart, A. (2004), “Constitutional Design for Divided Societies,” *Journal of Democracy*, 15, 2, 96-109.
- NTVMSNBC (2008), “Bülent Ersoy’un 12 Eylül’deki Hukuk Savaşı”, 27 Şubat, <http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/437238.asp> (Erişim tarihi: 15 Mayıs 2014)
- Pembe Hayat Derneği. (2012), “Eşcinsel, Biseksüel ve Trans Bireylerin Hakları Anayasal Güvence Altına Alınmalıdır,” 2 Ocak, <http://kaosgl.org/sayfa.php?id=10256> (Erişim tarihi: 9 Mayıs 2014)
- Przeworski, A. (2003), “Minimalist Conception of Democracy: A Defense”, Dahl, R, *The Democracy Sourcebook*, The MIT Press, Cambridge and London.
- SPoD, KAOS-GL ve IGLHRC. (2012) “Human Rights Violations of Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender (LGBT) People in Turkey: A Shadow Report,” *the Human Rights Committee of the United Nations*, 15 Ekim.
- SPoD. (2011), “Yeni Anayasa Yapım Süreci ve İçeriğine Dair Görüşler,” [New Constitution Making Process and Views Regarding its Content], 16 Aralık, <http://www.spod.org.tr/turkce/yeni-anayasa-yapim-sureci-ve-icerigine-dair-gorusler/> (Erişim tarihi: 9 Mayıs 2014)
- SPoD. (2012), *LGBT Yurttaşların Yeni Anayasaya Yönelik Talepleri*, SPoD Kitaplığı, İstanbul.

- Tarhan, M. (2012), “SPoD ve LİSTAG Heyeti TBMM’de”, *SPoD*, 27 Haziran, <http://www.spod.org.tr/turkce/spod-ve-listag-heyeti-tbmmde/> (Erişim tarihi: 11 Mayıs 2014)
- Türk Silahlı Kuvvetleri. (1986), “Türk Silahlı Kuvvetleri Sağlık Yeteneği Yönetmeliği Hastalıklar ve Arızalar Listesi”, Bakanlar Kurulu Kararı, 8 Ekim 1986.
- Türkiye Cumhuriyeti. (1930), “İlk ve Orta Tedrisat Muallimlerinin Terfi ve Tecziyeleri Hakkında Kanun”, Kanun no. 1702, 10 Haziran 1930.
- Türkiye Cumhuriyeti. (1998), “743 Sayılı Türk Medeni Kanunu’nun Bazı Maddelerinin ve 818 Sayılı Borçlar Kanunu’nun 49. Maddesinin Değiştirilmesine İlişkin Kanun”, Kanun no. 3444, 4 Mayıs.
- Yılmaz, V. (2012), “Cinsel ve Siyasal Eğilim”, *Radikal* 2, 13 Mayıs.
- Yılmaz, V. (2012), “LGBT Meselesinde Siyasi Tehditler ve Olanaklar,” *Bianet*, 21 Temmuz.

Türkiye’de Zorunlu Göç: Paranın Götürdüğü Yere Git

Ayhan Kaya ve İ. Emre Işık¹

Giriş

İtalyan yazar Susanna Tamaro’nun yazdığı *Yüreğinin Götürdüğü Yere Git* (Can Yayınları, 1999) adlı romandan esinlenerek bu makaleye *Paranın Götürdüğü Yere Git* başlığını vermeyi uygun bulduk. Bunu yapmaktaki amacım zorunlu göç konusunu romantize etmek veya dramatize etmek değil, aksine zorunlu göç deneyimine maruz kalanların yaşadığı ortak bir gerçekliğin altını çizmektir. Bu gerçeklik, siyasal, etnik, kültürel veya dinsel nedenlerle yerinden-yurdundan edilenlerin sahip oldukları ekonomik, sosyal ve kültürel sermayenin el verdiği ölçüde uzaklara gitmek yönünde geliştirdikleri ortak eğilimdir. Nicholas van Hear (2004), Sri Lanka ve Somali’de şiddet nedeniyle yaşanan zorunlu göç süreçlerini değerlendirirken göçmenlerin sahip oldukları ekonomik ve Sosyal sermaye ile kat ettikleri mesafe arasında pozitif bir ilişki olduğunu saptamıştır. Söze Güneydoğu ve Doğu Anadolu’da yaklaşık otuz yıldır hüküm süren şiddetin yarattığı düzlemde yersiz-yurtsuz bırakılan insanların göç etme eğilimlerini saptarken benzeri bir eğilimin varlığından söz ederek başlamak istiyoruz.

Uzun yıllardan buyana şiddet sarmalına girmiş olan Türkiye, Kürt Sorunu bağlamında henüz arzu edilen sıçramaları gerçekleştirememiştir. Zaman zaman Siyasal iktidarların Güneydoğu ve Doğu Anadolu bölgelerine ilişkin

1 Bu çalışma 2007-2008 arasında TÜBİTAK tarafından SOBAG 1001 çerçevesinde desteklenen “Günümüz Türkiye’sinde Yaşanan İç Göçler” başlıklı araştırma projesinin bir ürünüdür. Ayhan Kaya’nın yürütücü olarak yer aldığı çalışmada İ. Emre Işık ve Bahar Şahin ana araştırmacı ve Basri Çağlayan, Esra Elmas, Pelin Aksoyve Şafak Velioğlu ise yardımcı araştırmacı olarak yer almıştır. Bu makalenin farklı bir versiyonu İnsan Toplum ve Haklar: Esin Küntay’a Armağan (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2014) adlı kitapta “Türkiye’de Zorunlu Göç” başlığıyla yayınlanmıştır.

geliştirdikleri olumlu söylemler ve vaatler zaman içerisinde unutulmakta, şiddet ve terror eylemleri devam etmekte, ve askeri yöntemlerle soruna çözüm aranmaya devam edilmektedir. Öte yandan, Kürt Sorunu olarak nitelendirilen meselenin uluslararası ve ulusaşırı bir nitelik kazandığı ve özellikle Kürt diasporasının konuya ilişkin önemli müdahalelerde bulunduğu da bilinmektedir. Ayrıca, Ortadoğu’da yaşanan siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel gelişmelere paralel olarak Kürt Sorununun da şekil değiştirdiği ve giderek bölgesel bir nitelik kazandığı görülmektedir. Son yıllarda Türkiye’nin gündemine kitlesel göçaltılar ve tutuklamalar ile oturan “KCK” konusu, aslında konjontürel nedenlerle şekil değiştiren Kürt Sorunu gerçeğine ışık tutmaktadır. Açılımı Kürdistan Toplulukları Birliği (Koma Civakên Kurdistan, Union of Communities in Kurdistan) olan KCK, Kürt Hareketinin geleneksel Marxist-Leninist siyasal örgütlenme modeliyle Türkiye, Irak, Suriye ve İran’da bir tür ulusal örgütlenme çalışması içinde olduğunu göstermektedir. Öte yandan, Koruculuk Sisteminin neden olduğu toplumsal tahribatın bilançosunu da gözardı etmemek gerekir. Bu paragrafta ifade etmeye çalıştığım konjonktürel ve yapısal gelişmeler ne olursa olsun, Kürt sorunu ile zorunlu göç arasındaki bağ kurulmadıkça ve zorunlu göçün neden olduğu toplumsal kırılmalar, sosyo-ekonomik yoksulluk halleri, dışlanma halleri ve birazdan sözünü edeceğim mental bölünme belirtilerinin doğru okunma ihtimali ve dolayısıyla sorunun çözülme ihtimalinin olamayacağı kanısındayız.

Geçmişte şiddetin kol gezdiği bölgelerden ayrılan Süryaniler çareyi İsveç’e gitmekte bulmuşlardı. Koşulların el verdiği ölçüde uzağa. 1980 askeri darbesinden sonra Aleviler, Kürtler ve başkaları soluğu Almanya, İsviçre, Fransa, Hollanda, Belçika ve İngiltere gibi ülkelerde aldılar. 1990’lı yıllarda Avrupa, bir Ortaçağ Derebeyliği’ni hatırlatırcasına dış dünya ile olan sınırlarını giderek aşmaz duvarlarla çevirirken, artık o ya da bu nedenle göç etmek zorunda kalan insanların geçişine izin vermemeye başlar. Bu dönem, Türkiye gibi Avrupa’nın yakın çevresinde bulunan ülkelerde zorunlu iç göç deneyiminin yaşanmaya başladığı dönemdir aynı zamanda (Kaya vd., 2008). Geçtiğimiz son yirmi yılda zorunlu göç mağduru insan sayısındaki büyük artışın hiç şüphesiz farklı nedenleri bulunmaktadır. Doğası hızla değişen savaşların sivilleri de hedef alması, etnik temizlik yönünde kabaran iştah ve kuraklık, sel, heyelan gibi doğal afetlerdeki artış gibi etkenler bu süreçte önemli faktörler olarak belirmektedir. İngilizcede kullanılan “*internally displaced people*” kavramının kısaltılmış hali olan “*IDP*” kısaltmasının günlük dile yerleşmesinde sıkıntılar yaşanırken 2005

yılı Eylül ayında Amerika Birleşik Devletleri’nde yaşanan ve ülkenin güneyini etkisi altına alan Katrina Kasırgası, özellikle Amerikalı gazetecileri, zorunlu göç mağduru insanların daha anlaşılabilir bir şekilde günlük dilde tasvir edilmeleri için “*displacees*” (yerinden edilenler)’i önermeye zorladı. Bu zorunluluğun altında yatan bir diğer neden ise yerinden edilen Afrika-Amerikalıların “*refugee*” (mülteci) olarak adlandırılmaktan duydukları rahatsızlıktı (Weiss and Korn, 2006: 15). Kendi ülkelerinde mülteci olarak anılmak, zaten bir ‘öteki’ olan bu grubun daha da ‘ötekileştirilmesine’ neden olduğundan, yeni bir sözcüğe olan ihtiyacın nedenleri anlaşılabilir.

Bugüne değin Türkiye’de zorunlu göç konusunda yapılan bilimsel nitelikli çalışmalara bakıldığında özellikle bazıları dikkati çekmektedir. TBMM Göç Meclis Araştırma Komisyonu Raporu (2001), TESEV’in *Zorunlu Göç ile Yüzleşmek* (2006) adlı çalışması, Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etüdları Enstitüsü tarafından hazırlanan *Türkiye Göç ve Yerinden Olmuş Nüfus Araştırması* (2006), M. Barut tarafından kaleme alınan Göç-Der Raporu (2001), İstanbul’daki Başak Kültür ve Sanat Vakfı tarafından 2004 ve 2010 yıllarında yayınlanan raporlar ve Mersin’de bulunan Akdeniz-Göç-Der tarafından 2011 yılında yayınlanan rapor bu çalışmalardan önde gelenleridir. Bu çalışmalar, daha çok konunun hukuksal, sayısal ve aktarımsal yanlarını ele almaktadırlar.

T.C. İçişleri Bakanlığı’nın verilerine göre 2005 yılı Ocak ayı sonu itibarıyla Doğu ve Güneydoğu Anadolu’daki 12 ilde (Batman, Bingöl, Bitlis, Diyarbakır, Elazığ, Hakkâri, Mardin, Muş, Siirt, Şırnak, Tunceli ve Van) şiddet, çatışma, terör ve terörle mücadele nedeniyle 357,000 civarında nüfus yer değiştirmiştir. Öte yandan, Göç-Der gibi bazı sivil toplum kuruluşları söz konusu nüfusun 1 ila 3 milyon arasında değiştiğini ifade etmektedir. Bir tarafın mağdur aile ve kişilerin sayısını az gösterme, diğer tarafın ise kendi mağduriyetini ve siyaset yapma meşruiyetini sayısal verilerin çokluklarını referans göstererek ispat etmeye çalışması, bir diğer taraftan akademik araştırmalar yapan kişi ve kurumların ise bütün bunlardan kendilerine pozisyon yaratma derdine düşmeleri nedeni ile asıl sorunun özünden giderek uzaklaşıldığı iddia edilebilir. Öte yandan, Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etüdları Enstitüsü (HÜNEE)’nin Devlet Planlama Teşkilatı’nın talebi üzerine 2006 yılında gerçekleştirdiği sayısal nitelikli araştırma “göç veren 14 ilin kentsel yerleşim yerlerinden güvenlik nedenleriyle göç eden nüfusun tahmini büyüklüğünü 953,680 ile 1,201,000 arasında olabileceğini” saptamıştır (HÜNEE, 2006).

2008 yılında bizim gerçekleştirdiğimiz çalışma ise sayılarla ilgilenmek yerine, daha sosyal-antropolojik bir çalışma niteliğini taşımaktadır (Kaya vd., 2008). Bu makalede, İstanbul Bilgi Üniversitesi Göç Araştırmaları Merkezi ve Mimar Sinan Sosyoloji Bölümünden arkadaşlarımızla (Ayhan Kaya, Emre Işık, Bahar Şahin, Basri Çağlayan, Esra Elmas, Pelin Aksoy ve Şafak Velioğlu) Diyarbakır, Mersin ve İstanbul illerinde gerçekleştirdiğimiz ve TÜ-BİTAK tarafından desteklenen “Günümüz Türkiye’sinde Yaşanan İç Göçler: Geri Dönüş mü, Entegrasyon mu?” başlıklı araştırma projesinin bir takım bulgularından hareketle kaleme alınmıştır. Söz konusu üç şehirde gerçekleştirdiğimiz derinlemesine görüşmelerden, gözlemlerden, tanıklıklardan ve ilgili literatürden edindiğimiz bilgiler ışığında özellikle Diyarbakır’a ilişkin saptamalarımıza ağırlık vereceğim bu makalenin amacı, zorunlu göç pratiğinin şiddet, yoksulluk ve terör gibi var olan sorunların kaynağı olmadığını, aksine bu sorunların sonucu olduğunu göstermektir. Burada sizlere Diyarbakır’ın değişen sosyo-ekonomik yapısı, Batı ve Kuzey illerine doğru yaşanan mevsimlik göç, şiddet karşısında kadınların geliştirdikleri tepkiler ve köye geri dönüşün imkansızlığı üzerine araştırma ekibi olarak yaptığımız bazı değerlendirmeleri aktarmak istiyoruz. Sırasıyla kullanılan araştırma yöntemleri, günümüzdeki olumsuz göçmen algısı, Türkiye’deki iç göç süreçleri gibi konulara açıklık getirdikten sonra makalenin lerleyen bölümlerinden Diyarbakır ve yoksulluk konusu işlenecektir.

Araştırma Yöntemi

Türkiye’de son yıllarda gerçekleşen zorunlu göç üzerine yaptığımız araştırma sırasında sırasıyla Mersin, Diyarbakır ve İstanbul illerinde yerinden edilen insanların oluşturdukları gecekondu mahallelerinde, kentlerin çeperlerinde ve banliyölerinde toplam 150 hanede derinlemesine görüşmeler gerçekleştirdik. Ayrıca, kentlerin Valilik, Büyükşehir Belediyesi, İlçe ve Belde Belediyeleri gibi resmi kuruluşlarının temsilcileri, siyasal partilerin temsilcilikleri, Ticaret ve Sanayi Odaları, yerel medya kurumlarının temsilcileri, cemaat önderleri, ilgili sivil toplum örgüt temsilcileri ile de derinlemesine görüşmeler gerçekleştirildi. Bu görüşmeler gerçekleştirilirken antropolojide *emik* yaklaşım olarak dile getirilen bir yaklaşım kullanıldı ve araştırma ekibi üyeleri ayrı ayrı veya ikili gruplar halinde gerçekleştirdikleri derinlemesine görüşmeler sırasında mümkün olduğunca mülakat edilen kişilerin yaşam öykülerini,

anlatılarını ve gündelik hayata ilişkin taktiklerini anlamaya çalışan, konuşmaları dinleyen ve fazla müdahale etmeyen bir anlayış benimsediler. Derinlemesine görüşmelerde bu tür bir yaklaşım sergilenirken, araştırmacılar *yorumsamacı* anlayışın kendilerine sunduğu imkânlarla görünen metinlerin arkasındaki metinleri, duyguları, aklı, taktikleri ve pratikleri mümkün olduğunca *anlamaya* çalıştılar. Duygu yükü fazla ağır olan bu tür çalışmalarda, mülakat yapılan kimselerin kendi geçmiş deneyimlerini, büyük ölçüde unutmak istedikleri travmatik göç tecrübelerini ve kentsel hayatta yaşadıkları yine travmatik dönüşümleri aktarırken fazlasıyla duygulu anlar yaşamaları bazen araştırmacılara onları dinlemekten başka yapacak bir seçenek bırakmıyordu.

Bahattin Akşit (1998: 33)’in Fransız sosyolog Pierre Bourdieu (1992)’ye referansla ifade ettiği gibi “..derinlemesine görüşmenin mekanik ve hakim olucu bir tavırla değil, ruhsal alıştırma veya dinsel bir ibadet gibi...” yapılması gerektiğini düşünen ve sosyal bilimlerde objektivizm ile sübjektivizmin beraber işleyen mekanizmalar olduğunu benimseyen bir araştırma ekibi olarak, *emik* yaklaşımla elde ettiğimiz bilgileri, aktarımları ve anlatıları hali hazırda yaşanmakta olan şiddet, kentleşme, küreselleşme ve göç süreçleriyle bir arada düşünerek kendi *etic* değerlendirmelerimizi yapmaya da özen gösterdik. Öte yandan, derinlemesine görüşmelerde her ne kadar *emic* bir yaklaşım sergilediysek de Mersin ve Diyarbakır illerinin her birinde gerçekleştirdiğimiz beşer odak grup görüşmesinde gerek göç mağdurlarıyla gerekse kentte kendilerini ‘ev sahibi’ olarak gören ve daha önceden kente yerleşmiş kişilerle yaptığımız mülakatlarda mümkün olduğunca aktif bir şekilde konuşmalara müdahaleler yaparak katılımcıların birbirleriyle tartışmalarına ve farklı perspektiflerin ortaya çıkmasına çalıştık. Zaman zaman söze girerek, ters sorular sorarak, doğabilecek polemikleri ortadan kaldırmaya çalışarak, doğrudan kentsel hayata, göç süreçlerine, yoksullukla mücadeleye, gündelik hayatta karşılaşılan sıkıntılara, devlet kurumlarıyla ve ‘ev sahibi’ çoğunluk toplumuyla girilen ilişkilerin niteliğini anlamaya çalışan sorularla sık sık anlatılanların seyrini belirlemek zorunda kaldık.

Ayrıca, bu tür odak grup görüşmelerinde sıkça karşılaşılan sorunlardan biri cemaat önderi niteliğindeki bazı kişilerin, özellikle erkeklerin, görüşmeyi kendi kontrollerine alma eğiliminde olmalarıdır. Böylesine durumlarda özellikle kadınlara, gençlere ve daha suskun duran görüşmecilere, katılımcı olabilmeleri için fırsatlar yaratmak ve cemaat lideri türündeki katılımcıların da

mümkün olduğunca kırılmadan bu konuyu anlamalarını sağlamaya çalışmak durumunda kaldık. Oldukça geleneksel ve hiyerarşik ilişkiler içerisinde kendi geliştirdikleri hemşehrlik ağları, gecekondu mahalleleri ve etno-kültürel nitelikli dernekler gibi *tampon mekanizmaların* (Kıray, 1998) varlığıyla hayatlarını idame ettiren bu insanların dâhil oldukları odak grup görüşmelerinde zaman zaman bu problemle karşılaşmış olsa bile, araştırma ekibinin bu tür sorunlarla başa çıkma konusunda deneyimli olmaları nedeniyle, bu tür sorunlar kolaylıkla giderilmiştir.

Potansiyel Suçlular: Göçmenler

Genel olarak göçün başladığı yer ve gidilen noktadaki sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal koşulların nüfus hareketlerinde, ulusal ya da ulus-aşırı göç süreçlerinde incelenmesi gereken hususlar arasında önemli bir yer kapladığı bilinmektedir. Göç gönüllü ya da zorunlu, ekonomik ya da siyasal nedenlerle ya da bunların karmaşık bir bileşkesi biçiminde de oluşsa, göç edenin durumunu etkileyen önemli konulara yenileri eklenmekte ve göçmenlerin cemaat/grup kimliklerinin oluşumu süreci farklı dış dinamiklerin de etkisiyle dönüşmektedir. Bunların arasında hareket edilen ve hedeflenen noktanın belirlenmesinde öne çıkan öğeler, araçlar ve aracı mekânizmalar, ulaşım ve iletişimin farklılaşan yapısını biçimlendiren teknolojik dönüşümleri küreselleşme çerçevesi içinde ortaya konulabilir. Bu bağlamda dile getirilmesi gereken bir başka husus ise, uluslararası hukuk ve uluslararası örgütlerin yerel süreçlere etkileri bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Bu konu uluslararası siyasetle de bütünleşerek genelde göç, özeldenyse sığınmacılar ve zorunlu göçün ulusal ya da uluslararası mağdurlarıyla diğer aktörlerini de etkilemektedir. Aşağıda bu bağlamda öne çıkan bazı söylemsel ve pratik hususlar değerlendirilecektir.

Birinci olarak ele alınması gereken husus, göçün bir güvenlik sorunu, polisiye bir konu olarak algılanmasında yatmaktadır. Bu anlamda göçmen, pek çok düzlemde potansiyel bir suçlu olarak değerlendirilmekte ve yaşanmakta olan toplumsal sorunların asıl sorumlusu olarak görülebilmektedir. Bu sadece ülke içinde yerinden edilme bağlamında değil aynı zamanda uluslararası göç bağlamında da sıkça karşılaşılan önyargılı bir değerlendirme olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözelimi özellikle 11 Eylül saldırıları sonrasında Batı'da yükseliş sergileyen İslamofobyaya, adeta Müslüman kökenli göçmenlerin ve onların çocuklarının kamuoyu nezdinde potansiyel suçlular olarak görülmesini

sağlamaya devam etmekte ve evsahibi toplumlar ile göçmen topluluklar arasındaki gerilimi giderek artırmaktadır (Kaya, 2009). İslamofobik ve aynı zamanda çokkültürlülük karşıtı söylemler öylesine büyük boyutlara erişmiştir ki, 22 Temmuz 2011 tarihinde Norveçli bir ırkçı-milliyetçi genç kendi ülkesinden çokkültürlülüğe sıcak bakan yetmişdokuz kişiyi katletmiştir.² Bir dizi sosyal sorunun ve gündelik hayatı etkisi altına alan akut güvensizlik hissinin gerek iç/dış göç ve gerekse zorunlu göç ile bağlantılı olduğuna inanılmaktadır. Bu noktada uluslararası göç ve ulusal nüfus hareketleri arasında bir benzerlikten de bahsederek, güvenlik ve göç konuları bağlamında oluşan söylemsel yapının sürekli olarak göçmenler aleyhine toplumda önyargıların yeniden üretiminde etkin bir biçimde rol aldığı söylenebilir.

Türkiye’de zorunlu göç mağduru olan insanlar açısından bakıldığında, Mersin, Diyarbakır ve İstanbul’da yapılan görüşmelerde zorunlu göç mağdurlarının sıklıkla işaret ettiği gibi, kendileri kentte artan kapkaç, soygun ve bir dizi asayiş sorunuyla bağlantılı olarak görülmekte ve popüler medyada da bu yönde resmedilmektedirler. Hatta zaman zaman İstanbul’a göçün durdurulması için ülke içinde göçmenlere vize uygulanması şeklindeki tartışmaların da gündeme geldiğini unutmamak gerekir. Bu tür temsil biçimleri, göçmenleri yaşamakta olan şiddet, gerilim, hırsızlık, işsizlik gibi sorunların kaynağı olarak resmedilmelerine ve onların yaşamakta oldukları dışlanma, işsizlik, yoksulluk ve ayrımcılık gibi sorunların kamuoyunda gözardı edilmesine yol açmaktadır. Açıkça görülmektedir ki, zorunlu göç bağlamında oluşan nüfus hareketi çok detaylı bir biçimde, birçok cepheden değerlendirilmesi gereken bir konudur. Türkiye’de bu bağlamda oluşan söylemsel yapıya koşut bir çerçevenin özellikle İstanbul, İzmir gibi büyük kentlerde oluştuğu görülmektedir.

Aslında bu konu bizi, Fransız sosyolog Michel Foucault (2000)’un tehlikeli nüfusu ve mekânları nasıl algıladığımız ve nasıl bir yönetselliğin (*governmentality*) oluştuğuyla ilişkili tartışmasına götürmektedir. Örneğin Terrio (2004), diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Fransa’da da özellikle göçmen gençlerin ve çocukların suça doğrudan bağlantılı olarak algılandıklarını vurgularken, eğitim, sağlık ve çalışma olanakları gibi hizmet ve haklardan yararlanamayan göçmen kökenli çocukların nasıl suça itilmekte olduklarını ayrıntılarıyla ortaya koymaktadır. Çoğunluk Fransız söylemi, gazetecilikten sosyal bilimlere

2 Norveç tarihinde ilk kez görülen bu kitlesel cinayet hakkında bkz., BBC Online, 23 Temmuz 2011, <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-14259356>, (giriş tarihi 10 Eylül 2012).

‘ortaya çıkan yeni tehditkâr ve çözümü zor bir toplumsal sorun olan genç ve çocuk suçlarını, marjinalleştirilmiş göçmenler ve yabancı nüfusla’ ilişkilendirmektedir (Terrio, 2004:8). Benzeri şekilde, UNICEF’in Türkiye’ye ilişkin verileri de, iç göç ile çocuk işçiliği arasındaki ilişkiyi de açıkça göstermektedir.³ Son dönemde ülkemizde yaşanan göçün ve özellikle de zorunlu göçün ve göçmenlerin popüler kültür tarafından benzer bir algılama tarzıyla değerlendirildiği açıktır. Fransa’da yaşayan Afrikalı göçmenlerin yaşadığı *siteler* ile zorunlu göçle gelen nüfusun yaşadığı gecekondu ve semtlerin algılanması da benzer bir çerçevede gelişmektedir.

Gecekondu, Türkiye iç göç tarihinin eblki de en önemli sembollerinden biri haline gelmiştir. Birsen Gökçe (2005: 57 ve 2004: 120–121), gecekonduları ‘kır-kent’ olarak tanımlarken, Mübeccel B. Kıray (1998)’ın geliştirdiği ‘tampon mekanizmalar’ kavramına gönderme yaparak gecekonduları, göçmenlerin aynı zamanda kent ile bütünleşmede kullandıkları bir tampon mekanizma olarak tanımlamıştır. Gecekondu, akrabalık, hemşehrlik gibi kırdan taşınan ilişkilerle kişinin kente uyumunu sağlarken, bireyin söz konusu ilişkiler ağı içine kapanarak gecekondu içinde ayrı bir alt kültür oluşturmaya da yol açmaktadır. Kıray (2000: 20)’a göre tampon kurumlar “... her iki sosyal yapıya da ait olmayan yeni müesseseler, ilintiler, değerler ve fonksiyonlardır. Bu tampon mekanizmalar sayesinde, sosyal yapının çeşitli yönleri birine bağlanır, fonksiyonel bütünün parçası olmayan taraflar kaybolur. Bu şekilde toplumun orta hızlı bir değişme oluşumunda da görece bir denge halinde kalması olanağı bulunur.”

Öte yandan, gecekonduya yönelik bir diğer değerlendirme de Oğuz Işık ve M. Melih Pınarcıoğlu (2001) tarafından kaleme alınan *Nöbetleşe Yoksulluk: Sultanbeyli Örneği* adlı çalışmada yer almaktadır. Işık ve Pınarcıoğlu (2001), bu çalışmada İstanbul-Sultanbeyli örneğine referansla gecekondu kavramının geçirdiği tarihsel ve anlamsal dönüşümü açıklarken, gecekonduların önemli rant alanları haline dönüştüğünü ve bu rantın yeni birtakım ayanların veya varsıl grupların yaratılmasına yol açtığını ifade etmektedirler. Bir diğer deyişle, gecekondu bölgeleri daha önceden yerleşen bazı gruplar için sosyal mobilizasyon imkânı sağlarken bu mobilizasyon bu tür mahallelere henüz gelen

3 Türkiye’de göç ve çocuk işçiliği arasındaki ilişki hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., http://www.unicef.org/turkey/dn_2006/_cp41.html

yoksul kitlelerin sağladığı kaynaklarla gerçekleşmektedir. Bu yoksulluğun bir gruptan başka bir gruba devridir aslında:

“Nöbetleşe yoksulluk, yoksul enformel kesimlerin dönüştürme kapasitesine sahip cemaat oluşturabilme kabiliyetleri sayesinde sistemin gediklerini bularak geliştirdikleri bir yoksulluk stratejisidir. Hemşehrilik, İslam, Alevilik ya da etnik köken gibi yerel aktifleri dayanışmacı ağların oluşturulmasında kullanan, oluşturulan ağlarda katılımcıların birbirlerinin üzerinden para kazanmasına olanak sağlayan bir stratejidir.” (Işık ve Pınarcıoğlu, 2001: 77-78).

Gecekondu bölgelerinin İstanbul gibi büyük kentlerde yeni rant kapıları haline geldiği gözlemini daha önce Sema Erder (1996) de *Ümraniye: İstanbul’a bir Kentkondu* çalışmasında dile getirmiştir. Özellikle İstanbul örneğinde görüleceği üzere, zorunlu göç mağdurlarının geldikleri yöre, kent, kasaba veya köye bağlı olarak İstanbul’un farklı yerlerinde öbeklenmeleri ve burada kendilerine yaşam alanları kurmaları bu bağlamda değerlendirilebilir. Etnik olanın ve dinsel olanın ayrı ayrı kendi ekonomilerini ve sektörlerini oluşturmaya başladıkları bir düzlemde, özellikle bu cemaatlerin önderlerinin ve yakın çevresindeki grupların toplumsal anlamda dikey bir hareketlilik sağladıkları göze çarpmaktadır. Bu tür etno-kültürel ve dinsel nitelikli sektörlerin zorunlu göç bağlamında da ortaya çıktığını ve özellikle şiddetin giderek yoksullaştırdığı Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da dinsel cemaatlerin hızla güçlendiği gerçeğinin de altını çizmekte fayda bulunmaktadır.

Türkiye’de İç Göç

Modern Türkiye’de iç göç konusunda yapılan çalışmalar 1990’lara değin göçün üç tarihsel aşamada ele alınması gerektiğini iddia ederler (Akşit, 1998; Tekeli, 1998). Bahattin Akşit, 1998 tarihinde ele aldığı makalesinde iç göçleri a) 1950 öncesi göçler; b) 1950–1985 arası göçler ve c) 1985 sonrası göçler şeklinde üçe ayırır. Osmanlı İmparatorluğu’nun Anadolu nüfusunu, geleceğini ve iskân politikalarını devralan Türkiye Cumhuriyeti, 1950’lere değin köyün modernizasyonu, Zonguldak’ta olduğu gibi yeni açılan madenlerde çalıştırılmak üzere geniş kitlelerin topraktan koparılıp işçi haline dönüştürülmesi, kuraklık, heyelan veya deprem sonucu ortaya çıkan zorunlu göçlerin işaret edilen bölgelere doğru aktarımı ve 1934 İskân Kanunu ile birlikte ulusdevletin oluşum sürecinde bazı grupların iskânı gibi konularla ilgilenmiştir. 1950 yılına değin yaşanan bu tür demografik hareketlilikler, dönemin iç göç

haritasını belirlemekte etkili olmuş ve bu dönemde köyden kente net iç göç 214.000 şeklinde gerçekleşmiştir.

Öte yandan, 1950–1985 yılları arasındaki ikinci tarihsel dilimde Türkiye nüfusunun köyden kente doğru akararak harmanlandığını söylemek mümkün. Bu ikinci göç dönemini de kendi içinde üç alt gruba ayıran Akşit (1998), 1950–55 arasındaki döneme İstanbul, Ankara ve İzmir gibi kentlerin yakın çevresindeki kırsal alanlardan bu kentlere doğru akan göçün damgasını vurduğunu söyler. 1965–70 arasındaki ikinci alt dilimde ise, Orta Anadolu ve Karadeniz kırsalından insanların büyük kentlere doğru hareketlilik gösterdikleri ve 1980–85 arasındaki üçüncü alt dilimde ise bu kez Doğu ve Güneydoğu Anadolu kırsalından insanların yine büyük kentlere doğru aktıkları ifade edilmektedir. Keyder (1983) bu süreci Türkiye toplumunun kapitalistleşme döngüsünün başlangıcı olarak kabul eder. 1950–1985 arasındaki bu dönemin 1950–55 aralığında köyden kente net iç göç 904.000, 1965–70 aralığında 1.939.000, 1975–80 aralığında 1.692.000 ve 1980–85 aralığında ise bir sıçrama göstererek 2.582.000 olmuştur. Bu noktada vurgulanması gereken bir diğer nokta ise, 1950–1985 arasında gerçekleşen iç göçün sadece köyden kente doğru olmadığı aynı zamanda kentten kente doğru da yaşanmış olduğudur.

Kentleşme, sanayileşme, modernleşme, küreselleşme ve diğer birtakım süreçlere paralel olmak kaydıyla, Türkiye nüfusunun bölgesel dağılımında 1980’li yıllar itibarıyla önemli değişiklikler yaşanmıştır. Bu değişiklikler öncelikli olarak nüfus artış hızına ve nüfus hareketlerine bağlı olarak gerçekleşmiştir. Sözgelimi 1965 yılında Karadeniz bölgesi 6,085,986 kişilik nüfusuyla ilk sırada yer almaktayken, Güneydoğu Anadolu bölgesi ise 2,367,740 kişilik nüfusuyla en az nüfuslu bölge durumunda idi. 1990 yılında ise 13,295,607 kişilik nüfusuyla Marmara Bölgesi ilk sıraya yükselmiş, Güneydoğu Anadolu bölgesi ise en az nüfuslu bölge olma özelliğini devam ettirmiştir. 1965–1990 döneminde bölgelerin nüfus artış hızları karşılaştırıldığında, Güneydoğu Anadolu en yüksek, Karadeniz ise en düşük nüfus artış hızına sahip olma özellikleri gösteren bölgeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerindeki doğurganlık hızının yüksekliğine rağmen, bu bölgelerden diğer bölgelere, özellikle Marmara bölgesine doğru yaşanan göçler nedeniyle, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinin toplam nüfus içindeki paylarında önemli artışlar olmamıştır (Kocaman, 1998: 52–53).

Sıra	Kent		Kır		Toplam	
1	AKSARAY	32.9	TUNCELİ	46.5	TUNCELİ	39.5
2	TUNCELİ	31.9	HATAY	29.2	AKSARAY	30.9
3	HATAY	22.9	AKSARAY	28.9	HATAY	26.3
4	IĞDIR	19.3	ELAZIĞ	28.7	ELAZIĞ	21.9
5	KİRŞEHİR	19.1	NEVŞEHİR	26.6	NEVŞEHİR	21.0
6	ELAZIĞ	17.8	K.MARAŞ	26.3	ZONGULDAK	20.3
7	BİNGÖL	17.4	ZONGULDAK	25.3	BİNGÖL	19.7
8	UŞAK	17.0	BİNGÖL	21.6	YOZGAT	19.3
9	YOZGAT	16.9	YOZGAT	21.3	KİRŞEHİR	19.2
10	BAYBURT	14.4	KAYSERİ	20.9	K.MARAŞ	18.6

Tablo 1. En Yüksek Oranda Göç Veren 10 İlimiz (%) (2000 Yılı Genel Nüfus Sayımı Verileri) Kaynak: Coşkun (2006).

Sıra	Kent		Kır		Toplam	
1	BİTLİS	1.1	BİTLİS	0.7	BİTLİS	0.9
2	VAN	2.2	SİİRT	1.4	VAN	1.8
3	SİİRT	2.3	VAN	1.5	SİİRT	1.9
4	HAKKÂRİ	2.4	HAKKÂRİ	1.9	HAKKÂRİ	2.2
5	ŞANLIURFA	3.3	MANİSA	2.7	DİYARBAKIR	3.1
6	DİYARBAKIR	3.4	DİYARBAKIR	2.7	BATMAN	3.6
7	BATMAN	3.6	KIRIKKALE	2.9	KARABÜK	3.6
8	ERZURUM	3.7	OSMANİYE	3.2	BİLECİK	3.7
9	BİLECİK	3.8	KİLİS	3.2	KİLİS	3.7
10	KARABÜK	3.8	KARABÜK	3.3	MANİSA	3.9

Tablo 2. En Düşük Oranda Göç Veren 10 İlimiz (%) (2000 Yılı Genel Nüfus Sayımı Verileri) Kaynak: Coşkun (2006).

Öte yandan, iller nüfus artış hızları itibariyle değerlendirildiğinde, 1965–1970 döneminde İstanbul ili % 5,49’luk nüfus artışıyla 67 il arasında en yüksek nüfus artış hızına sahip bulunmakta ve bu ili sırasıyla Ankara, Diyarbakır, Van, Hakkâri, Siirt, Kahramanmaraş, Bitlis, Şanlıurfa, Gaziantep ve Antalya takip etmektedir. Görüldüğü üzere o yıllarda en yüksek nüfus artış hızına sahip 10 ilin neredeyse tamamı İstanbul ve Ankara dışında Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde yer almaktadır. 1990 yılı itibariyle ise sıralamanın değiştiği görülmektedir. Özellikle turizm alanında sağlanan gelişmeler nedeniyle Antalya en çok göç hareketine maruz kalırken

(% 4,79), bu ili sanayi devi olmaya başlayan Kocaeli % 4,64'lük nüfus artış hızıyla takip etmiştir. Bu iki ilin ardından Şanlıurfa, İstanbul, Hakkâri ve İçel gelmektedir. 2000 yılı Genel Nüfus Sayımı verilerine göre ise sırasıyla Antalya (% 42,16), Şanlıurfa (% 42,02), İstanbul (33,23) ve Hakkâri (% 31,28) en yüksek nüfus artış hızına sahip iller olmuşlardır. Diyarbakır ilinin bu dönemdeki nüfus artış hızı da % 21,84 ile hiç küçümsemeyecek bir büyüklüktedir.⁴

Diyarbakır: Yoksulluğun ve Yoksunluğun Kenti

Diyarbakır kenti günümüzde Türkiye açısından oldukça önemli bir kimliğe bürünmüştür. Bir yandan Kürt hareketinin merkezi olma niteliğini taşıyan, öte yandan zorunlu göç deneyimini yaşayan yüzbinlerce insana evsahipliği yapmaktadır. İktidarlar, Kürt Sorunu bağlamında önemli açıklamalar yapmak için bu kentten konuşmayı tercih ederken, yine Kürt kökenli muhalefet partileri de gerektiğinde Siyasal mesajlarını bu kentten vermektedirler. Giderek siyasallaşan Diyarbakır kentinde resmi kayıtlara göre, 580 bin nüfusu olan kent merkezinde işsizlik % 30, ilçe merkezlerinde ise % 43 oranındadır. Kent merkezindeki işsiz sayısının 150 bin civarında olduğu tahmin ediliyor. Sivil toplum kuruluşları, işsizlik oranı konusunda daha karamsar bir tablo çiziyorlar. Onlara göre, oran % 78 civarında. Eğer Diyarbakır'ın toplam nüfusunun bugün yaklaşık 2 milyon olduğu düşünülürse, bu oranın doğru olma ihtimali kuvvetle muhtemeldir. Büyükşehir Belediyesinin verilerine göre, sokakta çalışan çocuk sayısı 3.302 olarak bildirilmekte. Başka bir araştırmaya göre, suça karışan çocukların % 54'ü kente sonradan gelip yerleşen ailelere mensup. Güneydoğu Anadolu Bölgesini 1980'lerin başından buyana etkileyen kronik şiddet ve gerilim, istihdamı da olumsuz yönde etkilemeye devam etmektedir. 1980–2000 yılları arasında 12 ve daha yukarı yaştaki toplam nüfus içerisinde istihdam edilenlerin oranı % 64'ten % 53'e düşerken, aynı dönemde istihdam edilen erkeklerin oranı % 81'den % 66'ya, kadınların ise % 47'den % 39'a düşmüştür (DİE, 2002: 52).

4 Bu verilere Devlet İstatistik Enstitüsü internet sayfasından ulaşılabilir. Bkz., <http://www.die.gov.tr/nufus/02012002.htm>

		Kent		Kır		Toplam	
		Nüfus	Göçmenler	Nüfus	Göçmenler	Nüfus	Göçmenler
21.	DİYARBAKIR	813,582	2,795	572,812	1,558	1,386,394	4,353
00.	BÜYÜKŞEHİR	546,005	1,907	179,438	398	725,443	2,305
01.	BİSMİL	62,866	206	68,727	207	131,593	413
02.	ÇERMİK	15,611	256	35,307	527	50,918	783
03.	ÇINAR	12,857	53	47,502	80	60,359	133
04.	ÇÜNGÜŞ	4,255	9	12,279	39	16,534	48
05.	DİCLE	8,770	10	32,271	18	41,041	28
06.	EĞİL	4,853	10	17,708	17	22,561	27
07.	ERGANİ	50,082	166	45,516	87	95,598	253
08.	HANİ	10,635	29	21,587	21	32,222	50
09.	HAZRO	5,812	18	13,476	16	19,288	34
10.	KOCAKÖY	5,507	6	7,718	1	13,225	7
11.	KULP	14,842	19	25,683	31	40,525	50
12.	LİCE	8,281	16	14,012	40	22,293	56
13.	SİLVAN	63,206	90	51,588	76	114,794	166

Tablo 3. İlçeleriyle Diyarbakır İli Nüfusu (2000 Yılı Genel Nüfus Sayımı Verileri)
(Kaynak: DİE)

Öte yandan, istihdam edilen toplam nüfusun bu dönemdeki sektörel dağılımları, işsizliğin de ne denli kronik bir hal aldığını göstermektedir. 1980–2000 yılları arasındaki dönemde tarım sektöründe istihdam edilenlerin oranı % 72’den % 64’e düşerken, sanayi sektöründe herhangi bir değişim olmaksızın % 8’lik oran korunmuş, sadece hizmet sektöründe % 20’den % 28’e doğru bir artış yaşanmıştır (DİE, 2002: 53). Kadınların da son yıllarda tarım sektöründe istihdam edilme oranları düşerken sadece hizmet sektöründe % 4’ten % 8’e varan bir yükseliş gözlenmektedir (DİE, 2002: 55).

Kentteki sanayi işletmelerinin azlığı istihdam konusunda yaşanan sıkıntıları açıklamaktadır. 2007 yılı verilerine göre Diyarbakır’da az sayıda işçi istihdam eden 2 adet mermer fabrikası, 7 adet un fabrikası, 2 adet et-piliç işleme tesisi, 4 adet entegre tesis (kütlü pamuk, iplik, dokuma ve yağ), 4 adet LPG dolum tesisi, 9 adet tuğla yapım tesisi, 2 adet çelik kapı imalathanesi ve birkaç diğer küçük sanayi tesisi dışında işletme bulunmamaktadır.⁵ Çalışanlar ise küçük aile işletmelerinde, hizmet sektöründe, inşaat sektöründe, pazarcılık ve ırgatlık gibi alanlarda iş bulabilmektedirler. Hâlihazırda kent merkezinde

5 Diyarbakır’da bulunan sanayi tesisleri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz., Erkan (2004: 291).

ve ilçelerde yaşayan önemli bir kitlenin yaz aylarında kendi topraklarından ürün elde edebilmek için günü birlik tarlalarında çalışmaya ve kışlık iasele-rini karşılamaya devam etmekte olduğu gözlenmektedir.

İşsiz kitlenin bir kısmının yaz ve sonbahar aylarında Batı ve Doğu Karadeniz’de çay ve fındık hasadı için, turistik sahil yörelerinde meyve (seyyar satıcılık) ve midye satıcılığı, garsonluk ve komilik yapmak ve ay-rıca büyük kentlerde inşaat işçiliği için sezonluk göç ettikleri bilinmekte-dir. Sezonluk hasat işlerinde çalışanları “Çavuş” denen araçların, ülkenin kuzeyine ve batısına götürdükleri ve her bir çalışandan bir miktar komis-yon ücreti aldıkları bilinmektedir. 2007’nin yaz aylarında sezonluk işçileri Güneydoğu Anadolu’dan Karadeniz bölgesine ulaştıran bazı araçların dahil oldukları trafik kazalarında hayatını kaybeden çok sayıda insan nedeniyle Türkiye gündeminde önemli bir yer edinen ‘Sezonluk Göç’ konusunda he-nüz yeteri kadar bilimsel çalışmanın olmaması bu konuda söylenebilecek-leri kısıtlı kılmaktadır.⁶ Ancak, alan çalışmasında karşılaştığımız bir kısım tanıklıklar bulundukları yerde istihdam edilemeyen insanların yine şidde-tin ve gerilimin yol açtığı olumsuzluklar karşısında kendilerine yeni bir ta-kım gelir kaynakları yaratma arayışında olduklarını ve bu nedenle yaz ay-larında ülkenin batı ve kuzey kısımlarına kitlesel şekilde göç ettiklerini göstermektedir.⁷

Diyarbakır’da yaşayan göç mağdurlarıyla yapılan görüşmelerde çok sıkça dile getirilen konulardan biri sezonluk işler için batıya ve kuzeye gidildiğinde maruz kalınan ırkçı ve dışlayıcı tepkilerdi. Diyarbakır Bağlar Belediyesi sınır-larında bulunan Kaynartepe Mahallesi Halkevi’nde mülakat yaptığımız 40’lı yaşlarındaki bir erkeğin söyledikleri bu açıdan oldukça anlamlıdır:

6 Bu konuda bazı gazete küpürleri için bkz., Radikal Haber (Ağustos 2007), “İki şoför, karşılıklı hatalar: 24 ölü”, *Radikal Gazetesi*, Online <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=229323&tarikh=08/08/2007>; Umut Aykanat (12 Ağustos 2008), “Çadırda Yaşayan Umut”, *Star Gazetesi*, Online <http://www.stargazete.com/index.asp?haberID=129256>; ve Duygu Güvenç (20 Ağustos 2008), “Thousands arrive in Ankara to live in stone age conditions in tent cities”, *Turkish Daily News*, Online <http://www.turkishdailynews.com.tr/article.php?enewsid=81265>. Son yıllarda mevsimlik işçilerin haklarının korunmasına ilişkin bir farkındalığın ortaya çıktığı görülmektedir. Şanlıurfa’da Dr. Zeynep Şimşek tarafından kurulan Mevsimlik tarım İşçilerinin Haklarının Korunması ve Geliştirilmesi Derneğinin çalışmaları buna örnek gösterilebilir (http://www.metider.org.tr/site/default_en.asp).

7 Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz., Özbekmezci and Sahil (2004), Türkyılmaz (2004), ve Yüksekseker and Kurban (2009).

*“1993 yılında Lice’de bulunan ve boşaltılan köyümden ailemle birlikte Diyarbakır’a geldim.⁸ Bir iki kez ailemi alıp sonbaharda Adapazarı’nda fin-
dık toplamaya gittik. Her defasında bize işverenler ve etrafta bulunan diğer
insanlar Kürtlüğümüzle alay edip, bizleri PKK’lı olmakla itham ettiler. Bir
defasında iki arkadaşımın Ordu’ya inşaat işçiliği yapmak için gitmiştik. Bir
pazar günü Rus Pazarında arkadaşlarımla kol kola girmiş gezerken ve kendi
dilimizde bir şeyler konuşurken, arkadan bir sesin “Ne o bir araya gelip Kür-
distanı mı kuracaksınız, ayrılın!” dediğini duydum. Biz de karşılık verdik ve
aramızdaki tartışmaya Polis dahil oldu. Allah için doğruya doğru, Polis o
adamlara kızdı ve insanların kendi anadillerini konuşmasıyla bölücü olma-
yacaklarını söyledi. Polisin tavrına çok şaşırdım, ama ne gördüysem onu söy-
lüyorum. Asıl bölücü onlardı.” (Kişisel mülakat, Diyarbakır, Bağlar İlçesi,
Kaynaratepe Mahallesi, 7 Haziran 2007)*

Batı’da yaşayanların bu tür insanlara karşı kamusal alanda sergiledikleri dışlayıcı davranışların ülkenin içinde bulunduğu siyasal düzlemde beslen-
diği açıkça ifade edilmelidir. 4 Haziran 2007 tarihinde Adapazarı’nda üzer-
lerinde Ahmet Kaya’nın resmi bulunan tişört giyen iki Diyarbakırlı gencin
500 kişilik bir grup tarafından linç edilmek istenmesi,⁹ yukarıda aktarılan
tecrübelerin doğru olduğuna dair daha güçlü deliller sunmaktadır. Mevsim-
lik işçilik aynı zamanda, ya çocukların eğitimden tamamen yoksun kalma-
sına ya da eğitimlerinin önemli ölçüde aksamasına yol açmaktadır. Bölge dı-
şına, Batı illerine mevsimlik işçiliğe gidenler sadece ücretlerin düşüklüğü,
yaşam koşullarının kötülüğünden değil, aynı zamanda etnik kimlikleri ne-
deniyle aşağılayıcı muameleye maruz kalmaktan şikâyetçidirler (Diyarbakır
Büyükşehir Belediyesi, 2006: 21).

Benzeri şekilde, İnsan Hakları Araştırma Derneği (İHAD) tarafından 2010
yılında açıklanan Nefret Suçlarının Önlenmesinde Sivil Toplumun Gücünü
Kullanmak adlı raporda bildirilediğine göre, 2008 ve 2009 yıllarında, etnik
temelli nefret davranışlarının ağırlıklı olarak Türkiye’nin batısındaki kentlerde
Kürtlere yöneldiğini gösteren birden çok vaka ile karşılaşmıştır. Sözelimi,
Balıkesir’in Altınova beldesinde yaşanan olayda iki grup arasında başlayan
tartışma, kısa sürede kavgaya dönüşmüş ve bir kişinin hayatını kaybettiği

8 22 Ekim 1993’teki olaylarda, Diyarbakır’ın Lice ilçesinde yaşayan 15 kişi kurşunlanarak ya da
yakılarak öldürülmüş, 22 kişi yaralanmıştı. Ayrıca olaylarda 400 konut ile 250 işyeri de yakılıp
yıkılarak kullanılmayacak derecede zarar görmüştü (Jongerden, 2001).

9 Bkz., <http://www.milliyet.com.tr/2007/06/05/yasam/yas10.html>, 5 Haziran 2007.

olaylarda yürüyüşe geçen kalabalık bir grup, “Kürtler dışarı” sloganları ile birlikte Kürtlere ait çok sayıda ev ve işyerine zarar vermiştir. Olaylar karşısında güvenlik güçlerinin yeterli önlem almadığı iddia edilmiştir.¹⁰ Öte yandan, Antalya’da saldırıya uğrayan 3 Kürt öğrenciye polisin PKK üyesi olup olmadıklarını sorması, Gebze’de Kürt işçilerin komşularını rahatsız ettikleri iddiasıyla saldırıya uğramaları ve Adana’da bir cinayet zanlısının Kürt kökenli olduğu anlaşıncı halkın linç girişiminde bulunması, etnik kökenli şiddet ve nefret suçlarının toplumsal hayata yansıyan boyutunu göstermek Açısından oldukça çarpıcı örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹ Benzeri şekilde, adeta 2005 yılındaki Türk Bayrağı krizini anımsatırcasına, Mersin’de iki lise öğrencisi arasında başlayan tartışma kavgaya dönüşmüş ve ardından “*Türk çocuklar Kürt çocukları dövüyormuş*” söylentisinin yayılmasıyla birlikte, olaya aileler de karışmış ve ilk etapta basit gibi algılanan sorun, yüzlerce kişinin karıştığı etnik bir çatışmaya dönüşmüştür. Toplanan kalabalık “Kahrolsun PKK” ve “Kürtler dışarı” sloganlarıyla linç girişiminde bulunmuş ve çıkan olaylarda yaralananlar olmuştur.¹²

Gündelik hayatta bu ve benzeri olayların sayısındaki artış, göçü bir kurtuluş olarak gören Kürt kökenli yurttaşların giderek umutsuzluğa doğru sürüklenmelerini ve radikal kimlikler edinmelerini de beraberinde getirmektedir. İstanbul, İzmir, Ankara ve Antalya gibi büyük kent deneyimi sahibi olup da gerek iş piyasalarında gerekse okulda, sokakta veya hayatın herhangi bir yerinde maruz kaldıkları dışlayıcı pratikler karşısında yeniden doğdukları topraklara dönenlerin sayıları hızla artmaktadır. Göç ettikleri kentsel mekanların onlara sağladığı görece iyi sağlık, istihdam ve eğitim olanaklarından vazgeçip bu tür olanakların hemen hiç olmadığı Diyarbakır’a, Van’a veya başka bir kente dönmek zorunda kalmak, zorunlu göç madurlarının mağduriyetini bir kez daha artırırken, onların imgelemlerinde Türk-Kürt şeklindeki bir tür mental bölünmenin de giderek ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Şiddetin Siyasallaştırdığı Kadınlar ve Çocuklar

Bölgede yaşanan zorunlu göç süreci, kronik gerilim, yoksulluk, işsizlik ve dışlanmışlık süreçleri bölge insanını *mental bölünmenin* eşiğine getirdiği

10 <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=744715&title=altinavadaki-sokak-kavgasi-turkkurt-catismasina-donusturulmek-isteniyor>

11 http://www.rightsagenda.org/attachments/523_T%C3%BCrkiyedeNefretSu%C3%A7lar%C4%B1.pdf

12 <http://www.gundem-online.net/haber.asp?haberid=84865>

konusunda ciddi ipuçları vermektedir. 1990’lı yıllarda Lice’den önce Diyarbakır’a sonra Adana’ya ve daha sonra tekrar Diyarbakır Şeyh Şamil Mahallesi’ne göç eden ve şu anda ekmek satarak iki çocuğunun geçimini sağlamaya çalışan 45 yaşındaki annenin anlattıkları yaşanmakta olan *mental bölünmenin* ve *anomie* (ümitsizliğin)’nin yalın bir ifadesi olarak karşımıza çıkıyor. Görüşme yapılan kadın, önce siyasal nedenlerle eşinin 15 yıl önce 36 yıllık hapis cezasına çarptırıldığını, sonra aynı şekilde en büyük oğlunun yine aynı nedenle hapse atıldığını ve nihayet yakın zaman önce de en küçük oğlunun adı bir suçtan (hırsızlıktan) ötürü tutuklandığını söyleyerek başlıyor sözlerine. Konuşmasını çoğunlukla Kürtçe yapıyor, yer yer kırık bir Türkçe kullanıyor:

“Bugün hala beni özel harekât timleri takip ediyor. Pek çok gece evimi basıyorlar. Adana’ya kaçtık orada da tutunamadık. En büyük bela sistemin kendisi. Çocuklarımıza okul, yaz okulu, iş istemez miyiz? İstanbul’da bir olay olduğunda sürekli medya bahsediyor. Ama burada olanları kimse bilmiyor, duymuyor, görmüyor. (Boğazını göstererek) burama geldi. Bize ‘Ermeni’ diyorlar. Ermeniysek Ermeniyiz. O zaman atsınlar bizi vatandaşlıktan. İstemiyorum bu ülkenin vatandaşlığını, ne verdi ki bana, hep aldı benden. Ben artık savaş istiyorum. 14 yıldır Yeşil Kart için sürekli başvuruyorum, ama sicilim nedeniyle vermiyorlar.” (Kişisel mülakat, Diyarbakır, Bağlar İlçesi, Şeyh Şamil Mahallesi, 7 Haziran 2007).

Kadının anlattıkları bizde önce geçtiğimiz yıllarda Galatasaray Lisesi önünde her Cumartesi eylem yapan ve kendilerine “Barış Anaları” diyen kadınları hatırlatıyor. Ancak bu benzerlik sadece deneyimlerde gizli. Söylemsel olarak tam bir tezat hâkim kadının anlattıklarında. “Ben artık savaş istiyorum” diyen bir kadının sözleri karşısında sadece onun anlattıklarını anlamaya çalışarak duruyoruz. Bu yaşanan kopmayı, umutsuzluğu ve çılgılığı ifade edebilmek için “Savaş Anaları” benzetmesini pek de dilimiz ermeyerek yapıyoruz kendi aramızda.

Öte yandan pek çok yerde işittiğimiz “Biz Ermeni miyiz ki, bize bunu yapıyorlar?” söylemi yeniden karşımıza çıkıyor burada. Kadın Muhacir olduğunu söylüyor. 1917 Sovyet İhtilalinden önce Ruslar’ın Birinci Dünya Savaşı yıllarında Bitlis’e kadar ilerledikleri ve bu nedenle bölgedeki Kürtlerin daha güneye Diyarbakır’a doğru göç ettikleri bilinmektedir. Aynı şekilde 1920’li ve 1930’lu yıllarda yaşanan Ağrı İsyanları sırasında da benzeri bir göç süreci yaşanmıştır. Bu tür göçlerle gelenlere “Muhacir” denilmektedir halk arasında.

Ancak Türkiye Cumhuriyeti bağlamında kullanılan “Muhacir” kavramının ifade ettiği anlamın bu tür göçmen gruplarını kapsamamış olması pek şaşırtıcı olmamakla birlikte düşündürücü bir durumdur. Üretilen ulus-devletin yurttaşlarının farklı anlam dünyaları geliştirmeleri ve aynı kavramları farklı olguları ifade etmek için kullanıyor olmaları uluslaşma sürecinin pek de o denli başarılı yürütülemediğini gösteren önemli örneklerden biri olsa gerek. 71 yaşındaki erkek gündelik hayatta yıllardır karşı karşıya olduğu eşitsizliği, Kürtlerin Cumhuriyet’in kurucu unsuru olduğu tezine sığınarak anlatıyor:

“Ortak Türk bayrağının altında yaşıyoruz. Biz Rusya’dan gelmedik, Ermeni değiliz. Polisi gördüğümüzde hepimiz korkuyoruz. Çanakkale’de kaç Kürt öldü? Bizler dedelerimizin kanlarıyla suladığı topraklar üzerinde yaşıyoruz. 40 yıl Türkiye’nin başka illerinde yaşadım. Eşitsizlikleri gördüm. Kendi dilinde kaset, şarkı dinleyememek nedir bilirim. Eğer sen bana baskı uygularsan, ben de dağa çıkarım, ölürüm, öldürürüm...” (Kişisel mülakat, Diyarbakır, Bağlar İlçesi, Şeyh Şamil Mahallesi, 7 Haziran 2007).

Yukarıda alıntı yapılan iki görüşmecenin de kullandıkları ortak referans Türklerin ve Kürtlerin ortak ötekisi olan “Ermenilik” kimliğine yaptıkları vurgudur. Yukarıda kendisine referansla ‘savaş anaları’ kavramını kullandığımız kadının anlattıklarına benzer bir anlatıyı Bağlar Mahallesinde 7 Haziran 2007 tarihinde Türkçe gerçekleştirdiğimiz bir mülakatta başka bir kadın bizlere aktarıyor:

“1992’de göç oldum, korucu zorlaması yüzünden. 5 dönüm bağım var, ama mayın dolu, gidemiyorum. 1993’te Lice Merkez’e geldim, 5–6 aile bir arada bir tanıdığın yanında barındık. Köydeyken durumumuz çok iyiydi, tütün tarlalarımız da vardı. Ama çatışmalardan, baskınlardan hiç rahat edemedik. Zaten hazırlanıyorduk göç etmeye, ama bir sabah baskın oldu. Erkekleri alıp alaya götürdüler. Evleri yıkıp, bizi içeri kilitlediler. Bir asker yardım etti, “terk edin burayı” dedi. 5 dakika içinde helikopterlerden atılan bir şeylerle evler yanmaya başladı. Okula sığındık. Yaralılar ve cesetler de orada. 47–48 ceset vardı... Ondan sonra da sık sık gözaltına alındık, cezaevine girdim... Çocuklarımızı tutamıyoruz, okulu bıraktılar, hırsızlık yapıyorlar... Sonrasında Lice’ye hiç gitmedim. Hala kontrol, kimlik araması, sıkıntılar var...”

Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da yaşayan ve sürekli olarak gündelik hayatın şiddetine maruz kalan kadınların, ataerkil toplumsal yapı içerisinde geleneksel eril iktidarın dışına taşmaya başladıklarını söylemek mümkün.

Şiddetin ve terörün sokağa döktüğü kadın, “savaş istiyorum” diyebiliyorsa ve bu çılgınlık onların çocuklarına da sirayet ediyorsa, bu bölgedeki geleneksel ataerkil yapının dönüştüğünü gösteren önemli bir göstergedir. Kadınlar ve çocuklar giderek siyasallaşmaktadır. Bu siyasallaşma gerek kadınların kullandıkları söylemlerde, gerek çocukların zaman zaman kitlesel şekilde güvenlik görevlerine karşı gerçekleştirdikleri taşlı eylemlerde ve gerekse kadının Kürt Siyasal hareketi içinde giderek görünür hale gelmesinde gözlenmektedir. Zorunlu göç ve dışlanma pratikleri beraberinde farklı sübjektivite-leri de getirmektedir hiç şüphesiz.

Ancak kadının veya çocuğun siyasallaşması doğrudan özgürleşmeleri anlamına gelmemektedir. *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu* adlı çalışmasında ataerkil yapıyı eleştiren ve kadınların özel alanlarına hapsedildiğini söyleyen Handan Çağlayan (2007), Kürt Sorunu bağlamında yaşanan şiddetin kadınları birer siyasal aktör olarak sokağa döktüğünü ve bu nedenle bundan böyle Güneydoğu Anadolu’da kadının toplumsal rolünün ve yerinin radikal anlamda bir değişim sürecinden geçeceğini iddia etmektedir. Yine, alan çalışması süresince çocuklarını, akrabalarını ve eşlerini şiddete kurban veren kadınların, yaşadıklarını açık bir dille ifade ediyor olmaları erkeğin egemen olduğu dünyada artık konuşmaktan çekinmemekte ve onun iktidarını tanımama cesaretini utangaç da olsa göstermektedir. Ayrıca, kadınların gerek yerel yönetimlerde gerek Kürt Siyasal hareketinde giderek görünür ve etkin olmaları, Çağlayan (2007)’in tezlerini doğrular niteliktedir.

Geri Dönüş Mümkün mü?

Son yıllarda göç ettikleri büyük kentlerde tutunamayıp, maruz kaldıkları dışlanma, aşağılanma, ötekileştirilme ve yoksulluk gibi nedenlerle yeniden Güneydoğu Anadolu’ya dönen zorunlu göç madurlarının yanı sıra, bütün sorunlarına rağmen özellikle kentin kendilerine sağladığı eğitim, sağlık ve istihdam gibi bir takım avantajlar ve özellikle uzun süreden beri kentte ikamet ediyor olmanın getirdiği bir takım başka nedenlerden ötürü çok sayıda insanın artık geri dönme düşüncesi içinde olmadıkları gözlemlenmektedir. Neden olduğu bütün sorunlara rağmen kentin cazibesini koruyor olması ve çocukların kentte doğup orada yetişmeleri gerçeğinin yanı sıra, geri dönüş konusundaki en büyük engel ve endişe hâlâ güvenlik olarak karşımıza çıkıyor.

Alan çalışması sırasında Diyarbakır'ın kırsalına gitme konusundaki planlarımız Diyarbakırlılar tarafından bize eşlik etmeleri durumunda kendi güvenliklerinin tehlikede olabileceği nedeniyle pek sıcak karşılanmadı. PKK'nın eylemleri, güvenlik güçlerinin operasyonları, korucular, travma, yoksulluk, yalıtılmışlık, şiddet hepsi bu endişeyi besliyor. Sadece görece varıl köylüler ve çok çok çaresiz olanlar (çocukları madde bağımlısı olanlar, örneğin) istiyor geri dönmeyi. Son dönemde ikili bir yaşam biçimi oluşmuş durumda, yazın gidip birkaç ay köylerinde kalıp, tekrar dönüyorlar ve kış aylarını Diyarbakır şehir merkezinde geçiriyorlar. Bağlar'da yaşayan bir genç erkek geri dönüş konusundaki saptamalarını şu şekilde dile getiriyordu:

“Geri dönüş derken, ben bunu biraz daha açayım. Bazıları gitti tamamen ve ekonomik durumları iyi olduğu için ev yapabildiler. Kimisi de köye sadece yazın tatil amaçlı gidiyor. İki üç ay gider ve geri dönerler. Durumu iyi olmayanlar yazın kısa süreliğine gider ve geri dönerler. Köyde ekonomi yok, üretim yok. İşte bu anlamıyla köye geri dönüşler ne kadar sağlıklıdır. Bilemiyorum. Gerçek anlamıyla bir geri dönüş yok. Sadece yazın dönen ailelerin sayısı çok. Yazın giderler, tarlalarını sürerler. Üç ay yiyebilecekleri kadar sebze, varsa meyve, üzüm falan çıkarırlar. Çoğu insanın bağı falan da bitti aslında, kurudu, yakıldı. Bazılarının bağı var, onlardan yararlanmaya çalışıyorlar ama sağlıklı değil aslında... Burada işsizlikten bahsediyoruz da.. orada da aynı şey var; orada ne kadar sağlıklı besleniyorlar, onun tartışmasını bile insanlar artık yapabiliyorlar. İnsanlar değiştiler, daha bilinçlendiler. Köyde olanlar şehre geliyor ve şehirden alıyorlar domateslerini, biberlerini, yiyeceklerini. Alıp geri dönüyorlar.”

Bir yanıyla yaşanan şiddet ve arkada bırakılan acılar, öte yandan da kent ve küreselleşmenin insanlara sağladığı sağlık, eğitim ve benzeri fırsatlar nedeniyle artık köye geri dönmenin istense bile pek mümkün olmadığını vurguluyor konuştuğumuz insanlar. Konuştuğumuz kişilerden biri olan Yenişehir Belediye Başkanı Avukat Fırat Anlı (5 Haziran 2007), 2005 yılında yaptıkları bir anket çalışmasında, geri dönüş eğilimleri araştırdıklarını söylüyor.

“Belirli dönemlerde bu anket tekrarlanıyor. Görülen o ki, geri dönmek isteyenlerin oranı giderek azalıyor. Özellikle kadın ve gençlerde bu oran çok düşük, %20’lerde. Sadece orta yaş ve üzeri kitle dönmek istiyor. Yazları 3–4 ay gidip kalıyorlar köylerinde.”

Belediye Başkanının söyledikleri diğer söylenenleri ve bizim gözlemlerimizi doğrular niteliktedir. Geri dönmek de ayrıca bir ekonomik maliyet gerektiriyor. Öyle ki, Diyarbakır’a zorunlu göçle gelenlerin en yoksul kitleler olduğu, Diyarbakır’ın zorunlu göçte bir istasyon olma işlevi gördüğü, aile ve yöre bağlantıları olanların yola devam edip başka uzak diyarlara doğru yol almaya devam ettikleri ve burada kalanların başka hiçbir yere gidemeyen en yoksul kesim olduğu düşünülürse, geri dönüşün ne denli imkânsız olduğu da rahatlıkla görülecektir. Ancak küresel krizin sarstığı ülkemizde, özellikle 2008 ve 2009 yıllarında İstanbul Büyükşehir Belediyesi’nin sağladığı maddi imkânlarla birlikte hatırı sayılır sayıdaki zorunlu göç mağduru ailenin geri döndüğünü de hatırlatmakta fayda vardır. İstanbul Büyükşehir Belediyesi’ne (İBB) bağlı Yoksul Sevk Zabıta Amirliği’nin verilerine göre, 2008 yılında ekonomik gerekçelerle İstanbul’u terk edenlerin sayısı, bir önceki yıla göre yüzde 100 artmış durumda. 2007’de 558 aile geçinemediği gerekçesi ile İstanbul’u terk ederken, aile sayısı 2008’de bin 144’e çıktı. Böylece sadece 2008 yılında 6119 kişi, son 10 yılda ise toplam yaklaşık 26 bin kişi, daha iyi yaşamak için geldiği İstanbul’u “ekonomik olarak tutunamadığı” için terk etmek zorunda kalmıştır.. Geri dönen ailelerin çoğunluğunu Güney Doğu kökenliler oluştururken, onları Karadenizliler takip etmektedir.¹³

Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi sınırlarında bulunan on adet mahalle var, bu mahallelerin çok büyük bir bölümünde çoğunluğu göç mağdurları oluşturuyor. Bu insanlar kent ile ilişkiye geçmekten ve yeni modern bağlar kurmaktan korkuyorlar. Bu nedenle sorunlarını geleneksel yollar ve kurumlarla (ağalık, şeyhlik, çeteler, mafyoz ilişki ağları, namus vb.) çözmeye devam ediyorlar. Öyle görünüyor ki, eklemelenmeye çalıştıkları veya daima çeperlerinde kaldıkları kentin kamusal alanında onları bir araya getiren tek bir unsur, adeta hep bir ağızdan dile getirdikleri siyasal talepler.

Benzeri bir tespiti İstanbul ve Mersin’de yaşayan göç mağdurları için de yapmak mümkündür. Sözgelimi İstanbul’da bulunan zorunlu göç mağdurlarının kökenlerine göre belirli yerlerde odaklandıklarını, büyük ölçüde birbirlerinden kopuk yaşadıklarını, onları sembolik olarak bir araya getiren ve David Harvery (2006)’in “ilişkisel mekân” (*relational space*) olarak tanıladığı

13 Küresel finansal kriz nedeniyle geri dönen aileler konusunda daha ayrıntılı bilgi edinmek için bkz., <http://www.kariyerinfo.com/haberler.asp?T=0&S=1&I=0&TID=4547> (giriş tarihi 12 Ekim 2011).

türden bir mekân yarattıkları görülmektedir. Ülke genelinde toplumsal hayatta yerelden “Kürtler etrafımızı sardı” şeklindeki söylemin gerçeklikler üzerine kurulmadığını ve bu “sahte gerçekliğin” *içimizdeki düşman* sendromu şeklinde üretildiği yönünde şüpheler barındırmaktadır. Soğuk Savaş döneminin son ermesinin ardından ulus-devletlerin ‘dış düşman’ arama yerine ‘içerideki düşman’ arama/üretim eğilimleri göz önünde bulundurulduğundan bu tesbit bizce dikkatle ele alınmalıdır.

Semt	Geldiği Yer	Semt	Geldiği Yer
Bağcılar	Batman, Bitlis	Avcılar	Güneydoğu Anadolu
Güngören	Batman	Kağıthane	Şırnak, Hakkari
Esenler	Diyarbakır	Tarlabaşı	Güneydoğu Anadolu
Esenyurt	Van	Fatih	Güneydoğu Anadolu
Aksaray	Mardin	Ümraniye	Güneydoğu Anadolu
Kanarya	Güneydoğu Anadolu	Kartal	Güneydoğu Anadolu
Küçükçekmece	Güneydoğu Anadolu	Pendik	Güneydoğu Anadolu

Tablo 4: Kökenlerine göre İstanbul’daki Göçmenlerin coğrafi dağılımı

Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer konu da 2000 Yılı Genel Nüfus Sayımı Verileri göz önünde bulundurulduğunda sanılanın aksine Güneydoğu Anadolu Bölgesinde bulunan illerin dışı doğru göç vermedikleridir (Tablo 2). Tunceli, Elazığ ve Bingöl dışında kalan sırasıyla Bitlis, Van, Siirt, Hakkâri, Urfa, Diyarbakır ve Batman illerinin dışarıya en az göç veren ilk 7 il olduğu gözlenmektedir. Bunun en önemli nedenleri arasında yukarıda sözü edildiği üzere son on – onbeş yıl içerisinde yaşanan olumsuz gelişmelerin Kürtlerin anlam coğrafyalarında bir korkunun ve dışlanmışlık hissinin yeşermesine yol açmış olması ve ayrıca yaşanan kronik yoksulluğun uzak coğrafyalara yapılacak olası bir göçün finansmanını zorlaştırması ve hatta imkânsız kılmasıdır.

Zorunlu göç mağduru Diyarbakırlıların Kürt sorununun demokratik çözümü yönünde geliştirdikleri siyasal talepler halen çok güçlü. Bu nedenle kentin kamusal dinamikleri çökmüyor ve yaşanan her türlü yoksulluğa, yoksulluğa ve dışlanmışlık hissine rağmen büyük toplumsal patlamalar ve gerilimler yaşanmıyor. Kentte kamusal olanı kuran en önemli unsur, her kesimden insanın kullandığı siyasal dildir. İşte sıralanan bu tür nedenlerden ötürü, göçmenlerin kente eğitim, istihdam ve siyasal açıdan entegrasyonu konusu ayrıca bir önem kazanmaktadır Diyarbakır’da. Görünen o ki, Diyarbakır Büyükşehir

Belediyesi ile birlikte Yurttaş Girişimi ve Yerel Gündem 21 gibi bazı sivil toplum örgütleri dışında bu entegrasyon sürecine katkıda bulunan başka kurum pek öne çıkmamaktadır.¹⁴

Son birkaç yılda dikkati çeken bir diğer gelişme ise kırdan önce Diyarbakır şehir merkezine ve oradan da İstanbul, İzmir, Denizli gibi diğer büyük kentlere göç eden bazı ailelerin bu şehirlerde de tutunamayıp geri dönüyor olmalarıdır. Hemen her türlü kuruma güvenini yitirme eğilimi içinde olan bu tür ailelerin bir kopma hali yaşadıkları tespit edilmektedir. Çaresizliğin ve çözümsüzlüğün en alt katmanlarında bulunan bu tür ailelerin yeniden kazanılabilmesi için kentte bir takım sivil toplum kurumları dışında herhangi bir resmi kurumun bir proje üretmediği gözlemlenmektedir.

Geri dönüş konusunda yine sıklıkla dile getirilen bir diğer konu ise korucular sorunudur. Sözgelimi, 1990’larda Nusaybin’deki boşaltılan 100 haneli dağ köyünden Diyarbakır Sur Mahallesi’ne gelen 70’li yaşlardaki yaşlı adamın koruculara ilişkin söyledikleri dikkate değer:

“Korucular bize karşı mücadele ediyorlar, bize Ermeni diyorlar, zulüm ediyorlar. Biz Müslümanız, namaz kılıyoruz. Eskiden Ağalar bizi birbirimize düşürürdü, şimdi ise Devlet aynı şeyi yapıyor. Korucularla bizi karşı karşıya getiriyor.” (Kişisel mülakat, Diyarbakır, Bağlar İlçesi, 7 Haziran 2007).

Koruculara ilişkin beslenen korkular belli ki yaşanan bazı olumsuz tecrübelerden kaynaklanıyor. Özgür Yurttaş Girişimi Derneğinde görüşme yaptığımız genç erkeklerden biri Koruculara ilişkin şu şekilde bir değerlendirme yapıyor:

“Eskiden ağalar vardı, şimdi korucular. Devlet onların arkasındadır. Onlar köyde devlettir. Evlerimize girerler ve istediklerini, beğendiklerini alıp götürürler. Kimse onlara karşı çıkamaz. Hiç unutmuyorum, annem hastaydı ve bu nedenle bal yiyordu. Korucu geldi balı aldı, birşey diyemedik. Bu kadar insafsızlık olur mu?”

Koruculuğun daha önce köyde yaşayan ve topraksız ailelerden seçildiği konusunda pek çok tanıklık dinledik tüm alan çalışması boyunca. Göç mağdurları tarafından kısaca “Ayaklar, baş oldu!” şeklinde nitelenen korucuların geçmişte daha alt toplumsal tabakalarda yer aldıkları, ancak korucu olduktan sonra sosyal anlamda mobilize oldukları anlaşılmaktadır. Devlet ile organik

14 Yerel Gündem 21 Diyarbakır için bkz., <http://www.yg21.net/> (giriş tarihi 12 Ekim 2011).

bir ilişkide olmak, korucular için iktidar olma aracıdır. Yine korucular ile göç edenler arasında geçmişe dayanan başka husumetlere de sıkça rastlanmaktadır.

Alan çalışması sırasında, geçmişte özellikle sınır bölgelerinde yaşayanların sınır ticareti ve kaçakçılık gibi enformel alanlarda giriştikleri ekonomik faaliyetler konusunda ailelerin birbirlerini güvenlik güçlerine ihbar ettikleri yönündeki bilgi görüşme yapılanlarca sıkça dile getirildi. “İhbar” kurumu, Neşe Özgen’in (2003) 2001-2002 yılları arasında Van’da gerçekleştirdiği antropolojik alan çalışmasının sonuçlarına dayanarak dile getirdiği gibi, devlet kurumlarının toplumsal rıza üzerinden varlığını sürdürmeyiip daha çok baskı üzerinden var olduğu bölgelerde bazı grupların/ailelerin/kişilerin devletle daha organik bir ilişki geliştirebilmek ve devletin kendilerine sağlayacağı sembolik iktidara sahip olabilmek için sıkça “ihbar” kurumuna başvurduklarını sergilemektedir. Bizim çalışmamızda da benzeri yönde bulgulara rastlanmaktadır.

Sonuç

Nicholas va Hear (2004)’ın da tesbit ettiği üzere, göçmenler sahip oldukları ekonomik, sosyal ve kültürel sermayelerine paralel olarak gidecekleri son noktayı tespit ettikleri saptanmıştır. Zorunlu göç mağdurları, gerek sahip oldukları ekonomik sermayeyi gerekse sosyal sermayeyi kullanmak suretiyle gidecekleri yeni coğrafyayı belirlerler. Bizim çalışmamızda da benzeri süreçlerin yaşandığı görülmektedir. Güneydoğu’da özellikle dağlık bölgelerde yaşayanların sahip oldukları sosyal ve ekonomik sermayeye bağlı olarak Diyarbakır kent merkezine, Mersin’e veya İstanbul’a göç ettikleri gözlenmiştir. Diyarbakır’da kalanlar en yoksul kitleler olmakla birlikte bölgede yaşamakta olan gelişmelerin Türkiye çoğunluk toplumunun anlam dünyasından giderek silinmesi reel ve sembolik bir kopuşun izlerini taşımaktadır. Mevsimlik işler için Batı ve Kuzey Anadolu’ya göç edenlerin gündelik hayatta yaşadıkları tepkisel dışlanma deneyimleri, kadınların sergiledikleri kopma halleri, korucular ile korucu olmayanlar arasındaki gerilim ve köye dönüşün artık sadece yaşamaya devam eden gerilimler nedeniyle değil küreselleşme nedeniyle de imkânsız hale gelmesi gibi gelişmeler, zorunlu göç mağdurlarının bulundukları yerlerde kentsel hayata entegre edilmelerinin gerekliliği konusunda çok önemli ipuçları vermektedir. Bu tartışmalarında ışığında çalışmadan ortaya çıkan şu dört alan içinde bazı saptamaları yeniden yapmakta fayda olduğu kanısındayız.

Zorunlu göçün kaynağı. Zorunlu göç güvenlik nedeniyle gerçekleştirilmiştir. Ancak yapılan mülakatlarda birçok kişi terörle ilişkilerinin bulunmadığını vurgularken, bazıları farklı yerel nedenlerle akraba ve diğer kişilerle yaşanan sorunların kendilerinin göçe zorlanmasında rol oynadığını vurgulamışlardır. Zorunlu göçe tabi tutulan nüfusu Doğu ve Güney-Doğu Anadolu Kürt kökenli Türk vatandaşları ağırlıklı olarak kırsal kesimden olmakla birlikte kasabalardan da zorunlu göçe maruz kalanlar bulunmaktadır. Gerek güvenlik güçlerince gerçekleştirilen köy boşaltma olayları, gerek PKK tarafından tehdit edilen köylerin varlığı gerekse insanların yaşadıkları güvenlik sorunları karşısında kendilerine ve ailelerine daha iyi imkanlar sağlayabilmek için göçe ettikleri görülmektedir. Zorunlu göç kararını verenler bu tür bir toplumsal eylemin doğuracağı istenmeyen sonuçlar konusunu dikkate almamıştır. Zorunlu göç mağdurlarının görüşmeler yapılanlarının çoğunluğu hiçbir ön uyarı almaksızın hızlı bir biçimde evlerini terk etmek zorunda kalmışlardır.

Zorunlu göçün rotası: Kişiler geleneksel bağları kullanmakla birlikte koşulların zorlaması sonucu hızlı bir biçimde gideceği/göçeyeceği yere karar vermiştir. Bunlar ilkin pratik olarak en yakındaki şehir veya kasaba olup çevredeki kentlere doğru bir nüfus hareketi bunu izlemiştir. En nihaiyi hedef Adana, Mersin, Antalya gibi Akdeniz kıyı kentleri, İzmir, İstanbul, ve Ankara gibi diğer ketler olmuştur. Bu anlamda geniş ailelerin birçok ferdinin farklı yerlere yerleştiği görülmektedir. Öte yandan farklı kentler ve bölgeler arasında gidip gelmeler de gözlenmektedir. Bu seçimlerde göçmenlerin maddi kaynakları, içinde yer aldıkları sosyal ağlar, akrabalar önemli rol oynarken belli bir yöreye daha önceden, iş (örneğin mevsimlik işçi olarak) ya da başka bir nedenle gitmiş olmak nereye gidileceğinde bazı durumlarda önemli rol oynamıştır. Mersin ve Adana gibi şehirlerin hem bölgeye yakın hem de barınma ve ısınma gibi masrafların düşüklüğü nedeniyle tercih edildiği yönünde görüşler bildirilmiştir. Bu da daha önceden bu yörelerin bilinmesi anlamına gelmektedir.

Varılan noktadaki durum: Zorunlu göç mağdurları gibi gidilen yerleşim yerin de zorunlu göçe hazırlıksız yakalanmıştır. Çok kısa bir sürede yaşanan yoğun göç, İstanbul ve Diyarbakır gibi hali hazırda konut stoku bulunmayan kentlerde gecekondulaşmayı ve plansız kentleşmeyi daha da fazla artırmıştır. Her ne kadar konut stoku fazlası olan ender kentlerden bit tanesi de olsa Mersin de gelen zorunlu göç mağdurlarının bu konutları kiralama ve satın

alma gücüne sahip olmamaları nedeniyle gecekondulaşma yaşamıştır. Gidilen mekânlarda, metropollerin ve kentlerin sakinleri bu yeni gelen göçmenleri direkt olarak açıkça bazı durumlarda dışlarken ve bazı durumlarda da bilinçsizce tüm yapısal sorunların temeline yerleştirmektedir. Her ne kadar zorla koparıldıkları mekânlara dönmek zorunlu göç mağdurlarının hakkıdır tezini savunsak da bütünsel olarak geri dönüş ya da geri döndürme söylemi bu tür bir dışlamanın açık sonuçlarından bir tanesidir. Son yirmi yılın top-raklarından koparıp ülkenin farklı yörelerine saçtığı bu göçmenler birçok eğitim, sağlık ve insanca koşullarda yaşamak gibi temel haklardan mahrum kalırken, göç sırasında çocuk yaşta olan ya da göçülen yerlerde doğan kuşaklar için kronikleşen sorunların yanında ön yargılarla boğuşmak ciddi bir sorun halini almaktadır. Tüm suçlar ve şiddetin kaynağı olarak etiketlenen bu insanların durumu hızla çözümler üretilmesi gerekmektedir.

Etno-Kültürel ve Milliyetçi Dilin Açmazları: 22 Temmuz genel seçimlerinde iktidar partisi AKP'nin bölgede aldığı yüksek oy oranı ve DTP'nin beklendiği kadar oy alamadığı düşünüldüğünde, özü edilen bu *zihinsel bölünmenin* etnik bir nitelik taşımaktansa daha çok sınıfsal bir nitelik taşıdığını ve bu sınıfsal ayrışımın etnik bir dil kullanmak suretiyle dilendirildiğini söylemek abartılı olmayacaktır sanıyorum. Söz konusu bu etnik ve sınıfsal dil kendini 2011 Genel Seçimlerinde de göstermiştir. Bağımsız adaylarla seçime giren Barış ve Demokrasî Partisi (BDP) kazandığı 30 kadar sandalye ile yeni mecliste Kürt Sorununa ilişkin etnoökültürel bir dil kullanmaya devam edeceğinin sinyallerini vermektedir. Ancak yine de, ne iktidar partilerin ne de bölgenin hakim siyasal hareketleri, bölgenin sosyo-ekonomik sorunlarına ve açmazlarına vurgu yapmak yerine uzun yıllardan buyana devam eden etno-kültürel, dinsel ve milliyetçi gerilimlerden kendilerine pay çıkarmaya devam etmektedirler. Etno-kültürel ve dinsel retorik bu denli prim yaparken, oy arayışındaki siyasal partilerin kamuoyunu verily olarak varsayıp Türk ve/veya Kürt milliyetçiliği üzerinden söylemlerini kurmaları anlaşılabilir. Ancak unutulmaması gereken şey, kamuoyunun aslında verili olmadığı, aksine siyasetçiler, medya temsilcileri, yazarlar, akademisyenler, sivil toplum örgütleri ve uluslararası örgütler tarafından inşa edilebileceği gerçeğidir. Barış dolu geleceği inşa etmek ancak etnisitenin, dinin, milliyetçiliğin dilinden uzak adaletsizlik, eşitsizlik, yoksulluk ve dışlanma gibi sorunlara vurgu yaparak ve bu sorunların çözümü doğrultusunda kamuoyu oluşturarak mümkün olabilir.

Kaynakça

- Akdeniz Göç-Der (2011). *Zorla Yerinden Edilenler için Ekonomik, Sosyal ve kültürel Haklar Raporu*. Mersin: Akdeniz Göç-Der.
- Barut, M. (2001). *Zorunlu Göçe Maruz Kalan Kürt Kökenli T.C. Vatandaşlarının Göç Öncesi ve Göç Sonrası Sosyo Ekonomik, Sosyo Kültürel Durumları, Askeri Çatışma ve Gerginlik Politikaları Sonucu Meydana Gelen Göçün Ortaya Çıkardığı Sorunlar ve Göç Mağduru Ailelerin Geriye Dönüş Eğilimlerinin Araştırılması ve Çözüm Önerileri*. İstanbul: Göç-Der.
- Başak Kültür ve Sanat Vakfı (2004). *Ses Çık: Sorun Etme Sahip Çık Projesi. Zorunlu Göçün Çocuklar ve Gençler Üzerindeki Etkileri*. İstanbul: Başak Kültür ve Sanat Vakfı yayınları.
- Akşit, B. (1998). “İç Göçlerin Nesnel ve Öznel Toplumsal Tarihi Üzerine Gözlemler: Köy Tarafından Bir Bakış,” *Türkiye’de İç göç*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları: 22-37.
- Bourdieu, P., and L.J.D. Wacquant (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Oxford: Polity Press.
- Çağlayan, H. (2007). *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- DİE, Devlet İstatistik Enstitüsü (2002). *2000 Genel Nüfus Sayımı: Nüfusun Sosyal ve Ekonomik Nitelikleri*, Ankara, DİE Yayınları.
- Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi (2006). “Türkiye’de ve Diyarbakır’da İç Göç: Zorunlu Göç Bağlamında Tanım, Sebep, Sorun ve Çözüme Yönelik Değerlendirmeler”, *Araştırma Raporu*, Diyarbakır Belediyesi (17 Haziran).
- Erder, S. (1996). *Ümraniye: İstanbul’a Bir Kent Kondu*. İstanbul: İletişim.
- Erkan, R. (2004). “Güneydoğu Anadolu Projesi’nin Kapsamında Bulunan İllerde Projenin Yaratmış Olduğu Eşitsizlikler ve Göç Hareketleri,” *Sosyoloji Derneği (der.), Değişen Dünya ve Türkiye’de Eşitsizlikler*, IV. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Ankara: Sosyoloji Derneği Yayınları, 285-296.
- Foucault, M. (2000) “Governmentality”, J. D. Faubion (der.) *Essential Works of Foucault 1954-1984: Power*, Landon: Penguin Books
- Gökçe, B. (2004). *Türkiye’nin Toplumsal Yapısı ve Toplumsal Kurumlar* (İkinci Baskı, İlk Baskı 1996) Ankara: Savaş Yayınevi.
- Gökçe, B. (2005). *Öncesi ve Sonrasıyla Keban Barajı: 30 Yıl Sonra Ağın ve Keban Köylerinin Sosyo-Ekonomik Durumu*. Ankara: Sosyoloji Derneği Yayınları
- Hacattepe Üniversitesi Nüfus Etüdleri Enstitüsü (2006). *Türkiye Göç ve Yerinden Olmuş Nüfus Araştırması Raporu*. Ankara: HÜNEE.
- Harvey, D. (2006). *Spaces of Global Capitalism: Towards a Theory of Uneven Geographical Development*. London: Verso.
- Işık, O. ve M. M. Pınarcıoğlu (2000) *Nöbetleşe Yoksulluk: Sultanbeyli Örneği*. İstanbul: İletişim.

- Jongerden, J. (2001) "Resettlement and Reconstruction of Identity: The Case of the Kurds in Turkey", *The Global Review of Ethnopolitics* Vol. 1, no. 1 (September), 80-86
- Kaya, A. (2009). *İslam, Migration and Integration: The Age of Securitization*. London: Palgrave.
- Kaya, A., E. Işık, B. Şahin, B. Çağlayan, E. Elmas, P. Aksoy ve Ş. Velioğlu (2008). *Günümüz Türkiye'sinde İç Göçler: Geri Dönüş mü, Entegrasyon mu?* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Keyder, Ç. (1983). "The Cycle of Sharecropping and the Consolidation of Small Peasant Ownership in Turkey", *Journal of Peasant Studies*, Vol. X, No. 2-3: 130-145.
- Kıray, M. B. (2000), *Ereğli : Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası. Toplu Eserler Serisi 6* (İlk Baskı DPT Yayınları, 1964). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Kıray, M. B.(1998). *Kentleşme Yazıları*. İstanbul: Bağlam.
- Kocaman, T. (1998). "Türkiye'de İç Göçler: İller Arası Kır-Kent Göçleri ve Göç Edenlerin Nitelikleri (1965-1990)", T. Bulutay (der.), *Türkiye'de Tarımsal Yapı ve İstihdam*. Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları, 45-94.
- Özbekmezci, Ş. and S. Sahil (2004). "Mevsimlik Tarım İşçilerinin Sosyal, Ekonomik ve Barınma Sorunlarının Analizi", *Gazi Üniv. Müh. Mim. Fak. Dergisi*, Vol. 19, No 3, 261-274.
- Özgen, N. (2003). *Van-Özalp ve 33 Kurşun Olayı: Toplumsal Hafızanın Hatırlama ve Unutma Biçimleri*. İstanbul: Tüsdav Yayınları.
- Tekeli, İ. (1998). "Türkiye'de İç göç Sorunsalı Yeniden Tanımlanma Aşamasına Geldi," *Türkiye'de İçgöç*., İstanbul: *Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı*: 7-21.
- Terrio, S. J. (2004) "Migration, Displacement, and Violence: Prosecuting Romanian Street Children at the Paris Palace of Justice" *International Migration* Vol. 42 (5), 5-32
- TESEV (2006). *'Zorunlu Göç' ile Yüzleşmek: Türkiye'de Yerinden Edilme Sonrası Vatantaşlığın İnşası*. İstanbul: TESEV Yayınları.
- Türkyılmaz, S. (2004). The Experiences of Two Generations of Women in Poverty: A Case Study in Çamdarlı, Altındağ in Ankara", *Unpublished MA Dissertation*. Social Sciences Institute, Middle East Technical University.
- Van Hear, N. (2004). 'I went as far as my money would take me': conflict, forced migration and class', in F Crepeau et al. (eds.), *Forced migration and global processes: a view from forced migration studies*, Lanham MA: Lexington/Rowman and Littlefield, 125-158.
- Weiss, T.G. and D.A. Korn (2006). *Internal Displacement: Conceptualization and its consequences*. London: Routledge.
- Yükseker, D. and D. Kurban (2009). *Permanent Solution to Internal Displacement: An Assessment of Van Action Plan for IDPs*, İstanbul: TESEV.