I

Türkiye Diasporaları ve Güneydoğu'da Göç

YASİN AKTAY*

Diaspora, Yahudi tarihiyle ilgili bir kavramdır. Yahudilerin tarihte Filistin'den çıkarılışlarına işaret eder. Şinasi Gündüz'ün *Din ve İnanç Sözlüğü*'nde Diaspora maddesiyle ilgili şu satırları okuyoruz: "MÖ 721 yılında İsrail Krallığının ve Samarya'nın Asurlularca yerle bir edilmesiyle başlarsa da, asıl diaspora MÖ 586'da, Babil Kralı II. Nabukadnezzar'ın Yahuda'yı ve Kudüs'ü yakıp yıkmasıyla oluşur. Pek çok Yahudi, Babil egemenliğindeki bölgelerde zorunlu ikamete tabi tutulur. Buna Birinci Diaspora adı verilir. MS 70'de Kudüs ve civarındaki bölgelerin Romalı Titus tarafından yerle bir edilmesiyle ise İkinci ya da Büyük Diaspora başlar. Bu dönem ve sonrasında bir çok Yahudi Roma, Mısır ve diğer ülkelere göç ederler. Yahudi diasporası dışında herhangi bir yerde azınlık olarak yaşayan diğer din mensupları da diaspora oluştururlar" (Gündüz, 1998: 95). Dolayısıyla Diaspora Yahudilerin tarihte yaşamış oldukları, öyle ki, yaşamaya iyice alışmış oldukları bir sürgün durumuna işaret ediyor. Gerçi bu sürgün kimin başına gelirse o bir çeşit diaspora yaşamış sayılabiliyor ama, sadece yurdundan çıkarılmış olmak değil, aynı zamanda bir Yahudi gibi çıkarılmış olmak çok önemlidir. Bunun önemi de sosyolojik literatürde, son zamanlarda, toplumsal hareketliliğin bir çeşidini karakterize etme başarısında yatar. Bir Yahudi gibi çıkarılmış olmayı Yahudiler açısından karakterize eden şey, savrulmuş olmaktır. Yahudi olmayanlar açısındansa onu karakterize eden başka şeyler de vardır. Ayrıntılarına burada fazla giremeyeceğimiz en önemli özelliklerinden birisi, Diaspora şartlarının Yahudileri güçlü bir "dayanışma" ve hırslı bir "tutunma" çabasına yöneltiyor görünmesidir. Öyle ki, bu durum kendi çapında başka diaspora şartları yaşayan pek çok insan nezdinde bir "Yahudi Olmamayı", üzerinde esefle durulacak bir durum kılabiliyor *(Of Not*

Being a Jew, İsmet Özel). Diaspora'nın Yahudilere özgü şeklinin dikkat çekici bir özelliği ise, sürgün olarak bulunulan yere uyum konusunda geliştirilen ideolojilerdir. Mircea Eliade'ın Yahudi halkların tarihinde önemli bir rol oynamış olan Babilonyan Talmud'unun bir işlevine işaret ettiği değinisi, bu ideolojiyi çok iyi örnekler: "O (Babilonyan Talmud Y.A.) Yahudilerin Diaspora içerisindeki farklı sosyopolitik çevrelere kendilerini nasıl adapte edebileceklerini gösterir. Üçüncü yüzyılda bir Babilonyan üstadı, bu temel ilkeyi şöyle formüle etmişti: düzenli hükümetin yasaması tek meşrû yasayı oluşturur ve Yahudilerin ona saygı duyması gerekir. Böylece yerel hükümet otoritelerinin meşruiyeti, dinî bir düzenin onayını almış olur" (Eliade, 1985: 155).

Diaspora'nın özellikle bu son özelliği, farklı sosyal grupların diaspora tecrübelerinin muhtemel bir sosyolojsi için ilk çıkış noktalarından birini ortaya koymaktadır: Bütün muhalif söylemlerine rağmen diaspora tecrübelerinin, nihâî anlamda çatışmacı bir karakterden ziyade "uyumcu" bir karaktere sahip olmaları. Tabiî ki bu çıkarımdan önce Diaspora kavramının sosyolojik bir çalışmada ne işi olduğu sorulacaktır. Son zamanlarda yaygın bir literatür, Diaspora kavramını modern dünyadaki bazı toplumsal hareketlilik biçimlerini isimlendirmek üzere istihdam etmeye başlamıştır. Sözkonusu hareketlilik biçimlerinin diaspora kavramı eşliğinde düşünülmesi, gerek savaş dolayısıyla, gerekse değişik nedenlerden kaynaklanan göçler dolayısıyla insanların yerlerinden yurtlarından koparak kurdukları yeni dünyalardaki ruh hallerine dikkat çeker. Bu arada, sadece coğrafî bir hareketliliğin değil, siyasî veya kültürel anlamda idealize edilen bir dünyadan olumsal uzaklığın da ele alınabilmesine elverişli bir kullanılışlılığı sözkonusudur kavramın. Bu boyutuyla, özellikle muhayyel cemaat veya altın çağlara atıfla radikal siyasî talepleri olan siyasal hareketler, sözkonusu cemaat veya çağlardan uzaklıkları nispetinden kendilerini bir çeşit diaspora şartlarında görmektedirler. Aşağıda kısaca örnekleyeceğimiz şeklide bu görüşler, dünyada olduğu gibi Türkiye'de de son yüzyıl içinde diaspora kavramı altında düşünülebilecek tecrübeler ortaya koymuşlardır. Kavramın bu genişlikte düşünülmesinin, kuşkusuz yaşadığımız modernliğin genel tabiatıyla da alakası vardır.

Modern dünya basitçe "insanların kendilerini evlerinden uzakta" hissetmelerine yol açan yoğun bir hareketlilikle tanımlanabilir. Gerçekten de sanayileşmeyle birlikte hızla artan toplumsal hareketlilik, bir yanıyla yerlerinden yurtlarından kopan insanların daha yüksek bir yaşam kalitesi peşinde, toplumsal tabakalaşmalarda yükseliş peşindeyken, diğer yandan görece daha zorunlu ekonomik veya siyasi motifli göç dalgalarına sahne olmaktadır. O kadar ki, küresel çapta bir toplumsal hareketliliği bir çeşit diaspora kavramıyla karakterize etmek,

batıdaki sosyolojik çevrelerde yaygın bir tema haline gelmiştir. Kuşkusuz sadece göç olgusunu değil, aynı zamanda Benedict Anderson'un kullandığı ve kitabına başlık yaptığı anlamda *"Muhayyel Topluluklar"* (Anderson, 1983) veya yine, "muhayyel altın çağlar" edebiyatının arasında, bu çağlardan uzak bir hayatın kaçınılmaz yoğunluğu oranında, sözkonusu diaspora algısında ciddi bir artış gözlemlenmektedir. Basit bir ifadeyle artık kimse kendini "öz vatanında" hissetmemektedir ve bu durum giderek modern bilinçliliğimizin yaygın bir halet-i rûhiyesi, değişmez doğası haline gelmektedir.

Modernliği genel olarak niteleyen bu durumun Türkiye için uyarlaması yapıldığında, Türkiye'de de bir çeşit diaspora algısı veya tecrübesinin değişik toplumsal kesimler için ciddi bir biçimde sözkonusu olduğu görülebilir. Son elli yılında köyden kente, üstelik büyük oranda köyün "itici" güçleri yüzünden hızlı bir göç sürecine sahne olmuş olan Türkiye'de, paralel olarak oluşmuş ve türkü ve filmlere konu olmuş olan "sıla" edebiyatını "diaspora" edebiyatının diline çevirmek başlıbaşına ilginç bir konudur.

Bu tebliğde, Türkiye'de diaspora edebiyatının diline çevrilebilecek bu tecrübelerden birini, Güneydoğu'da son onbeş yıldır yaşanmakta olan ve silahlı terör şartlarının zorladığı, kamuoyunda artık "zorunlu göç" veya "zorlama ile göç" (Gündüz ve Yetim, 1996: 110) olarak bilinen bir gerçeğin yarattığı tecrübeyi konu edineceğiz. Güneydoğu'da bu süre zarfında, toplumsal yapıyı derinden etkileyen bu olgunun kültürel düzeyde, gerek modernleşmeyle olan etkileşim, gerekse insanların kimlik algılarında meydana gelen dalgalanmaların kısa bir tahlilini deneyeceğiz. (Esasen her çeşit diaspora zorunlu olarak bir kimlik siyasetini gerektirmektedir. Nereye ait olduğu konusunda bir fikri olmayan kimse kendini gurbette hissetmez çünkü). Ancak bundan önce, artık küresel bir yaygınlığından bahsettiğimiz "diaspora algısı"nın Türkiye'deki özel birkaç örneğine değnmekte fayda vardır. Türkiye'de insanlara kendilerini gurbette hissetmelerini sağlayan bir kaç faktör, bir kaç çeşit diaspora algısı yaratmaktadır. Bu algılar, son yüzyıldır Türkiye'deki siyasî yelpazenin salınışını da etkilemiş algılardır.

Alevî Diasporası

Başta Türkiye'nin Osmanlı'da başlayan, Cumhuriyet'le de devam eden Sünnî merkezli dinî tercihleri karşısında özellikle Alevîliğin verdiği tepkinin, böylesi bir ruh hali olmuş olduğunu söyleyebiliriz. Alevîlerin özellikle Cumhuriyet döneminde geliştirdikleri edebiyatta, Anadolu'-nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasına Türkmen atalarının katkılarına sıkça yapılan referanslarla bu yurdun gerçek sahipliği rolüne

talip oldukları görülür. Buna karşılık gerek Osmanlı gerekse de Cumhuriyet döneminde kendilerine revâ görülen ikincillik vasfının kendilerinde yoğun bir mağduriyet ve mazlumluk söylemi ürettiği görülmüştür. Bugün Alevîliğin günden güne artan siyasallaşmasında önplana çıkan, hep bu mağduriyetin karşılığını alma, "asıl sahiplik"ten veya bu yurdun asıl vatandaşlığından ikinci sınıf vatandaşlığa "sürülmüş" olmanın bir hesaplaşmasını yapma arzusudur. Kendilerine asırlarca siyasal iktidarlara karşı hep muhalefet rolünü yakıştırmış olan Alevîler, bu söylem yoluyla kendi diasporik bilinçlerini ve davranışlarını üretmektedirler. Halen Türkiye'de en etkili —depremin dilimize doladığı tabirle söylersek— diasporik faylardan birinin bu yüzden Alevî-Sünni fayı olduğu söylenebilir (bkz. Aktay, 1999a). Alevîlik tarihindeki meşhur şehitler, Ehl-i Beyt'in, gerçek anlmada hakeden olduğu halde iktidar-dan zalim sultanlar tarafından sürülmüş olması, Alevîlerin Türkiye'deki "merkezden sürülmüşlük" duygularına zengin bir lügatçe sunmaktadır. Bu lügatçeyle Alevîler, aslında hiç bir zaman giderilemeyecek bir diaspora'yı kendi dinsel tecrübelerinin kopmaz bir parçası kılmış oluyorlar. O yüzden iktidara geldiklerinde bile diaspora'nın giderilebileceğini düşünmemek gerekiyor. Çünkü bu örnekte Diaspora'nin bir çeşit süreklileşmesi veya Weber"in diliyle söylersek, "rutinleşmesi" sözkonusudur. Diaspora'sık Yahudilik nasıl düşünülemiyorsa, adeta mazlumluğu giderilmiş bir Alevîlik düşünülemiyordur.

İslâmcı Diasporası

İkinci bir diasporik söylem veya fay da, genel olarak İslâm'ın siyasallaşması oranında hareketlenen bir faydır. Esasen, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının arefesinde, yani Osmanlı İmparatorluğunun son demlerinde Türkiye'nin siyasal-entellektüel gündeminin en hakim eğilimlerinden birini temsil eden İslâmcılık, İslâm'ın bu ülkenin bir "vatan" haline gelişinde, bin yıldır oynadığı rolün kendisini bu ülkenin en aslî kimlik unsuru kıldığı gerçeğine dayanmıştır. Bu gerçeğe rağmen, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren Türk halkına uygun görülen kimlik tanımının, İslâm'ı gündelik hayattan ve siyasettin uzaklaştıran bir politikaya dayandırılmasının, zamanla kendi kimlik tanımının merkezinden İslâm'ı çıkarmamakta direten veya kendi kimliğini bu esasta tanımlayanlar düzeyinde tecrübe edilen bir mağduriyet ve mazlumiyet söylemine yol açmış olduğu bir gerçektir. Bu söylem de son zamanlarda laik-antilaik fayını da üretmiş olan ve hâlen Türkiye'nin en önemli diasporik söylemlerinden birini teşkil eden bir söylemdir. Önemli edebiyat örnekleri Necip Fazıl Kısakürek'in meşhur Sakarya

Türküsü'nde geçen "Öz yrudnuda garipsin, öz vatanında parya" dizesinde ifadesini bulan bir çizgide ortaya konulmuştur. Alevîlik veya Yahudilik gibi, İslâmcılığın da diaspora unsurunu, bir kimlik ögesi olarak özümsemiş olup olmadığı ve şayet iktidara gelirse bu söylemden vazgeçip vazgeçemeyeceğini sormak ilginç olabilir. Gerçekten de Diaspora, Nietzsche'nin meşhur ifadesinde "mazlumluk söylemi güç istencidir"" dediği yerde, bir iktidar istenci stratejisi olarak kolayca vazgeçilebilir bir şey midir? Aslında Türkiye'de demokratikleşme ölçüsünde İslâmcı diaspora söyleminin azalmaya yüz tuttuğu, buna mukabil demokratikleşmeden uzaklaşıldığı ölçüde bir güç veya savunma refleksi olarak tekrar nüksettiği, son beş yılın siyasî değerlenldirmesiyle kolaylıkla gösterilebilir.

Solun Diasporası

Üçüncü bir diasporik söylemin, sosyalist hareket yoluyla ortaya konulduğu ne kadar söylenebilir bilinmez. Aslında altmışlı ve yetmişli yıllarda yoğun olarak taraftar bulan sosyalist hareketin enternasyonalist tabiatı, diasporik bir söyleme kapılmasına engel olabilecek niteliktedir. Sosyalist hareketin en çok eleştiriye maruz kaldığı noktalardan birinin kendi "yerliliği" konusundaki performansı olduğu gözönünde bulundurulduğunda, belli bir 'yer'den kopma anlamındaki bir diaspora söylemi eşliğinde kendini ifadesi pek yerinde bir hareket olamazdı. Gerçi, dünya dinlerinin ümmetçilik dolayısıyla enternasyonalist doğaları gözönünde bulundurulduğunda, onların da bütün dünyayı kendilerine aynı nitelikte görüp kabil etmeleri gerektiği varsayılabilir. Nitekim, İslâm'ın Mekke'de doğmuş olmasına rağmen kendisine vatan olarak orayı değil de Medine'yi seçmiş olduğunu, üstelik bunu da kalıcı bir vatan olarak değil, insanın hiç bir şekilde vazgeçemeyeceği bir yer'in olmaması anlamında hicret emriyle teşvik ettiğini biliyoruz. Bu durumda, Türkiye'de bir diaspora söyleminin dindar bir dünyayla buluşması da çibr çelişki gibi durabiliyor. Ancak burada , dediğimiz gibi, söylemlerin net ve katışıksız bir vaziyette ortaya hiç bir zaman çıkamadığı gerçeğini, sosyolojinin temel bir dersi olarak hatırlamak gerekiyor kanaatindeyiz. Solun da bütün enternasyonalist vurgusuna rağmen, bir 'yer'i özlediği ve bütün edebiyat ürünlerine, sanatına bu özlemin yön verdiğini biliyoruz. Diğer yandan, aşağıda anacağımız sebeplerle, yani modern dünyanın muhayyel ideal dünyasından uzaklığın hisedildiği nispette, bütün 'yersiz'liğine rağmen, sosyalist söylemin de bir diaspora kültürü çerçevesinde mütalaa edilebileceği düşünülebilir.

Modernlik Diasporası

Son olarak, ister Türkiye özelinde yaşantılanan şekliyle, isterse bütün dünyadaki haliyle modernliğin kendisinin genel olarak bir çeşit diaspora olarak algılandığı da ayrı bir gerçektir. Üstelik modernliğin bu boyutu, bizzat yukarıda Türkiye'ye özgü diaspora koşullarını da yaratan veya onları anlamlı kılan bir boyuttur. Esasen hangi nedenlerle olursa olsun, toplumsal veya coğrafî hareketliliğin yüksekliği, modern dünyayı karakterize eden bir durumdur. Bu yanıyla modernlik sosyologların da özel ilgisini haketmiş, o oranda da bu konuda ortaya konulan sosyolojik kavramsallaştırmaları teşvik etmiştir. Modernliği bir çeşit "sürgün" olarak ele alan sosyologlar, örneğin, modern dünyada herkesin kendini nisbet ettiği bir konuma; kendini özdeşleştirdiği bir kimliğe referansla, kendini yurdundan uzakta hissettiğine işaret etmişlerdir. Örneğin Papastergiadis'in John Berger'in edebiyatı üzerine yaptığı bir çalışmasının adı *"Bir Sürgün Olarak Modernlik"* tir. Burada sürgün, bilinen anlamıyla bir resmî idare tarafından verilmiş bir cezaya işaret etmez. Aksine bizzat modernleşmenin, sanayileşmesiyle, kentleşmesiyle ve küreselleşmesiyle, son iki yüzyıldır bütün insanları yerlerinden yurtlarından etmek suretiyle herkesi bir bakıma sürgün etmiş olduğu teması işleniyor. Bu sürgün ortamında yoğun bir "yabancılaşma" tecrübesi ve hissi yaşayan insanların duyguları, heyecanları, endişeleri, yalnızlıkları John Berger'in olduğu kadar aslında başarılı sayılan tüm modern edebiyatçıların yazılarındaki baskın temalardır. Hatta denilebilir ki, modern edebiyatta başarılı olmanın şartlarından biri, böylesi bir gerçekliği yansıtabilme Yeteneğini gösterebilmekte yatar. Modern hayat, bu sürülmüşlük duygusuna yol açtıkça, yanısıra bir başka duygunun daha gelişmesi de mukadder olmaktadır. O da nostalji duygusudur. Nostalji, bir bakıma bu sürgün duygusunun bir şekilde giderilme ihtiyacına karşılık veren bir duygu, tabi aynı zamanda bir tüketim sektörüne dönüştüğü ölçüde de (kuşkusuz, modern tüketim kültürü herşeye yaptığını bu duyguya da yaparak, onu da tüketimin konusu yapmakta, seri üretim ve metalaşma sürecine sokmaktadır) hiç bir zaman bu duyguyu artırmaktan başka nihâî bir sonuç vermez.

Esasen bu "sürgün" duygusunu ilk anda veren nesnel gerçek, neredeyse hiç kimsenin doğduğu yerde ölmemecesine yaygın bir hareketliliğe tâbî olması gerçeğidir. Bu hareketliliklerin sonucunda şekilleri de kendine özgü bir hal alan modern kentlerde insanlar, alabildiğine kozmopolit toplumsal manzaraların tam ortasına düşmekte veya bu tür manzaraların oluşumuna sürekli olarak katkıda bulunmaktadırlar. Durkheim'in daha önce *Anomie* kavramıyla çok iyi tasvir ettiği, modern kentlerdeki norm bunalımı, bizzat böylesi bir "gurbet" tasavvurunun başka bir ifadesiydi. Freud'un, medeniyet kavramını, bütün olumlu yanlarına rağmen yol açtığı memnuniyetsizlikler temelinde almasına yol açan, yine bu kent ortamının bütün değer ve normları allak bullak eden doğası olmuştur. Aslında Aydınlanma'nın daha ilk zamanlarında bile toplumsal sözleşme teorisyenlerinden Rousseau'nun yazılarında bile, bizzat toplumsallaşma olayının, hatta insanlığın "ilerilik" adını verdikleri hemen herşeyin bir çeşit "yabancılaşma", bir çeşit "bozulma" olduğu düşüncesi telaffuz ediliyordu. Kendi çağındaki genel uylaşımı bozan görüşüyle Rousseau, ilimlerde ve sanatlarda ilerleme kaydetmenin, insanlığın genel seviyesindeki düşüşe nasıl yol açtığını gösteriyordu (Rousseau, 1997).

Bu arada, modern ideolojilerin önemli bir kısmı da, kitleleri harekete geçirdikleri belli bir mücadele sürecinin sonucunda ulaşılacağını düşündürdükleri bir "devrim", "kurtuluş" vs. menzillerden uzaklığı da bir çeşit "sürgün" veya bir çeşit "gurbet" olarak hissettirmeye katkıda bulunurlar. Öngörülen devrimden uzaklık oranında insanlar kendilerini ya "sürgün" veya en iyi ihtimalle "gurbet"te hissederler. Çağımızda küresel çapta bu "gurbet" hissini yaşatabilmiş en büyük ideolojilerden biri marksizm olmuştur. Marksizm, insanlığın zaten komünal çağı geçer geçmez aynı zamanda binlerce yıl süren bir gurbet sürecine girdiği varsayımına dayanıyor. Bugün bu gurbetin aşılabilme ihtimali, proleteryanın bilinçlenip zincirlerini kırabime ihtimaline bağlanmıştır. Proleterya lümpenleştikçe, bu gurbetin süresi daha da uzamış, giderek bu gurbetin aşılamayacağı yönünde bir karamsarlık bizzat bu ideolojiye mensup olanlara bile galip gelmeye başlamıştır. Tabii gurbetin birinci durumda radikal bir muhalefet hareketini tahrik etmesine karşılık, ikinci durumda yani sılanın uzaklığı hissedilmeye başlaması oranında toplumsal sistemlere bir "uyum" ideolojisine dönüşmesi de mukadder olmaktadır.

Dinler de bu "gurbet" duygusunu, öteden beri hissetmeye zaten doğaları gereği çok müsaittirler. Dinlerin doğası, çünkü, büyük ölçüde bir çeşit "çöküş" temasına dayanır. Yani dini insanlara tebliğ etmiş olan ilk nesil her zaman insanların en hayırlısı olmuş, onların ortaya koydukları pratik en ideal ve taklit edilmesi veya model alınması gereken bir pratik, yaşadıkları zaman en hayırlı zaman, yaşadıkları yerler de en hayırlı yerler olmuştur. O nesillerden, o insanlardan, o mekanlar ve o zamanlardan uzaklaşıldıkça, insanlar, zamanlar, mekanlar ve nesiller kötüleşmektedir. Bizzat bu duygu, insanlara yaşanılan herhangi bir zaman veya mekanı bir çeşit "gurbet" veya "sürgün" olarak hissetirmeye yeter. Esasen Yahudiliğin en önemli arketiplerinden birini, tarihte bir kaç kez yaşamış oldukları büyük sürgünler, veya özel deyimiyle "diaspora"ları olmuştur. Diaspora, tarihsel olarak Yahudilere ait bir kültür

olmakla birlikte yukarıda, özellikle belli dinlerin veya ideolojilerin, öngördükleri gelecekteki veya geçmişteki "altın çağ ve mekanlar"dan uzaklıklarını ifade eden bir söylem ve ruh halinin kavramsal ifadesi olarak yeniden tanımlanabilir.

Nitekim, böyle de tanımlanmıştır. Ahmed ve Donnan, (1994) örneğin, Avrupa'daki değişik milletlere mensup bir çok insanın mevcudiyetini; bunların kendi dinlerini yaşama ortamını bulamamalarını; öğrencilerin öğrenimlerini sürdürebilmek için kendi yurtlarından uzaktaki yaşamlarını vs. bir çok durumu bu kavram, yani diaspora kavramıyla anlamlı kılmaya çalışıyorlar. Schulze, Stokes ve Campbell (1999) de, Ortadoğu'daki milliyetçi söylemleri, azınlıkların azınlık söylemlerini yine diaspora kavramıyla anlamlandırmaya çalışarak, kavramın Yahudiliğe münhasırlığını gideriyorlar.

Diasporanın Güneydoğusu

Bu durumda, modernleşme sürecini değişik safhalarıyla yaşamakta olan Türkiye'de, bu safhalara denk düşecek şekilde belli kesimlerin bu duyguya sıkça yakalandığı veya yakalanabileceği vasayılabilir. Bu varsayımdan yola çıkarak, bu kapsama alınabilecek bazı tecrübelerin modernleşme süreciyle ilişkili gelişimini irdeleyen daha geniş bir projenin bir parçası olarak, Güneydoğu'da zorunlu göç durumunun yarattığı düzensiz şehirleşmenin ortasındaki insanların zaman, mekan ve kendilik algılarını tespit etmeye çalıştık (Aktay, 1999b). Diaspora kavramının içerdiği anlamlar eşliğinde Güneydoğu'da zorunlu göçe tâbî olmuş insanların duygularını anlamak, onların kimliklenme süreçlerinin muhtemel gelişimi ve bunun ülkenin geneliyle muhtemel eklemlenişlerini kestirmeye çalışmanın faydalı olabileceğini düşündük.

Bir çeşit "Diaspora'nın Güneydoğu'su" başlığı altında da mütalaa edilebilecek sözkonusu çalışmada, son 15 yıldır, doğal olarak terör dolayısıyla ânî ve hızlı bir göç olayına sahne olan Güneydoğu, bu göç olayının yarattığı moral durum ve bundan sonra oluşması muhtemel nüfus hareketleri veya modernleşme örüntüleri temelinde incelenmeye çalışıldı. Esasen, 15 yıldır yaşanmakta olan göç, son bir kaç yıldır nisbî bir durulma sürecine girmiş bulunuyor. Boşalacak köyler boşalacağı kadar boşalmış, insanların şehirde tutunabilenleri tutunmuş, tutunamayanları başka yerlere gitmiş durumda. Bu anlamda, zamanlama olarak göçün vukû bulduğu esnâ değil de, tam şimdi, oluşan yeni şehir tabloları, demografik yapı veya süreç, kültürel ve sosyo-ekonomik ortam, üzerinde zengin sosyolojik analizlerin yapılabileceği bir laboratuar görüntüsü vermektedir.

Hakikaten, ânî göçün henüz vukû bulmuş olduğu bir dönemde, köylerinden boşalarak belli bir yere gelmiş insanların geleceği için bir kestirimde bulunmak çok kolay değildir. Bugün gelmişse geri dönme eğilimi olup olmadığını tespit etmek de kolay değildir. Zaten isteyerek gelmemiş olduğu için, fırsat verildiğinde hemen gideceği farzedilebilir. Oysa araştırmamız ortaya koydu ki, bir süre şehirde kalıp şehrin cazibesine alışınca, şehrin önünde açtığı yeni yaşam standartları ve girişim ufuklarıyla tanışınca, köye dönmeme seçeneği daha ağır basmaya başlıyor. Bu sonucun, daha önce yapılmış ve başka nedenlere, örneğin köyün "itici" ve şehrin "çekici" faktörlerine bağlı olarak gerçekleşmiş olan göç hareketleri üzerine yapılmış araştırmalarda ortaya konulan sonuçlarla paralel bir sonuç olması başlıbaşına ilginç olmuştur.

Oysa Güneydoğu üzerine yapılan bir çok çalışmada, bu arada politikacıların da bu konudaki genel kanaatleri, köylerinden zorla göç ettirilen insanların, kendilerine fırsat verildiği takdirde hemen geri dönebilecekleri, buna çok istekli oldukları yönündedir. Bu amaçla 1996'nın Temmuz, Ağustos aylarında köye dönüş imkanı tanınması, terörün sürüyor olması dolayısıyla gerçekçi bulunmamış olsa da, bu durum, zamanlama olarak hâlâ "köye dönüş"ün bütün göçmen köylüler için baskın bir seçenek olduğunu ifade ediyordu. O dönem gerçekten de nasıldı bilinmez ama, şimdilik en azından bu yaygın kanaatin aksine, bütün nostaljik duyguların baskınlığına rağmen, köye dönüş seçeneğinin göçmenlere bile artık çok cazip gelmediği açıkça görülüyor. Bütün nostaljik duygulara rağmen diyoruz, gerçekte bu duygular, tam da şehirleşen insanların en azından belli bir süre sürdürdükleri bir duyguya denk düşüyor bu. Geldikleri yerlere büyük bir hasret hissi beslese bile, ok yaydan çıkmış, macun tüpünden akmış geri döndürmek mümkün değildir artık. Nitekim, 1999'un Mart ayında yaptığımız anketlerde, genelllikle köye dönük son derece nostaljik özlemler ifade edildiği halde, köye dönüş seçeneğini tercih edebilenlerin sayısı bir hayli düşük çıkıyordu (% 22). Bundan önce yapılmış anketlerde bu sayının daha yüksek çıktığı tespit edilmiştir (%39.1) (Türkyılmaz ve arkadaşları, 1997: 200-1).

Aynı ankette, gençler, yaşadıkları şehirde en önemli gördükleri sorunların ne zaman çözüleceğini bekledikleri yönündeki bir soruya, sadece % 16.5'lik bir oran, 1-5 yılda çözülebilecği cevabını verirken, gençlerin % 40.7'si sorunların hiç bir zaman çözülemeyeceğine, % 6'sı da ancak 20-30 yılda çözülebileceğine inanan bir karamsarlık örneği sergiliyor. Bu şunu gösteriyor, özellikle gençler, köye yeniden dönme noktasında eskisi kadar istekli davranmamakla birlikte, yaşadıkları şehre karşı giderek daha büyük bir memnuniyetsizlik ve karamsarlık da geliştirmektedirler. Anketimize cevap verenlerin genelinden çıkar-

dığımız bir sonuç da şehirde kalma süresinin, köye dönüşte isteksizlik ve şehirden memnuniyetsizliği orantılı bir şekilde ürettiğini ortaya koyuyor. Yani şehirde ne kadar kalınıyorsa, köye dönme konusunda o kadar isteksiz ve aynı zamanda da o kadar eleştirel ve karamsar değerler geliştirmeyle paralel gidiyor. Bu durum, köyden yeni gelmiş insanların, hangi nedenlerle gelmiş olurlarsa olsunlar, kendi durumlarını köye kıyasla değerlendirdikleri ve şehrin en kötü koşullarını bile geldikleri koşullardan henüz daha iyi gördükleri yönündeki bir çok sosyolojik araştırmaya (Vergin, 1986) paralel bir sonuçtur. Güneydoğu'da göçün zorunlu olmasının bile bu durumu radikal anlamda değiştirmemiş olduğu görülmüştür. Buna göre şehirde daha fazla kalmış olanların, şehrin imkânlarından daha fazla yararlandıkları için daha memnun ve iyimser olmaları gerektiği yönündeki muhtemel bir varsayımı yanlışlayan bir durum ortaya çıkmaktadır.

Buna rağmen değişik vesilelerle işlenen nostaljik söylemler aracılığıyla geliştirilen diaspora atmosferi ayrıca irdelenmeye değer olacaktır. Çünkü bu atmosfer, hem politik tavır ve tutumların gelişiminde belirleyici bir faktördür, hem de insanların moral ve motivasyon sosyolojilerinin yapılmasına imkan tanıyacak bir atmosferdir. Esasen, hâlen terör olaylarının sürdüğü bu bölgede, zoraki göçün bütün dramatik şekli veya sonuçlarına rağmen, bütün bu, hatırlanması bile insanda bir gelecek ve varoluş kaygısı uyandıran tecrübelere rağmen, hatta bunların hafızalardaki bütün izlerine rağmen, insanların büyük bir iyimserlik içinde bulunmaları şaşılacak şekilde gözlemlenmiştir. İnsanların Arabesk dinliyorlarsa çok karamsar olmaları gerektiğini varsayıyorsanız, örneğin, ya karamsarlık ölçmek için başvurduğunuz ölçeği sorgulamanız gerekecek (nitekim biz de sorgulamak zorunda kaldık) veya insanların birbirine zıt iki tecrübeyi aynı anda yaşayabiliyor olduklarını kabul etmek zorunda kalacaksınızdır. Tıpkı şairin dediği gibi: "bu ne yaman çizgidir bu / yaprak döker bir yanımız / bir yanımız bahar bahçe". O yüzden Güneydoğu'da, başta sadece bir göç araştırması olarak tasarladığımız bu çalışma "umut" ve "kaygı" diye aynı anda birarada yaşamakta olan iki baskın duygu üzerinde yoğunlaşmamızı gerektirdi. Gerçekte ise, diaspora tecrübesinin zaten bu iki duygu arasında bir şey olduğu ve bu yönüyle güçlü toplumsal hareketleri motive ettiği gerçeği kendini hatırlattı. Bu toplumsal hareketlerin mevcut toplumsal yapya muhalif olma ihtimali kadar hatta daha büyük bir ihtimalle, onunla uzlaşması ve nihâî anlamda bir çesit "sistem" yapısı altında onunla eklemlenebilme ihtimali de ayrı bir gerçek olarak ortaya çıktı (Aktay, 1999b).

Diaspora bir fikirden ziyade bir ruh hali olarak tanımlanabilir. Özellikle tahakkuku gelecekteki bir "ideal devlet"te, bir, eskatolojide veya

bir "devrim"de mümkün görülen her çeşit ideal böylesi bir tecrübeyi yaşatır. Ancak her çeşit diaspora'nın, somut şiddet içerikli bir mücadeleye dönüşmesi şart değlidir. Esasen hayatın hızla akan yapısı, uzun soluklu silahlı mücadeleleri tolere edemeyecek kadar buharlaştırıcıdır. Bu şu anlamdadır, ekmek, aş, istikrar ve güven isteyen kitleler, bir çeşit diasporayı gidermek için bile olsa, bütün bu isteklerinden uzun süre vazgeçmeye meyyal değildirler. O yüzden hiç bir radikal toplumsal hareket, bırakın bir kaç nesil aynı heyecan ve enerjiyle sürmesi, bir nesil içinde bile aynı tempoyla kolay kolay süremez. O yüzden diaspora tasavvurunun, bir şekilde mevcut olan toplumsal ve siyasal ortamla "kerhen" de olsa bir barışın imkalarını arayıp zorlayan bir ideolojiye eklemlenmesi hemen her zaman kaçınılmaz olmaktadır (Aktay, 1999b).

Aslında Diaspora tecrübeleri veya algılarının tam da bu nedenden dolayı, Türkiye'nin toplumsal gelişmesi için son derece güçlü bir dinamik bile oluşturduğu söylenebilir. O yüzden diaspora algısı veya tecrübesi hemen bir gizli toplumsal muhalefet potansiyeli olarak ve bu yönüyle algılanmamalı. Kuşkusuz bu yönü her zaman vardır. Çünkü, diaspora duygusu her zaman bir miktar , "bizi toprağımızdan süren zalimin", "bize ait olan iktidara el koymuş gaspçının" veya "bizi haketmediğimiz bir düzende yaşamaktan meneden despotun" veya genel olarak bir "düşman"ın varlığını ve bu düşmana karşı duyulan "öfke", "intikam" ve "rövanş" duygusunu gerekli kılar, bu duyguları sürekli olarak kendine özgü yollarla besler. Ancak buna bakarak, diaspora duygusuna eşlik eden bu duyguların sürekli aynı tempo veya ağırlıkta hissedildiği ve bunun her zaman yoğun bir şiddet üreteceği varsayılmamalıdır. Hayatın sürekli hızla akan yoğunluğu ve sıcaklığı, Marx'ın *Komünist Manifesto*'sundaki çok yerinde ifadesiyle "katı olan her şeyi buharlaştırır." Bu buharlaşma, diaspora duygusuna da aynı muameleyi yapar, tamamen yok etmese bile dönüştürür. Bundan hizç bir diaspora söyleminin bir "dönüş" idealini hiç bir zaman gerçekleştirmediği veya gerçekleştiremediği sonucu çıkmaz elbet. Devrimler büyük ölçüde bu "dönüş"ün (Heidegger'in *Kehre* dediği şey olmasın?) kendileri olmasa bile, en azından aktörleri açısından birer provasıdırlar. Gerçi bütün devrimlerin kısa sürede tam tersi bir olumsuzluk yarattıkları ve başkaları için birer diaspora'ya dönüştükleri de ayrı bir gerçektir.

Diğer yandan, demokratik bir toplumda muhalefetin, şiddete başvurmadığı sürece, son derece yaratıcı ve zenginleştirici bir işlevi olacağını kimse inkar edemez. Diaspora söylemleri, her ne kadar Türkiye'de radikal bir muhalefet potansiyeli olan fay hatlarından türüyorsa da, bizzat diaspora kavramı veya tecrübesinin tabiatı gereği, zamanla egemen sistemle veya o sistemin unsurlarıyla organik bir uyum

içerisine girmesi mukadder oluyor. Çünkü, zaten diaspora söylemleri aynı zamanda umutsuz bir sıla hasretini de yansıttığı için, zamanla, bir türlü ulaşılamayan sılanın sadece nostaljik anılmasıyla yetinen sistem-içi yumuşak bir muhalefete dönüşmesi mukadder oluyor. Aksi taktirde, yani giderilmiş bir diaspora algısı, zaten ulaşılmış bir sıla, dolayısıyla diasporanın sonu anlamına geliyor.

Max Weber'in önayak olduğu motivasyon sosyolojisinde, Kapitalist teşebbüsü sevkeden esas âmillerden biri olarak Protestanlığın geçtiğini biliyoruz (Turner, 1997). Ancak, Weber'in Protestanlığı terfi eden bu tutumu bir çok sosyologca benimsenmemiştir. Bunların arasında başta gelen Werner Sombart'a göre, Yahudilik, kapitalist bir teşebbüs için gerekli ahlâkî ve püriten servisi vermeye daha yatkındı (Sombart, 1962). Ayrıca Yahudiliğin diasporik söylemi, iki önemli söylemsel destek daha sağlıyordu Yahudi tüccarına. **Birincisi**, Yahudi kardeşlerle dinsel dayanışma güdüsünü son derece güçlendiriyordu. Gerçekten de gurbet şartlarında dindaş veya hemşehri dayanışmasının büyük bir ivme aldığı malumdur. İkincisi ise, yukarıda Mircea Eliade'dan naklen aktardığımız şekilde, dünyanın her tarafına yayılmış Yahudilere, bulundukları ortama rahatlıkla uyum sağlamalarının beraberinde getirebileceği dinsel uzaklaşmayı giderici, başka bir ifadeyle meşrulaştırıcı bir ideoloji servisi veriyordu. Yahudi Talmud'u, Yahudilere, bulundukları ülkenin bütün yasalarına uymalarının dinî açıdan hiç bir sakıncası olmayacağını telkin ederek, dolayısıyla bir bakıma, çok özel bir takım dinî ritüeller dışında vazgeçilemeyecek hiç bir şeyin bulunmadığı, geniş bir hareket esnekliği veya kabiliyeti sağlıyordu. Gerçekten de başka dinlere mensup olanların pek çoğunun kolayca razı olamayacağı bu serbestliği Yahudiliğin tanıyor olması, Yahudilik bağını, dinî bir bağ olmaktan çıkarıp etnik bir bağa dönüştürmekte ve bu bağın diasporik şartlarda "güç istenci"nin en rasyonel bir şekilde değerlendirilebilmesini sağlamaktadır. Max Weber'in Protestanlıkta bulduğu motivasyonunsa, bu çerçevede düşünüldüğünde, yanlış bir adreste olmamakla birlikte yanlış bir noktada bulunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Weber Protestanlığın son derece ahlâklı ve çile çekmeyi telkin eden dindarlığının çok çalışmaya motive ettiğini söylemişti. Oysa Protestanların kapitalizm veya gelişme sürecine bir katkıları olduğu doğruysa bile bunu bu yolla değil, onların da maruz kaldıkları diaspora şartlarının kendilerine kazandırdığı güçlü dinsel dayanışma bilinciyle yapmış oldukları görülmelidir. Gerçekten de salt bir zenaatçı kanaatiyle ve çile/keffaret motivasyonuyla biriktirilmiş bir paradan kapitalizmin bugün ulaşmış olduğu devasa boyutlara götüren büyük sermayelerin doğmuş olduğunu düşünmek çok zordur. Doğrusu, Protestanlığın bu güce diasporik şartlardaki dinsel dayanışma sayesinde ulaşmış olduğudur.

Türkiye'nin bugün aynı anda barındırdığı farklı diaspora söylemleri, bir çeşit toplumsal faylara işaret ediyor olsa da, sonuçta bunların, önemli ekonomik ve toplumsal işlevleri olmaktadır. Zaman zaman sıcak hareketlenmelere kaynaklık edebilseler de, diaspora kavramının tabiatı gereği, bunlar aynı zamanda toplumsal kalkınmaya önemli dayanaklar da oluşturmaktadırlar. Bugün gerek hemşehrilik bağları, gerekse belli dinî veya cemaat bağlarıyla dayanışma örnekleri sergileyerek ekonomik teşebbüslerde bulunanlar üzerinde yapılabilecek bir çalışma şunu ortaya koyar ki, bu dayanışma, genellikle benzer bir diasporik algının işlevi olarak ortaya çıkmaktadır. Bütün diasporaların son derece dramatik sonuçları veya süreçleri olduğu kesindir. Son olarak belirtmem gerekiyor ki, bütün bunların üzerine ülkemizdeki bütün diaspora söylemlerinin eninde sonunda sistemle bütünleşmek zorunda olduklarını söylemek, ne bu diaspora şarlarında yapılanları onaylamak anlamına geliyor, ne de hafifsemek. Daha önce de belirttiğim gibi, mağdurluk veya mazlumluk duygularının, şiddetleri (âhları) oranında, yol açabilecekleri sarsılmaların sonsuz ihtimalli sonuçları olabilir. Ancak, bu genel olarak diasporaların bir ülkede, bütün muhalif söylemlerine rağmen genel olarak aynı zamanda güçlü bir kalkınma motivasyonu sağladıkları gerçeğini yok etmiyor. Dünyadaki küresel çaptaki liberalleşmenin bir sosyolojisini yapan Leonard Binder da, Batı'nın zaferi ve yayılması anlamına gelen bu gidişata karşı muhtemel tehditleri sayarken (tıpkı "tarihin sonu'nu ilan eden Francis Fukuyama gibi), bir çok radikal siyasal hareketi değerlendirerek, tam da bizim "disapora" dediğimiz söylemleri ve yaklaşımları dolayısıyla, bu hareketlerin, son kertede liberal, Batılı çoğulcu toplum değerleriyle uzlaşan bir pratik ortaya koymaya yöneleceklerini öngörmüştü (Binder, 1988). Üstelik Binder'a göre bu pratik, Batılı çoğulcu toplumu daha da zenginleştiren ve hatta güçlü bir motivasyon desteği sağlayacak bir pratik olacaktı.

Türkiye'nin de içerdiği tüm diaspora söylemlerini, Özellikle Güneydoğu şartlarında, zorunlu göçü doğuran ve arkasından bu göç dolayısıyla oluşan diaspora söylemini, özgürlükçü ve haklara saygılı bir programla, bir anlamda sıla hasretini gidererek karşılaması, kendisine hiç bir şey kaybettirmeyecektir.

(*) Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

REFERANSLAR

Ahmed, A, S. & Donnan, H., 1994, Islam in the Age of Postmoderniy, Ahmed, A., S. & Donnan, H. (edts) *Islam, Globalisation and Postmodernity*, London: Routledge.

Aktay, Yasin, 1999a, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı: İslâm Protestanlığı ve Alevîlik*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktay, Yasin, 1999b, *Umut ve Kaygı Arasında: Güneydoğu'da Lise Gençliğinin Yaşam Dünyaları Üzerine, Batman ve Siirt'teki Lise Öğrencileri Örneği*, Yaynlanmamış Araştırma Raporu.

Anderson, Benedict, 1983, *Imagined Communities*, London: Verso.

Binder, Leonard, 1988, *Islamic Liberalism*, Chicago: University of Chicago Press.

Eliade, Mircea, 1985, *A History of Religious Ideas*, volume 3, Fransızca'dan İngilizce'ye çev: Alf Hiltebeitel ve Diane Apostolos-Cappadona, Chicago: The University of Chicago Press.

Gündüz, Mustafa ve Yetim, Nalan, 1997, Terör ve Göç, II. Ulusal Sosyoloji Kongresi: *Toplum ve Göç*, Ankara: Başbakanlık DİE ve Sosyoloji Derneği ortak yayını.

Gündüz, Şinasi, 1998, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınları.

Papastergiadis, N., 1993, *Modernity as Exile: The Stranger in John Berger's Writing*, Manchester: University Press.

Rousseau, J. J., 1997, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, çev. Sabahatddin Eyüboğlu, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Schulze, Kirsten E., Stokes, Martin & Campbell, Colm, 1999, *Ortadoğu'da Milliyetçilik, Azınlıklar ve Diasporalar*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Sombart, Werner, 1962, *The Jews and Modern Capitalism*, Almanca'dan çev. M. Epsetin, New York: Collier Books.

Turner, Bryan S., 1997, *Max Weber ve İslâm: Eleştirel bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları.

Türkyılmaz, Ahmet, Çay, Abdülhaluk, Avşar, Zakir, Aksoy, Mustafa, 1998, *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan Terör Nedeniyle Göçeden Ailelerin Sorunları*, Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığ Yayınları.

Vergin, Nur, 1986, Hızlı Şehirleşmenin Sosyolojik ve Siyasal Sonuçları, *Hızlı Şehirleşmenin Yarattığı Ekonomik ve Sosyal Sorunlar Sempozyumu, 10-11 Ocak 1986*, İstanbul: Siyasi ve Sosyal Araştırmalar Vakfı.

Bir Siyasal Mahremiyet Alanı Olarak Kamusal ve Türkiye Örneği

MUSTAFA AYDIN*

Kamusal; toplum, din, siyaset gibi beşeri olguların analizinde kullanılan kavramlardan birisidir. Topluluklar arası veya toplum için bir ortak alanı ifade etmek üzere kullanılan kamusal alan konusu özellikle 1950 lerden beri tartışılmaktadır. Konu en somut ifadesini bu yıllarda Arendt'te bulmuş, bu doğrultuda Frankfurt Okulu, başta Habermas olmak üzere tartışa gelmişlerdir. Ancak görüldüğü kadarıyla bazı nedenlerden dolayı sosyologlar bu tartışmaya ilgi duymamışlar, kamusal ile daha çok siyaset bilimciler ilgilenmiştir. Ne var ki bu da kamuoyu gibi birkaç nokta ile sınırlı kalmıştır. Halbuki toplumsal analizin, beşeri oluşumları ifade etmede kullanılan kavramlar çerçevesinde döndüğü kamusalın da böylesi kavramlardan birisi olduğu göz önünde bulundurulursa konunun önemini anlatmada zorlanmayız.

Bu yazının amacı, sahası bir hayli geniş olan kamusal alanı her haliyle ve her yönüyle tartışmak değildir. Genellemelerden kaçınma duyarlılığı içinde ele aldığımız kesit, günümüzde kamusalın bir hayli siyasallaştırıldığı, siyasal erkin de bu alanı bir mahremiyet alanı olarak kullandığıdır. Bir siyasal mahremiyet alanına dönüştürülmüş kamusalda sorunların çözümünün her zaman, kamusalın öznesi olan "herkes" e ait olmadığıdır.

Sözün kısası sırtımızı güvenle dayadığımız ve kendisi için özverilerde bulunduğumuz kamusala bir farklı açıdan bakmaya çalışaca-ğız. Makalemizde kullandığımız anahtar kavramlar; kamusal, siyasallık, cinsellik, mahremiyet ve kılık- kıyafettir. Bu sözcükler çevresinde ortaya çıkan metnin alt başlıkları ise genel olarak kamusal ve dönüşümü, kamusalın siyasallığı, siyasetin erkeksiliği, erkeksiliğin mahrem alanı ve nihayet bir siyasal mahremiyet sorunu olarak kılık-kıyafet örneğidir.