

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
SOSYOLOJİ BİLİM DALI**

**MUHAFAZAKÂRLIĞIN YEREL GÖRÜNÜMLERİ
SİİRT ÖRNEĞİ**

**Büşra ÖZÜDOĞRU
17810301001**

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN:
Prof. Dr. Mahmut Hakkı AKIN**

KONYA-2021



Annem Songül ve Kızım Zeynep Fatıma'ya...



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Büşra ÖZÜDOĞRU		
	Numarası	17810301001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Sosyoloji / Sosyoloji		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	Muhafazakârlığın Yerel Görünümleri Siirt Örneği			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Büşra ÖZÜDOĞRU



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Büşra ÖZÜDOĞRU		
	Numarası	17810301001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Sosyoloji / Sosyoloji		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mahmut Hakkı AKIN		
Tezin Adı	Muhafazakârlığın Yerel Görünümleri Siirt Örneği			

Muhafazakârlık, Avrupa'da kapitalist modernleşme süreci karşısında, bu sürecin çözdüğü toplumsal, kültürel, siyasi ve dinî tüm yapıların anlam ve sürekliliği adına gösterilen bir tepkidir. Türkiye'de ise muhafazakârlığın varlığı, modern Türkiye'nin doğuşuyla ortaya çıkmış ve cumhuriyetin ürettiği bir zeminde siyasi ve felsefi bir dil olarak berraklaşmıştır. Türkiye'de muhafazakâr düşüncenin belirginleştiği temel alan Batılılaşma tartışmaları ekseninde ortaya çıkmıştır. Batılılaşma çerçevesinde yeni bir millî kimlik inşa etme amacıyla gerçekleştirilen inkılaplara yönelik Türk muhafazakârlığı, bu inkılapların görmezden geldiği toplumsal hassasiyetlerin korunmasını esas alan ve ilerlemeyi farklı bir kulvardan izleyen bir modernleşme tasavvuruna sahip olmuştur. Türkiye'de Cumhuriyet ile birlikte inşa edilmeye çalışılan ulus-devlet inşasının merkezileşmeye, kültürü standartlaştırmaya ve toplumun homojenleştirilmesine dayanan bir süreç oluşunun Türkiye'de yarattığı gerilimler özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde farklı gerilimler ve farklı dirençler ortaya çıkarmıştır. Bu da Türkiye'de muhafazakârlığın tek boyutta yaşanmadığını, farklı dinamiklerle ele alınması gerekliliğini göstermiştir. Araştırmanın örnek alanı olarak belirlenen Siirt ile Türkiye'de muhafazakârlığın belli bir "yere" bağlı olarak irdelenmesi ve "yerel" olanın sosyolojik bilgisine ulaşılması amaçlanmıştır.

Nitel araştırma yöntemi ve yarı-yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılarak, 36 kişi ile gerçekleştirilen derinlemesine mülakatlar neticesinde muhafazakârlığın belli bir "yer" e özgü olarak aldığı farklı biçimsellikler, mekânda yaşayan insanların toplumsal ilişkileri üzerinden ele alınmıştır. Elde edilen görüşme verileri fenomenolojik araştırma desenine bağlı kalınarak, betimsel olarak analiz edilmiştir. Görüşmeler neticesinde dinî, kültürel ve siyasi muhafazakârlığa yönelik yerel farklılıkları serimleyen önemli temalar ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Muhafazakârlık, Türk modernleşmesi, Siirt muhafazakârlığı, Süreklilik.



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Büşra ÖZÜDOĞRU		
	Student Number	17810301001		
	Department	Sosyoloji / Sosyoloji		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Mahmut Hakkı AKIN		
	Title of the Thesis/Dissertation	Local Looks Of Conservatism Siirt Example		

Conservatism is a reaction against the capitalist modernization process in Europe in the name of the meaning and continuity of all social, cultural, political and religious structures that this process dissolves. The existence of conservatism in Turkey emerged with the birth of modern Turkey and became clear as a political and philosophical language on a ground produced by the republic. The main area where conservative thought became evident in Turkey emerged in the axis of Westernization debates. Turkish conservatism towards the reforms carried out with the aim of constructing a new national identity within the framework of Westernization has had a modernization vision, which is based on the preservation of social sensitivities ignored by these reforms and follows the progress from a different lane. Different tensions and different resistances, especially in the Eastern and South-eastern Anatolia regions were caused by the tensions created in Turkey by the fact that the nation-state building, which was tried to be built with the Republic in Turkey, is a process based on centralization, standardization of culture and homogenization of society. This has showed that conservatism in Turkey is not experienced in one dimension and that it should be handled with different dynamics. This study seeks to examine conservatism in Turkey depending on a certain "place" and to reach the sociological knowledge of the "local" in Siirt as the sample of the study, and in Turkey.

As a result of in-depth interviews with 36 people using the qualitative research method and semi-structured interview technique, the different formalities that conservatism takes as specific to a certain "place" are discussed through the social relations of the people living in the space. The obtained interview data were analysed descriptively, adhering to the phenomenological research design. As a result of the interviews, important themes have emerged that reveal local differences in religious, cultural and political conservatism.

Keywords: Conservatism, Turkish modernization, Siirt conservatism, Continuities

KISALTMALAR

AK PARTİ	: Adalet ve Kalkınma Partisi
ANAP	: Anavatan Partisi
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
COVID	: Coronavirus
DİK	: Demokratik İslam Kongresi
DP	: Demokrat Parti
DTK	: Demokratik Toplum Kongresi
FETÖ	: Fethullahçı Terör Örgütü
GAP	: Güneydoğu Anadolu Projesi
HADEP	: Halkın Demokratik Partisi
HDP	: Halkların Demokratik Partisi
HEP	: Halkın Emek Partisi
HÜDA-PAR	: Hür Dava Partisi
Hz.	: Hazretleri
MDP	: Milliyetçi Demokrasi Partisi
MÜSİAD	: Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği
PKK	: Kürdistan İşçi Partisi
RP	: Refah Partisi
s.a.v.	: Sallallahu Aleyhi Ve Sellem
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TİP	: Türkiye İşçi Partisi
TRT	: Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu
TÜSİAD	: Türk Sanayicileri ve İş İnsanları Derneği
YÖK	: Yükseköğretim Kurulu
vb.	: ve benzeri
vs.	: ve saire
yy.	: yüzyıl

TABLÖLAR

Tablo 1. Tez Çalışma Takvimi	27
Tablo 2. Siirt'te 1950 - 1987 yılları arasındaki genel seçim sonuçları	123
Tablo 3. Siirt'te 1991 - 2019 yılları arasındaki genel seçim sonuçları	123
Tablo 4. Araştırmacı Demografik Bilgiler	425



ÖN SÖZ ve TEŞEKKÜR

Bu tez çalışması muhafazakârlığın yerel görünümüne odaklanmıştır. Türdeş bir düşünce sistemi olmayan muhafazakâr düşüncenin, yerelde ortaya çıkan farklılıklarına Siirt örneğinde bir ışık tutulması amaçlanarak, Türk muhafazakârlığına eklemlenen ortak yönleri ve kendine özgü muhafazakâr dinamikleri dinî, kültürel ve siyasal muhafazakârlık başlıkları altında ele alınmıştır. Bunun için nitel araştırma ile bulgular toplanmış ve betimsel analiz ile bulgular yorumlanmıştır.

Tezin bu kıvama gelerek bir bütünlük kazanmasında pek çok kişinin emeği bulunmaktadır, Onlara teşekkür etmeyi kendime bir borç bilirim.

Öncelikle yüksek lisanstan bu yana öğrencisi olmaktan ve hem yüksek lisans hem de doktora tezimi beraber yürütmekten son derece mutluluk duyduğum, bunca yıllık süre içerisinde hoşgörüsüne, engin fikirlerine ve anlayışına mazhar olduğum saygıdeğer hocam Prof. Dr. Mahmut Hakkı AKIN'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Yüksek lisanstan bu yana akademik hayatıma kattığı her bilgi ve değer için kıymetli hocam Prof. Dr. Ahmet KOYUNCU'ya, değerli hocam Doç. Dr. Uğur ÇAĞLAK'a teşekkürlerimi sunarım.

Tezime büyük ilgi göstererek Siirt'i daha iyi tanımamda ve araştırmamın ana hatlarının çizilmesinde emekleri olan, kıymetli fikir ve görüşlerini benimle paylaşan saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA'ya ve Prof. Dr. Yasin AKTAY'a şükranlarımı sunarım. Öte yandan Siirt Üniversitesi'nde birlikte mesai yaptığım kıymetli hocalarıma, personelimize, Siirt halkına ve saha çalışmasının gizli kahramanları olan katılımcılarıma da tüm emek ve içtenlikleri için teşekkür ederim.

Son olarak, anneme ve babama, zorlu tez sürecimde bana verdikleri sonsuz destek için ve bugüne kadar bana kattıkları her şey için minnettarım. Eğitim ve akademik hayatımda sabırla ve inanarak benden desteğini hiçbir zaman esirgemeyen kıymetli eşim Osman'a ve Siirt'in bize biricik hediyesi olan, O'na daha iyi bir gelecek bırakmak için çabaladığım sevgili kızım Zeynep Fatıma'ya tüm kalbimle teşekkür ederim.

Büşra ÖZÜDOĞRU

Konya, Eylül 2021

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI.....	İ
ÖZET	İİ
ABSTRACT	İİİ
KISALTMALAR	İV
TABLolar	V
ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR.....	VI
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ARAŞTIRMA BİLGİLERİ.....	11
1.1. Araştırmanın Konusu.....	11
1.2. Araştırmanın Amacı.....	15
1.3. Araştırmanın Önemi	17
1.4. Yöntem	18
1.4.1. Araştırmanın Yöntemi	18
1.4.2. Araştırmanın Örneklemi	20
1.4.3. Veri Toplama Araçları	22
1.4.4. Mülakat Süreci ve Güçlükler	24
1.4.5. Veri Analizi	26
1.5. Çalışma Takvimi	27

İKİNCİ BÖLÜM

2. BATI'DA VE TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂRLIĞIN SEYRİ VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....	28
2.1. Muhafazakârlığın Kavramsal Çerçevesi.....	28
2.2. Muhafazakârlığın Aydınlanma ile İlişkisi.....	31
2.3. Muhafazakârlığın Fransız Devrimi ile İlişkisi	33
2.4. Muhafazakârlığın Sanayi Devrimi ile İlişkisi.....	36
2.5. Muhafazakâr Teorinin Biçimleri	38
2.6. Muhafazakârlık Neyi Muhafaza Etmek İster? Değerler ve İlkeler Üzerine	48
2.7. Türkiye'de Muhafazakârlığın Seyri ve Üzerinde Durduğu Temel Saikler	62
2.7.1. Türk Muhafazakârlığının Değişim Anlayışı	64
2.7.2. Türk Muhafazakârlığı ve Batılılaşma Meselesi	66
2.7.3. Din ve Laiklik Ekseninde Türk Muhafazakârlığı.....	73

2.7.4.	Dil Devrimi Meselesine Türk Muhafazakârlığının Bakışı.....	78
2.7.5.	Türk Muhafazakârlığında Gelenek ve Tarih Anlayışı	86

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.	TÜRK MODERNLEŞMESİ BAĞLAMINDA MUHAFAZAKÂRLIK, GÜNEYDOĞU VE SİİRT	89
3.1.	Türkiye'de Muhafazakârlığın Türk Modernleşmesiyle İlişkisi	89
3.2.	Kemalizm'in Gelenek Karşıtlığına Karşı Türk Muhafazakârlığı	94
3.3.	Kemalizm'in İlkelerinin Türk Muhafazakârlığı İle İlişkisi	97
3.4.	Türkiye'de Modernleşme-Muhafazakârlık Tartışmalarına Merkez-Çevre İlişkisi Bağlamında Bir Bakış	104
3.5.	Güneydoğu Anadolu Bölgesinin Cumhuriyet Modernleşmesi Karşısında Konumu ve Muhafazakâr Direnişi	113
3.6.	Siirt'te Dinî, Siyasi ve Sosyokültürel Hayatın Modernleşme ve Muhafazakârlık İlişkisi Bağlamında Değerlendirilmesi.....	119
3.6.1.	Siirt'in Dinî Yapısı ve Medrese Kültürü.....	119
3.6.2.	Siirt'in Siyasal Yapısı ve Seçim Analizleri	122
3.6.3.	Siirt'in Sosyokültürel Yapısı ve Göç Hareketleri	127

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4.	ARAŞTIRMA BULGULARININ DEĞERLENDİRİLMESİ.....	132
4.1.	SİİRT'TE DİNÎ MUHAFAZAKÂRLIK.....	132
4.1.1.	Dini Muhafazakârlığın Üreticisi ve Sürdürücüsü Olarak Medrese	132
4.1.1.1.	Siirt'te Medrese, Tarikat Bağlılığı “Medreseler İnanç Harcımız”	134
4.1.1.2.	Din Âlimlerine (Seyda, Şeyh, Müderris, Mele vb.) Güven	141
4.1.1.3.	Farklı Medreselere Bağlılık	144
4.1.1.4.	Medreselerin Yaşadıkları Sıkıntılar	145
4.1.1.5.	Medreselerdeki Değişim.....	149
4.1.1.6.	Medreselere Güven Duymayanlar	152
4.1.1.7.	Yerel Muhafazakârlığın Temsili Kurumu Olarak Medreselerin, Diyanet ve İlahiyat ile Karşılaştırılması	156
4.1.2.	Geleneksel Bir Uygulama: Taziye Kültürü.....	158
4.1.2.1.	Siirt'te Taziye Kültürü: “Kırmızı Çizgimiz”	168
4.1.3.	İslami Bir Kültür: Vakıf Kültürü ve Muhafazakârlık	172
4.1.3.1.	Siirt'in Hassas Konusu: Vakıf Arazileri: “Vakıf arazisi olan bir yere arabamı bile park etmem, içinden de yürümem”	178
4.1.3.2.	Siirt'te Vakıflara Yönelik Eleştiriler	185
4.1.4.	Siirt'te Dindarlık ve Muhafazakârlık İlişkisinin Farklı Görünümleri	188
4.1.4.1.	Ramazan Ayında Yeme İçme Mekânlarının Kapalı Oluşu	191
4.2.	SİİRT'TE KÜLTÜREL MUHAFAZAKÂRLIK.....	196
4.2.1.	Dile Dair Muhafazakâr Reaksiyonlar	196
4.2.1.1.	Siirt Arapçasının Durumu	199

4.2.1.2.	Kürtçenin Durumu ve Yasaklardan Etkilenmesi: “Kendi dilimi konuşmak, korumak istiyorum diye vatandaşlığımız sorgulandı”	202
4.2.1.3.	Resmî Dile Karşı Tutum ve Anadilin Zayıf Kalması	208
4.2.1.4.	Dayanışma ve Direnişin Simgesi Olarak Anadilin Korunması	216
4.2.2.	Siirt’te Aşiret, Sülale ve Akraba İlişkileri: Süreklilikler ve Çözümler	224
4.2.2.1.	Aşiret ve Sülale İlişkilerinde Değişim ve Zayıflama Üzerinden Muhafazakârlık Okuması	236
4.2.3.	Dramatik Yaşamlar: Yerinden Edilmeler, Zorunlu Göçler	239
4.2.3.1.	Batı’ya Doğru Göçün Şehre Etkisi	243
4.2.3.2.	Siirt Araplarının Düşünceleri: “Gelen göçler şehri köyleştirdi”	248
4.2.3.3.	Koçerlere Karşı geliştirilen Kültürel Tepkicilik: “İmkânım olsaydı Onlar gelirken birden şehre almazdım”	257
4.2.3.4.	Öz’ün Muhafaza Edilmesi ve Kent Kültürüne Uyum	261
4.2.4.	Kültürel Muhafazakârlığın Temsili Kurumu: Kadın ve Aile	269
4.2.4.1.	Ailenin Dönüşümü ve Muhafazakâr Düşüncenin Merkezinde Aile	270
4.2.4.2.	Türkiye’de Ailenin Değişimi ve Muhafazakâr Tepkiler	273
4.2.4.3.	Siirt’te Aile Yaşamı	281
4.2.4.4.	Siirt’te Kadının Konumu Üzerinden Muhafazakârlık Okuması	290
4.2.4.5.	Kadının Okuması ve Çalışması Üzerine Tartışmalar	301
4.2.5.	Kadim Geçmişin Simgesi: Gelenekler	307
4.2.6.	Şehrin Dönüştürücü Unsuru Üniversite ve Muhafazakâr Tepkiler	316
4.2.7.	Tillo’nun Dinî ve Toplumsal Mekân Olarak Değeri	327
4.3.	SIİRT’TE SİYASAL MUHAFAZAKÂRLIK	334
4.3.1.	Genel ve Yerel Siyasal Dinamikler Arasında İnce Bir Çizgi	334
4.3.2.	Temsil Sorunu: Muhafazakâr Değerlerin Siyasal Tercihlere Yansması	340
4.3.3.	Dinin Enstrümantal Gücünün Keşfi: HDP ve Dinî Değerler	346
4.3.3.1.	İslami Bir Argüman: Sivil Cumalar	355
4.3.4.	PKK’nın Dinî, Kültürel ve Toplumsal Değerlere Etkisi	359
4.3.5.	HDP’ye Muhafazakâr Desteğin Yerel Dinamikleri	369
4.3.6.	Siyasal Muhafazakâr Geleneğin Yerel Zeminde Yaşadığı Kırılmalar	375
4.3.6.1.	Kayyum Atamasına Muhafazakâr Tepki	378
4.3.6.2.	Ümit ve Arada Kalmışlık: Çözüm Süreci	380
4.3.6.3.	Kobani Olayları’nın Yansımaları	387
SONUÇ	391	
KAYNAKÇA	405	
İNTERNET KAYNAKLARI	421	
EK.1. MÜLAKAT SORULARI	422	
EK.2. DEMOGRAFİK BİLGİLER	425	

GİRİŞ

Aydınlanma Çağı olarak adlandırılan 18. yüzyılın ürünü olarak değerlendirmek bir kenara, muhafazakârlığın ontolojik olarak tüm insanları kapsayan bir *sendrom* ya da bir *habitus* olduğu iddiası abartılı bir iddia olmasa gerek. Oakeshott, muhafazakâr insanın mizacından bahsederken onun “şu anki gülüşü hayali neşeye tercih eden” insan olduğunu belirtir. Hayali bir güzelliğin dahi, mevcut hâle tercih edilmesi adına yapılacak ani değişimlere sırtını döner muhafazakâr. Bu, onun cesaretsiz ya da risk almayı göze almayan bir insan olmasından değil, var olan düzeni sarsmanın, bireysel ve toplumsal dengeyi telafisi mümkün olmayacak zorluklara sokma endişesindedir. Muhafazakâr insan, aşinası olduğu ve tecrübe kazandığı hayatın, yeri geldiğinde tedrici değişimlerle farklı yönler bulmasını kabul eder ancak, bir ağacı kökünden kesmek misali tüm geçmişi ve yaşanmışlığı bir kenara atmayı içine sindiremez. Ben, her insan kadar ve belki ondan daha fazla, muhafazakâr bir insanım. Benim muhafazakârlığım, Türkiye topraklarında, tarihsel geçmişi Türk modernleşmesine dayanarak gerçekleştirilen inkılaplarla şekillenen muhafazakâr geleneğin bir parçası olmakla beraber, ontolojik bağlamda da muhafazakârim. Kendi evimde pişen çorbayı, dünya mutfağının farklı lezzetlerine tercih ederim. İçine doğduğum ailemin, çevrem ve nitekim hayatın bana ilmek ilmek dokuduğu, kökünü tarihsel geçmişten alan toplumsallaşma sürecimin içerisinde radikal değişikliklere hiçbir zaman yer vermedim. Geçmişime, anılarıma her daim vefa borcum varmış hissiyatı üzerine yaşadım ve öyle yaşamaya da devam ediyorum. Bu duygularımdan bahsetmeme sebep, Siirt’te görev yapmaya başladığım 2018 yılının başlarından bu yana, içinde yetiştiğim toplumsallaşma sürecimden çok farklı, ama bir o kadar da ortak yönleri olan bir *yaşam alanı* içerisinde, insanların yerel dinamiklerin içerisinde belirlediği muhafazakâr tutumlarının ben de bıraktığı etkidir. Önceleri yalnızca gözleme dayanan, tez sürecinde ise akademik bir tavra bürünen bu ilgim, beni kendi muhafazakârlığımın, tarihsel olarak yakınlığını duyduğum ve o geleneğin bir parçası olarak kendime kimlik bulduğum Türk muhafazakârlığının dışında, ortak alanları paylaşan ama kendince de farklı yönleri

olan bir muhafazakârlığın izini sürmeye teşvik etti. Bir sosyolog olarak, kendileriyle duygu ortaklığı hissettiğim muhafazakâr düşüncenin, bu ortaklık dışında farklı yönlerini detaylarıyla keşfetmek ve yerel muhafazakârlık üzerine sosyolojik bir bilgi sunmak tezimin akademik olmayan ve benim için öncelikli olan ilk amacı olmuştur.

Çalışmanın ilk iki bölümü, teorik okumalara ayrılmış olup, muhafazakârlığa Batı'da başlayan seyri ile giriş yapılmıştır. Geniş literatür okumalarıyla bilinmektedir ki siyasal bir ideoloji olarak muhafazakâr düşüncenin tarihsel kaynakları modernite sürecinin üç ana parametresi olan Aydınlanmacı Rasyonalizm, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi'dir. Bir düşünce üslubu ya da bir siyasi ideoloji olarak muhafazakârlık türdeş bir düşünce sistemi değildir. İlki Kıta Avrupası'nda belirginleşen ve devrimi tüm sonuçlarıyla reddeden, diğeri ise Anglo-Amerikan dünyasının daha ılımlı olan iki düşünce geleneğinden beslenmiştir. Öte yandan modernleşmenin her yeni evresiyle yenilenen muhafazakâr düşünceye 21. yy.'da yeni muhafazakârlık ve "Yeni Sağ" anlayışları eklenmiştir. Muhafazakâr düşüncenin korumak istediği temel ilke ve doktrinler birey-toplum, akıl-önyargı, tarih-gelenek, otorite-iktidar, özgürlük-eşitlik, mülkiyet gibi kavramlar ekseninde belirginleşmiş, din, devlet ve aile gibi kurumları ise toplumun temel kurumları olarak yüceltmıştır.

"Batı'da ve Türkiye'de Muhafazakârlığın Seyri ve Kavramsal Çerçevesi" başlıklı ilk bölümde yukarıda genel hatlarıyla verilen Batı muhafazakârlığının ötesinde Türkiye'de muhafazakârlığın tarihsel momentleri ve kurumsallaşma süreci ele alınmıştır. Osmanlı modernleşme süreci ile başlayan ve ana tartışma konusu Batı'nın tekniğinin alınıp, kültürel özelliklerin yani öz'ün korunması üzerine olan tartışmalar, bu tartışmaların içinden çıkan ve Batı'nın kültürel ve sosyal anlamda değiştirici ya da "yabancılaştırıcı" etkilerine karşı uyarılar üzerinden inşa olan tavır, bu topraklarda muhafazakârlığın ilk görünümünü teşkil etmiştir. Bu anlamda Türkiye'de muhafazakârlığın anlaşılacağı en önemli zemin, Türk modernleşmesi tarihidir. Fakat Türkiye'de muhafazakârlığın kurumlaşma sürecine girdiği ve hatta kimi görüşlere göre muhafazakâr momentin varlık nedeni olarak belirlediği yer, cumhuriyet sürecidir. Modernleşmenin kurucu öğeleri olan cumhuriyet ve Kemalizm'in, her şeyi yeni

baştan, topyekûn değiştirme anlayışı çerçevesinde, sosyal, siyasal ve kültürel alanı dönüştürmeye yönelik teşebbüsleri ve yaptırımları, bu yaptırımlara kendi ölçütlerince müdahale etmek isteyen bir kesimin –muhafazakâr- doğuşuna etki etmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümü olan “Türk Modernleşmesi Bağlamında Muhafazakârlık, Güneydoğu ve Siirt” bölümüne Türk muhafazakârlığının Türk modernleşmesiyle ilişkisi bağlamında bir değerlendirilmesi ile giriş yapılmıştır. Bu giriş önemlidir, çünkü Türkiye’de muhafazakârlığın anlaşılacağı en önemli yer, Türk modernleşmesidir. Bu modernleşme konusu içerisinde, cumhuriyetin ve Kemalizm’in kurucu ögeler olması, bu ögelerin topyekûn değişim anlayışı çerçevesinde, sosyal, siyasal ve kültürel alanı dönüştürmeye yönelik teşebbüsleri ve yaptırımları, muhafazakârlığı Türkiye’de besleyen en önemli damar olmuştur. Çalışmada bu bağlamda Kemalist ilke ve İnkılapların muhafazakârlık ile ilişkisi de değerlendirilerek, bu ilkelerin diyalektik bir ilişki çerçevesinde muhafazakâr duruşu nasıl şekillendirdiği yorumlanmaya çalışılmıştır. Türkiye’de muhafazakârlık bunlara ek olarak, cumhuriyetin kendini merkezi konuma koymasına karşılık ötekinin yani kenarda/çevrede olmanın bir durumunu da temsil etmektedir. Türkiye’de muhafazakârlığın önemli kaynak alanı olan halk muhafazakârlığını temsil eden Anadolu toprakları, yani taşra, merkezin konumuna karşı çevrede olmanın ezikliğini ve ötekiliğini yaşamıştır. Taşra bu anlamda bir yandan muhafazakârlığın beslendiği ana yurdun, öte yandan ise gericiliğin, gelenekselliğin ve gelişememişliğin simgesi olmuştur. Bu doğrultuda çalışmanın üzerinde durduğu bir diğer önemli konu, modernleşme-muhafazakârlık tartışmalarına merkez-çevre ilişkisi bağlamında bakmak olmuştur. Bu merkezileşme sürecinde “yeni bir ulus”, “yeni bir vatandaş”, “yeni bir toplum” ve daha da önemlisi “yeni bir insan” inşa etmek amaçlanarak Anadolu topraklarında yaşamakta olan vatandaşın sahip olduğu kültürel özellikler, tarihsel-geleneksel kodlar unutturulmak ve marjinalleştirilmek istenmiştir. Bunu için büyük çaba harcayan kurucu ideoloji, üniter devlet inşasında kendini merkezileştirmiş ve buna karşılık empoze grubu olarak ötekileştirdiği kesimin kenarda/çevrede olması durumunu yaratmış, bu durum ise Türkiye’de muhafazakârlığı çevrenin temsili olarak inşa etmiştir. Türkiye’de muhafazakârlık, “aydın muhafazakârlığı” bir kenara, kaynak noktasını vatandaştan yani Anadolu

topraklarından almıştır. Anadolu toprakları, merkezin konumuna karşı çevrede olmanın ötekiliğini yaşamıştır. Bu topraklar bir yandan muhafazakârlığın beslendiği ana yurdun, öte yandan ise gericiliğin, gelenekselliğin ve gelişmemişliğin simgesi olmuştur.

Cumhuriyet ile birlikte inşa edilmeye çalışılan ulus-devletin merkezileşmeye, kültürü standartlaştırmaya ve toplumun homojenleştirilmesine dayanan bir süreç oluştu, özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde farklı gerilimler ve farklı dirençler ortaya çıkarmıştır. Bölgenin kendi dinamiklerinin modernleşme sürecinde düzleştirilmek istenmesi; ülkenin batısı nasılsa doğusunun da aynı şekilde olması düşüncesi, bölge halkının kendi içine kapanma refleksi üzerinden bir muhafazakârlık geliştirmesine neden olmuştur. Çünkü bölgenin geleneksel, etnik, dinî, kültürel farklılıklarla bezenmiş yapısı ülkenin batısından oldukça farklıdır. Bu farklılığın, gericilik, gelişmemişlik, devrimlere ayak uyduramama olarak nitelendirilmesi ise uzun yıllar sürecek olan, devlet tarafından bölge halkının gözden düşürülmesi, halkın ise bu gözden düşürülmüşlüğü karşı içe kapanma, yer yer pasif ya da aktif direniş göstermesi ile sonuçlanmıştır.

Cumhuriyetin devrimci yapısına ve özellikle laikliğe karşı muhalif ve muhafazakâr olan bölge halkı, buna karşılık bir de halkın temel kurumlarının temsilcileri olan aşiret reislerinin ve şeyhlerinin, kurulan yeni mecliste yer alamamasından dolayı büyük bir küskünlük yaşamış; tekke ve zaviyelerin kapatılması, halifeliğin kaldırılması sonucunda ise bölgedeki siyasal ve toplumsal nüfuzlarını kaybeden grupların isyana varan tepkileri ortaya çıkmıştır. Uzun süre devlete karşı küskünlük durumu yaşayan bölge halkının Demokrat Parti (DP) döneminin şeyhlere, tarikatlara ve aşiret reislerine yönelik sıcak temaslar kurması ile bir nebze kırılma göstermiştir. DP ve ardından muhafazakâr siyasetin yönünü belirlemede etkili olan partilerin, Güneydoğu bölgesinde ciddi oylar alması, bölge halkının yıllarca süren sessiz direncinin son bulması, ana-akım siyasete karşı bir cevap niteliği taşımıştır. Muhafazakâr partilerin bölge dinamiklerini dikkate alan siyaseti, bölge halkının siyasete olan ilgisini artırdığı gibi bölgede siyasal muhafazakârlığı da şekillendirmiştir. Bugün gelinen durumda dengeler Kürt siyasal

hareketi ile muhafazakâr siyaset yapma noktasında farklı değişkenlikler gösterse de Güneydoğu bölgesi halkının uzun yıllardır muhafazakâr bir siyaset anlayışı çerçevesinde seçimlerini belirlediğini söylemek mümkündür.

Türkiye'nin güneydoğusunda muhafazakârlığın, modernleşme ile başlayan ve devrim niteliği taşıyan cumhuriyet ile ilişkisi ise bölgenin yerel dinamikleri ve özellikleri bağlamında değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Çifte ötekileştirme ya da çifte taşra oluşumunu da yaşayan bölgenin, kendi içinde geliştirdiği muhafazakârlıklar ise etnik, kültürel, dinî, siyasi vb. boyutları üzerinden incelenmeye çalışılmıştır. Siirt bu noktada hem çalışmanın örnek alanı hem de Güneydoğu'yu temsil eden önemli bir şehir olarak, son kısımda siyasi, dinî ve sosyokültürel yapısı bağlamında ele alınarak, Türk modernleşmesine karşı yaşadığı gerilimler, kırılmalar ve süreklilikler teorik çerçevede incelenmiştir. Bu inceleme ile Türkiye'de muhafazakârlığın yerel görünümüne bir giriş ve literatür taraması yapılması amaçlanmıştır. Bu tez, modernleşme sürecinde aile, gelenek, din ve toplumsal hiyerarşi yapılanmalarının değişiminin ve sürekliliğinin, aynı zamanda bölgenin yerel toplumsal yapısında (aşiretlik, şeyhlik, medrese vb.) meydana gelen değişimlerin neler olduğuna; kentleşme ve modernleşme süreci sonunda oluşan cemiyet yapısı içerisinde bölge halkının cemaat yapısını ve ilişkilerini nasıl koruduğuna; değer verdikleri, yücelttikleri ve aidiyet duydukları ilke ve değerlerin muhafazasını ve sürekliliğini nasıl sağladıklarına ya da ne derece sağlayabildiklerine cevap arama niteliği taşımaktadır.

Çalışmanın ana konusunda Siirt'in örnek alan olarak seçilmesi, hem şehrin muhafazakârlık bağlamında etnik, kültürel, dinî, siyasi boyutlarını anlamayı hem de, bu örnek alanın Güneydoğu'yu temsil eden bir çeşitlilik sunması sebebiyle, esasında bölgenin siyasi, dini ve kültürel anlamda ürettiği muhafazakâr çerçevenin sabitelerini anlamayı mümkün kılması beklenmiştir. Türk modernleşmesine karşı, bölgede yaşanan gerilimlerin, kırılmaların ve sürekliliklerin teorik çerçevede incelenmesinin ardından, muhafazakârlığın yerel görünümünü açığa kavuşturma amacıyla saha çalışması gerçekleştirilmiştir.

Gerçekleştirilen saha çalışması üç ana gövde üzerinde inşa olmuştur: Birincisi, şehir halkının dinî muhafazakârlığını anlamaya ve bu muhafazakâr alanın oluşmasına, beslenmesine ve sürekliliğine katkı sunan, kendi gerçekliğini üreten kurum ve yapıların neler olduğuna yer verilen “Siirt’te Dinî Muhafazakârlık” bölümüdür. Bu bölüm altında medrese, taziye, vakıf arazisi gibi kurum ve yapılar ile daha gündelik yaşama dönük dinî konular işlenmiştir. Siirt’in ve Güneydoğu’nun kendine has yapısı görüşmecilerin dinî muhafazakârlığının da daha özgün niteliklerle şekillenmesine neden olmuştur. İlk kısımda, görüşmecilerin İslami bir nitelik taşıyan eğitim kurumu olarak medreselerle ilişkisi, dinî eğitim ve ibadet faaliyetlerini yerine getiren tarikat bağlantılarının olup olmadığı, kanaat önderi, şeyh, seyda, mele gibi şahsiyetlere güven, saygı, itimat, problem çözücü, dinî önder gibi sıfat ve vasıfları yükleyip yüklemedikleri incelenmiştir. İkinci kısımda, Siirt’te adeta bir “kırmızı çizgi” olarak kabul edilen ve İslami geleneğin bir parçası olarak yüksek değer verilen taziye konusu ele alınmıştır. Toplumsal dayanışma ve beraberliğin sağlanmasında, İslami geleneğin aktarılmasında belirleyici bir unsur olan taziyenin, Siirt’te dinî muhafazakârlığı besleyen temel damarlardan biri oluşu ele alınmıştır. Üçüncü kısımda, Siirt’in en tartışmalı konularından birisi olan vakıf arazileri üzerine durulmuştur. Siirt’te çok yaygın olan vakıf arazilerinin son yıllarda imar amacıyla kullanılması durumu, vakıf arazilerine yönelik bir hassasiyet oluşturmuştur. Görüşmelerde vakıf arazileri üzerinden kaynağını İslam’dan alan bir tepkiselliğin varlığı ele alınmıştır. Görüşmecilerin kurulmuş yapılar hakkındaki düşünceleri, bu yapıları mülküne alma ve kiralama konularındaki tutumları ile vakıf arazilerinin günümüzde ne derece korunduğu hakkındaki fikirler detaylıca işlenmiştir. Dördüncü kısımda, Siirt’te Dindarlığın Seyri, hem genel hem de yerel dinamiklerle ilişkisi bağlamında ele alınarak, günümüz dindarlığı, toplumsal hayatta dinî pratiklerin ve dinsel olanın yeri üzerinde görüşlere yer verilerek, dinî kaynaklı bir muhafazakârlığın süreklilikleri ve değişimleri incelenmiştir. Beşinci kısımda ise, çok yaygın bir uygulama olarak Siirt’te Ramazan aylarında yeme-içme mekânlarının kapalı oluşu üzerinde durulmuş, muhafazakârlığın gündelik pratiklere yönelik dinî bir örneğini teşkil etmiştir.

Çalışmanın ikinci ayağı olan “Siirt’te Kültürel Muhafazakârlık” bölümünde ise, muhafazakâr tutumlar olarak kendini ortaya koyan anadil, aşiret ve akraba ilişkileri, göç, kadın ve aile, gelenek, üniversite ve toplumsal mekânlar konuları üzerinden bulgular yorumlanmıştır. İlk kısım olan Anadil konusunda cumhuriyet tarihinden bu yana resmî dilin karşısında bulunan yerel dillerin, öteki kalma sürecinde kendilerini var edebilme gücünü nereden ve nasıl aldıkları, resmî dil karşısında kendilerini nasıl koruyarak bugüne getirebildikleri, dili bir direniş mekanizması olarak nasıl kullandıkları ya da kullanmayı neden tercih etmedikleri gibi konular üzerinde durulmuştur. İkinci kısımda, kültürel muhafazakârlığın kendini belirgin kıldığı ve Siirt’in kendine özgü dinamikleriyle ele alınan aşiret ve sülale bağları, Siirt Kürtleri ve Siirt Arapları arasındaki benzerlik ve farklılıkları da içine alan bir perspektif sunmuştur. Üçüncü kısımda, Siirt’in ve bölgenin dramatik öyküsü olan göç konusunun kendi içinde ürettiği muhafazakâr tutumlar araştırma çerçevesinde yorumlanmıştır. Kırsal alanlardan merkeze doğru gelen zorunlu göçler, bu göçlere sebep olan etkenlerin Siirt’te çoğu Arap olan ailelerde meydana getirdiği güvenlik endişesi, sermayelerinin kullanım alanının daralması, Kürt vatandaşların ise ekonomik sebepli Batı illerine doğru gerçekleşen göç süreci farklı yönleriyle ele alınmıştır. Göç kaybının ve plansız göç alımının şehirde kültürel, geleneksel ve neticede demografik yapıyı ani bir biçimde ve kökten değiştiren etkisine karşı, bu etkiye kendi içinden ürettiği muhafazakâr reaksiyonlar berraklaştırılmaya çalışılmıştır. Dördüncü kısımda, kadın ve aile konusu, Siirt’te kültürel muhafazakârlığın önemli unsurlarından biri olarak ele alınmıştır. Ailenin toplumda düzen kurucu, gelenek ve göreneklerin, dinî ve yaşamsal pratiklerin üretim ve aktarım noktası olduğu üzerine genel bir kabul bulunmaktadır. Cumhuriyetle birlikte kurulan ulus devlet inşasında modern aile ve modern nesil yetiştirmede kadının modernleştirilmesi, geleneksel ve İslami olandan bir “kopuş” olarak nitelendirilmiştir. Çünkü muhafazakârlar için manadan uzaklaşma, maddeciliğe yaklaşma ve maziden kopma, yaşanacak tüm buhranların temel nedeni olarak kabul edilmiştir. İnsanları köksüzlüğe ve buhrana götürecek bütün kötülüklerin öncelikle aileyi esir alarak işlediği ele alınmıştır. Manadan uzaklaşma, maddeciliğe yönelme, İslami kaygıların azalması, aile içi buhranların ve boşanmaların yaşanmasının da sebebi olarak işlenmektedir. Konu bağlamında gerçekleştirilen görüşmelerle Türk

muhafazakârlığının oldukça önem verdiği ve toplumun çekirdeği olarak gördüğü aile kurumuna, bu genel muhafazakâr duruşa paralel ve ondan yerel dinamikleriyle farklılaşan muhafazakâr yönlerin tespiti üzerinde durulmuştur. Beşinci kısımda, Türk muhafazakârlığının belirginlik kazandığı ve kadim bir geçmiş olarak yücelttiği gelenek konusu, Siirt'in kendi geleneksel unsurlarına bağlılık ve bu geleneklere verilen önemin boyutları üzerinden ele alınarak, yerelde bir kültürel muhafazakârlığın izleri sürülmüştür. Altıncı kısımda ise şehrin sosyal, ekonomik ve kültürel anlamda değişimini tetikleyen konulardan biri olan ve şehirde işlevi ve etkisi her geçen yıl biraz daha artan üniversite kurumu olmuştur. Kız çocuklarının okula gönderilmesi meselesi, uzunca yıllar Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinin direndiği konulardan biridir. İlköğretimin zorunlu hâle getirilmesi de aslında bölgedeki bu dirençli yapıyı kırma amacı taşımaktaydı. Bu direnç bugün büyük oranda kırılmış; üniversite konusu ise şehirdeki üniversitenin kurulumundan sonra, gerek kız çocuklarının okumak istemeleri yönündeki baskısı, gerek sosyokültürel yapının değişmesiyle birlikte kabul görmeye başlamıştır. Bu anlamda şehrin ve bölgenin kız çocuklarını okutmama yönündeki katı tutumlarını kırmada eğitim kurumları etkili olmuştur. Ancak üniversite ile birlikte farklı sosyal yaşantıların ve kültürel unsurların şehre taşınması ile Siirt'te karşılığı bulunmayan kültürel unsurların, öğrenciler ve personel vasıtasıyla şehirde yaygınlaşması söz konusu olmuştur. Taşınan bu unsurların şehri nasıl etkilediği, ailevi ve toplumsal değerlere nasıl yansıdığı üzerinde durulmuş ve şehrin dönüştürücü bir mekanizması olarak üniversite kurumuna yönelik muhafazakâr tepkiler ele alınmıştır. Son olarak yedinci kısımda, kültürel miras alanı olarak kıymete değer bulunan ve dinî yönden de yüceltilen bir mekân olarak Tillo'nun toplumsal hafızadaki yeri, muhafazakârlık bağlamında sorgulanmıştır. Hem kültürel hem de dinî bir mekânın, bunlara ek olarak siyasallaşması durumu da ayrıca tartışılmıştır.

Çalışmanın üçüncü ayağını “Siirt'te Siyasal Muhafazakârlık” bölümü oluşturmuştur. Üniter devlet politikası Doğu ve Güneydoğu kesiminde karşılık bulamamış, ortaya rejim karşıtlığı olarak tarif edilen bir dizi tepkiler meydana gelmiştir. Kurucu kadro, bu rejim karşıtlığının sebebini etnik kimlikte değil, dinî

kimlikte aramıştır. Zira ortaya konan tepkiler ve isyanlar halifeliğin kaldırılması, medreselerin kapatılması

gibi hususlara yönelik dinî bir kimlikle ortaya konmuştur. Özellikle bölgenin Nakşibendi geleneğinin rejime karşı muhalif bir tutum gösterdiği bilinmektedir. Bu durum Kürtlük bilinci ve Kürt siyasal hareketin başlangıcında dinin siyasal bir muhteva kazanmasında etkili olmuştur. Bu anlamda bölgenin dinî geleneğinin, halkın siyasal muhafazakâr bir duruş göstermesinde etkili olduğu söylenebilir. DP dönemiyle birlikte halkın toplumsal hafızasının siyasete yansması sonucu, bölge insanı muhafazakâr siyasal kültüre eklenmiştir. Halkın büyük çoğunluğunun dindar olması, tarihsel hafızada yer eden dine yönelik baskılar, şeyhlerin, tarikatların bölge insanı üzerindeki saygınlığı, muhafazakâr nitelikli siyasal bir duruşu mümkün kılmıştır. Bu duruş DP ve ardından ortaya çıkan muhafazakâr partilerin ya da merkez-sağ partilerin bölgede temsil bulmasına olanak tanımıştır.

Bölge insanı için dinin ve geleneğin önemini muhafaza ederek bir siyasallaşma üretmesinin yanı sıra, Kürtler arasında müstakil bir siyasal çizginin “Kürt modernleşmesi” ya da Kürt-solu olarak nitelendirilebilecek bir temelde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Ancak bu çizginin, geleneksel ve dindar Kürt halkında yeterli temsil bulamamasının fark edilmesiyle, sol mahreçli siyasetin daha geri plana itilerek, milliyetçi etnik söylemlerin ön plana çıkarıldığı Kürt siyasal hareketi, evveli Nakşibendi geleneğine bağlı olan bölge siyasetini, etnik söylemli bir siyasete doğru dönüştürmüştür. Kürtlerin din ile iç içe geçen kimlik vurguları Kürt sol çizginin ortaya çıkmasıyla aşınmış, dinin Kürt siyasal söyleminden ayrıştırıldığı bir süreç başlamıştır. Türkiye’de muhafazakârlığın kendini ürettiği değerler sisteminin içinde ve bunun ötesinde, çalışmada Kürtler arasında siyasal kimliğin muhafazakâr damardan hangi argümanlarla beslendiği, mevcut muhafazakâr geleneğe ya da Kürt Siyasal Hareketine hangi motivasyonlarla eklenildiği, dinî ve ulusal kimliğin bütünleştiricisi olarak muhafazakâr gelenekten ayrılmadan siyasallaşmanın mümkünatları üzerinde durulmuştur. HDP’ nin son yıllarda kendi içinde oluşturduğu ve dinî argümanlardan beslenen muhafazakâr damarın, bunun ötesinde mevcut siyasal geleneğin bölge ve Kürtler üzerinde gerçekleştirdiği siyasetin oluşturduğu kırılmalar ve süreklilikler dikkatle ele alınmıştır. Öte yandan verilen göçlerle Siirt’te nüfusları

azalan, ancak nüfuzları hâlâ devam eden Siirt Araplarının, göç öncesi siyasal muhafazakârlığın şehirdeki temsilcileri olması durumunun bugün de hâlâ kuvvetle devam ettiği üzerine durulmuştur. Devletçi geleneğe sahip olmanın Siirt Arapları arasında siyasal kültürün belirlenmesinde ve muhafazakâr eksenli siyasi geleneğe eklenmesinde belirleyici faktör olması, şehirdeki Kürtler ile aralarındaki siyasallaşmaya dönük farklılaşmayı da belirlemiştir.

Son olarak PKK'nın toplumsal, kültürel ve dinî değerlere etkisi üzerinden bir muhafazakârlık okuması yapılmıştır. Kürt halkının, PKK'ya yönelik korku psikolojisinin ve savunmasız kalışlarının mecburiyeti sebebiyle, bağ kurmak ve etkisi altında kalmanın kaçınılmaz olduğu durumlarda görüşmecilerin köylerinde yaşanan çaresiz durumları, can güvenliği adına örgütün yaptırımlarına mecbur kalışları terör örgütünün halkı bir sindirme politikası olarak yer etmiştir. Öte yandan, PKK'nın, bölge halkını sindirmesi, ancak buna karşı devletin bölge halkını teröre yakınlık sebebiyle eleştirmesi halkın yaşadığı iki taraflı çaresizliği gözler önüne sermiştir. Bu çaresizliğin yaşattığı dramın ötesinde, PKK'nın bölgedeki temel kurum ve değerlere yönelik, bunların için boşaltmak ve çözülmesine yol açmak adına yarattığı etkiler, bölgeye etkisi dışında terör sebebiyle Batı şehirlerine göç ederek giden kişilerde de yarattığı travmatik etkiler, görüşmecilerin bu etkilere yönelik muhafazakâr tepkileri üzerinden değerlendirilmeye tabi tutulmuştur.

Özetle Siirt'te yerel muhafazakârlığın izini sürmek adına yapılan görüşmelerden elde edilen verilerin, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin genel karakterine paralel özellikler gösteren ve bir yönüyle de ondan farklılaşan kendine özgü yönlerine ışık tutulmuştur. Böylece Türkiye'de muhafazakârlığın beslendiği kaynakların zenginliği, bu zenginliğe katkı sunan, bir yönüyle süreklilik, öbür yönüyle daima kırılma ve değişimlerin gölgesinde serpiyen dinamiklerin ve toplumsal olguların ele alınması, yerel olanın sosyolojisine ulaşmayı ve muhafazakârlığın yereldeki görünümünü anlamayı mümkün kılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ARAŞTIRMA BİLGİLERİ

1.1. Araştırmanın Konusu

Eski ve yerleşik olanın, mevcut durum ve düzenin muhafaza edilmek istenmesi olarak tanımlanabilecek muhafazakârlık (Oakeshott, 2004), Avrupa’da Aydınlanma Çağı olarak da adlandırılan 18. yüzyılda ani ve radikal toplumsal değişimlere karşı, mevcut düzenin sürekliliğini dile getiren bir ideoloji olarak ortaya çıkmıştır. İster bir düşünce üslubu ya da tutum diyelim, ister siyasal bir ideoloji olarak tanımlayalım özünde muhafazakârlık değişime karşı şüpheli ve dirençli yaklaşımıyla öne çıkmaktadır. Elbette bu yönüyle geleneksel yaşam biçimini korumaya özen gösteren, topluma özgün yaşanmış ve tecrübe edilmiş olana değer veren ve bu değerlerin sürekliliğine de vurgu yapan bir ideolojidir. Bu yönüyle muhafazakârlık geçmişe ve tarihe bağlılığıyla öne çıkmaktadır. Ancak burada belirtilmesi gereken en önemli noktalardan biri kavramı, salt “var olanı korumak” ve “değişime direnmek” gibi unsurlar üzerinden ele almamak gerektiğidir. Zira bu haliyle diğer ideojilerden ve gelenekçilikten farkını ayırmak zor olacaktır. Bora’nın ifadesiyle (2017: 54) muhafazakârlığı “kapitalist modernleşme süreci karşısında, bu sürecin çözdüğü siyasal, toplumsal ve kültürel yapıların, belki daha doğrusu o yapılara yüklenen anlam ve değerlerin sürekliliği adına gösterilen bir tepki” olarak tanımlamak mümkündür. Dolayısıyla muhafazakârlık modernleşmenin seyrine karşı yine modern bir düşünüş olarak ortaya çıkmıştır. Modernite ve onun düşünce yapısına eleştiriden yükselen muhafazakâr düşüncenin modernleşmenin tarihsel gelişmesinin bir yansıması olarak değerlendirilmesi ve özellikle kültürel açıdan moderniteyle doğrudan bir ilişki içinde ele alınması (Bora, 1997: 7) kavramın tarihsel seyrini anlama ve doğru tanımlama adına önemlidir. Çalışmanın kuramsal çerçevesinin birinci bölümünde muhafazakâr düşüncenin modern dünyada reaksiyon gösterdiği tarihsel kaynaklara, bu süreç boyunca ortaya çıkan muhafazakârlık biçimlerine, muhafazakâr ideolojinin neleri muhafaza etmek istediğine yani değer ve ilkelerine sırasıyla değinilmiştir.

Birinci bölümün ikinci kısmında Türkiye’de muhafazakârlığın tarihsel seyri ve üzerinde durduğu temel saikler ele alınmıştır. Türkiye’de muhafazakârlığın gelişimini ve kavramın ortaya çıkışına neden olan temel saikleri anlayabilmek için Türkiye’de modernleşme ve bu modernleşme çabalarıyla gerçekleştirilen radikal değişimlerin ele alınması gerekmektedir. Bir değişme kuramı olarak modernleşme, kapitalizme kendi başına geçemeyen Batı dışı toplumların değişme süreçlerinin de bir açıklamasıdır. Bu değişim kuramına göre toplumlar sırasıyla "geleneksel toplum", "geçiş toplumu" ve "modern toplum" aşamalarını geçerek ulaşması ön görülen yeni modern topluma kavuşacaktır. Batı’da modernleşme, toplumların kendi iç dinamiklerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmışken, Batı-dışı toplumlarda ve Türkiye özelinde modernleşme, dışarıdan alınan bir proje-kurgu olarak gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Sosyolojide, sosyolojik gerçekliği tanımlayan kavramlar, içerisinde geliştiği toplumsal koşulların ve tarihsel belirlenimlerin bir sonucu olarak doğmuşlardır ve söz konusu o toplumun gerçekliğini de sadakatle temsil edebilecek bir içeriğe sahiplerdir. Ancak, literatürde ortaya konan her kavram, Batı’nın tarihsel gelişiminden farklı deneyimlere sahip toplumların sosyolojik gerçekliklerini ortaya koymada yetersiz kalabilmektedir. Bu sebeple *modernleşme* kavramının ve bu modernleşmenin aşırılıklarına bir meydan okuma olarak ortaya çıkan *muhafazakârlığın* ulusal ve yerel bir yaklaşım tarzı ve bakış açısı ile ele alınması ve kavramsal çerçevesinin belirlenmesi gerekmektedir. Türkiye’de muhafazakârlığın ise karşısına koyacağımız oluşum kuşkusuz cumhuriyettir. Türk muhafazakârlığının cumhuriyetle ilişkisi, modernitenin muhafazakârlıkla ilişkisiyle özdeştir. Bu bağlamda bu çalışma, Türkiye’de muhafazakârlığın ulusal ve yerel dinamiklerini ortaya koymaya çalışmış; bunun için de cumhuriyet ile birlikte açığa çıkan Türkiye modernleşmesi ile hesaplaşmaları incelenmiştir. Türk muhafazakârlığını modern Türkiye’nin doğuşuyla paralel gören Çiğdem (1997: 46), bu noktada Türk Devrimine vurgu yapar ve Türk muhafazakârlığının varoluşunu cumhuriyetin ürettiği bir zeminde mümkün görür.

Türkiye’de muhafazakârlığın Türk modernleşmesiyle olan diyalektik ilişkisi kendi karakteristiğini de ortaya çıkarmıştır. Zira cumhuriyeti kuran yönetici eliten geleneksel yapının farklı mecralardaki sürekliliğinin engellenmesi yönündeki çabası,

Türkiye’de reaksiyoner bir zihniyeti oluşturmuş, bu zihniyet ise elde ettiği imkânlar ölçüsünde bazen sesini yükselterek bazen de sessiz şekilde devam etmiş ve bir anlam dünyası üretmeyi başarmıştır (Akın, 2020: 296). Çalışmanın kuramsal çerçevesinde Türkiye’de muhafazakârlığın ürettiği anlamlar, ortaya koyduğu reaksiyoner tavır, üzerinde durduğu temel meseleler eşliğinde ele alınmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın ana konusuna zemin hazırlayan bu kuramsal çerçevenin bir diğer önemli basamağı ise Türkiye modernleşmesi sürecinde Doğu ve Güneydoğu Anadolu’nun düştüğü “zayıf” konumun hatırlanmasıdır. Devrimin asıl amacı, toplumsal yapının tümünü dönüştürmekti, ancak Doğu ve Güney Doğu’nun kendine özgü ekonomik ve toplumsal yapısı, devrimin amaçlarını sınırlayan ve adeta cumhuriyeti arkasından tutup “Doğu” nun geleneksel yaşam biçimine doğru çeken bir ağırlık merkezi gibiydi. Esasında bakıldığında bölgenin büyük çoğunluğu aşiret ve cemaat ilişkisi içinde yaşayan kürt nüfustan oluşmaktaydı. Bu nüfusun düzenini oluşturan ana aktörler ise şeyh, medrese ve tarikat düzeniydi. Bölge halkının kimliğinin oluşumundaki bu ana unsurlar cumhuriyetle hedeflenen toplumsal yapının tümünün çağdaşlaşma yolundaki dönüşümünde cumhuriyete ve ulus devlete bağlılığın, bir başka yönden ise vatandaşlık kimliğinin zayıflığı anlamına geliyordu. Bu durumun neticesinde sosyal bütünleşmeyi sağlayacak ve nispeten tedrici olacak politikalarla değişim sağlamak yerine ani, bununla birlikte güvenlik ve zora dayalı politikalarla devlet bu bölgede egemenliğini sürdürmeye çalışmıştır. Devletin bu zor ve baskı yönetimine karşı ise bölgedeki geleneksel yapılar, kendi içine kapanarak daha dirençli bir boyut kazanmıştır (Ebinç, 2008: 154). Bu direnişi kendi içinde muhafazakâr bir reaksiyon olarak nitelenebilir. Cumhuriyetin ilanı ile birlikte inşa edilmeye çalışılan ulus-devletin merkezileşmeye, kültürü standartlaştırmaya ve toplumu homojenleştirmeye dayalı politikasının gerilimlerini Doğu ve Güney Doğu’da görmek mümkündür. Çünkü bu bölgenin yalnızca etnik değil, geleneksel, ekonomik, dinî, kültürel ve sosyal tüm alanlarda farklılıklarla bezenmiş yapısı ülkenin geneliyle yani merkezle örtüşmemektedir. Bu örtüşmemeden kaynaklı bölgenin gericilikle, gelişmemişlikle yaftalanıp devlet tarafından bölge halkının gözden düşürülmesi, halkın da buna karşı daha çok içe kapanma, yer yer pasif ya da aktif direniş sergilemesiyle sonuçlanmıştır.

Bütün bu süreçler sonunda bugün Doğu ve Güneydoğu'da kendine özgü bir modernliğin olduğu muhakkaktır. Bu modernlik çerçevesinde aile, gelenek, din ve toplumsal hiyerarşi yapılanmalarının değişimi veya sürekliliğinin, aynı zamanda bölgenin yerel toplumsal yapısında (aşiretlik, şeyhlik, medrese vb.) meydana gelen değişimlerin neler olduğu önemlidir. Kentleşme ve modernleşme süreci sonunda oluşan cemiyet yapısı içerisinde bölge halkının cemaat yapısını ve ilişkilerini nasıl koruduğu; değer verdikleri, yücelttikleri ve aidiyet duydukları ilke ve değerlerin muhafazasını ve sürekliliğini nasıl sağladıkları ya da ne derece sağlayabildikleri ise çalışmanın neticesinde cevap bekleyen temel sorulardır.

1980'lerden sonra terör örgütü PKK'nın Türk Silahlı Kuvvetleri ile girdiği çatışmaların neticesinde kırsal alanlardan zorunlu göç ve köy boşaltmalarının da meydana gelmesi, bölgede ekonomik ve sosyal, esasında da halkın tüm hayatlarını etkileyen değişimleri beraberinde getirmiştir. Şehirlere akan hızlı nüfus, bölgenin kendine özgü yapısını, bununla birlikte tüm kentleşme süreçlerinde olana paralel şekilde aile, din ve geleneksel yapıyı da hızla çözmüştür.

Çalışmanın konusuna örnek teşkil eden Siirt ili ise Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yukarıda bahsedilen tüm süreçlerin yaşayıcı ve şahidi olarak örnek teşkil etmektedir. Yaşanan kırılmalar ve çözümlerin Aktay'ın tespitiyle burada tekrarlanması önemlidir. Tarihsel süreçte şehirde meydana gelen dört büyük kırılmadan bahseden Aktay (2007b: 69-70), bu kırılmaları; dinsel kırılma, siyasal kırılma, eşraf kırılması ve tarihsel kırılma olarak ifade etmektedir. Bu kırılmaların detayları kuramsal çerçevede verilmiştir. Burada önemli olan Siirt'in Türkiye modernleşmesi sürecinde bugünkü halini alırken yaşadığı değişimleri ve kırılmaları tespit etmektir. Böylece bu değişim ve kırılmalara gösterilen reaksiyonlar daha net analiz edilebilecektir. Siirt'in bu zamana kadar yaşadıklarıyla şekillenen yeni hali araştırma alanımızı da oluşturmaktadır.

Bu teorik zemin çerçevesinde araştırmanın konusu ve üzerinde odaklanacağı problemler belirlenmiştir. İlk olarak muhafazakârlığın Batı'da ortaya çıkış seyri ve temel ilkelerinin neler olduğu ele alınıp ardından Türkiye'de muhafazakârlığın

tarihsel seyri incelenmiştir İkinci olarak, Türk modernleşmesi bağlamında muhafazakârlık, Güneydoğu bölgesi ve Siirt örneğinde ele alınarak işlenmiştir. Böylece Türkiye'de muhafazakârlığın bir taşra örneği olarak yereldeki görünümüne bakma fırsatı elde edilmiştir.

Yapılan literatür taraması neticesinde çalışmanın ana konusu ve temel problemleri tespit edilmiştir. Yıldırım ve Şimşek'e göre (2011: 86) araştırmanın konusu ve sorusu kuramsal çerçeveden derin bir biçimde etkilenir; bununla birlikte araştırmanın sorusu da alan yazının sınırlarını belirlemede önemli bir role sahiptir. Bu nedenle araştırmanın konusunu ve temel sorusunu belirlemek, literatür taramasıyla eş zamanlı yürüyen bir süreçtir. Bu çalışmada da literatür taramasının yapılmasıyla ve araştırmacının kendi deneyimleri göz önünde bulundurularak bir araştırma konusu tespit edilmiştir. Araştırmanın konusu Türkiye'de muhafazakârlığın yerel görünümünü Siirt örneği üzerinden ele almaktır. Siirt'te yerel halkın muhafazakârlığı, nitel bir araştırma ile bölgesel odaklar üzerinden incelenmiş, özellikle Arap ve Kürt etnik farklılıklarının da Türk modernleşmesi çerçevesinde yaşanan değişim ve kırılmalar karşısında ortaya koyduğu muhafazakâr tavırlar ve değişime nasıl uyum sağladıkları ortaya konmaya çalışılmıştır. Araştırma neticesinde Türk muhafazakârlığının genel örüntüsüyle paralellik gösteren alanları, bununla birlikte kendine özgü dinamikleri ve farklılıkları belirlenmiştir.

1.2. Araştırmanın Amacı

Muhafazakârlık, modernleşme süreci karşısında çözülen siyasal, toplumsal ve kültürel yapıların ve bu yapılara yüklenen anlam ve değerlerin sürekliliği adına gösterilen tepkiye dayanır. Ancak bu tepki esasen eski ve yerleşik olanı modern koşullarda sağlama çabası üzerinedir. Bu anlamda muhafazakârlar etkinlik alanlarını, geçmişten gelen özelliklerin, günün değerleri içinde yer almalarını sağlamak üzere gerçekleştirilecek bir müdahale olarak belirlemektedir. Türkiye'de ise muhafazakârlığın bir 'başkalık' olarak tanımlanan Türk modernleşme deneyimi ile derin bir ilişkisi bulunmaktadır. Nitekim Tanzimat'tan bu yana muhafazakârlığın aldığı şekil, cumhuriyet ve modernleşme hareketleriyle yakından ilişkilidir.

Güneydoğu Anadolu bölgesinin ise Türk modernleşmesinin merkezîyetçi tutumu karşısında bir kenarı/çevreyi temsil etmesi gerilimli bir ilişkinin doğmasına neden olmuştur. Kendini modernliğin, evrenselliğin ve akılcılığın temsilcisi olarak gören merkez, kendi gibi ol(a)mayan çevre-yi geriliğin, ikincilliğin, gelişmemişliğin de mekanı olarak görmüş ve kontrol edilmesi, dönüştürülmesi gereken olarak algılamıştır. Merkezi değerlerin kentle bütünleştiği, taşranın ise gelenekselliğin ve dinseliliğin yeri olarak ötekileştirildiği bir devlet-toplum ilişkisinde modernliğin unsurları da hızla taşraya taşınmaya çalışılmıştır. Buralarda yaşayan yerel halkın bu dönüşüm karşısında ortaya koyduğu direnç, Türkiye'de muhafazakârlığı besleyen damarlardan biri olmuştur.

Türkiye'de muhafazakârlığın yerel halkın tepkiselliğinden beslenmesi, yerelde yaşanan muhafazakârlığın incelenmesini ve bu bağlamda kavramın ulusal ve yerel dinamiklerinin belirlenmesini gerekli kılmaktadır. Bu tez araştırması, Siirt örneğinden hareketle yerel halkın muhafazakârlığını ele alma gayreti taşımaktadır. Bu bağlamda araştırmanın asıl amacı, Türk modernleşmesi çerçevesinde Siirt'te yerel halkın muhafazakârlığının ortaya konmasıdır.

Araştırmanın bu asıl amacı çerçevesinde belirlenen alt amaçları ise şöyledir;

- Bir Güneydoğu örneği olarak Siirt'te yerel muhafazakârlığın görünümünün ve bu muhafazakârlığı belirleyen etkenlerin ortaya konması
- Bölgedeki Kürt-Arap etnik farklılığın ortaya koyduğu muhafazakâr reaksiyoner tavırların benzer ve farklılıklarının belirlenmesi
- Yerelde muhafazakârlığın Türkiye modernleşmesi bağlamında değişim ve sürekliliklerinin incelenmesi
- Muhafazakârlık bağlamında Siirt'te yerel muhafazakârlığın siyasal kimlik, gelenek, manevi iklimin korunması, dinî hayat, aile ve kadın, göçün etkileri, anadilin korunması vb. konularla ilişkilisinin incelenmesidir.

1.3. Araştırmanın Önemi

Çalışmanın kuramsal çerçevesi ve literatür özeti değerlendirildiğinde muhafazakârlık kavramının dünya ve Türkiye literatüründe çok geniş bir çalışma alanına sahip olduğu görülmektedir. Alanına damgasını vurmuş ve kavramı derin boyutlarıyla ele almış eserlerin yanı sıra, yapılmış saha araştırmaları ve tezler de mevcuttur. Türkiye genelinde muhafazakârlık üzerine yapılmış çalışmalar incelendiğinde, çoğunun Tanzimat'tan günümüze muhafazakârlık kavramının tarihsel gelişimi üzerine bir literatür değerlendirmesi şeklinde olduğu görülmektedir. Ayrıca muhafazakârlığın Türkiye'de oluşumuna etki eden düşünürlerin ele alındığı derinlikli çalışmalar da mevcuttur. Yine, muhafazakârlığın siyasal oluşumları üzerinden ele alındığı ve partilerin değerlendirildiği çalışmalar da bu alana katkıda bulunmuştur. Saha araştırmaları ise muhafazakârlık kavramının siyaset, aile, gençlik, tüketim, kadın vb. kavramlarla ilişkisinin değerlendirildiği çalışmalar olup, kavramın toplumsal görünümü üzerine alan araştırması eksikliği mevcuttur. Prof. Dr. Binnaz Toprak'ın 2008 yılında Türkiye genelinde dindarlık ve muhafazakârlık ekseninde ötekileştirildiği düşünülen insanlar üzerinde yaptığı "*Türkiye'de Farklı Olmak*" isimli çalışma, 2012 yılında Prof. Dr. Yılmaz Esmer'in Dünya Değerler Araştırması'nın bir parçası olarak Bahçeşehir Üniversitesi'nde gerçekleştirdiği "*Türkiye Değerler Atlası*" isimli çalışma ve son olarak 2012 yılında Prof. Dr. Hakan Yılmaz'ın öncülüğünde ve Açık Toplum Enstitüsü ve Boğaziçi Üniversitesi işbirliğiyle gerçekleştirilen "*Türkiye'de Muhafazakârlık, Aile, Cinsellik ve Din*" isimli çalışma Türkiye genelinde yapılmış muhafazakârlık araştırmaları olarak bilinmektedir. Bu çalışmaların ortaya koyduğu temel bulgulara göre Türkiye'nin büyük bir çoğunluğu muhafazakâr eğilimler taşımaktadır. Fakat "*Türkiye'de Muhafazakârlık, Aile, Cinsellik ve Din*" başlıklı araştırma raporu, modernleşme bağlamında değerlendirdiği muhafazakârlığın Türkiye'de değişim geçirdiğini ve sekülerleşmenin yaşandığını ortaya koymuş olması bakımından diğer araştırma raporlarından farklılık göstermektedir.

Tüm bu çalışmalar, muhafazakârlık kavramının temel saikler üzerinden ele alındığı ve değerlendirildiği çalışmalar olması bakımından önemlidir. Ancak

Türkiye’de muhafazakârlık tıpkı birbirinden farklı modernleşmenin olması gibi farklı görünümler gösterebilmektedir. Kendine özgü tutumlarıyla Siirt'in yöresinin sosyolojik ve kültürel özellikleri bağlamında ele alınacak muhafazakârlığı, Türkiye’de muhafazakârlığın yerel görünümüne bir örnek teşkil edebilecektir. Türkiye’de muhafazakârlığın belli bir "yere" bağlı olarak irdelenecek olmasının, "yerel" olanın sosyolojik bilgisine ulaşmamızda da önemi büyüktür. Belli bir yöreye, mekâna ait olan yerelin, aynı zamanda o belli mekânda yaşayan insanların sosyal, dinî, siyasi, geleneksel vb. hayatlarını kendilerine özgü biçimde ele almak anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Muhafazakârlık kavramının da, belli bir "yer" e özgü olarak aldığı farklı biçimsellikler, farklı yerellikler içerisinde aldığı biçimselliklerden yalnızca birini temsil edecektir. Bu bağlamda bu çalışma, muhafazakârlığın yereldeki görünümü üzerine odaklanacak olması ve yerelde muhafazakârlığın boyutlarının ve derinliğinin araştırılacak olması bakımından önem arz etmektedir.

1.4. Yöntem

1.4.1. Araştırmanın Yöntemi

Yöntem konusu, tüm araştırmaların temelini oluşturmaktadır. Bir araştırmayı, konuyu, nasıl ele alacağımız, hangi tür metotla veri toplayacağımız, verilere nasıl ulaşacağımız ve bulguları nasıl yorumlayacağımız gibi konuların hepsi bir araştırmanın yöntemiyle belirlenmektedir. Araştırmanın belli bir teknikle/metotla yapılması, verilerin sağlam ve güvenilir olmasına ve aynı zamanda bilimsel olmasına olanak sağlamaktadır. Sosyal bilimlerde kullanılan genel iki yöntem biçimi vardır. Bunlar Nicel ve Nitel Araştırma yöntemleridir. Nicel araştırma yöntemi, tümdengelimci bir akıl yürütme yöntemi ile yapılır. Bu mantık ile araştırmaya dair kurulan hipotezlerin ampirik olarak sınanması (hipotetik tümdengelim) gerekmektedir. Nitel araştırmacılar, olayları kendi doğal ortamlarında çeşitli tekniklerle anlamaya ve açıklamaya çalışır. Güvenilirlik ve samimiyet bu araştırma yöntemini izleyenler için esastır. Bu araştırma yönteminde araştırmacı, insanlardan fikirler ödünç alarak onları doğal ortamında anlama ve açıklama yolunu izler (Neuman, 2013: 233). Bunun için tümevarımsal bir akıl yürütme kullanırlar ve parçadan yola çıkarak bütünü anlamaya çalışırlar. Nitel araştırma yöntemi ise,

yorumlayıcı yaklaşıma dayanır. Nitel araştırma, insanların sosyal hayatta neyin doğru veya yanlış, neyin faydalı ya da zararlı olduğuna inancı ve yaptıklarını nasıl tanımladıklarıyla ilgilenir. Zira insanların kendi eylemleri için kendi gerekçeleri bulunur ve araştırmacı bunu anlamaya çalışır (Neuman, 2013: 134). Araştırmacı bu doğrultuda, dünyanın nasıl işlediğini ve insanların günlük hayatlarını nasıl yürüttüğünü öğrenmek ister. Bunu öğrenebilmek için de, şartların ve durumların nasıl ortaya çıktığı, bunların zaman içerisinde nasıl sürdüğü ve işlediği ve değiştiği süreçler nelerdir, gibi sorular önemiyet arz eder (Neuman, 2013: 228). Nitel araştırma ile insana dair sırları çözmek ve kendi biçimlendirip anlamlandırdığı dünyasını keşfetmek olanaklı hâle gelmektedir. Burada önemli olan kelime “keşif”tir. Zira bir araştırmacının nitel çalışmaya uygun olup olmadığının belirlenmesi buna bağlıdır. Creswell (2016: 48), bu keşfi “bir grup veya evreni çalışma, kolaylıkla ölçülemeyen değerleri belirleme veya susturulmuş sesleri duyma ihtiyacından dolayı gerekli” olarak ifade etmiştir. Nitel çalışmalar, kompleks ya da karmaşık konulara daha ayrıntıyla yaklaşmayı mümkün kılar ve bu ayrıntılara dair bir anlayış geliştirmemizi sağlar. Bu sebeple araştırmada yöntem olarak nitel araştırma yöntemi tercih edilmiş; söz konusu yerelde muhafazakârlığın görünüşleri, örneklemi oluşturan grubun kültürel dinamikleri ve gündelik hayatı anlamlandırma biçimleri üzerinden ortaya konmaya çalışılmıştır. Nitel araştırmacının temel özelliklerinden biri araştırmacının insanlarla doğal ortamında doğrudan konuşarak ve kendi ortamlarındaki davranış ve hareketlerini görerek yakından bilgi toplamasıdır (Creswell, 2016: 45). Bu bilginin toplanmasında da kullanılabilir bir takım araştırma desenleri mevcuttur. Nitel araştırmalarda Kültür Analizi, Olgubilim (fenomenoloji), Kuram oluşturma, Durum çalışması ve Eylem çalışması (Yıldırım ve Şimşek, 2011) gibi birtakım desenler kullanılır.

Bu araştırmacının deseninde ise fenomenolojik araştırma deseni seçilmiştir. Fenomenolojik yaklaşım, olguların temelinde yatan problemin tanımlanmasında kullanılacak etkin bir araştırma deseni olduğu için çalışmamızda kullanılmak üzere başvurulmuştur. Fenomenolojik sosyolojinin inşacıları olarak kabul edilen Avusturyalı filozof ve sosyolog Alfred Shütz, Fenomenoloji ve Toplumsal ilişkiler kuramında Weber ve Husserl'den etkilenecek, eylem, anlam inşası ve öznelarası gibi

kavramları geliştirmiştir. Schütz, Husserl'in Lebenswelt yani "yaşam dñnyası" kavramından hareket etmiş ve dñnyayı anlayıp bir anlam oluşturmamızın bu öznelerarası ilişkiyle mümkün olduğunu belirtmiştir (Schütz, 2018). Creswell'e göre ise fenomenolojik çalışmalar bir kavramla ilgili yaşanmış deneyimlerin ortak anlamlarını çıkarmada etkili bir araştırma dır (Creswell, 2016: 77). Yıldırım ve şimşek'e göre ise fenomenoloji araştırmaları, kesin genellenebilir sonuçlar ortaya koymayabilir. Ancak bu araştırmalar, bir olgunun daha iyi tanınmasına ve anlaşılmasına yardımcı olacak sonuçlar sağlayan örneklemler, açıklamalar ve yaşantılar sunabilmektedir (Yıldırım, şimşek, 2011: 75). Araştırma muhafazakârlığın yereldeki görñnñmleri üzerine örneklemler, açıklamalar ve yaşantılar incelemeyi amaçladığı için fenomenolojik araştırma deseninin tercih edilmesi uygun görñlmüřtür. Bu araştırma deseninde seçilecek örneklemlerin amaçlı örnekleme olması, yaşanmış tecrübelerinin olması, az sayıda kişiden nitelikli bilgi edinmek ve ilk elden subjektif bilgi almak önemlidir. Bu sebeple de asıl odak noktayı oluşturan bir araştırma deseni olarak fenomenolojik araştırma deseni kullanılmış ve örnekleme seçimi de buna uygun olarak belirlenmiştir. Öte yandan bir araştırma deseni olarak kñltür analizine direkt başvurulmasa da, antropoloji geleneğini yansıtan etnografik gözlemlere sıklıkla başvurulmuştur. Böylelikle bireylerin ya da grupların bir kñltür içerisinde meydana gelen deneyimlerinin ve tutumlarının kendi bakış açılarından aktarımı verilmeye çalışılmıştır.

1.4.2. Araştırmanın Örnekleme

Örnekleme seçimi çalışmanın amaın, yöntemin ve sonuçların genellenip genellenmeyeceği ile yakından ilgilidir. Geleneksel bilimin temel unsurlarından biri genellemedir. Nicel araştırmalarda sonuçlar evrene genelleme amaı taşıdığından, olasılığa dayalı örnekleme seçme yöntemlerinden biri tercih edilmektedir. Olasılığa dayalı örnekleme seçiminde temel kural her birimin ya da kişinin örnekleme girmekte eşit şansa sahip olmasıdır. Evrenin tam olarak bilinmediği, sonuçların genelleme amaı taşımadığı çalışmalarda ise, olasılığa dayanmayan yöntemlere başvurulmaktadır. Patton'a göre (1987, akt. Yıldırım ve şimşek, 2013: 135) olasılık temelli örnekleme, temsiliyeti sağlama yoluyla evrene genelleme yapma konusunda

önemli yararlar sağlarken; amaçlı örnekleme zengin bilgi içerdiği düşünülen durumların derinlemesine çalışılmasına olanak vermektedir. Yaşamda belli bir zaman, mekân ve sosyo-kültürel bağlamda gerçekleşen sosyal olayları yeniden yaşamak mümkün değildir. Sosyal meselelerin bu özellikleri, yapılan nitel araştırmalar sonucunda genelleme yapmayı imkânsız kılmaktadır. Ayrıca nitel araştırmalarda örneklem sayısı çoğunlukla evreni temsil edecek büyüklükte seçilmediği için de sayısal bir değerle genelleme yapmak hem mümkün değil hem de doğru değildir. Nitel araştırma sonucu elde edilen bulgular araştırma konusunun derinliklerinin keşfedilmesini sağlayacağından sosyal olayların anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Elde edilen sonuçlar araştırmacıya deneyim ve bakış açısı kazandırır (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 90). Olasılıklı olmayan örnekleme, bilimsel mantığa uygun çerçevede iradi seçimle örneklemelerin belirlenmesini kapsar. Ancak bu iradi seçimler bilinçli ve araştırmaya uygun bir şekilde gerçekleştirilir. Örneklem seçme tekniği, araştırmacının konusuna, zamanına ve maliyetine göre değişiklik gösterebilir.

Araştırma, Türkiye'de muhafazakârlığın Siirt örneği üzerinden yereldeki görünümünü çıkarmak üzerine olduğu için örneklem grubu örnek olarak seçilen Siirt üzerinden belirlenmiştir. Siirt'te yaşayan yerel halk, Türkiye'nin genel toplumsal yapısından birtakım farklılıklar içermektedir. En önemli fark ise etnik farklılıktır. Dolayısıyla araştırmanın evrenini oluşturan yerel halkın, Arap ve Kürt olduğunu belirtmek gerekir. Araştırma, nitel bir araştırma olacağından, örneklem seçiminde de nitel araştırmaların sıklıkla başvurduğu Olasılıklı Olmayan Örneklem seçimi yapılmıştır. Nitel araştırmalarda örneklem, nicel araştırmalarda olduğu gibi kesin ve belirlenmiş seçme tekniklerinden farklı olarak daha esnek bir biçimde belirlenmektedir; buna yönelik amaçsal örneklem, teorik örneklem, kartopu örneklem vb. örneklem seçme teknikleri kullanılmaktadır (Kümbetoğlu, 2015: 97). Amaçlı örnekleme yöntemi de denilen bu örneklem seçme yönteminde zengin bilgi alımı amaçlanan durumlarda derinlemesine çalışma olanağı doğar (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 107). Buradan yola çıkarak araştırmada Olasılıklı Olmayan (Amaçlı Örneklem) Örneklem yöntemlerinden kartopu tekniği tercih edilmiştir. Ancak araştırmada etnik köken açısından iki temel ayrım gerçekleştirilmiş, Arap ve Kürt olarak ulaşılan ilk örneklemelerin ardından kartopu tekniğiyle diğer örneklemelere de

ulaşılmıştır. Bu yolla Siirt'te yaşayan 19 Kürt, 11 Arap, 5 melez (Kürt ve Arap karışık) toplam 35 ve 1 tanede de Türk kökenli Arap olmak üzere toplam 36 kişi ile görüşülmüştür. Son 50 yılda yapılan göçler neticesinde Arap nüfusunun azalmasıyla birlikte, şehrin demografik yapısı değişime uğramış ve bugün Kürtlerin çoğunluğu temsil ettiği bir görünüme kavuşmuştur. Bu nedenle örneklem seçiminde bu dağılıma dikkat edilerek Kürtlerin çoğunluğu temsil eden örneklem grubu olması sağlanmıştır. Görüşülen örneklemelerin 12 si kadın, 24'ü erkektir. Görüşülmesi arzu edilen bazı kadın katılımcıların hiç Türkçe bilmemeleri sebebiyle araştırmaya dâhil edilememesi durumu ortaya çıkmış bu nedenle Türkçeye daha çok hâkim olan erkek katılımcıların sayısı daha fazla olmuştur. Araştırmada yaş sınırı 18 yaş üstü olarak belirlenmiştir. Çalışmanın sonuçları genelleme amacı taşımadığından yalnızca örneklem sınırları içinde ele alınmıştır. Araştırmanın yalnızca sınırlı bir bölgede yapılmış olmasının en güçlü yanı ise, muhafazakârlığın beslendiği temel damarlardan biri olan halk muhafazakârlığını, yerel halktan, gözleme ve ilk ağızdan yapılacak görüşmelere dayalı bilgi alınacak olmasıdır.

1.4.3. Veri Toplama Araçları

Nitel yöntem içerisinde kullanılan çeşitli veri toplama teknikleri vardır. Fenomenolojik yaklaşım içerisinde veri toplama aracı olarak görüşmeler, yazılı dokümanlar ve gözlem önemli bir yer tutmaktadır (Yıldırım, 1999: 10). Bu araştırmada derinlemesine görüşme (mülakat) tekniği kullanılmıştır. Bu tekniğin seçilmesinin nedeni, araştırmanın konusu ve amaçlarına, yöntemine ve araştırma desenine en uygun teknik olması ve bu sayede derin bilgilerin alınabileceği görüşüdür. Görüşmecilere yöneltilen sorular ise yarı-yapılandırılmış görüşme formunda hazırlanmış ve daha fazla anlam ve açıklamaya ulaşabilmek için fazladan sondaj sorulara yer verilmiştir. Bu tür görüşmeler yapılandırılmış görüşmeden daha özgür gerçekleşmektedir. Görüşmelerin özgürce ve sohbet havasında geçmesi, güvenilirlik duygusunun oluşabilmesi, görüşülen kişilerin duygu, mimik ve davranışlarının da gözlenebilmesi amacıyla ve aynı zamanda belli bir sistem içerisinde oluşabilmesi için görüşme formu yarı-yapılandırılmış şekilde

hazırlanmıştır. Dolayısıyla görüşmelerin tümü derinlemesine görüşme şeklinde gerçekleşmiş, görüşmede kullanılacak rehber form (yarı-yapılandırılmış sorular) aracılığıyla da belirli bir grup insandan sistematik bir biçimde bilgi toplanması (Kümbetoğlu, 2015: 75) amaçlanmıştır. Yarı-yapılandırılmış soru tekniğinde hazırlanan görüşme formu, görüşme süresince görüşmecinin başvurduğu bir kontrol aracıdır. Bu form kelimelerin ve soruların ardıllığının her görüşülen için değiştiği bir rehber formdur (Kümbetoğlu, 2015: 75). Derinlemesine görüşme yapılmasındaki amaç ise bu tekniğin sosyal dünyadaki ‘görünür’ olan birçok olgu, süreç ve ilişkinin görünümünden ziyade ‘öz’üne inmeyi ve bu sayede ayrıntıları kavramayı mümkün kılan bir veri oluşturma aracı olmasıdır. “Bu teknik sayesinde doğrudan gözlenemeyen, davranışlara yansımayaabilen, ancak belirli bir süreç içerisinde ortaya çıkabilecek anlamlara, niyetlere, beklentilere bakarak, bireylerin dünyalarını nasıl oluşturduklarını, dış dünyaya ilişkin algıları ile kendilerini kuşatan sosyal çevreyi nasıl değerlendirdiklerini ortaya koyma fırsatı yakalanabilir” (Kümbetoğlu, 2015: 72).

Çalışmada kullanılan bir diğer veri toplama tekniği ise nitel araştırmaların ve özellikle derinlemesine görüşmelerin doğal akışında meydana gelen gözlem tekniğidir. Gözlem, nitel araştırmalarda sahada yapılanın büyük bir bölümüdür aslında. Dikkat göstermek, izlemek, dinlemek, ortamın atmosferini yakalamak, fiziksel ortam şartlarını incelemek için (Neuman, 2013:570) araştırmacı gözleme başvurur. Böylece önemli olan ayrıntılar yakalanabilir ve katılımcının soruları cevaplarken neler hissettiğini anlamak kolaylaşabilir. Gözlem, nitel araştırmalarda bir veri toplama aracıdır ve özellikle antropoloji, çevresel psikoloji gibi alanlarda yaygın olarak kullanılmaktadır. Sosyal olguların gözlenerek anlaşılabilmesi varsayımına dayanan gözlem yöntemi nitel araştırmada, kendi içinde katılımcı, katılımcı olmayan gibi kategorilere ayrılır (Yıldırım, 1999: 10). Baltacı ise (2019: 376) bu ayrıma gizil gözlemi de ekler. Katılımcı gözlemde araştırmacı incelenen olgunun bir parçası iken katılımcı olmayan gözlemde araştırmacının araştırmacı kimliği ile mekanda bulunduğu ancak olay ve olgulara dâhilinin olmadığı gözlem türüdür (Baltacı, 2019: 376). Bu araştırmada gerçekleştirilen gözlem türü de katılımcı gözlem olmuştur. 2018 yılından beri Siirt’te görev yapmam sebebiyle

araştırmanın saha kısmından çok öncesinde de bölge halkı üzerinde gözlemler ve görüşmeler yapma fırsatı bulunmuştur. Bu sebeple araştırmadan evvel de aslında gözlemler gerçekleştirilmiştir. Böylece insanların doğal ortamlarından veriyi elde etmek adına mülakata ek olarak veri toplama araçlarına gözlem süreci de dâhil edilmiştir.

1.4.4. Mülakat Süreci ve Güçlükler

Örneklemin ilk aşamada belirlenmesinden önce bir pilot çalışmanın yapılması, çalışmanın geçerlik, güvenilirlik, inandırıcılık ve tutarlılığının (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 264) daha iyi sağlanabileceği düşünülmüştür. Bu nedenle saha öncesi 3 kişi ile pilot çalışma yapılmış bu sayede mülakat sorularında eksik olan parçalar bulunmuş ve görüşmelerde nasıl bir yol izlenmesi gerektiği saptanmıştır. Creswell'e göre (2016: 165) pilot test uygulaması ile araştırma materyallerinin geliştirilmesi ve düzenlenmesi, görüşmecinin önyargı düzeyinin değerlendirilmesi ve sorulara yönelik çerçevenin belirlenmesi sağlanır. Pilot çalışmanın ardından örneklemelere mülakat yapmak üzere ulaşılmıştır. Kartopu tekniğiyle ulaşılan görüşmecilerde kimi zaman referans aracılığıyla görüşmenin kolaylaşması sağlanmıştır. Zira görüşme sorularının bazılarını şeffaflıkla cevaplamak istemeyecek ya da güven duymadığı için görüşmeyi kabul etmeyecek kesimler de mevcuttu. Bu sebeple araya referans konulması ve bu vesileyle görüşmelerin yapılması, veri kazanımı açısından son derece faydalı olmuştur. Görüşmeler 02.04.2021- 20.05.2021 tarihleri arasında gerçekleşmiştir. Görüşmelerin deşifre edilmesi ise görüşme süreci içerisinde başlamış ve 15.06.2021 tarihinde son bulmuştur.

Görüşmecilerle kendilerinin arzu ettiği şekilde evleri, iş yeri, arkadaşlarının ofisi, üniversite kampüsü, sitenin bahçesi gibi mekânlarda görüşülmüştür. Görüşme öncesi çalışmanın konusu ve amacı anlatılmış, bu anlatımlar eğitim düzeylerine göre ifade edilerek karşı tarafın güven duyması amaçlanmıştır. Tüm görüşme boyunca görüşmecilerin onayıyla ses kaydı yapılmış, kayıtlar ortalama 1 saat sürmüştür. Ses kaydı vermek istemeyen kimse olmamıştır. Görüşmecilerin isimlerinin gizli kalacağı ve araştırmacı dışında kayıtları başka bir şahsın dinlemeyeceği ifade edilmiştir.

Çalışma yarı-yapılandırılmış görüşme tekniğiyle yürütüldüğünden görüşme esnasında görüşmecilerin verdikleri bilgiler doğrultusunda sondaj sorular da oluşmuştur. Görüşme süresince gözlem yapma şansı elde edilmiş, bazı görüşmecilerin sorulan kimi sorularda hüznlendiği, bir takım kesime sinirlendiği ve bazı sorularda ise çekindiği tespit edilmiştir. Bölgenin etnik farklılığının özellikle siyasal ve terör örgütü meselesiyle ilgili sorularda farklı tepkilerle açıklama yaptıkları araştırmacı tarafından gözlenmiştir. Tüm görüşmeleri araştırmacının bizzat kendisi yürütmüş, görüşme boyunca kişilerin fikirlerine objektif yaklaşmak adına son derece titizlikle davranılmıştır.

Araştırma esnasında birtakım güçlüklerin yaşandığını da ifade etmek gerekmektedir. Esasında bu güçlükler çoğu çalışmada yaşanabilen ve doğal karşılanan güçlüklerden olup, ciddi bir zorluk oluşturmamıştır. Öncelikle en büyük güçlüğü dil meselesi olduğunu ifade etmek gerekir. Zira görüşmek istenilen bazı kişiler hiç Türkçe bilmiyordu, birincil dereceden yakınları aracılığıyla görüşmenin ise tam anlamıyla veri kazandıracığı şüpheliydi. Bu sebeple aile üyelerinden Türkçe konuşabilen kişi seçilmiş ve o kişiyle görüşme yapılmıştır. Bunun dışında dinî konularla ilgili, özellikle medrese ve şeyh meselesinde kadın araştırmacı olmamdan ötürü kimi medrese müderrisleri ve bazı şeyhler görüşmeyi kabul etmemiştir. Bu durum bazen aile büyüğü olan bir erkekte de görülmüş bu sebeple görüşmeler gerçekleştirilememiştir. Görüşebildiğim bazı şeyh ve mutasavvıf ailelerle referans aracılığıyla görüşme imkânı bulunmuştur. Yaşanan bir diğer güçlük ise eğitim durumu düşük olan bazı görüşmecilerin Türkçe biliyor olsalar bile anlama noktasında sıkıntı yaşamalarıyla ilgiliydi. Bu sebeple sorular son derece yalınlaştırıldı ve hatta bazı örnekler sunularak anlamaları kolaylaştırıldı. Yaşanan pandemi sürecinin ise işi en çok zorlaştıran konu olması beklenirken öyle olmadı. Talep ettiğim görüşmelerin çoğu kabul edildi ve son derece hürmetkâr davranıldı. Burada Siirt halkının sıcakkanlı, saygılı, misafirperver ve hürmetkâr tavrının önemli olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Zira büyük bir şehirde bu çalışmayı yürütmeye çalışmak Siirt'ten çok daha çok olacaktı. Halkın araştırmacıya duyduğu saygı ve hürmetin tüm görüşmelerin frekansını da etkilediği bir gerçektir. Görüşmecilerin

birçoğu evlerinde, işyerlerinde, ofisler de ikram da bulunmuş, Ramazan ayında geçen süreçlerde ise oruç olmalarına rağmen görüşmeleri ertelememişlerdir.

Her kesimden kişiye ulaşmak amaçlandığı için çalışmada yaşanan bir diğer güçlük, ideolojik olarak farklı olan veya bizzat PKK sempaticisi olan kişilere ulaşmanın zorluğuydu. Ancak bu sorunu da mümkün mertebe referanslar aracılığıyla çözüme gayreti sonuç bulmuş, bizzat farklı olanı temsil ettiği bilinen iki kişiyle bu vesileyle görüşülmüştür.

1.4.5. Veri Analizi

Son olarak verilerin betimlenmesi, analiz edilmesi ve yorumlanması yapılmıştır. “Veri analiz süreci verilerin organizasyonunu, veri tabanının ön okuma işleminden geçirilmesini, temaları kodlama ve organize etmeyi, veri sunumunu ve bunları yorumlamayı içermektedir” (Creswell, 2016: 179). Bunlar, esasında bir nitel analizin temel unsurlarını oluşturmaktadır. Araştırmada verilerin kâfi miktarda olması yani doygunluğa erişmesi (biz bunu sorulan sorulara aldığımız cevapların kendini tekrar ettiğini gördüğümüzde anlayabiliriz) çalışma hakkında yeterli veri toplandığını göstermektedir. Creswell (2016 193-194), Moustakas’ın fenomenolojik analizlerde analiz yöntemini şu şekilde açıklar:

“İlk olarak incelenen fenomenle ilgili kişisel deneyimler betimlenir, bu sayede doğrudan katılımcının ifadelerine odaklanır. İkinci olarak önemli ifadelerin listesi geliştirilir, üçüncü olarak bu önemli ifadeler alınır ve sonra “anlam birimleri” veya temalar altında toplanır. Dördüncü olarak araştırmacının katılımcıların fenomene dair deneyimlerinin “ne” olduğu hakkında açıklamalar yazılır (buna dokusal betimleme denir), beşinci olarak deneyimin “nasıl” gerçekleştiğine dair bir açıklama yazılır (buna yapısal betimleme denir). Son olarak ise hem dokusal hem yapısal betimlemeler birleştirilerek karma bir betimleme yazılır. Bu son bölüm, deneyimin ‘öz’üdür ve bir fenomenolojik çalışmanın sonuçlanan yönünü temsil eder”.

Araştırmamızda yukarıda basitleştirerek aktarmaya çalışılan haliyle veri analizi yapılmıştır. Buradaki amaç, görüşmecilerin olgu hakkındaki deneyimlerinin ‘ne’ ve ‘nasıl’ olduğunun detaylı bir betimlemesini yaparak, iç dünyalarındaki anlamları, detayları, hisleri daha anlaşılır ifadelerle dökmektir.

Araştırmada fenomenolojik desene uygun olarak betimsel analiz tercih edilmiştir. Betimsel analizin çalışmanın verilerini en doğru şekilde analiz etmeye imkân sağlayacağı düşünülmüştür. Yıldırım ve Şimşek'e göre (2011: 224) bu yaklaşımda veriler, belirlenen temalara göre özetlenir ve yorumlanır. Bu analizde görüşülen ve gözlenen bireylerin görüşlerini çarpıcı bir biçimde yansıtmak amacıyla doğrudan alıntılara sıklıkla yer verilir. Betimsel analizin dört aşaması ise 1) Betimsel analiz için bir çerçeve oluşturma, 2) Tematik çerçeveye göre verilerin işlenmesi, 3) Bulguların tanımlanması ve 4) Bulguların yorumlanması süreçlerinden oluşur.

Bu açıklamalardan yola çıkarak araştırmanın veri analizinde öncelikle elde edilen ham veriler metnin tekrar tekrar okunmasının ardından çözümlenmiş ve bir takım kavram ve kodlar oluşturulmuştur. Bu kodlama ya da kavramlaştırma süreci araştırmacıya niteliksel veri yığını içerisinde ne yöne doğru gideceğini gösteren bir rehberdir (Kümbetoğlu, 2015: 152). Kavramlaştırmaların ardından temalara göre düzenlenmiş ve bu ana temalara göre bir takım alt temalar da meydana gelmiştir. Bu kavram ve temaların belirlenmesiyle bunlar arasındaki ilişkiler, birbirine karşıt noktalar ve benzerlikleri ortaya çıkarmak amacıyla sistematik bir analiz (Kümbetoğlu, 2015: 154) yapılmaya çalışılmıştır. Böylece farklılıklarının, ortak eğilimlerin ve ayrıntılarda gizlenen anlamların ortaya konması amaçlanmıştır.

1.5.Çalışma Takvimi

Dönemler	1.Dönem (İlk altı ay)	2.Dönem (altı ay)	3.Dönem (2 ay)	4.Dönem (2ay)	5.Dönem (2ay)
Yapılacak işler					
Literatür taramasının ve derlemenin geliştirilip yazılması					
Veri toplama araçlarının geliştirilmesi					
Uygulamanın yapılması					
Verilerin analiz edilmesi ve yorumlanması					
Tez metninin yazılması					

Tablo 1. Tez Çalışma Takvim

İKİNCİ BÖLÜM

2. BATI'DA VE TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂRLIĞIN SEYRİ VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

2.1. Muhafazakârlığın Kavramsal Çerçevesi

Muhafazakârlık *-conservatism-* kelime kökü olarak "korumak" ya da "olduğu gibi muhafaza" etmek anlamlarını taşır (Marshall, 1999: 512). Eski ve yerleşik olanın, mevcut durum ve düzenin muhafaza edilmek istenmesi olarak tanımlanabilecek muhafazakârlık, "bir düşünce tarzı" ve bir "eğilim-mizaç" olarak ele alındığında (Oakeshott, 2004) insanlık tarihinin başlangıcına kadar geri götürülebilecek bir tarihselliğe sahiptir. Öğün (2004: 135), bu tanıma benzer şekilde muhafazakârlığı ideolojiden çok, bir *sendrom* ya da *habitus* olarak değerlendirir. Ancak siyasi bir doktrin ya da ideoloji olarak muhafazakârlığın tarihi Aydınlanma Çağı olarak da adlandırılan 18. yüzyıla denk gelmektedir. Kavramı yalnızca muhafaza etme ve bu temelden doğan değişime direnme, mevcudu koruma yönüyle tanımladığımızda pek çok ideolojiye eklenilebilir bir düşünce üslubu olarak değerlendirilebilir. Siyasal ideolojiler arasında sağ kanatta yer alan muhafazakârlık, bir düşünce ve tutum olarak değerlerin muhafaza edilmesi açısından ele alındığında, sol kanatta yer alan ve kendi düzenlerinin devam ettirilebilmesini isteyen ideolojilerin savunucularının da zaman zaman sergiledikleri bir tavır simgelemektedir (Fırat, 2007: 119). Zira ideolojilerin yanı sıra, politik fikirlerin ve dahi insanların bile değiştirmek istemediği, değiştirmeyi reddettiği davranışları, düşünceleri ve alışkanlıkları bulunmaktadır. Karl Mannheim bu tarz muhafazakârlığı *doğal muhafazakârlık* olarak adlandırmaktadır. Ancak siyasi muhafazakârlık "*bilinçli hâle gelmiş gelenekçilik*"tir. (Mannheim'dan akt. Beneton, 2016: 115). Çünkü muhafazakârlar önceden "ontolojik muhafazakârlar" iken geleneği kaybettiklerinde, onun farkına vararak bilinçli, "modern" ya da "entelektüel/politik muhafazakârlar"a dönüşmüşlerdir (Güngörmez, 2004: 13). Bu sebeple muhafazakârlık üzerine genel söylemlerde bulunmak zorlaşmaktadır.

Oakeshott, *Muhafazakâr Olmak Üzerine* başlıklı yazısında (2004: 55) muhafazakârlığı "belli biçimlerde düşünme ve davranma eğiliminde olma" şeklinde tanımlamaktadır. Bu belli biçimlerde düşünme ve davranma, insanın beşeri durumlar ve şartlar karşısında belli tür seçimler yapmasına neden olmaktadır. Bu şekliyle muhafazakârlığın mizacı " aşına olunanı bilinmeyene, denenmişi denenmemişe, gerçeği gizeme, fiili olanı olası olana, sınırlıyı sınırlanmamışa, yakını uzağa, kâfiyi çok bol olana, elverişliyi mükemmele ve şu anki gülüşü hayali neşeye tercih etmektir" (Oakeshott, 2004: 56). Sözü geçen bu muhafazakâr tavırlar özellikle değişme ve yeniliğe karşı olma durumlarında kendini daha net bir şekilde gösterir. Ancak yine de bir muhafazakârda sürekli bulunan bir mizaçtan bahsedilebilir. Öncelikle bir muhafazakâr maceracı değildir, bilinmeyen denizlere yelken açma dürtüsü yoktur; o her daim tedbirli davranmayı, yürüdüğü yolda arkasına dönüp kontrol etmeyi kendine bir ödev bilir. Bu anlamda muhafazakâr düşünce geçmişe ve tarihe bağlılığıyla öne çıkan bir düşünce üslubunu temsil etmektedir.

Muhafazakârlığın doğru tanımı, kavramı salt "var olanı korumak", "değişime direnmek" gibi unsurlar temelinde ele alarak yapılırsa hem eksik bir tanımlama yapılmış olur hem de kavramın diğer ideolojilerden ve gelenekçilikten farkı ayırt edilememiş olur. Bu sebeple öncelikle muhafazakârlığın siyasal bir kavram olarak ayırt edici ilke ve görüşlerinin ortaya konması gerekmektedir. Buna göre muhafazakârlık, "kapitalist modernleşme süreci karşısında, bu sürecin çözdüğü siyasal, toplumsal ve kültürel yapıların, belki daha doğrusu o yapılara yüklenen anlam ve değerlerin sürekliliği adına gösterilen tepkiye dayanır" (Bora, 2017: 54). Dolayısıyla kavramın siyasal olarak ortaya çıkışının perde arkasında Aydınlanma felsefesi ve beraberinde ortaya çıkan bireyci-demokratik devrim, sanayi ve teknik devrim bulunmaktadır. Aydınlanmanın ardından ortaya çıkan ani, büyük ve radikal toplumsal ve siyasal değişimler, bu değişimlere karşıt olarak toplumsal ve siyasal düzen ve sürekliliğin önemine vurgu yapan muhafazakâr ideolojiyi ortaya çıkarmıştır. Kavramın çok yönlülüğünü ortaya koyan bir tanımlama olarak Özipek'in muhafazakârlık tanımı ise şöyledir:

“Muhafazakârlık, Aydınlanmaya, onun akıl anlayışına, bu aklın ürünü olan siyasi projelere ve bu projeler doğrultusunda toplumun dönüştürülmesine ilişkin öneri ve uygulamalara muhalif olarak ortaya çıkan; rasyonalist siyaseti sınırlamayı ve toplumu bu tür devrimci projelerden kurtarmayı amaçlayan yazar, düşünür ve siyasetçilerin eleştirilerinin biçimlendirdiği bir siyasi felsefeyi, bir düşünce geleneğini ve zaman içinde onlardan türetilen bir siyasi ideolojiyi ifade etmektedir. Devrimci dönüşüme karşı evrimci veya tedrici değişimi savunan, geleneksel toplumsal kurumların tahrip edilmesinin, sekülerleşmenin ve dayanışmacı toplumsal yapının aşınmasının felaket getireceğini ileri süren çağın muhaliflerinin ortaya koydukları eleştirel birikim, muhafazakârlığın günümüze kadar taşıyacağı ana omurgayı oluşturacaktır” (2017a: 18).

Özipek'in tanımından hareketle muhafazakârların her şeyi muhafaza etmeyi istemedikleri; her tür değişime değil, belli değişimlere karşı oldukları gibi önemli noktalar vurgulanmalıdır. Heywood'a göre ise muhafazakâr ideoloji, değişime karşı şüpheli ve dirençli, geleneksel yaşam biçiminden yana, insan doğasına, yaşadıkları topluma ve özgün siyasal değerlerin önemine vurgu yapan özgün bir takım siyasal anlayışlar üzerine inşa edilen bir ideolojidir (Heywood, 2013: 85). Muhafazakârlığı anlamak için öncelikle Bora'nın da ifadesiyle (2017: 53) "onun modern düşünüş olduğu belirtilmeli, bunun yanı sıra modernleşmenin seyrine koşut olarak sürekli yenilenen ve değişen bir düşünce olduğu da eklenmelidir". Muhafazakâr ideoloji, kendini doğuran koşullara sıkı sıkıya bağlıdır. O, modernlik karşısındaki kaygıları temalaştıran bir düşünce sistemidir. Moderniteyi doğuran şartlar muhafazakârlığı da doğurmuştur. Dolayısıyla modernite ve onun düşünce yapısına eleştiriden yükselen muhafazakâr düşüncenin modernlikle kesişme noktası da burada yatmaktadır. Muhafazakârlığı modernleşmenin tarihsel gelişmesinin bir yansıması olarak değerlendirmek, özellikle kültürel açıdan moderniteyle doğrudan bir ilişki içinde ele almak gerekmektedir (Bora,1997:7). Bu sebeple muhafazakâr düşüncenin modern dünyada reaksiyon gösterdiği tarihsel kaynakları, modernite sürecinin üç ana parametreleri ile ilişkisi çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu ana parametreler, Aydınlanmacı Rasyonalizm, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimidir. Bu tarihsel değişme ve gelişmelerin ve bunların beraberinde doğurduğu sorunların entelektüel eleştirisi muhafazakâr düşüncenin ana çatısını oluşturmaktadır.

2.2. Muhafazakârlığın Aydınlanma ile İlişkisi

Muhafazakârlığın Rönesans ve Protestan Reformla başlayan Aydınlanma felsefesine karşı olan eleştirisi konunun tarihsel gelişimi noktasında bir başlangıcı temsil etmektedir. Rönesans (15.yy.-16.yy.), Ortaçağ Avrupa'sına getirdiği hümanizm düşüncesiyle daha önce sorgulanmayan siyasal otoritenin kararlarının sorgulanmasına sebep olmuş, bu durum aynı zamanda Reform hareketlerinin tetikleyicisi olup Katolik kilisesinin dinî hayattaki sonsuz egemenliğini sarsmıştır. Böylece bireyciliğin, eşitliğin ve yönetime katılabilirliğin önü açılmıştır (Aydın, 2008:1). Aydınlanma çağı olarak adlandırılan 18. yy. ise, muhafazakâr düşüncenin felsefi ayağını oluşturması bakımından önem arz etmektedir. Aydınlanmanın ürettiği rasyonel akıl, bireycilik, hümanizm gibi kavramlar, toplumsal değişimlerin ve ileride ortaya çıkacak devrimlerin temelini oluşturmaktadır. Burke'ün tam da, “bir ilke ile savaşıyoruz” derken kastettiği, aslında jakobenleri üreten ve besleyen Aydınlanmanın bu ilkeleri (Özipek, 2017a: 58) ve devrimci kopuş fikriydi. Aydınlanma düşüncesinde insan akılcı bir varlık olarak kurgulanmış ve akıl yürütmenin insan davranışlarını yönlendiren en güvenilir rehber olduğu savunulmuştur (Ergil, 1986: 269). Gelenek ve tecrübenin yerine akli yücelten Aydınlanma felsefesinin rasyonalizmi olan kurucu rasyonalizm, ideal varlığın kaynağının akıl olduğunu savunarak, akli her türlü ahlâki, ilmi ve siyasi gerçekliğin temelini yerleştirmiştir. Aydınlanma felsefesinin bu yaklaşımında amaç, yüzyıllardır süregelen geleneksel kurumları (devlet, din, ahlâk, aile vb.) tasfiye etmektir. Muhafazakârlık bu noktada, akla duyulan güvene karşı güvensizlik geliştiren tavrı, buna karşılık toplumsal sorunların çözümünde tecrübe ve geleneği etkili bir araç olarak gören siyasal bir ideolojiyi temsil etmektedir (Dursun, 2004: 179-180).

Muhafazakâr düşünceye göre insan sınırlı bir varlıktır. Bu sebeple akıl ve bilgi kapasitesi de sınırlıdır. Aklın yüceltilmesi ve her şeyin merkezi haline getirilmesi Aydınlanmanın aşırılıkları, sapkınlığıdır. Aydınlanma projesinin ürettiği teoriye göre insanlar *sosyal sözleşme* etrafında birleşerek akıl sahibi, eşit bireyler ve soyut haklara sahip olacaklar, bu şekilde de toplumun yönetiminde söz sahibi olacaklardı. Böylece irrasyonellikten, dogma ve önyargılardan sıyrılabileceklerdi.

Böylece her şey (din, kültür, sanat, yönetim vb.) aklın ışığında yeniden şekillenecekti. Ancak muhafazakârlara göre cemaat bağlarından kopmuş, geleneksizleşme sürecini yaşayan bu insanlar köksüz, yabancılaşmış ve güvensizlik içinde yaşayan yığınlara dönüşeceklerdir (Güngörmez, 2004: 17). Muhafazakârlar, toplumsal sorunların çözümünde tecrübe ve geleneğin akıldan daha etkili bir araç olduğunu savunurlar.

Kurucu rasyonalizme karşı insan aklının kapasitesinin sınırlı olduğuna dair görüş muhafazakâr düşünce tarafından aynı zamanda hem dinî hem de seküler sebeplerle açıklanmaktadır. Dinî sebebe göre insan doğuştan özgür ve iyi olamaz. Bunun sebebi ilk günah teorisidir. İnsan işlediği ilk günahın ağırlığını taşımaktadır ve bu günahı sebebiyle Tanrı tarafından sınırlandırılmıştır (Vincent,2006: 69). Seküler sebep ise, insanın gayri mükemmelliğini, onun akıl kapasitesine ilişkin değerlendirmekte ve bu akılla sahip olduğu bilgilerin dünyayı anlayıp açıklamasında yetersiz kalacağı fikrine dayandırmaktadır. İnsan dünyevi işlerin ve sorunların düzenlenip halledilmesinde sınırlı bir akla sahiptir (Schuettinger'den akt. Eren, 2012: 80). Burke, eserinde *önyargıyı* yüceltirken muhafazakârların akla dair bu düşüncesini çok güzel ve yerinde bir biçimde şöyle özetlemiştir: "İnsanları kendi şahsi akıllarına göre yaşatmaktan ve meşgul etmekten korkuyoruz; çünkü her insana düşen akıl hissesinin küçük olmasından ve bireylerin ulusların ve asırların sermayesinden ve birikiminden yararlanacaklarından şüphe ederiz" (Burke, 2016:129). Burke'ün bu fikirleri, yüceltilen akla karşı, geleneksel kurumların öne çıkarılması adına önemlidir.

Burke gibi diğer Muhafazakâr düşünürler de sosyal ve siyasal koşullar aracılığıyla insan türünün iyileştirilebileceğine, insan aklına olan güvene ve geleneğin reddi gibi devrim durumlarında üretilen ve kullanılan düşüncelere karşı çıkmışlardır (Vincent, 2006: 89). "Akıl kültü", Aydınlanma rasyonalizminin felsefi zeminini oluşturmakla birlikte karşıt pozisyonunda konumlandırmak suretiyle muhafazakârlığın da temel argümanını inşa etmiştir. Bunun sonucu olarak muhafazakârlığı da Aydınlanmanın bir ürünü olarak görmek mümkün hâle gelmektedir. Bu sonuç paradoksal bir sonuçtur. Muhafazakârlığın Aydınlanmanın karşıtı olduğuna dair görüşe Jerry Muller farklı bir yorumla eleştiri getirmiştir. Ona

göre muhafazakârlığı tamamen Aydınlanma karşıtı olarak ifade etmek doğru değildir. Muhafazakârlık, Aydınlanma ile beraber, onun içinde gelişmiş bir akımdır (Muller'den akt. Duman, 2010: 4-9). Burke ve onun gibi muhafazakâr düşünürler Fransız Devrim'i ile gelen yeni düzeni *Cehalet Çağı* olarak değerlendirmişler ve Aydınlanma felsefesine de, Devrim'e kaynaklık ettiği düşüncesiyle olumsuz yaklaşmışlardır.

2.3. Muhafazakârlığın Fransız Devrimi ile İlişkisi

Modernitenin ana parametrelerinden Aydınlanmacı Rasyonalizme karşı tavrıyla belirginleşen muhafazakârlık, Fransız Devrimi ile birlikte deyim yerindeyse 18. yy. 'ın sonunda doğmuştur. Burke'e göre Aydınlanma ile Fransız devrimi arasında doğrudan bir ilişki vardır. Fransız devrimini mümkün kılan Aydınlanmanın ilkeleridir (Duman, 2004: 34). Modernitenin ana unsurlarından biri olan devrim, radikal toplumsal değişim ve dönüşümler getirmiş olması bakımından muhafazakâr düşünce açısından bir miladı teşkil etmektedir. Fransız Devrimi insanlık tarihinde o ana dek eşî görülmemiş bir olaydır; çünkü devrimle birlikte geçmiş radikal olarak silinmeye çalışılmış, adeta bir *tabula rossa (boş levha)* yapılmak istenmiş ve toplum, insan hakları ve halk egemenliği gibi rasyonel ilkeler üzerine yeniden kurulmak istenmiştir. Bu yönüyle devrim, toplumun temel kurumlarını ve yapısını budayarak yok etmiştir. Bu noktada Tocqueville'nin "devrime gerek yoktu, çünkü eski kurumlar zaten değişmekteydi. Bunlar yenilenebilirdi. Ağaç budanarak yenilenmemeliydi" (Beneton, 2016: 16) ifadesi yenilenme uğruna toplumsal yapının nasıl budandığını ifade etmesi açısından önemlidir.

Fransız Devrimi ve beraberinde yükselişe geçen eşitlik, özgürlük, aklın gücü, bireysellik, halk egemenliği, insan hakları vb. kavramlar toplumda sarsıcı etkiler yaratmıştır. Devrimin Avrupa'daki siyasal, kültürel ve sosyoekonomik düzeni alaşağı etmesi ve büyük değişimlere yol açması, "Eski düzen" in ya da "Eski Rejim" in (Ancien Régime) devam etmesini isteyen bir kesimin varlığını doğurmuştur. Muhafazakâr düşünürler açısından ortaya çıkan Fransız Devrimi, Aydınlanmanın

siyasi bir sonucudur. Dolayısıyla muhafazakârlar tarafından aydınlanmacı fikirlerin deneme alanı olarak görülmüş ve dünyanın o zamana kadar görmediği ve bilmediği pek çok yenilik ve gelişmeyi beraberinde getirmekle suçlanmıştır. Muhafazakâr düşüncenin öncüsü Burke için Fransız devrimcileri medeniyeti tehdit eden bütünsel bir yıkımın mimarlarıdır. Zira Aydınlanma felsefecilerinin düşüncelerinden hareketle devrimcilerin toplumu yeniden inşa etme eylemleri sanılanın aksine, muhafazakâr düşünce adamları için bir inşa etme değil; toplumsal yıkım anlamına gelmektedir (Mollaer, 2017: 46). Esasen Burke'ün devrime karşı çıkarken yaptığı, devrimle birlikte ortaya çıkan jakobenizme ve onun ürettiği yeni tahakküme karşı çıkmaktır. Ona göre Fransa'da jakobenlerin çalışmaları, eşitlik adına tekdüzeleştirme, özgürlük adına nihilizm ve halk adına mutlak ve kuşatıcı iktidar tesis etmekteydi. Amerikan devrimi gerçek ve yaşayan insanların ve onların gelenek ve göreneklerinin peşinden koşmuşken, Fransız Devrimi gerçek ve yaşayanlardan çok, devrimcilerin ikna ve hatta gerektiğinde kaba güç ve terör kullanarak üretebileceklerine inandıkları insanlarla ilgiliydi. (Nisbet 2014: 30). Bu anlamda Burke, Fransız Devrimi teorisyenlerini (J.J.Rousseau) ve uygulayıcılarını (Robespierre) kendisine bağlı olan toplumun bağlarını koparmak ve onu asosyal, gayri medeni ve kopuk bir temel unsurlar kaosuna sürüklemekle suçlamıştır (Nisbet, 2014: 103). Nitekim Burke ve muhafazakâr düşünürlerin eleştirilerinden bir süre sonra devrim kendi evlatlarını yemeye başlamış, devrimle iktidarı ele geçiren jakobenler, geleneksel yapıyı ortadan kaldırmış, uygulamalarda ise ölçüyü kaçırarak teröre varan baskıcı yöntemleri amaçlarına ulaşmak adına kullanmakta çekinmemişlerdir. Toplumda meydana gelen terör hali ise "devrim zamanlarının temeli erdem ve terördür" (Robespierre, 5 Şubat 1794'te jakoben hükûmetinin kuruluş bildirgesini okuması) sloganının üretimiyle kutsallaştırılmıştır. Bu anlamda muhafazakâr ideoloji radikal siyasi değişimlere, devrimci kopuşlara ve onun topluma yönelen projelerine duyulan bir tepkiden doğmuştur. (Özipek, 2017b: 20). Ayrıca, "Fransız Devrimi, "kendiliğinden" değişimi ifade eden kademeli ve yavaş değişim modelini bir kenara bırakarak toplumsal dengeyi ve ahengi alt üst edecek, toplumun binlerce yıla dayalı organik yapısını bozacak köklü bir dönüşüm hareketi olduğu için muhafazakârların tepkisini çekmiştir" (Çaha, 2012: 113). Bu anlamda devrimin

saldırıldığı Antik Çağ'ın dayanakları Burke, Maistre, Bonald, Haller, Golaridge gibi muhafazakâr düşünürlerce savunulmuştur.

Beneton'a göre (2016: 47-91) "muhafaza", varoluşta ısrar, her türlü varlığın temeli ve amacıdır. Bunun sonucu olarak, her yenilik, toplumu değiştiren her reform, sonsuz ölçüde tehlikeli görülmüştür. Bu sebeple muhafazakâr düşünürler devrimin ortaya koyduğu fikirleri ve modern toplum sürecini eleştirmekten, geleneksel toplumu yıkmaya yönelik devrimlere karşı dur durak bilmeksizin tezler üretmeye devam etmekten geri durmamışlardır. Örneğin klasik muhafazakâr düşünürlerden Maistre'ye göre "Devrimi yöneten kesinlikle insanlar değildir, insanları kullanan devrimdir" (Maistre'den akt. Beneton, 2016: 33). Burke için ise bütün devrimlerin en önemlisi duygularda, tutumlarda/davranışlarda ve ahlâki fikirlerdeki devrimdir (Duman, 2004: 44). Fransız devriminin en önemli ve tehlikeli özelliği de böyle bir devrimi amaçlamasıdır. Devrim, kültürel çerçeve içinde anlam kazanan ekonomik ve siyasal yapıyı; bununla birlikte kültürel unsurlar içinde şekillenen bireylerin düşünme tarzını, davranışlarını ve duygularını kültürel çerçeve ve ahlâki imgelemin dışında çözümlene yoluna gitmiştir. Bu durum insanın kendini tanı yerine koyma kibirliliğinden kaynaklanır. (Duman, 2004: 44). Bu teze benzer bir ifadeyle Beneton da Fransız Devrimi'ni "Devrim şeytani bir şeyse, bunun nedeni insanın kendini tanı yerine koymasındır" (2016: 38) sözleriyle eleştirilerini sunmuştur.

Devrimin ardından geleneksel toplumsal düzen ve onun sacayaklarının köklü biçimde değiştirilmesinin sonucu olarak karmaşa ve düzensizlik meydana gelmiş, bundan kaynaklı olarak da reaksiyoner bir tavır kendini belli etmiştir. Fransız muhafazakârlığı diyebileceğimiz bu tavır liberal bir karakterden uzak, eski kurum ve otoritenin tümüyle iade edilmesini savunan bir muhafazakârlık türünü oluşturmuştur. Ancak muhafazakârlık tümüyle de reaksiyoner bir hareket değildir. Örneğin İngiliz muhafazakârlığı daha liberal bir özellik taşımaktadır. Muhafazakârlığın siyasal olarak reaksiyoner bir hareket olarak ortaya çıkışında Devrim'in büyük etkisi olmuştur. Zira devrim köklü bir değişimi amaçlayarak, geleneksel düzeni tümüyle alt üst etme yoluna gitmiştir. Beneton (2016: 37), Fransız jakobenlerinin hükûmete karşı davranışlarını sert bir dille eleştirirken şu ifadeleri kullanmıştır: "Bir çocuğa, iç

mekanizması aracılığıyla açıklayamayacağı hareketler yapan oyuncaklardan biri verildiğinde, bir süre oynayıp eğlendikten sonra, içini görmek için oyuncacı kırar. Fransızlar hükûmete bu şekilde davrandılar. İçini görmek istediler. Siyasal ilkeleri keşfetmeye koyuldular, incelenmeleri hiçbir zaman önerilmeyecek nesnelere hakkında halkın gözünü açtılar, gösterilirken tahrip edilen şeyler olduğunu düşünmediler". Tahrip edilen şeyler yüzyıllardır süregelen otorite ve siyasal düzen değildi sadece, aynı zamanda gelenekler ve toplumu ayakta tutan ara kurumlar da Aydınlanma ve beraberinde meydana gelen devrimlerle birlikte tek tek çözülmeye başlamıştır. Bu anlamda muhafazakâr düşünce toplumsal düzeni köklü bir biçimde değiştirmeyi amaçlayan her türden devrime ve radikal değişikliklere karşı duruşu ile 19. yy.'da varlık bulmuştur.

2.4. Muhafazakârlığın Sanayi Devrimi ile İlişkisi

Bu dönemde başka bir devrim Avrupa'da muhafazakârlığın ayağa kalkışında etkili olmuştur. Nisbet tarafından (2014: 37) "Buhar makinesi, iplik eğirme makinesi ve hızlı bir takiple, İngiltere'nin ovalarında ve tepelerinde daha önce hiç bilinmeyen, bir gürültü, görüntü ve koku senfonisi yayan bir mekanik ucubeler ordusu ile dünyayı gezişi" olarak tanımladığı Sanayi Devrimi'yle birlikte emek-yoğun teknolojiyen, sermaye-yoğun teknolojiye geçilmiş ve toplumsal yaşamda sürekli bir değişim hali kendini göstermiştir. Toplumsal yapı, hiyerarşik skalada hem çıkışın hem düşüşün mümkün olduğu yeni bir tür hareketliliğe sahne olmuş, bu hareketlilik beraberinde yeni bir tür bireysellik yaratmış; köyden kenar mahalle ve kentlere, imalathanelerde işçi düzeyinden daha yukarıya çıkışın dahi yaşanabileceği bir devrim inşa olmuştur (Nisbet, 2014: 39). Muhafazakârların gözünde Sanayi Devrimi 19. yy. toplumuna acı çektiren en temel olaylardan biridir (Beneton, 2016: 92). Çünkü sanayileşme Beneton'a göre (2016: 95) insanları köklerinden kopartarak makinelerin hizmetine sokmuştur. Bu, çok radikal bir değişimdir. İnsan bir kez köklerinden, yani can damarlarından koparılınca radikal değişim ve dönüşümlere de açık ve amade hâle gelirler. Bunları muhafazakârlar, toplumsal yapıda ortaya çıkan telafisi imkânsız zarar ve arızalar olarak değerlendirilmişlerdir. (Eren, 2012: 47). Cemaat yapılarının atomize edilmesi; gelenek, din, aile, köy vb. geleneksel yaşam alanlarının ve

toplumsal düzen kaynaklarının olumsuz yönde etkilenmesi muhafazakârların tepkisini çekmiştir. Belki de sanayi devriminin bir muhafazakâr için en tepki çeken yanı, yeni olanın iyi olduğu anlayışını üretimden toplumsal alanlara yaymış olmasıdır. Bu durum, eski ile yeni arasında bir çatışmayı doğurmuş, toplumsal devamlılık fikrini olumsuz olarak etkilemiş ve toplumu her türlü değişimin nesnesi haline getirmiştir (Aygener, 2011: 26). Bonald ve Colaridge gibi muhafazakâr düşünürler de makinede, düşünce ve kültürün çöküşünü görmüşlerdir. Bu çöküş özellikle makine döneminin kent dönemi olmasıyla da ilişkilidir. Beneton'a göre;

"Kentleşme insanları kendi geleneksel topluluğundan ve doğasından koparır. İnsan doğal ritmin, aydınlık ile karanlığın yer değiştirmesinin, mevsimlerin birbirlerini izlemesinin dolaysız tecrübesini yitirir... Bundan böyle artık yalnızca kökünden kopmuş, yabancılaşmış, soyutlanmış hissedebileceği kentin yapay baskıları altındadır. Kırsal toplumun tersine, kent ayırır: "İnsanları kırlara dağıtan tarım, diye yazar Bonald, onları birbirlerine yaklaştırmadan birleştirir" oysa "insanları kentlere yığan ticaret, onları birleştirmeden birbirlerine yaklaştıtır"(2016: 96).

Sanayileşme ile birlikte büyüyen kentlerde insanlar birbirlerinden ayrılmıştır. Makine sadece teknik hayata sirayet etmemiş, insanların toplumsal hayatını da yeni baştan şekillendirmiştir. İnsani ilişkilerde asabiyet azalmış, cemaat bağları zayıflamıştır. Disraeli'nin "Modern toplumda kimse yakınımız değildir" ifadesi (Nisbet, 2013: 75) modern dünyada insanların birbirleriyle olan yakınlıklarının zayıfladığının vurgusudur. Özetle muhafazakâr düşünce, Aydınlanma ve devrimler ile öne çıkan birey algısının, toplumsal hayatta uzun süre var olan, kurumsallaşan yapıların (aile, kilise, yerel cemaat, lonca) önemini gözden kaçırdığını ve toplumsal hayattaki standartlaşan/kalıplaşan siyasal ve ekonomik ilişkileri tahrip edeceğini iddia eder. Bireyler için iyi olan, liberalizmin iddia ettiğinin aksine geleneklerin ve toplumsal kurumların ve kuralların öncülüğüdür. Çünkü bireyi var eden şey toplumun ta kendisidir. (Aydın, 2008: 12). Bu sebeple muhafazakârlık, geçmişe, geçmişten gelen kurum ve değerlere derin bir saygı duyulması gerektiğini belirterek, bu kurum ve değerlerde yapılacak değişikliklerin deformasyona yol açabileceğini vurgular. Bu doğrultuda, toplumdaki geleneksel kurumların korunması duyarlılığından hareket eden, devlete ve siyasete sınırlı bir rol çizen düşünce geleneğini temsil etmektedir (Vural: 2017: 56). Muhafazakârlıktaki bu durum, onun,

mevcut hukuki durumun muhafazasını savunduğunu ve toplumsal yaşamda radikal değişimlere kuşku ile bakan bir düşünce üslubu olduğunu göstermektedir.

2.5. Muhafazakâr Teorinin Biçimleri

Muhafazakârlık, bir takım genel niteliklere sahip olsa da türdeş bir düşünce sistemi değildir. Burke muhafazakâr düşüncenin öncüsü olarak bir yandan Avrupa'da Maistre, Bonald, Mauras gibi düşünürler tarafından geleneğin, tarihin bilgeliğinin ve devamlılığın önemini vurgulaması konusunda desteklenirken, öte yandan muhafazakârlığın iki ayrı düşünce geleneği olarak şekillenmesinde öncü isimler olmuşlardır. En temelde muhafazakârlık, doğuşu itibarıyla iki ayrı düşünce geleneğinden beslenmiştir. Bunlardan ilki, özellikle Kıta Avrupa'sında belirginleşen biçimiyle, devrimi bütün sonuçlarıyla reddeden ve devrim öncesi yapıyı olduğu gibi iade etmeyi amaçlayan Kıta Avrupası'nın tepkici muhafazakârlığı; diğeri ise Anglo-Amerikan dünyasının ılımlı muhafazakârlığıdır (Özipek, 2006: 67).

Kıta Avrupası muhafazakârlığı devrimin ana vatanı Fransa'da Joseph de Maistre ve Louise de Bonald, Lamennais ve Chateaubriand gibi aristokrat düşünürler elinde gelişmiş ve Anglo-Amerikan muhafazakârlığına göre daha otoriter bir tutum sergilemiştir. Bu düşünürler, Edmund Burke'un Devrim'e yönelik eleştirilerini destekler ve onu saygıyla anarlar; fakat Burke'dan bazı noktalarda da ayrılırlar. Fransız muhafazakâr düşünürler her şeyden önce Fransız tarihine bağlı kalırlar, Burke'un karma bir çözüm olarak parlamenter monarşisine karşı, saf bir çözüm olarak Katolikliğe bağlı mutlak monarşiyi arzu ederler (Beneton, 2016: 32). Kıta Avrupası muhafazakârları kiliseye bağlı olmayan bir yönetimi desteklememişlerdir. Dolayısıyla Kıta Avrupası muhafazakârlığının en belirgin özelliği dinî duyarlılık içinde gelişmesidir. Fransız muhafazakârlar, monarjist ve dine dayalı bir yönetimi arzu etmişler, kiliseye karşı savaş açan devrimcilerin karşısında durmuşlardır. Kıta Avrupası'nın muhafazakârlığı, Aydınlanma'yı devrimin tüm siyasi sonuçlarıyla beraber mahkûm eden teokrasi ve monarşiden yani eski rejimden yana olan tepkici bir siyasi tutumu temsil eder. Fransız Ekolü ya da Fransız muhafazakârlığı olarak da isimlendirilirken; bu muhafazakârlık akımı, Fransız Devrimi'nin varolan tüm

toplumsal yapıyı köklü bir şekilde değişime uğratarak geçmişle olan bağlarını koparmasından dolayı geçmişe dönüş özlem içinde olan yani monarşik düzeni savunabilen bir siyasal çizgiyi ifade etmektedir (Akdoğan, 2004: 19). Kıta Avrupası muhafazakârlığının Fransız Devrimi'ne karşı devrimci bir nitelik taşıdığını düşünenler mevcuttur. Bu özelliğin sebebi akılcılığın yanı sıra bu coğrafyada devrimci hareketlerin yaşanmış olmasıdır. Özellikle 19. yy. muhafazakârlarına göre, Avrupa'daki devrim hareketlerinin toplumsal bünyedeki tahribatı çok büyük olmuş ve toplumu eski haline getirmek, yani düzenlemek yolundaki uğraşlar devrim niteliğinde bir güç kullanmayı ve topluma yönelmeyi zorunlu kılmıştır (Özipek, 2017a: 103). Muhafazakâr düşünce genel olarak, Fransa'daki devrim sonrası toplumun yeni baştan şekillendirilmeye çalışılmasına bir karşı tepki olarak biçimlenmiştir. Bu yönüyle devrim karşıtı, eskiyi yücelten, yeni olan değerlere karşı çıkan ve geçmişin değerlerini, gerekirse devrimle topluma yeniden kazandırmaya çalışan (karşı devrimci an) tepkici bir nitelik de kazanmıştır (Akkaş, 2004: 226-227). Fransız muhafazakârlığının önemli düşünürlerinden Maistre ise bu konuda farklı düşünmüştür. O, Muhafazakârlığı karşı devrimci olarak nitelendirmeyi doğru bulmamış; "karşı devrim değil, devrimin karşıtını istiyoruz" diyerek, bu tür önerileri reddetmiştir. (Beneton, 2016: 86). Aslında Fransız muhafazakârlarının geneli "Ancien Régime" olarak ifadelendirilen eski rejime Fransa'nın geri dönmesi için umut beslemişlerdir. Geri dönmek istenen eski düzen "Tanrısal adaletin mutlak monarşisine dönüş, soylulara ayrıcalıklarını geri vermek, bütün işlevleri ile birlikte din adamları sınıfını yeniden kurmak, toplumun temeli olarak kavranan bir eğitim sistemini yaratmak" tır (Beneton, 2016: 47). Ancak Aydınlanma ve devrimlerin getirdiği yeni düzen, tüm Avrupa'da etkili olmuş, Kıta Avrupası muhafazakârları deyim yerindeyse hayal kırıklığına uğramıştır.

Edmund Burke ise, Maistre ve Bonald'la aynı fikirde olmamış, eski düzenin ihyasını kabul etmemiştir. Burke'un muhafazakârlığı, özgürlükler ve şahsi çıkarlar konusunda liberal bir nitelik taşımıştır (Beneton, 2011: 30). Günümüzde etkisini hâlâ devam ettiren ve ana akım muhafazakârlığın bir diğer türünü oluşturan, bu Anglo-Amerikan muhafazakârlığı İngiliz düşünür Burke'ün düşünceleri etrafında gelişmiş, daha ılımlı ve daha "demokratik" bir anlayışı yansıtmıştır. Denilebilir ki

muhafazakârlığın Anglo-sakson yorumu, muhafazakâr düşüncenin liberalizmle yakınlaşmasını sağlamıştır. Bu durum muhafazakâr düşünüşün doğuş evresi için yapılan klasik ayırım olan, Anglo-Amerikan muhafazakârlık ile Kıta Avrupası muhafazakârlığını ayıran en belirgin hususlardan biridir. Fransız muhafazakârlığı dinî (katolik) bir muhafazakârlıktır, katıdır. İngiliz muhafazakârlığı ise, "liberal" dir. Parlamenter devrimi de "tarihsel geleneğin" bir parçası olarak benimsemiş, önem verdiği değerleri korumaya dönük işlevler yüklemek suretiyle "reform" fikrine aklı yatmıştır. (Bora, 1997: 11). İngiliz geleneği liberal bir zeminden beslenirken, siyasal liberalizmin devrim öncesinde kök salmadığı ve devrimin ardından liberaller ile muhafazakârların karşı karşıya geldiği Fransa'da böyle bir durum görülmez. Kıta Avrupası muhafazakârlığı radikal, katı, uzlaşmaz ve reaksiyoner özellikler taşımasıyla Anglo-Amerikan muhafazakârlığından ayrılmaktadır. Özellikle Devrim'in gelenekleri, monarşik rejimi, kiliseyi hasım almasına tepki gösteren Fransız Muhafazakârlığı, gelenekleri, monarşiyi, kilise eksenli cemaat yapılanmasını savunan; devrim ve ilerleme düşüncesini şiddetle reddeden bir yaklaşım geliştirmiştir (Çaha, 2012: 117). Öyle ki Bonald devrimi, Tanrı'nın insanoğluna Reformlardan sonra Avrupa düşüncesinin bir parçası haline gelen tüm sapkınlıkların benimsenmesi nedeniyle verdiği doğrudan bir ceza olarak görmekteydi (Bottomore ve Nisbet, 2010: 101). Maistre ise yeniliğe karşı olmakla birlikte geçmişin hikmetine sığınılması gerektiğine inanmaktadır. Aydınlanmanın toplumsal düzeni temelden yok ettiğini savunan Maistre, sağlıklı bir toplumun yaratılması için geçmişin hikmetli dünyasına geri dönülmesi gerektiğini belirtmiştir (Akkaş, 2004: 61). Burkeci muhafazakârlık da diyebileceğimiz İngiliz muhafazakârlığı, değişimle olan ilişkileri bakımından da Maistre'nin önderliğinde olan Fransız muhafazakârlığından ayrılır. Fransız muhafazakârlığı değişime karşı büyük bir nefret besler. İngiliz muhafazakârlığına göre ise, reformlarla kendisini değiştirmeyen ve yeniliğe kapalı olan bir devlet kurumunun varlığı ve geleceği tehlike altında olacaktır. Burke, *Düşünceler*'de (2016: 43) "değişim için gerekli araçlardan mahrum bir devlet; kendisini muhafaza edecek araçlardan da mahrum bir devlettir" ifadelerini kullanarak değişime tümüyle karşıt olmadıklarını net bir şekilde ifade etmiştir. Burke'ün düşüncesi, parlamenter ve sınırlı monarşiye yol açan liberal İngiliz geleneğinden ayrılamaz bir özellik göstermektedir. Parlamenter sistem, güçler ayrımı ilkesi ve yasa hakimiyeti düşüncesi İngiliz

muhafazakârlığının bağlı olduğu tarihsel mirasın birer parçasıdır (Beneton, 2016: 51). Bu anlayış İngiliz siyasetinde İngiliz anayasası, geleneksel kurumlar, toplumsal hiyerarşi, soyluluk gibi değerlere önem veren muhafazakâr bir çizginin varlığını mümkün kılmıştır. İngilizlerin toplumsal yapılarını muhafaza edebilmelerinin arkasında "toplumsal tarihi tecrübelerini taşıyan geleneğe, her koşulda özgürlüğünü devam ettiren sosyokültürel ve politik yapıya, teknolojik gelişme ve değişimleri reel politikte ve pragmatik yaşamla bütünleştiren ve muhafazakâr niteliği belirleyici olan bir yapıya sahip" (Akkaş: 2004: 109) olmaları yatmaktadır. Bu sebeple İngiliz muhafazakâr düşüncesi demokratik ve endüstriyel devrimler eşliğinde biçimlenmiş liberal nitelikli bir muhafazakârlıktır.

Muhafazakârlığın İngiltere ve Fransa arasında farklılık göstermesinde farklı devrimlere ev sahipliği yapmalarının yanı sıra, bireysel-toplumsal yapının farklılığı, dinî inançlar, yaşam alışkanlıkları ve devlet yönetiminin de farklılığı sebep olmuştur. Muhafazakâr düşüncenin ülkelere göre farklılık göstermesindeki bir diğer etken de ekonomik gelişmelere ilişkindir. Sanayileşmenin etkisiyle İngiltere'de nüfus ve işçi hareketleri aynı zamanda liberalizmin etkisi muhafazakârlığın da liberal yaklaşımla yoğrulmasına neden olmuştur. Beneton da bu tarz muhafazakârlığın arkasında yatan sebep olarak İngiltere'nin bağlı olduğu siyasi geleneği görmüştür. Parlamentarizm, güçler ayrımı ve yasa hâkimiyeti, İngiliz muhafazakârlığının bağlı olduğu tarihi mirasın parçalarıdır (Beneton, 2016: 51). İngiliz muhafazakârlığının liberalizm ile olan güçlü bağı, onu diğer Kıta Avrupası muhafazakârlığından ayırmıştır. Bu muhafazakârlık aynı zamanda Amerikan muhafazakârlığının da temellerini oluşturmuştur.

Kıta Avrupası muhafazakârlığı, Avrupa kıtasında gelişmiş olmakla birlikte bütün kıtanın özelliklerini tam olarak taşımaz; çünkü kıtada biri Frankofon (Fransız), biri de Germenofon (Alman) olmak üzere iki tür muhafazakârlık gelişmiştir (Çaha, 2012: 117). Bora'ya göre Alman muhafazakârlığını klasik bir ayırım olan Fransız ve İngiliz muhafazakârlığından ayırmak gerekir. Alman muhafazakârlığı daha ziyade felsefi bir nitelik taşımaktadır. Vincent'a göre de (2006: 96) Alman muhafazakârlığı, tarih teorisine vurgu yapan metafizik bir felsefe biçiminde şekillenmiştir. Alman

muhafazakârlığının ilk özgül biçimi, muhafazakârlığın modernleşmesinde önemli bir vaka olan Romantizm'dir. (Bora, 1997: 64). Modern gelişmelerin karşısında bir hareket olan Alman muhafazakârlığında amaç, eski Alman efsanesinin ideallerini, masallarını ve şarkılarını dramatize ederek, yeni toplum yaşamında canlandırmaktır. Bir başka ifadeyle romantik muhafazakârlık, unutulmuş ve yaşanmayan kurum ve değerleri, mevcut durumda canlı tutmaya çalışmaktadır (Akkaş, 2000: 148). Aynı zamanda akıl ve ilerleme kavramlarına verdiği önemle diğer muhafazakâr yaklaşımlardan ayrılmıştır. Bu muhafazakârlıkta Hegel'in görüşleri önemli bir yer tutmaktadır. Hegel, gerçeği rasyonelliğin mükemmel bir formu olarak kabul eder ve muhafazakâr düşüncede derin bir felsefi temel kurar. Ona göre "gerçek olan aklî/rasyonel, rasyonel/ aklî olan ise gerçektir". (Hegel'den akt. Uslu, 2002: 230). Hegel, ilerleme düşüncesini aydınlanma düşünürleri ile birlikte savunurken, millet ve devlet düşüncesini genel muhafazakâr düşünce paralelinde savunmaktadır. Onun tez, antitez ve sentez düşüncesi, muhafazakârların tedrici değişim düşüncesi ile birebir örtüşmektedir. Hegel bu düşüncesinde devrimci bir değişmeden çok toplumun iç dinamiklerinin belirlediği, evrimci toplumsal değişmeyi dile getirmektedir (Marshall, 1999: 299). Aynı zamanda Hegel devleti toplumsal yaşamın tüm alanlarının merkezi haline getirerek tüm yaşam alanlarını kuşatıcı devletin birer parçası kabul ederek, otorite ve hiyerarşi merkezli bir muhafazakârlık ortaya koymuştur (Çaha, 2006: 18). Modern gelişmelerin karşısında olan bir hareket olarak gelişen Alman muhafazakârlığı, tepkici bir nitelikte olmuş; medeniyet, bilimsel pozitivizm, özgürlük, ateizm gibi konuların karşısında, eski kurumları yeniden canlandıracak bir otoriteyi hayal etmişlerdir. Ancak bunu sağlamaya çalışırken politik yapıda ırk temelli bir totalitarizmi meydana getirmişlerdir. Bora'ya göre (1997: 12), Almanya "Erken-Romantik" döneminde "yeni"yi ve "Devrim"i sahiplenmiş, sonraki evrede ise muhafazakâr fikriyata yönelmiş fakat bu yönelişte, muhafazakâr değerleri, "devrimci" bir şekilde elde edebilecek "yeni" bir düzenin anahtarı olarak tasvir etmiştir.

Almanya'nın birliğinin sağlanması ve güçlü bir devlet yapısının ortaya çıkmasının ardından Alman muhafazakârlığı radikal muhafazakâr bir çizgide seyir almış; devlet merkezli bir siyaseti benimseyerek, kapitalist toplumdaki sınıf

çatışmasının önüne geçmeye çalışmıştır. Bu amaçla korporist politikalar benimsenmiş ve bu politikalarla kapitalistleşmiş sosyal yapı mümkün olduğunca eski feodal organik sosyal yapıya benzetilmeye çalışılmıştır (Kansu, 2003: 623).

Anglo-Amerikan muhafazakârlığının diğer bir kolu olan Amerikan muhafazakârlığı ise, genel çerçevesini Locke'un liberalizm ve Burke'ün düşünce geleneğine temellendirmiştir. Feodal bir geleneğe sahip olmayan ve sosyal sınıf bölünmeleriyle dolu olan Amerika'da, Avrupa'dakilerle benzer keskin ideolojik bölünmeler yaşanmamış, Amerika'nın toplumsal yapısı keskin ideolojik bölünmeleri engellemiştir (Akkaş, 2004: 208). Kirk'e göre (2005: 18) Amerikan muhafazakârlığı hukuk teamülüne ve anayasal yoruma saygıyı ön planda tutan bir muhafazakârlıktır. Nisbet (2014: 69-70) ise Amerikan muhafazakârlığının ayırt edici özelliklerini "minimal devlet, güçlü ama müdahalesiz hükûmet, aile, komşuluk, yerel topluluk, kilise ve diğer aracı kurumların etkinliği, âdem-i merkeziyetçilik, yerelcilik, akılcı planlama karşısında gelenek ve deneyimin açıkça tercih edilmesi, yeniden dağıtımaya yönelik siyasete karşı olmak gibi bir çok alanda *laissez faire* (bırakınız yapsınlar) ilkelerinin yeniden geçerlilik kazanması" şeklinde belirtmiştir.

Âdem-i merkeziyetçiliğin toplumsal yaşama yansıması Amerika'da çeşitli birliklerin kurulmasına ve bu birliklerde insanların ekonomik ve sosyal faaliyetler aracılığıyla bir araya gelmesine; toplumsal dayanışmanın artmasına, birlikte hareket etme duygusu ve kişilerde aidiyetin karşılanması gibi hedeflere ulaşmada önemli bir araç işlevi görmüştür (Tocqueville, 2019). Ancak Amerikan muhafazakârlığında Avrupa'da olduğu gibi "kültürel" bir muhafazakârlık örneğine rastlamak güçtür. Avrupa'da muhafazakâr bir insan toplumsal yaşamının bütün alanlarında sahip olduğu muhafazakâr özellikleri sergilerken, Amerika'da politik alanda muhafazakâr olan bir insan, aynı zamanda radikal yenilikçi görüşler belirten bir romancı veya şair olabilmektedir (Nisbet, 2014: 137). Bu noktada, Amerika'da muhafazakârlığın bireysel olmaktan ziyade kurumsal bir yapı içinde geliştiğini söylemek mümkündür.

Tonları birbirinden farklı olan ancak, modernlik deneyimleri birbiriyle ortak olan muhafazakârlık türlerine baktığımızda; "İngiliz muhafazakârlık deneyimi gelenek üzerinde dururken, Fransız muhafazakârlık deneyimi daha çok millet, Alman

muhafazakârlık deneyimi ise devlet üzerinde durmaktadır.” (Çaha, 2006: 19). Amerikan muhafazakârlığı ise, İngiliz muhafazakârlığından beslenmiş olmakla birlikte; toplumsal yapı farklılıklarından kaynaklı kendine özgü "liberal" bir muhafazakârlıktır.

20. yy.'da muhafazakârlık üzerine yapılan bir diğer sınıflandırma da Heywood'a aittir. Heywood (2013: 95-102) muhafazakârlığın üç farklı şekilden bahseder: Otoriter Muhafazakârlık, Paternalist Muhafazakârlık ve Liberteryen Muhafazakârlık. Otoriter muhafazakârlık, Fransız siyaset felsefecisi Joseph de Maistre'nin savunduğu, otoritenin meşruiyetinin asla sorgulanamayacağı, mutlak gücün toplumun bütün kesimlerinin üzerinde olması gerektiğine inanan, otoriteryanizmin toplumun güvenliğinin ve düzeninin gerekliliği için şart olduğunu iddia eden bir görüştür. Bu muhafazakârlık çeşidinin 19. yy.'da Fransa'da Napoleon ile Almanya'da Bismarck ve Rusya'da Çar I.Nicholas ile hayat bulduğunu belirtir. Paternalist muhafazakârlık ise değişime tamamen karşı olan otoriter muhafazakârlığın aksine, değişime daha esnek bakmaktadır. Bu anlayış 1868 ve 1874-1880 yılları arasında İngiltere başbakanı olan Benjamin Disraeli'nin politikaları ile ilintilendirilir. Disraeli büyüyen sanayileşmenin zengin ile fakir arasındaki ayrımı büyüteceğini ve sosyal dayanışmanın toplumda yok olacağını iddia etmiştir. Toprak sahibi soylunun, kralın milletle olan ilişkisi gibi köylünün üzerinde paternal (baba gibi) bir sorumluluğu olduğunu vurgulayan Disraeli'ye göre bu sorumlulukların göz ardı edilmemesi, aksine sanayileşmenin arttığı dünyada sosyal reform içinde ifade edilmesi gerektiğini tavsiye etmektedir. Ayrıca Disraeli pragmatist muhafazakâr tepkiciliğin önde gelen ismi olup, toplumun hiyerarşik olmasından dolayı geleneksel kurumların korunması gerektiğine inanıp, 19. yy.'ın sonlarına doğru Churchill'e ilham kaynağı olmuştur. Liberteryen muhafazakârlar ise paternalistik görüşleri aşp, serbest piyasanın değerlerini, iktisadi özgürlüğü ve sosyal hayata ilişkin asgari yönetsel düzenlemeleri savunmuşlardır. *Laissez-faire* ekonomisini benimsemelerine karşın, liberteryen muhafazakârlar liberal ekonomilerin otorite ve ödev gibi değerlere dayanarak daha geleneksel, muhafazakâr bir sosyal felsefe ile uyumlu olması gerektiğini belirtmişlerdir. Özetle, 20.yy.'da muhafazakârlık, ortaya çıktığı ilk dönem

muhafazakârlıktan farklı bir seyir izlemiş, daha ziyade Burke'ün fikirlerine yakın olan ılımlı bir muhafazakârlık konumuna gelmiştir.

Muhafazakâr düşünce Bora'nın deyimiyle modernleşmenin her yeni evresiyle, yenilemiştir (1997: 7). 21. yy.'a gelindiğinde ise ilk dönem muhafazakârlığından farklılaşan yeni muhafazakârlık ve Yeni Sağ anlayışı yükselmiştir. 1970'ler boyunca Keynezci refah anlayışını hedef alan bazı köktenci fikirler ortaya çıkmıştır. Bunlar, Yeni Sağ'ın fikirleridir ve başlangıçta ABD ve İngiltere'de derin etki yaratmış, daha sonra Kıta Avrupası ve tüm dünyadaki Batılı devletlerde etkili olmuştur. Yeni Sağ oldukça geniş bir terimdir ve kapsamında vergilerin düşürülmesinden, televizyon ve filmlerde daha fazla sansüre, göç karşıtı kampanyalardan, göçmenleri ülkelerine geri göndermeye kadar birçok farklı fikri barındırır. Heywood'a göre Yeni Sağ, Muhafazakârlık kapsamında ideolojik bir gelenek olarak piyasa bireyciliğinin ve sosyal veya devlet otoriteryanizminin bir bileşimini ileri sürer (Heywood, 2013: 116) Kendi başına Yeni Sağ, köktenci, gerici ve geleneksel özelliklerin harmanıdır. Ancak Yeni Sağ'daki köktencilik, gerici bir köktencilik şekli değildir. Genellikle 19.yy.'daki iktisadi edep ve ahlâki metanet dolu "altın çağ"dan bahseder. Bunun yanı sıra Yeni Sağ, özellikle yeni muhafazakârların "geleneksel değerler"e yaptıkları vazgeçilmez vurgu çerçevesinde geleneğe de başvurur. Yeni Sağ bazı sosyal etkenlerden, özellikle liberal sosyal felsefenin yaygınlaşmasından da etkilenmiştir. Ayrıca uluslararası etkenler de Yeni Sağ'ın ortaya çıkışında belirleyici olmuştur. Bu etkenler, muhafazakârlık içindeki milliyetçi duyguları güçlendirmiş ve iktidar siyasetini yeniden canlandırmıştır (Heywood, 2013: 103-104). 80'li yıllara damgasını vuran, Yeni Sağ olarak ifade edilen düşünce biçimi büyük ölçüde liberal muhafazakâr düşünce geleneğinin bir ürünü olup, bu düşünce biçimi İngiltere'de M.Teatcher, Amerika'da R.Reagan, Türkiye'de ise T.Özal tarafından savunulmuştur. Liberal muhafazakâr düşüncenin hâkim olduğu siyasi partiler, ABD' de Cumhuriyet Parti, İngiltere'de Muhafazakâr Parti, Avrupa'da Hristiyan Demokrat Partiler, Japonya'da Liberal Parti, Türkiye'de ise merkez sağ partilerdir (Çaha, 2012: 119). Bu partiler içinde özellikle ABD' deki Cumhuriyet Partisi'nin Yeni Sağ içinde en radikal tutumları olan parti olduğunu belirtebiliriz.

Yeni Sağ'ın dışında, liberal fikirlere yakınlığıyla beliren yeni muhafazakârlık anlayışı da vardır. Dubiel (2017: 13), "Yeni Muhafazakârlık Nedir?" adlı kitabında, yeni muhafazakârlığın bir teori olmadığını, daha çok bir paradigma olabileceğini "yeni muhafazakârlığın böyle bilişsel bir merkezi, hipotezlerin üretilmesi için kuralları yok; daha ziyade siyasi sorunların çözümüne yönelik bir toplum öğretisidir" ifadeleriyle belirtmiştir. Dubiel kavramın "yeni" olmasının daha önce hiç kimsenin sahip olmadığı bir düşünsel sistemi olduğundan dolayı değil, neo-liberal politik ekonomiden Marksist eleştiriye (özellikle eleştirel teoriye), insan genetiğinden sosyo-biyolojiye getirdiği eleştirilerle reaksiyoner bir tavır olmasından kaynaklı olduğunu iddia eder. Dolayısıyla yeni olan şey, yeni muhafazakârlığın anlambilimsel özü değildir, yeni olan onun uygulandığı tarihi bağlamdır. Bora'ya göre ise (1997: 15) yeni muhafazakârlığı yeni kılan eski değerlerin büyük ölçüde liberal toplumu güvencelemek üzere savunulmasına bağlar. Ona göre yeni muhafazakârlığın belirgin özelliği, liberalizm ile muhafazakârlığı çok sıkı bir şekilde lehimlemesidir. Bu yeni muhafazakârlığın modern savı ise, modern liberal toplumların, değerlerden arınmış, kültürel kimlikten yoksun olamayacakları; olursa yozlaşacakları ve çökecekleridir. Liberalizmin temin ettiği değerler (özgürlük, ilerleme, yaratıcılık vs.) ancak toplumun bir takım temel değerleri muhafaza edilirse varlığını sürdürebilecektir (Bora, 1997: 15). Yeni muhafazakâr toplum öğretisi yeni olan sosyal ve kültürel mücadele hareketlerine tepki içerisinde kendi ayırt edici imzasını kazanmıştır (Dubiel, 2017: 14). Yeni muhafazakârlara göre devlet küçültülmeli, hem serbest piyasadan uzak durmalı, hem de toplumdaki ahlâkın ve düzenin bekçisi olmalıdır. Liberaller ile muhafazakârlar, liberallerin ahlâki değerlere vermeye başladığı önemle, muhafazakârların serbest piyasaya olan inancının artması sebebiyle birbirlerine yakınlaşmış ve bu da yeni muhafazakârlık düşüncesinin doğmasına neden olmuştur (Akkaş, 2004: 23). Yeni muhafazakârları geleneksel muhafazakârlardan ayıran temel ölçütler 1960'lardan sonra belirginleşmiştir. Geleneksel muhafazakârlar burjuva devriminin kültürüne karşı, eski rejimin değerlerini ve kurumlarını savunmuşlardı. Görünüm biçimlerinin farklılığına rağmen muhafazakâr tutumlar kolayca belirlenebiliyordu. Ancak, muhafazakârlık içindeki reaksiyoner tavır zamanla farklılaştı ve silikleşti. Yeni muhafazakârlığın iddia ettiği savları liberal teoriden ayırt etmek güçleşti. Hatta Dubiel'e göre yeni muhafazakârlığın meşruiyet zemini klasik

liberalizm oldu. Muhafaza edilmesi gereken şeyler özellikle faşizm ve sosyalizm tehlikesine karşı burjuva değerlerinin kendisi oldu ve kendilerine “devrik liberaller” ismi takıldı (Dubiel, 2017: 159-160). Özetle yeni muhafazakârlık kavramı İkinci Dünya Savaşı'nda sonra değişmeye başlamış, 1970'li yıllarda refah devletinin krize girmesiyle belirginleşmiştir. Totaliter sistemlerin toplumu yozlaştırdığı ve sosyalizm tehlikesi altında gelişen, klasik liberalizmin *laissez faire* ekonomisine yeniden inanılması gerektiğini savunan bir düşüncedir. Bu bakımdan liberal düşünceye oldukça yakındır. Devletin serbest piyasaya müdahale etmemesi gerektiğini savunmuş, sosyal refah devletinin bireylerin isteklerini artırdığı için toplumdaki otoritenin ve sosyal düzenin sarsılacağını iddia etmiştir (Aydın, 2008: 30). Bu yeni muhafazakârlık, umumiyetle uyumlu, konformist bir rotaya girmiş, Muhafazakâr tedirginliğin kaynağı daha ziyade komünizm üzerinden dışsallaştırılmıştır. Muhafazakârlığın sol güçler ve öz değerleri erozyona uğrattığı düşünülen sosyal refah devletinden duyduğu tedirginlik dışında, statükoyla ciddi bir sorunu kalmamıştır. Teknolojiyle ve "teknik akıl"la barışması, barışmaktan öte onunla hareretle özdeşleşmesi, bu uyum döneminde muhafazakârlığın yeni iktisabı olmuştur. Teknoloji ve "teknik akıl" otorite kavramına sıkı sıkıya raptedilmiştir (Bora, 2017: 68). Yeni muhafazakârlığın görünür muhafazakâr tutumları ise kapitalist ilişkilerin yıprattığı toplumsal kurumların (aile, eğitim ve din) yeniden kutsanması ve tamir edilmesi gerektiği ve bu değerlerin tekrar sağlanması için ulusal değerlerin güçlendirilmesi kısmıyla sınırlı kalmıştır. Modernizme dönük eleştirileri ise kültürel alana dönük eleştiriden öteye gidememiştir.

Son zamanlarda, özellikle 11 Eylül saldırılarından sonraki dönemde yeni muhafazakârlığın, sertleşen bir tutumla Amerikan dış politikasında belirleyici rol oynadığını da belirtmekte fayda var. ABD'de göçmen karşıtlığı, Amerikan kültürünün üstünlüğü ve bu kültürde yer almayan toplumların gelişebilecek zorbalıkların kaynağı ve demokrasinin düşmanı olarak algılanması şeklinde kendini gösterebilmektedir. Bu anlamda ABD'nin küresel ölçekteki sert yüzünü temsil eden yeni muhafazakârlar, politik anlamda da son zamanlarda oldukça etkin bir konuma gelmişlerdir. Özellikle demokrasinin tüm dünyaya yayılması yönünde güttükleri

politikanın askeri güç ve kuvvet kullanma yoluyla gerçekleştirilmeye çalışılması yeni muhafazakâr yaklaşım konusunda yoğun tartışmalara neden olmuştur.

Son olarak 18. yy. muhafazakârlığı ile 19 ve 20. yy. muhafazakârlıkları arasında farklılıklar bulunmaktadır. Muhafazakârlık başlangıçta, Aydınlanma ve modernleşmenin karşısında bir tavır sergilerken, 19. yy.'da onlara karşı kontrol edici bir tutum sergilemiştir (Bora, 2017: 100). İlk dönem muhafazakârlığı burjuva devrimlere karşı bir yapı sergilerken, günümüz muhafazakârlığı değişim ve reform konusunda daha ılımlı hâle gelmiştir. Hatta öyle ki, bizzat değişim ve yenilikleri gerçekleştirenler muhafazakârların bizzat kendileri olmuşlardır. Muhafazakâr düşünce artık Aydınlanma ve modernitenin içerisinde, onunla birlikte ilerleyen ve daha ılımlı hâle gelen bir siyasal ideolojidir.

2.6. Muhafazakârlık Neyi Muhafaza Etmek İster? Değerler ve İlkeler Üzerine

Beneton'a göre (2016: 47) "karşı-devrimci an" muhafazakârlığın tarihinde, yalnızca doğuşuna yol açtığı için değil, muhafazakâr düşüncenin büyük temalarını saptadığı ve bir bakıma belirlediği için de belirleyici bir andır. Muhafazakâr düşüncenin belirlenmesinde temel olan Burke, Maistre, Bonald gibi isimler aralarında önemli farklılıklar olmasına rağmen, yalnızca olaylar karşısında aynı tepkiyi vermiş olmalarından değil aynı zamanda temel ilkeler üzerinde birleşmiş olmalarından dolayı da yaklaşık olarak bir muhafazakâr doktrinden söz etmenin imkânını sağlamışlardır. Peki, muhafazakâr düşüncenin birçok kişinin üzerinde hem fikir olduğu temel doktrinleri nelerdir? Nisbet (2014), muhafazakârlığın temel doktrinlerini Tarih ve Gelenek, Akıl ve Önyargı, Otorite ve İktidar, Özgürlük ve Eşitlik, Mülkiyet ve Hayat, Din ve Ahlâk olarak belirtmiştir. Bora, Greiffenhagen'in, muhafazakârlıktaki üç temel değer olarak din, devlet ve otoriteden bahsettiğini belirtir ve bunlara, bu değerlerin imtiyazlı taşıyıcıları olmanın ötesinde bizatihi değer hükmü kazanan Cemaat veya Millet'i, Gelenek'i ve Tarih'i eklemek gerektiğini vurgular (Bora, 1997: 9). Tüm bu değer ve ilkeleri muhafazakârlığın tarihsel gelişimi boyunca takip etmek mümkündür. Ancak bir de muhafazakârlığın üzerine dikkat çektiği bir takım konular vardır. Bunlardan ilki olarak birey ve topluma ilişkin

görüşleri ve bu görüşleri üzerinden muhafazakârlığın önem verdiği değer ve ilkelerin analizini yapmak konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

Muhafazakârlar bireyin sınırlı bir kapasiteye sahip olduğuna ve doğuştan kusurlu ve mükemmel bir varlık olamayacağına inanırlar. Heywood'a göre (Heywood, 2013: 88) muhafazakâr düşüncedeki insanın doğası gereği kusurlu olduğu ya da "beşeri eksikliği" çeşitli şekillerde anlaşılabilir. Öncelikle, insanlar psikolojik olarak sınırlı ve bağımlı varlıklar olarak görülürler. İnsanoğlu izole olmaktan ve düzensizlikten korkar ve bu yüzden de alışık oldukları ve kendilerini güvende hissedecekleri yerleri ararlar. İnsandaki bu güvenlik ve aidiyet arayışı muhafazakârlıktaki otorite ve toplum gibi vurgulara da temel oluşturmaktadır. Bireylerin güven ve bağlılık inancı, muhafazakârları sosyal düzenin gerekliliğine ve özgürlüğün cazibeleri konusunda şüphe içinde olmalarına neden olmuştur. Bu noktada muhafazakârlar Thomas Hobbes'la aynı fikirdedirler. Çünkü Hobbes da sosyal düzene ulaşmak için bireylerin özgürlüklerinden vazgeçmeleri gerektiğini savunur. Buradan yola çıkarak muhafazakârlar açısından özgürlük kavramının daha ziyade sosyal yükümlülüklerin ve değerlerinin farkında olmak, yani bir kimsenin kendi görevini yapması anlamına geldiğini belirtebiliriz. Bu anlamda muhafazakâr düşüncede toplumdaki bağımsız bir özgür birey anlayışı ya da sınırsız özgürlük bulunmamaktadır. Özgürlük daima erdeme bağlıdır; doğal haklardan ya da sözleşmelerden doğmaz; aksine toplumsal kurum, norm ve kurallar çerçevesinde anlam kazanırlar. Muhafazakârlar aynı zamanda özgürlük ve eşitlik arasında bir tezatlık görürler. onlara göre bu iki değerden özgürlüğün esas amacı bireysel ve ailevi mülkiyeti korumaktadır. Eşitliğin temel amacı ise eşitsiz şekilde paylaşılan değerlerin yeniden dağıtılması veya eşitlenmesidir (Nisbet, 2014: 80). Özgürlük ve eşitlik arasındaki bu tezat ilişki, Burke'dan itibaren muhafazakârlar tarafından yılmadan savunulan bir görüş olmuştur.

Muhafazakâr düşüncenin bireyi ne liberalizmin üzerine ideolojisini kurmak istediği bireye, ne de sosyalizmin iddia ettiği gibi nesnel şartlardan doğan birey anlayışına benzer. Muhafazakâr birey, maddi ve psikolojik unsurlar kadar metafizik unsurlar da taşır. Özellikle birey ahlâki unsurlarıyla, bir diğer deyişle önyargıları, alışkanlıkları, değer ve tutumlarıyla var olur (Özipek, 2017a: 77). Bu anlamda

muhafazakârlar için önyargı önemli bir ilkedir. Burke'a göre önyargı bilme, anlama ve hissetme yönteminin damıtılması olarak algılanmaktadır. "Önyargının kendisinde akıldan önce gelen bir bilgellik vardır. Önyargı acil durumda hazır başvurmak içindir; zihni düzenli bir bilgellik ve erdem yönünden önceden meşgul eder ve karar anında insanın şüpheci, şaşkın ve kararsız olarak duraksamasına izin vermez" (Nisbet, 2014: 59). Önyargı, gelenekte yatan bilgi ve otoritenin bir özetidir. Önyargı ile erişilen bilgi, tecrübe ile hayatın belli başlı alanlarına doğrudan maruz kalma sonucu elde ettiğimiz bilgi olduğu için de değerli bir ilkedir. Önyargı ya da dogmalar, insanlığın yüzlerce yıllık tecrübesinin ürünü olarak görülmektedir. William James'in 'knowledge of' a karşıt olarak 'knowledge about' ayrımı pratik bilgi ile soyut mantıksal bilginin ayrımına vurgu yapar. İlki, bir şeyin bilgisi onun pratikliğine vurguda bulunur ve tecrübeyle ilişkilidir. İkincisi, bir şey hakkında bilgi ise, genel prensiplerle, soyut ve mantıksal kurullarla ilgilidir (Güngörmez, 2004: 14). Oakeshott'a göre bu, teknik bilgiye karşı önyargıdır. Dolayısıyla önyargıda tecrübeye dayalı bilgi gizlidir ve bu bilgi küçümsenmemelidir.

Muhafazakâr düşüncenin temel ilke ve değerlerini üzerine temellendirdiği konulardan biri de toplumsala verdiği önemdir. Bireyler toplumun dışında değillerdir ve bu şekilde var olamazlar. Kesinlikle toplumdaki köklere ait olmaya, sahip olmaya şiddetle ihtiyaç duyarlar. Birey toplumdaki koparılamaz, ancak toplumun içinde gerçek anlamını bulabilir (Heywood, 2013: 90). Muhafazakârlar bireyi daha önce değinildiği gibi bağımlı ve güven arayan varlıklar olarak görürler. Bireyler toplumun dışında yaşayamazlar çünkü onlar kendisini besleyen toplumsal grupların bir parçasıdır ve bu gruplar bireyin hayatına güven ve anlam katarlar. Muhafazakâr düşüncede toplum, toplumsal sözleşmelerden daha çok ortak değer, inanç, tecrübe ve geleneksel bağların oluşturduğu, tarihsel olarak somutlaşan bir yapıdır. Ayrıca muhafazakârlar için toplum organik bir yapı arz etmektedir. Toplumun tüm kurumları tıpkı bir organizmanın parçaları gibi birbirine bağlı bir şekilde çalışır ve dengede durur. Bu sebeple toplumdaki din, aile, siyaset, mülkiyet gibi kurumlar muhafazakâr düşünce için üzerinde hassasiyetle durdukları ve değer verdikleri kurumlardır. Toplum insanın gerçek var edicisi olarak kabul eden muhafazakârlara göre toplum, sözleşmecî düşünürlerin kabul ettiği gibi ona keyfi biçimde müdahale edebileceğimiz

ve istediğimiz şekle sokabileceğimiz mekanik bir araç değildir. Aksine toplum, bireylerin toplamından daha büyük, kuşatıcı ve kompleks bir yapıdır (Çaha, 2012: 122). Bu sebeple muhafazakâr düşüncenin bu toplum anlayışında toplumsal düzen ve denge kavramları da önemli bir yer tutmaktadır. En iyi düzenin mevcut düzen olduğunu savunan muhafazakârlar, bu doğrultuda devrim ve radikal değişimlere karşı sert bir tutum sergilemektedirler. Oakeshott'a göre (2004: 57) muhafazakârlar küçük ve yavaş değişimleri büyük ve ani olanlardan daha toleranslı bulacaktır. Süreklilik muhafazakârlığın en önem verdiği kavramlardan biridir. Bu noktada sürekliliği veya gerekiyorsa tedrici değişimi tercih eden muhafazakârlar, düzenin korunmasının mülkiyetin, otoritenin, temel hakların ve toplumsal hiyerarşinin korunması anlamına geldiklerini düşünmektedirler (Çaha, 2012: 124). Muhafazakârlığın değişime ilişkin bu ihtiyatlı bakışının altında insan aklına duyduğu şüphenin yanı sıra, Fransız Devrimi'nin yarattığı acıların da payı vardır. Muhafazakârların organik toplum anlayışı, organik bir değişimi gerekli kılar. Devrim ise inorganiktir ve bu yönüyle uygun değildir. Muhafazakâr tabiatlı insan, değişimlerden acı çeken insandır. Her ilerlemenin bir yenilik olmadığını farkında olarak Tocqueville'nin Fransız Devrimi'ne yönelik sözü burada hatırlanmalıdır: "devrime gerek yoktu, çünkü eski kurumlar zaten değişmekteydi. Bunlar yenilenebilirdi. Ağaç budanarak yenilenmemeliydi" (Tocqueville'den akt. Beneton, 2016: 16). Eğer bir değişim gerçekleşecekse bu tıpkı organizmanın gelişimi gibi yavaş ve tedrici olmalıdır. Bu değişimdeki amaç ise toplumsal düzenin sağlanması olmalıdır. Zaten muhafazakârlığın değişime tamamen karşı olduğunu düşünmek, onun organizmacı toplum anlayışıyla ters düşmektedir. Muhafazakârlar değişimi hem açıkça hem de zımnen kabul etmektedirler. Zira organizmalar her canlı varlık gibi değişime uğrarlar. Örneğin hastalanabilir veya ölebilirler. Dolayısıyla organizmalara yeri geldiğinde müdahalede bulunmak, bu müdahalenin kaçınılmaz olarak bir değişime yol açması elbette ki gereklidir. Burada önemli olan ve muhafazakârların asla kabul etmediği şekliyle radikal ve ideolojik amaçlı değişimdir.

İnsanın doğuştan iyi olduğunu ve aklın önündeki engellerin kaldırılarak insanın mükemmelleşebileceğini savunan Aydınlanmacı görüşün akla sınırsız bir hareket alanı sunması muhafazakârların eleştirine malul olmuştur. Aydınlanma

felsefesine göre insanı hakikate ulaştıracak yegâne şey akıldır. Bunun dışındaki her şey aklın önüne çekilmiş setlerden ibarettir ve kaldırılmalıdır. Aklın böyle bir yüce konuma yerleştirilmesi ile akla tanına sınırsızlık, Tanrı düşüncesinde de dönüşümlere neden olmuş ve Tanrının evreni yarattıktan sonra kenara çekildiği düşüncesi belirmiştir. Öyle ki Aydınlanmacı düşünürlerden Cabanis'e göre, "kötüler yanlış düşünenlerden başkası değildir". Bu düşünce, insanı ilk günahın yükünden bile kurtarabilir (Özipek, 2017a: 32). İnsan aklına yönelik bu iyimser bakış, insanın doğayı da istediği gibi yönlendirebileceği düşüncesini doğurmuştur. Bilim ve teknolojiye ilerlemelerle de bu yönlendirme sağlanmıştır. Ancak bizatihi bu ilerlemelerin neden olduğu bazı felaketler, esasında insanın doğası gereği iyi olduğuna yönelik düşüncelerin de haksız olduğuna ilişkin tartışmaları doğurmuş ve nitekim muhafazakârların endişelerini haklı çıkarmıştır. Descartes ile birlikte bütün yüceliğiyle yeni özne olan insana hasredilen akıl, muhafazakâr düşünürler tarafından sert bir dille eleştirilmiştir. Muhafazakâr düşünürler akıl konusunda karamsar ve kötümser bir felsefeden hareket ederek, insanın doğası gereği sınırlı bir varlık olduğuna, aklın zayıflığına, sınırlı kavrayış gücüne ve aklın dünyayı daha iyi kılamayacağına ilişkin bir anlayışa sahiptirler. İnsan aklının sınırlılığına ilişkin vurgusu Hristiyanlığın ilk günah doktrinine dayanmaktadır. İlk günah sebebiyle insanın her zaman sağlıklı kararlar alabileceğinden kuşku duymamız gerekmektedir. İlk günah kabulü gereği insanın mükemmel olamayacağını savunan Batılı muhafazakârlar, Aydınlanmacı aklın insanı Tanrıdan kopardığını belirtmişlerdir. Aydınlanmanın akli kutsallaştırıcı anlayışına karşı Vincent ise insanın emrine amade çok küçük bir bilgi stoğunun olduğunu belirtir. "Düşünce ufuklarımız açısından, tarihsel ve sosyal bakımdan sınırlı varlıklarız. İnsan akli ve bilgisinin alanı çok küçüktür ve ona güvenilmez. Bu nedenle alışkanlık ve gelenek, davranışın çok daha güvenilir kılavuzlarıdır (Vincent, 2006: 109). Dolayısıyla Muhafazakâr düşünce, Aydınlanma düşüncesinin getirdiği geleneklerin reddi ve toplumsal yaşamda her şeyin salt akılcı bir yoldan kurgulanması, düzenlenmesi fikrine karşı çıkarak, tarihsel süreçte oluşan geleneklerin, önyargıların, alışkanlıkların hülasa toplumun sahip olduğu tüm kültürel kodların savunusunu yapmaktadır.

Muhafazakârların geçmişle olan kuvvetli bağı, kendilerinin gericilik ve tutuculukla anılmalarına sebep olmuştur. Hatta öyle ki, Aydınlanmanın ürettiği olumsuz düşünceye göre muhafazakârlık, gericilik ve tutuculukla özdeşir. Oysaki gericilik düşüncesi Aydınlanmanın ürettiği bir düşüncedir. Muhafazakâr düşünce bu tür eleştirileri tümüyle reddeder. O, kendini asla gericilikle nitelendirmez. Geçmişle olan bağı, saf bir pulaştırma şeklinde değildir (Oakeshott, 2004: 56). Karl Mannheim'ın (Nisbet, 2014: 82) muhafazakâr düşünüşün geçmiş ile ilişkisini “olayları tam bir muhafazakâr gibi görmek demek, onları geçmişe demir atmış şart ve durumlardan türetilmiş tutumlarla algılamak, duymak, görmek demektir” ifadesi ve Churchill'in “Geçmişte yaşamayı seviyorum. Hiç zannetmiyorum ki gelecekte insanlar daha fazla zevk duysunlar” sözü, muhafazakârların geçmişe verdikleri önemin veciz ifadeleridir. (Nisbet, 2014: 46). Muhafazakârların geçmişle olan bu ilişkilerinde tarih, tarihsel süreklilik ve gelenek önemli bir yer kaplamaktadır. Muhafazakârların tarihi, kuşkusuz ki gelenek ile ilişkili bir tarihtir. Gelenek ve tarihe verilen önem, toplumun yapısal ve kurumsal özelliklerinin ve değer aktarımının sağlanmasından ileri gelmekte ve bir tarihsel süreklilik vurgusunu da beraberinde getirmektedir. İrem'e göre (2006: 69-70), kültür muhafazakâr tarihçinin deposudur ve költürçülük üzerine inşa edile tarih kolaylıkla muhafazakâr süreklilik tezine dönüşebilmektedir. Muhafazakâr bakış açısıyla sosyal gerçeklik, en iyi tarihi yaklaşım aracılığıyla anlaşılabilir. Nisbet'e göre (2014: 54) muhafazakâr tarih felsefesine göre geçmişten bugüne nerede olduğumuzu bilmeden şu anda nerede durduğumuzu ve nereye gittiğimizi bilmemize imkân yoktur. Bu yüzden geçmişten bugüne uzanan bir tarihsel süreklilik önemlidir. Tarihsel sürekliliği sağlayan şey ise, ataların engin tecrübeleriyle yoğrulmuş ve költüre de hasrolmuş gelenektir. Bu gelenek, toplumsal istikrarı ve sürekliliği sağlarken bir taraftan bireye bir aidiyet kazandırır, diğer taraftan ise bireyi içine düşeceği köksüzlük duygusundan kurtarır. Toplumsal idameyi kolaylaştırıcılığı tecrübeyle sabit olduğundan soyut bir kategori değildir, aksine toplumsal kurum ve kurallarda somutlaşmıştır (Erdoğan, 2004: 27-28). Muhafazakâr düşüncenin kurucularından Burke'a göre (2016) ise insanların geleneğe bakarak hareket etmeleri, ulusların ve çağların birikiminden ve sermayesinden yararlanmak anlamına gelmektedir. Ancak burada vurgulanması gereken önemli nokta, muhafazakârların geleneğe başvurmalarında da seçmecî bir

bakış açısına sahip oldukları ve geçmişten gelen geleneklerin tümünü onaylamadıklarıdır. Muhafazakârlık felsefesine göre faydalı bir gelenek geçmişten gelir ve aynı zamanda kendi içinde de bir çekiciliği bulunur (Nisbet, 2014: 55). Burada, muhafazakârların geleneksel olanı tümüyle kabul etmemeleri durumuna yönelik Ögün, muhafazakârlığın gelenek ile olan ilişkisinin bir çelişkiye yol açtığını belirtir. Ögün'e göre (2004: 136): "Muhafazakâr entelektüalizm bütün çeşitliliği ve sahiciliği içinde tarihselliği ve geleneksel kültürel durumları bir bütün olarak kabul etmez. Hatta demografik-kültürel anlamda kenara ve avama gittikçe pek çoğundan da rahatsızdır. Bu bir çelişkidir ve zaman içinde muhafazakârları neyi muhafaza edip neyi etmeyecekleri konusunda derin bir belirsizliğe buradan da faydacılığa hatta politik olarak bir fırsatçılığa iter". Ögün'ün ifadeleri nispeten biraz ağır iddialar olmakla birlikte Beneton da gelenek konusunu muhafazakârlığın zayıf noktası olarak görmektedir (2016: 116). Sonuç itibariyle gelenekler, zamanın dayanıklılık testinden geçmiş olmaları, ataların bilgelik deposu olmaları ve ortak aklı yansıtıyor olmalarından dolayı muhafazakârlar tarafından büyük ölçüde önemsenmektedir.

Mülkiyet, muhafazakâr düşüncede derinlikli öneme sahip bir ilkedir. Mülkiyetin, hem psikolojik hem sosyal faydası üzerinde duran muhafazakârlara göre, mülkiyet kişiye güven ve rahatlık duygusu veren ve sosyal değerleri besleyen bir özelliğe sahiptir. Mülk sahibi olmak aynı zamanda kişinin bazı sorumluluklarının farkına varması demektir. Heywood'a göre, kendi güvenliğine ve mülkiyetine zarar gelmesini istemeyen her insanın, başkasının güvenliğine ve mülkiyetine de saygı duyması gerekir (Heywood, 2013: 68). Nisbet'e göre mülkiyet kişinin ihtiyaçlarını karşılayan cansız bir hizmetçi gibidir. Russel Kirk ise, mülkiyet ile özgürlük arasında ayrılmaz bütünlüğe dayalı bir ilişki olduğunu ileri sürmüş ve ekonomik anlamda eşitliği sağlamanın ilerleme sayılmayacağını, bireysel mülkiyeti, mülkiyetten ayrı tuttuğumuzda, özgürlüklerin ihlal edileceğini savunmuştur (Nisbet, 2014: 103). Mülkiyet sosyal değerleri besleyici başka özelliklere de sahiptir. Kendine ait mülkiyeti olan ve onu koruyan bir kimsenin, başkasının da mülküne saygılı olması olasıdır. Türe (2005: 40-57), muhafazakârlıkta toplumsal düzenin temelini otorite ve mülkiyetin oluşturduğunu; buna göre devletin ve düzenin korunması ve süreklilik arz etmesi nin mülkiyet ve otorite ile mümkün olduğunu, bu iki unsurun, özgürlüğün de

temelini teşkil ettiğini vurgulamıştır. Mülkiyetin ve otoritenin korunması kişilerin temel hak ve özgürlüklerini de koruma altına almak anlamına gelmektedir. Böylece toplumsal düzen açısından muhafazakârlara göre mülkiyet haklarının varlığı kişilerce iyi bilinmeli ve korunmalıdır. Mülkiyet hakları iyi bilinirse herkes kendi sorumluluk ve özgürlük sınırlarının farkında olur ve böyle toplumsal kaosun önüne geçilmiş olur. Ancak bu mülkiyet haklarının bilinmesi ve korunması tamamen kişilerin kendi iradelerine bırakılırsa sıkıntı çıkabilir. Muhafazakârlar bu noktada mülkiyet hakkının dokunulmaz olduğunu ifade eder ve bu hakkı koruma görevini "devlet" e teslim ederler (Sallan Gül, 2006: 76).

Otorite kavramı, Nisbet'in de iktidar ile ilişkilendirdiği muhafazakârlığın temel dogmalarından biridir. Muhafazakârlar otoriteyi sadece siyasal yaptırım gücü olarak değil, ondan önce bireyin davranışlarına yön veren ve bireye kendisini uymak zorunda hissettiren ahlâki bir yaptırım gücü olarak görürler (Özipek, 2017a: 104). Muhafazakârlar otoritenin temelini klasik liberal düşünürler gibi, rıza ve sözleşmede aramazlar. Muhafazakârlar için toplumsal düzen adına rıza aranmalıdır; fakat otorite kavramının merkezinde, bireye içinde yaşadığı topluma kendini ait hissettiren ve toplum ile birey arasında bağı sağlayan sadakat duygusu vardır. Aynı zamanda otorite toplumdaki aracı kurumların da düzen ve uyumunu sağlamak adına önemlidir (Çaha, 2012: 112-113). Aydınlanmanın bireysel aklına eleştiri getirirken, böyle bir bireysellikle hareket etmenin otoriteyi çökerteceğini ve ahlâki yozlaşmaya yol açacağını düşünen klasik muhafazakârlar gibi, genel olarak muhafazakâr düşüncede süregelen bir fikir olarak otorite, insanın bireysel aklına göre hareket etmesinin ve hataya düşmesinin önüne geçen bir mekanizma görevi görmektedir. Bonald'a göre otoritenin kaynağı Tanrı'dır; kaynağını Tanrı'da bulan hiyerarşi, bir monarşide cisimleşen mutlak bir otoritenin altında toplumun birliğini sağlamaktadır (Beneton, 2016: 46). Buradan yola çıkarak klasik muhafazakârlıkta (Kıta Avrupası muhafazakârlığı) otoritenin din ile kuvvetli bir ilişkisi bulunduğunu söyleyebiliriz. Muhafazakâr düşüncede otorite kavramı toplumda bir fonksiyonelliğe sahiptir. Zira otorite, toplumsal kurumlarda köklenen olumlu ve faydalı bir şey olarak görülür. Otorite, bireylere toplumda durdukları yeri bilme ihtiyacının gerektirdiği rehberlik, destek ve güvenlik açısından gerekli olup, köksüzlük ve anomiyeye karşı adeta

toplumun doğal önlemidir (Heywood, 2013: 100). Heywood'un fikirleri bize, otoritenin toplumsal hiyerarşi ile ilişkisini de özetliyor. Muhafazakâr düşünceye göre toplum, hiyerarşik bir düzen içerisinde kuruludur ve bu düzenin bozulmaması adına otorite son derece önemlidir. Hatta Beneton'a göre (2016: 111) eşitlik bir hayaldir. Eşitliği sağlamanın uğursuz sonuçları arasında açgözlü tutkuları ve kibirli aşırılıkları başıboş bırakma vardır. İnsanlar topluluk bağları içerisinde farklılaşmış ve belli bir sığraya sokulmuşlardır. Bu sayede insanların isteklerine sınır getirilir arzu ve tutkuları sınırlandırılır. Bonald'a göre ise, eşitlik ve demokrasi birbirini içeren iki kavramdır ve bu sebeple toplumda demokrasiye değil, otoriteye ihtiyaç vardır. Demokrasinin otoriteye uygun olmadığını belirten Bonald demokrasiyi despotizme yol açmaya elverişli bir rejim olarak görür. Otoritenin aşağıdan gelemeyeceğini, demokrasinin ise eşitliği içermesi sebebiyle yönetme hakkını dışlayıcı bir unsur olduğunu vurgular." Demokrasi bizim itaatimize hiçbir şekilde haklan olmayan özel kişilere itaat etmektir" (Beneton, 2016: 42) ifadeleri demokrasi adına oldukça sert ifadeler olarak tarihe geçmiştir. Ancak bu fikirler genel olarak karşı-devrimci olarak nitelendirilen kıta avrupası muhafazakârlarında daha sık rastladığımız fikirlerdir. Heywood başlangıçta Kıta Avrupası'nda "daha otoriter formaları gelişen" ve "katı otokratik değerleri savunan" muhafazakârlığın, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Hristiyan demokrat partilerin kurulmasıyla birlikte, özellikle Almanya ve İtalya'da siyasi demokrasiyi tamamen kabul eder hâle geldiğini tespit etmektedir. Günümüzde ise muhafazakâr partiler demokratik düzenin önemli aktörleri haline gelmişlerdir (Özipek, 2017b: 82-83). Siyasal düzlemde muhafazakârların otoriteye yönelik fikirlerinde yumuşama gözlense de, bireysel yaşantının aşırılıklarına ve ahlâki yozlaşmaya karşılık bir siper olarak otorite kavramı günümüzde hâlâ savunulan bir dogma olarak görülmelidir.

Muhafazakâr ideoloji kapsamında yapılacak her türlü analizde akılda tutulması gereken belki de en önemli husus, insanın doğuştan gelen bir eksiklikle malul olduğudur. Yine muhafazakâr analizde önemli olan bir diğer husus da; toplumsal olanın tartışmasız önceliğidir. Muhafazakârlığa ait birçok düşüncenin temel belirleyicisi olan bu iki durum, muhafazakâr siyasetin şekillenmesinde de anahtar bir role sahiptir. Muhafazakârlar siyasetin sınırlı bir faaliyet alanı olması

gerektiğini düşünürler. Çünkü hayat insan aklının kavrayamayacağı kadar karmaşıktır. Dolayısıyla insan aklının bir ürünü olan siyasal teorilerin de bu gerçekliği tam olarak kavrayacağı düşünülemez. Bu nedenle içeriğini tam olarak çözemediğimiz bir dünyada siyaset yaparken büyük iddiaların peşinde koşmak ve siyaseti bu iddiaların kaynağı olarak görmek büyük bir yanılsamadır. Siyaset, kendiliğinden bir amacı ortaya çıkarmayıp, ancak onun gerçekleşmesine sınırlı bir katkıda bulunabilir (Özipek, 2017a: 137). Aydınlanma düşüncesinin temel aldığı rasyonel aklın siyasetini ütopyacı bir siyaset olarak gören muhafazakâr düşünce, deneyimlere bağlı pratik bir siyaset ya da anti-rasyonalist bir siyaset anlayışı güder. Platon'a kadar uzanan ütopyacılık, özünde insanın daha güzel bir dünyada yaşama hayalinin bir tezahürüdür. Muhafazakâr siyaset bunu eleştirir ve ütopya siyasete (Moore'un Ütopya'sı, Campanella'nın Güneş Ülkesi, Bacon'ın Yeni Atlantis'i vb.) karşı gelir. Muhafazakârların siyasete ilişkin bu kısıtlayıcı tavrının altında insana duyulan güvensizliğin yanı sıra deneyime duyulan güven de yatmaktadır. Siyaset yaparken gerekli olan bilgi rasyonellerin iddia ettiği gibi teorik bilgi değil, pratik bilgidir. Bu tür bir bilginin kaynağı da elbette akıl değil deneyim olacaktır. Sonuç olarak, muhafazakârlığın kötümser insan doğası görüşü temel alınarak, insanın kendi başına, salt akıyla belli başlı politikalar üretmesi muhafazakâr düşünce için savunulan bir durum değildir. Çünkü insan yetersizdir ve geleneğe, geçmişte olana ve dine bağlı olmaksızın geliştireceği herhangi bir akılcı proje de onun için risk taşır. Risk insan ve toplum doğasına ters bir durum olduğu için de ihtiyatlı politikaların, geçmişle bağlantılı siyasaların varlığına bağlı olarak muhafazakâr siyaset, muhafazakâr düşün ile paralel bir biçimde gelişmiştir. (Türköz, 2011: 33). Siyasetteki ütopyacı karakterin hatalar ve hatta yıkıcı etkilere yol açabileceğini düşünen muhafazakârlar, daha iyi bir dünyanın hayalini kurmanın mümkün olduğunu ancak, bu dünyaya ulaşacak yolların kesin olarak saptanmasının da imkânsız olduğunu belirtir ve siyasetin de böyle bir ideolojik kullanıma konu edilmemesi gerektiğini savunur. Muhafazakâr siyasette cemaat kavramı da ayrı bir önem taşımaktadır. “Muhafazakâr siyasetin ana odağı cemaattir. Nasıl ki sol siyasetin öznesi sosyal sınıf, liberal siyasetin birey ise aynı şekilde muhafazakâr siyasetin öznesi de cemaattir.” (Çaha, 2006: 23). Bu sebeple cemaat ilişkisinin önemsenmediği bir siyaset muhafazakârlarca kabul edilemez olarak görülür. Cemaat ilişkisine verilen

önem muhafazakâr siyasetin geleneklere dayanan bir siyasetle meşruluk kazandığını bizlere açıklayabilir. Toplumsal norm ve değerler sistemin gönüllü olarak kabul etmediği hiçbir güç muhafazakâr düşünceye göre siyasal iktidar olamaz. Siyasi iktidarı diğer iktidarlardan ayıran en temel fark toplumun ona gönüllü olarak itaat etmesidir. Toplumun siyasal iktidara gönüllü itaatini sağlayan ise geleneklerdir ve gelenekler toplumsal olanı siyasal alana aktarır. (Çetin, 2003: 11-12). Sonuç olarak, muhafazakârlık bir ucunda sağın diğer ucunda solun olduğu geleneksel siyasi yelpazenin sağında konumlandırılır (Özipek, 2017b: 21). ABD'de Cumhuriyetçi Parti, İngiltere'de Muhafazakâr Parti, Almanya'da ise Hristiyan Demokrat Parti muhafazakâr sağ siyaseti amaçlayan partilere örnek verilebilir.

Devlet kavramı ise, muhafazakâr düşüncenin belki de en karmaşık ve sorunlu konusu olmuştur. Bildiğimiz üzere muhafazakâr düşüncede devlete karşı saygı göstermek önemlidir ve genel olarak devlet önemli bir kavramdır. Muhafazakârlar tarafından devletin önemsenmesinin sebebi, toplumsal sistemin istikrarının sağlanmasıdır. Diğer bir nedeni de ahlâkla ilgilidir. Çünkü muhafazakârlar devlet olmazsa, ahlâkın da olmayacağını düşünürler ve bu doğrultuda devlet ve ahlâk iç içe olan iki olgu olarak tasavvur edilmektedir. Ancak muhafazakârlar, modern devlet kavramına ve meşruiyet konularına oldukça mesafelidir. Bilindiği gibi hâkim paradigmaya göre modern devlet "toplumsal sözleşme" anlayışına dayanmaktadır. İşte tam bu nokta muhafazakâr düşünce için sorunludur. Zira muhafazakârlara göre, bir sözleşmenin özgür bir biçimde gerçekleşmesi için, öncelikle sağlıklı işleyen bir toplumsal nizam gereklidir. Bunun aksi bir durumda özgür bir toplumsal sözleşme söz konusu olamaz. Bu sebeple, muhafazakârlar için, devletin kuruluşunun rasyonalist argümanlara dayandırılması doğru değildir. Zira bu tarz teoriler, tecrübe ve deneyime dayanmamakta ve doğa hali ve sözleşme kurgularının tarihsel ampirik düzeyde bir gerçekliği bulunmamaktadır (Duman, 2011: 48). Muhafazakâr düşünce açısından devletin varlığı dinsel kaynağa ve toplumsal yaşama bağlı olmalıdır. Nitekim Burke, insana ait duyguların ve hırsların ona Tanrı tarafından verildiğini ve bunları korumak ve kullanmak için devlet gibi bir aracın varlığını da Tanrının dilediğini hatırlatır. Burke, fitratin erdem ile mükemmelliğe ulaşması için gerekli yol ve yöntemleri belirleyen kudretin, aynı zamanda devleti de dilediğini vurgular

(Burke, 2016: 143). Bu bakımdan muhafazakâr düşüncenin kurucu babası olan Burke'de devlet fikri ve Tanrı fikri birbiriyle oldukça ilişkilidir. Carl Schmitt ise modernliğin muhafazakârlığa ait ötelediği değerleri nasıl simüle ettiğini göstermesi bakımından modern devlet anlayışına yönelik şu ifadeleri önemlidir: "modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır. Bu kavramlar ilahiyattan devlet kuramına aktarılmışlardır. Her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür" (Schmitt, 2016: 41). Oysa Schmitt'e göre devletin norma üstünlüğü vardır ve devlet salt olarak hukuku bildiren ve onu nötr şekilde gözeten bir merciye indirgenemez. Hukuk ve meşruiyet ancak hukuku koyan (anayasayı yapan) ilksel kurucu güç olarak Devlet, bu kurucu iradesini her durumda yeniden üretebildiği, yeniden gösterebildiği müddetçe baki kalacaktır (Bora, 1997: 12). Bu doğrultuda muhafazakâr anlayışa göre nihai karar ve karar verici olarak, bir kurucu iradeye yani devlete ihtiyaç vardır. Bu "devlet" ise, kaynağını Tanrı'dan alırken, köklerini ve bağlarını topluma dayandırmak suretiyle egemenliğini koruyabilir.

Muhafazakârların önem verdiği, deyim yerindeyse üzerine titrediği bu ilke ve değerlerin ötesinde, bir de toplumsal düzen için toplumsal kurumların, ara grupların önemi de muhafazakârlarca dile getirilmektedir. Bu noktada muhafazakâr düşüncede belki de en önem verilen kurumun din kurumu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira muhafazakârlık doğuşunun temelinde dahi dine yaslanmaktadır. Reform hareketlerinin ardından başlayan tepkiler, siyasal anlamda muhafazakârlığın ilk tepkileri arasında sayılabilir. Ayrıca Fransa'da jakobenlerin kiliseye indirdiği darbe Burke ve diğer muhafazakârlarca tepkiyle karşılanmıştır. Çaha'ya göre (2006: 22) "din", muhafazakâr düşünce için toplumun omurgasını oluşturmaktadır. Toplumun dinden soyutlanması, topluma can veren ruhun yok olması anlamını taşır. Muhafazakârların din anlayışında teokratik bir din anlayışı bulunmaz. Dini, toplumun tümüne hâkim olan bütünsel bütünsel bir varlık olarak kabul etmezler. Muhafazakârların dini önemsemesinin ana sebebi, dinin toplumda bir motivasyon kaynağı olarak görülmesi, gelenek ve göreneklerin oluşumundaki başat rolü ve toplumsal dayanışma bağlarının oluşumundaki manevi gücü olarak ifade edilebilir. Bu aşamada Bora (1997: 9), "muhafazakârlığın, dini modern bir müdahaleye tabi

tuttuğunu, onu dünyevi saiklerle yeniden yorumlayıp biçimlendirmek istediğini” dile getirir. Bora'ya göre (1997: 9) Din, Cemaat ve Gelenek Teslisi muhafazakârlığın dinî kolunu tanımlamaktadır. Millet, Devlet, Otorite üçlüsünü ise muhafazakârlığın milliyetçi kolunun değer hiyerarşileri olarak tanımlamaktadır. Dinin, cemaat ve geleneklerle ilişkili görülmesi onun, toplumsal olan ile ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple muhafazakârlık açısından dindarlıktan ziyade din bağı, dinî ritüellerin asabiyeti güçlendirme rolü önemslenmektedir. Yani bir diğer deyişle dinin kurumsal rolüne dikkat çekilmektedir. "Muhafazakârların çok geniş ölçüde dine olan desteği, insanların ana ortodoksiden ayrıldıklarında büyük ihtimalle bir takım dengesizlik ve denge kaybına maruz kalacakları şeklinde yerleşik inanca yaslanmaktadır" (Nisbet, 2014: 109). Bu doğrultuda dinin, devletin ve toplumun düzeni için önemli bir kurum olduğu düşüncesi muhafazakârlarca paylaşılan bir fikirdir. Beneton'a göre (2016: 117) muhafazakârlığın 20. yy.'da yaşadığı dönüşümün ardından muhafazakâr hareket canlı kalmış ise bu esas olarak dinî muhafazakârlık biçimindedir. Muhafazakâr düşünce tarihsel ve sosyolojik boyuttan felsefi ve teolojik-felsefi boyuta dönüşmüştür. Nitekim Türkiye'de de muhafazakârlıktan anlaşılan ilk anlamın, "dindar", "dinine bağlı" "dini önemseyen" olarak anlaşılması Beneton'ı haklı çıkarmaktadır.

Son olarak Muhafazakârların üzerine titredikleri toplumsal kurumlardan bir diğeri aile kurumudur. Özipek' göre (2017a: 86-87), muhafazakârlığın, kendisinden hareketle bir ideoloji olarak inşa edildiği en küçük ontolojik varlığın aile olduğunu söylemek abartı sayılmaz. Mükemmel olmayan insanı olgunlaştıran da ona asıl kimliğini kazandıran da ona bir geçmiş ve gelecek duygusu veren de ailedir. Bireyler unutkan ve fakat ailenin hafızası vardır. Kusurlu olan insan, iyi ve kötü arasında tercih yapabilmek, ihtiyaçlarını meşru yollardan karşılayabilmek için ailenin kurumsal rehberliğine muhtaçtır. Aile kurumu, bilinçli bir sözleşmenin ürünü değildir. Aksine doğal ihtiyaçların meşru zeminde karşılandığı, belirli işlevleri olan bir kurumdur. Aile içerisindeki tüm fertlerin ihtiyaçları bilinçli bir sözleşme karşılığında karşılanmaz, doğal bir sürecin işlemesi söz konusudur. Aile kurumu aynı zamanda geleneksel ahlâkın korunması ve toplumsal yapının da parçalanmamasını sağladığı düşüncesi muhafazakârların neredeyse tümü tarafından savunula gelen bir

düşünceci. Nitekim ailenin, Türkiye'deki öneminin büyüklüğü ve ona verilen önem yalnızca kendisini siyasal olarak muhafazakârlar görenler arasında paylaşılmaz. Aile, düşüncesi ve dünya görüşü her ne olursa olsun, tüm fertler tarafından kutsal kabul edilen bir değer olarak varlığını sürdürmektedir. Elbette ki modernleşme pek çok şeyi yıktığı, içini boşalttığı gibi, aile kurumunun da günümüzde zayıflaması söz konusudur. Ancak yine de toplumsal birliğin sağlayıcısı, insanları birbirine bağlayıcı rolü, paylaşım ve birlik duygusunu aşılması noktasında en önem verilen kurumlardan biri olmaya devam etmektedir. Özellikle Türkiye'de aile kurumunun yapılan muhafazakârlık araştırmalarında, en önem verilen kurum olarak birinci sırada yer alması dikkat çekicidir (Araştırma için Bkz. Yılmaz, 2006). Aile kurumu, gelenek ve otorite kavramlarıyla da iç içe geçmiş bir kurumdur. Aile kurumu, geleneklerin yaşatılması, sürdürülmesi, otorite ve düzenin sağlanması açısından kilit bir role sahiptir. Aile içerisindeki kuşaklar sayesinde tecrübe ve gelenekler paylaşılır ve yaşatılır. Aile kurumu aynı zamanda mülkiyetin de koruyucusu işlevi görmektedir. Ancak, 1792'de evliliğin medeni bir akit olarak kabul edilmesi ve boşanma için birçok zeminin mümkün hâle getirilmesinin ardından, babaya ait otoriteye katı sınırlamalar getirilmiş, bireysellik ön plana çıkarılarak kurumların ve toplumsallığın ağırlığı zayıflatılmıştır. Beraberinde bu hususla direkt ilişkili bir diğer önemli adım olarak mülkiyetin de yasama eyleminin özel bir konusu haline getirilmesi, aile, kilise, lonca ve manastır gibi büyük miktarda mülkiyet kaynağı olan tüzel kurumların yok edilme çabasına dair uygulamalar olmuştur (Babacan, 2015: 88). Sonuç olarak, insanın ilk temel eğitim yeri olan aile kurumunun modern müdahalelerle değişime uğrasa da (daha küçük aile yapısına dönüşüm), muhafazakârların en değer verdiği kurum olmaya devam edecektir.

Modern müdahalelerle değişime uğrayan ve dönüşen yalnızca toplumsal kurumlar olmadı. Muhafazakârlık da özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın ardından girdiği dönüşüm ile birlikte daha liberal bir çizgiye doğru kaymıştır. Beneton'a göre (2016: 114) bu kayışta muhafazakârlığın toplumsal düşüncesi, canlılığını koruyan bir miras bırakmıştır. Temalarından bazıları liberal muhafazakâr doktrinler tarafından yeniden ele alınmış; liberal muhafazakârların tezleri, ABD'de 1970'li ve 1980'li yıllarda özellikle güçlenmiştir. Artık liberal muhafazakârlar, muhafazakâr değerleri

(aile, ahlâk, din) modern bir toplumun bünyesinde savunduklarını düşünmektedirler. Başka bir deyişle modern ilkelere bağlı kalarak ve fakat bunların dinamiğini sınırlandırma, kabından taşmasını önlemeye çalışıyorlar. Oysa gerçek muhafazakârlara göre bu proje hayalden başka bir şey değildir.

2.7. Türkiye’de Muhafazakârlığın Seyri ve Üzerinde Durduğu Temel Saikler

Türk muhafazakârlığı üzerine konuşmak Türkiye’deki “devamlılıklar” ve “değişmeler” dinamiğinin anatomisini gündeme getirir. Bu anatomide tek eksen üzerine dizilebilecek “devamlılıklar” ve “değişmeler” eksenini bulunmamaktadır (Tezel, 2006: 21). Bu sebeptir ki Türk muhafazakârlığı üzerine analitik bir model sunmak mümkün görünmemektedir. Ancak çok eksenli bir yörüngede öne çıkan ve anlamlı tespitlerde bulunabileceğimiz bazı noktaların açıklanması, Türk muhafazakârlığı üzerine yapılacak analizleri daha anlaşılır kılacaktır.

Muhafazakârlık özünde mevcut bir devrime karşı eleştireliliği içermektedir. Dolayısıyla radikal bir değişime karşı ortaya konan bir tepkiselliği ya da siyasal bir ideolojiyi tanımlamaktadır. Türk muhafazakârlığını modern Türkiye’nin doğusuyla paralel gören Çiğdem de bu noktada Türk devrimine vurgu yapmaktadır ve Türk muhafazakârlığının varoluşunu cumhuriyetin ürettiği bir zeminde mümkün görmektedir (Çiğdem, 1997: 46). Cumhuriyetin ilanıyla birlikte yaşanan siyasal ve toplumsal alandaki köklü değişimler ve bu köklü değişimlerin toplum nezdinde nasıl karşılandığı ve muhafazakârlığın da bu karşılamada nerede konumlandığı, devamlılıklar ve kırılmaların neler olduğu, konumuz bağlamında açıklığa kavuşturulmak istenen genel çerçeveyi oluşturmaktadır.

Türk modernleşmesinin temellerini Tanzimat ve Meşrutiyet dönemleriyle başlatmak mümkündür. Buna mukabil Türkiye Cumhuriyeti’nin modernleşme projesi de akla ve bilime inanç bakımından Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinin bir devamı niteliğinde görülebilir. Şu farkla ki; o dönemlerin sakıncan ve uzlaşmacı tutumuna karşılık, cumhuriyet kadrosu daha gözü kara davranmıştır. Erken

cumhuriyet seçkinleri, kendi doğrularından çok emindiler. Bunları topluma kabul ettirmek için, geleneklerle uzlaşmayı düşünmemiş, halk yığınlarını laik eğitim yoluyla “irşad” ve “ikna” etmeyi amaçlamışlardır (Tunçay, 2009: 95-96). Dolayısıyla muhafazakârlığın Türk siyasal düşünce hayatı içinde siyasal ve felsefi bir dil olarak berraklaştığı dönem bu radikal modernlik tasavvurlarının politik uygulamalara dönüştüğü erken cumhuriyet döneminde olmuştur. Geçmişin yıkılarak geleceğin inşası ve devletin topyekün bir modernleşme hareketinin örgütleyicisi olarak tanındığı erken cumhuriyet dönemi, aynı zamanda Türk muhafazakârlığının inşa yıllarıdır. Ulusçu, laik, cumhuriyetçi ve siyasal meşruiyetini halktan alan bir siyasal rejimin kurulması, sanayileşme, kentleşme ve kapitalist ekonominin gelişmesine paralel olarak ilerleyen modernlik fikri cumhuriyetin yeni muhafazakâr üslubunun içine doğduğu siyasal ve felsefi ortama şekil vermiştir (İrem, 1997: 52-53).

Devlet hayatını ve kurumlarını kanunlarla yeniden düzenlemek o kadar güç değildir. Fakat bir halkın inanç, gelenek ve yaşam tarzını kanunlarla hatta devrimlerle bir anda değiştirmek nasıl mümkündür? Bu, uzun bir kültürleşme ve sosyal koşullara bağlı gerçekleşmesi gereken bir değişim iken, köklü bir devrim niteliğinde gerçekleşmesi Türk modernleşme tarihinde cumhuriyetçileri ve gelenekçileri karşı karşıya getirmiştir. Harf devriminden zaman biriminin değişimine, kılık kıyafetten eğitim şekline, tarihin yeniden keşfinden dinin yeniden konumlandırılmasına kadar pek çok şey Türk muhafazakârlığının biçimlenmesinde etkili olmuştur. Çünkü İnkılaplarla bir anda gerçekleştirilmeye çalışılanlar, geçmişin, alışılmışın ve tecrübe kazanılmış olanın bir anda yok olması anlamına gelmiştir. Bu durum karşısında Türk muhafazakârlığının tutumu ise reaksiyoner bir tavır olmaktan uzaktır. Rejimle açıktan herhangi bir sorunu olmayan muhafazakârlık, modernleşmeye ve dahi batılılaşmaya olumlu tavır takınmış, toplumsal değişimi kabullenmiştir. Ancak bu tavrın nedeni rejime olan bağlılıkla açıklanamaz. Ahmet Çiğdem Türk muhafazakârlığını muhafazakâr entelijansiyanın cumhuriyetin kuruluşuna gönüllü ya da gönülsüz destek vermesi ve cumhuriyetle girişilecek bir hesaplaşmanın muhtemel sonuçlarının muhafazakâr hareketin meşruiyetini baştan öldüreceği korkusuyla bu türden bir hareketten kaçındığını ve kültürel bir muhafazakârlık olarak belirginleştiğini vurgulamıştır (Çiğdem, 2016: 62). Aynı

zamanda muhafazakârlığın Türkiye’de felsefi alt yapısının yeterince sağlanamamış olması, siyasal zeminde kendini ifade etmenin koşullar gereği imkânsızlığı politik olmayan bir kültürel muhafazakârlığı mümkün kılmıştır.

Reaksiyonerlik noktasında eksik olan Türk muhafazakârlığının en belirgin niteliği, ihyacı ya da diğer ifadeyle reformist oluşudur. “Geçmiş “ihya etmeyi” amaçlayanlar, geçmişin ihya “edilemeyecek” kadar geçmişte kaldığını fark ettiklerinden, “bugünü kurmayı” daha ciddi bir meşgale bellemişlerdir. Bu nedenle cumhuriyet muhafazakârlığı, hep “ihyacı” (ya da reformist) bir muhafazakârlık olmuştur” (Çiğdem, 2006: 17). Bu noktada şu tespiti yapmak mümkün görülebilir: Türk muhafazakârlığı, cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte ana hedefi olan muasır medeniyetler seviyesine ulaşma gayretinin önünde engel teşkil edecek bir politika izlememiş, ancak ilerlemeyi farklı bir kulvardan izleyerek farklı bir modernleşme tasavvurunu gütmüştür. Dolayısıyla Türk muhafazakârlığını, muhafazakâr modernleşmeci olarak nitelendirenler de bulunmaktadır.

2.7.1. Türk Muhafazakârlığının Değişim Anlayışı

Türk muhafazakârlığının ilerleme önünde engel teşkil etmemesi onun değişim ile olan ilişkisini açıklamayı gerekli kılmaktadır. Türk muhafazakârlığının merkeze karşı yürüttüğü mücadelenin arka planında ilerleme ya da yenileşme çabalarına karşı bir pozisyon getirmemesi vardır. Bir sonraki bölüm olan Batılılaşma mevzusunda Pozitivizm meselesinde de değinildiği üzere muhafazakâr hassasiyetler korunduğu müddetçe ilerleme, değişim ya da yenileşme olarak amaçlanan ve uygulananlar bir sorun teşkil etmemektedir. Burada değişimin hızı önemlidir. Ani ve radikal değişimler, inkılaplar, muhafazakârı, özeldede Türk muhafazakârını rahatsız eder. Muhafazakâr kimliğin kendini “devamlılıklar” ve “değişimler” üzerinde inşa eden özelliğini hatırlayacak olursak Türk muhafazakârlığı da muhafaza etmek istediği şeyleri, “değişmek için değişim” anlayışının önüne koyar. Değişimin kaçınılmazlığının vurgulanması, değişim sevdalısı olmak, değişim için değişimi arzulamak anlamına da gelmemektedir. Değişimi ancak, daha şiddetli dönüşümleri,

ihtilalleri önlemek için ehvenişer olarak kabul eden İngiliz muhafazakâr geleneğine benzer biçimde, Türkiye’de de muhafazakâr modernleşmeciler değişimin başlı başına bir amaç olarak alınmaması gerektiğini vurgulamışlardır (Demirel, 2007: 228). Muhafazakâr modernleşmecilerin açıkça tanımlamadıkları ancak genellikle hızlı ve ani toplumsal değişimi ifade etmek için kullandıkları inkılap ve ihtilal olgularına kaygıyla yaklaşımlarının altında "yıkmanın kolay, yapmanın zor olduğu" fikrinin yattığını söylemek yanlış olmaz. Nitekim Mehmet Kaplan’a göre “inkılap olsun diye inkılap yapmak, fanteziler uğruna bizim varlığımızın temellerini teşkil eden müesseseleri yıkmak cinnetten başka bir şey değildir” (Kaplan’dan akt. Demirel, 2007: 228-229). Bu yönüyle Türk muhafazakârlığının inkılaplar yoluyla gerçekleştirilen köklü değişimlere karşı olumsuz bir bakış açısı sergilediğini, değişimin deyim yerindeyse daha “tedrici” yaşanması gerektiğini savunduklarını ifade edebiliriz. Ancak Türk muhafazakârlığının cumhuriyet ve tek parti dönemi boyunca kendini ‘merkeze’ karşı ‘çevre’ de, yani dışlanmış olarak hissetmesi, ‘merkez’ in uygulamalarının değişmesi ve dönüşmesi anlamında en yoğun talepleri olan bir kesim olmasına da neden olmuştur. Türkiye’de muhafazakârlar için ‘değişim’ bir yönüyle tek parti dönemi boyunca uygulanan katı uygulamaların son bulması, ‘çevre’ yi temsil eden kesimin toplumsal değerlerine kavuşması anlamını taşımıştır. Sağın sahip olduğu değişim ve gelişim arzusunu ve bunun temel nedenini Demirel (2004: 211) şu sözlerle ifade etmiştir: “Sağ, sahip olduklarını korumak isteyenlerden çok, yoksul ve/veya orta halli olan ve bir an evvel zenginleşmek isteyen kesimlerin siyasi çizgisi olmuştur. Bu kesim de haliyle, değişim ve dönüşüm, hareket özlemi içindedir. Yollar, limanlar, barajlar, havaalanları yapmak, fabrikalar açmak, iletişim altyapısını geliştirmek sağın siyaset anlayışına damgasını vurmuştur. Bu ideal, DP’de “Nurlu Ufuklar”, AP’de “Büyük Türkiye”, ANAP’ta ise, “Çağ Atlamak” sloganlarıyla ifade edilmiştir”. Korunması gereken değerlerin değişimi konusunda ihtiyatlı ve hatta tepkili olan Türk muhafazakârlığı, merkez bürokrasinin katı uygulamalarının son bulması konusunda değişimin öncüsü ve kuvvetli savunucusu olmuştur. Bu yönüyle Türkiye’de muhafazakârlığın muhafaza etmek istediği şeylerin, devrimin aşırılıklarına karşı, geleneğin, dinin ve ailenin korunması gerektiğine olan talep noktasında belirginleşmiş bir görünüm sergilediğini söyleyebiliriz. Buna mukabil Batı Avrupa’nın klasik muhafazakârlığındaki gibi

statükonun korunması, aristokratik bir sınıfa dayanma ve değişime dirençli davranma gibi özelliklere sahip değildir.

Gerek siyasal, gerek kültürel ve gerekse topluma sirayet eden alanların çoğunda batılılaşma gayretiyle uygulanan ani değişimlerin yanı sıra devamlılıkların ne olduğu konusu da değinilmesi gerek bir diğer konudur. Yukarıdan aşağıya değişimin devlet otoritesi ile gerçekleştirilmesi Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devrolmuş, devletin merkeziliği ve otoritesi, toplumun hiyerarşik yapıya sahip oluşu ve zayıflığı devam eden bazı özellikleri teşkil etmiştir. Bu noktada devletin belirleyiciliğinin ve devlet üstünlüğünün Osmanlı'dan tevarüs cumhuriyet kadrosu tarafından da aynen devam ettirildiğini söyleyebiliriz. Ancak, Osmanlı'da halkın gündelik yaşam biçimi ve toplumsal değerlerine karşı bunların değiştirilmesi konusunda baskıya rastlanmazken, cumhuriyet devrimiyle Batılı bir devlet kurmanın ve yeni toplum yaratmanın hedeflendiği bir program radikal bir biçimde uygulamaya konulmuştur. Türkiye'de devamlılıklar ve değişimler tarihinin Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devam eden bir unsur olduğunu ancak, cumhuriyetle birlikte değişimlerin İnkılaplar şeklinde gerçekleştirilmesinin Türk muhafazakârlığının da varlık alanını oluşturduğunu söyleyebiliriz.

2.7.2. Türk Muhafazakârlığı ve Batılılaşma Meselesi

Osmanlı Devleti'nde 18. yüzyılın ilk yarısında başlayan, ama asıl olarak 19. yüzyılda gelişen Batılılaşma hareketlerinin, cumhuriyetin kuruluşuna kadar uzanan yaklaşık yüz elli yıllık süre içinde belirginleşen iki genel özelliği olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, 'devletin korunup kollanması ve ihya edilmesi' türünden pratik bir amacın, başlangıcından itibaren Batılılaşma hareketlerine yön veren temel saik olmasıdır. Bu durum, Batıcı siyasi düşüncenin 'uygulamaya dönük' bir zihniyet yapısı içinde gelişmesine yol açmıştır, ikinci olarak, başlangıçta kısmi amaçlarla ortaya çıkan Batılılaşma hareketlerinin, giderek bir 'topyekün Batılılaşma' hamlesine dönüşmesidir. Bu süreç 'Batılılaşma'dan 'Batıcılık'a, 'bir yöntem olarak Batılılaşma'dan, 'bir program olarak Batıcılık'a geçiş olarak adlandırılabilir (Toker

vd., 2007: 82). Batılılaşmaya dair ilk özellikte devlet gücünün yeniden tesis edilmesi veya devletin kurtarılmasına dönük bir Batılılaşma yöntemi amaç edinilmiştir. Tanzimat yönetiminde başlayan bu ‘ılımlı’ türden Batılılaşma yaklaşımı 19. yüzyılın sonlarından itibaren topyekün Batılılaşma olarak kendini göstermiştir. Dolayısıyla Batılılaşma hareketinin hız kazanmaya başladığı dönem olarak Tanzimat ve Meşrutiyet uygulamalarının daha sonraki dönem olan cumhuriyetle zirveye ulaştığını söylemek mümkündür. Bir Batılılaşma eleştirisi sunan ve belki de belirginliğini en net kazandığı alan olan Türk muhafazakâr düşünce de ise Batılılaşma hareketlerine tepkiler politik ve ideolojik değil daha ziyade kültürel düzeyde olmuştur. Muhafazakâr düşüncenin Batılılaşma eleştirisini de tek bir düzlem üzerinde resmetmek mümkün değildir. Batılılaşmayı tümüyle reddeden Batı’nın faydalı görünen tekniği ile ahlâkının bir bütün olduğunu savunan daha katı bir muhafazakâr üslubun görüşü ile daha sentezci bir bakış sunan ılımlı muhafazakârların Batılılaşma görüşü birbirlerinden ayrılır. Nurettin Topçu’nun Batı konusundaki görüşlerine baktığımızda Batı’nın tekniğini de reddeden bir yaklaşım görülmektedir: “Biz batının iki yüzünü tersinden gördük; İlmîni ve ahlâkını. Batılılaşmak isterken onun ilmîni alıp, ahlâkını almamaya karar verdik. İlimle ahlâkın aynı köklerden çıktığını bilemedik” (Topçu, 2020: 30). Topçu, gelenek ve modernlik konusunda sentezci olmayan, ahlâkın korunması için üstün görülen Batı tekniğine karşı da eleştirel yaklaşan bir düşünce sergilemiştir. Bir diğer yandan ise İrem’in kavramsallaştırmasıyla vücut bulan cumhuriyetçi muhafazakârlık akıllı, akla dayalı determinist ve evrenselci ilerleme anlayışını ve maddi faktörleri öne çıkaran pozitivist Batı yanında tam da bu kavramları modernliği toptancı bir şekilde reddetmeden sorgulayan sezgici, ruhçu ve evrenselciliğe karşı tek ikiliği öne çıkaran akımlardan etkilenen bir gelenek olarak, alternatif Batı ve Batılılaşma tasavvurlarını ortaya koymaya çalışmıştır. (Demirel, 2007: 221). Bu anlayış çerçevesinde Batı modernliği konusunda ideal tek bir yolun bulunmadığı, her ülkenin kendi koşullarına göre modernleşeceği yönünde temalar işlenmiştir. Örneğin Ali Fuad Başgil, Batı’yı cevheri cürufundan ayırarak almanın asıl yapılması gereken şey olduğuna vurgu yaparak Batı’nın cevherini insani karakteri, ahlâki şuuru, ilim ve metodu, güzel sanatları, felsefesi ve tekniği olarak; Cürufunu ise maddeye sapmak ve sefahat olarak nitelendirmiş ve Türkiye’de Batılılaşma konusunda başarısızlığın esas kaynağı olarak

topyekün batılılaşma anlayışını görmüştür (Başgil, 2007: 41-42). Muhafazakâr modernleşmecilerin bu noktada resmî ideolojinin üzerinde yükseldiği modernist-pozitif paradigma ve topyekün batılılaşma anlayışına karşılık, modernleşmeden (batılılaşmadan) yana ancak “kendisi kalmak” güdüsü arasında bir gerilim ile orta yolu bulma gayretine şahit olmaktayız. Bu tavır, batı dışı modernlik içerisine giren toplumların tipik bir sendromu olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulma ve kurumlaşma süreci içerisinde Batıcılık anlayışı temel bir ideoloji olarak işlenmiştir. Hem muasır medeniyetlere bağımsız bir güç olarak yükselmenin aracı hem de yeni bir toplum yaratabilmeyi mümkün kılacak bir işlev olarak batılılaşma özel bir yere sahip olmaktaydı. Bu sebeple Batı'ya dair olanları tümüyle alıp bunu Türklük vurgusu içinde yorumlamak resmî ideolojinin esas amaçlarından birini teşkil etmiştir. Batıcılığın temelinde Batı'nın üstünlüğünün evrensel bir ilke olarak akıldan kaynaklandığı görüşü de yer almaktadır. Bu görüş, Batı'nın akıl ve gelenek ikiliği karşısında akli tercih ederek üstün bir güç olduğu anlayışını içermektedir ve Aydınlanma düşüncesi de bunun teyidi olarak görülmektedir (Toker vd., 2007: 83). Pozitivist düşünce çerçevesinde sosyal olguların da doğal olgular gibi çözümlenebileceği ve genel geçer yasalarının keşfedilebileceği düşüncesi, “sosyal teknik” in de mümkün olduğu anlayışına neden olmuş bu ise siyasal açıdan toplumsal ilişkileri, yani sosyal olguları 'üretme' ve 'denetleme' işleviyle donatılması anlamına gelmiştir. Dolayısıyla cumhuriyetle birlikte yürürlüğe konulan topyekün batılılaşma programı, 'pozitivist-otoriteryanizm' olarak adlandırılabilir bir yönetim ideolojisi' ile birlikte hayat bulmuştur. Türkiye'de cumhuriyetin kurulma ve kurumsallaşma sürecine damgasını vuran bu ideoloji, devletçi eksen kapsamında harekete geçirilerek toplumun, devlet marifetiyle uygulanan bir sosyal teknik yoluyla yeni baştan yaratılabileceği, böylelikle devlet tarafından bütünüyle denetlenebileceği ve nihayet, devletin bekasının da, ancak bu yolla sağlanabileceği anlayışını oluşturmuştur (Toker vd., 2007: 84).

Pozitivizm bahsinden hareketle Türk muhafazakârlığının bu meseleye yaklaşımının pratikte nasıl işlediğine bakmakta yarar var. Pozitivist-otoriteryanizme karşı olan alt tabaka kavramsal olarak pozitivizmi gündelik dil karşılığıyla mürekkep

yalamak ya da medrese eğitimi görmüş olmak, adam olmanın icaplarına dönük somut bir cevap niteliğinde değerlendirmiş, bu değerlendirme özellikle sağ kesimin meslek seçme olgusunda kendini göstermiştir. Türkiye’de meslekler tarihi içinde imanlı bir mühendislik daima mümtaz bir yere sahip olagelmiştir. Alt tabaka çocuklarının bizzat ebeveynleri tarafından mühendis mekteplerine yöneltilmesi ve buradan mezun olanların yüksek bir prestijle baba ocağına dönmeleri, Kemalizm’in pozitivist yanının, halk katmanları arasında kazanmış olduğu yaygın desteğin en tipik göstergesi sayılmalıdır. (Öğün, 1997: 104). Öğün’ün tespitleri başka bir tespitin de yolunu açmaktadır. Yine Öğün’den alıntıyla:

“Muhafazakârlık, kültürü teknikten ayırıştırın özelliğiyle dikkat çekmektedir...Teknik ya da maddi gelişme muhafazakârların reddettiği bir şey değildir. Muhafazakâr muhayyilede fabrika bacaları ve onun hemen yanı başında olan camii minareleri arşa yükselen ve ruhaniyete karışan dengeli bir gelişmenin vazgeçilmez sembolleridir... Ama muhafazakâr zihniyette kültür-teknik ayrımı, her iki alanın özerkliğine dayanan eşitlikçi bir ayrım değildir. Kültüre özel bir misyon yüklenmek suretiyle, onun, özünde güvenilmez olan tekniğin taşkınlıklarını kontrol eden bir işleve sahip olması istenir... Tekniği denetimi altına almış olan kültür söylemi, muhafazakârlığın belki en gösterişli, ama içerik itibarıyla da o denli naif olan bakışının yansımasıdır” (Öğün, 1997: 143).

Bu sebeple sağ iktidarların kalkınma, sanayileşme (ağır sanayii) retoriklerinin yedeğinde, “millî kültürün kuvvetlendirilmesi” hususunun bilhassa unutulmaması tesadüf değildir (Çiğdem, 2007: 73). Batılılaşma konusunda Ziya Gökalp’in hars ve medeniyet ayrımı önemli bir dönüm noktası oluşturmuştur. Ancak bu ayrım, muhafazakâr cephede tekniğin alınıp, ahlâkın bırakılması olarak yorumlanmışken, Kemalist cephede ise, kuramsal altyapısı bakımından milliyetçi bir Batılılaşma olarak tasavvur edilmiştir. Bu tasavvurun hayata geçirilişinde örnek olarak gördüğümüz Güneş-Dil Kuramı ve eski Türk toplumunda kadının yeri söyleminde milliyetçi batılılaşma kendini gösterir. Ancak burada dikkati çeken bir konu olarak halka milliyetçi bir batılılaşma götürmenin anahtarı olarak Doğu medeniyeti ya da onun bir dalı olan Osmanlı medeniyeti değil, ‘Türklerin unutulmuş medeni hasletleri’ Batı medeniyeti ile sentezlenerek sunulmak istenmiştir (Deren, 2007: 383-385). Bu türden bir medenileşme ya da Batılılaşmanın ise muhafazakâr aydınlar ve halk tabanında yeterince benimsenmediği ve eleştirildiği görülmüştür.

Batı'nın ne olduğu, Batı'dan nelerin alınacağı konularındaki tespitler muhafazakâr modernleşme (İrem'in kavramsallaştırmasıyla cumhuriyetçi muhafazakârlığın) fikrinin de ana temalarından birini oluşturur. Erken dönem düşünürlerinin tek bir Batı'nın varlığından söz etmenin mümkün olmadığını, yönetici kadro tarafından tek Batı olarak algılanan akılcı, ilerlemeci, evrenselci, maddeci geleneğin karşısında tam da bu özellikleri sorgulayan "diğer" Batı'nın olduğunu ve Türk modernleşmesinin diğer Batı'dan esinlenmesi gerektiğini savunduklarını biliyoruz (İrem, 2002: 48). Ancak Tek Parti döneminin otoriter tavrı, yazarların daha somut düzlemde batılılaşma uygulamalarına eleştiri ve alternatif öneriler getirebilmelerinin önünü kesen faktörlerden biri olmuştur. Bu nedenle tartışmalar daha az tepki çekeceğine inanılan soyut bir ilerlemeci, evrenselci Batı anlayışının eleştirilmesi çerçevesi içinde cereyan etmiştir (Demirel, 2007: 221). Türkiye'de batılılaşmaya dair farklı temaların ortaya çıkışının özellikle 1945 sonrasına denk geldiğini de hatırlatmakta fayda vardır. Siyasal liberalleşmenin yaşanması ve ifade özgürlüğünün sınırlarının genişlemesiyle Tek Parti döneminin batılılaşma pratiğine yöneltilen eleştiriler de yoğunlaşmıştır. Bu devrede muhafazakâr modernlik düşüncesi felsefi dil formatından uzaklaşmış ve yöneltilen eleştiriler seçkinler arasındaki tartışmaların soyut düzleminden sıyrılarak halkın anlayabileceği bir dilde ifade edilmeye başlanmıştır (Demirel, 2007: 221). Batılılaşmaya dair özgün eleştiriler sunan aydınlardan İdris Küçükömer batılılaşmanın, kökü dışarıda ve mevcut yerli üretim düzeninden kopuk "sözde bir kültür devrimi" yaşandığına vurgu yapar (Küçükömer, 2007). Hâkim ideolojinin batılılaşma gayesinin ideolojik, politik ve kültürel vurgusu, batılılaşma söyleminin taklitçilikten öteye gidememesi ve kültürel alana saldırı niteliğine sokulması bu 'kültür devrimi'ni açıklar niteliktedir.

Mümtaz Turhan ise *Kültür Değişimleri*'nde (2006: 29), bir toplumun medeniyet alanını değiştirirken bu değişim anında mevcut kültürünün tamamen ortadan kalkıp, onun yerine hâkim milletin kültürünün geçemeyeceğini belirtir. Turhan'a göre iki toplumun kültürü karşılaşınca, birinin mutlaka yok olması gerekmez, sentez ister istemez gerçekleşecektir. Bu sentez aşamasında batılılaşmak adına elbette ki Turhan Türk aydınlarına özel bir görev yüklemektedir. Türkiye'de

batılı bilimsel zihniyetin yerleşmesi için taklitçi aydınlar değil hakiki aydınların yetişmesi gerektiğine inanan Turhan (1967: 85) “Milletler arasında kültür ve medeniyet farklarını doğuran, onların halk tabakaları değil, münevver zümrelerdir. Hakikatte, Türk halkıyla diğer medeni milletlerin halk tabakaları arasında bilgi bakımından büyük bir fark bulunmamasına mukabil, Türk münevverleriyle (bazı istisnalara rağmen) Garp münevverleri arasında uçurumlar kadar derin farklar vardır. Binaenaleyh Türkiye'nin geri kalışının sebebi, vatandaşın cahil kalışı değil, münevverlerinin gerek keyfiyet, gerek kemiyet bakımından kifayetsiz oluşudur” İfadelerini kullanmıştır. Turhan örneğindeki gibi Türk muhafazakâr düşünce geleneğinde Batılılaşma meselesinde kendi köklerinden koptuğuna inanılan bürokrat ve aydın kesime bir eleştiri sunulmakta ve bu aydın kesimin kendi köklerine, kültürüne yabancı kalmamaları, dinî değerlerle bütünleşmeleri gerekliliği vurgulanmaktadır. Ancak Batılılaşma meselesinde Türkiye'nin insan unsurunu göz ardı ederek batılıya benzer şekilde ‘taklidi’ bir batılılaşmanın gündelik hayata da sokulmaya çalışıldığını belirtmek mümkündür. Cumhuriyetin seçkinlerinin yeni toplum yaratma ideali içerisinde, eskiye dair şekilsel olan ve gelenekseli, dini andıran tüm motiflerden arındırılıp şekilsel olarak da batılı olma gayreti içerisinde halkı “zorladıklarını” itiraf etmemiz gerekir.

Batılılaşmanın tarihinin Tanzimat’la başlatılabileceğini belirtmiştik. Şerif Mardin’in de Tanzimat’taki aşırı batılılaşmayı ele alan derinlikli bir analizi bulunmaktadır. Şekilci ya da taklitçi batılılaşmanın o dönemin aydın yazarları tarafından da edebi eserlerdeki kahramanlar üzerinden nasıl eleştirildiğini ortaya koyan Mardin, o dönemlerde görülen *Bihruz bey sendromu*’na dikkat çekmektedir. Recaizade Ekrem’in Araba Sevdası’nın kahramanı Bihruz Bey örnek bir Batılılaşmış züppedir. Roman 1870’lerde geçer. Bu eserde aşırı batılılaşmış Osmanlı’nın akasında gizlenen sosyal gerilimleri fark etmeye başlarız. Araba Sevdası 1839’da Tanzimat Fermanı’nın ilanından sonra Türkiye’de bazı yeni sınıfların takındığı yüzeysel batılılaşma tavrını yermektedir (Mardin, 2020: 35). Alafrangalık bir tür züppelik, sosyetiklik, snopluk, asrileşme olarak nitelendirilmiş, bir hoşnutsuzluk ifadesi olarak kullanılmıştır. Alafranga tiplerin, Doğu kültürü ile Batı kültürü arasında kalmış olanların kimliksizlik ve köksüzlükten malul oldukları da düşünülmüştür. Ahmet

Mithat Efendi de bu konuda eleştiriler sunan bir yazardır. Üst sınıf erkeklerde aşırı batılılaşma olarak nitelendirdiği durum karşısında son derece müsamahasızdır. *Felatun Bey ile Rakım Efendi*'nin ana konusu yazarın desteklediği ve alay ettiği iki tip batılılaşma arasındaki farktır. Ahmet Mithat Efendi esasen modernleşme taraftarı olmasına rağmen, devlet adamlarının, teknolojisi ve maddi avantajlarıyla birlikte Batı'nın değerlerini de benimsemeye hazır tutumlarını lüzumundan fazla batılılaşmacı saymış ve buna karşı çıkmıştır. Ahmet Mithat'a göre Batı'nın teknolojisi, çok çalışmak gibi bazı değerleri alınabilirdi, ancak askeri kahramanlık ve onun tersi olan "züppelik" gibi Osmanlı toplumunun can damarlarına gelince orada duruyordu. Daha sonraları belirttiği gibi: "Ümmet sulh zamanında eli yatağanında olan halis Türkler, mübarek Müslümanlardır. Buchner'in karileri, Bourget'nin tabileri değil" (Mardin, 2020: 58). Mardin, bize aşırı batılılaşma hevesinin tarihsel geçmişi hakkında bilgi verirken aynı zamanda bu konuya yönelik koruma reflekslerini geleneksel, cemaatçi ve taşra/mahalle kültürünün bir refleksi olarak da yorumlamıştır. Ona göre halk kültürünün adetleri, toplumun karşılıklı ilişkiler düzeni, alt sınıfların yaşantısının sosyal denetimi bütün bunlarla birlikte bir ağ oluşturur. Hepsi, *Bihruz Bey Sendromu* olarak nitelendirilebilecek olan aşırı batılılaşma hevesine karşı bir yönelişte bulunmuştur (Mardin, 2020: 76) Bu halk kültürü Osmanlı'da başlayan ve Cumhuriyet'le daha da pekişen batılılaşma hareketlerini geleneksel yapıya büyük bir tehdit saymıştır. Pazara dayanan ekonomiyi, bireysel tüketimi ve kadınların bağımsızlaşmasını da yine aynı sebepten tehdit olarak görmüştür.

Batı medeniyetinin üstünlüğü tartışılmaz bir biçimde kabul edilirken, sadece fikri düzeyde değil şekli olarak da Batılı olmak cumhuriyetin ilk yıllarında yönetici kadro tarafından da benimsenmiş bu hedef çerçevesinde kanunlar vasıtasıyla gündelik hayata ve kılık kıyafete ilişkin önemli değişiklikler daha cesurca gerçekleştirilmiştir. Örneğin kılık-kıyafet değişiklikleri Müslüman halk nezdinde tepkiye yol açmıştır. Çünkü fes, sarık gibi kıyafetlerde dinî bir sembol de bulunmakta, müslim ile gayrimüslimi de birbirinden ayıran bir özellik göstermekteydi. Ancak şapka ve diğer batılı kisvelerin benimsenmesi Batı'ya teslimiyet ve dinî değerlere saldırı olarak değerlendirilmiş ve bunun ardında

İslamiyet'e kurulmuş bir tuzak aranmıştır (Mert, 2009: 207). Rejimin, öncelere kıyasla daha radikal bir hal alan hamleleri cumhuriyet idaresi ile halk arasındaki mesafenin de açılmasına neden olmuş; aydın ve halk kesimi tarafından gösterilen hoşnutsuzluk ise Türk muhafazakârlığının cumhuriyetin uygulamalarına paralel olarak şekillenmesiyle sonuçlanmıştır.

Batılılaşma hareketleri arzu edilen neticeleri veremediği gibi, kendi içinde bir dengeye sahip olan geleneksel sistemin eski bütünlüğü sarsılmış, toplum manevi bir boşluk içine sürüklenmiştir. Toplum büyük sarsıntılar geçirse dahi, kendi içinde yeniden bir denge kurmak ve açılan boşlukları doldurmak gibi muazzam bir özelliğe sahiptir. Bugün fes giyen, sarıkla dolanan ya da bir Osmanlı kıyafetleriyle yaşamak isteyen pek kimse kalmamış olabilir. Batılılaşmanın cumhuriyetçilerin arzu ettiği neticeleri vermese de toplumun batılı kisveler çerçevesinde bir değişiminin yaşandığı da bir gerçektir. Hatta günümüzde muhafazakârlar en az batılılar kadar modern ama aynı zamanda dindar yaşamının formülasyonunu ortaya koymaya çalışmakta, değişimi en çok arzu eden ve bunun önünü açan, teknik akla önem veren ve millî kültürün kuvvetlenmesi adına sanayileşme hamlelerini destekleyen bir politika gütmektedir. Bu politika, tabanında da karşılık bulmakta ve muhafazakâr halkın batılılaşma anlayışı da bu çerçevede şekillenmektedir.

2.7.3. Din ve Laiklik Ekseninde Türk Muhafazakârlığı

Türk muhafazakârlığının en karakteristik özelliklerinden biri onun din ile doğrudan ilişkisi olduğu noktasında belirginleşir. Türkiye'de muhafazakârlık "dinî hassasiyetlere sahip insan modeli" olarak anlaşılmaktadır. Öyle ki din, Türk muhafazakârlığının temeli olarak kavramsallaştırılmıştır. Elbette ki, muhafazakâr düşüncede dinin yeri yadsınamaz. Toplumsal birlik ve bütünlüğün sağlayıcısı olduğu düşüncesiyle muhafazakârlık açısından dine büyük bir önem atfedilir. Ancak Türkiye özelinde din ile muhafazakârlık adeta birleştirilmiştir. Bu birleşik düşüncenin sebepleri arasında cumhuriyet dönemi yapılan dinî reformların etkisi, muhafazakâr olarak bilinen partilerdeki dine yapılan vurgu, halkın dinî yaşantısına yönelik özgürlük talepleri vb. sayılabilir. Türkiye'de muhafazakârlığın dinî hassasiyetlere

vurgusu sebebiyle cumhuriyetçi seçkinler tarafından irticacı/gerici olarak adlandırıldığı ise bir sır değildir.

Toplumların refaha ulaşmasını olgunlaşmaya, olgunlaşmanın koşulunu ise dinsel düşüncenin yerini bilimsel akılcı düşünceye bağlayan cumhuriyetçi kadro, dinsel kurumların yerini seküler kurumların alması gerektiğine inanıyordu. Cumhuriyetin temelini attığı ulus devletin temelindeki laiklik ilkesinin gerisindeki, II. Meşrutiyet devrinin Garpçıları tarafından çekingen bir üslupta, cumhuriyetin kuruluşunun ardından ise, net ve açık olarak ifade edilen düşünce budur. (Mert, 2009: 199). Cumhuriyetin merkez kavşağında seküler topluma geçiş bulunduğu için din her zaman gerilimli bir alan oluşturmuştur. Bu gerilim, cumhuriyetin diğer devrimlerinin de kaynağını oluşturmuştur. Soyadı kanunu, tartı ve ölçü ayarları gibi ilgisiz görünen devrimlerden, kılık-kıyafet ve harf devrimine kadar ki tüm politikalarda devletin laik bir toplum yaratma amacı vardı. Dinî bir dünyaya atıfta bulunan bir gündelik hayat üzerinde, laik bir devletin oluşturulmasının mümkün olmayacağı varsayılmıştır (Aktay, 2013: 178). Konunun bu kısmında din, laiklik ve politika ilişkisini değerlendirmek uygun olabilir. Türkiye’de laikliğin amaçlarının çok yönlü bir karakteri bulunmaktaydı; din karşısında tarafsız, modern bir millî devlet kurmak, toplumu dinsel baskılardan kurtarmak, akli, ilmi ve klerikalizme karşı cephe almış hür bireyler yetiştirmek vb. Ancak, laikliği gerçekleştirmek üzerine uygulanan politika, “resmî bir dinsizlik dogması” diye adlandırılan aşırı antiklerikal ve pozitivist bir karakter kazanmıştır (Karpata, 2019: 349). Erken cumhuriyet hükûmetinin dinî faaliyetleri tamamen kontrol altına almaya yönelik teşebbüsleri (köy ve kasabalarda dinî törenlerin yasaklanması, ezanın Türkçe okunması, dinî eğitime müsaade edilmemesi ve hatta Kur’an’ın Türkçeye çevrilmesine yönelik aşırıya kaçan teşebbüsler) İslam adet ve ananelerini muhafaza eden vatandaşlar arasında büyük hoşnutsuzluğa sebep olmuştur. Kemalistler, laikleştirme hamlesini resmî, kurumlaşmış İslam’ın ötesine yaymak suretiyle, popüler dinin giyim, muska, falcılar, kutsal şeyhler, evliya türbeleri, hacca gitme ve bayramlar gibi en önemli unsurlarına el atmışlardı. Bu tedbirlerin yol açtığı öfke ve bu tedbirlere gösterilen direniş, örneğin, yalnızca resmî “yüksek” din için bir önem taşıyan hilafetin, şeyhülislamlığın ya da medreselerin kaldırılmasına duyulan öfke ve direnişten çok

daha büyüktü (Zürcher, 2020: 226). Fakat aşırı laiklik taraftarları dine verilen her tavizin cumhuriyet ilkelerinden ve ilerlemeden bir fedakârlık saydığı için halk, dinî reformlara yönelik uygulamaları kanun zoruyla riayet etmeye zorlanmıştır. Bu noktada vurgulanması gereken önemli bir husus, dinin toplumsal düzen açısından birtakım fonksiyonellikleri belki kabul edilmiş olsa da, kurucu kadronun benimsemiş olduğu pozitivist dünya görüşünden mütevellit, erken cumhuriyet döneminde dinin, bireyler üzerindeki etkisinin azaltılması gereken bir olgu olarak görülmüş olmasıdır. Din, daha önce de ifade edildiği üzere, tıpkı geleneksel kültür gibi, toplumsal geriliklerin esas sebebi olarak kabul edilmiştir. Cumhuriyet idarecilerine göre Osmanlı İmparatorluğu'nun teknolojiye Batı'nın gerisinde kalmasının sebeplerinden biri de dindir. Akılcılık ve bilim yerine dinin ve geleneksel kültürün yarattığı bir tehlike de “öte dünyacı”, “kaderci” ve “pasif-durağan” bir dinsel zihniyetin topluma egemen olmasının önünü açmasıdır. Bu, akılcılığı, bilimselliği, dinamik bir zihniyeti esas alan cumhuriyet kadroları için kabul edilemez bir durumdur. (Somel, 1998: 47). Bu noktada kurucu rasyonalist kadro tarafından İslam Batı'ya dönük ilerleme önünde bir engel olarak düşünülmüş, bu sebeple de modernleştirilmesi gereken bir olgu olarak değerlendirilmiştir. Ancak girilen devrimlerde dinin tamamen göz ardı edilemediğini de söylemek gerekir. Bunun iki sebebi bulunmaktaydı: Birincisi, dinin toplumsal katmanlardaki laik bir toplum kurma adına tamamen gidermenin imkânsızlığı, ikincisi ise yaratılan ulusun kimlik harcında, dinin başka bir şeyle ikamesi mümkün olmayan kullanışlı işlevinin keşfi (Aktay, 2013: 179). Bunun için de dine, tümüyle işlevsiz bir faktör olarak bakmak yerine millileştirilmiş bir proje halinde, Türklüğe yardımcı bir unsur olarak Kemalist modernleşmeye eşlik etme rolü biçilmiştir (Bora, 2017: 117-119). Burada rejim için işlevselleştirilmiş bir kurum olarak dinin araçsallaştırıldığını söylemek mümkündür. Ulus devlet inşasında “işe yarar din” arayışında Diyanet İşleri Başkanlığının kurulması önemli bir örneği teşkil etmektedir. Başkanlık, dindar insanların dinî ihtiyaçlarını karşılamaktan ziyade devletin dinî alanda bir agentası işlevini görmeyi öncelemiştir (Aktay, 2013: 180). Tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla birlikte halkın tek dinî beslenme kaynağı da Diyanet İşleri'ne bırakılmıştır. Buradaki amaç tek devlet, tek millet, tek dil ve tek din (Sünni-Hanefi mezhep) anlayışını ortaya koyacak bir kurucu idareyi temsil etmektir. Cumhuriyet döneminde din devlet ilişkileri hususunda önemli çalışmalara imza atmış

olan Ali Fuat Başgil'e göre de (2020: 195) Türkiye'de laikliğin yanlış uygulanmasıyla "devlete bağlı din" sistemi oluşmuş ve yanlış anlaşılan bu laiklik politikaları yüzünden gerçek anlamda din ve vicdan hürriyeti tadılamamıştır.

Karpat, 1946 çok partili hayata geçiş ve dinde liberalizasyon tartışmalarına zemin oluşmasına kadarki süreçte laiklik bakımından genel durumun dinî propagandanın hükûmetin sıkı önlemleriyle kontrol altında tutulması şeklinde olduğunu, fakat çok partili hayata geçişle birlikte din konusu üzerinde ne kadar tartışma varsa bunların yavaş yavaş açığa çıktığını belirtmektedir. Bu tartışmalara katılanları üç grup altında inceleyen Karpat, ilk grubu; dini, insanın doğasında var olan bir ruhi ihtiyaç ve terbiye kurumu olarak sayan muhafazakârlar, ikinci grubu; muhafazakârlarla kısmen aynı görüşte olup, din hürriyetini daha çok bir insan hakları olarak gören ılımlılar, üçüncü grubu ise; dini bir çeşit klerikalizm olarak gören ve dini liberalizasyona tümüyle karşı olan laikler olarak sınıflandırmaktadır (Karpat, 2019: 351). Birinci grubu oluşturan muhafazakârlar, geçmişe, toplumun ahlâki-kültürel değerlerine ve modern hayatın kötülüklerinden uzak, sakin, huzur dolu eski günlere özlemlerini ifade eden bir takım aydın ve genişçe bir kesimi kapsayan Müslüman halktan oluşmaktaydı. Bu kesim, pozitivist düşünce ve laiklik meselesi yüzünden halkın manevi bir boşluğa itildiğini belirtmekte ve İslam'ın (dinin) Türk toplumu için manevi bir zorunluluk olduğunu vurgulamaktaydılar. Bir diğer yandan dinin hayattan çıkarılmasının aile bağlarını zayıflattığına, toplumun ve bilhassa gençliğin ahlâki seviyesini düşürdüğüne inanmaktaydılar. Son olarak siyasi işlev bakımından ise laiklikle beslenen cumhuriyetin antidinci, pozitivist felsefesinin sol akımları güçlendirdiği, genç nesli bu kötülüklerden korumak ve vatana bağlılığı aşılama için dine ve milliyetçiliğe dayanan bir eğitimin olması gerektiğini savunmaktaydılar (Karpat, 2019: 351-354). Buna karşılık laikçiler ise, dinî uygulamalara verilecek serbestiyetin, devleti zayıflatacağına ve tıpkı Şeyh Sait İsyanı (1925) ve Menemen Olayı (1931) gibi rejimi tahrip etmeye yönelik kalkışmalarla sonuçlanacağına inanarak toplumun idaresine tamamen hâkim oluncaya kadar dinî tavizlerin verilmemesi gerektiğine inanmaktaydılar. Ancak bir zaman sonra din konusunda esnekliğe gidilmek zorunda kalınmıştır. İllerden gelen delegelerin halkın dinî bir rehberlik bulunmazsa hurafelere daha fazla kapılacağı yönündeki endişeleri,

bu sebeple bazı CHP'li mebusların Müslüman hocaları eğitecek okulların açılmasına yönelik kanun teklifi (bu kanunla beraber 1949'da Ankara Üniversitesi'nde İlahiyat fakültesi kurulmuştur) ve çok partili hayata geçiş, hükûmetin din politikasında değişiklikler yapmasını zorunlu kılmıştır. Demokrat Parti, Millet Partisi ve Cumhuriyet Halk Partisi, laikliğin ana esaslarına dokunmamak kaydıyla vatandaşların dinî ihtiyaçlarını istedikleri şekilde ve dilde yerine getirebilmelerine işaret ettiler. CHP dahi uzun tereddütler neticesinde din hürriyetini müzakere ve kabul etti (Karpat, 2019: 356-358). Çünkü mesele artık oy meselesi haline gelmiştir. Geniş bir kesimi kapsayan muhafazakâr halk tabanı, din hürriyetine müsaade edildiği, değerlerine dokunulmadığı, dinî hassasiyetleri gözetildiği takdirde bir siyasi partiye oy verme davranışı göstermektedir. Özellikle seçim dönemlerinde dinî terminoloji ve motiflerin, sıkça seçim meydanlarında kullanılması Türk muhafazakârlığına yönelik bir yaklaşımdır. Bu sebeple CHP dâhil olmak üzere tüm siyasi partiler laikliğin tadili konusunda birleştiler. Din, toplum nezdinde bizatihi bir güçtü ve kişi ile Allah arasında bir konu diye nitelendirilip kenara bırakılamazdı. Bunun için de demokratik siyasi rejim içerisinde dine gereken yer verilmeli ve dinin önemi tanınmalıydı. Bu fikirler çerçevesinde bugün politik anlamda laiklik ilkesi bir kenara bırakılmadan ama dinin önemi kabul edilerek bir uygulamaya gidilmeye çalışıldığı söylenebilir. Mevcut sağ ideoloji ve partilerin halkın yıllarca dinî hassasiyetlerinin horlandığına, itildiğine yönelik retorikleri muhafazakâr halkın geçmiş ile olan hafızasını taze tutmak ve oy toplamak adına devam eden bir uygulamadır. Bu uygulamanın halkta bir karşılığı bulunuyor çünkü erken cumhuriyet döneminde aşırı pozitivist ve laikçi uygulamaların manevi boşluk ve ahlâki yozlaşmaya yol açtığı ve bunun tekrarlanacağı endişesi toplumsal hafızada mevcut canlılığını korumaktadır.

Türk muhafazakârlığının din ile olan ilişkisinin kavramsallaştırılması konusunda bir takım metodolojik sorunlar da karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan biri muhafazakârlığın İslamcılıkla özdeşleştirilmesidir. Türk muhafazakârlığı ile İslamcılık arasında bir düşünce akrabalığı olduğu varsayılabilir. Fakat sorunlu olan, iki ideolojinin gelişigüzel bir kullanımla birbirine indirgenmesidir. Bu durum Türkiye'de muhafazakârlığın din ile olan bağına göre değerlendirildiğini

göstermektedir. Ancak İslamcılıktan farklı olarak Türk muhafazakârlığında din daha çok geleneksel bir kurum olarak ve kültürel yönden öne çıkarılmıştır. Yani halk tabanında dinde akaid esaslarına ne derece uyulduğu mevzusunda çok halkta bir karşılığı olan ve manevi duygularını canlandıran dinî uygulamaların öne çıkarıldığını ifade etmek gerekir. Bu yönüyle Türk muhafazakârlığı İslamcı kesimin net bir şekilde eleştirilerine maruz kalmış ve hatta putperestlik çizgisini de dâhil eden bir din anlayışı sunduğu söylenmiştir. Babanzade ile Yahya Kemal arasında bir tartışma konusuna dönen bu durumu muhafazakâr düşünür Yahya Kemal “Bu millet İslamiyet’i kendi mizacına göre kabul etmiş ve çok eski putperestliğiyle karıştırmış ve öyle sever; onun uğruna yalnız bu sebeplerle ölür. İslamiyet’i olsun Hristiyanlık’ı olsun, diğer dinleri olsun, bütün milletler daima kendi hilkatleriyle, temayülleriyle, muhayyileleriyle, ihtiyaçlarıyla karıştırarak kabul etmişlerdir ve başka türlü almalarına zaten imkân yoktur” (Kemal’den akt. Mollaer, 2017: 174) sözleriyle özetlemiştir. Muhafazakârların yerlilik anlayışına vurgusu ise İslamcılarla arasındaki bir diğer uyumsuzluk noktasıdır “Hurafelere, kültürel zenginliklerimiz olarak gönderme yapmaktan çekinmeyen Türk muhafazakârları, bunu sadece Batılılaşma hareketinin İslam'a bunlar üzerinden saldırmasına bir tepki olarak yapmamışlardır. Çoğu zaman bu tepki, ümmete gönderme yapan İslamcıların Türk kültürünü arka plana itme ihtimaline karşı da yüksek sesle dillendirilmiştir. Çünkü bu dönemde ve aslında her zaman, dinin asli yorumlarına dönmeyi salık veren İslamcılık, yerel-kültürel değerlere karşı bir saldırganlık olarak algılanmıştır” (Aktay, 2006: 351). Burada vurgulanmak istenen esas nokta, muhafazakârlık ile İslamcılığın birbiri ile gelişigüzel özdeşleştirilmesinin her iki ideolojiyi de anlayıp açıklama konusunda bizi yanılsıza sürükleyeceğidir.

2.7.4. Dil Devrimi Meselesine Türk Muhafazakârlığının Bakışı

Ulus devlet arayışı, 20. yy. başlarında, siyasi temsilciliğini ittihat ve Terakki'nin yaptığı Türkçülük akımının önderlerinin de dil meselesine eğilmelerini gerektirdi (Lewis, 2007). Gelişmiş Batı uygarlığı karşısında geri kalışımızın nedenleri bulunmaya çalışılırken, bir neden olarak da dil meselesi tartışma konusu haline geldi: ulus ve ulus-devlet insanlık tarihinde daha ileri bir aşamayı ve ona

uygun bir dil bulunmalıydı. Bu dil esasen zaten var olan Türkçeydi. Fakat Türkçe; Arapça ve Farsçanın hegemonyası altında adeta kaybolmak üzereydi ve dil, bu durumdan kurtarılmalıydı. Bu sebeple cumhuriyet döneminin keskin hamleleri arasında dil meselesini kökten halletmek de yerini almıştır. Dönemin entelektüelleri, Batı'nın hâkim paradigmasını kendileri için bir “mutlak” haline getirmiş ve dili de “doğa bilimleri kontekstinde” ele alabileceklerini ve geçmişinden soyutlayarak düzenleyebileceklerini düşünmüşlerdi (Lewis, 2007). Osmanlı mirasıyla bütün bağların koparılarak zihniyette radikal bir dönüşüm sağlamak yeni bir “millî kimlik” inşasının tek yolu olarak görülmüş; bunun için de hilafet, tekkeler, medreseler, vakıflar gibi temel kurumlar ya ortadan kaldırılmış yahut da fonksiyonlarını yerine getiremez hâle getirilmiştir. Bu konuda özellikle harf devrimi ve onun tabii sonucu olan dil devrimi adeta gemileri yakmak anlamına geliyordu. Dil devrimiyle güdülen amaçlardan biri, İslami bütün çağrışımlardan arındırılmış Latin harfli bir Türkçeyle ifade edilen yeni fikirlere açık nesiller yetiştirmektir. Bu inşa sürecinde kullanılacak malzemeyi, yani tarihi ise, Türklüğün ve Anadolu'nun İslâm öncesi geçmişinde aramak gerekiyordu. (Ayvazoğlu, 2006: 509). Aranan geçmiş ile “tarihsel süreklilik” fikrinin icat edildiğine şahit oluruz (Hobsbawm ve Ranger, 2006: 9) ve çağlar boyu dünyaya medeniyeti yayan Türklerin Arap, Fars ve İslam kültürünün de etkisiyle kendilerine yabancılaştıklarını bu sebeple derhal Türk milletinin kendi köklerine dönmesi gerektiği tarih tezinin ana unsurlarından birini oluşturmuştur. Harf değişikliğini dil tezine, dil tezini ise tarih tezine bağlayan bu kurgu tarih ve dilin sıfır noktasından yaratılmasının temel parçaları olmuştur. Böylece cumhuriyet, miladı kendisiyle başlatacak ve geçmişiyle (Osmanlı) bağlarını koparacaktı. Bütün kurumlarıyla ve devrimleriyle hızla Batılılaşıp, Osmanlı'nın izlerini silmiş genç cumhuriyet, dilinde de imparatorluğun kalıntılarını görmek istemiyordu. Bu noktada Türk dili ve Türk tarihi incelemelerinin iki ayrı kurumla da olsa bir koldan yürütüldüğü hatırlanmalıdır. Dil ve tarih tezlerinin birbirini desteklediği bu çerçevede cumhuriyetin kurgusu kendi içinde tutarlıdır (Lewis, 2007).

“Dilde Ulusçuluk” akımının taraftarları sayabileceğimiz özleştirmecilere göre “Osmanlıca” ne arapça ne farsça ne de Türkçe, halkın dilinden kopuk yapay bir dildi. Onlara göre, halk bu dili anlamıyordu; saray ile halk arasındaki uzaklık, Osmanlıca

ile Türkçe arasındaki uzaklıktı. Yeni cumhuriyet bir ulus devletti, otoritesini halktan alıyordu ve onun dilini kullanmalıydı. Türk dil devriminde Türkçe, bir dil problemi olarak değil, esasen bir eğitim, çağdaşlaşma ve uluslaşma problemi olarak görülmüştür. Dolayısıyla cumhuriyeti kuran kadronun gözünde, topluma şekil vermek dile şekil vermekten geçmiştir. Bir diğer açıdan ise alfabenin değiştirilmesi Türklerin İslami doğu ile bağlarını koparmak ve Batı ile olan iletişimi kolaylaştırmak anlamını taşımaktaydı. Niyazi Berkes, dil devrimini dilde çağdaşlaşma olarak değerlendirmiş ve dilin ulusların yaşamında geleneğin kaynağı, çerçevesi ve taşıyıcısı olduğundan dolayı dilde gerçekleştirilecek yeniliğin destekçisi olmuştur (Berkes, 2003: 19). Ona göre Türk toplumunu çağdaş uygarlık yörüngesine oturtma gayretinin iki önemli yönü bulunmaktadır. Bu yönlerden birincisinin 'gelenekçilik' tutumunu yok etme olduğunu; ikincisinin ise gelenekçi tutumun yerine çağdaş yörüngeye uygun kuralları, örgütleri yerleştirmek ve toplumun yeni kuşaklarını bu yörüngenin gereklerine göre yetiştirerek gelenekle çağ arasındaki geçiş köprüsünü kurmak olduğunu vurgulamıştır (Berkes, 2003: 522). Bu açıdan cumhuriyet devrimlerinin bir "yeni yöneliş" devrimi olarak nitelendirilmesi de anlamlıdır.

"Yeni Hayat" çevresinin karşısına aldığı soru şu olmuştur: Toplumun geleneksel kurallarının hangileri bozulmuş içindedir? Hangileri, bu yüzden toplum yaşamında çağa uyamama etkenleri oluyorlar? Hangileri çağdaşlaşma yolunun açılması için kaldırılması gerekli olan yanlardır? Berkes, çağdaş uygarlığa uymayı olanaksızlaştıran etkenlerin çoğunun şeriatın kapsamında sayılan alanlardan geldiğini vurgulamıştır (Berkes, 2003: 422). Dil sorununa da bu bakış açısıyla yaklaşılmış ve şeriatın kapsamında sayılan, çağdaşlaşma engeli olarak görülen unsurlar devre dışı bırakılmaya çalışılmıştır.

Latin harflerinin alınışında Atatürk'ün de bu görüşte olması sağlamıştır. Çünkü bu mesele önder bir kişinin gücü ve etkileyici ünü olmadan çözümlenebilecek bir sorun değildi. Atatürk yalnız Latin harflerinin alınmasını desteklemekle kalmamış; onun en ateşli yanlılarının bile on yıl kadarlık bir deneme ve geçiş dönemi gerektiği yollu görüşlerinden daha ileriye gitmiş ve başına geçtiği uygulama çalışmaları tamamlandıktan sonra, 9 Ağustos 1928'de açtığı kampanyayı 3 Kasım 1928'de bir kanunla sonuçlandırmıştı. Aynı yılın 1 Aralık tarihinden sonra Latin

yazısının Türkçeye uyarlanmış biçimi resmî Türk yazısı olmuştur. Bu, Atatürk'ün devrimcilik önderliğinin ulaştığı belki en yüksek doruk olmuştur (Berkes, 2003: 550). Artık dil meselesi hızlı bir şekilde işletilmiş, en nihayet, iki sene içinde bütün Türk heyet-i içtimaiyesi yeni harfleri öğrenmiştir. Bir sonraki hedef ise her yurttaşına yeni Türk alfabesini öğretmek olmuştur (Ahmad, 2014: 119).

Yeni bir düzen yaratma adına eskinin tümüyle reddedilmesi üzerinden kendine medeniyet noktasında bir kılık değiştirme misyonu yükleye cumhuriyetin, Bu yüklediği misyonu başarıyla gerçekleştirmek ve ötesinde yapılan inkılapları toplumsal hayata yerleştirmek adına eskiyi temsil eden her şeyin tasfiye edilmesi çabası kendini göstermiştir. Bu durum sıradan bir muhafazakâr için kabul edilemeyecek bir eylemi (Bu tasfiye çabasına karşılık Fransız devrimcilere Burke'ün ifadesiyle *küstahlığı*) ifade etmektedir, Özellikle “dil devrimi”yle, bir muhafazakâr için temel bir duyarlılık noktası olan tarihin ve onun sürekliliğinin kesintiye uğratılması büyük bir kötülüktür. Zira muhafazakârlar için “uçsuz bucaksız bir bilgi ambarı” (Kırk, 1962: 43) olan tarih, geçmişten gelen bilgeliğin taşıyıcısı olarak saygıyı hak etmektedir. Özellikle “dil devrimi”nin bir sonucu olarak, yeni yetiş(tiril)en kuşakların eskiye ilişkin eserleri okuyabilmelerini sağlayan ortak bir alfabenin ve dilin artık mevcut olmayışı, muhafazakârlık açısından yaşayan bir organizmayı öldürmek gibidir. Ancak gerek “dil devrimi” ve gerekse diğer reformların açıkça eleştirilebileceği bir ortamın söz konusu olmamasının, böyle bir eleştirinin ardından gelmesi muhtemel, kendi içinde tutarlı ve adı konulmuş bir muhafazakâr hareketin belirginleşmesinde etkili olduğu düşünülebilir. (Özipek, 2006: 81).

“Söz konusu dönemin ilk yıllarında, reformcu iradenin mutlak iktidarını tesis etmesinden önce, radikal değişiklikler yerine "ıslahat" önerileri söz konusu olabiliyordu. Örneğin "dil devriminden önce, Müftüoğlu Ahmet Hikmet, muhafazakâr bir yaklaşımla, alfabe değişikliği yerine mevcut olanın ıslah edilmesini öneriyor ve “Latin harflerini kabul etmek de fikir yönünden ilerleyişimizin eserlerini bir anda yok etmek demek olduğundan, elimizdeki Arapça harfleri dilimize göre ilmi bir surette ıslah ve imlamızı ona göre değiştirmek ve düzeltmek şarttır” (Ülkütaşır,

1981: 52) diyordu” (Özipek, 2006: 84). Ayrıca “millî hars”a aykırı olduğu gerekçesiyle Latin harflerinin alınmasına karşı olduğunu savunan Necip Asım, Fuad Köprülü gibi Türkçü düşün mensupları da vardı. Aynı düşün okulunda Ayvaz İshaki ise “Yazı bir teknik araç, bir uygarlık [medeniyet) ögesi alma işi midir? Yoksa bir hars ve ulusallık sorunu mudur?” diye sormuş ve Latin yazısı teknik bakımdan Arap yazısına üstün olsa bile, ulusçu Türkiye'nin, Sovyetler Birliği'ndeki Türklerin yaptığı gibi, Latin harflerini almaması gerektiğini çünkü yazının bir medeniyet sorunu değil, bir hars sorunu olduğunu savunmuştur (Berkes, 2003: 549). Atatürk'ün bu konudaki görüşünü yansıttığı anlaşılan Ahmet Cevat (Emre) ise Ayyaz İshaki'nin tersine, yazı değiştirme sorununun bir ulusal hars (kültür) sorunu değil, bir uygarlık sorunu olduğunu savunmuştur. Dili değiştirme bir hars mı yoksa medeniyet sorunu mu sorunsal çerçevesinde yapılan bu tartışmaların ötesinde Batı uygarlığına katılma yolunda o uygarlığın uluslararası yazı tekniğinin alınması gerektiği fikri cumhuriyet elitleri tarafından ağır basmıştır.

1928'de gerçekleştirilen dil devriminin ardından izinsiz olarak okul ya da kurs açılarak Arap yazısının öğretilmesi yasaklanmıştır. Ana babaların çocuklarına din eğitimi sağlama özgürlüğü bunun okul eğitimine engel olmayacak zamanlarda yapılmasına ve bu eğitimin Eğitim Bakanlığı'nca yetkili sayılacak kişilerce yapılması koşuluna bağlanmıştır (Berkes, 2003: 534). Elbette ki alınan bu kararların Arap dilini ve dolayısıyla Kur'an dilini öğrenmede, Osmanlı tarihi eserlerini okuyup anlamada yetişen yeni nesilleri etkilediği bir gerçektir. Latin harflerinin hızlıca öğretilmesi kampanyasıyla birkaç on yıl içinde ciddi bir ilerleme kaydedilmiş ve dil devrimi hem yazı ve konuşma alanında hem de kültür alanında hâkimiyetini göstermiştir.

Dil devriminin etkileri ve radikal kopuşun yaratabileceği tahribatlar üzerine endişeli tarafı temsil eden muhafazakârlar açısından dil devrimi, Türk tarih tezi gibi projeler Osmanlı geçmişinden radikal kopuşu gerçekleştirmeye yönelik olan uygulamalar, geçmişle şimdiki zaman arasındaki sürekliliğin yok olmasına neden olmaktadır. Süreklilik vurgusu esas olan muhafazakâr düşüncede değişimin de tedrici yani yavaş ve kademeli olarak gerçekleştirilmesi arzu edilmiştir. Dil meselesine de tedrici dönüşüm vurgusu ile yaklaşan ve eleştiri sunan muhafazakâr düşünürler

olmuştur. Ali Fuad Başgil'in bu konudaki yaklaşımı önemlidir. Başgil, muhafazakâr düşüncenin genel yapısına uygun bir ifade dili ile karşımıza çıkmaktadır. Ona göre dil, tarihsel süreç içerisinde kendini yeniler ve bu yenileme doğaldır. Dilin kendini tarihsel sürece uygun olarak yenilemesi, kültürel alana bir tehlike arz etmez. Dil, kendi büyesine günlük konuşma dili içerisinde yabancı dilden kelimeleri alabilir. Başgil'in sakıncalı gördüğü esas alan, dile dışardan yapılacak müdahalelerdir. Kanun yolu ile yapılan müdahalelere sert eleştiride bulunan Başgil, Türkçe Meselesi isimli eserinin önsöz kısmında millî dili tanımlar ve “o memlekette bilfiil yaşayan, yani konuşulan ve yazılan, gönüllere ve zekâyâ hitap eden” dil olarak ifade eder. Dilin milliyeti, tıpkı mimari bir eserin milliliğinin taşında tokacında olmayıp inşa tarzında ve terkinde olduğu gibi, içerdiği kelime unsurlarından ziyade “bünyesinde ve üslubunda, umumi ahenk ve edasındadır” (Başgil: 2007: 9-10). Başgil, yapılan dil devrimi ile millî dil olarak tanımladığı ve “yavaş fakat devamlı bir tekâmül süzgecinden geçerek süzüle süzüle bugünkü berraklığını bulan memleket dili” (2007: 14) olarak tanımladığı Türkçeye yapılan müdahalelere karşı, muhafazakâr düşüncede yer alan süreklilik anlayışı ile uyum içerisinde bir tepki göstermiştir. Başgil'in fikirlerinde kendini bulan bu düşünceler, esasında Türk muhafazakâr düşün alanının da genel karakteristiğini ortaya koymaktadır. Yine muhafazakâr düşüncenin kabul edilen önemli fikir adamlarından Cemil Meriç'in de dil meselesi üzerine dertli olduğunu açıkça görmek mümkündür. Kendisi dil devriminden bu yana “hepimiz gurbetteyiz” derken kökü maziden koparılmış insanın kendi memleketinde de yabancı kaldığını vurguluyordu. Meriç, dil meselesi üzerine “Dil davası yoktur, intelijansiyanın yabancılaşması, başkalaşması, düşmanlaşması vardır. Hakikatte dil davası yok, Türk insanının hafızasından iğdiş edilmesi var... Kavganın son merhalesindeyiz. Ya hayat, ya ölüm. İç ve dış düşmanların meydan okuyuşuna cevap veremezseniz, Türk kavmi kaybolur” (Meriç, 1993: 295-296) diyerek dil meselesini bir milletin adeta varlık-yokluk meselesine bağlamıştır.

Dil konusundaki değişimler Peyami Safa'nın düşüncelerinde de yerini bulmuştur. Safa, dil devrimi tarihin sürekliliğinin de koparılması olarak görmüştür. Ona göre sürekliliğini kaybeden bir millet geçmişiyile, hatıralarıyla ve benliğini oluşturan bütün unsurlarıyla bağı kesilmiş, hafızası parça parça kopmuş bir akıl

hastasını andırır. Safa, bir uyarıda da bulunur: Her neslin bir önceki nesli tercümeyle veya tercüman aracılığıyla anlamak zorunda kalması halinde, dil birliğini kaybeden diğer milletlerin uğursuz sonları, Türk milleti için de söz konusu olacaktır (Ayvazoğlu, 2006: 522). Safa, yapılan harf inkılabıyla ülkede gençlerin millî kütüphanelere girip hiçbir eser okuyamadan çıkması gibi trajik bir durumun olmasını, bunun ise millî dile yönelik yapılan bir “katliam” olduğu noktasında eleştiriler sunmuştur.

Muhafazakâr düşüncede dil meselesi yoğun hassasiyetler gösterilen bir mesele olarak ele alınmıştır. Konuya dair hassasiyetlerden biri de Mustafa Şekip Tunç’un düşüncelerinde ortaya çıkar. Tunç, ananeci dil taraftarları ile dil nazariyecileri arasında terazinin dilini düzelterek, dilin ne tamamen kendi haline bırakılması gerektiğini ne de dilde köklü değişimler yapılması gerektiğini savunur. Bunların yerine orta bir yol tavsiye etmektedir. Dilde yapılacak değişikliklerde söz sahibi olacak kişiler, her şeyden önce bu konunun uzmanı olan yazı sanatçıları olmalıdır. Tunç, dil icatçılığının dili yapaylaştıracak tehlikeli bir hamle olduğunu vurgular ve dilin tarihsel değişiminin de tek bir mantık ve tek prensipli müdahalelerin dile zarar vereceğini savunur. Ona göre yüzlerce yıllık birikimle harmanlanan dilin üzerinde “uzvi, ruhi, tarihi, hatta coğrafi” pek çok etkiler bulunmaktadır; bu sebeple de dil konusu yalnızca akıl ve mantık meselesine indirgenip ona tek boyutlu müdahalelerde bulunmak son derece hatalı bir yaklaşımdır (Baytekin, 2007: 49)

Son olarak fikirlerine başvuracağımız bir diğer düşünür, 26 Eylül 1932’de Birinci Türk Dili Kurultayı’nda Türk dilinin eskiliği ve diğer dünya dilleriyle ilişkisi üzerine okunan bildirilerde, eleştiri mahiyetindeki fikirlerini sunan Hüseyin Cahit Bey’dir. Onun dilde zorlama yapılamayacağı, onu tabii tekâmülüne bırakmak gerektiği yolundaki konuşması büyük tartışmalara yol açmıştır. Şu sözleri önemlidir: “Dil düşündüklerimizi, istediklerimizi karşımızdakilere anlatmak için kendi yaptığımız suni bir alet midir, yoksa bizim idaremizden müstakil, tabii bir müessesedir midir? Dil içtimai bir müessesedir, tabii bir uzviyettir. Zannederim ki bu noktada hep ittifak edeceğiz. O halde dil meselelerini tetkik ederken bu prensipi bir an bile

gözden uzak bırakmamak iktiza eder” (Lewis, 2007). Ancak kurultaydan çıkan sonuç, cumhuriyetin kurucu kadrolarının Harf Devrimi’ni meşru kılan düşüncesi çerçevesinde gelişmiş ve o şekilde uygulanmıştır.

Cumhuriyet elitleri tarafından okumayı ve yazmayı zorlaştıran Arap harfleri, geri kalışımızın ve cehaletimizin ana kaynağı olarak görülmüş, buna karşılık yeni dilin kabulüyle birlikte hızlı bir okur-yazar seferberliği başlatılmıştır. Ancak cumhuriyetin bu noktada okuma-yazma biliyor olmakla okur-yazar olmayı eşitlediği açıktır. Oysa Murat Belge’ye göre bunlar aynı şeyler değildir. Okuma yazma bilmek bir şey, okur-yazar olmak ise başka bir şeydir. Cumhuriyet, vatandaşlarına okuma yazma öğretmiş, fakat onları okur-yazar kılamamıştır (Belge, 1995: 2597). Bu noktada sormamız gereken iki soru vardır: Reform, entelektüellerin dili ile halkın dili arasındaki uçurumu bertaraf etti mi ve reform dili fakirleştirdi mi? Birinci sorunun cevabı, uçurumun eskisi kadar büyük olmamakla beraber halen varlığını koruduğudur. Fakat bu doğal bir durumdur, çünkü bazı insanlar diğerlerinden daha fazla kelimeye ihtiyaç duyarlar ve daha fazla kelime kullanırlar. Öte yandan, Öz Türkçenin yayılışı ve İngilizce kelimelerin akını entelektüel olmayanların konuşma adetlerini neredeyse hiç değiştirmemiştir; bugün köylü, çarşı esnafı ve zanaatkârın konuştuğu dil, dedelerinkinden pek de farklı değildir. Bu insanlar eski dilin büyük bir kısmını diri tutmaktadırlar. Bu açıdan ise uçurum büyümüş ve reform başarısız olmuştur (Lewis, 2007: 193-194). Son olarak Arapça ve Farsça’nın ilerlemeye engel teşkil ettiği ve Batılılaşma noktasında bizleri geride bıraktığı düşüncesinden (bununla beraber Türkçenin fonetik yapısına uymadığı fikri de bulunmaktadır) hareketle gerçekleştirilen reformun sonucunda bugüne uzanıp baktığımızda Arapça ve Farsça dillerinin konuşulduğu ülkelerde İngilizce konuşabilen insan sayısının, Batı dillerine benzemek uğruna devrim yapmış Türkiye’den neden daha fazla olduğunu, neden Türkiye’de Batı dillerini, özelde İngilizceyi konuşabilme, hatta yabancı dil konuşabilme noktasında kısır kaldığımızı da tartışmak gerek.

2.7.5. Türk Muhafazakârlığında Gelenek ve Tarih Anlayışı

Muhafazakârlar açısından tarih ve gelenek konusu “uçsuz bucaksız bir bilgi ambarı” olarak nitelendirilir ve geçmişten gelen bilginin temel taşıyıcıları olarak saygıyı hak eder. 18. asırdan bu yana modern düşüncede gelenek konusu, geçmişe ait kalıntı ve bugünün inşasında bir ayak bağı olarak değerlendirilmiş ve terk edilmesi gereken bir konu olarak bakılmıştır. O kadar ki, kavramsal olarak geleneğe “tarımsallık, kırsallık, pasiflik, tarihdışılık” gibi özellikler yüklenerek modern toplumun negatifi olarak kodlanmıştır (Laroui, 1998: 63). Bu düşünceden farklı olarak geleneği, kültürel anlamdan bir (tarihsel) süreklilik olarak anlayan ve modernliğin bir tamamlayıcısı olarak kavrayan bir anlayış da kendini var etmiştir. Sosyal-kültürel değişme üzerine kuramsal tartışmalarda “değişme içinde süreklilik” veya “süreklilik içinde değişme”nin eşyanın doğası olduğu hep ifade edilegelmiştir (Atay, 2006: 155). Muhafazakâr düşüncede gelenek ve tarihin, ilerlemenin önünde bir engel olmadığı bilakis; ilerlemeye ve oluşacak medeniyete sağlam bir kaynak oluşturacağı anlayışı bulunmaktadır. İlerlemek bir bakıma geçmişle bağın korunmasıyla mümkün görülmüştür. Türk muhafazakârlığının Türk modernleşmesinde geleneği ötelemesinin vereceği zararlar se, muhafazakâr düşün dünyasının en çok üzerinde durup eleştirdiği konular arasında olmuştur. Bora ve Onaran’a göre (2006: 234), “Muhafazakârlar modernleşme sürecinde kabul ettikleri yenilikler için de reddettikleri yenilikler için de, geleneksel toplumlarda hem motor hem de iletim kayışı (volan) işlevini gören geleneğin onayına ihtiyaç duyarlar”. Bu anlamda muhafazakâr düşünce, modernizm karşısında “şuurlu” bir tutuma sahip olarak, geleneksel toplum içinden verilen tepkinin biçime bürünmüş, işlenmiş bir türü olarak nitelenebilir. Atay’a göre ise gelenek, geçmişle ilişkili ve sınırlı bir muhteva olmanın ötesinde yaşanan ana ve geleceğe organik bir biçimde bağlanır, bu nedenle de gelenek aslında “gelen-ek”tir. Bu “ek”, geçmişi geleceğe bağlayan bir “öz” yahut “maya”dır (Atay, 2006: 156). Yapılan bu tanımın coğrafyamızdaki estetik tercümesini Yahya Kemal Beyatlı’nın “Kökü mazide olan atiyim” dizelerinde görebiliriz. Gelenek, muhafazakâr düşüncenin mihenk taşlarından biridir. Özetle modernist düşünce çerçevesinde geleneğin yalnızca geçmişe ait, yaşanıp bitmiş, tarih olmuş bir “kalıntı” veya bugün de (zararından başka) işlevi olmayan, kurtulunması

gereken bir şey olarak kodlamasının karşısında, muhafazakâr zihniyette geleneğin dinamik ve hem bugünde hem de gelecekte etkin bir “yapı” şeklinde ifadelenen gelenek kavramsallaştırmasının olduğunu, Türkiye’deki gelenekçi muhafazakâr modernleşme çizgisinin de böylesi bir zihniyetle şekillendiğini söyleyebiliriz.

Tarih konusu ise hem geleneğin taşıyıcısı ve kaynağı hem de toplum üyeleri arasında ortak bir hafızanın oluşmasını ve bu yolla da biz bilincini güçlendirdiği için önem arzeder. Tarih, sırf bu işlevi nedeniyle bile birebir somut gerçeklerle örtüşmeyip kurgulanmış olsa bile (efsaneler gibi) sahip olduğu toplumsal rol nedeniyle öneminde bir azalma olmaz (Özipek, 2017a: 87). Muhafazakârlar, siyasal ve toplumsal meselelere yönelik kurgusal tasarılar geliştirmek yerine teamülleri, hukuk kurallarını, alışkanlıklarını vb. tarihsel bir çözümlenmeye tabi tutmayı tercih eder. Bu açıdan muhafazakârlar için şimdiki zamana ilişkin sorunlar anlaşılamayacağından; geleceğin ise kestirilmesi mümkün olmadığından tarihe olumlayıcı bir yaklaşımla bakılır ve geçmişe büyük bir saygı duyulur.

Tarih konusu üzerine muhafazakâr bakışı değerlendirirken birkaç noktayı da vurgulamak gerekir. Fransız Devrimi’nden sonra, milliyetçilik akımlarının da tesiriyle tarih konusu bir ulus kimlik yaratımında yoğun olarak kullanılmıştır. Ulus kimlik inşasındaki en önemli bileşenlerden birisi, tarihin yeniden yazılması ve tarihten endoktrinasyon amaçlı yararlanılması olmuştur. Türkiye’de muhafazakârlığın oluşumunda ise Türk Devrimi olarak adlandırabileceğimiz radikal değişimlerin toplumsal hayata etkilerinin hızlı biçimde uygulanması olduğu belirtilirse, tarih konusunun da cumhuriyetin kuruluşundan itibaren bu Türk Devrimi içerisinde ulus kimlik inşasında kullanılan, rejimin de kendini meşrulaştırabileceği bir ideolojik aygıt olduğunu söylemek mümkündür. Cumhuriyet, tarihi bir sıfır noktası olarak kullanmak istemiş, bu sebeple tarih felsefesinin tarihin bir süreklilik gösterdiği yönündeki anlayışına karşı çıkarak bir kopuş argümanı üzerine ideolojisini oturtmuştur. Gerçekten de Kemalizm’in tarih anlayışı tarihsel süreklilik fikrinden ve geçmişle geleceğin bir bütün olarak kabul edildiği düşüncesinden uzaktır. Bu kopuş argümanında kullanılan en önemli argümanlardan biri hiç şüphesiz Türk Tarih Tezi olmuştur. Bu tez aracılığıyla Türk tarihinin kökleri Orta Asya’ya dayandırılarak

İslam öncesi dönem olan Hitit, Sümer gibi uygarlıklarla kurulan organik bağlantı ile Osmanlı geçmişi ve İslami etkilerle bağlantı kesilmeye çalışılmıştır. Böylelikle Türk tarihi iki ana eksen üzerine oturtulur: Orta Asya ve Anadolu. Bu şekilde Türk tarihçiliğinin ilgisi tarih öncesi devrilere ve antik çağlara yoğunlaşmıştır (Ersanlı, 2011). Tarih ve gelenek konusu içerisinde bağlantılı olarak yorum yapılabilecek konular arasında “geçmiş” imgesi, “nostalji” ve “toplumsal hafıza” gibi konular da bulunmaktadır. “Geçmiş” muhafazakâr düşünce üslubunun önemli referans alanlarından birisidir. Modernizmin değişim dinamiği ve bu değişimin yol açtığı tahribat karşısında geçmişi geleneğin, otantiğin kaynağı olarak önemli görülmektedir. Ancak Bora’ya göre geçmişe verilen her referansın muhafazakâr düşüncenin varlığına işaret ettiğini düşünmek doğru değildir. Keza, nostalji konusu da geçmiş hasreti, muhafazakârlık için bir karine teşkil etmekte ancak onun kesin kanıtı sayılmamaktadır. O halde “geçmiş” ve nostalji konusunun muhafazakârlık açısından anlamı ve muhafazakâr nostaljiyi başka nostaljik tutumlardan ayırt eden özellikler üzerinde de özellikle durmak gerekmektedir.

Türk Devrimi ile gerçekleştirilmeye çalışılan sıfırdan tarih, sıfırdan toplum inşası çabası tüm çaba ve uğraşlara rağmen yeterince başarılı olamamış ve unutturma siyaseti amacıyla gerçekleştirilenler Osmanlı’nın kültürel ve sembolik imgesini toplumsal bellekten silememiştir. Bilhassa 2000’li yıllarla birlikte dünyanın değişik bölgeleriyle birlikte Türkiye’de de ortaya çıkan toplumsal nostaljiyle toplumsal bellek, yeni sosyal ilişkilerin ortaya çıkmasına önayak olmuştur (Çınar, 2010: 82-83). Bu sebeple tarih şuuru meselesi de muhafazakârlar açısından toplumsal hafızanın temel taşları arasında yer almış ve ne Türk tarihine karşı onun ötekisi olarak zihinlerde canlı tutulmaya çalışılmıştır. Topçu’nun bu konuda “tarih şuuru eksik bırakılarak yetiştirilen çocuk gerçek vatandaş olamayacaktır” ifadeleri (Topçu, 2017: 118), Türk muhafazakâr düşün alanında tarih şuurunun önemini göstermesi açısından kayda değerdir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. TÜRK MODERNLEŞMESİ BAĞLAMINDA MUHAFAZAKÂRLIK, GÜNEYDOĞU VE SİİRT

3.1. Türkiye'de Muhafazakârlığın Türk Modernleşmesiyle İlişkisi

Türkiye'de muhafazakârlığın gelişimi, Türk modernleşme tarihinde ortaya çıkmıştır. Batı dışı toplumlarda modernleşme süreci Batı'nın tarihsel serüveninden farklı olmuştur. Batı'da geleneksellikten modernliğe geçiş, en az dört yüzyıllık bir sürede, kendiliğinden (kendi iç dinamiklerinden) gerçekleşmişken; Batılı olmayan toplumlarda modernleşme çok daha kısa sürede, dış etkenlerin yoğun itici gücü etrafında ortaya çıkmıştır (Köker, 2009: 51). Bu anlamda Batı dışı modernleşmeye bir örnek olarak Türkiye'de modernleşme yukarıdan aşağıya, tepeden inmeci bir görünüm sergilemiştir. Türk modernleşme tarihinde modern olanın algılanışı, modern ve modern olmayan ikilemlerin yaratılması ise muhafazakâr düşüncenin niteliğini belirlemiştir (Akkaş, 2001: 2). Türkiye'de muhafazakâr eğilimler Osmanlı modernleşme sürecinden itibaren takip edilebilir. Nitekim Osmanlı'nın son dönemlerine rastlayan yenileşme hareketlerine Yeniçeriler, İlimiye ve Ulema sınıfından gelen geleneksel tepkiler, ilk muhafazakâr tepkiler olarak görülmektedir (Berkes, 2003). Esasen Osmanlı'da özellikle Tanzimat'tan itibaren sürdürülen ıslahatlara modernleşme hareketleri denilebildiği gibi, "yenileşme", "batılılaşma", "çağdaşlaşma" gibi farklı terimlerle de yenileşme süreci tanımlanmıştır. Ancak hangi terimle ifade edersek edelim, o dönemki esas amaç, "bozulanı düzeltmek" üzerine olmuştur. Osmanlı, Batı'dan aldığı yeniliklerle devleti ve orduyu eski gücüne kavuşturmak, devletin bekasını sağlamak istiyordu. Sahip olduğu geleneksel toplumsal yapıyı yüzyıllardır sürekli yeniden üretmeyi başarmış Osmanlı İmparatorluğu, son dönemlerde bozulan sistemini, Batı'nın yeni ve daha işlevsel kodlarıyla düzeltmeye çalışmış, sistemi iyileştirme ve yeniden kurgulama yönünde pragmatist bir tavır sergilemiştir. Dolayısıyla Osmanlı modernleşme süreci içerisinde Batı'dan nelerin alınıp nelerin alınmayacağı üzerine de yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Yaşanan bu yoğun tartışmalarda Batı'nın kültürel ve sosyal anlamda değiştirici ya da

"yabancılaştırıcı" etkilerine karşı uyarılarda bulunulmuştur. Bu uyarılar ya da karşı çıkışlar muhafazakâr reaksiyoner tavırların ilki olarak değerlendirilmiştir. Ancak Türkiye'de muhafazakârlık kurumlaşma sürecine cumhuriyet ile birlikte girmiştir. Türkiye'de her şeyin yeni baştan, "topyekün" yaratılması üzerine kurulmuş modernizm anlayışına sahip olan cumhuriyet, bu yaratım sürecine kendi ölçütlerince müdahale etmek isteyen bir kesimin -muhafazakâr- doğuşuna da etki etmiştir. (Paker, 2017: 76). Türkiye'de muhafazakârlık, Avrupa'daki örneğine benzer bir biçimde radikal modernleştirici ve devrime karşı bir tutumla kendini göstermiştir. Dolayısıyla Türkiye'de muhafazakârlığın, Türk modernleşmesiyle diyalektik bir ilişkisi söz konusudur.

"Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş dönemiyle birlikte, Türkiye'de "çağdaşlaşma" adı verilen ve Batı'nın model olarak alındığı modernleşme süreci farklı toplumsal gerilimler üretti. Bu gerilimlerin üremesinde seçkin /seçkin zümrelerin toplum içindeki dinamikleri ve ilişkileri göz ardı eden, yukarıdan aşağıya empoze edilen toplumsal mühendislik yöntemleri temel bir rol oynadı. Modernleşmeci seçkinler ve onların zihniyetinin yönlendirdiği Türk ulus-devleti, kendi meşruiyetini, "ötekiler" üzerinden kurdu. Batı'dan, özellikle Fransa'dan devşirilen, dolayısıyla yabancı olan bir "toplumsal temsil", ötekiliği "geçmiş bir tarih", "eski bir rejim", "eski yazı", "eski milletler", "eski gelenekler" üzerinden kurdu. Bu modernleşme projesi kendi çağdaşlığını kabul ettirmek; "yeni bir ulus", "yeni bir vatandaş", "yeni bir toplum" ve daha da önemlisi "yeni bir insan" yaratmak üzere, Anadolu topraklarında yaşamakta olan insanların sahip olduğu kültürel özellikleri, kodları unutturmak ve marjinalleştirmek için büyük çaba harcadı" (Kentel, 2007). Bu çaba daha ziyade cumhuriyet dönemi inkılaplarıyla birlikte belirginleşmiş, bu durum ise muhafazakâr momentin varlık nedeni olmuştur. Dolayısıyla Türk muhafazakârlığının kendisini anlamlandıracağı, pozisyonunu belirleyebileceği tarihsel an, bu istemin boyutlarının genişliği ve derinliği nedeniyle cumhuriyettir (Çiğdem, 2006: 16). Türkiye'de muhafazakârlığın tarihsel sürecini, Tanzimat'la birlikte ortaya çıkan kadim-cedid tartışmalarıyla ele almak gerekir ancak, muhafazakârlığın açıklık kazandığı esas dönem erken cumhuriyet dönemi olmuştur. Bu anlamda Türk muhafazakârlığı etrafındaki sorunlar, cumhuriyetin hakim ideolojisi ele alınmadan kavranamaz (Mollaer, 2017:139). Bu sebeple tıpkı

Batı'da muhafazakârlığın Aydınlanmanın ve Fransız Devrimi'nin ürettiği bir ideoloji olarak tanımlanması gibi, Türkiye'de de muhafazakârlık, cumhuriyet ve beraberinde ortaya çıkan İnkılapların ürettiği bir ideoloji olarak değerlendirilebilir.

Modernlik, bu toplumda devletin taşıdığı bir karakterdir ve toplumun modern varoluşu, modern ulus devletin kurulma biçimiyle sağlanmaya çalışılmıştır. Bu sebeple toplum ancak bu modern devletin tözsel varlığına katılması ölçüsünde modern bir toplum olma halini sürdürebilmektedir. Devlet, toplumdaki modern olmayan öğelere -dogmatik bir akılsallıkla-devletin yapısını tehdit ettiği gerekçesiyle izin vermez. Bu durum bile Türkiye'de modernleşme biçiminin bizzat modern devlet eliyle gerçekleştirilmeye çalışıldığını göstermektedir (Toker Kılınç, 2006). Buradan yola çıkarak cumhuriyet döneminde devletin, halka rağmen ulusa (topluma) yönelik bir modernleştirme içerisinde olduğu, bunun da esasen bir modernleşme değil, modernleştirme çabası ve programı olduğu söylenebilir. Bu yönüyle Türk modernleşme tecrübesinin bir devrim niteliği taşıdığı, devrimin de cumhuriyetle gerçekleştiği tespiti mümkündür. Cumhuriyetin devrim olarak nitelendirilmesi, "Cumhuriyet Osmanlı İslahatlarının bir devamı mı yoksa ondan bir kopuş, kırılma mı?" sorusuna da bir cevap niteliğindedir. Bir süreklilik denklemi kurulmaya çalışılması, devrimle birlikte ortaya çıkan meşruiyet krizlerini aşmaya yönelik bir amaç taşıyabilir. Ancak Türk devrimi esasen, Osmanlı'dan tamamen bir kopuştur. Cumhuriyet yönetime geçiş, konvansiyonel sistem yerine parlamenter sistemin kabulü, tek parti ve ardından çok partili sistemin işletilmesi bu farklılıklardan bazılarıdır. Bunların yanı sıra, devrim, Kemalist ilke ve inkılaplar aracılığıyla sosyal ve kültürel olarak da "eski olandan" tümüyle bir kopuşu ifade etmektedir. Türk modernleşmesinde bu devrimin burjuva-demokratik bir devrim olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Ancak şunu söyleyebiliriz ki Türk modernleşmesi sınıfsal köken itibarıyla değil ancak eski olandan kopuş ve yeni olana yönelim olarak ele alınıp değerlendirilebilir (Akpolat, 2014: 86). İnsanın soyut aklının bir veri olarak ele alındığı bir tasarım ile Aydınlanma düşüncesi ve Fransız Devrimi insanı tarihsel, dinsel ve kültürel olan her şeyden kopararak, 'tabula rasa' gibi kurguladıkları insanı ve toplumu sıfırdan inşa etme iddiasındaydılar. Bu anlamda Türkiye tecrübesi de (Cumhuriyet Devrimi) bir eskiden tamamen kopma hamlesidir. Cumhuriyetin ilanı

ve akabindeki yasal düzenlemelerin bir devrim olarak nitelenebilmesi, Türk toplumunu içinde bulunduğu Osmanlı, doğulu ve İslami olandan koparma hamlesi içinde olmasından kaynaklanır. Elbette ki bu hamlelerin ne kadar gerçekleştiği tartışmalı bir konudur. Ancak süreç içerisinde Fransız Devrimi'nden çokça etkilenildiği bir gerçektir. Devrimin, eski olandan kopuş ve yeni toplum yaratma zihniyeti ile uyguladığı değiştirme politikası karşısında muhafazakârlık da devrimin yıkıcı etkisine karşı geçmişte olanın muhafazasına dayalı bir zihniyet ve pratik geliştirme imkânına sahip olmuştur. Devletin, modernleşmenin temel aktörü olarak siyasette devrimcilik uygulaması ile muhafazakârlık arasında bir bölünme gerçekleşmiş; devrimin toplum mühendisliği uygulamaları ve halkı tanzim etmeye yönelik siyaseti halk muhafazakârlığının daha net bir şekilde ortaya çıkmasını sağlamıştır. Benzer şekilde kültür, sanat ve edebiyat gibi alanlarda da devrimci anlayış karşısında kültürel muhafazakârlık şeklinde tanımlanabilecek bir muhafazakârlık var olmuştur (Akın, 2020: 296). Esasen Türkiye'de muhafazakârlık, Fransa'daki gibi aristokrasi sınıfı aracılığıyla değil, devletin yönetici kadroları içinde bulunan, Batılı eğitim veren okullardan mezun devlet elitlerinin elinde yeşermiştir. Ahmet Cevdet Paşa ve Said Halim Paşa gibi isimler, Batılılaşmayı başlatan devletin yönetici kadroları içinde muhafazakâr düşüncenin ilk örneklerini temsil etmektedir. Bu anlamda Türkiye'de genel olarak sağ-sol, ilerici-muhafazakâr ideolojileri temsil eden kadroların merkez-devlet-elit kökenli olduğu söylenebilir (Akpolat, 2014: 89). Ancak, halkın yüzyıllardır devam ettirdiği gelenek, kültür ve dinle olan bağının koparılma istenmesi halkta da bir muhafazakâr duruşu ortaya çıkarmıştır. Kentel'e göre muhafazakâr tepkiler önceleri “isyan” gibi sert yollarla gösterilirken, zaman içinde “geri çekilme”, “sivil itaatsizlik” gibi yöntemlerle gösterilmiş ya da zamanla sisteme “uyum” sağlama çabası ile “hayatta kalma” arzusu öne çıkmıştır (Kentel, 2007). Bu uyum sağlama süreci ise özellikle kentlere doğru yaşanan göç hareketleriyle birlikte artış göstermiş ve muhafazakârlar için özellikle 1980 ve 90'lardan sonra yeni bir dönem başlamıştır.

Resmî cumhuriyet modernleşmesinin cumhuriyetçi elitleri, biçimlendirmek istedikleri toplumun dayandığı geleneksel kurumları, değerleri ve yaşam pratiklerini kökünden sökmeye çabalarken öte taraftan bunların yerine yeni devletin temellerine

uygun siyasal, sosyal ve kültürel bileşenler, değerler ve gelenekler ile kök salmaya çabalamıştır (Atay, 2006: 155). Bu çabalarındaki asıl amaç radikal bir dönüşüm sağlayarak yeni bir “millî kimlik” inşa etmektir. Bunun için hilafet, tekkeler, medreseler, vakıflar gibi temel kurumlar ya ortadan kaldırılmış yahut fonksiyonlarını icra edemez hâle getirilmiştir. Özellikle harf devrimi ve onun tabii sonucu olan dil devrimi gemileri yakmak anlamı taşımaktadır. Burada ön görülemeyen bir gerçek ise asırlar içinde oluşmuş bir zihniyet, zevk ve estetik dünyasını bir anda tamamen yok etmenin imkânsızlığıdır. Böyle bir dünyanın içinde yetişmiş neslin, yeni millî kimlik inşası için uygulanan "mühendisliğe" kayıtsız şartsız boyun eğmeleri düşünülemezdi. Nitekim devlet kurumlarından kovulan bütün bir kültür; zaman içerisinde ev, kahvehane, kütüphane, sahaf, hatta attar/aktar dükkânı gibi alternatif mekânlara sığınmış, kendine buralarda varlık alanı bulmaya çalışmıştır (Ayvazoğlu, 2006: 510). Cumhuriyet elitlerinin çabalarında laik ve seküler değerler, toplumsal tabana kabul ettirilmeye çalışılmış, ancak toplum katında hem anlaşılammış hem de kabul görmemiş ve muhafazakâr tepkiler ortaya çıkmıştır. Modernleşmeci devletin eski olan her şeyi geride bıraktırma çabası, halkta yüzyıllardır süregelen bir gelenekle olan bağlarını yeni koşullarda yeniden üretme çabasıyla sonuçlanmıştır. Şerif Mardin'in de birçok eserinde vurguladığı gibi, resmî ideoloji, halkın gündelik yaşamında etkili olan muhafazakâr geleneği dikkate almadığı ve hatta yok etmeye çalıştığı için, gerçekleştirdiği reformlar toplumsal tabanda yeterince kabul görmemiştir.

Aslına bakılırsa Türkiye'de muhafazakârlığın tamamen modernleşme ve cumhuriyet karşıtı olduğunu söyleyemeyiz. Muhafazakâr diye tarif edebileceğimiz aydınlar başından beri cumhuriyetçi olmuş, eski rejimin katı savunucuları olmamış ve kapitalizme karşı ılımlı yaklaşımlar taşımıştır. Resmî ideoloji ile çatışmadan uzak kalınmış, koparıldığımız geçmişle bağlarımızı yeniden kurmak için bir uzlaşma zemini aramışlardır (Ayvazoğlu, 2006). Ahmet Hamdi Tanpınar ve Yahya Kemal gibi düşünürler bu noktada örnek teşkil edebilir. Mollaer'e göre (2017:132) cumhuriyetçiler, değişimi kültürel bir kopuşla gerçekleştirmek istemişler ve bu yolda gelenekleri yok sayan bir başlangıç politikası izlemişlerdir. Buna karşılık resmî modernleşme zihniyetinin yanında yenileşmeyi geleneğin tabii işlevlerinden biri

olarak gören, "gelenek olmadan modernleşme olmaz" tezini ileri süren bir yaklaşım kendini var etmiştir. Bu noktada Türk muhafazakârlığının rejim karşıtı bir ideoloji olmadığı görülmektedir. Ancak, uygulanacak rejimin aşırılıklarına ve devrimsel niteliğine karşı bir "gelenek freni" (Atay, 2006) vazifesi görmeye çalışması, Türk muhafazakârlığının ana prensibini oluşturmaktadır. Cumhuriyet modernleşmesi, tedrici değişim, gelenek ve kültürü yok saymayacak bir modernleşme uyarılarına karşı toplumu değiştirme yönünde büyük atılımlar atmayı tercih etmiştir. "Tarih, dil, mitoloji, ideoloji, din, kültür, hukuk, ekonomi, eğitim vb. unsurlar modernleştirici devletin elinde modernleşme araçları olarak kullanılmıştır. Kalkınmış bir ekonomi, tektipleştirilmiş bir eğitim, modernleştirici ideolojinin entelijansiyası, devlet otoritesini tesis eden hukuk, halkı bir bütün olarak mobilize eden tek-parti/ lider ve tüm bu yapı taşlarını aynı amaca yönlendiren ve kontrol altında tutan resmî ideoloji/kemalizm, Türk modernleşmesinin temel dinamikleridir" (Halis Çetin, 2007: 33). Türk muhafazakârlığının Kemalizm ile olan ilişkisi diyalektik bir ilişki olarak ele alınabilir. Birbirlerine karşı konumları üzerinden anlayış geliştirmişlerdir. Ancak bu diyalektik ilişkide muhafazakârlık kemalizm ile sert çatışmalara girmekten kaçınmış, var olanın tümüne muhalefet etmek yerine, bazı "yanlış" gördüğü noktaları değiştirebilmek adına sistem dışına çıkmama gayreti göstermiştir. Bunun yerine mevcut siyasal sisteme eklemlenme gayreti içerisinde olduğu söylenebilir. Nuray Mert'in yaptığı tanım, Türk muhafazakârlığının epistemolojisinin anlaşılmasında önem arz etmektedir. Ona göre Türk muhafazakârlığı Modernleşme ve batılılaşmadan yana, ama materyalizme karşı, cumhuriyetten ve onun resmî ideolojisi Kemalizm'den yana, ama onun radikal ve Jakobin zihniyetine karşı, sekülerizmden yana fakat onun açıktan dinî sembol ve değerlerin topyekün reddeden biçimine karşı çıkmaktadır (Mert, 2006: 314.) Bu tanımlamaya göre Türk muhafazakârlığının bir reformist hareket olduğu gözlemlenmektedir.

3.2. Kemalizm'in Gelenek Karşıtlığına Karşı Türk Muhafazakârlığı

Kemalizm, Türkiye'de geleneksel kurum ve yapıların tasfiyesine yönelik bir adım atmıştır. Bu adımda geleneği maziye ait, bugünle ve gelecekle ilgisi bulunmayan, aşılması gereken bir köhnelik ve reaksiyonerlik kaynağı olarak

görmüştür. Buna karşı geleneğin dinamik, hem bugün hem de yarın üzerinde etkili bir yapı olarak kavramsallaştırılması, sosyal bilimlerde modernleşme teorilerine eleştirel yaklaşımı beslemiştir (Mollaer, 2017:120). Ancak buradaki geleneğin antropolojik çalışmalarda da vurgulanan kültürel sürekliliğin temeli olarak görülen gelenek olduğu vurgulanmalıdır. Berkes, çağdaşlaşma sürecimizde temel ilkenin gelenekçilik değil, devrimcilik olduğunu ileri sürerek (Berkes, 2003: 522), başlatılan bu çağdaşlık hareketinin de gelenekçi ve muhafazakâr tutumları yok etmeye yönelik bir hareket olarak değerlendirilmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ancak Kemalizm'in bir takım gelenekleri ilga ederken yerine yeni gelenekler icat ettiği görülmüştür. Bunu da kendisine meşruiyet temeli üretmek adına yapmıştır. Keyman'a göre Gelenek, hermenötik, normatif, meşrulaştırma ve kimlik boyutlarında incelendiğinde, Kemalizm'in de geleneğin belli bir türüne karşı olmadığını, belli bir boyutta gelenek kurduğunu ve hatta Kemalist modernleşme projesinin gücü, etkisi ve hegemonyasını bir gelenek olarak hareket etmesinden aldığı söylenebilir (Keyman'dan akt. Mollaer, 2017:124). Burada Kemalizm toplumsal yapının sağlam temellere oturabilmesi gayesiyle elindeki araçları en etkin şekilde kullanarak bir gelenek icadına yönelmiştir (Hobsbawnm, 2006). Milliyetçi ideolojiler, ulusun kadim bir tarihte kökenlendiğini, tarihsel-ideolojik olarak inşa edilmeyip doğal olduğunu iddia ederler ve yeni icat edilen gelenekleri ulusun çimentosu olarak kullanırlar. Bu açıdan bakıldığında Türkiye'nin egemen ulusal modernleşme ideolojisi Kemalizm de yeni bir meşruiyet temeli üretmek açısından gelenek icadına yönelmiştir (Mollaer, 2017:124). Ancak bu icat edilen gelenek Osmanlı şanı ile desteklenemeyeceği için tarihin yeni kuşaklara sağlayacağı "benlik", başka bir kaynaktan, Osmanlı öncesi Türklerin başarılarından devşirmeye çalışılmıştır (Gökmen, 2006:145). Çünkü bir tarihsel süreklilik ihtiyacı hissedilmiş, ulus-devletin ihtiyacı olan zaman-mekân birliği kadim bir geçmişten getirilmek istenmiştir. Öte yandan halkın gelenekselliğine karşı sert bir tutum sergilenmiştir. Ancak belirgin olan bir durum varsa, Kemalizm'in başlarda toplumdaki yerleşik kültürel kodlarla uyumlu bir varoluş mücadelesi izlenimi yaratmış olmasıdır. Kurtuluş Savaşı sonrasında ise Kemalizm, kendisine destek sağlayan hissiyatlarla arasında bir çelişki doğuracak olan politik bir yüze bürünmüştür. Kemalist cumhuriyet projesi, devlete sadık ve sadakatini yerleşik kültürel bağlardan değil, cumhuriyet ve onun ulusal değerlerinden

alan bir politik toplum inşa etmekte kararlı bir tutum sergilemiştir (Öğün, 2006: 539). Kemalist cumhuriyet modernleşmesinin geleneksel ve kültürel unsurlara yönelik negatif tutumunun sebeplerinden biri, halkın yaşadığı dinî inancın da geleneğin ya da kültürel unsurun bir parçası olarak değerlendirilmesidir. Pozitivist bir toplum inşa etmenin derdinde olan Kemalizm din ve geleneksel değerlerin toplumsal ilerleme önünde bir engel olduğu düşüncesiyle halkı geleneksel değerlerinden, özgün kültüründen, geçmiş tarihinden ve özellikle dinsel kimliğinden koparmayı hedefleyen bir politika gütmüştür. Kemalizm geleneğe karşı ilerlemeye ve aydınlanmaya, "gelişmeye" adeta tutkuyla gönül vermiştir. Türk muhafazakârlığının en önemli ve genel karakteristiğinin ise yönetici elitin geleneksel yapının farklı mecralardaki sürekliliğinin engellenmesi yönündeki çabasına karşı geliştirilen reaksiyoner zihniyetle oluştuğu söylenebilir. Bu reaksiyonerlik elde ettiği imkânlarla bazen sesi yükselerek, bazen de sessiz bir şekilde devam etmiş ve bir anlam dünyası üretmeyi başarmıştır (Akın, 2020: 296). Genelde muhafazakârlık ve özelde Türk muhafazakârlığı Aydınlanma düşüncesinin soyut aklın harekete geçirilmesiyle aklın, tarihsel ve geleneksel olandan özgürleşeceğine dair inanca itiraz eder. Türk modernleşmesinde Kemalizm de bu düşünceden oldukça etkilenmiştir. Oysa muhafazakârlığın itirazı "per se" akla değil, "tabula rasa" akla yönelmiştir. Muhafazakâr zihniyet tarihsel farklılıkların, tarihsel bağlamından ve dolayısıyla ahlâki sorumluluklarından soyutlanmış tek bir aklın potasında eritilmek istenmesine tepki duyar ve burada hemen tarihsel ve geleneksel farklılıkları yüceltmeye başlar (Öğün, 2006: 553). Türkiye tecrübesinde Kemalizm de geleneksel farklılıkları yok sayan bir politika uygulamak istemiş ve bunu da aklın özgürleşmesi ve ilerleme olarak değerlendirmiştir. Türk muhafazakârlığının ise bu noktada geleneksel farklılıkları öne çıkaran tutumu, muhafazakâr zihniyetin damarını da besleyen en önemli prensiplerden biri haline gelmiştir. Esasen yakından incelediğimizde muhafazakâr zihniyetin geleneği ve tarihsel sürekliliği öne çıkaran bu düşüncesinin evrenselci aklın reddi ve yerine irrasyonel aklın inşası üzerine olmadığı görülecektir. Muhafazakârlığın esas düşüncesi ölçülülük üzerinedir. Dolayısıyla akliselimi yok sayan gericilikle de bir tutulamaz. Türk muhafazakârlığı taassuba iten gelenekçilik ve yok sayıcılığa karşı akliselimliği ve ölçülülüğü öne çıkaran bir düşünce üslubuna sahiptir.

3.3. Kemalizm'in İlkelerinin Türk Muhafazakârlığı İle İlişkisi

Türkiye'de cumhuriyet dönemine damgasını vurmuş iki ideolojiden bahsedilebilir. Bunlardan birincisi resmî devlet ideolojisi de olan Kemalizm'dir. İkincisi cumhuriyet modernleşmesi/modernleştirilmesi ve Kemalizm'e karşı duruşuyla şekillenen muhafazakârlıktır. Kemalizm'in nasıl bir ideoloji olduğu ve ilkelerinin kendi içinde nasıl ilişkilendirildiği sorularının cevaplandırılması Türkiye'de muhafazakârlığın da Kemalizm ile kurduğu diyalektik ilişki içerisinde nasıl şekillendiği sorularına da cevap vermeyi mümkün kılacaktır. Türkiye'de muhafazakârlık bir ideoloji olarak Kemalizm'in ilkelerine karşı geliştirilen reaksiyonların ya da sessiz kabullenmeişlerin simgesi olarak da görülebilir.

Öncelikle Kemalizm'in temel ilkelerinden biri olan Cumhuriyetçilik ilkesi, muhafazakârlık ve cumhuriyet ilişkisi bağlamında yukarıda ele alındığı için burada bir diğer temel ilke olan ve muhafazakârlığın da yapılan uygulamalarına karşı kendini gösterdiği halkçılık ilkesine bakılabilir. Bu ilke Kurtuluş Savaşı ve cumhuriyetin ilk yıllarını kapsayan süreçte "hâkimiyet, bila kayd-ü şart milletindir" ve "halkın kendi mukadderatına bizzat ve bilfiil sahip olması" şeklinde formüle edilirken; 1930'larda "halk için halka rağmen" formülüyle ifade edilmiştir (Köker, 2009: 137). Halkçılık ilkesinin uygulamalarında siyasal boyuta bakıldığı zaman halkın siyasal hayata katılımı adına meclisin varlığı yeterli görülmuş, halkın düşünce, istek ve dileklerinin özgürce yansımaya izin verilmemiştir. Ayrıca tek parti döneminin halkçılığında çoğulcu bir siyasal rejime müsaade edilmemiştir. Söz gelimi Terakkiperver ve Serbest Fırka deneyimlerinin kurulu iktidarı tehdit eder boyutlar kazandığı düşüncesiyle, halkın yeni rejimi benimsemesi için daha bir süre hazırlanması gerektiği düşünülmüştür (Köker, 2009: 138). Fakat 1930'lardaki Serbest Cumhuriyet Fırkası olayı, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın yaptıklarının halk tarafından benimsenmediğini göstermesi ve halkla siyasal iktidar arasındaki uzaklığın giderilememiş olduğunu belli etmesi anlamında önem teşkil etmektedir. Halkçılığın bir süre sonra halk için neyin iyi olduğunu bilenlerin, halka rağmen bu iyiliği gerçekleştirebilecekleri bir siyasal mekanizmaya dönüşmesi muhafazakârlık tepkilerinin de ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Halkçılık ilkesinin bir diğer önemli uzantısı ise

kültürel alana ilişkindir. 1928'de Latin harflerinin kabul edilmesi anlamında gerçekleştirilen Harf İnkılabı, esasen kültür devriminin de bir parçasıdır. Halkın eğitilmesi çerçevesinde oluşturulmaya çalışılan modern Türk toplumunun dilinin, eğitiminin ve kültürünün de Batılı olması için uğraşmıştır. Millet mektepleri, Halkevleri ve Köy Enstitüleri de bu halk eğitiminin bir parçası olarak hayata geçirilmiştir. Halkevleri ve Köy Enstitüleri meselesi hem halkçılığın çıkmazlarını ve problemleri ortaya koymak adına hem de muhafazakâr reaksiyonların daha iyi anlaşılması adına önemlidir. Bu kurumlar, devrimin toplumsallaştırılması amacını taşımaktadır. Halkevlerinin olanakları herkes tarafından ancak, Halk Partisi'ne karşı olmamak, başka bir partiye üye olmamak, gerici ve enternasyonalist propaganda yapmamak koşuluyla kullanılabilirdi (Karpat, 1963: 64). Evet, halk eğitilmeliydi ancak bu da devrimin özelliklerine uyulması koşuluyla mümkündü.

Halkevleri'nde verilen eğitimlerle güdülen bir diğer amaç münevver ile halk arasındaki kopukluğu gidermektir. Bu sebeple taşralarda her geçen zaman sayısı artan halkevleri ile merkezin taşrayı eğitmesi, taşranın da alacağı terbiye ile merkeze benzemesi hedeflenmiştir. Ancak durum öyle olmamış, bu kurumlarda verilmeye çalışılan eğitim seçkinciliği dönüştürememiştir. Berkes'in Ankara'da Halkevi'nde çalıştığı yılların anlatısı, yaşanan kopukluğu iyi örneklendirmektedir. Kendisine Halkevi'nin çok süslü merdivenli binasını gezdiren "çok nazik" Halkevi başkanı Ziya Gevher Bey tarafından, "kılık kıyafetinden halktan olduğu belli olan biri"nin halkın evinden nasıl yaka paça atıldığı anlatılmaktadır (Berkes, 1997: 72). Bu örnekte Halkevleri'ne gelenlerin evin sahibi olarak değil de adeta yardım edilecek olanlar şeklinde görülmesi, gerçekte "evin sahibi" nin kim olduğu sorusunu da sordurmaktadır. Bu kopukluk kuşkusuz, taşrada kendini daha fazla belli etmiştir. Halkevleri'nin desteğiyle yürüyen ve bugün de Halk Eğitim Merkezleri altında devam eden biçki-dikiş kursları dahi, o dönem halkın eğitilmesi amacına hizmet etmiştir. Kılık kıyafet kanununa uygun ideolojik aksesuarlar olarak üretilen kıyafetlerde etekler, elbiseler ve parkalar (manto-pardesü) en fazla diz altı boya göre tasarlanıp dikilmiş, üretilen parçalar Batılı giyim formuna uygun hâle getirilmeye çalışılmıştır. Bütün bunlarda halkçılığın kültürel boyutunun izleri görülmektedir. Derin bir toplumsallaşma çabasıyla gerçekleştirilenler bir kültür devriminden

bekleneceği ölçüde büyüktür ancak sonuçları önceden planlandığı gibi gerçekleşmemiştir. Söz gelimi yaşanan sorunlardan biri de etnik köken ve halk eğitimi arasında yaşanan farklılık krizleridir. Bir eşitliğin olduğunu ifade etmek anlamında Kars Cılavuz Köy Enstitüsü'nden Halise Apaydın'ın "Hayır, hiçbir ayrımcılık yoktu...Kürtçe konuşan yoktu..." sözleri problemlili tarafları ortaya çıkarmaktadır (Akşit, 2008: 394).

Halkçılığın kültürel boyutunun analiz edilmesinde milliyetçilik ilkesinin halkçılık ile ilişkisi önemlidir. Kurtuluş Savaşı içinde dinsel özelliklerle tanımlanan millet kavramı, 30'larda Kemalist ideolojinin laiklik ilkesi sonucu, dinsel özelliklerinden arındırılmıştır. Millet kavramı artık "dil, kültür ve ülkü birliği ile birbirine bağlı yurttaşlardan meydana gelen siyasal ve sosyal bir bütün" olarak tanımlanmıştır. Bu yönüyle Kemalizm, Türk toplumunda yaşayan insanların kendi kimliklerini tanımlayış biçimlerini değiştirmek ve yeni bir kimlik sunmak istemiştir. Akın'a göre milliyetçilik ulus-devletin, bir milletin aslında ne olduğu ya da ne olması gerektiğini tanımlayan hâkim zihniyetini temsil etmiştir. Sunulmak istenen yeni millî kimlikle, eski yerlilik anlayışı da silinmek istenmiş, buna karşı kendi yerliliğini inşa etme çalışmıştır (Akın, 2013: 48). Yerlilik meselesi Akın'a göre, millet ve toplum oluşturma projesi bağlamında anlaşılabilir bir meseledir. Ulus devlet diğer pek çok kültürel unsurun olduğu gibi yerliliğin de tek hâkim kaynağı olma yetkisini kendisinde görmüş ve kendi geleneğini kendi yerlilik anlayışı doğrultusunda üretme çabası içinde olmuştur. Örneğin Batılı milletlere benzemeye çalışmış ancak bunu kendi aslına dönme süreci gibi göstermiştir. Anadolu insanların asıl yerli kaynaklarının yerine yeni bir yerliliğin inşa edilmeye çalışılması ulus-devletin yeniden yaratmak istediği millî kimliğin de bir parçasıdır. Dil devrimiyle Türkçenin içinden Farsça ve Arapça kelimelerin çıkarılması yeni yerliliğin oluşturulmasının en net örneklerinden biridir. Bu yerlileştirme çabası ile aslında yapılanın bir tür yabancılaştırma olduğunu söylemek de mümkündür (Akın, 2013: 48-55). Yaşanan bu süreçlerin tümü, Kemalist ilkeler çerçevesinde halkın istenen kıvama getirilme çabasıdır. Bu tür çabalar, bir devrimden bekleneceği ölçüde kapsamlıdır. Zira milletin asıl yerli kaynaklarının yok edilip yerine yeni yerli kaynaklar konmak istenmesi bu kapsamlı çabanın da bir göstergesidir.

Kemalizm'in milliyetçilik ilkesi çerçevesinde oluşturmak istediği yeni "millî" kimliğin ise "Türk halkının kendine özgü niteliklerinin korunması" olarak ifade edilen halkçılığın kültürel boyutuyla çelişkili olduğu yargısına varmak gerekmektedir. (Köker, 2009: 153). Kemalizm'in bu millî popülizm (halkçılık) çabası, esasen güçlü bir halkçılık hareketine, romantik edebiyata, folklor birikimine dayanmamakta, bu konudaki eksiklik, resmî kültür politikası çerçevesinde, Halkevlerinin hamaratlığıyla giderilmeye çalışılmaktaydı. Bu çaba içinde ortaya çıkan gayretkeşlik ve yapaylık manzarasının eleştirisi, başlı başına, muhafazakâr popülizme de bir yol haritası sunabilmiştir. Muhafazakâr popülizm, Kemalizm'in geleneğe ve folklorla yönelik otoriter ve sentetik tavrına itiraz ederek, "köyü köy olarak bırakmayı" ve köylünün ruhuna, iç ve dış âlemine saygı göstermek gerektiğini söylemekteydi (Bora ve Erdoğan, 2006: 638). Dolayısıyla muhafazakâr popülizm çerçevesinde değerlendirdiğimizde halkın içinde, "millet ve toplum" oluşturma projesi kapsamında elinden alınan kendine has özellikleri karşısında, bunları ısrarla koruma yönünde bir tepkisellik gelişmiştir.

Kemalizm'in bir diğer önemli ilkesi ise laikliktir. Bu ilke, hiç şüphesiz toplumsal ve siyasal uygulamaları sebebiyle muhafazakârlar tarafından en çok eleştirilen ilkelere biri olmuştur. Kavramın din ile olan ilişkisi konunun en hassas noktasını teşkil etmiş, halk ile arasındaki mesafenin daha da artmasına neden olmuştur. Dinin devlet işlerinden ayrılarak bireyin vicdanı ile ilgili bir inanç sistemi olarak görülmesi şeklinde tanımlayabileceğimiz laiklik ilkesi ile Kemalizm'in esas amacı, dinin kişisel çıkar ve siyasal amaçlar için kullanılmasını engellemektir. Bu sebeple dinin dünya işlerinden tamamen azade tutulması gerektiği yönünde atılan adımlar bir problemi de beraberinde doğurmuştur. Çünkü İslamiyet din ve dünya işlerini birlikte düzenleyen bir inanç sistemi olduğu için bu sefer çözüm laiklik ilkesinin gerçekleştirilmesi adına dinin devlet tarafından denetimi şeklinde olmuştur. (Köker, 2009: 166). Bu durum bir siyasal rejim sorununa dönüşmüş, meclis içerisinde birinci grup ile muhafazakâr diyebileceğimiz bir kesimi oluşturan ikinci grubu birbirinden ayıran temel konulardan biri laiklik meselesi olmuştur. Laikliğin bu denetim uygulaması cumhuriyetin sağlamaştırılması adına yapılmış, yeniliklerin toplum tarafından benimsenmesini sağlamak amacıyla, toplumsal değer sistemini

değiştirmeyi hedefleyen girişimler de beraberinde uygulanmıştır. Bu hedeflere dayalı bir laiklik politikası her şeyden önce eğitim alanında kendini göstermiştir. Tevhid-i tedrisat ile eğitimin çağdaşlaştırılması kadar, din eğitiminin de gerektiğinde devlet tarafından verilmesi amaçlanmıştır. Eğitimde laikliğin esas alınması konusu uzun yıllar tartışılmıştır. Esasen muhafazakârlar, okullarda din kültürü ve ahlâk bilgisi derslerinin zorunlu ders olarak verilmesine itiraz etmezler. Bu, Kemalistler ile muhafazakârların anlaşığı bir konudur. Ancak, genel anlamda laikliğin ne şekilde anlaşıldığı ve dinin devlet düzeni açısından işlevinin ne olduğu konusunda Kemalistler ile muhafazakârlar arasında fark vardır. Kemalizm'in laiklik ilkesi din konusuna pozitivist bir düşünce ile yaklaşmış ve dinin kamusal alandan uzaklaşmasını öngören uygulamalara imza atmıştır. Din, insanlar modernleştikçe onların özel hayatlarında da etkisini yitirecek bir olgu olarak nitelendirilmiştir. Bu yönde eğitimde laiklik uygulamasının başörtüsü yasaklarıyla sonuçlandığı ve insanların dinî bir simgeyi taşıyarak eğitim alabileceği yönündeki fikirler engellenmiştir. Muhafazakârlar, dine karşı devletin daha müsamahakâr olmasını ve belli sınırlar dâhilinde özgürlüklerin genişletilmesini talep etmişlerdir. Dinin dışlanması sonucu oluşacak manevi boşluğun devlete zarar vereceğini ve toplumsal düzenin sağlanmasında dinden yararlanılması gerektiğini belirtmişlerdir (Mert, 2006: 325-329). Çünkü muhafazakârlar dini, daha çok toplumsal unsurlar arasında birliği sağlayan, ahlâk ile ilgili problemleri çözen ve manevi gücünden yararlanılması gereken bir kurum olarak görürler (Öğün, 2006: 570-574). Türkiye'de de muhafazakârlar dini katı bir pozitivist anlayışla tümüyle reddeden görüşlere karşı durmuştur. Ancak, halkın büyük bir çoğunluğu tarafından benimsenen dinsel içerikli değerler sistemi Kemalistlerin en etkili ideolojik rakibi olmuştur. Kemalizm kültürel ve iktisadi programı çerçevesinde halkın duygu ve düşünüş biçimleri ile çatışmıştır, bu çatışmanın aşılması ise inkılapçılık ilkesi ile gerçekleştirilmek istenmiştir (Köker, 2009:169). İnkılapçılık ilkesi, Türk modernleşmesinin devrimci niteliğinin vazgeçilmez anahtarı olmuştur.

Kemalizm'in inkılapçılık ilkesi, toplumsal ilerlemede evrimsel gelişmeye açıkça karşıt bir duruş göstermektedir. Afet İnan'ın Atatürk'ten aynen aktardığını belirttiği inkılap tanımına göre "inkılap, mevcut müesseseleri zorla değiştirmek ve

Türk milletini son asırlarda geri bırakmış müesseseleri yıkarak yerine yeni müesseseler ortaya koymak" olarak tanımlanmıştır. Buna göre ilerleme evrimci değil, devrimci olmak zorundadır (İnan, 1968: 259). İnkılapçılık sayesinde yeni siyasal örgütleniş korunmuş, gerçekleştirilen ve gerçekleştirilecek olan her türlü yenileşmeye karşı ortaya çıkabilecek direnmelerin de önüne geçilmek istenmiştir. Bu yönüyle inkılapçılık 30'ların ürünü olan "halk için halka rağmen" formülünün de temelini oluşturmuştur. Oluşturulan bu formül, halkın somut istekleri ile soyut millî irade arasında bir çelişki yaratmış, çelişkiyi fark eden Kemalistler ise inkılapçılık ilkesinin içine bu çelişkiyi gidermeyi amaçlayan bir halkı eğitime düşüncesini eklemiştir. Bu amacı karşılamak için oluşturulan Halkevleri gibi uygulamalar ise aydın-halk kopukluğunu giderici olmaktan çok bu kopukluğun artmasına neden olmuştur denilebilir. "Kemalist ideoloji, iktisadi, kültürel ve siyasal yönleriyle bir bütün olarak Batı uygarlığı standardına göre kavranan "muasır medeniyet"i devlet eliyle gerçekleştirmeye yönelmiştir. Devlet, hem iktisadi kalkınmayı sağlayacak hem Türk halkına Batılı normlara uygun bir kültür verilmesi görevini üstlenecek, hem de -siyasi ve fikri nazımlık- görevini yerine getirecektir. Bu açıdan, halkın nasıl eğitileceği de devletle ilgili önemli bir konu olmaktadır" (Köker, 2009:208). Bu noktada Kemalizm'in devletçilik ilkesi hem ekonomik kalkınmada hem de toplumsal ilerlemede gerçekleştirilecek stratejilerin bir ifadesi olmaktadır. Dolayısıyla yalnızca iktisadi bir politika olmayan devletçilik ilkesi, toplumsal ve siyasal örgütlenmeyi de sağlama çabası içerisinde olmuştur. Söz gelimi Nusret Kemal Köymen'in, "Halk Terbiyesi" yazısına göre, devletin siyasi-fikri nazımlık ile halkın nasıl eğitileceği konusuna yönelik esasları şöyle belirtilmiştir: "yeni rejime uygun vatandaşlar yetiştirmek (...) vatandaşa geniş bir kültür verilmesini istihdaf (etmek) (...) ve vatandaşları mesleklerinde ilerletmek ve yeni meslek hazırlamak" (Köymen, 1934: 28-29). Bu esaslar çerçevesinde değerlendirildiğinde halkı eğitmek ve demokratik zihniyetli toplum yaratmak, yeni rejime uygun vatandaşlar yetiştirmek anlamına gelmektedir. Kemalizm'i oluşturan bu ilkelerin tümü birbiriyle bağlantılı olup, bir ideolojinin oluşturmak istediği düzenin bütün bir tarifini temsil etmektedir. Kemalizm'i benimseyenler cumhuriyet tarihi boyunca düşünce ve icraatlarına bu ilkeleri dayanak yapmış ve devletin otoriter gücünü kullanmak suretiyle de ilkeler, Türk toplumuna benimsetilmeye çalışılmıştır. Kemalizm, ortaya koyduğu ilkelerle

her alanda etkili olmayı başarmış; özellikle düşünce hayatı üzerindeki etkisi, kendisine uymayan düşüncelerin ortaya çıkmasını engellemiş ya da zorlaştırmıştır. Ortaya çıkan düşünceler de ancak belli ölçülerde Kemalizm'i benimseyerek var olabilmişlerdir (Belge, 2009: 30). Kemalizm'in bir diğer önemli etki alanı ise halkın gündelik yaşamı üzerine olmuş, sosyal hayatın tamamen sekülerleştirilerek, seküler bir insan ve toplum yaratılması hedeflenmiştir. Eğitim sistemi, hukuk sistemi ve aile örgütlenmesi konularının yanı sıra, giyim tarzı ve insanların din ile olan ilişkisi dahi rasyonel ölçütlere göre belirlenmiştir. Kemalist ilkelerle desteklenen cumhuriyet modernleşmesi, geleneksel değerleri, özgün kültürü, geçmiş tarihi ve özellikle dinsel kimliği radikal bir şekilde dönüştürmek istemiş, bu isteğini de yeni bir "millî kültür" ile şekillenmiş toplum oluşturma gayesiyle gerçekleştirmiştir. İdeolojik olarak Türk muhafazakârlığı ise Kemalizm'in radikal tutumlarına ve aşırılıklarına karşı bir modernlik eleştirisi sunmuştur. Halkın muhafazakâr tutumları ise, ilkelerin yeterince benimsenmemesi, kabul edilmemesi ve günümüzde devam eden, laiklik ilkesi ile olan çatışmanın benzeri şeklinde çatışmaların yaşanması gibi örnekler üzerinden kendini göstermiştir. Siyasal anlamda ise Kemalist reformların bir eleştirisi şeklinde ortaya çıkan muhafazakâr fikirler ve tutumlar, tek parti döneminde pek etkili olamamış, alanının etkinliği için 1950'ler ve sonrasında beklemek gerekmiştir. Muhafazakârlığın Türkiye'de siyasal anlamda güçlenmeye başladığı 50'lerden itibaren (70'ler ve özellikle 80 sonrası önemli) zamanla muhafazakârların güçlenmesine paralel olarak manevi unsurlar da toplumsal ve siyasal anlamda kabul görmeye başlamıştır.

Sonuç itibariyle cumhuriyet tarihi boyunca Kemalizm ve muhafazakârlık arasındaki ilişki gerilimli bir ilişki olmuştur. Cumhuriyetin en temel destekçisi kemalizm ve onun ilkeleri üzerinden bir Türk modernleşmesi çabası, bu modernleşme anlayışının merkeze alındığı, dolayısıyla devlet-toplum, merkez-çevre sorunlarının yaşandığı ayrı bir gerilim de üretmiştir. Türkiye'de Kemalist modernleşme merkezîyetçi bir tutum takınmıştır. Bu merkezîyetçilik karşısında muhafazakârlığın ise uzun yıllar çevreyi temsil eden bir anlayış içerisinde şekillendiğini söylemek mümkündür.

3.4. Türkiye'de Modernleşme-Muhafazakârlık Tartışmalarına Merkez-Çevre İlişkisi Bağlamında Bir Bakış

“(…) Kemalizm Türkiye'nin kentlerine ve kentlilerine devrimi getirmiş, fakat köylere hemen hiç el dokundurmamıştı. İkinci sessiz devrim şimdi ülkenin daha derin katlarına erişiyor ve yeni bir değişimi başlatıyordu” (B.Lewis, 1993:472).

Türkiye'de muhafazakârlığın gelişimini ve kavramın ortaya çıkışına neden olan temel saikleri anlayabilmek için Türkiye'de modernleşme çabalarının merkez-çevre ilişkisi bağlamında incelenmesi gerekmektedir. Çünkü Türkiye'de muhafazakârlık, özellikle merkezin çevreyi modernleştirme çabaları altında ortaya çıkmış bir tepkiselliğin de adıdır aynı zamanda. Öğün, Türk muhafazakârlığının şekillenmesinde muhafazakârlığın temel dayanağını oluşturan tarihi ve kültürel birikimlerin yeniden üretilmesi yerine, kökleri Osmanlı'ya uzanan merkez-kenar, resmî-gayri resmî alan çatışmalarının önemli olduğunu belirtmiştir (Öğün, 1997:148-153). Türkiye'de muhafazakârlığın karşısına koyacağımız oluşum kuşkusuz cumhuriyettir. Türk muhafazakârlığının cumhuriyetle ilişkisi, modernitenin muhafazakârlıkla ilişkisiyle özdeştir. Ancak bu ilişki, cumhuriyetçi merkeze karşı, kenarı/çevreyi temsil eden muhafazakârlığın ilişkisi olarak da tezahür etmiştir.

Tönnies'in, cemaat diye adlandırılabilirler gemeinschaft ile toplum/cemiyet olarak tanımlanabilecek gessellschaft arası farktan hareketle oluşturduğu toplum kuramına göre aile hayatının, adet ve törelerin, vicdani bir toplumsal eylem olarak dinin yönlendiriciliği altında olan kırsal köy hayatı ve taşra, cemaat örgüsü içerisinde bir yapı arz ederken; ticarete dayanan ve uzlaşmayla yönlendirilen kentsel hayat, ulusal ve uluslararası hayatı içine alan bir kapsayıcılık ile cemiyet örgüsü içinde bir yapı sergilemektedir. Taşra geleneksel toplum yapısının olduğu bir yaşam alanı olarak cemaat üzerindedir. Buralar, geleneksel değerlerin temsil edildiği mekânlardır ve yerel halkın insan ilişkileri, aile, komşuluk ve din algısı cemaat toplumunun değerlerine göre belirlenmiştir. Cemaat-cemiyet ilişkisi bağlamında da muhafazakârlık, cemaat toplumuna önem veren ve toplumsallığı ön planda tutan bir düşünce üslubudur. Foucault'nun *Öteki/Başka Mekânlara Dair* adlı makalesinde (1988: 7-8), bir cemaat toplumu olarak Ortaçağ mekânları mutlak bir hiyerarşi

içerisinde düzenlenmiş ve her şeyin yerli yerinde olduğu bir "mekânlar bileşimi" olarak tasvir edilmiştir. Bu mekân örgütlenmesi içerisinde her şeyin kendi çapında bir ağırlığı vardır ve bu 'özgül ağırlık' her şeyi bulunduğu yere mıhlar. Kımiltısız bu mekânlar, kendi içine kapalı bir görüntü çizer. Şükrü Argın'a göre, cumhuriyet öncesinde taşra Foucault'nun bahsettiği kımiltısız mekânlara benzer bir biçimde, kımiltısız, kendi içinde kapalı ama yine de halinden memnun bir görüntü çizmekteydi. Modernleşmeci cumhuriyet bu hiyerarşik mekân örgütlenmesini düzleştirerek dışarıya açık hâle getirdi, böylelikle taşra bir 'memnuniyet" yeri olmaktan çıkıp bir 'mahcubiyet' alanına dönüştü (2018:276). Taşranın kendine özgü ağırlığı ve kımiltısızlığı, dar görüşlü ve modernleşmenin ilerlemeci tavrı karşısında geri kalmışlık olarak nitelendirilmiştir. Merkez-çevre bağlamında taşrayı ele almak, zorunlu olarak taşra karşısında modernin temsili olan kenti de ele almayı gerektirir. Bu bağlamda kent-taşra ilişkisinde kent özgürlüğün, bireyselliğin, cemiyet hayatının olduğu; insan ilişkilerinde taşrada olduğundan daha farklı bir duyuşsal algılayışın gerektiği mekânlardır. Kentler ya da metropoller farklılıkları kaydeden bir varlık olan insandan kasaba hayatına göre daha başka bir bilinçlilik miktarı talep eder (Simmel, 2015:318). Derinden hissedilen duyuşsal ilişkiler üzerine kurulmuş taşra hayatına karşı kentler, yüzeysel ilişkiler ve karmaşık ruhsal doğası ile farklılık arz eder. Taşrada insan ruhu muhafazakârdır, dolayısıyla bu muhafazakâr ruhun kentin kendine özgü ritmine uyum sağlaması ancak bazı sarsıntılardan ve çalkantılardan geçmesiyle mümkün olabilir.

Türkiye özelinde Şerif Mardin'in *Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri* isimli makalesinde Mardin, merkezin homojen ve bütünlüklü, özsel niteliklerin taşıyıcısı; çevrenin ise merkeze göre ikincil, heterojen, dağınık ve kültürel unsurlara ulaşamadığı için geri olduğunun tasvirini çizer. Özellikle cumhuriyetin kuruluş tarihinden 1946'ya kadar geçen dönemde çevreye (taşralar anlamında), kuşkuyla gözle bakıldığı bir gerçektir ve potansiyel bir muhalefet alanı olarak görüldüğü için de çevre, merkez tarafından sıkıca gözetiminde tutulmuştur (Mardin, 2017: 62). Bu yüzden modernleşme unsurları hızla çevreye-taşraya taşınmış; Halkevleri, Köy Enstitüleri, ordu evleri, toprak reformu yasası vb. bu modernleşme projesinin taşradaki etkili görünüşleri olmuştur. Buradaki amaç,

kendini bürokrasinin, devletin işlemlerini sağlayan özün temsilcisi olarak gören cumhuriyetçi merkezin; merkezin dışında olarak nitelenen, inanç, değer ve geleneksel kurumların temsilcisi olan taşrayı merkeze benzetme ve modernleştirme çabasıdır. Bu çaba, Türkiye'de muhafazakârlığın taşrada oluşum biçimlerini ve Türkiye modernleşmesine karşı bir direnç olarak ortaya çıkışını açıklamada bir referans noktasıdır.

Cumhuriyetçi merkez, din ile kurduğu mesafeli ilişki ve devletin din bağlarını kendi kontrolünde tutan laiklik ilkesi ile gelenekçi, dinî yapıların tasfiyesine gitmiştir. Bu durum, modernleşme ve laiklik projesinin karşısında din eksenli bir muhafazakârlığın yoksul köylüden oluşan çevrede -taşrada- oluşmasıyla sonuçlanmıştır. Bu noktada Cumhuriyet Halk Partisi iktidarının Demokrat Parti'ye seçime gireceği dönemde “destek bulmak için taşra kasabalarına ya da köylerine gitmeyin ulusal birliğimiz sabote edilmiş olur” (Mardin, 2017: 62) şeklindeki uyarısı ile taşranın içinde barındırdığı din eksenli karşı alt-kültürlerin ortaya çıkma tehlikesi yaratacağı fikri vurgulanmaktaydı. Ayrıca o dönem Türkiye nüfusunun büyük bir çoğunluğunun köy ve kasabalarda yaşıyor olması da siyasal iktidar açısından ayrı bir tehlike arz etmekteydi.

Türk modernleşmesi ve cumhuriyetçi merkez, taşra ile birbirine zıt iki türden bir ilişki geliştirmiştir. Hem rejimin meşruiyeti adına olumlu bir taşra tasavvuru üretilerek destek alınmaya çalışılmış, hem de taşraya ve yerel halka karşı negatif ve ihtiyatlı bir tutum takınılmıştır (Zengin, 2009: 154). Cavit Orhan Tütengil'in, *100 soruda Kırsal Türkiye'nin Yapısı ve Sorunları* adlı eserinde 1938 yılında gerçekleştirilen 'Birinci Köy ve Ziraat Kalkınma Kongresi'nde dönemin Başbakanı Celal Bayar'ın yer alan şu ifadeleri bu tutumun en net örneklerinden biridir: "Bugünün Türk köylüsü zekidir, merhametlidir, namusludur, emniyete şayandır, kanaatkârdır, vakurdur ve çalışkandır. Diğer cihetten az çok fatalist ve muhafazakâr olup, ecdattan kendisine miras kalan itiyatları ve çiftçilik usullerini değiştirmekte yavaştır. Daha yüksek bir hayat seviyesine erişeceği günün doğabileceğinden henüz haberdar değildir. Çocuklarının büyüebilmesi için gıdaya ve ihtimama muhtaç olduklarını ve yahut kendisinin hiçbir zaman elde edemediği tahsil ve terbiyenin

çocuklarına lazım olduğunu ve bunlara malik olmak fırsatına nail olacaklarını anlamada yavaştır" (1979: 63). Köylü burada hem ulusal kültürün gerçek kaynağı olarak görülmüş, öte yandan muhafazakâr inançları dolayısıyla eleştiriye tabi tutulmuştur. Taşra adeta geri kalmışlığın, yoksulluğun, gelenekçiliğin ve modernleşmemişliğin simgesi olarak ötekileştirilmiştir. Bauman, "ötekilik" fikrinin modernleşme ekseninde ilerleme düşüncesine özgü biçimde zamansallaştırıldığını "Zaman hiyerarşiyi ifade ediyordu: "daha sonraki" "daha iyi"yle özdeşti" ifadeleriyle savunmuştur (Bauman, 2016: 53). Zamansal hiyerarşi anlamında taşra daima geri kalmışlığın bu sebeple de yeterince gelişmemişliğin yeri olarak işaretlenmiştir. Evrensel değerler olarak görülen modern değerler karşısında yerelliği, yerliliği ve nostaljik öğeleriyle taşra, Türkiye Cumhuriyeti'nde bir ötekilik mekanı olarak görülmüş ve daima ihya edilmeye çalışılmıştır. Bu durum ise taşrada ve yerel halkta reaksiyoner tavırların ortaya çıkışına neden olmuş ve muhafazakârlık Türkiye'de taşra kaynağından beslenen bir görünüm sergilemiştir. Öyle ki Bora'ya göre Türkiye'de muhafazakâr düşüncenin yurdu taşradır. Sadece siyasal muhafazakârlığı oylarıyla desteklediği için değil, aynı zamanda geleneğin, batılılaşmanın kültürel tahribatına karşı dinî-millî öz değerlerin kalesi olarak telakki edildiği için de böyledir (Bora, 2018: 52). Taha Akyol'a göre ise Türkiye'de muhafazakârlığın taşralı bir kimliği vardır ve muhafazakârlık, merkezdeki devrimci harekete karşı taşradaki köylülerin, kasabalıların, alt sınıfların, halkın hareketi olmuştur. Bu sebeple de Türkiye'de muhafazakârlığın kendi entelektüellerini yetiştirmede zayıf kaldığını vurgulamıştır (Çaha, 2004: 107). Dolayısıyla Türkiye'de muhafazakârlığın incelenmesi, taşrada ve burada yaşayan yerel halkta muhafazakârlığın incelenmesini de gerekli kılmaktadır.

Cumhuriyetçi merkezin modernleştirici gücü, merkezin dışında olan halkın, merkezin beklentileri doğrultusunda ciddi bir kültürel öğretime tabi tutulmasını gerekli kılmış, bu gereklilikler Kemalizm'in ortaya koyduğu inkılaplarla sağlanmak istenmiştir. Halkçılık ilkesi sonucunda köy ve taşraya yönelik bir ilgi başlamış, ancak söylemde "köylü milletin efendisidir" anlayışı hâkim olsa da esas hâkim anlayışın köylünün, halkın, gelenek ve göreneklerin etkisi altında, içe kapanık ve eğitilmesi gereken bir kesim şeklinde görülmesi olmuştur. Kırsal kesimde yaşayan halk, bir

zaman sonra toplumsal hayatı modernleştirme projesinin gereklerine uymaya çalışan bir hayat tarzına da bürünmüştür. Köy Enstitüleri, Halkevleri ve orta öğrenim kurumları çevresinde yeşeren kültürel-sanatsal faaliyetler ile şehir kulüpleri, mesleki kuruluş lokalleri, ordu evlerinde sosyal yaşam, taşra modernleşmesinin taşıyıcı unsurları olmuştur (Laçiner, 2018: 22). Ancak kırsalda yaşayan halkın yapılan inkılaplar ve verilen halk eğitimlerini anlamaktan uzak olması, bu doğrultuda gerçekleşecek değişimin önündeki en büyük engelin halkın inançları dolayısıyla olduğu fikri, cumhuriyetçi merkezde yer etmiştir. Öte yandan muhafazakâr sağ kesimi temsil eden aydınlar ise (Mümtaz Turhan, Peyami Safa, Z. Fahri Fındıkoğlu, Mehmet Kaplan vb.) taşralarda açılan enstitüleri, buraların kalkınmasını sağlayacak kurumlar olmaktan öte, belli ideolojik kaygılarla hareket eden, solculuk ve komünizme yataklık yapan kurumlar olarak eleştirmişlerdir. Nitekim Türk muhafazakârlığının şekillenmesinde özellikle 1960'lardan itibaren yürütülen komünist kampanyaların da etkisi vardır. Türkiye'de muhafazakâr söylem, cumhuriyet ideolojisini komünizm ile mücadele söylemiyle bağdaştırmıştır. Muhafazakârlara göre Batıcılığın pozitivist ve maddeci söylemleri, ülkede manevi bir boşluk meydana getirmiş ve bu boşluk komünist söylemlere yaşam alanı oluşturmuştur (Mert, 2006: 325). Dolayısıyla Türkiye'de muhafazakârlık komünizmle mücadele çerçevesinde cumhuriyetçi ideolojiye karşı sert bir tutum takınmıştır. Komünizm, ülkede dinsizlik olarak algılanmış, cumhuriyet ideolojisinin seküler/laik anlayışı çerçevesinde dinin tasfiye edilmesine yönelik faaliyetleri, komünizm mücadelesinde etkili olmuştur.

Cumhuriyetçi merkeze karşı çevrede siyasal muhafazakârlığın gelişimine bakıldığında ise muhafazakârlık daha ziyade kültürel alanda ve o dönem resmî ideolojiyi eleştirmek ve yazmak yasak olduğundan daha ziyade konuşmakla sınırlı kalmıştır. Bu durum siyasal muhafazakârlığın ortaya çıkışını geciktirmiştir. Ancak merkeze karşı muhalefetin ilk denemelerinde ortaya çıkan Fırka'lar (Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Serbest Cumhuriyet Fırkası) açıkça bir destek bulmuştur. Nitekim çok partili sisteme geçişin ilk denemesi olan Serbest Fırka, Batı taşrasında açık ve büyük bir destek bulmasının yanı sıra, Orta Anadolu'nun özellikle ticari merkezlerinde merkeze karşı dinî muhalefet ile de birleşmiş bir hareket olmaya

yönelmiştir. Kürt nüfusunun yoğun olduğu yörelerdeki etnik-dinî muhalefetin de ürkek ama belirgin bir ilgi gösterdiği Serbest Fırka hareketi, birbirinden kopuk ve karşıt yönleri olan Batı-Doğu taşrasının ilk ortak muhalefet potası olmuştur (Laçiner, 2018: 19). Fakat Serbest Fırka gibi muhalif deneyimler, hâkim ideoloji karşısında ayakta duramamış, hâkim ideolojiyi tehdit ettiği ve cumhuriyete karşı irticai faaliyetlerde buldukları gerekçesiyle kapatılmışlardır. 1930'larda gerçekleşen bu deneyimlerin ardından yirmi yıl daha beklemek gerekmiştir. 1946'da resmî olarak çok partili sisteme geçişin ardından Demokrat Parti 1950 seçimlerini kazanmış ve merkez sağ temsil eden ilk muhafazakâr iktidar partisi olmuştur. İlk kez CHP'nin temsil ettiği "merkez"e karşı muhafazakârların temsil ettiği "çevre" nin iktidara gelişi, bu dönem sonrasında da merkeze karşı, muhafazakar-liberal ittifakının korunmasıyla sonuçlanmıştır. Sağ temsil eden partiler, çevreden aldıkları geniş oy potansiyelleriyle, müesses nizamın belirlediği hukuki ve siyasi çerçeveyi genişletmeye yönelik bir politika izlemişlerdir (Özipek, 2017: 119). Ancak bu politikanın siyasal tarihimiz sürecinde düzenli olarak askeri darbelerle önü kesilmiştir. İlginç bir durum olarak ordu, DP iktidarını devirip tüm hükûmet ve parti yöneticilerini tevkif ettiğinde en ufak bir direnişle dahi karşılaşmamıştı. 18 ay sonraki seçimlerde DP'nin devamı olduğunu ima veya ilan etmiş partilere ise, bir önceki seçimde DP'ye verilmiş olandan daha yüksek oy oranı ile destek veren büyük çoğunluğu ile taşralı Türkiye halkı, bu ilk bakışta çelişkili görünen tavır alışları ile aslında siyasetteki rolünü idrak düzeyini göstermiş olmaktadır (Laçiner, 2018: 27). Çevreden gelen partilerin başarısı olarak ifade edebileceğimiz muhafazakâr partilere önemli örneklerden biri de Necmettin Erbakan'ın ilk kez DP-AP geleneğinden farklı olarak daha dinî bir hareketi temsilen partileşerek girdiği 1973 seçimleridir. Millî Selamet Partisi (MSP), bu seçimde %12 gibi bir oy oranı tutturduğunda Orta ve Doğu-Anadolu -Kürt nüfusu da dâhil- taşrasında ne denli güçlü olduğunu göstermişti (Laçiner, 2018:29). Bu noktada MSP ile ilgili önemli bir detayın altını çizmek gerekir. Partinin kurucu vitrini bekleneceği üzere din adamları ve taşra tüccarlarından değil, aksine büyük çoğunluğu teknik eğitim almış kişilerden oluşmaktaydı. Uzun yıllar merkezin çevreyi ezen, geri kalmışlık ve eğitimsizlikle nitelendirdiği ve bunun da halkın dinî inançlarıyla ilişkilendirildiği hiyerarşik oluşum yıkılmıştı. Erbakan ve ekibi "ağır sanayi hamlesi"nden bahsediyor ve aynı zamanda dindar, laikliği

sorgulayan kimliğiyle siyaset yapıyordu. Bu durumun devamında muhafazakârların toplumsal ve ekonomik tabanı Özal dönemiyle adım attığı neoliberal ekonomik politikalara uyum sağlamak da hiç de güçlük çekmemiştir. Artık taşra kökenli dinî muhafazakârların "çevre" den taşınıp "merkez"e yerleşmeye başladığı bir döneme geçiş yapılmıştır.

1990'larla birlikte yükselişe geçen dinî-muhafazakâr siyaset, çevrenin merkeze doğru kaydığı bir süreci temsil etmektedir. Ancak 28 Şubat süreciyle, çevreden gelen güçler bir kez daha bastırılmak istenmiş, merkez karşısında çevre bir kez daha güçsüz kılınmak istenmiştir. Bu sürecin öngörülemeyen sonucu, Türkiye'de ilk kez adını koyarak muhafazakâr bir siyasi hareket ve partinin ortaya çıkarması olmuştur. Erdoğan liderliğindeki AK Parti kendisine muhafazakâr demokrat bir siyasi kimlik seçmiş ve girdiği ilk seçimde tek başına iktidar olmuştur (Özipek, 2010:115). Dolayısıyla 2002'den beri yaşanan bu süreç, yani muhafazakâr kesimin siyasi, ekonomik ve toplumsal alandaki yükselişi, çevreyi temsilen taşranın yükselişi olarak görülebilir ve bu dönem Christoz Teazis'in AK Parti'yi anlattığı kitabındaki ifade ile "*ikincilerin cumhuriyeti*" nin yeni dönemine işaret etmektedir. AK Parti kuruluşunda çevreden gelen bir partiyi ve sosyal taban itibarıyla de orta ve alt sınıfı temsil etmekteydi. İktidara geldiği günden bugüne, yüz yılı aşkın süredir devam eden modernleşme tarihimizde "çevre" nin merkezi güç konumuna geldiği bu dönemde görülmüştür. Ancak çevre ile merkez arasındaki bu yer değiştirme ilişkisi, muhafazakârların yalnızca siyasi değil, ekonomik, kültürel vb. alanların tümünde de bir dönüşüm geçirmelerinin sebebi olmuştur.

İbrahim Nacak'ın, *Taşra Kentin Ötekisi* eserinde Pareto'nun seçkinlerin dolaşımıyla ilgili teorisinden yararlanarak Türkiye'de seçkinlerin dönüşümünü kurguladığı analizi de çevrenin merkeze taşınma sürecini açıklamada önemlidir. Nacak'a göre (2018:133) Türkiye'de seçkinlerin dönüşümünden bahsedebilmek için 2000'ler sonrası yaşanan siyasal, iktisadi ve toplumsal gelişmeleri dikkate almak gerekir. "Cumhuriyetin kuruluşundan bugüne ülkenin yöneticisi ve seçkinleri olan kesim (laik, seküler, kent soylu) merkez-çevre ilişkisinde merkezi temsil ederken, yönetilen çoğunluk (Anadolulu, taşralı, dindar, muhafazakâr) ise çevreyi temsil

ediyordu. Yani geçmişte devlet, iktidar ve seçkinler merkezden besleniyordu. Dolayısıyla merkezi temsil ediyordu. Bugün artık farklı bir durum söz konusudur. Merkezin, iktidarın mukimleri, çevreden gelenlerden oluşuyor. Dolayısıyla merkez-çevre ilişkisini bu yeni konjonktüre göre tekrar yorumlamak gerekir" (Nacak, 2018: 133). Bu doğrultuda bugün, çevrenin iktidara gelişini yeni bir kırılma ve yeni bir dönüşüm olarak değerlendirmek mümkündür.

Siyasal anlamda halkın iradesinin merkeze taşınmasının yanı sıra, ekonomik anlamda da muhafazakârlar küresel hareketlere entegre olarak merkezi güçlerini artırmış, özgürleşmiş ve zenginleşmişlerdir. Böylece daha önceki merkezi temsil eden gücü etkisizleştirmeyi de başarmışlardır. Örneğin yerel iktidarın değişimiyle, yerel hizmetlerin yürütülmesinde ihaleleri alan şirketler ekonomik alanda önemli fırsatlar yakalamışlardır (Demir, 2005: 875). Konya, Kayseri, Yozgat, Gaziantep gibi bölgelerden başlayan kalkınma "Anadolu kaplanları" ya da "Yeşil sermaye" isimleriyle anılmış ve muhafazakârlar yeni dönemin ekonomik güçleri olmuşlardır. Bunun yanı sıra TÜSİAD'a alternatif örgütlülük olarak MÜSİAD gibi örgütler, İslami düşüncenin ekonomik örgütlenmesi olarak muhafazakârlar tarafından temsil edilmiştir. Ekonomik alanda güçlenen muhafazakârlar sosyal hayatın dönüştürücüsü rolünü de üstlenmişlerdir. Eğitim olanaklarının artması, kitapların ücretsiz hâle gelmesi, her ile üniversite kurulması (ve bu bölgelerdeki yerel şirketlerin özel üniversite açmalarının desteklenmesi), buralarda açılan kolej ve derhaneler, TOKİ eliyle yürütülen ucuz konut edindirme yoluyla orta ve alt sınıftan gelen ailelerin ev sahibi olmasının sağlanması, taşrada yaşayan halkın yükselişine ve sosyal bir hareketlilik geçirmelerine de olanak sağlamıştır. Ayrıca çevreyi temsilen taşrada yaşayan halkın sosyal dönüşüm geçirmelerinin bir sebebi de 1950'lerde başlayan kırsaldan kente doğru göç hareketleridir. Akın'a göre bu hareketlilik hem Türk modernleşmesinin bir ürünü hem de Türkiye'de muhafazakârların sosyolojik değişimini yansıtan önemli bir veri kaynağıdır. Bu değişimi birbirine bağlı dört hareketlilik ile açıklayan Akın (2011: 94-95): "1. Mekân hareketliliği: Kentleşme ve kentlileşme; 2. Ekonomik hareketlilik: Kalkınma, zenginleşme; 3. Siyasi hareketlilik: Siyasette (yerelde ve genelde) ve bürokraside aktör haline gelme; 4. Eğitimde hareketlilik: Eğitim seviyesinin artması, okullaşma" olarak değerlendirmektedir.

Yaşanan bu hareketlilikleri anlayabilmek özellikle Türkiye'de muhafazakârlığın "çevre"den "merkez"e gelişini anlama adına da önemlidir.

Genel bir değerlendirme ile Türkiye modernleşmesiyle beraber merkezin çevre ile olan gerilimli ilişkisinde "kenar"a savrulmanın ve periferide kalmanın, ezilmenin, hiyerarşik gücün karşısında ötekinin temsili olan muhafazakârlık, çevrenin merkeze doğru taşınmasıyla yeni boyut kazanmıştır. Bu durum hiç şüphesiz, Türk modernleşmesinin bir sonucudur ancak, gelinen noktada muhafazakârlık adına başka bölünmelerin de olduğunu söylemek mümkündür. Şehirleşen, ekonomik olarak kalkınan ve siyasi gücü elinde bulunduran bir muhafazakârlığın günümüzde yeni bir muhafazakârlık türü olarak tanımlanması da mümkündür. Mollaer'in (2016), "tekno muhafazakârlık" tanımlaması, şehirlerde yaşayan, rezidanslarda oturan ve alışveriş merkezleri, pahalı restoran ve kafelerde yiyip içen, düğünlerini pahalı otellerde yapan, kentlerdeki eski dokunun değişmesinin öncülüğünü yapan ve bütün bunları terakki olarak nitelendiren bir muhafazakârlığı ifade etmektedir. Bunun yanı sıra muhafazakârlığın Türkiye'de ana yurdu olarak ifade edebileceğimiz bir "halk muhafazakârlığı" ise özellikle taşralarda hâlâ devam etmekte, aile ve din kurumuna gösterilen hassasiyet, dinî eğitimleriyle ilgili hassasiyetlerin gözetilmesi, dini gruplara, camilere, yardım kuruluşlarına yardım edilmesi gibi pek çok faaliyetin yürütücüsü olmaktadır (Akın, 2020: 304). Ancak diğer cihette de büyük bir değişim ve dönüşüm hızlı bir şekilde yaşanmaktadır. Adeta cumhuriyet modernleşmesinin yapamadığı dönüşümü, muhafazakârlar kendi elleriyle çok daha kısa sürede gerçekleştirmektedir. Gelinen noktada ise birbirinden farklı aidiyet ve zihniyet dünyaları olan, farklı hassasiyetlere ve sosyal-kültürel tabana sahip muhafazakârlıkların varlığı olmuştur. Çalışmamızın örnek alanını temsil eden Siirt'te de bir yandan yaşanan halk muhafazakârlığı, diğer yandan yaşanan bu muhafazakârlıkta etnik köken ve nesil farklılıkları, öte yandan modern yaşama uyum sağlama ikilemleri içinde kazandığı yeni boyutlar, bölgenin kendi yerelliği içinde yaşadığı muhafazakârlığın değişim ve sürekliliklerinin neler olduğu konuları "hangi muhafazakârlık?" sorusuna verilecek cevaplardan yalnızca birisini oluşturacaktır.

Burada değinilmesi gereken önemli bir konuda cumhuriyetçi merkezin, çevre ile olan gerilimli ilişkisinde görece özel bir durum olarak Kürt yoğunluklu taşra nüfusunun durumudur. Uzun yıllar çifte bir taşra oluş durumunda olan Güneydoğu Anadolu taşrası, 1960'lı yıllardan itibaren hem ülke genelindeki politikleşme dalgası içinde hareketlenmiş hem de kendi "merkez"i olan bir özerk alan olmaya ve ülkenin gidişatında da bu yeni biçimlenişi ile yer almaya yönelmiştir. Bölgede zaten var olan siyasi parti tercihlerinde siyasal fikir ve kıstaslardan ziyade, güçlü aşiret yapılanmalarının etkisi ve tarafların kolayca değişebilmesi içinde, özerkleşme meselesi ve ilişki gevşemesi şaşırtıcı sayılmaz ancak bölgenin gidişatında yeni bir durumun göstergesidir (Laçiner, 2018: 32-33). Zira ötekileştirilmenin yarattığı muhafazakâr reaksiyoner tavırlar, bölgede özerkleşme meselesi, yeni bir politik dalga ile kimlik kurma çabası, kendi merkeziliklerini oluşturma meselesi olarak da görülebilir. Dolayısıyla Siirt özelinde de, bütün bu durumların genel bir değerlendirmesini yapmak, Türkiye'de muhafazakârlığın yerel görünümüne sosyolojik bir katkı sunacaktır.

3.5. Güneydoğu Anadolu Bölgesinin Cumhuriyet Modernleşmesi Karşısında Konumu ve Muhafazakâr Direnişi

Güneydoğu ve Doğu Anadolu bölgelerinin, cumhuriyet modernleşmesine karşı düştüğü "zayıf" konumun elbette ki sosyal, siyasal, ekonomik pek çok nedeni bulunmaktadır. Cumhuriyet devrimlerinin amacı, toplumsal yapının bütününi dönüştürmektir. Ancak devrimin kendini bu noktada tamamlayamadığı bir gerçektir. Cumhuriyet modernleşmesinin (devrimin) önündeki en büyük engellerden biri ve devrimi sınırlayan yapıların ve eğilimlerin merkezi kaynakları Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun ekonomik ve toplumsal yapılarından kaynaklanmaktaydı. Bu bölgeler adeta cumhuriyeti arkasından tutup "Doğu"nun geleneksel yaşam biçimine doğru çeken bir ağırlık merkezi gibiydi. Çağdaşlaşma gayreti içerisinde olan cumhuriyetin bu sorunu, yalnızca bölgenin feodal yapısından kaynaklanmıyor; emperyalist güçlerin I. Dünya Savaşı'yla başlayan süreçte arkadan dolanarak Doğu ve Güneydoğu'da kurguladıkları stratejilerini mezhep, aşiret ve etnik milliyetçilik

üzerinden yürütmeleri, bölgenin kapitalizme geç eklemlenme, ulusal pazarla bütünleşecek mekanizmaların ancak 1950'li yıllarda bölgeye ulaşması, sorunun diğer etkenlerini oluşturuyordu. Bu durumun sonucu ise cumhuriyete bağlılık ve vatandaşlık kültürünün o oranda zayıf kalması demektir (Ebinç, 2008: 152-153). Cumhuriyet modernleşmesi ve çağdaşlaşma hareketi daha ziyade ülkenin batısında, doğuda ise genel olarak daha dar ve sınırlı grup olan, CHP etrafında toplanmış Türk nüfusu ile sınırlıydı. Bunun dışında kalan toplumun büyük çoğunluğu aşiret, cemaat ilişkileri içinde yaşayan Kürt nüfustu. Çağdaşlaşma ve sanayileşme hareketinin bir kaç kentle sınırlı kalması, uluslaşma sürecinin sınırlarını da belirlemiştir; özellikle ekonomik ve siyasal bütünleşmeyi sağlayacak politikalar yerine güvenlik ve zora dayalı politikalarla devlet bu bölgelerde egemenliğini sürdürmeye çalışmıştır. Devletin bu zor ve baskı yönetimine karşı ise bölgedeki geleneksel yapılar, kendi içine kapanarak daha dirençli bir boyut kazanmıştır (Ebinç, 2008: 154). Bu direnişi esasında muhafazakâr bir duruş ve direniş olarak nitelendirmek mümkündür. Çünkü bölgenin kendi iç dinamikleri devrim aracılığıyla düzleştirilmek istenmiş, ülkenin batısı nasılsa doğusunun da aynı şekilde olması beklenmiştir. Oysaki bölgenin geleneksel, etnik, dini, kültürel farklılıklarla bezenmiş yapısı ülkenin batısından oldukça farklıdır. Bu farklılığın, gericilik, gelişmemişlik, devrimlere ayak uyduramama olarak nitelendirilmesi ise uzun yıllar sürecektir olan devlet tarafından bölge halkının gözden düşürülmesi, halkın ise bu gözden düşürülmüşlüğüne karşı içe kapanma, yer yer pasif ya da aktif direniş göstermesi ile sonuçlanmıştır. Bu direnişlerden biri hiç şüphesiz cumhuriyet tarihinin daha başlarında yaşanan Şeyh Said İsyanıdır. İsyanın arkasında yatan sebeplerden birisi laiklik düşüncesine ve hilafetin kaldırılmasına karşı duyulan tepkidir. Bir diğer sebebi ise milliyetçi amaçlarla planlanmış olmasıdır. Bu yönüyle isyan, dinî ve milliyetçi öğeleri taşıyan ancak esasen temel güdüsü cumhuriyet devrimlerine gösterilen tepki olarak nitelendirilebilecek bir isyandır. Bölgenin aşiret, şeyh ve cemaat yapılanmasıyla örülü düzeninin, bunun yanı sıra Hilafetin, resmî ideoloji ile çatışması devrimin doğasına ilişkin bir çatışmadır. Devrimin getirmek istediği düzene karşı, "eski rejim" kalıntılarının devrimi geriye götürme tehlikesi çatışmanın özünü oluşturmaktadır. Cumhuriyetçi ideolojiye karşı eski düzenin savunucusu olan Güneydoğu bölgesi halkının, o güne kadar padişah ve halife adına dua etmiş bir sınıf olarak, hilafetin

kaldırılmasıyla duygusal anlamda bir boşluk yaşamış ve eski düzenleri bozulmuştur. Yapılan cumhuriyetçi devrimin arkasından karşı devrimci bir hareket olarak nitelendirilebilecek Şeyh Said İsyanı, bölgenin eski düzen arayışına yönelik radikal muhafazakâr bir tepki olarak da yorumlanabilir.

Bölgedeki bir diğer önemli düzen ise medrese ve tarikat düzeniydi. Bu düzenin önde gelenleriyle Kurtuluş Savaşı öncesi kurulmuş olan ittifak 1923 İkinci Meclis'in açılışına kadar sürmüştü; ağa, eşraf ve tarikat önderlerinin gücü hilafetin kaldırılmasıyla kırılmıştır. Ulema sınıfının da dışlanması ve eski düzenin tasfiye edilmesiyle birlikte, önceleri demokrasi ve devrim konusunda tercih yapmak durumunda kalan cumhuriyetin öncü kadrosunun, tercihini devrimden yana yaptığı kesinleşmiştir (Metin Toker, 1998: 10). Cumhuriyetin devrimci yapısına ve özellikle laikliğe karşı muhalif ve muhafazakâr olan bölge halkı, buna karşılık bir de Kürt aşiret reis ve şeyhlerinin yeni kurulan mecliste yer alamamasıyla birlikte derin bir küskünlük yaşamış, bu küskünlüğe, tekke ve zaviyelerin kapatılması sonucunda siyasal ve toplumsal nüfuzlarını kaybeden grupların tepkisi de birleşince Şeyh Said isyanı kendini göstermiştir. İsyân, 1925'te bastırılmıştır ancak, cumhuriyet yönetiminin doğu ve güneydoğuya yönelik politikası ve devrimlerin sertliği de belirlenmiştir. Devrim, özellikle 1925'ten sonra zayıf ve sınırlı demokrasinin uygulandığı, cumhuriyetçi kadroda hem devrimi hem de demokrasiyi aynı anda yürütemeyeceği düşüncesinin şekillendiği yıllar olmuştur. Demokratik açılım, cumhuriyetin ilk yıllarında Terakki Perver Cumhuriyet Fırkası ile deneyimlenmiştir ancak bu yöndeki çabaları sanki cumhuriyetin halk nezdinde maya tutup tutmamasını test etmeye yönelik çabalar olarak değerlendirmek de mümkündür (Ebinç, 2008: 157). Ancak daha sonraları kurulu iktidarı tehdit ettiği, Şeyh Said isyanı gibi oluşumları bölgede desteklediği ve irticai faaliyetler gösterdiği gerekçesiyle kapatılmıştır Takrir-i Sükûn kanunu çıkarılarak kapatılmıştır. Bastırılan isyanın ardından yeni kurulan rejimi arkadan yıkacak ya da geriye götürecek tehlikelerin ülkenin doğusunda olduğu fikri yer etmiştir. Bu fikrin bir yansıması olarak cumhuriyet devleti ülkenin Batısına gösterdiği ihtimamı Doğusuna da göstermemiş, bu durum ise bir süre sonra bölgesel eşitsizliklerin artmasına neden olmuştur. Bu isyan rejim ile güç odakları arasındaki gerilimi özetlemektedir. Ancak rejim ile

bölgede egemen olan düzen arasındaki gerilim sadece siyasal düzeyde değil, toplumsal ve ekonomik, aynı zamanda etnik temelde de keskin bir farklılık göstermiştir.

Türkiye'de cumhuriyet ile birlikte inşa edilmeye çalışılan ulus-devlet inşasının merkezileşmeye, kültürü standartlaştırmaya ve toplumun homojenleştirilmesine dayanan bir süreç oluşunun Türkiye'de yarattığı gerilimleri özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde görmek mümkündür. Uluslaşma süreci ülkemizde siyasi iradenin hâkimiyetinde yürütülmüş; ulusların, Fransız Devrimi'nin ardından devrimcilerin yeni bir Fransa toplumu inşa edebileceği yönündeki algı gibi, yoktan var edilen insanlar olarak algılanması söz konusu olmuştur. Oysaki ulus inşası uluslaşma kapsamındaki bir süreci, modernleşen tüm toplumlarda görülen, fertlerin bağlılığının yerel veya bölgesellikten giderek millî kimliğe dayandırılması, alt kimliklerin ulusal kimlikle bütünleştirilmesi amacıyla devletin milliyetçi ideoloji doğrultusunda yapılandırılması ve izlediği politikaları ifade etmektedir (Türkmenoğlu, 2007:162). Ancak, Türkiye'de uluslaşma politikası, kısa sürede tüm etnik farklılıkların düzleştirilerek homojenleştirilmesine dayanan bir politikayı temsil etmektedir. Bu durumun neticeleri ise Güneydoğu halkın da çok ağır olmuştur. Irksal, etnik köken, dinsel ve yerel bağlılıkların olmadığı, böylelikle ulusu kuran herhangi etnik bir bağın bulunmadığı birleştirici ve bütünleştirici bir ulus inşası amaçlanmıştır. Bu amaçla 1924 Anayasası ile *Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibarıyla Türk denir* tanımı getirilmiştir. Ancak bu homojenleştirici ulus inşası, imparatorluk geleneğine bağlı ve etnik çoğulculuğun olduğu topraklarda, cumhuriyet ile birlikte mikro milliyetçilikler problemini doğurmuştur. Bugün de sorun olarak etkisini sürdüren Doğu ve Güneydoğu'daki Kürt sorunu gibi meseleler, uluslaşmanın yarattığı kırılmaların sonucu olarak okunabilir. Ziya Gökalp ve Kazım Karabekir gibi düşünürlerin "devrim değil evrim" ci yaklaşımları uygulanma şansı bulamamış ve sosyolojik perspektif, siyasal aciliyet duygusu ile göz ardı edilmiştir (Akyol, 2007: 230). Bu durumun sonunda ise, uluslaşma sürecine karşı ortaya çıkan reaksiyoner tavırlar bölge halkı üzerinden okunabilecek yerel muhafazakâr tepkileri doğurmuştur.

Din, toplumsal bütünleşmeyi ve kaynaşmayı sağlayan bir işlevselliğe sahiptir. İslam'ın da Türkiye'de ortak kimlik üretme noktasındaki önemi uluslaşma süreciyle zayıflamıştır. Kemal Kirişçi ve Gareth Winrow'un ifadesiyle: "İslam, Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman ahalisi arasında değişik etnik kimlikleri kaynaştıran bir bağ işlevi görüyordu. Fiilen bir siyasal topluluk kurmak için yeni bir kaynaştırıcı bağ olarak Türk milliyetçiliğini İslam'ın yerine geçirme çabası, sadece kısmen başarılı olacaktı" (Kirişçi ve Winrow, 2007:102). Etnik grupları bir arada tutan en önemli sembollerden birinin, halifeliğin kaldırılmış olması, cumhuriyet devriminin en ağır darbelerinden biri olmuştur. Dinî sembolik bir bağın yerine, yeni bir bağ olarak ulus inşasının yerleştirilmesi çabası ise gerilimlerin türlü boyutlarda yaşanmasına engel olamamıştır.

Güneydoğu Anadolu bölgesinin yalnızca etnik değil, ekonomik ve sosyal yapısından kaynaklanan farklılığının da, çağdaşlaşma sürecine ve Türkiye kültürüne entegre olmaya engel teşkil ettiği yönünde bir araştırma olarak Ziya Gökalp'in *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler* isimli raporu önemlidir. Bu raporunda Gökalp genel olarak, bölgedeki sorunların ana kaynağı olarak dağlık, göçebe ve feodal yapısını görmüş, Kürtlerin yerleşik ve modern bir forma geçirilmesiyle sorunların genel olarak çözüleceğine inanmıştır (Gökalp, 2011). Bölgedeki aşiret yapısının ve bu yapının sonucu olan feodallığın merkez ile bütünleşmeye engel teşkil ettiğini ve merkeze uzak durmanın devlete uzak durma problemini doğurduğunun analizlerini yaptığı raporunda Gökalp, Kürtlerin yerleşik hayata geçirilmesi, Türkçenin yaygın kullanımının sağlanması, şehir hayatı, ticaretin gelişmesi ve eğitim gibi dinamiklerle bölgenin kalkındırılabilmesine yönelik sosyolojik analizlerde bulunmuştur. Bu analizleriyle aslında Gökalp, evrimci bir değişimin gerekliliğine vurgu yapmıştır. Ancak rasyonel modernleştirici Kemalist devletin, kısa sürede gerçekleştirmeye çalıştığı yapısal değişiklikler, tepeden inmeci bir yöntemle benimsetilmek istenmiş, hassas dengeler, tarihsel süreklilik, geçmiş ile gelecek arasında bağ kurma gibi noktalar dikkate alınmamıştır. Bu ise, geleneksel yapıda bazı problemler meydana getirmiş, devlet-toplum (merkez-kenar) çatışmasını şiddetlendirmiştir. İdeolojik nitelikli ve kuvvete dayalı olarak uygulanan projeler, bölünmeleri artırmış ve devlete olan güvenin de sarsılmasına neden olmuştur

(Yılmaz, 1994: 69-70). Devlete olan güvensizliğin bir örneğini uzun yıllar devam eden Güneydoğu Anadolu bölgesinde görmek mümkündür. 1980'lerde başlayan PKK olayları ile devlet-toplum boşluğundan yararlanmış ve terör örgütünün bölge insanlarından isteyerek veya istemeyerek destek bulabilmesi devlete olan güven duygularını daha da zedelemiştir. Bölge halkının devlete karşı kıskırtılması, dezenformatif amaçlı yayılan bilgiler, bölge halkının devlet güvenini sarsmış ve terör örgütünün varlığını sürdürmesinde insan kaynağının canlı tutulmasını sağlamıştır. Ancak son yıllarda gerçekleştirilen GAP (Güneydoğu Anadolu Projesi), bölgede devletin varlığını hissettirmesi ve güvenin tesis edilmesi anlamında atılmış önemli adımlardan biri olmuştur (Gökçen, 2011: 44). PKK'nın Türk silahlı kuvvetleri ile girdiği çatışmaların sonunda kırsal alanlardan zorunlu göçler ve köy boşaltmaları Güneydoğu Anadolu bölgesinde bir takım sosyal değişimleri de beraberinde getirmiştir. Nüfusun hızla kentlere akması, aile, din ve geleneksel yapı gibi temel yapıların değişimi bu sürecin sonuçlarından biridir. Bugün itibariyle kentlerde yaşayanların oranının %90'ların üzerinde seyretmesi bölgedeki göç hareketlerinin ve geliştirme projelerinin bir sonucu olarak da görülebilir.

Cumhuriyetin sekülerleşme siyaseti, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde yüzyıllar içinde oluşmuş, şeyh, tarikat ve medrese yapısına bağlı kimlik-din ilişkisini de dönüştürmeye çalışmıştır. Ancak çok partili sisteme geçişin ardından seçimlerde Kürt şeyhler ve beyler siyasetin içinde yer almaya başlamış, tek parti döneminde uygulanan politikalar yerini bu kesimle ittifaka bırakmıştır. DP'nin değil CHP'nin de bu dönemde ağalar ve aşiretler üzerinden kendisine müttefik aradığı bir gerçektir (Heper, 2010: 250). Fakat özellikle muhafazakâr partilerin şeyhlere ve tarikatlara yönelik de sıcak bağlar kurması, seçmenlerin siyasete olan ilgilerini artırdığı gibi bölgede siyasal muhafazakârlığı da şekillendirmiştir. Bugün gelinen durumda dengeler Kürtçülük siyaseti ile muhafazakâr siyaset yapma noktasında farklı değişkenlikler gösterse de Güneydoğu bölgesi halkının uzun yıllardır muhafazakâr bir siyaset anlayışı çerçevesinde seçimlerini belirlediğini söylemek mümkündür.

Bütün bu süreçler sonunda bugün Güneydoğu'da kendine özgü bir modernliğin olduğu muhakkaktır. Bu modernlik çerçevesinde aile, gelenek, din ve toplumsal hiyerarşi yapılanmalarının değişimi veya sürekliliğinin, aynı zamanda bölgenin yerel toplumsal yapısında (aşiretlik, şeyhlik, medrese vb.) meydana gelen değişimlerin neler olduğu önemlidir. Kentleşme ve modernleşme süreci sonunda oluşan cemiyet yapısı içerisinde bölge halkının cemaat yapısını ve ilişkilerini nasıl koruduğu, değer verdikleri, yücelttikleri ve aidiyet duydukları ilke ve değerlerin muhafazasını ve sürekliliğini nasıl sağladıkları ya da ne derece sağlayabildikleri ise cevap bekleyen sorular arasındadır.

3.6. Siirt'te Dinî, Siyasi ve Sosyokültürel Hayatın Modernleşme ve Muhafazakârlık İlişkisi Bağlamında Değerlendirilmesi

3.6.1. Siirt'in Dinî Yapısı ve Medrese Kültürü

Siirt uzun yüzyıllar boyunca Müslümanlarla birlikte gayrimüslimlerin de yaşadığı bir şehir olmuştur (Keldani, Ermeni, Yezidi, Nasturi vb.). Ancak batılı şehir polistir, homojendir ve farklı kültürlerle karşı çok tahammülsüzdür. İhsan Süreyya Sırma¹'nin da ifadelerine göre Fransız Devrimi'nin ardından ortaya çıkan "ulusçuluk" belası (kendi tabiriyle), şehirlerdeki ve Türkiye özelinde güneydoğudaki etnik ve dinî farklılıkları düzleştirerek yok etmiştir (Sırma, 2007: 123). Bugün Siirt'te dinî çoğulculuktan bahsetmek zordur. Zira faal ibadethaneleri ya da yaşayan örnekleri bulunmamaktadır. Ancak etnik çoğulculuktan bahsedilebilir. Günümüzde Siirt'te Arap, Kürt ve Türk üç farklı etnik yapı bir arada yaşamaktadır. Siirt'te genel olarak güçlü bir dinî yapıdan söz etmek mümkündür. Güçlü bir dinî yapıya sahip olmasındaki başat faktör tarikat ve medrese geleneğinin şehirde oldukça etkin olmasıdır. Elbette ki bu etkinlik günümüzde, özellikle cumhuriyet tarihi içerisinde, tarihsel sürecine kıyasla zayıflamıştır ancak hâlâ faaliyetini sürdüren medreseler ve tarikatlar bölgedeki insanların birbirlerini tanınması, bağ kurması ve güçlü bir toplumsal kontrol mekanizması işlevini sürdürmesi bağlamında faaliyet göstermektedir. Kentte şeyhlere verilen değer, medrese ve tarikat bağlılığı aynı

¹ Kaynak kişi ile yapılan görüşmeler, 17.09.2019 tarihinde gerçekleşmiştir.

zamanda daha muhafazakâr bir hayatın yaşanmasındaki başat etkenler arasındadır. Ancak bugün dinî hayatın yaşanmasında şeyh, tarikat ve medreselerin etki düzeyinin genç kuşakta nasıl olduğu tartışmalıdır. Gittikçe artan seküler eğilimlerin kentteki dinî yaşamı etkilediği de bir gerçektir.

Şehrin dinî yapısında yaşanan kırılma ve değişimleri anlayabilmek için temelde iki önemli faktöre değinmek gerekir. Bunlardan biri hiç şüphesiz medrese kültürüdür. Siirt, özellikle Tillo bölgesindeki medreseleri ve buralarda yetişmiş alimleriyle adından söz ettirmiş bir şehirdir. İsmail Fakirullah Hazretleri ve öğrencisi Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri'nin türbelerini her yıl binlerce insan gelip ziyaret etmektedir. Bu yönüyle bir inanç turizminin şehirde önemini koruduğunu belirtmekte fayda var. Ancak şehirde dinî hayatın devamlılığını sağlayan medreselerin Tanzimat'la birlikte başlayan, cumhuriyet devrimleriyle ise daha da sıkıntılı hâle gelen vaziyeti, dinî yapıda kırılmalara yol açmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında TBMM tarafından 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen eğitimin tek elde birleşmesi bağlamında Tevhid-i Tedrisat Kanunu çerçevesinde ülke genelinde misyonerlik okulları da dâhil olmak üzere medreseler kapatılmıştır. Ardından 1928'de Latin alfabesinin kabul edilmesi ve Arap alfabesinin yasaklanmasıyla birlikte, Arapça ve Doğu bölgelerinde ise Kürtçe eğitimi temel alan medreselere hiçbir yaşam alanı bırakılmamıştır. Oysaki tarihsel sürecine bakıldığında medreselere verilen değer ve önemin büyüklüğü anlaşılmaktadır. Osmanlı'da din eğitiminin tamamına yakın kısmı medreselerde yapılmakta, buralar bir yandan ulema sınıfını yetiştirirken diğer okulların ihtiyaç duyduğu öğretmenleri de yetiştiren en önemli eğitim merkezlerini oluşturmaktaydı. Aynı zamanda da Enderun mekteplerinin yanı sıra sarayın ileri gelenlerini de yetiştirmeye devam ediyordu (Aktay, 2007a: 29). Ancak cumhuriyetle birlikte medreselerin bu konumu yerle bir edilmiş, din eğitimi ise Türkçeleştirilmiştir. Alfabe devrimi ile başlayan bu durum dinî hayatın kırılmasında ve medrese geleneğinin zayıflamasında Güneydoğu'nun genelinde ve özelde Siirt'te çok etkili olmuştur. Buralarda halkın gündelik dilinin Arapça ya da Kürtçe olması sadece dinî hayatın değil, sosyal hayatın da daha travmatik yaşanmasına neden olmuştur. Din eğitiminin Türkçeleştirilmesi meselesine Türkiye'nin birçok yerinde halk sıcak bakmamıştır. Arapça eğitim ve din eğitimi,

Kuran eğitimi de dâhil olmak üzere ülkenin her yerinde yasaklandığı halde bir yeraltı faaliyeti şeklinde devam etmiştir. Hatta öyle ki yakalanma riskine karşı kaçakça icra edilen din eğitimi, gerek toplumun gerekse eğitim veren hocaların hafızalarında acı bir şekilde yer etmiştir. Zira eğitim veren hocalar, gizlice, çoğu zaman jandarma tehlikesine karşı birilerinin nöbet tutmasıyla din eğitimini sürdürme gayreti içinde olmuşlardır. Bu anlamda Siirt'te bugün ciddi bir varlık temsil eden medrese sisteminin bugünlere gelişinde Rasim Özdenören'in *Gül Yetiştiren Adam*² tiplemesindeki gibi hocaların emeği çoktur. Şehirde özellikle Tillo bölgesinde Osmanlı'nın en eski zamanlarına kadar götürülebilen bir medrese geleneği vardır. Meşhur eğitim reformunun yol açtığı kesintiye/kopukluğa rağmen bugünlere nasıl intikal ettiğini ve muhafaza edildiğini görmek için *Gül Yetiştiren Adam* hikâyesinin Siirt'te yaşanmış olan örneğinin izini sürmek gerekmektedir (Aktay, 2007a: 32). Elbette ki bu dinî eğitimin devam etmesinde sivil halkın da kendi hayat tarzını sürdürme konusundaki direnci önemlidir.

Siirt'te dinî yapı, yaşanan kırılmalara rağmen özellikle medrese kültürü bağlamında son yıllarda bir süreklilik de arz etmektedir. AK Parti döneminde daha önceleri sıkıntılar yaşayan ve varlıkları illegal olan bu dinî eğitim kurumları, destek alarak tekrar güçlenmeye başlamıştır. Buradaki amaç, eski ihtişamlı dönemlerinde olduğu gibi medreselerin, hem nakli hem de akli ilimlerin yuvası değil belki ancak, yine de toplumun dinî hayatındaki kayda değer etkilerinin devamlılığını sağlamaktır. Siirt'te dinî yapının değişime uğramasında ve kırılmalar yaşamasında önemli faktörlerden biri de terörün tüm bölgede olduğu gibi Siirt'te de etkili olmasıdır. Ortaya çıktığı ilk dönemlerdeki felsefesi sebebiyle PKK, dinî hayat noktasında halk üzerinde baskı kurmuştur. Kendini sol bir örgüt olarak tanımlayan PKK, dinin işlevsizleştirilmesi ve dinî hayatın zayıflaması noktasında büyük bir çaba sarf etmiştir. Bu noktada halk, örgüt üzerinden sol kültürle tanıştırılmış ve bu da dinî-muhafazakâr bir hayatın zayıflamasında etkili olmuştur. Ancak 2000'li yıllarla

² Özdenören'in romanı cumhuriyet devrimlerine karşı bir Müslümanı içine soktuğu durumu anlatır. Romanda seçilen tipleme İslam'dan uzaklaştırılmış sosyal hayatta Müslümanın bir yol olarak seçtiği, içe kapanma ve inzivayı dile getirir. Ancak eylem alanı yalnızca inziva olmayan kahramanın, dışardaki insanlarla kaybettiği dili "gül" ile tesis etmeye çalışması, Anadolu'da çocuklara ve yetişkinlere gizlice Kur'an dersi vermeye çalışan ve dini baskılara karşı çekildikleri inziva hayatında faaliyet gösteren hoca ve imamların durumu, *gül Yetiştiren Adam*'a bir örnek teşkil etmektedir.

birlikte kentte dinî hayat üzerindeki baskıların azaldığı belirtilebilir. Özellikle PKK'nın din konusunda öz eleştiri yapıp, dine karşı tutumunda bir strateji değişikliğine gitmesi, din ve dindarlarla çatışmak yerine uzlaşma yolunu seçmesi bir dönüm noktası olmuştur. Bu çerçevede Demokratik İslam Kongresi (DİK)'in düzenlenmesi PKK'nın stratejisindeki değişimin göstergesi olarak yorumlanabilir (Aktaş, 2016: 96). Zira bu kongrenin terör örgütü lideri Abdullah Öcalan'ın önerisiyle hazırlanması, kendisinin de kongreye mesaj iletmesi ve HDP'li vekillerin kongrede yer alması böyle bir yorumu mümkün kılmaktadır.

3.6.2. Siirt'in Siyasal Yapısı ve Seçim Analizleri

Siirt kent kimliğinin oluşumundaki en önemli faktörlerden biri kentin siyasal yapısıdır. Özellikle son zamanlarda Güneydoğu Anadolu bölgesi seçmeninin ülke genelindeki oy dengesini değiştirmedeki gücü dikkate alındığında, siyasal yapının Siirt'te analiz edilmesi de o kadar önem kazanmaktadır. Siirt, çoğunluğu Kürt seçmenden oluşan, ancak Arap nüfusunun da önemli bir pay sahibi olduğu bir kent yapısına sahiptir. Tarihsel süreçte aşağıdaki seçim tablolarının analizinde de değinildiği gibi, Siirt uzun yıllar muhafazakâr siyasal kimliğin etkili olduğu bir yapı sergilemiştir. Ancak yaşanan terör ve şiddet ortamı, ayrıca siyasal olarak Kürt milliyetçiliği ya da Kürtçülük siyaseti yapan partilerin oluşumu şehirde siyasal kırılmalara yol açmıştır. Buna karşılık halkın kendini devletten özerkleştirememesi gibi bir çelişki de var olmaya devam etmiştir. Bu anlamda devletle en fazla sorunun yaşandığı Güneydoğu şehirlerinin ahalisi arasında yine de hayatın her alanında devletten beklentilerin fazlalığı dikkat çekicidir (Aktay, 2007b: 69). Dolayısıyla "devlet bize sahip çıksın", "devlet bize baksın" düşüncesinin arkasındaki sebeplerin incelenmesi ayrı bir önem arz etmektedir. Bu durumun bir sebebi, Türkiye siyasal hayatında bir dönem bozulmuş olsa da, yüzyıllar boyunca devlete karşı duyulan yakınlık olabilir. Aşağıdaki tablolarda şehrin siyasal yapısının seçimler üzerinden bir analizi verilmiştir. Böylece tarihsel durakların neler olduğu ve siyasal süreklilik ya da siyasal kırılma çizgilerinin belirlenmesi mümkün olmuştur.

Seçimler Üzerinde Analiz

Yıl / Parti	1.Parti / Oy Oranı	2.Parti / Oy Oranı	3. Parti / Oy Oranı
1950	DP - %45,5	CHP - %31,5	
1954	DP - %56,2	CHP - %24,8	
1957	DP - %48,1	CHP - %42,2	HP - %6,2
1961	YTP - %51	CHP - %47,7	
1965	AP - %36,7	CHP - %35,8	YTP - %14,8
1969	AP - %25,3	YTP - %24,2	CHP - %18,5
1973	BĞMSZ-%24,5	CGP - %23,8	AP - %16,4
1977	BĞMSZ-%43,4	MSP - %22	AP - %17,2
1983	MDP - %36,3	ANAP - %34,2	HP - %29,5
1987	ANAP - %27,9	DYP - %22,9	SHP - %17,3

Tablo 2. Siirt'te 1950 - 1987 yılları arasındaki genel seçim sonuçları

Yıl / Parti	1. Parti / Oy Oranı	2. Parti / Oy Oranı	3. Parti / Oy Oranı
1991	SHP - %39,59	RP - %20,57	DYP - %18,97
1995	RP - %27,96	HADEP - %26,60	ANAP - %14,24
1999	HADEP - %22,12	DYP - %22,09	FP - %13,36
2003	AK PARTİ - %84,82	CHP - %13,79	İP - %0,77
2007	AK PARTİ - %48,78	BĞMSZ - %39,51	CHP - %3,46
2011	AK PARTİ - %48,09	BĞMSZ - %42,79	CHP - %2,78
2015	HDP - %58,28	AK PARTİ - %39,67	CHP - %1,65
2019	HDP - %51,07	AK PARTİ - %38,97	MHP - %3,52

Tablo 3. Siirt'te 1991 - 2019 yılları arasındaki genel seçim sonuçları

Siirt'te seçim sonuçlarını genel düzlemde değerlendirdiğimizde Türkiye ortalamasına paralel sonuçların özellikle 1999'a kadar sürdüğünü söylemek mümkündür. Bu seçimlerden ilki olan 1950 seçimlerinde çoklu parti sisteminin ilk

adayı olan ve muhafazakâr bir kimliğe sahip olan DP, Siirt'te aday gösterdiği tüm milletvekillerinin seçilmesiyle büyük bir başarı elde etmiştir.

1954 ve 1957 seçimlerinde de aynı başarıyı gösteren DP, CHP ile arasında süren yarışta üç seçim üst üste Siirt'te başarı elde etmiş ve aday gösterdiği milletvekillerinin tamamını almayı başarmıştır. DP'nin Türkiye'nin diğer bölgelerine göre Güneydoğu Anadolu bölgesinde nispeten daha yüksek oy olmasının siyasal ve politik nedenleri arasında, tek parti uygulamalarından en olumsuz etkilenen bölgelerin başında gelmesini ifade edebiliriz. Bu sonuçlar şehrin siyasal kimliğinde muhafazakâr bir duruşun olduğunu söyleyebilmemizi mümkün kılmaktadır. Zira, bu tarihten sonra da yapılan genel seçimlerde CHP tarihi boyunca bir daha Siirt'te birinci parti olma başarısını elde edememiştir. 1961 seçimleri, CHP ile, DP'nin devamı niteliğinde olan Yeni Türkiye Partisi (YTP) arasında geçmiş ve YTP oyların %51'ini almıştır. Siirtliler 27 Mayıs'a karşı tavırlarını sandıkta göstermiş ve CHP daha evvelki seçimlerde olduğu gibi 1961 seçimlerinde de başarılı olamamıştır (Demir, 2016: 118). YTP aynı zamanda Güneydoğu Anadolu bölgesinin genelinde başarı elde etmiş bir partidir. Bunun sebeplerinden biri DP iktidarı döneminde aşiret ve dinsel yapıların desteklenmesidir. Böylece YTP bölgedeki Kürt yoğunluklu nüfustan yüksek oy almayı da başarmıştır. Bu seçimlerin sonuçları aynı zamanda Kürt etnik kimliğinden ziyade, aşiret ve toprak ağalığının siyasette etkili olduğunu da göstermektedir.

1965 seçimlerinde ise Siirt'te Süleyman Demirel'in partisi olan Adalet Partisi (AP) %36,7'sini alarak birinci parti olmuş, CHP %35,8 ile ikinci sırada, YTP ise %21,8 oy oranı ile üçüncü sıradaki parti olabilmiştir. Bu seçimde diğer seçimlerden farklı olarak bağımsızlar adına katılan bir aday ilk kez %8,8 gibi bir oy oranı almayı başarmıştır.

1969 seçimlerinde Türkiye genelinde görülen siyasi parçalanmalar Siirt'te de karşılığını bulmuştur. AP önemli oranda oy kaybetmesine rağmen %25,3 oy oranı ile birinci parti, YTP %24,2 ile ikinci parti, CHP ise %18,5 ile üçüncü parti olmuştur. Burada önemli detaylardan biri CHP'nin parçalanmasıyla kurulan Güven

Partisi'nin(GP) %15,6 oy ile varlık göstermesi, bağımsızların ise %14,6 oy oranına yükselmiş olmasıdır. 12 Mart sonrası ülkede yaşanan siyasi sorunlar ve parçalanmışlık 1973 genel seçimlerine de yansımıştır (Demir, 2016: 118). Beş Parti seçim barajını aşmış ve bağımsızlar en yüksek oyu (%24,5) alarak birinci parti olmayı başarmışlardır. Diğer partilerin oy oranları ise CGP %23,8, AP %16,34, CHP %14,2, Demokratik Parti %11 ve siyaset sahnesine yeni çıkan Millî Selamet Partisi (MSP) %9,5 oy almıştır. Esasında 1973 seçimleri CHP'nin lehine sonuçlanmış bir seçimdir. Çünkü parti içinde yaşanan siyasal değişime (lider değişikliği) paralel olarak Güneydoğu Anadolu'da ve Türkiye'nin diğer bölgelerinde öncü parti olmayı başarmıştır. Ancak Siirt için bu durum geçerli olmamış ve başarı gösterememiştir. 1977 seçimlerinin galibi ise bağımsızlar ve MSP olmuştur. Bağımsızlar %43,4 oy alırken, MSP %22 oy almayı başarmıştır. MSP'nin aldığı bu oy oranı Türkiye geneliyle kıyaslandığında ise şöyle bir sonuca varılmaktadır: bu seçimde MSP'nin Türkiye geneli oy durumuna bakıldığında sırasıyla Bitlis, Bingöl, Mardin, Siirt ve Van'dan aldığı oylar en yüksek oy oranını temsil etmektedir. MSP Türkiye genelinde %8,6 oy alırken, bu bölgelerde %20'nin üzerinde oy almış olması dinsel muhafazakâr siyasal kimliğe sahip bir partinin bölgedeki başarısını göstermek adına önemlidir.

12 Eylül Askeri Darbesi sonrası, Türk siyasi tarihinin muhafazakâr gelenek adına yeni bir dönüm noktası olmuş ve dengelerde büyük bir değişim yaşanmıştır. 1983 seçimlerinde tüm Türkiye'de Türk sağının temsilcisi olarak ANAP oyları silip süpürürken, Siirt'te Kenan Evren'in Partisi Milliyetçi Demokrasi Partisi (MDP) %36,3 ile birinci parti olmuştur. ANAP %34,2 ikinci, Halkçı Parti (HP) %29,5 oy ile üçüncü parti olmuştur. Bu seçimin en dikkat çekici noktası, MDP'nin, dönemin askeri liderleri tarafından (Kenan Evren) desteklenen bir parti olmasına rağmen, Türkiye'de üçüncü, Güneydoğu Anadolu bölgesinde ikinci parti olmasıdır. 1987 seçimlerinde ise Siirt genelinde muhafazakâr partiler ön sıralarda olmuştur. Sırasıyla ANAP, RP ve DYP'nin aldığı oylar şehrin siyasal kimliği noktasında da belirleyici etkenin muhafazakâr duruş olduğu hakkında bilgi vermektedir. Tıpkı 77 seçimlerinde olduğu gibi MSP'nin devamı niteliğinde olan RP, Siirt'te Türkiye genelinde Diyarbakır'dan sonra en yüksek oy aldığı ikinci şehir olmayı başarmıştır. RP genelde Güneydoğu bölgesinden ciddi oy almasıyla dikkat çekmiş, bölgede dinsel gruplar ve

tarikatların belirleyiciliğinin de Kürt halkının seçimlerinde etkili olduğunu ortaya koymuştur.

1991 seçimlerinde SHP ile bugünkü HDP'nin de kökeni sayabileceğimiz Halkın Emek Partisi (HEP)'in işbirliği yapması, Siirt'te seçimin dengelerini değiştirmiştir. SHP %39,6 oy oranıyla birinci parti olurken, RP %20,6 ile ikinci parti olmuştur. Bu noktadan sonra Kürt etnik kimliğini öne çıkaran partilerin de ortaya çıkmasıyla Güneydoğu bölgesinde ve Siirt'te genel olarak tüm dengelerin de değiştiğini söyleyebiliriz. Zira 1995 seçimlerinde Kürt kimliğini öne çıkaran partilerin ilk kez doğrudan katılımıyla Siirt'te RP'den çok küçük bir oy farkıyla HADEP ikinci sırada yer almıştır. ANAP ve DYP gibi partiler ise oy kayıpları yaşamıştır. 28 Şubat sürecinin sonunda RP'nin kapatılmasının ardından yerine kurulan FP aynı oy oranlarını koruyamamış, Siirt genelinde 1999 seçimi HADEP' in önderliğinde tamamlanmıştır.

Siirt'te genel olarak muhafazakâr partilerin ön planda olduğunu söylemek mümkündür. Kürt kimliğini ön plana çıkaran partilerin ortaya çıkmasıyla bu dengeler kimi zamanlar değişse de 2003 yılında yapılan seçimlerde AK Parti büyük çoğunluğun oyunu almıştır. Şehirde %85'e yakın oy alması bu noktada önemlidir. 2015 seçimlerine kadar şehirde AK Parti'nin önde olduğu seçimlerde bağımsızların da yükselerek oy aldığını gözlemlemek mümkündür. Kürt ulusalcı hareketin giderek güçlenmesi ve Halkların Demokratik Partisi (HDP)'nin kurulması gerek Güneydoğu Anadolu'daki gerekse Siirt özelindeki siyasi durumu derinden etkilemiştir. Geline bu durumun ortaya çıkışında siyasal ve sosyal bir takım nedenler bulunmaktadır. Öncelikle kentin demografik göçlerle beraber değişen yapısının, siyasal tercihleri de etkilediğini ifade edebiliriz. Özellikle Arap nüfusun Batı'ya doğru, Kürt nüfusunun ise kırsaldan kent merkezine doğru göçü kent kimliğini değiştirdiği gibi siyasal kimliği de değiştirmiştir. Kürt meselesindeki jeopolitik değişimler, Batı devletlerinin Kürt sorununa ilgi duyması, AK Parti'nin son yıllarda daha milliyetçi politikalar izlemesi, HDP'nin parti olarak seçimlere girme kararı alması ve barajı geçmenin Kürtler adına bir onur meselesi haline gelmesi, seçmen üzerinde etkili olan diğer faktörlerdendir (Aktaş, 2016: 94). Muhafazakâr duruşun siyasal kimliğe

yansımalarına bakılacak olduğunda, %85'lerde oy alan "muhafazakâr-demokrat" kimliğe sahip bir partinin yerine bugün, daha Kürt ulusalcılığı ve sol düşünceye yakınlığıyla ön planda olan bir partinin geçmiş olması, halkın muhafazakârlığında bir azalmanın olduğu çıkarımını yapmayı mümkün kılmamalıdır. Böyle bir analiz, sosyolojik arka planın ıskalanması sonucunu doğurabilir. Zira bölgede bugün HDP'ye oy veren seçmenin büyük bir çoğunluğu muhafazakâr bir hayat yaşamaktadır. Bu doğrultuda Siirt'te derinlemesine yapılacak alan araştırması ile elde edilecek alan bulguları gerek kent, gerekse bölge halkının siyasal muhafazakârlığı üzerine daha doğru analizler yapmayı mümkün kılacaktır.

3.6.3. Siirt'in Sosyokültürel Yapısı ve Göç Hareketleri

Siirt'te sosyokültürel yapının nasıl olduğu ile ilgili yapılacak analizlerin başında "geleneksel" ifadesi hiç şüphesiz şehri ve halkı tanımlayacak ifadelerden en önemlisidir. Somut insan davranışlarına sinmiş soyut bir kavram olarak gelenek, uzun yıllardır süregelen çok sayıda farklı kültürel unsur ve davranışların tümüdür. Çeşitli kesim ve toplulukların örf ve adetleri, emredici töreleri, varlık, insan ve hayata ilişkin tayin edici düşünceler gelenek kaynağından beslenir. İnsani ve aynı zamanda soyla tezahürleri olan bir fenomen olarak, tarihte ve çağımızda geleneği olmayan bir toplumdaki bahsetmek neredeyse imkansızdır. Geleneklere veya gelenekler yoluyla aktarılan adet ve düşünce tarzlarına büyük bir bağlılık gösterme, geleneksel değerlerin korunması gerektiğini savunma, geleneksel ve kurumsallaşmış olanı yeni ve modern olana tercih etme şeklinde beliren davranış, geleneksel olarak kurumsallaşmış bir yaşantının göstergesidir. Geleneği anlama konusunda soyut aklın rolünü reddeden bir anlayışın simgesidir (Kirman, 2011: 77). Zira bu tür bir yaşantı, muhafazakâr düşüncenin de temelinde savunduğu ve yücelttiği bir yaşantıdır. Burada bağnaz bir gelenekçilik değil, geleneğin modern ve yeni olana karşı, tarihsel birikimi ve tecrübelerden damıtılmış engin bilgiyi öne çıkarması anlamında geleneksel yaşamdan bahsedilmektedir. Siirt bu anlamda Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesindeki diğer şehirler gibi geleneksel bir sosyokültürel yapıya sahiptir. Akrabalık ilişkilerinin sıkı sıkıya bağlılığı, aşiret yapısı içinde alınan kararlara itaat

toplulukçu bir yapıya uygun olarak işlemektedir. Öyle ki akrabalık sistemi içerisinde bireyin ekonomik, sosyal ve politik konularda nasıl davranacağına ilişkin kurallar dahi belirlenmiş bir ideoloji eşliğinde kişiye sunulur. Birey, bu anlamda kimden destek alabileceği (özellikle kolektif saldırı ve savunma durumunda), ekonomik olarak ne yapması gerektiği (kan bedeli gibi) ve olağanüstü durumlarda takınılması gereken ahlâki duruş bu sistem içerisinde belirlenmiştir (Ökten, 2009: 304). Bu açıdan incelendiğinde şehirde hâkim olan aşiret ve akrabalık sistemi, geleneksel bir yaşamın sürdürülmesinde önemli bir role sahiptir.

Siirt'te öne çıkan bir diğer sosyokültürel yapı ise halkın göçebe ya da yerleşik olarak ayrılmış olmasıdır. Bu iki tür yaşam elbette ki sosyal yaşantıyı da baştan sona şekillendirmektedir. Siirt'te Koçer'ler olarak bilinen göçerler aynı zamanda bir aşireti temsil etmekte ve göçebe bir yaşam tarzından gelmektedirler. Bugün itibariyle Koçer /göçerlerden de yerleşik hayata geçen pek çok sayıda insan bulunmasına rağmen isimleri hâlâ bu şekilde anılmaktadır. Göçerler genel olarak hayvancılıkla uğraşmakta ve özellikle yaz ayının başlangıcından güze kadar olan dönemlerde yaylalara çıkmaktadırlar. Yaylaklar ve kışlaklar arasında geçen hayat sosyokültürel yaşantının da en önemli belirleyicilerinden biri olmaktadır.

Şehirde hâkim olan iki etnik topluluktan biri Kürtlerdir. Kürtler arasında ise Koçer olarak bilinen, sosyoekonomik yapısı yaylacılık ve göçebe üzerine olan kesim bulunmaktadır. Bu kesim, büyük çoğunluğu aşiretler halinde örgütlenmiş bir görünüm sergilemektedir. Aşiretin sosyal yapı içerisindeki egemenliği birey üzerinde etkili olmakta, dolayısıyla topluluklar arasındaki ilişkinin şekillenmesinde de belirleyici hâle gelmektedir. Siirt'te gerek halk gerekse siyasi partiler nezdinde aşiret, bir güç unsuru olarak değerlendirilmiş ve kabul görmüştür. Aşiret liderleri aşiretin birliğini sağlamak ve bu birlik de liderin siyasal hayatın içine girmesinde önemli rol oynamaktadır (Tan, 2013: 42). Bu anlamda aşiretlerin toplumda hiyerarşik bir yapılanma sergilemesi, otoriteye bağlılık ve toplulukçu bir yapının devamında etkin bir güç olduğu söylenebilir. Öte yandan Siirt'te diğer Kürtler arasında aşiret olgusuna daha az rastlanmaktadır. Siirt Arapları arasında ise genellikle lakap yahut sülale / mal (hane) olarak ifade edilen, geniş bir silsileye sahip yapılanmalar bulunmaktadır.

Şehirde geleneksel bir yaşantının etkisinden bahsettik, ancak bir de modernleşme ve kentleşme şehirdeki sosyokültürel yapıda değişimlerin yaşanmasına neden olmaktadır. Şehir kültürünün ve kimliğinin dönüşümünde ulaşım araçlarının gelişmesi, kırsaldan şehir merkezine doğru yapılan göçler, kitle iletişim araçlarının gelişimi, kentleşme, şehre bir üniversitenin kurulması vb. etkenler sayılabilir. Sosyokültürel yapının değişmesiyle birlikte ise daha bireyci, toplumsal kontrol mekanizmasının zayıfladığı, akrabalık ilişkilerinin ve hiyerarşik toplumsal yapının kuvvetini yitirdiği, dinî otoritenin toplumda daha az yer kapladığı bir sosyal yaşam kendini göstermeye başlamıştır. Esasında bu durum, Tönnies' in kuramında ifade ettiği gibi cemaatsel ilişkilerin yerini cemiyet ilişkilerine bıraktığı bir dönüşümün ifadesidir.

Siirt'te sosyokültürel yapıyı etkileyen bir diğer faktör şehirde yaşanan göç hareketleridir. Özellikle eşrafın, yani yerli, kültürlü, ekonomik anlamda güçlü ailelerin büyük şehirlere göç etmesi şehri birçok alanda etkilemiştir. Siirt, daha önceleri Arap nüfusunun daha baskın olduğu bir şehir iken, ülkenin özellikle batısına (özellikle İstanbul ve Yalova) doğru yapılan göçlerle Arap nüfusunda ciddi bir azalma meydana gelmiştir. Buna karşılık 1980'li yıllardan sonra kırsaldan şehir merkezine doğru gelen göçle Siirt'te Kürt nüfusunun yoğunluğu artmıştır. Kürtlerin yalnızca ilçelerden değil, aynı zamanda etraftaki şehirlere (Şırnak, Hakkari, Batman, Diyarbakır vs.) yaptıkları göçler de sosyal açıdan Kürtler arasında farklılıkların yaşanmasına neden olmuştur.

Şehirdeki yerli, kültürlü, ekonomik anlamda güçlü ailelerin (ki bu aileler genelde Araplardan oluşuyordu) büyük şehirlere göç etmesi şehri birçok alanda etkilemiştir. Arap kültürel ortamın zayıflaması, ekonomik gelişmenin yavaşlaması ve buna bağlı olarak işsizliğin artması gibi sorunlar baş göstermiştir. Bununla beraber kırdan gelen nüfus, şehir kültürünü sekteye uğratmış ve kırsal kültür ile şehir kültürü arasında ara bir form oluşmuştur. Son yıllarda yaşanan göçlerin büyük bir kısmının köy boşaltmaları neticesinde yaşanmış olması da şehirde protest bir kültürün şekillenmesiyle sonuçlanmıştır. Bu hususla beraber şehrin politize bir görünüm sergilediği gözlenmektedir (Aktaş, 2016: 90). Dolayısıyla bugün gelinen durumda

şehirde etnik bağlamda Arap nüfusunun baskın kültüründen, Kürt nüfusunun daha hâkim olduğu bir kültüre doğru değişim yaşanmıştır. Bu değişim, şehirdeki sosyokültürel yapıyı etkilediği gibi, ekonomik ve siyasal yapıyı da etkilemiş ve dönüştürmüştür.

Sonuç olarak Aktay'a göre (2007b: 69-70) Siirt'in bir şehir olarak bugünkü durumunu tespit açısından kaydedilmesi gereken bazı tarihsel kırılmalar mevcuttur. Bunlar: 1.) Dinsel Kırılma, 2.) Siyasal Kırılma, 3.) Eşraf Kırılması ve 4.) Tarihsel kırılmadır.

1: Dinsel Kırılma: Bu kırılmanın bir yanını 1900'lü yılların başlarında, Birinci Dünya Savaşı'na girdikten sonra tamamlanan dinsel homojenleşme süreci oluşturuyor. Siirt de kuşkuşuz yüz sene önceki Siirt değil. Bu kırılmanın diğer yanını da cumhuriyetle birlikte bütün Türkiye'de yaşanan paralel olarak, dinin işlevsizleştirilme çabaları oluşturuyor. Siirt'teki medreseler de bundan payını almış ve şehirde dinî etkinin kırılması söz konusu olmuştur.

2. Siyasal Kırılma: Yaşanan terör ve şiddet ortamı yüzünden devletin halkla yüz-göz olma şekli, devlet imajının kırılmasına yol açmıştır. Güneydoğu'nun uzun süre gözden düşmesi bu sürecin sonunda olmuştur. Buna karşılık, halkın kendini devletten özerkleştirememesi gibi bir çelişki de var olmaya devam etmiştir. Aktay'ın bu tespitine binaen siyasal olarak Kürt milliyetçiliği ya da Kürtçülük siyaseti yapan partilerin oluşumunun da siyasal kırılmalara yol açtığı eklenebilir.

3. Eşraf Kırılması: Siirt şehrinin sürekli göç vermesi (batıya doğru) bu bölgede bir beyin ve eşraf kültürünün birikmesini engellemiştir. Bu göç, Siirt'in bir şehir olarak kültürüne ve kimliğine sahip çıkan bir sorumlu kitlesinin kalmaması sonucunu doğurmuştur.

4. Tarih Kırılması: Şehrin her yeni zamana ayak uydururken bir önceki zamandan hiçbir şey devralamaması da bir tür tarih kırılması meydana getiriyor. Siirt'in eski mimarisi cas evlerinin korunmaması, hızlı kentleşme ile yok olan tarihsel yapılar vs. hem bu tarihsel yapıları koruyup gözetilen mesleklerin yok olmasına hem de bir tarihsel kırılmanın yaşanmasına neden olmuştur.

Yukarıda Aktay'ın kategorilendirdiği tarihsel olarak yaşanan bu dört büyük travma, şehirde yaşanan kırılmaların tespiti açısından önemlidir. Bu kırılmalar, aynı zamanda şehirdeki muhafazakâr kimliğin varlığı, bu kimliğin ne derece korunabildiği ve yaşanan kırılmalardan nasıl etkilendiği üzerinde düşünebilmeyi de mümkün kılmaktadır. Türkiye'de muhafazakârlığın tek bir boyutta yaşanmadığı, farklı muhafazakârlıkların olduğu bir gerçektir. Aynı şekilde kendine özgü tutumlarıyla Siirt'in yörenin sosyolojik ve kültürel özellikleri bağlamında ele alınacak muhafazakârlığı, Türkiye'de muhafazakârlığın yerel görünümüne bir örnek teşkil edebilecektir. Türkiye'de muhafazakârlığın belli bir "yere" bağlı olarak irdelenecek olmasının, "yerel" olanın sosyolojik bilgisine ulaşmamızda da önemi büyüktür. Belli bir yöreye, mekâna ait olan yerelin, aynı zamanda o belli mekânda yaşayan insanların sosyal, dinî, siyasi, geleneksel vb. hayatlarını kendilerine özgü biçimde ele almak anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Muhafazakârlık kavramının da, belli bir "yer" e özgü olarak aldığı farklı biçimsellikler, farklı yerellikler içerisinde aldığı biçimselliklerden yalnızca birini temsil edecektir. Bu bağlamda Siirt'te muhafazakârlığın yerel görünümü, mekânda yaşayan insanların toplumsal ilişkileri üzerinden, belli bir yere bağlamsallaştırmak suretiyle ele alınıp analiz edilecektir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. ARAŞTIRMA BULGULARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

4.1. SİİRT’TE DİNÎ MUHAFAZAKÂRLIK

4.1.1. Dini Muhafazakârlığın Üreticisi ve Sürdürücüsü Olarak Medrese

Araştırmanın bu bölümünde görüşmecilerin İslami bir nitelik taşıyan eğitim kurumu olarak medreselerle ilişkisi, dinî eğitim ve ibadet faaliyetlerini yerine getiren tarikat bağlantılarının olup olmadığı, kanaat önderi, şeyh, seyda, mele gibi şahsiyetlere güven, saygı, itimat, problem çözücü, dinî önder gibi sıfat ve vasıfları yükleyip yüklemedikleri incelenmiştir. Böylece aslında halkın yerelde dinî muhafazakâr tutumlarında medrese, tarikat, dergâh ve bunlarla bağlantılı şahısların etkisinin incelenmesi amaçlanmıştır. Görüşmelerin sonunda, eğitim durumu lisans ve lisansüstü düzeyde olan görüşmecilerin bir kısmının herhangi bir medrese eğitimi almadığı, herhangi bir tarikat bağının olmadığı ve bu kurumları önemsemediği görülmüşken, yine eğitilmiş görüşmecilerin bir kısmı ise çocukluktan ve aileden bu tür kurumlar içerisine girmiş olmalarından dolayı büyük bir bağlılık duymaktadırlar. Kişilerin, bu kurumlarla ilişkisi, içine doğdukları ailenin, çevresinin, medreselerle ve dinî kurumlarla bağlantılı olması ve bu kurumlara güven duyması durumunda, dinî muhafazakârlıklarını belirleyen olumlu bir etkiye sahip olmuştur. Bu anlamda, eğitimin, dinî muhafazakârlığı belirleyen bir etken olmasının yanı sıra, kişilerin toplumsallaşma sürecindeki dinamiklerin ve dine yüklenen anlamın da ciddi anlamda belirleyici bir etken olduğu görülmüştür. Eğitim durumu lise ve altı olan, pek çoğu da ilkokul düzeyinde olan görüşmecilerin çoğu medreseleri, tarikatları, dergâhları ve buralarda görev yapan şahısları son derece önemsemekte ve saygı duymaktadırlar. Analizde eğitim durumuna göre bağlılık ve saygı ilişkisinin yorumlanmasındaki sebep, medreselerle herhangi bir bağları ya da buradan eğitim almaları söz konusu olmadığı halde, eğitim düzeyi yüksek ve düşük grupların birbirinden farklı görüş ve duygulara sahip olmasıdır. Burada cumhuriyet modernleşmesi sürecinde modern kurumların, geleneksel kurumların yerini almasına yönelik uygulanan politikalardan en önemlisi olan eğitimin, devlet tekelinde modern

bilim eksenli olmasının payının büyük olduğu düşünülmektedir. Aktay'ın (2011: 45), “Modern kurum ve değerlerin geleneksel kurum ve değerlere karşıt olarak kurulduğu Türkiye gibi ülkelerde, modernleşme, geleneksel değerlerle gerilimli bir ilişkiyi, hatta geleneksel değerlerin büyük ölçüde tasfiye çabasını gerektirmiştir. Bu yolla, modern kurumların geleneksel olanların yerine ikame edilmesi her zaman siyasal bir programın benimsenip uygulanmasında en hayati gereklerden biri olan bir toplumsal motivasyon kaynağı olarak meşruiyet sorununu gündeme getirmiştir” ifadeleri devletin eğitimi yani okulları bir ideolojik aygıt olarak var etmesini açıklamakta yardımcı olmaktadır. Eğitim durumu düşük ve daha geleneksel hayata sahip kişilerin bu dinî kurumlara karşı daha olumlu duygular ve düşünceler besledikleri görülmüştür. Kişilerin çocukluklarında ve aile geleneğinde bu kurumlarla karşılaşmaları ve bunun içinde büyümeleri neticesinde ise modern eğitime rağmen bağlılık büyük oranda devam etmiştir. Ancak bu kurumlarla hiç yolu kesişmemiş kişilerin okul hayatları içerisinde edindikleri fikirler çerçevesinde bölgenin dinî kurumları olan medreselere ve halkın inancını besleyen tarikatlara daha uzak kaldıkları da tespitler arasındadır.

Konunun bulgularına geçmeden önce medreseler hakkında kısa bir bilgi verilmesinde fayda var. Türkiye’de İslami nitelik taşıyan medreselerin Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleri’ne buraların, Hz. Ömer döneminde fethedilmesiyle geldiği, bir diğer görüş olarak da Selahaddin-i Eyyubi döneminde kurulduğu yönünde kaynak bilgiler mevcuttur (Aşkın, 2018). Bunun yanı sıra Selçuklu Döneminde Nizam’ül Mülk tarafından Anadolu’daki ve civardaki harici akımların oluşma tehdidine karşı bölgede Sünni medreselerin kurulduğu ve bu medreselerin Şafii fihına göre eğitim verdiği, Kürtçe sarf kitapların okutulduğu bilinmektedir (SDAM, 2016). Böylece buralarda kurulan medreseler toplumun mezhep tercihlerini de etkilemiş böylece Doğu ve Güneydoğu’da Şafiliğin daha yaygın oluşunda etkin bir rol oynamıştır.

Dinî eğitim faaliyetlerini asırlardır sürdüren medreseler, kimi geleneksel yapılarını korumakta başarı gösterebilmişken, günümüzde değişim ve dönüşüm de geçirmişlerdir. Siirt, medrese eğitimi yönüyle tüm medrese tarih kaynaklarında da

yazdığı şekliyle zengin bir tarihe ve dinamik bir yapıya sahiptir. Kadim bir geleneğin devam ettiricisi olarak medreseler, Siirt'te halk nezdinde de son derece itibar ve saygı görmüştür. Öyle ki medreseler ve evliyalar diyarı olarak bilinen, Siirt'in de ilçesi olan Tillo'nun medreselerinde yetişmiş âlimlere (Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi) son derece saygı duyulmakta ve âlimlerin türbeleri sık sık ziyaret edilmektedir. İbrahim Hakkı Hazretlerinin Güneş Hadisesi olarak bilinen hadisenin yıl dönümünde Türkiye'nin pek çok yerinden kişiler de ziyarete gelmektedir.³ Bugün günümüzde de faaliyet gösteren medreseler bulunmakta ve buralarda eğitim alan öğrenciler, buralardaki seyda ve müderrislerle (Medrese talebesine faqi, buradan mezun olanlara Mele, hocalarına müderris ve en yüksek hocasına ise Seyda denilmektedir) gönül bağı olan ve ziyaretlerine giden vatandaşlar bulunmaktadır.

4.1.1.1. Siirt'te Medrese, Tarikat Bağlılığı “Medreseler İnanç Harcımız”

Medreseler bilindiği üzere 3 Mart 1924'te çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile kapatılmıştır. Bölgede çıkan Kürt isyanlarının aktörlerinin medrese kökenli olması, devletin buralardaki uygulamalarının da daha sert olmasına neden olmuştur. Öyle ki Maarif Vekâleti'ne bağlanan ve ardından çıkarılan 477 sayılı genelge ile medreseler, hem yasal zeminden mahrum kalmış hem de taşınmaz malları kamulaştırılmıştır. (Aşkın, 2018: 134). Dönemin koşulları itibariyle devlet otoritesinin kendini daha fazla gösterdiği Batı ve Orta Anadolu'da medreselerin kapıları derhal kapatılmışken; Güneydoğu ve Doğu'nun ücra noktalarındaki medreseler ise ya cumhuriyetin katı uygulamalarına maruz kalmışlar ya da yer altına çekilerek faaliyetlerine devam etmişlerdir. Bugüne kadar ayakta kalabilmelerindeki temel sebeplerden biri, halkın bu yeraltına çekilen medreselere sahip çıkmasıdır. Esasında Doğu ve Güneydoğu bölgelerindeki medreselerin halkın sahiplenmesi ve

³ “İbrahim Hakkı Hazretleri tarafından İsmail Fakirullah Hazretleri Türbesinin girişine 8 köşeli ve 10 metre yüksekliğinde bir kule inşa ettirilmiştir. Bununla beraber Tillo'nun 3-4 km. doğusundaki tepenin üzerine, ortasında 40x50 cm ebadında bir pencere/boşluk bulunan ve günümüzde Kale'tül-Üstâd adı verilen 3x3 metre boyunda düz bir duvar inşa ettirmiştir. Gece ve gündüz sürelerinin eşit olduğu Ekinoks tarihleri olan 21 Mart ve 23 Eylül tarihlerinde Tillo kasabası karanlıklar altında iken kale duvarında bulunan boşluktan geçen güneş ışığı İsmail Fakirullah Hazretleri'nin türbesinin girişindeki kulenin içinde bulunan aynalı boşluktan içeri girmekte ve İsmail Fakirullah Hazretleri'nin kabrinin başucunu aydınlatmaktadır. Bu olaya Işık Hadisesi veya Güneş Olayı adı verilmektedir” (Ege, 2019: 137-138).

yardımıyla varlık bulması cumhuriyetle olmuş bir şey de değildir. Çiçek (2009: 28), *Şark Medreselerinin Serencamı* kitabında, şark medreseleri olarak adlandırdığı bölge medreselerinin Osmanlı döneminde de devlet organizesinde ve yönlendirmesinde olmayan, sadece bölge halkının çabasıyla ayakta kalan, resmiyet kazanmamış kurumlar olarak tanımlamıştır. Bala ise (2012: 70), şark medreselerinin Osmanlı'nın klasik medrese izlerini taşımayan, vakıf usulü ile giderlerinin karşılanmadığı bir yapısı olduğunu ifade etmiştir. Bala, Osmanlı medrese eğitim sisteminden mezun olanların almış oldukları icazetnameler ile başka bir yerde çalışma imkânına sahip olmalarına rağmen, Şark medreselerinden mezun olanlara hukuki bir karşılığı olan herhangi bir belge (ruuzname) de verilmediğini belirtmiştir (Bala, 2012: 70). Bölge medreselerinin bu durumu aslında ne Osmanlı döneminde ne de cumhuriyet döneminde devlet desteği almadığını da ortaya koymaktadır. Devlet denetiminden uzak mezkûr bölgelerdeki bu medreselerin halkın desteğiyle ayakta kalması cumhuriyet döneminde de birtakım baskı ve zor kullanımları dışında bir devlet denetimi altında olmadıkları için varlıklarını devam ettirebilmelerini sağlamıştır. Asırlardır halkla bütünleşik yaşamış medreseler tüm travmalara rağmen din eğitimlerini vermeyi başarmış ve halkın sosyokültürel ve dinî değerlerini de muhafaza eden kurum olma vazifesini sürdürmüştür.

Siirt'te medreseleri bulunan ve Hz. Ömer soyundan geldiklerini belirten mutasavvıf aileden gelen bir görüşmecimiz, asırlardır halk ile olan bütünleşik bağının tarihsel sürecini şu sözlerle ifade etmiştir:

“Şimdi biz Kürt kabul edilen bir aileyiz. Yani kökenimiz Arap ama Kürt kabul ediliyoruz. Sebebi de medreselerimiz. Medreselerimizin dili Kürtçe, medreselerde okutulacak eserleri dedelerimiz Kürtçe yazmış ve biz de bu coğrafyanın halkıyla haşır neşir olup tasavvuf üzerinden bir bağ kurduğumuz için, iletişim için Kürtçe konuşmuşuz. Tasavvufta halk ile iç içe yaşıyorsanız, onların anlamadığı bir dille konuşamazsınız. Karşımızdaki Kürt ve biz onu eğiteceğiz, o halde tedrisat dilimizi halkın diliyle buluşturmalıydık. Bir de şunun hakkını teslim etmek lazım, Arap coğrafyasında bilhassa Emeviler döneminde Ehl-i Beyt'in gördüğü zulümler ve o coğrafyadan kaçmak durumunda kalmalarından sonra, Arapların ardından ilk Müslüman olan Kürtlerin bu Ehl-i Beyt'e kucak açması, sahip çıkmasıyla, ardından Osmanlı devletinin Ehl-i Beyt'e kucak açıp sahip çıkması, Kürt halkının bu kadar değer verip hürmet etmesi, bir vefa örneği gereği bu milletle birleşmeyi zorunlu kılmıştır” (G33, Erkek, Arap, 46 yaşında).

Emevi zulmünden kaçıp Anadolu topraklarına sığınan Ehl-i Beyt ve sahabe torunlarına halkın kucak açması, buralarda medrese açan seydaların da bir vefa örneği olarak Kürtçe eğitim verdiklerini belirten G33, tasavvufun halka ulaşmadaki en etkili yolunun aslında o halkın dili ile hizmet etmek olduğunu da ortaya çıkarmış oluyor. Zira Kürtçenin bölgede canlı kalabilmesinin medreselerdeki Kürtçe eğitim sayesinde olduğuna dair inanç da yine mülakatlar arasında azımsanmayacak sayıda kişiler tarafından da belirtilmiştir. Anadilin muhafaza edilmesinde medreselerin ciddi bir rolü bulunmaktadır. Bu konu, anadil başlığında detaylarıyla verilecektir.

Yapılan mülakatlarda medreseye gönül bağlılığı olan kişilerin medreselere yükledikleri anlam ve önem birbirinden farklıdır. “Bölge halkının inanç harcı”, “dini öğrenmede güvenilir yol ve rehber”, “toplumun gelişmesinde ve ahlâki yozlaşmaların önlenmesinde etkili kaynak”, “halkın inanç ve değerlerini, devlet baskısı ve PKK’ya karşı koruyan güçlü bir tutkal”, “toplumun barışına vesile olan bir kanal”, “selefi ya da harici akımların bölge halkı içinde ortaya çıkmasına engel olan bir kurum” gibi çeşitli nitelermeler mülakatlar neticesinde ortaya çıkmıştır.

Medreselerin bölgedeki rolü ve önemini aşiretle olan bağlantısı üzerinden anlatan ve kendi de bir aşiret reisinin oğlu olan G18 şu ifadeleri kullanmıştır:

“Doğu ve Güneydoğu’nun saf ve temiz kalmasını ben medreselere bağlıyorum. Halkın din, örf ve adetlerini korumasında etkiliydiler ve PKK çıkana kadar bütün bunlar tam tamına vardı. Bütün bunlara rağmen, halkın inancı, değerleri korunduysa bunda bir medreseler iki medreseye bağlı olan aşiretler etkilidir. Aşiret liderlerinin hiçbiri PKK’ya yanaşmadı, çünkü medreseye yakınlıkları vardı. Devlet kanunları, polis, mahkeme olsa bile insanlar bir meseleleri olsa derlerdi “haydi şeriata gidelim” yani medreseye. Onlar ne derse ona uyalım diye. Ama o alınacak karara uydurma gücü medresede yoktu, o iş de aşiret reislerindeydi, Aşiret ile medreseler arasında böyle sıkı bir bağlantıları vardı” (G18, Erkek, Kürt, 48 yaşında).

Ortatepe (2014: 140), kanaat önderlerinin Doğu ve Güneydoğu’daki yeri ve önemine dair yaptığı alan çalışmasında bölgenin sosyal ve kültürel yapısında asırlardır etkili olan aşiret yapısının aynı zamanda kanaat önderlerinin de bu yapıyla ilgili olarak güçlü ve etkili olmasını sağladığını; aşiret ve kanaat önderlerinin

birbiriyle olan ilişkisinin bölge insanında her iki gruba ve kuruma karşı da saygınlığı ve ağırlığı artırdığını belirtmiştir. Ortatepe'nin tespitleriyle uyumlu olarak mülakatta Siirt'te ve bölgede medreselerin aşiret yapılarıyla uyum içerisinde halka ulaştığını, aşiretlerin de medreseler (şeriat) yoluyla sözlerini dinletmede etkili olduklarını söyleyebiliriz. Buradan yola çıkarak bugün bölgede medreselerin ve dinî kanaat önderlerinin etkisinin azalmasında aşirete olan bağlılığın azalmasının da etkili olduğunu söylemek mümkündür. Aşiret ilişkilerindeki çözümler, medreselere yönelik saygı ve itibarı da azaltmaya başlamıştır. G18 aynı zamanda, halkın saf ve temiz kalmasında medreseleri etkili görmektedir. Çünkü medreseler yoluyla halkın din, örf ve adetleri korunmuş ve bu koruma mekanizması PKK'nın toplumun dinî ve kültürel değerlerine yönelik saldırılarına rağmen etkili olmuştur.

Mülakatlarda halkın daha orta-alt tabakası, medreseleri ve tarikatları oldukça önemsemektedir. G6'nın "*Şimdi biri gelse dese ben meleyim, seydayım şöyleyim böyleyim, Biz hepimiz arkasından koşacağız, bize dinimizi anlatacak, biz cennete gideceğiz diye. O kadar önemli buluyorum*" sözleri dinî muhafazakârlıklarında bölge medreselerinin ve tarikatların önemini simgelemektedir. Görüşmecilerin medreseleri önemli bulmasında dini öğrenmenin kaynağı olarak en güvenilir rehber görmeleri de önemli bulgular arasındadır. Zira dinî bir konuda buralardaki medreselerden eğitim alarak meelik (imamlık) yapan hocalara danışmakta, kendi değer ve kültürüne hâkim olduğunu düşündükleri kendi mezhep ve fıkıh kurallarını bilen bu âlimlerin sözlerine itibar etmektedirler. Aşağıdaki bazı görüşmecilerin ifadeleri bu durumu yorumlamamıza müsaade etmektedir:

"Kızım ben medreseleri de şeyhleri de çok önemli buluyorum. Bizim de bağlı olduğumuz şeyhlerimiz var. Onlar bizim büyüklerimizdir ve çok dindardır. Biz dinimizle ilgili onlardan çok şey öğrenmişiz. Biz onların yolunu doğru yol olarak görüyoruz. Vakıf arazisinden ev alacak olduk, hep onlara sorduk, kime soralım başka. Onlar biliyorlar" (G26, Kadın, Kürt, 58 yaşında).

"Şeyhimiz var, Zokayda (merkeze bağlı bir köy) şeyhleri derler. Bu köyün şeyhinden el de almışız (tövbe). Ben oradaki hocalara da çok güveniyorum. Medreseleri de çok önemli buluyorum, isterim her yerde olsunlar. Allah korusun bir bela olsa, tartışma olsa onlara gider onlarla konuşuruz" (G9, Kadın, Kürt, 42 yaşında).

“Medreseler çok iyi din adamları yetiştirdiler. Eğer yalnızca İmam Hatiplere kalsaydık çok uzak olacaktık dinden. Çünkü İmam Hatipler yeterince iyi bir din eğitimi vermiyor. Ben dinî bir meselem olsa, soru soracak olsam gidip ilahiyata ya da Diyanete danışmam, medreselere danışırım. Çünkü onları daha yetkin buluyorum” (G27, Erkek, Kürt, 43 yaşında).

Bölge insanının gerek dinî konularda gerekse toplumsal konularda hâlâ daha kendilerine danıştıklarını, bir kanaat önderi görüşmecimiz (aile aynı zamanda Hz. Ömer soyuna dayanmakta ve medreselerle dinî eğitim vermektedirler) şu sözlerle ifade etmiştir:

“Bu memlekette PKK'nın “davaları, anlaşmazlıkları benden başka kimse çözemez, benim mahkemelerim çözecek” şeklindeki baskılarına rağmen, devletin de hakeza varsa bir derdiniz mahkemeye geleceksiniz, burası şeyh devleti değildir demesine rağmen, yani iki ittifaklı 80 yıllık bir baskıya rağmen insanlar bugün gidip Siirt il müftülüğünde bir müftüye fetva sormazlar. İnsanlar gidip imama, şeyhe sorarlar. Bir imam geldiğinde “sen kimin mücazısın?” diye sorarlar. Bizim gibi mutasavvıf aileler hâlâ daha bu topraklarda adliyelere gidilmeden pek çok sorunun halledilmesinde başat aktördür” (G18, Erkek, Kürt, 48 yaşında).

Bölgede sadece medreseler değil, asırlardır devam eden dinî bütün kurumlar ve buralarda yetişmiş hoca ve âlimler, bölgeye devlet tarafından gönderilen resmî din adamlarına nazaran daha fazla ilgi ve saygı görmektedirler. Güneydoğu'nun, özelde ise Siirt'in kendi sosyokültürel ikliminde yetişmiş melelerin ve âlimlerin halkın hassasiyetlerine, dinî meselelerine, toplumsal sorunlarına daha iyi cevap verdiği yönünde bir kabul bulunmaktadır. G33'ün yukarıdaki ifadeleri de bu tespitte anlam katan bir düşünce olmaktadır. Halkın kendi toplumsal zemininden konuşan ve Şafii fihhine hâkim, buna göre eğitim veren medreselerin neden hâlâ halkın dinî hayatlarını canlı tutmayı başardıklarını anlamak daha mümkün olmaktadır.

Bulaç'ın (2014: 634), medreselere yönelik “din baskı altında, giderek birleştirici fonksiyonunu kaybediyor. Bölgenin âlimleri, şeyhleri itibardan düşürülmüş. Bölgeye İslami ilimlerde âlim yanında, ihtilafları çözen manevi şahsiyetler, sosyal kontrol mekanizması rolü gören zatlar yetiştiren medreseler tasfiye edildi” açıklamalarını da burada yorumlamak gerekir. Zira bu tür açıklamalar indirgemeci bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Evet, halkın dini hayatlarında, birincil derece ilişkilerinde, sosyokültürel dokularında belki de bugüne kadar görülmeyen

aşınmalar yaşanmaktadır; ancak buna rağmen gerek medreselerin gerekse bölge halkının modern hayat içerisinde kendilerine gelenekseli korumaya yönelik alternatif çözümler, yollar üretebildiklerini de görmezden gelmemek gerekir. Daha modern kurumlara dönüşmek, teknolojiye daha hâkim bir eğitim yuvası olmak adına medreseler de revizyona ihtiyaç duyduklarını kabul etmektedir. Yine G33'ün medreselere dair görüşü şöyledir: *“Medreseler bugün ciddi bir revizyona ihtiyaç duyuyor, kadim geleneğini terk etmemek şartıyla. Dil eğitiminde aşırı derecede gramer ağırlığı var, mesela bu konuda değişiklik yapılmalı. Bir de medreselerde yeniden sosyoloji, felsefe, psikoloji gibi sosyal bilimlerin okutulması gerekiyor. Yeniçağa uygun felsefî bir eğitimle, çağa uygun önderler bulup onu eğitmek lazım”* (G33, Erkek, Arap, 46 yaşında)

Medreselerin, dergâhların ve diğer dinî kurumların kişiye sağladığı toplumsal faydalar hakkında G7 kendi çocukluğundan örnek vermiş ve şu sözleri zikretmiştir:

“Babamın bağlı olduğu bir şeyhi vardı, ben de o dergâhta büyüdüm. O dergâha gelen herkese yemek yedirilirdi, kim gelse konaklamak için yatak açılır, sorulmazdı bile. O eğitimden o kültürden geçtim ben. Bu verenle alanın organizasyonunu yapan iyi kurumlardan biri vakıfsa diğeri de şeyhlik müessesidir. O dergâhtan sosyal sorumluluklar öğrendim, her gün ayakkabılardan biri sorumlu olurdu, ip gibi dizilirdi ayakkabılar. Dışarda su kuyusu vardı gidip onlarca ibrik su taşırdık. Kişinin kendi kendini topluma adapte etmesini sağlayan bir yapıydı. Kişinin kendine toplumda yer edebilmesi için zımni bir görevi vardı (G7, Erkek, Arap, 55 yaşında).

Veren el ile alan elin organizasyonunda vakıflar kadar bölgenin dinî eğitim merkezleri ve kurumların da payı olduğunu ifadeler üzerine öğrenmekteyiz. Muhtaç kimseler, yardıma ihtiyacı olanlar, borç batağına batanlar, ailevi sıkıntı çekenler, çocuklarını okutacak para bulamayanlar vs. bütün bu toplumsal darlık anlarında halkın ilk başvurduğu yerlerden birisi bu dinî kurumlar olmuştur. Bugün bu durum hâlâ canlılığını korumaktadır, aşağıdaki görüşmeci ifadeleri bu canlılığın bir örneği olarak yorumlanabilir:

“Bu medreselerin eski zamanlardan beri topluma karışıp iyileştirme, barıştırma görevi vardı. Öyle şeyhler vardı ki, valinin, askerin gidip barıştıramadığı köylere gidip barıştırıyordu. Şimdi bizim durumlarımız biraz iyi olunca, sohbetlerine gittiğimiz şeyhimiz çağırırdı, maddi durum sıkıntısından, borçtan boşanmak üzere olan, husumet yaşamış ailelere el uzatmamızı sağlardı. Biz de hem sevap kazanır hem de aileleri barıştırmış olurduk” (G15, Erkek, Arap, 61 yaşında).

“Medreseler halkın dinî yapısını korumak için çok uğraştılar. Toplumda hâlâ borçlu olanın, husumeti olanın, sıkıntısı olanın hâlâ daha elinden tutarlar. Çok yakın zamanda kendim yine bir örnekle şahit oldum buna. Bu sebeple o şahsiyetlere çok büyük bir saygı duyuyorum” (G27, Erkek, Kürt, 43 yaşında).

Medreselerin asırlardır ayakta kalmasının ve bölge halkında bir karşılığının olmasının sebepleri arasında sosyolojik, politik ve kültürel sebeplerin yanı sıra ihtiyacın da büyük rol aldığını belirtmek gerekir. Cumhuriyetin kuruluşunu takip eden ilk yıllarda ulaşım ağının yetersizliği bu bölgelerin denetimini de kısıtlamıştır. Öte yandan öğretmenlerin bu mezkûr bölgelere yeteri sayıda gönderilememesi ve okullara erişimin kısıtlı olması, halkın kültürel ve dinî muhafazakârlığı, medrese mezunlarının gördüğü itibar ve en önemlisi de cumhuriyetin yüzyıldan fazla süredir dâhil olduğu modernleşmenin düşünsel tesirlerinin bu bölgelerde karşılık bulmamış olması medreselerin varlığını devam ettirmesinde etkili olmuştur (Aşkın, 2018: 134). Medreselerin bölge halkında bir karşılığının olmasının sebepleri arasında bölgede yaşanan terör sorunu, ahlâki sıkıntılar, işsizlikle bağlantılı olarak ortaya çıkan gayri ahlâki olaylara karşı ailelerin çocuklarını emanet edebilecekleri emniyetli bir yer olarak görmeleri sayılabilir. G5, eşi vefat ettikten sonra çocuklarını medreselere göndermiş, eşi vefat etmiş G10 ise oğullarını korumak için medreselere göndermek istemiş ancak oğulları yanaşmamıştır:

“Benim üç büyük çocuğum hiç okula gitmemiş, göndermemişti babası, medreselere gittiler, Okumayan çocuklarımı da hep Kuran’a gönderdim. Şu an okula gitmeyen üç çocuğum da Batman’da medresede okuyorlar. Ben medreseleri çok önemli buluyorum. Bizim kıyamet gününde tek kurtuluşumuz Kuran-ı Kerim’dir. Bu medreselerin hocalarını tanıyoruz, davaları belli, o yüzden çok önemsiyorum. Bu medreseler ahlâksızlığı önüyor, çocuklarımızı koruyor, oradaki insanlar birbirine çok bağlı oluyorlar” (G5, Kadın, Kürt, 40 yaşında).

“Medreseleri çok severim. Oğullarım liseyi bitirince medreseye gitsinler istiyorum ama onlar pek yanaşmıyor. Ben ibadetlerime de çok dikkat ediyorum, çocuklarıma da küçükken yaptırdım ibadetlerini, medreseye de gönderdim. Ama büyüdüler şimdi

sözümü dinlemiyorlar, ibadetleri de zayıfladı. Zaman değişti, korkuyorum” (G10, Kadın, Kürt, 43 yaşında).

İki görüşmecinin hayat hikâyesinde ortak olan husus, medrese kurumlarına dair güven ve çocuklarının bu kurumlar ile kurtuluşa ereceğine dair inancı barındırmalarıdır. İki görüşmeci de bugün itibariyle eşlerini kaybetmiş ve çocuklarını kendileri korumaya çalışmaktadır. Bu durum, dindar aile kültürüne sahip olan bu kişilerin korkularını artıran bir etkiye dönüşmüştür. Medrese gibi kurumlara göndererek çocuklarını koruma altına almak istemeleri, bu kurumlara duyulan güvenin bir göstergesidir. Bu yolla çocuklarını yeniçağın olumsuz etkilerinden korumak ve dinî anlamda aşınası oldukları bir kurumun çocuklarını koruduğuna inanmak, Siirt'in ve bölge halkının, bu kurumlara yükledikleri anlamı derinleştirmektedir. Muhafazakârlığın kendini, modern hayatın çıkmazlarında yeniden üretebilme imkânı, Siirt gibi bölgelerde özellikle bu dinî kurumlar aracılığıyla gerçekleşme imkânı bulmaktadır. Organik toplum anlayışına sahip olan muhafazakârlıkta, toplumun tüm kurumlarının, bir vücudun tüm uzuvlarının bir arada insan vücudunu dengede tutması gibi, toplumsal düzeni sağlayan ve dengede tutan kurumlar olarak kabul görmesi, bu kurumların ortadan kalkması ya da dejenere olması tehlikesi durumunda, halk üzerinde belirsizlik, endişe ve korku üretmesini daha anlaşılır kılmaktadır. Çocuklarını bu kurumlara göndererek dinî ve ahlâki anlamda rehberlik edeceği ve koruma altına alacaklarına dair güven, görüşmecilerin ifadeleriyle zımnen ve doğrudan tespit edilebilmektedir.

4.1.1.2. Din Âlimlerine (Seyda, Şeyh, Müderris, Mele vb.) Güven

Bölge insanı dine çok saygılı olmasının yanı sıra, din adamlarına, şeyhlere, seyyidlere, seydalara, mutasavvıf ailelere genel itibariyle dinî yönden öne çıkmış kişilere hürmet göstermekte ve itibar etmektedir. Bunun karşılığında ise medreseler ve dinî kurumlar sosyal hayatın neredeyse her alanına sirayet etmiştir. Çiçek'e göre (2009: 133-150), cumhuriyet döneminin baskıcı ortamına rağmen medreselerin topluma yönelik yönetici rolü ve kanaat önderliği bir şekilde devam etmiştir. Ona göre, “Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde toplumun enformasyon, eğitim, dinî rehberlik, ahlâki örneklik ve kültürleşme alanlarındaki ihtiyaçlarını hep medrese

üstlenmişti”. Bu durum modernleşmeye dâhil olmuş Türkiye Cumhuriyeti’nde modern hukuka, modern ilkelere, modern temayüllere karşı aykırı bir durum gibiydi. Ancak aslında burada halkın ve bölgenin dinamiklerinin, devletin ise politikasının bütün bunlara sebebiyet verdiğini bilmek gerekir. Nitekim medreseler halka daha kolay ulaşıyordu. Halk ise gerek dil gerekse kültürel farklılıktan kaynaklı devlet memurlarına gitmek istemiyor, medreseleri yerel olduğu için kendilerine daha yakın görüyorlardı. Çiçek’in ifadelerine göre, mahkeme heyetinin davaları kısa zamanda nihayete erdirme, hâkim tercihi, şer’i hükümlere karşı itaat ve bölge halkının istediği âlime ulaşmasının kolay olması yine bu tür kurumların sosyal etkilerini uzun süre devam ettirmelerinde önemli bir nedendir.

Binaenaleyh, Doğu ve Güneydoğu insanı, yani ekseriyeti Kürt ve Arap olan halk, medrese âlimlerini ve din adamlarını asırlardır en güvenilir rehber olarak görmektedir. Görüşmecilerimiz G7, G34 ve G32, bu din adamlarını niçin hâlâ saygıya değer ve itibarlı gördüklerini şu sözlerle ifade etmişlerdir:

“Bu şahsiyetleri çok net bir şekilde itibarlı ve güvenilir buluyorum. Bir meselemiz olsa, bir bela musibet, hocam bir dua etseniz diye çok gitmişliğimiz olmuştur. (mesela deprem gibi)” (G7, Erkek, Arap, 55 yaşında).

“Benim bağlı olduğum bir şeyhim var, Nakşibendi’nin Halidi kolundanız. Medreselerle ilgili şunu söyleyeyim, hâlâ daha, mahkemelerin yerine medreselerin olayları çözdüğü, insanları barıştırdığı, boşanmaları engellediği örnekler çok. Bu sebeple o şahsiyetlere çok saygı duyuyorum” (G34, Kadın, Kürt, 49 yaşında).

“Buralardaki müderrisleri, şeyhleri kültürel ve dinî anlamda bir şeyleri koruma babında çok kıymetli bulurum. Çünkü o dinî geleneğin sürdürülebilirliğine katkı sağladıklarına inanırım. Bundan dolayı hürmete layık görürüm” (G32, Erkek, Kürt, 35 yaşında).

Yukarıda görüşmecilerin ifadelerinde gerek sosyal sıkıntılarda, gerek bir bela ya da musibetlerde, gerekse de kültürel ve dinî değerlerin koruyucusu olmalarından ötürü Siirt’teki din âlimlerine saygı duydukları ve itibar gösterdikleri anlaşılmaktadır. Bu örneklerin doğruluğunu ise geçmiş ve günümüz kıyaslamasıyla yapan kanaat önderi G33, bugün halkın modern kurum ve hukukla sıkıntılarını çözemeyip yine kendilerine (şeyhlere, seydalara) geldiklerini ifade etmiştir:

“Bizim sorunlara el atışımız eskisi gibi değil, önceden bizim evimizde her zaman 3-5 tane kadın bulunurdu; ya kocasından zulüm görmüş, ya kovulmuş, ya haksızlığa uğramış, öldürülme ihtimali olan vb. Gelip bize sığınarlardı. Ve biz onların babalarını, eşlerini çağırıp sorunu çözmeye çalışıyorduk. Şimdi artık sığınma evlerine gidip sığınıyorlar, bu ciddi bir travmaya neden oluyor, mahkemelik oluyorlar, sıkıntıya düşüyorlar. En son bize yine gelip “nasıl yapalım?” diyorlar” (G33, Erkek, Arap, 46 yaşında).

Günümüzde din âlimlerine eskisi kadar problem çözücü olarak başvurulmadığını düşünen G17 ise, bu durumdan sitemkâr bir şekilde bahsediyor:

“Eskiden medrese müderrislerinin, şeyhlerin, mahalle büyüklerinin toplumda barışı ve huzuru sağlamak gibi bir fonksiyonları vardı, fakat şimdi en ufak meselede bakıyorsunuz herkes soluğu karakollarda, adliyelerde alıyor. Biz son 50 yılda bunu da kaybettik. Kimse saygı duyup, büyük deyip, hürmet edip onlara başvurmuyor artık. İlla şeyh olmasına gerek yoktu, eskiden mahallelerde sayılıp sevilen sözü dinlenen büyükler vardı, gidip ona danışılırdı bunlar hiç kalmadı” (G17, Erkek, Arap, 63 yaşında).

G17 ve G33 artık insanların genelini modern hukuka başvurduğunu, bunun ise problemleri çözmekten ziyade daha da artırdığını düşünmektedirler. Ancak mülakatların genelinde, halkın hâlâ kanaat önderliği anlamında din âlimlerine başvurduğunu da öğrenmekteyiz. “Hiçbir şey eskisi gibi değil” demelerinin yanı sıra, paylaşılan örnekler toplumsal vicdanın yerini bulmasında dinî öğelerin hâlâ daha canlılığını koruduğunu göstermektedir. G18’in “Devlet kanunları, polis, mahkeme olsa bile insanlar bir meseleleri olsa derlerdi “haydi şeriata gidelim” yani medreseye. Onlar ne derse ona uyalım diye” şeklindeki ifadeleri bu konuda önemlidir. Bugün devlet mekanizmasının yaygınlaşmasına rağmen “Şeriata gitmek” yerel halkın önemli bir kesiminde hâlâ modern kuralların üzerindedir. Şeriata, yani medresenin, şeyhlerin alacağı kararlara davalı ve davacı önden kabul ederek gitmektedir ve hükümlere razı olunmaktadır. Bunun sebebi, kanaat önderlerinin dinî kuralların dışında bir karar almayacaklarına dair kişilerin duyduğu güvendir. Kanaat önderlerinin aldıkları karara uygulatma gücü kimi zaman aşiret reislerinde kimi zaman sülalenin en büyüklerinde de olabilmekte, bunu da yine görüşmelerden öğrenmekteyiz. Bu sayede aslında din kurumlarıyla, aşiret ya da önder aileler arasında sıkı bir bağlantının olduğunu görmek mümkündür. Bir diğer ayrıntı ise halkın temsil makamı olarak gördüğü şeriat ya da bu dinî kurumlar, aynı zamanda

bölgenin kültürel değerleriyle de uyuşmakta ve alınacak dinî kararlarda sağlanacak adalete, kişilerin gelenek, örf ve ananelerine de uyacak bir mekanizmayla işletildiği inancı da bulunmaktadır.

4.1.1.3. Farklı Medreselere Bağlılık

Görüşmelerde bölgede ve Siirt'te yer alan klasik medreselerin (çoğu Nakşibendi tarikatının halidi koluna bağlıdır) yanı sıra Mustazaf-der'in (Mustazaflar ile Dayanışma Deneği) kurmuş olduğu medreselerde ve klasik medreselerden daha farklı olarak yeniçağa ayak uyduran modern medreseler olarak isimlendirilebilecek Bediüzzaman Said Nursi medreselerinde eğitim alan, çocuklarını okutan, buralara bağlı olan görüşmeciler de mevcut olmuştur. G5, Mustazaf-der medreseleriyle HÜDA-PAR'a duyduğu yakınlık aracılığıyla tanıştığını, hiç okula gitmemiş üç çocuğunu da onların Batman'daki medreselerine gönderdiğini belirtmiştir:

“Benim bağlı olduğum medrese Mustazaf Derneğine bağlı, bu HÜDA-PAR çevresinin. Benim üç büyük çocuğum hiç okula gitmemiş, göndermedi babası, bu medreseye gittiler veya açıktan okuyup evde kaldılar. Ben oradaki hocaları çok sayıyorum. Bir meselemiz olsa onlara danışıyoruz.” (G5, Kadın, Kürt, 40 yaşında).

Bediüzzaman Said Nursi'nin hareketine bağlı olan ve bölgede de yaygın olarak bilinen kollarından birine mensup (hangi kola ait olduğunun kayıtlara geçmemesini görüşmeci istemiştir) G31, bağlı olduğu medresenin klasik medreselere göre yeni dönem dünya anlayışına daha uygun olduğunu düşünmektedir:

“Ben Nurculuğa ait bir medreseye bağlıyım. Bizim medreseler geleneksel medreselerden farklıdır, daha modern hareketler olduğunu söyleyebiliriz. Yeni dönem dünya anlayışına daha uygun, özellikle İslam'ın (her çağa uygunluk çerçevesinde) nasıl yaşanacağına dair bir perspektifle ele alan modern İslami bir harekettir. Medreselerin elbette bir önemi vardır. Medreseleri bu toplumun hayat suyu olarak görüyorum ve aynı zamanda ilimin ve bilimin de kaynağı olarak görüyorum. Şeyh- molla -müderriş gibi şahsiyetleri önemli buluyorum” (G31, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

Yine Nurculuğun aynı koluna bağlı bir diğer görüşmecimiz ise klasik medreselere saygı duymakla beraber, Said Nursi'nin görüşlerine başvurup bir eleştiri sunmaktadır:

“Nurculuğun bir koluna bağlı vakfın üyesiyim. Klasik medreselere saygı duyarım ancak Osmanlı'nın son zamanlarından bu yana modern dünyaya cevap verecek şekilde Müslüman profili yetiştirmedikleri için de eksik bulurum. Ki Bediüzzaman'ın da bu konudaki düşüncelerinde “modern çağa din ilimleri ile fen ilimlerini bünyesinde barındıracak modern ve alıcıları açık bir nesil yetiştirme” anlayışı ile bu bölgelerde bir üniversite kurulmasını istiyor. Bunda da klasik medreselerde aldığı eğitimlerin eksikliğini fark etmesinin etkisi vardır. Modern ve İslami hareketin doğuşu gerekiyordu, bu anlamda geleneksel medreseleri çağa ayak uyduramadıkları noktasında eleştiriyorum” (G32, Erkek, Kürt, 35 yaşında).

Yukarıdaki iki görüşmecide ortak olan fikir, modern dünyanın gereklerine cevap verme hususunda bağlı buldukları Nur medreselerinin daha uygun bir anlayışla hareket ettiği düşüncesidir. Modern ve İslami hareket fikri ile donandığını belirttikleri medreselerin, klasik medreselerden farklı olduğu görülmektedir. Klasik medreseler, gerek kültürel dokuya, gerek halkın inançlarına uyumlu bir yapıyı korumada oldukça muhafazakâr davranmışlarken, Nur medreselerinin daha yeni açılımlar ve fikirlerle eğitim verdiği anlaşılmaktadır.

4.1.1.4. Medreselerin Yaşadıkları Sıkıntılar

Muhafazakârlık toplumsal hafızanın korunmasına önem verir. Bu önem veriş, toplumun geçmiş yaşantılara takılıp kalması anlamında değildir. Muhafazakârlar sürekliliğe önem verir ve geçmişte yaşanan olayların yansımalarını bugün de yorumlamaya ve korumaya devam eder. Bu, onların tarihsel süreçten kopmamalarına, belki yaşanan ani olayları unutmamalarına ve atıye bakarken geçmişteki yolculuklarından ders çıkarmalarına vesile olur.

Medreselerin günümüze kadar gelen yolculuğunda adeta bir fetret devri yaşadığı dönem vardır. Bu dönemi, mülakatlarda, medrese âlimlerinden ve halkın dilinden dinleyerek, devlet din ilişkisinde medreselere yönelik tutumları, küskünlük yaşayıp yaşamadıkları, devletin zor aygıtları ve baskılarına karşı bir direniş olup

olmadığı yorumlanmak istenmiştir. Tarihsel sürecinde, cumhuriyetin kuruluşunun ardından çıkarılan kanun ve yasaklardan en çok etkilenen kesim medrese âlimleri ve şeyhler olmuştur belki de. Çünkü gerek kurtuluş savaşı boyunca verdikleri mücadele, gerekse bölgenin en itibarlı kurumu olmaları sebebiyle, bu yaşadıklarını dine saldırı olarak algılamış ve bastırılmayı kabul edememişlerdir. 1980'lere kadar devletin sıkı kontrolü ve baskısı karşısında pasif konumda kalarak şekillenmiş, 80'lerden sonra ise PKK terörünün bölgedeki baskılarına maruz kalmışlardır. Medreselerin yasaklı olması ve yaşadıkları sıkıntılar, bu medreselerin nefes alabilmeleri için daha çok kırsala doğru ya da yer altına çekilmelerine sebep olmuştur:

“Bizim medreselerimiz Nakşibendi tarikatına bağlıdır. Medreseler cumhuriyet tarihinde çok çileler çekti, köylerimizi bastılar, âlimlerimizi ya astılar ya sürdüler. Yaşam hakkı, özgürlük hakkı tanımadılar. Hafızamızda çok kirli yeri var bunların. Son 40 yıldır da bizim bu bölgede sürdürülen politikalarla medreseler önemsizleştirilmeye çalışıldı. Tabi son zamanlardaki devlet politikasıyla medreseler nefes aldı. Sayın cumhurbaşkanımız döneminde medreseler ilerleme gösterdi çok şükür” (G14, Erkek, Arap, 67 yaşında).

Görüşmeci G14, bir medrese müderrisi olarak yaşanan sıkıntıların hafızalarında çok kirli bir yeri olduğunu belirtmiştir. Medreselere ve bölgedeki şeyhlere yapılanları halk da unutmamış, toplumsal hafızalarında medreselerin ve şeyhlerin yaşadıkları sıkıntıları dile getirmişlerdir:

“Medreseler çok sıkıntılar çekti, İsmet İnönü zamanında buradaki medrese ve mescitleri ahıra çevirdiler. Hocaların karşısında Kuran'ı eline alıp yere atıp basan bir komiser varmış anlatırlardı, Sonra o hoca yani Melle Hasan öyle bir yumruk vuruyor ki ona, hocaya günlerce işkence yapıyorlar. Medreseleri kapattılar, onlar da merdiven altına çekildiler, bu hükûmet sayesinde resmiyete bağlandılar. Ben 60 doğumluyum, bir nüfus müdürü vardı bizim mahallede kalıyordu, bütün doğan çocuklara isim olarak ya Cemal ya da İsmet adını koydular, benimki de öyle oldu tabi. Dinî bir isim koymaya bile müsaade edilmedi” (G15, Erkek, Arap, 61 yaşında).

Mescit ve medreselerin ahıra çevrilmesi meselesi Türkiye’de muhafazakârların toplumsal hafızalarını belki de en rahatsız eden konulardan biridir. İnönü CHP’si döneminde yapılan bu uygulamaların halkın dinî hassasiyetlerine yönelik apaçık bir saldırı olduğu düşüncesi neredeyse tüm muhafazakârlar tarafından yıllarca dile getirilmiştir. Bu ülkede muhafazakârların insanlarının ezan, bayrak, mescit,

İslam noktalarındaki sinir uçlarına dokunulmuş olması, devlet geleneğiyle beslenmiş ve devlete saygı duyan bir milletin yıllarca devlete küs kalmasına neden olmuştur. Din, Türkiye’de muhafazakârlığın kendini en net gösterdiği alanların başında gelmektedir. G7, 12 Eylül darbe döneminde bazı hocaların sürgün edilmesine karşı, halka devlete isyan etmemeleri hususunda yaptıkları nasihatleri ise şöyle dile getirmiştir:

“Bu darbeler zamanında dergâhlar medreseler yara aldı, 12 Eylül döneminde medreselerdeki bazı kişilerin bir yerlere gönderildiğini biliyorum. Ama ilginç bir şey söyleyeyim, halktan hiç olumsuz bir tepki çıkmadı. Şafii fıkhında ulü’l emre itaat çok önemlidir. O medrese müderrisleri “onlar bizi sürdüler sizi değil, biz gidiyoruz ama siz kalacaksınız ve isyan çıkarmayacaksınız” dediler (G7, Erkek, Arap, 55 yaşında).

Devletin emrine itaat, bu ülke topraklarında “Devlete karşı boynumuz kıldan ince”, “adaletin kestiği parmak acımaz” gibi sözlerle çok kereler dile getirilmiştir. Görüşmeci, Şafii fıkhında ulü’l emre itaat vardır diyerek, bölge insanının neden yıllarca yapılan müdahaleleri sineye çektiğini anlatmak istemiştir. Ancak bu itaat Türkiye’de muhafazakârların çoğunda görülmüştür. Kimse devlete karşı ciddi bir direniş göster(e)memiştir.

Bu ülkede laiklik adına ne yaşandıysa yara alan ilk kurumlar din kurumları olmuştur. 28 Şubat dönemine atıfta bulunan G18, ülkedeki yeni dönem siyasetle birlikte bu kurumların rahat nefes aldığını dile getirmiştir:

“Ben 28 Şubat dönemini de çok iyi biliyorum, medreseler hep kapatıldı, yasaklandı. Ama bu medreseler buradaki insanların inanç harcıdır. Şimdi onlara rahatlık geldi, Tayyip bey bu medreselere nefes aldırdı, daha evvelkiler onları yok etmeye çalıştılar, Tayyip bey onların yolunu açtı” (G18, Erkek, Kürt, 48 yaşında).

Devletin yıllarca yürüttüğü politikayla merkezin çevreyi denetim kısıkağı altına almasıyla şekillendirmek istemesi, buralardaki medreselerin resmî yetkililerden ya kaçmalarına yahut farklı isimler altında devam etmelerine sebep olmuştur. Halk ise, yaşanan bütün olayları sineye çekerken toplumsal hafızasında yer eden hiçbir şeyi unutmuyarak bugüne kadar taşımıştır. Demokrat Parti’nin ortaya çıkmasının ardından Türkiye’de siyaseti belirleyen en önemli kanalın muhafazakârlar

olması bu sosyolojik etkiyle daha anlaşılır olmaktadır. Kurulan muhafazakâr partiler, halk nezdinde de ciddi bir oyla karşılaşmışlardır. Kendisinin siyasal açıdan muhafazakâr bir insan oluşunu, medreselerin ve Kuran öğretici âmâ (kör) babasının yaşadıklarına bağlayan G17'nin beyanı şöyledir:

“Ben siyasal açıdan muhafazakâr biriyim. Çünkü böyle bir ailenin içinde büyüdüm öncelikle. Ardında toplumsal hafızamızda yer eden şeyler var. Babam doğuştan âmâdır (kördür), mahallenin çocuklarına Kuran-ı Kerim okutturuyordu. Tekke ve Zaviyeler Kanunu'na aykırı hareket ettiği için basılıyor ve tutuklanıyor. Sonra adliyedeki sorgusunda onu sorgulayan hâkim bakıyor ki babamın hiçbir siyasi görüşü yok, tamamen dinî duygularla yapmış. Cezaevine koymamak için tercüman aracılığıyla babama diyor ki “mahkemede sana soracağım, çocuklara ne öğretiyordun? Sakın ha bana Kuran öğretiyordum deme, namazda okunması gereken sureleri mahallenin çocuklarına öğretiyordum dersin” şeklinde bir formül buluyor. Çünkü sureleri öğretmek yasak değil, yasalarda karşılığı yok bunun. Ama resmî kurumların dışında bir yerin Kuran öğretmesi yasaktı. Babamın karşısına Allah iyi bir insanı çıkarmıştı, ceza yemedi ama Türkiye böyle günlerden geçti işte” (G17, Erkek, Arap, 63 yaşında).

Medreseler bir yandan devlet baskısıyla sıkıntılar yaşamış ve kapatılarak yaşam hakları ellerinden alınmışken, öte yandan da PKK'nın bölgede oluşturduğu terörle din âlimlerinin kaçırılarak öldürülmeleri, zorla göç ettirilmeleri gibi durumlar da medreselerin çift taraflı bir sıkıntıyla baş etmelerine sebep olmuştur. G21 *“Medreselerin, tarikatların, dinini seven insanların bu ülkede hem devletten hem de terörden çektiği çok sıkıntılar vardır. Büyüklerimiz anlatırlardı, Kuran okumanın bir dönem yasak olduğunu. Allah demek suçtu. Bizim de 80'li yıllarda hem terörün baskısıyla hem de devletin darbeleriyle bir dönem yaşadığımız sıkıntılardı bunlar. Dini sekteye uğrattılar, ancak din Allah'ın dinidir ve kıyamete kadar da Allah dinini koruyacaktır” (G21, Erkek, Melez, 63 yaşında)* sözleriyle medreselerin ve onlara gönül verenlerin çift taraflı yaşadıkları sıkıntılarını ancak tüm bu sıkıntılara karşı İslami bir tefekkürü (Allah'ın dinini ebediyete kadar koruyacağını) dile getirmiştir. Medreselerin ve sonradan gelen neslin cumhuriyetle barışıp barışmadığı konusu hâlâ tartışmalı bir konudur. Ancak devletle olan küskünlüklerinin Demokrat Parti döneminde yavaş yavaş aşılmaya başladığını söyleyebiliriz. Devlet ve medrese arasındaki buzların erimesi sürecini Aşkın şu sözlerle ifade etmiştir (2018: 138):

“Bu küskünlük Demokrat Parti (DP) döneminde de birinci kuşakta devam etmişe de, ikinci kuşak (şeyhlerin çocukları) buldukları bölgede lider konumda bulunmalarından trt, temsili olarak Ankara’ya gitmişlerdir. Böylece devlet, bölge halkı ve şeyhler- ki bölgede çoğunlukla medrese mezunudurlar- arasında yeni bir yakınlaşma süreci başlamıştır. Bu vesileyle devlet modernizasyonu taşraya doğru yayılma imkânı bulmuştur. Ayrıca daha önce kısaca değinildiği gibi son zamanlarda medreseler ve devlet yetkililerinin iletişime geçmeleri yeni bir süreci de başlatmıştır. Bu süreçte, devlet kendi beklentisi doğrultusunda bu kurumun mensuplarını istihdam ettirirken, onlar da kendi taleplerini yetkili mercilere birinci ağızdan iletme fırsatı vermiştir. Böylece tarihsel süreç içinde artık en güçlü bağlar kurulmakta ve devlet modernizasyonu gelenekselliğin temsilcisi kabul edilen kişilerin vasıtasıyla en ücra köşelere kadar ulaştırılmaktadır. Böylece modern ulus devlet yerel ve geleneksele dönerek onları, tam olarak modernleştirmese de yasallaştırma da ve meşrulaştırmada önemli bir araç olmuştur”

Modern ulus devletin taşraya yayılmak için öncelikle işe, bölgenin dinamiklerini kabul etmesiyle başlaması gerektiğini düşünmesi ile aradan geçen zamandan sonra medreselerin yeni kuşak temsilcilerinin de devlet ile olan ilişkilerini daha rasyonel argümanlarla yürütebilecek görüşe sahip olmalarıyla birlikte, bugün devlet tarafından onanan ve yasallaştırılan kurumlara dönüşmüşlerdir. Siirt’teki medreselerin çoğu bugün Diyanet İşleri Başkanlığı altında Kuran Kursu olarak hizmet veren merkezlerdir. Bu isim değişikliğine karşın içerik olarak medrese eğitiminin devam ettiğini de belirtmek de fayda var. Medreselerin ve dinî kurumların sosyal, siyasal, ekonomik olanakları bugün değişim gösterse de köklü bir geleneğe sahip olarak halen eğitimsel anlamda varlıklarını koruduklarını söyleyebiliriz.

4.1.1.5. Medreselerdeki Değişim

Mülakatlarda görüşmecilere medreselerde bir değişme olup olmadığı sorulmuş ve bir değişim varsa sebepleri sorgulanmıştır. Görüşmecilerin medreselere gönül veren kesimi de dâhil olmak üzere ekseriyeti, bugün medreselerin geldiği noktayı eleştirmekte ve eksikler olduğunu düşünmektedir. Medreselerdeki değişimi “yozlaşma”, “mali çıkarları gözetme”, “siyasete yönelme”, “eğitimsel sorunlar”, “kemiyet” vb. nedenlerle açıklayan görüşmeciler bu yönleri dolayısıyla medreselerin ciddi bir revizyona ihtiyacı olduğunu düşünmektedirler. G7 ve G4 medreselerde bozulma anlamında bir değişim olduğunu ve daha niteliksiz duruma geldiklerini düşünmektedirler:

“Medreselerde bozulma anlamında bir değişim de var, daha niteliksiz duruma dūştüler. Sebepleri arasında 1) kemiyet 2) bu değişim sonucu evladın babayı temsil edememesi 3)ilmi dūşında bir takım faktörler (siyasetten güç kazanma) Bütün bunlar medresenin ruhunu bozuyor. Bunlardan uzak durmaları lazım” (G7, Erkek, Arap, 55 yaşında) .

“Geçmişte medreseler toplumla iç içeydiler, toplumsal meselelere çözüm üretirlerdi, bir nevi ombudsmanlık gibi. Toplumunu iyileştirme, topluma irfan, erdem, ahlâk gibi değerleri benimsetme fonksiyonları vardı. Ancak şimdi bakıyorsunuz, etrafi yüksek duvarlarla kaplı, içinde sadece hafız yetiştiren, Arapça dili öğretilen içine kapanık bir mekân olmuş. Kendilerini de geliştirememişler (öğretim teknolojileri hâlâ eski). Bu da kendisinden beklentisi olan toplum tarafından ciddi eleştirilere sebep oluyor. Halkın içinde olduklarını düşünmüyorum. Siirt’teki tiner bağımlılığı, tefecilik, uyuşturucu bağımlılığı, toplumsal sorunlar ciddi anlamda almış başını gidiyor. Bu insanların sorunlarına ne kadar el atıyorlar” (G4, Erkek, Türk, 55 yaşında).

Medreselere gelen en büyük eleştiri ise günümüzün politik koşulları sebebiyle siyasete yönelmeleri ya da siyasetten güç bulmalarındır. Medreselere eleştiri sunan görüşmecilerin geneli bu konuda medreselerin hata yaptığına düşünmekte, siyaset işinin medreselerin ruhunu bozduğunu inanmaktadırlar:

“Medreselerle ilgili sadece şu eleştiri yapabilirim. Medreseler siyasete girmemeli. Benim oy verdiğim parti bile olsa, kendi öğrencilerine falan parti için gidin oy kullanın dememeli. Bir âlimin siyasetle işi olmamalı. Bunu yapan medreseler oldu, tartışmalar çıktı. Hatta ölenler oldu. İşte bu kısımdan dolayı bazı medreseleri eleştiriyorum. Belki onlar da hataya düşmüş olabilirler” (G27, Erkek, Kürt, 43 yaşında).

“Medreselerle ilgili de şunu söyleyeyim, medreseler günümüzde siyasete çok yöneldi, hatta olaylar oldu, adam öldürme gerçekleşti ve bu sebeple Tillo’daki medreselere karşı insanların olumsuz düşünceleri oldu” (G34, Kadın, Kürt, 49 yaşında).

Bölgedeki köklü geleneğe sahip medreselerin, yaşadıkları onca baskıya ve radikal değişimlere karşı büyük bir direnç göstermeleri, hatta bütün bunların sonucunda kendi kabuklarına çekilmelerine karşılık, günümüzde değişim geçirmeleri akıllarda soru işareti bırakabilir. Ancak Bala’nın cumhuriyet sonrası medreselerde yaşanan dönüşüm üzerine tespiti konu hakkında yapacağımız yorumlara katkı sunmaktadır. Bala (2012: 75-76), medreselerdeki dönüşümü üç döneme ayırmaktadır. İlk dönem, 1924’ten 1980’lere kadar olan medreselerin yasaklı olduğu dönemi ifade eder. Bu dönem, medreselerin, tekke ve zaviyelerin kapatılarak yasaklı yapı ilan edilmeleriyle birlikte merkezden kırsala doğru kayışını kapsamaktadır.

İkinci dönem ise 1980 ile AK Parti'nin iktidara geldiği 2002 yılları arasında kapsamaktadır. Bu süreçte hükûmetin bölgede sürdürdüğü politikalara bağlı olarak medreseler, daha önce çekilmiş oldukları kırsal kesimde birtakım sorunlar yaşayıp ya kapanmış ya da bu yapı Batı illerine taşınmıştır. Üçüncü dönem ise AK Parti'nin iktidara geldiği 2002 yılından bugüne kadar olan süreci kapsamaktadır. Son dönemde yaşanan politik değişim ile birlikte medreseler ciddi anlamda rahat bir nefes almış ve hatta Diyanet'in (Mehmet Görmez dönemi) medreselere yönelik olumlu ve meşrulaştırıcı faaliyetleri neticesinde, medreselerin bölgede kaybettikleri prestiji ve imajı tekrardan kazanmışlardır. Yaşanan ılımlı hava, teşvik ve bilinçler sayesinde ise medreselerin sayısında ciddi bir artış gözlenmiştir. Bir yönüyle bakıldığında olumlu olan bu dönüşüm, gerek nicelik olarak artışın nitelikte azalmaya sebep olması gerekse politik havanın sağladığı imkânlar sonrası siyasetten nemalanmak anlamında olumsuz dönüşüme de yol açmıştır. Cumhuriyetin yapamadığı dönüşümü medreseler yeni dönemde kendi kendilerine üstelik de muhafazakârların iktidarda olduğu bir dönemde yapmıştır. G18 yaşanan değişimle ilgili eleştirisinde şu ifadeler yer vermiştir:

“Ben o hocalara çok saygı duyuyorum ama medreseler de yozlaştı tabii, her şey gibi. Medreselerin de bazıları mali çıkara yöneldi. Medresede kaldığım dönemlerle şimdi ki döneme bakıyorum çok fark var. Ama yine de o geçmişte yaptıklarına hürmeten saygım var” (G18, Erkek, Kürt, 48 yaşında).

Çiçek (2009: 168-180), medreselerin bugün kendilerini ihya edememelerinin, sorunlara yeteri kadar cevap üretememelerinin ardında medrese ve mensuplarının cumhuriyetle birlikte muhatap kaldıkları muamelelerin önemli bir etkisi olduğunu düşünmektedir. Cumhuriyet dönemi, bu kurumların üzerine sıkı bir kontrol ve cezaların getirildiği bir dönem olmuştur. Bu durumun neticesinde ise medreseler saygınlıklarını kullanamamış, kendilerini yenileyememiş, değişime karşı direnmiş ve kendilerini ifade edememiştir. Bu sebeple de son 20 yıllık koşullarda rahatlama imkânı bulmuş medreselerin, bu koşulların dünyasına yeteri kadar uyum sağlayamaması ya da ani değişim yaşayarak bozulmaya gitmesi daha iyi anlaşılmaktadır. G33 ise bir medrese kökenli kanaat önderi olarak içinde bulunduğu medrese geleneğine farklı kollardan eleştiri sunmaktadır. Görüşmeci, takva ve eğitim konusunda sıkıntılar olduğunu düşünmektedir:

“Medreseler değişti mi konusuna şöyle bir eleştiri getireyim. Takva konusunda hiçbir şey eskisi gibi değil. Ben hayatım boyunca hiç kot pantolon veya kısa kollu giymemişimdir. Geldiğim gelenek bunu gerektiriyor. şimdi bizim ailenin yeni değeri kot pantolon da giyiyor, tişört de giyiyor. Medreseler bugün ciddi bir revizyona ihtiyaç duyuyor, kadim geleneğini terk etmemek şartıyla. Dil eğitiminde aşırı derecede gramer ağırlığı var, mesela bu konuda değişiklik yapılmalı. Bir de medreselerin yeniden sosyoloji, felsefe, psikoloji gibi sosyal bilimlerin okutulması gerekiyor. Yeniçağa uygun felsefi bir eğitimle, çağa uygun önderler bulup onu eğitmek lazım. İlahiyatların da bence revizyona ihtiyaç var. Onlar belki bizim çok katı olduğumuzu düşünüyorlar, biz de onların çok gevşek olduğunu düşünüyoruz. Ortada bir yerlerde buluşmamız lazım. Yani Allah’ın şeklini de tartışım şeklinde bir gevşeklikten de, sen şu hatayı yaptın haydi git hemen tövbe et şeklindeki kasılmalardan da kurtulmamız lazım” (G33, Erkek, Arap, 46 yaşında).

Bugünkü değerlerin medrese geleneğine uymamasını takvada bir eksiklik olarak nitelendiren görüşmecimiz, özeleştirisinde eğitim alanındaki aşırı gramerden ve sosyal bilimlere uzak durmaktan bahsederek bir revizyona ihtiyaç duyduklarını düşünmektedir. Fakat eleştiri de ilahiyatların da revizyona ihtiyaç duyduğunu düşünmesi ve medreselerle bir karşılaştırmaya tabi tutması dikkat çekicidir. Bu konu birzandan tartışacağımız ilahiyat fakóltesi ya da Diyanet oluşumuna karşı medrese geleneğine görüşmecilerin tavrının nasıl olduğunu anlamamızda da bir yol açmıştır.

4.1.1.6. Medreselere Güven Duymayanlar

Elbette medreselere yönelik olumlu düşünceleri olanlar gibi aksini düşünen görüşmeciler de mevcuttur. Konuyla ilgili mülakat bulgularının geneline bakıldığında şehir halkının medreselerle ve tarikatlarla ilişkisi olduğu ve gönül bağı olduğuna dair görüşlerin yanı sıra, bu kurumların geçmişe nazaran etkisini artık yitirdiğini hatta halkı dinden soğutacak faaliyetlere büründüğünü ifade eden görüşler de mevcuttur. Fakat medreselere yönelik eleştirilerin ardındaki etken geçmişe güven duyulan ve dinî anlamda da gerekli fonksiyonları yerine getirdikleri düşünölen medreselere, bugün artık bozulduğu, değiştiği, siyasete yöneldiği, maddi çıkarları benimsediği sebebiyle güven duyulmamasıdır. Bu da aslında görüşmecilerin, medreselerin varlığına, etki ve rollerine yönelik olumsuz ya da din karşıtı bir düşünceden değil, yine değişimle bağlantılı bir düşünceden ileri gelmektedir:

“Medreseleri gereksiz buluyorum, Siirt’e faydalarının olduğunu da düşünmüyorum, para kaynağı, dilencilik, yardım toplama gibi bir şey oldular. Mesela Tillo’dakiler. Siirt’in gençleri kötü yola düşüyor, fuhuş, tefecilik, uyuşturucu artmış, en azından bir müderris gönderip Ulu Cami’de bir konuşma yapabilirler, hiç yok. Onların bunu düşünmesi lazım. Onlara gelen paraları düzgün kullanamadıklarını düşünüyorum. Eskiden böyle değildi, onlardan beklenen önderliği yerine getiremiyorlar” (G19, Erkek, Arap, 40 yaşında).

“Ya medrese nedir? Sadece otur Kuran oku değil, ben daha hiç görmemişim bir müderrisin bir öksüzün elinden tutup, hele sen nasılsın gel bir medreseye çorbamızı iç dediğini. Onlar tak tak kapıyı çalıyor medreseye yardım medreseye yardım diye. Dilencilğe çevirmişler işi, çok gittim medreseye bunları gördüm bıraktım” (G11, Erkek, Kürt, 25 yaşında).

“Ben o şahsiyetlere saygı duyuyorum, ama aşırı olanları da var beni dinden soğutuyor, genel olarak o şahsiyetleri itibarlı bulmuyorum ben” (G23, Kadın, Kürt, 36 yaşında).

Yukarıdaki mülakatlarda ortak olan fikir medreselerin kendilerinde bir zamanlar olan, ancak artık belli sebeplerden kaybettikleri birtakım görev ve rollerini yerine getiremedikleridir. Bölge halkı için önemli olduklarını gerek sitemle gerek sözle ifade eden görüşmeciler, revizyona ihtiyacı olduğunu düşündükleri medreselerden ve medrese âlimlerinden toplumun içinde olduğu sıkıntılarına da çare olmasını beklemektedir:

“Toplum için değerlendirdiğimizde bir önemi var, insanların dizginlenmesini sağlıyor. Benim açımdan bir önemi yok, insanların zihinlerini körelttiğini düşünüyorum (dogmalar ve ezberci bir sistem var). Bu medreselerin müderrisleri her kimse onlar buldukları bölgenin sulh sağlama merkezi olurlar aynı zamanda. Bizim doğu insanı biraz sert mizaca sahip, kan davası, şiddet gibi olayları çözmede onlara başvurulduğu için, sadece bu sebepten onları değerli buluyorum” (G2, Erkek, Arap, 38 yaşında).

Burada görülmekte ki, modern kurum ve hukuka rağmen, aslında bölge insanı seydalardan, şeyhlerden, kanaat önderlerinden bir öncülük beklemektedir. Bunda halkın dinî muhafazakâr yapısında, bölgenin tarihsel kodlarında medrese kültürünün hâkimiyetinin etkili olması önemlidir. Sadece aldıkları ilime saygı duymakla sınırlı kalan bir anlayış elbette ki oldukça sınırları daralmış ve zamanla da değerini kaybetmeye yüz tutmuş bir anlayışı göstermektedir. Bir yönüyle dinî eğitimin kaynağı bu eğitim yerlerinin, bugün dinî konuda referans alınacak kurumlar ve

toplumsal meselelerde problem çözücü olmasından uzaklaşmasının sebepleri arkasında, devlet idarecilerinin ve terör örgütü mensuplarının bu kurumlara ve şahsiyetlere yönelik itibarsızlaştırma politikasının da etkili olduğu düşünülmektedir. Buna bir de bölgenin eğitim düzeyinin artması, ulaşım ve bilişim ağının gelişmesi sayesinde bilgiye ulaşımın kolaylaşmasının da etkisi azımsanmamalıdır. G29, medreseleri gerekli görmemesinin sebebi olarak her ne kadar tabelada Kuran Kursu yazsa da devlet denetiminde olmamasını göstermektedir:

“Hiç medreseyle filan ilişkimiz olmadı. Çok karşıyız medreselere, gerek yok ki. Devletin yönlendirdiği bir şey değil ki, illa ki bir şeyh yönetiyor. Tamam, ilim almış olabilirler, ilimlerine öğrendiklerine bir şey demiyorum, fakat arkalarında müridleri, para toplamaları, siyasete karışmaları çok yanlış bence. Şeyhler bugün kendi görevlerini yapmıyorlar” (G29, Kadın, Arap, 51 yaşında).

Yukarıdaki görüşmecinin kişisel verilerinin de bu fikirleri sunmasında etkili olduğu düşünülmektedir. Zira G29, Siirt'te çok az bir kesimi temsil eden CHP'li Araplar ailesinin bir ferdidir. CHP'nin kuruluşunda aile üyelerinin olması ve uzun senelerdir bu geleneği devam ettirmelerinin devletin rasyonel ve modern fikirlerine yakınlık duymasına sebep olmuş olabilir. Muhafazakâr bir ailenin ferdi olmasına karşılık siyaseten HDP'yi destekleyen ve Kürtçü harekete destek veren G30'un ise, yukarıda belirtilen terör örgütünün medreseleri ve şeyhleri itibarsızlaştırmaya dönük politikasının etkisinden dolayı medreselere yönelik olumsuz düşünceler beslemesinde etkili olduğu düşünülmektedir. G30 medreseleri bugünkü devlet ile olan iç içe bağından ötürü itibarlı bulmamaktadır:

“Medreseler, Tarikatlar şu anda hükûmetin alt yapısı olmuş, tamamen siyasi yapılanmalar. Türkiye, şu an Tillo'dan yönetiliyor. Dinle ilgili âlim yetiştiriyorlar ama siyasetten de uzak durmuyorlar. Eskiden medrese ile Diyanet arasında çok fark vardı, şimdi hiç yok birbirlerinin aynısı olmuşlar. Şimdi o kanaat önderliği özelliklerini kaybettiler, burada tanıdığım bir medrese hocası var adam kayyumun adamı. Ben nasıl inanayım ki ona?” (G30, Erkek, Kürt, 40 yaşında).

Yukarıdaki iki görüşmeci arasındaki fikir farklılığı dikkat çekicidir. G29, devletin yönlendirmesi altında olmayan gayri resmî kuruluşlar olarak nitelendirdiği medreseleri, G30 ise tamamen devlet kontrolü altında olan bir kurum olmasından dolayı eleştirmektedir. Burada kişilerin dünya görüşlerinin konuya bakışını ve

değerlendirmesini etkilemiş olduğu görülmektedir. Yine iki görüşmecinin fikirlerini karşılaştırarak analizi tamamlayalım. G16, karşısına çıkan olaylardan ötürü medrese ve şeyhlere güvenmediğini beyan etmiştir:

“Günümüzde medreseyle siyaset iç içedir. Bozulma var yani. Ben gelmişim 67 yaşına. Ben şu ana kadar gördüklerimden dolayı o şeyhlerin çoğuna inanmıyorum, güvenmiyorum. Ben bu insanların dinimizi istismar ettiğini düşünüyorum. Tefecilik bile yapıyorlar, ben emekli olduğumda şeyhlerin simsarları benim emekli olduğumu duymuşlar, daha ikramiyemi almamışım “aldığın parayı yüzdelik olarak bir yere vereceksen kimseye güvenme onlar sahtedir, bizim şeyhin çocuklarına verelim, onlar yüzde 6 veriyor ama sağlamdırlar” dediler. Yani benim paramı işletecek faiziyle bana geri verecekmiş, bu nasıl iştir. Şimdi Arap esnafların dükkânına git, hep o şeyhin resimler var. Bunlar birbirlerini besliyor” (G16, Erkek, Kürt, 67 yaşında).

G21 ise tarihte her zaman fırsatları değerlendiren, pusuda olan insanlar olduğunu ve bunun işin doğası gereği de hep devam edeceğini belirterek, gerçek Allah dostlarının da kıyamete kadar var olacağını şu sözlerle ifade etmektedir:

“Ama her zaman için fırsatları değerlendirmek adına pusuda olan insanlar vardır, bu her yerde vardır ve olmaya da devam edecektir. İşte bu medreselerde de yetişenler arasında çürük yumurtalar var, şeyhlerden de var. Yarım doktor candan eder ya, yarım âlim de dinden ediyor işte. Ancak gerçek Allah dostları vardır ve kıyamete kadar da olacaktır” (G21, Erkek, Melez, 63 yaşında).

Sonuç itibariyle mülakatlar neticesinde kültürel, sosyal ve tarihsel dokusu sebebiyle Siirtli görüşmecilerin medreseleri kendileri ve bölge için önemli buldukları, dinî şahsiyetlere saygı duyup, itibar ettikleri; bir kısım görüşmecilerin bu din âlimlerinin problem çözücü vasıflarına hâlâ başvurdukları görülmektedir. Bununla beraber, geçmişten günümüze kadar olan süreçte medreselerin etkisinin ve saygınlığının azaldığını, yaşadıkları değişime bağlayan, kanaat önderliğinin ise günümüzde artık etkisinin kalmadığını düşünen, müderris ve şeyhlere güven duymayan düşünceler de görüşmeler neticesinde ortaya çıkmıştır. Kişilerin hangi yönde fikir sahibi olduklarını, çocukluktan bu yana yetiştiriliş şekilleri, geleneksel kurumlara olan bağlılıkları, eğitim düzeyleri, gündelik hayatta karşılaştıkları örnekler vb. etkili olabilmektedir. Bu ise aslında hayatın doğal akışına uygundur. Ancak dinî muhafazakârlığın temel kurumlarından sayabileceğimiz medreselerin, Siirt’te sosyal, siyasal, dinî ve kültürel tüm unsurları bünyesinde barındıran medreselerin birtakım

değişimler geçirmesine karşın sahip olduğu köklü gelenek çerçevesinde varlığını sürdürmeye devam ettiği belirtilmelidir.

4.1.1.7. Yerel Muhafazakârlığın Temsili Kurumu Olarak Medreselerin, Diyanet ve İlahiyat ile Karşılaştırılması

Mülakatlarda görüşmeciler ilahiyat ve Diyanet gibi oluşumları medreselerle karşılaştırmışlardır. Görüşmeler neticesinde kişilerin Diyanet, ilahiyat gibi mecralara güvenmek yerine, yerel anlamda sürekliliği olan, kendi gerçekliğini inşa etmiş bir kurumsal sürekliliğe bağlanmış olmaları, halkın muhafazakârlığının, kendini yerel şartlarda yeniden ve daha farklı dinamiklerle üretmesi anlamına gelmektedir. Bu anlamda bölgenin değişik coğrafi özellikleri, kültürel farklılaşmaları ve değişim karşısındaki direnç özellikleriyle kendini açıkça farklı kılan, özgül sayılabilecek dinsel imaj ve karakter yapılarına sahip (Subaşı, 2001) olduğu ve bunun da yerel bir muhafazakâr tutumu beslediği görülmektedir. Görüşmeciler Diyanet ya da ilahiyat gibi dinî kurum ve oluşumlar karşısında medreseleri ve şeyhleri daha güvenilir ve toplumsal sorunlarının çözümünde daha akil bir kurum olarak görmektedir:

“Ben dinî bir meselem olsa, soru soracak olsam gidip ilahiyata ya da Diyanet’e danışmam, medreselere danışırım. Çünkü onları daha yetkin buluyorum” (G27, Erkek, Kürt, 43 yaşında).

“Valla ben Diyanet’i pek bilmiyorum, bir soru olsa şeyh Bahaddin var burada ona danışıyoruz” (G10, Kadın, Kürt, 43 yaşında).

Asırlardır, Güneydoğu’yu dinî yapıdan besleyen medreselerin, Kürt dilini eğitim dili olarak benimsemeleriyle beraber, medrese ve halk bütünleşmesi sağlanmış ve yalnızca dinî değil, tüm toplumsal meselelerde kanaat önderliği işlevine de sahip olmuştur. Bu anlamda, bu kurumların halkın gözünde kendilerini ispatladığı söylenebilir. Diğer yandan İlahiyat fakültelerinin, bilimsel tutumu ve Arapça yönünden zayıf kaldığı yönündeki fikirler de, medreselerle kıyaslanamaz bir kalitede olduğunu düşündürmektedir:

“İlahiyatı tek başına bitiren kişiyi ben fetva anlamında yetkin bulmuyorum. Medreselerin eğitimini daha üst düzey buluyorum. Tefsir yapabilmek için iyi Arapça

bilmek lazım, İlahiyat mezunları üç kelime Arapça konuşamıyor” (G18, Erkek, Kürt, 48 yaşında).

“İlahiyat da çok bozulmuş durumda, ilahiyat fakültelerinin eğitimleri sulandırılmış durumda, din musikisi, bilmem ne sanatı.. İlahiyat fakültelerinin çıktıkları ortada, medreselerle kıyaslanamaz bile” (G7, Erkek, Arap, 55 yaşında).

İlahiyat müfredatının ve mezunlarının bölgeye gelerek imam, Kur'an öğreticisi olmalarının, halkın bu kurum ve kurum mensuplarını, medreselerle kıyaslamaya tabi tutması neticesinde, zayıf bir Arapça ve dinî bilgiye sahip oldukları yönünde bir fikirler kümesi söz konusudur. Bu durum, Diyanet mensuplarına ve ilahiyatçılara, dinî açıdan yeterince güven duymamaya neden olmuştur. G21'in *“Gerçek medrese kökeni, ilahiyattan çok daha güvenilirdir, çünkü daha iyi yetişiyorlar” (G21, Erkek, Melez, 63 yaşında)* sözleri, medrese, ilahiyat karşılaştırmasında, dinî eğitimin kalitesine yapılan bir vurgudur.

Diyanet, Türkiye Cumhuriyeti'nin, laiklik esasının bir sonucu olarak Sünni İslam'ın merkeze alındığı ve Hanefî fikhının benimsenerek, diğer dinî oluşum ve tarikatların meydana gelmesini engellemek, böylece dini, devlet kontrolüne almak adına kurduğu bir kurumdur. Görüşmecilerin bazıları, dinin Diyanet vesilesiyle tekele alınmış olmasına tepkilidirler ve bu sebeple de bu kurum ve eğitim yuvalarının değil, halkın kendi dinamiklerinden, kendi koşullarından beslenen medreselerin savunuculuğunu yapmaktadırlar:

“Diyanet'in, cumhuriyetin kurulması esnasında dinin tekele ve devlet yönetimi altına alınma gayesiyle kurulması ve bu amaca hizmet etmesini eleştiriyorum” (G32, Erkek, Kürt, 35 yaşında).

“Ben Diyaneti' eleştiriyorum, çünkü Bediüzzaman'ın ifadesi ile hak ve hakikat bir tekleşmenin altına alınamaz” (G31, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

Said Nursi (Bediüzzaman) gibi Kürt dinî şahsiyetlerin, Kürt halkının dinî muhafazakârlığını beslemede önemli bir damar olduğu bir hakikattir. Halk, Şeyh Said ve Said Nursi gibi şahsiyetleri, halifelüğün kaldırılması, medreselerin, tekke ve zaviyelerin kapatılması konusunda gösterdikleri karşı duruşu daima takdirle karşılamış ve toplumsal hafızalarında, Kürt dinî önderler olarak kodlamışlardır.

Diyanet ve İlahiyat gibi oluşumlar, modern dünyada dinden vazgeçmeden ancak onu üniter devletin sınırları içerisinde kontrol altında tutarak, bireylerin dinî dünyalarına hitap etmeyi amaçlamakta ve modern bir İslam'ı temsil eden kurumlar haline gelmektedirler. Geleneksel, cemaatçi toplumların dinî kurumlarının aksine, modern dinî kurumların daha güvenilir olduğu ve ilerleme yolunda da böyle bir dinî anlayışla hareket etmek gerektiği, cumhuriyetin vatandaşlarına din üzerinden verdiği mesajlar arasındadır. Cemaat ilişkilerinin cemiyet ilişkilerinde yeri olmadığı ve dinin de buna göre şekillenmesi gerektiği düşüncesine farklı bir yorum olarak Arslan'ın ifadelerine bakılabilir. Ona göre (2007), dünün toplumları, bünyesinde geleneksel cemaatleri barındırırken, bugünün toplumları modern cemaatleri barındırmaktadır. Modernleşmenin serdettiği değişme istikameti cemaatten cemiyete değil cemaatten cemaate doğrudur (Arslan, 2007). Arslan'ın ifadeleri cumhuriyetle birlikte, asrileşme ve bu yolla ilerleme düşüncesinin, ancak cemiyet hayatına geçişle mümkün olacağı temennisini sarsmaktadır. Cemiyet hayatına geçişle birlikte, artık cemaat hayatına geri dönüşün olmayacağı yönündeki ilerlemeci tutumun, pek de tutarlı olmadığı, Güneydoğu halkının bugün hâlâ medreselerle iç içe, çoğu Nakşi geleneğine bağlı ve yerelin temsilcisi olan dinî şahsiyetleri tüm meselelerine ortak ederek “sorun çözücü” vasfı yüklemeleri, cemaat yapısının farklı fraksiyonlarla da olsa, devam ettirildiğini göstermektedir. Bu anlamda medreseler, cemiyet hayatının dinî temsilcisi bir kurum olan Diyanet gibi oluşumlara karşı, yerel halkın dinî muhafazakârlığını besleyen oluşumlar olmaya devam etmektedir.

4.1.2. Geleneksel Bir Uygulama: Taziye Kültürü

Taziye, kavram olarak yakını vefat etmiş kimselere sabır ve metanet telkin etmeyi, baş sağlığı dilemeyi, onları teselli edip acılarını paylaşmayı ifade etmektedir (Çağrı, 2011: 202). Taziyeye giden insanlar ölenin yakınlarını metanet göstermeye teşvik etmekte, merhuma dua ederek Allah'tan mağfiret dilemekte ve aslında ölümün Allah'ın kaza ve kaderine iman etmenin bir parçası olduğunu bu sebeple de boyun eğmek gerektiğini birbirlerine öğütlemektedirler. Bu davranışın kaynağını İslam'dan referansla belirleyen Müslümanlar dinimizin taziyeye verdiği önemin kaynaklarını Kuran ayetleri ve hadislerle belirlemiş, asırlardır taziye kültürünü sürdürmüşlerdir.

Bakara suresinin 154-156. ayetlerinde Allah'ın insanları çeşitli sıkıntı ve kayıplarla imtihan ettiği, ölümün de bunlardan biri olduğu belirtildikten sonra bunları sabır ve metanetle karşılayanlar, Allah'ın rahmet ve hidayetiyle müjdelenmekte, bu ayetler ölümle ilgileri dolayısıyla taziye sırasında okunmaktadır (Çağrıcı, 2011: 203). Yine Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) taziyeeye önem verdiği ve taziyeeye gidilmesini tavsiye buyurduğu hadislerin de taziyenin bir İslami geleneğe dönüşmesinde etkisi ve rolü büyüktür. Genel olarak taziye ritüelleri ve adabının ayet ve hadislerle desteklenmesi söz konusudur.

Taziye kültürü, esasında pek çok inanç sisteminde bulunmakta ve ölen kişinin ardından yapılan ritüellerden birini oluşturmaktadır. Bu tür ritüeller, sosyal ilişkilerin korunmasında ve canlı kalmasında, toplumun bütün bireylerini kuşatıcı sembolik değerlerle doludur. Geleneksel yapının etkin olduğu toplumlarda bu tür ritüellerin kişinin yaşamında önemli bir yeri bulunurken, modern toplumlarda bu ritüellerin toplumsal yaşamdaki yeri daralmaktadır. Arslantürk (2008)'e göre, geleneksel toplum cemaat toplumu niteliği taşır ve cemaat toplumunda küçük veya büyük herhangi bir grubun üyelerinin, ayrı ayrı menfaatleri değil de, ortak hayatın temel şartlarını paylaşacak biçimde, şahsiyetlerinin bütünüyle katılarak bir arada yaşadıkları grup özelliği vardır.

Güneydoğu Anadolu bölgesi cemaat tipi toplumsal yapının özelliklerini barındıran pek çok örnek sunmaktadır. Elbette ki kentleşme ve modern kurumlara eklenme süreci geleneksel dokuyu tahrip etmekte ve bireylerin gündelik yaşamlarını kuşatarak geleneksel olandan uzaklaştırmaktadır. Ancak bugünkü sosyal bünyenin kendini, cemiyet tipi toplumun içerisinde cemaat tipi toplumun özelliklerini koruyacak şekilde mevcut sosyal yapıya adapte ettiğini de söylemek mümkündür. Siirt'te taziye kültürü, bu cemaat yapısının bireylerin gündelik yaşamında hâlâ yerini büyük oranda koruduğunun bir örneğidir. Bir cemaat toplumunda iki temel yön göze çarpar. Birincisi ortak hayatın bütün şartlarını bir arada yaşama zorunluluğu (mekân şartı) ve ikinci olarak ortak hayat tarzından haberdarlık (Abuzar, 2010: 263). Bu bağlamda Siirt'te taziye kültürünün insanları bir arada tutan ve ortak hayat tarzına bağlayan birleştirici bir fonksiyonu olmaktadır.

Araştırmacı Siirt'te bulunduğu süreçte, halkın taziye konusundaki duyarlılığını, biraradalık ve acıyı paylaşma duygusunun bir kolektif bilinç olarak yaşandığının gözlemcisi olmuştur. Pilot çalışma esnasında da görüşmecilerin taziye kültürüne verdikleri önem dikkat çekmiş ve çalışmada hem kültürel muhafazakârlığın hem de dinî muhafazakârlığın bir parçası olarak yerini almıştır.

Siirt'te hayatını kaybeden bir kişinin ardından defin hazırlıkları yapılır. Ölen kişinin hızlıca defnedilmesi, hem Arap hem Kürt halkında son derece dikkat ettikleri bir husustur. Havanın kararmış olması, gece olması, iklim koşulları defin işlemlerine bir engel oluşturmamaktadır. Halk, ölen kişinin bir an önce defnedilmesi gerektiğine dair ortak bir fikre sahiptir. Kendileriyle yapılan mülakatlarda Peygamber Efendimiz'in (s.a.v), namazı vakti girince kılmak, bir kişiyi dengi olan kişiyle evlendirmek ve ölen kişinin defin işini hızlıca yapmak üzerine üç şeyde acele edilmesini tavsiye buyurduğu hadisinin⁴ bir gereği ve Şafii fikhında ölünün bir an evvel defnedilmesine dair yorumu, görüşmecilerin defin işlemlerinde hızlı olmalarının sebebi olarak aktarılmıştır. Bu da aslında din ile ilişkilendirdikleri anlamını taşımaktadır. Başka şehirlerden ya da ülkelerden gelecek aile yakınlarının beklenmesi gibi bir durum da söz konusu değildir. Defin işlemlerinin çok hızlı bir şekilde gerçekleştirilmesi taziyenin de defin işlemleriyle başlaması anlamını taşımaktadır.

Taziye konusu görüşmecilerin tümünün önem verdiği ve geleneğin devam ettirilmesi konusunda da kolektif bir tutuma sahip oldukları tek görüşme konusudur. Tüm siyasi, ideolojik, kültürel meselelerin üstünde bir anlama sahip olan taziyenin kendini dindar olarak tanımlamayan görüşmecilerde de kuşatıcı bir gelenek anlamında önemi büyüktür.

Kişilerin taziyelere niçin önem verdikleri ve taziyelerin işlevi hakkında ortak iki ana görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilki dinî bir sebep olarak taziyelerin önemi, ikincisi ise toplumsal açıdan taziyelerin önemidir.

⁴ Tirmizi, Salat, 13, **Hadislerle İslam**, (2013), Cilt:4, Syf: 43, 2. Baskı, T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı

“Mutlaka giderim taziyeye, Allah için giderim. Ayrıca insanların acılarını paylaşma, bir arada olma, onlara yardımcı olabilme amacıyla gidiyorum. Taziyelerin ve sevinçlerin paylaşıldıkça güzel olduğuna inanıyorum” (G21, Erkek, Melez, 63 yaşında).

“Yakınımız olmasa, yabancı da olsa biz taziyeye gideriz. Taziyeler bizim geleneğimizdir, hem dinimize göre önemlidir, Allah katında da çok makbuldür” (G16, Erkek, Kürt, 67 yaşında).

“Tabi ki gideriz taziyeye. Dinî sebep daha ağır basıyor ama sosyal sebepler de çok etkili. Akrabalar yakınlar bir kaza belada, ölümden bağlarını sımsıkı göstermeliler” (G11, Erkek, Kürt, 25 yaşında).

“Taziyelere mutlaka giderim. Bir kere her şeyden önce dinî bir vecibedir, ikincisi insani bir vecibedir. İnsanların acı günlerinde birbirimize destek olduğumuzu gösteriyoruz.” (G17, Erkek, Arap, 63 yaşında).

Yukarıdaki görüşmelerde taziyenin hem dinî hem de toplumsal yönüne vurgu yapılmıştır. Taziye konusunun hem dinden hem de toplumsallıktan beslenmesi, onun asırlardır devam eden İslami bir gelenek olmasını sağlamıştır. G14, taziyeye verilen önemin sebebini dindeki yeri ve sosyal bağ ile açıklamış, ardından taziyenin itikadi bir gelenek olduğuna vurgu yapmıştır:

“Taziyelere mutlaka gidiyoruz. Öncelikle dinî hassasiyetimizden kaynaklı bir durum olarak gidiyoruz. Sonra da toplumsal bağlılığımızın bir görevi. Bu bağın zayıflamaması için gidip o insanların kederlerine ortak olduğumuzu belirtmeye çalışıyoruz. Taziye bir gelenektir ama itikadi bir gelenektir, o yüzden sıkıca bağlıyız” (G14, Erkek, Arap, 67 yaşında).

Tüm geleneksel uygulamaların toplumun üyeleri tarafından büyük bir bağlılıkla korunmadığı bir gerçektir. Geleneksel olana verilen değer hem toplumdaki işlevine hem de inançlarının bir parçası olmasına bağlı olarak daha da kıymetlenmektedir. Taziyenin Siirt’te yerleşik kültürün en önemli parçalarından biri olmasında ve titizlikle korunan bir gelenek halini almasında İslami bir kültür olmasının etkisi büyüktür. Görüşmeciler taziyeye verdikleri önemi, cenaze yakınlarını teselli etmek, hüznünü ve acısını paylaşmak, birbirlerine verdikleri değeri ve bağlılığı göstermek, destek olmak gibi cümlelerle ifade etmişlerdir. Birlik beraberlik, hüznü paylaşma, acıya ortak olma gibi toplumsal ilişkiler cemaat tipi toplumlarda daha güçlü bir şekilde yaşanır:

“Pandemiden önce gidiyorduk. Taziyeleeri önemsiyoruz, aslında toplumda unutulmaya yüz tutmuş toplumun ıslahında, iyileştirilmesinde, insanlar arasındaki bağları kuvvetlendirme noktasında bence taziye kültürü önemli bir yere sahip, o kişiye değer verdiğinizi gösteriyorsunuz. Acısını paylaşıyorsunuz. Toplum sağlığı açısından faydalı” (G4, Erkek, Türk, 55 yaşında).

“Taziyeleeri çok önemli buluyorum. Geçenlerde bizim komşunun akrabası mayına basıp vefat etmişti, taziyeye gittim, sanki onların acısını ben yaşadım. Hele genç biriyse ölen taziyesinden sonra hasta oluyorum adeta. Çocuklarıma da hep anlatıyorum taziyeye gitmişim, çok önemlidir, çok sevap kazanılır, siz de mutlaka gidin diye” (G5, Erkek, Kürt, 40 yaşında).

“Taziyeleerde karşı tarafın acısını paylaşıyorsunuz. Kimse olmasa kendinizi yalnız hissedersiniz. Ben taziyeleerin bağları güçlendirdiğine çok inanıyorum ve taziyeye gitmeyi çok önemsiyorum” (G27, Erkek, Kürt, 43 yaşında).

Görüşmecilerin ifadelerinde dikkat çeken en önemli husus, kolektif bilince verdikleri önemdir. Taziye örneği üzerinden toplumsal bağları muhafaza etmek istedikleri, unutulmaya yüz tutmuş gelenekleri yaşatma çabasında oldukları, bağları güçlü kılma ve bireyi yalnız bırakmama gayreti taşıdıkları anlaşılmaktadır. Öyle ki bireylerin taziyeleere katılmaya yönelik büyük bir çaba gösterdikleri, katılmayanlara ise gönül koydukları ve ayıpladıkları tespit edilmiştir. G3, taziyeleere gitmeyen bir insana kimsenin selam bile vermeyeceğini ve dolayısıyla toplumsal hayatta yok olacağını vurgulamıştır:

“Gidiyorum, taziyeleeri bir içsel bir de dışsal sebepten dolayı önemsiyorum. Dışsal sebep olarak, gitmediğimizde ayıplanırız, dışlanırız, örfümüzde âdetimizde var, yarın bizim başımıza da gelebilir. Gitmesen yok olursun burada, sana selam bile vermezler. İçsel sebep olarak da Allah için gidiyorum, dinî inancım gereği” (G3, Erkek, Melez, 33 yaşında).

G2 ise taziyeye gitmeyen kişinin üstünün çizildiğini belirtmiştir. Taziye konusunun dinî yönünden ziyade kültürel yönünün daha ağır bastığını, kişilerin bu ziyaretlere katılmadığında nasıl karşılandığıyla ilgili yorumlarında daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır:

“Gidilmediğinde ölü sahipleri olan ailelerin adeta zihinlerinde bir tablo vardır, o kişilerin isimlerinin üzerinde çarpı atılır. Yani çok kırgın ve küskün olunur. Bu bizim köyde çok daha yoğun görülür” (G2, Erkek, Arap, 38 yaşında).

“Virüsle ilgili anti parantez bir şey söyleyeyim, tüm önlemlere rağmen çok baskın bir şekilde devam eden bir kültür bu taziye. Taziyeye gidilmese gönül koyuluyor. İnsanların da bu pandemi döneminde bile gitmesindeki en önemli sebeplerden biri de bu” (G4, Erkek, Türk, 55 yaşında).

Taziye sahipleri, sosyal hayatta bağı olan tanıdıklarının katılımını beklemektedir. Bu aslında karşılıklı verilen değer bir uzantısıdır. Görüşmelerde “Ben onun taziyesine gittim, o da benim taziyeme gelmeli” anlayışı yaygın bir anlayış olarak kendini göstermektedir. Gelmeyen kişilere makbul insan gözüyle bakılmamaktadır:

“Kızım nasıl gitmeyelim, çok önemlidir taziye. Benim amca çocuğum öldü yakınlarda, günde 3 sefer 4 sefer gittim. 3 gün gideriz zaten. Ölü sahibini yalnız bırakmayız, çünkü acısı çok büyüktür. Gidince onunla dertleniyoruz, ona sabırlar diliyoruz. Allah için gidiyorum. Benim babam öldüğünde gelmeyenlere çok üzüldüm, ayıpladım, hem dışladım da. Ama yine pişman oldum ben onların taziyelerine gittim” (G26, Kadın, Kürt, 58 yaşında).

“Gelmeyen olsa gönül koyulur, eşim vefat ettiğinde taziyesine bir tanıdığımız gelmemiş, onu hiç unutmuyorum” (G6, Kadın, Kürt, 40 yaşında).

“Geçen ay kayınvalidem vefat etti. Biz yemek verdik millete, o yemek parasını öderiz. Biri gelmese ayıp sayarız. Örneğin benim cenazeme birisi 50 kere de gelse mecbur ayağa kalkıp hürmet göstermem gerek, Çay istese, içecek istese onu vereceğim, yemeği de yedireceğim. Bana okuyacağı bir Fatiha’dır. Ben o kadar yorulsam da, maddi külfete girsem de gelmediğinde “işte bak falanca kişi cenazemiz oldu, gelmedi” deriz” (G16, Erkek, Kürt, 67 yaşında).

Taziyelere katılmayan insanlara yönelik reaksiyon, geleneksel toplumun özellikleriyle uyumludur. İnsanlar tüm yorgunluklarına, maddi manevi külfete rağmen gelmeyen kişileri unutmamakta ve sitem duymaktadırlar. Abuzar (2010: 268), taziye gibi ritüellerin özellikle, yerel örf ve adetlerin, kültürel değerlerin etkin olduğu cemaatçi toplumlarda daha önemli olduğunu; bu törenlerde birlik-beraberlik, paylaşma, acıya ortak olma gibi toplumsal ilişkilerin daha güçlü bir şekilde yaşandığını belirtmiştir. Dolayısıyla Siirt’te taziyelere katılım genç yaşlı kesim tarafından yüksek oranda gerçekleşmekte, katılmayanlara yönelik de bir toplumsal baskı ortaya çıkmaktadır.

Taziyelerin toplumsal bir görev zorunluluğuyla yapılması bir yanda, konuya gösterilen hassasiyet, aynı zamanda içten gelen bir duygu ile ilişkilendirilmektedir. G30 bu konuda “Burada taziyeye gidilmezse ciddi bir sitem olur ama zaten halk da gitmemelik yapmaz, taziye konusunda herkes hassastır” (G30, Erkek, Kürt, 40 yaşında) ifadelerini kullanmıştır. Kişiler taziyelerde bir arada olma duygusunu yaşamakta ve bağların bu gibi toplantılarda daha da kuvvetlendiğine inanmaktadırlar:

“Muhakkak taziyeye gideriz, sizle görüşmeden önce taziyedeydim. Bu bizim için çok önemli. Geleneksel bir yönü var ama sonuçta değer de veriyoruz, gitmesen olmaz. Ailemi etrafımda görünce ben nasıl mutlu oluyorsam, o taziye sahibi de öyle mutlu oluyordur, sonuçta ona yalnız olmadığını hissettirmek için gidiyoruz taziyelere, akrabalar orada toplanıyor ve birbirini uzun süredir göremeyenler orada birbirini de görüyor” (G23, Kadın, Kürt, 36 yaşında).

“Anneannem vefat etti bir ay önce taziye bizi birleştirdi mesela, akrabalar bir araya geldi. Bu güzel bir şey” (G8, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

Bauman (2012) cenaze törenlerini ve ölünün törenle anılmasını evrensel, tarih ve kültürler üstü boyutta olması sebebiyle karşılaştırmalı etnografinin en eski ve en çarpıcı buluşları arasına yerleştirmektedir. Bauman: “Geniş çapta etnografik ve tarihsel kanıttan yola çıkan Effie Bendann’ın klasik kültürler-arası araştırması şaşırtıcı bir ölüm yelpazesi sunar; cenaze törenleri, yas ayinleri, cenaze yemekleri, ayrıca ölünün ölümden sonra varoluşuna ilişkin açık ya da örtük inançları davranış yoluyla dışa vurma biçimleri. Birçok toplumda ya mezarın içinde depolanması biçiminde ya da cenaze töreninin ardından aylar ya da yıllar boyunca, düzenli aralıklarla ölüye yemek sunulur.” (2012: 70). Cenazenin defnedilmesiyle birlikte mevtanın akraba, eş ve dostları cenaze evine ikramlarda bulunur ya da cenaze sahipleri, ölen yakını için gelen ziyaretçilere yemek dağıtır. Bu adet hem dinî hem de geleneksel bir davranış kalıbı olarak anlamlandırılır. Dağıtılan ikramlarla sevap kazanıldığı ve bu sevabın da ölüye bağışlanması, hayatta iken yerine getiremediği ibadetlerine karşılık olması için dualar edilir. Bu, bir yönüyle dinsel anlamda ölünün ölümden sonra rahat etmesine yönelik bir uygulama iken, öte yandan geride kalanların kendi huzurları için de yerine getirilen bir uygulamadır. Dinsel yönü bir yana toplumsal yönü olan bu davranış kalıplarında (adak, yemek, yas) toplumun da bir beklentisi olmaktadır (Balık, 2019: 18). Ölüm konusu defin işleminden taziyenin

bitimine kadar bir ritüeller manzumesidir aslında. Taziyenin ölünün cenazesine katılma ile başladığını ve iki parçalı bir süreç olduğunu söylemek mümkündür. Taziyenin ilk evresi ev, cami ve mezarlık olmak üzere parçalı mekânsal bir zemin üzerinde cereyan ederken; ikinci kısmı ise ölenin ya da yakınlarının evinde, taziye çadırlarında veya bağımsız taziye evlerinde sürdürülmektedir (Parin vd. 2012: 2018). Bu sebeple cenazesine yetişemeyen yakınların taziye ziyaretleri için mutlaka katılım gösterdikleri ve toplumsal görevlerini yerine getirmeyi bir ödev bildikleri anlaşılmaktadır. Öyle ki, şehir dışında olan bir cenazeye ya da, Siirtli olup dışarıda yaşayan kişilerin taziye için Siirt'e gelmeleri asla bir külfet olarak görülmemektedir:

“Ben İstanbul'dan bir yakınım vefat etse anında yola çıkarım. Eğer ölmeden haber etmişlerse o zaman da gelirim. Dinimiz önemsememizi istiyor Tabi biraz da kültürel, taziyelerle toplumsal bağlarımız da korunuyor işte” (G15, Erkek, Arap, 61 yaşında).

“Tabi ki taziyeye gideriz. Şehir dışına bile gideriz. Mesela haber gelse ne işimiz olursa olsun bırakır gideriz. Gönülden gideriz” (G34, Kadın, Kürt, 49 yaşında).

“Dinî saiklerin çizdiği çerçevede sosyal destek amacıyla taziyeler devam ettirilmelidir. Adana, Hatay'da yakınlarımız var, bir cenazemiz söz konusu olsa, gece dahi olsa yola çıkar gideriz” (G32, Erkek, Kürt, 35 yaşında).

Görüşmeciler gönülden yerine getirdikleri bu toplumsal “vazife”yi dinî sebeplerle de bağlantılandırarak daha da sağlam tutmaya çalışmaktadırlar. Dışarıdaki yakınlarla taziyeye gitme hususunda, mutasavvıf aile üyesi G33, altıncı dedeleri Seyda Molla Halil'in tüm aile fertlerine taziyeye gittiklerini belirtmiştir:

“Seyda molla Halil, bizim 6. Dedemiz, tüm Kürdistan coğrafyasındaki medreselerin müceddidi olarak kabul edilen kişidir. Onun soyundan 7 soy isimle varız. En kalabalık olarak da bizim soy ismimiz vardır. Nüfusumuz yaklaşık 1500 civarındadır. Biz 6.dedemizde bulduğumuz tüm ailelerin taziyelerine gideriz. Zaten kendi soy ismimizden birisi vefat etmişse, tüm sülale taziye sahibidir ve üç gün boyunca oturur” (G33, Erkek, Arap, 46 yaşında).

G33, Erzurum'dan Mardin'e, Bitlis'ten Hatay'a kadar pek çok yere taziye sahibi gibi ziyarete gittiklerini, sebebinin ise 6. Dedeleri Seyda Molla Halil'e bağlı olmaları olduğunu ifade etmiştir. Ölen kişinin cenazesi ve taziye süreci yaşadığı süreç içerisindeki sosyal, ekonomik ve kültürel sermayesinden bağımsız değildir. (Bourdieu, 1997: 52). Görüşmecinin kökeninin Hz. Ömer'e (r.a) dayanması ve tasavvuf ehli bir aile olarak bu topraklarda yaşaması, taziyelerinin de buna mukabil

daha uzun süreli ve yoğun yaşanmasına sebep olmaktadır. Bölgede sosyoekonomik açıdan güçlü, siyasette etkili ve nüfuzu yüksek aşiret mensupları ile bölgede var olan dinsel yapının itibarlı ve güçlü din âlimlerinin (Subaşı, 2001: 95-126) taziyelerinde yoğunluğun daha fazla olduğunu ve taziyelerin daha uzun süre devam ettiğini söylemek mümkündür. Bu durum da aslında ölen kişinin sosyal, kültürel ya da ekonomik sermayesinden kaynaklanmaktadır. G33'ün taziyeleriyle ilgili belirttiği bu ayrıntı ile din âlimlerinin ve bölgeye nüfuz etmiş kişilerin taziyelerine daha fazla önem verildiği anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra G33 kalabalık ve geniş aile olmanın her daim taziye sahibi olmak anlamına geldiğini, çünkü akraba evliliğinin ve geniş sosyal çevrenin buna sebep olduğunu görüşlerinde belirtmiştir:

“Şimdi babamın amcasının oğlu, ya da dedemin amcasının oğlu, ya benim kız kardeşimle evlidir, ya o kız kardeşim onun abisiyle evlidir. Akrabalık nesiller arasına girmediği hep bir bütün aile olarak devam ettiği için, taziye bizde adeta bir zorunluluk haline geliyor. Bir diğer durum ise bizim ailenin müridlerinin çok dostları olur, genetik yapımızdan kaynaklı da olabilir. Hepimiz çok sosyal ve çok geniş çevreye sahip insanlarız. Ve taziye gelen bir kişi, o diğer kişileri de sorar. Hepimizi bir arada görmek istedikleri için, hepimiz orada bulunmak durumundayız” (G33, Erkek, Arap, 46 yaşında).

Akraba evliliklerinin hâlâ yoğun olarak devam etmesi, hep bir bütün aile olarak devam etme sonucunu getirdiğinden taziyelerde de devamlı olarak ölen kişilerin akrabası olma durumu söz konusu olmaktadır.

Gençlerin taziye konusuna gösterdikleri hassasiyete de kısaca değinmekte fayda vardır. Her ne kadar gençler, muhafazakâr tutumlar noktasında daha zayıf, bireysel kültüre daha yakın ve daha modern olarak nitelendirilse de görüşmecilere katılan genç katılımcıların tümü özellikle taziye konusuna en az yetişkinler kadar hassasiyet göstermektedirler. Yalnızca Siirt'te genel olarak geniş bir akraba bağlantısı bulunduğu için uzak akrabaların taziyelerine aileleri kadar önem vermemektedirler:

“Taziyenin önemi o insana verdiğim değeri göstermektir, benim için büyük önem taşıyor. Gidiş sebepim öncelikle karşı tarafın acısını paylaşmak sonra da dinî bir sebeptir. Hangi dine mensup olursak olalım, içinde yaşadığımız geleneğin, kültürün içinde yetişiyoruz sonuçta” (G24, Erkek, Kürt, 23 yaşında).

“Aile bağlarımız çok kuvvetli olduğu için taziye konusunda bazı gençler gitmese de ben mutlaka giderim. Geçmişte yaşanmışlıkların bağı var, o bağı hürmetine, yaşanmışlıkların anısına ölü yakınlarının yanında olmak gerekir bence, dinimiz de böyle olmasını uygun buluyor” (G35, Kadın, Kürt, 23 yaşında).

G24 ve G35 taziyelere verdikleri önemi hem dinî sebeplerle hem de sosyal sebeplerle açıklamışlardır. Genç görüşmecilerin tamamen bireysel bir kültüre değil, toplumsal bir kültürün dinî inanç ve geleneklerine de uyumlu oldukları görülmüştür. Geleneksel dokunun içinde büyümüş olmaları, medreseler hakkında olduğu kadar ve ondan daha fazla, taziye geleneğine de önem vermelerine neden olmuştur. Bir diğer görüşmecimiz G32 ise lisansüstü eğitim düzeyinde olması, eğitimci olması yönüyle konuya yas sürecindeki sosyal desteğin önemi bakımından yorum yapmıştır:

“Taziyeyi önemserim. Birincisi İslami anlamdaki sosyal destek, insanın yasını tutmasını kolaylaştırıyor taziye. Psikolojik danışmanlık alanında çalışıyorum, yas sürecinde en temel desteklerden biri sosyal destektir. Ben bu sebeple yakınım olan birinin taziyesinde bir hafta kalırım, üç günden ziyade” (G32, Erkek, Kürt, 35 yaşında).

Mülakatlarda görüşmeciler genel olarak taziyeleri hem dinî sebeplerden hem de sosyal sebeplerden ötürü önemsemekte ve taziye geleneğinin Siirt ve Siirtliler için öneminin büyük olduğuna kanaat getirmektedirler. *“Taziyeye gider misiniz?”* sorusunun sorulmasını dahi çoğu katılımcı tuhaf karşılamış ve cevaben öncelikle *“elbette”, “tabi ki”, “o nasıl söz?”, “muhakkak”, “hiç gidilmez mi?”* gibi sözlerle başlamışlardır. Bugün kent yaşamının izlerinin her evde görülmeye başladığı, apartman kültürünün ve beraberinde getirdiği çekirdek aile yapısının, geniş aile ve akraba ilişkilerini zayıflattığı, dolayısıyla cemaat toplumunun tipik özelliklerini yitirmeye başladığı günümüzde, bir görüşmecimizin ifadesiyle *“toplumda unutulmaya yüz tutmuş”* pek çok geleneğin yaşatılması ve devam ettirilmesi, yeni kuşaklara aktarılması konusunda katılımcıların istek ve arzuları vardır. Taziye de bu konuda tüm katılımcıların ortak bir paydada bulunduğu üzerinde muhafaza etmek, sürekliliğini sağlamak ve aktarmak konusunda kolektif bir tutuma sahip olduğu yegâne bir gelenek olmaya devam etmektedir. Sonuç itibarıyla geçmişten günümüze Siirt’te hem dinî boyutu hem de örf ve adetlere yerleşen boyutu ile özgün bir kültürel değer olmayı başarmıştır. Elbette ki değişim ve dönüşümlerden etkilenmiş ve

pratikteki uygulanma biçimlerinde farklılıklar göstermiştir. Bir sonraki başlıkta Siirt'te taziye kültürünün genel hatları, geçmişten günümüze değişimi ve pek çok duruma karşı direnme şekilleri ele alınmıştır.

4.1.2.1. Siirt'te Taziye Kültürü: “Kırmızı Çizgimiz”

Din ve geleneğin bütünleştiği, toplumsal birlik ve beraberliğin sağlandığı, dayanışmanın önemli unsurlarından olan taziye, Siirt'te adeta bir “kırmızı çizgi” olarak görülmekte ve tüm şartlara rağmen dönüşerek de olsa muhafaza edilmesi için büyük bir çaba sarf edilmektedir. G7 taziyenin Siirtliler için önemini şu sözlerle ifade etmiştir:

“Bizde iki şey çok önemlidir. Bir düğün, iki ölüm. Biri kişinin mutlu günüdür, diğeri hüznün günüdür. Başka şehirlerden günü birlik gelinip gidiliyor taziye için. Öyle sadece birinci dereceden yakınlar da değil, aile bağının kapsadığı hemen herkes iştirak eder. Taziyelerin devam etmesi gerek, hiçbir şey olmuyorsa bile en azından iletişimin kopmasını engelliyor” (G7, Erkek, Arap, 55 yaşında).

İnsanların iletişimini sağlaması bakımından taziye sosyal hayatta bir katalizör görevi görmektedir. İnsanların hüznün gününde yalnız bırakılmaması yönündeki gayret şehir dışından gelip gitmelerle de kendini belli etmektedir. Siirt'te cenaze ve taziye duyuruları merkez camii hoparlöründen yapılmaktadır. Cenazenin kimlerin yakını olduğu sırasıyla söylendikten sonra, taziyenin Siirt'te mi? şehir dışında mı? Olduğu da duyurulmaktadır. Dolayısıyla yalnızca Siirt'te yaşayanlara yönelik değil, Siirtli olup şehir dışında yaşayanlar için de cenaze sahipleri duyuru yaptırmakta, böylece yakınlar taziyeye katılmak üzere şehirden gitmektedirler.

Siirt'te taziye kültürü eskiden kırk gün boyunca devam ederken, günümüz koşullarında insanların kentlerde yaşamaları, resmî ya da özel kurumlarda çalışmaları, apartmanlarda kırk gün taziye uygulamanın zorluğu vb. nedenlerle üç gün şeklinde devam etmektedir. Bu taziyeler, kimi zaman evlerde kimi zaman ise taziye çadırı ya da bağımsız taziye evlerinde yürütülmektedir. Taziyenin birinci dereceden yakınları bu üç günlük (ölen kişinin sosyal konumuna bağlı olarak kimi

zaman daha uzun süre) taziye süresince işini gücünü bırakıp taziye boyunca oturmaktadır. Bu sebeple Siirt'te esnaf dükkânlarında “taziye dolayısıyla kapalıyız” yazısına çok sık rastlanmaktadır. Aynı şekilde memurlar, işçileri, kadınlar ve çocuklarıyla tüm taziye yakınları üç gün boyunca dünyevi olan her uğraştan ellerini ayaklarını çekerek taziye süresince oturmaktadır. Bu yas tutma ve yakınların taziyesini kabul etme geleneği Kürt ve Arap tüm Siirt halkının uygulamalarında benzer özelliklerle devam etmektedir:

“Taziyeye gitmek ve orada kalmak (üç gün), kişinin bağlı olduğu aileden olduğunu göstermenin yoludur. Birinci ve ikinci dereceden yakınlarda üç gün üç geceye kadar taziye evinde bulunuruz. Üçüncü dereceden yakınlarda ise günde üç dört defa uğramak kaydıyla yine üç gün gideriz” (G2, Erkek, Arap, 38 yaşında).

“Bizim zaten koronadan öncesinde taziyelerimiz ilk üç gün çok aktif olur. İkramlarımız vardır. Üç cumamız da vardır, yani üç cumasında da gidilir taziyeye. O kadar önem veririz. Taziyeler sayesinde bağlar yeniden tazeleniyor.” (G28, Kadın, Arap, 33 yaşında).

“Bizde taziye olmazsa olmazımız, çok önem verilen bir geleneğimiz. Eğer birincil dereceden yakınımса gelmem zaten üç gün orada kalırım. Bu taziyelerin devam ettirilmesini ve korunması gerektiğini düşünüyorum, çocuklarıma da telkinde ve tavsiyede bulunuyorum, toplumsal değerleri korumaları için uğraşıyorum” (G12, Erkek, Melez, 50 yaşında).

Siirt'te taziyelerin üç gün boyunca yoğun bir şekilde yaşanması hem taziye sahiplerinin hem de akrabaların ve yakınların da üç gün, üç Cuma şeklinde ziyaretlerde bulunması, yas sürecinde İslami çizgide sosyal destekte bulunma amacının da bir tezahürüdür. Taziye sahipleri dünyevi işlerden el ayak çekerken, yakın akraba, eş ve dostları ise ölüye ve yakınlarına saygı olarak düğün organizasyonlarını iptal etmekte, evde radyo, televizyon açılmamakta, apartman sakinleri yas süreci boyunca hal ve hareketlerine dikkat ederek hüremetsiz bir davranıştan kaçınmaktadırlar:

“Taziye konusu Siirt'te kırmızı çizgidir. Pandemi tabii etkiledi ama yine de kaçak köçek gidildi taziyeye. Dışardan Siirt'e yaşamaya gelenler şöyle bir espri yaparlar: O kadar taziyeye gidiyorsunuz, o kadar Fatıha okuyorsunuz ki ölüünüzü zorla cennete gönderiyorsunuz. Bu geleneğimizi de çok beğeniyorlar. Kendi apartmanımızdan veya yakınımızdan biri ölse Vallahi evde televizyon açılmaz, açılacak olsa anne baba kızlar çabuk kapatın der, bize böyle öğretildi” (G19, Erkek, Arap, 40 yaşında).

“Türkiye’de taziye konusuna en çok dikkat eden yer Siirt’tir. Örf ve adetlerine de öyle. Ölüye saygı bizde çoktur. İstanbul’da şahit oldum bir apartmanda 5.katta düğün var, 3.katta cenaze var, saygı yok. Burada bir cenaze olduğu zaman bir hafta televizyon açmayız, radyoyu açmayız. Eğer daha yakın biriyse 40 gün evde radyo, televizyon açılmazdı, hâlâ da buna dikkat ediliyor. Bizim büyüklerimiz böyle öğretti bize; “gidin bakın eksikleri var mı yok mu? Yemekleri var mı? Olur ya hüzünden yapamamışlardır” (G20, Erkek, Arap, 53 yaşında).

Parin ve arkadaşlarına göre (2012: 220-221), radyo, televizyon, müzik, renkli kostümler gibi davranış ve göstergeler algılandıkları bağlam itibariyle taziye süresince gündelik hayatın akışından kaldırılırken; tatil, düğün, sünnet, nişan benzeri sosyal yaşamın haz ve eğlenceye dönük yüzü bu süreçte ertelenmektedir. Bu sadece gündelik hayatın araçlarına ve eylemlerine yönelik bir tavır alış değildir. Ölümün ardından gelen ilk dinî bayram (Kurban Bayramı ya da Ramazan Bayramı) “kara bayram” olarak adlandırılmakta ve dinî bayramların oluşturduğu atmosfer yerini hüznün, gözyaşı ve kedere bırakmaktadır.

Bugünlerde içinde yaşadığımız pandemi sürecinde taziyelere katılımın yasak olması ve virüs tehlikesinin bulunması, Siirt’te taziyelere katılımı azaltmış olsa da, cenazesi olan kimselerin evleri yine de boş kalmamıştır. G22, babasının koronavirüsten vefat etmesinin ardından dost ve akrabaların taziyeye geldiğini ifade etmiştir.

“Babam Covid’ten vefat etti, pandemi olmasına rağmen çok kalabalıktı, çok şükür kimseye bir şey olmadı. Biz kimseye gelin demedik, ama gelene de gelme diyemedik” (G22, Kadın, Kürt, 28 yaşında).

Pandemi şartlarına rağmen taziyeye geliş gidişlerin devam etmesine dair enteresan örnekler de mevcuttur. G8 ve G1, bu enteresan örnekleri şöyle dile getirmişlerdir:

“Covid bile çok fazla etkilemedi taziye konusunu. Türkiye’nin geneline oranla Siirt’te taziye meselesine çok önem veriliyor. Covid sürecinde buraya bakan geldi, onu dahi taziyeye götürdüler, çünkü vefat eden bir şeyti. Böyle meseleler önemli bizde” (G1, Erkek, Arap, 33 yaşında).

“Buralarda öyle bir kültür ki bu, kayyum taziyeyi yasaklar ama yardımcısını taziyeye gönderir” (G8, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

Konunun ilk kısmında ölen kişinin sosyal konumunun, dinî bir âlim oluşunun taziye noktasında ayrı bir önem arz ettiğini ifade etmiştik. Görüşmecilerin ifadeleri de devletin üst bürokrasisini temsil eden kişilerin Siirt'e gelişlerinde, denk gelmişse bu önemli kişilerin taziyesine gitmeleri ya da kayyumun taziyeyi yasaklamasına karşılık sosyal ve kültürel sermayesinden ötürü ölen kişilerin taziyesine yardımcıasını göndermesi, Siirt'te taziyenin gücünü belli eden sıra dışı örneklerdir.

Son olarak Siirt'te taziye konusunun değişim gösterdiğine, olmayan bazı uygulamaların bugün yapılmasına veya önem verilen bir takım davranışların zayıflama göstermesine dikkat çeken ve yaşça tecrübe sahibi görüşmecilerin ifadelerinden, Siirt'te taziye kültüründe ikram konusunda değişimler olduğunu, taziye günlerinin kısaldığını, gündelik hayatın eğlenceye dönük yüzünün daha rahatça yaşanmaya başladığını ve yas sürecine verilen sosyal desteğin azaldığını öğrenmekteyiz.

“Ben 1966 da Siirt'te doğdum, 50 yıldan fazladır bu geleneğin sıkı bir şekilde devam ettirildiğini görüyorum. Ama eskiden taziye uygulamasında farklılık vardı, asla yeme içme ikramında bulunulmazdı, sigara içilirdi, tabiri doğruysa duman altı bir ortam olurdu ve insanlar bundan sıkılmazdı, ne kadar sigara markası varsa hepsi ikram tepsisinde olurdu. Sigara ile ilgili düşüncelerin bugünkü gibi olmamasından kaynaklı galiba, sonra kültür biraz değişti, bağımsız taziye evleri oluştu ve yeme içme ikramları başladı” (G4, Erkek, Türk, 55 yaşında).

“Eskiden daha kuvvetliydi taziye kültürü. Acılı aile en az bir hafta yalnız bırakılmazdı. Sokakta değil, mahallede taziye varsa planlanan düğünler bile iptal ediliyordu. Evlerde radyo televizyon açılmazdı. Bir dayanışma, yardımlaşma vardı. Taziyelerin çok ciddi bir toplumsal bağları etkileyen yapısı vardı hâlâ da var ama etkisi azalıyor” (G17, Erkek, Arap, 63 yaşında).

Sonuç itibariyle Siirt'te taziye kültürünün asırlardır süregelen kurumsallaşmış bir gelenek olduğu, yapılan görüşmelerden edindiğimiz veriler ve soruların hazırlanma sürecinde Siirtlilerden edindiğimiz sözlü bilgiler ışığında öğrenilmiştir. Hem dinî muhafazakârlığın hem de kültürel muhafazakârlığın en önemli simgelerinden biri olan taziyeye, mülakata iştirak eden tüm görüşmeciler önem vermekte ve gerek dinî sebepler gerekse sosyal sebeplerle taziyelere mutlaka katılmaktadırlar. Siirt'te taziye kültürü insanlar arasında adeta bir kırmızı çizgidir, bu

sebeple katılım gösterme konusunda genç, yaşlı kesimin büyük çoğunluğundan gönülden veya gelenek gereği usulen katılım göstermektedir. Gidilmeyen kişiler ayıplanır, sosyal destek görmez ve dışlanırken, giden insanlar hem taziyeye sahiplerince makbul kişi olarak değer görürken, hem de kişinin kendisi dinî ve sosyal vecibeyi yerine getirmiş olmaktan ötürü rahatlamaktadır. Kentleşme olgusu içinde farklılıklara bürünse de hâlâ süreklilik gösteren bir ritüeli temsil eden taziyeler, modernleşmenin geleneksel kültür üzerindeki yıkıcı etkilerine rağmen varlığını sürdürmeye ve direnmeye devam etmektedir.

4.1.3. İslami Bir Kültür: Vakıf Kültürü ve Muhafazakârlık

Bir hayır müessesesi olan vakıf, bir malın geliri ile birlikte hayır hizmetine tahsis edilmek üzere kişinin kendi mülkiyetinden çıkarılıp sosyal mülkiyet kategorisine aktarılması demektir (Doğan, 2006: 2). Ahlâki ve dinî duyguların tesiriyle gelişen vakıf müessesesi İslam dünyasında çok gelişmiş ve Müslüman toplumun sosyal, siyasal ve iktisadi yapısına büyük katkılar sağlamıştır (Doğan, 2006). Vakıflar yoluyla Allah'ın rızasını kazanma, hayır işleme ve mülkiyet haklarını koruma altına alma amacı güdülmüştür.

Allah, Nur Suresi 42. Ayeti kerimede “Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır ve dönüş yalnızca O'nadır” buyurmaktadır. Buna mukabil vakıflar, mülkün devamlı bir şekilde Allah'ın mülkü olarak tanımlanması ve o mülkü Allah'ın kullarına tahsis etmesi şeklinde kurulmuşlardır (Akgündüz, 1986: 235). Yine Kur'an-ı Kerim'de iyilik, sadaka, hayır gibi kelimelerin doğrudan doğruya vakfı karşılayamacağı ancak yine de vakfı teşvik ettiği düşünülen ayetlerin insanları mallarını vakfetmeye teşvik ettiğine de hükmedilmiştir (Kazıcı ve Şeker'den Akt, Doğan, 2006: 16).

Kur'an-ı Kerim'de mealen şöyle buyrulmaktadır: "Sevdiğiniz şeylerden sadaka vermedikçe siz cennete eremezsiniz. Allah yolunda her ne harcarsanız muhakkak Allah onu bilendir (K.K.Sure: 3/92).

Vakıf konusunda nakledilen hadislerden bazıları ise şöyledir: Ebu Hüreyre (r.a.)' dan rivayet edildiğine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: "İnsan ölünce kendisinden bütün amelleri kesilir, ancak şu üç şeyde amel kesilmeyip devam eder; Sadaka-i cariye (faydası kesintisiz sürüp giden sadaka), kendisinden faydalanılan ilim, kendisine dua eden bir evlat" (M4223, Müslim, Vasiyyet, 14). Devam eden sadaka (Sadaka-i Cariye)'yi vak'a ile tefsir eden hadisçiler böyle bir sadakanın devam ettiği müddetçe sevabının da devam edeceğini söylemişlerdir.

Hz. Muhammed (a.s.) sağlığında Fedek'te bulunan araziye, ihtiyacı olan yolculara tahsis etmiş, Hayber'deki araziye ise ikisini Müslümanlar arasında, birini de kendi ailesinin geçimine harcamak üzere üçe bölmüştü (D2967 Ebû Dâvûd, İmâre, 18, 19). İslam tarihinde ilk vakfın, Peygamberimiz (a.s) hayatta iken, Hz. Ömer (r.a)'ın, bir hurma bahçesini Allah rızası için vakfetmesiyle kurulduğu da zikredilen bilgiler arasındadır.

Yukarıda zikredilen ve Müslümanlara iyiliği, yardımlaşmayı, hayır işlemeyi, sadaka vermeyi öğütleyen ayetler, bununla birlikte aktarılan hadisler Müslümanları mallarını vakfetmeye teşvik etmiş ve bu vesileyle Allah'ın rızasını kazanma ve alınacak hayır duaları ile kıyamete kadar ismini yaşatma gayesi güdülmüştür. Osmanlı döneminde vakıf müessesesi oldukça geniş bir fonksiyona sahip olmuştur. Osmanlı devlet yapısında başlıca iki kurum cemiyet hayatını geliştirmede ve dengede tutmada önemli fonksiyona sahip olmuştur; bunlardan biri tımar, yani dirlik sistemi, diğeri ise vakıf müessesesidir (Doğan, 2006: 2). Çok farklı amaçlarla kurulan çeşitli vakıflar, cemiyetin hukuki, iktisadi, sosyal ve siyasi yapısında düzen sağlayıcı bir işleve sahip olmuştur.

Araştırmanın bu bölümünde, görüşmecilerin vakıf arazilerine yönelik hassasiyeti, vakıf arazileri üzerine kurulmuş yapılar hakkındaki düşünceleri, bu yapıları mülküne alma ve kiralama konularındaki tutumları ile vakıf arazilerinin günümüzde ne derece korunduğu değerlendirilmiştir. Vakıf arazisi konusu Siirt'in en tartışmalı konularından birisidir. Merkezde daha önce yerleşime açılmış ve bugün de hâlâ üzerinde imarı devam eden bazı arazilerin, vakıf arazisi olması dolayısıyla

Siirtlilerin buralarda oturma yahut buralardaki ev veya dükkânları kiralama hususunda çekinceleri, dinî hassasiyetleri bulunmaktadır. Siirt'te vakıf arazilerinin bugün yerleşim alanında yaygın olması ve bu arazilerin bazılarının bugün imar amacıyla kullanılması konusu aslında Siirt'in göçlerle başlayan demografik yapısındaki değişimle bağlantılıdır. Siirt 1980'lerden itibaren kırsaldan merkeze doğru almış olduğu yoğun göçler dolayısıyla Arapların daha evvel gidip imara açmadığı arazilerin imara açılması sorunuyla karşılaşmıştır. Bu vakıf arazileri daha önceleri kimselerin dinî hassasiyet sebebiyle dokunmadığı yerler olmaları dolayısıyla satılmak istendiğinde oldukça ucuz bir fiyata satılmaktaydı. Köylerden zorunlu göçlerle gelen Kürt vatandaşların ise hem maddi olanakları kısıtlıydı hem de Arapların yoğun yaşadığı yerleşim alanlarına değil şehrin kenar mahallelerine ve vakıf arazilerinin olduğu bölgelere yerleşmişlerdir. Bu vakıf arazilerinin bir kısmının tapu kayıtları tam bilinmemekle birlikte Bitlis vakfiyesi olduğu söylenen araziler, şahıs vakfiyeleri ve Siirt'te oldukça geniş bir vakıf arazisine sahip Hüseyin ağa vakfiyesinin arazileri yerleşim amaçlı kullanılan araziler olmuştur.

19. Asrın sonlarına doğru Bitlis vilayetine bağlı Siirt sancağında kaydı bilinen 40'tan fazla vakfiye bulunmaktadır. Bu vakfiyelerden en önemlileri Ulu Camii Vakfiyesi, Şeyh Halef Camii Vakfiyesi, Zevye mezarlığı vakfiyesi, Hüseyin Ağa vakfiyesi vb. Bunların dışında türbe vakfiyeleri, çeşme vakfiyeleri, camii vakfiyeleri de Siirt'te yer alan vakıflar arasındadır (Kucak 2016). Bu vakıflar arasında bugün imara açılmış olması ve çok geniş arazilere sahip olması dolayısıyla Hüseyin Ağa vakfının arazilerinin en tartışmalı vakıf arazileri olduğunu söylemek mümkündür. Bugün tam da şehrin yerleşiminde en yoğun olan bölgelerin bu vakfın arazilerinin olduğu yerler olması, göçlerin de etkisi, araziler üzerine yapı yapılmasını adeta zorunlu kılmıştır. Bu sebeple vakıf arazisi üzerinde apartman, site, iş merkezi, dükkân, düğün salonu, hastane, petrol ofisi gibi pek çok yapı kurulmuş durumdadır. Daha önceleri akar durumda olmayan bu arazilerin vakfa da faydası olması amacıyla ise, birtakım çözümlere başvurulmuştur. Örneğin birkaç bloktan oluşan sitelerin bazı blokları vakfa verilmiş ve oralardan elde edilen kira gelirleri vakfa bağışlanmıştır. Böylece o arazilerden mülk satın alanlarda vicdani bir sıkıntı oluşmaması amaçlanmıştır. Ancak bu bahsi geçen mevzuların hepsi Siirtliler için bir tartışma

konusudur. Zira üretilen bu çözümlerin vakfedenlerin hakkına tecavüzü ortadan kaldırmadığına inanan bazı kesimler (özellikle Arap kesimi), bu arazilerden mülk edinmeme ve kiralamama konusunda oldukça sert bir tutum takınmaya devam etmektedirler. Bazı kesimler ise (özellikle Kürtler), üretilen çözüme ikna olmuş olmalı ki, mülk edinme ya da kiralama konusunda pek sıkıntı görmemektedirler.

Öncelikle görüşmecilerden Siirt vakıf düzeni hakkında edinilen birtakım bilgilerin paylaşılmasında fayda vardır. Siirt'in yerlileri diyebileceğimiz kişiler Siirt'teki vakıflar hakkında bildiklerini aktarmışlardır. Vakıf konusunun Siirt'te çok önemli olduğunda hem fikir olan görüşmeciler "*orası vakıf*"¹ denilen tüm arazilerin aynı nitelikte olmadığını da düşünmektedirler:

"Vakıf konusu Siirt'te çok önemli. Bazı araziler camiye, bazı araziler mezarlıklara, Şeyh Halef Cami vakfına ve Hüseyin Ağa vakfına vakfedilmiş olabiliyor. Hüseyin Ağa vakfı çok daha yaygın, burada bir dönem yaşamış bir kişi. Onun torunları olduğunu söyleyenler bugün bu arazileri yürütüyorlar. Zamanında toprak çok değerli değildi. Bu sebeple insanlar da bari sevap kazanalım diye vakfetmişler zamanında" (G1, Erkek, Arap, 33 yaşında).

"Bizim burada vakıf arazisi çok var, bu da niye olmuş söyleyeyim size: Mesela adam hasta veya bir derdi var, 300 dönüm arazisi var, demiş benim sıkıntım geçsin falanca arazimden şu kadar şu camiye, şu vakfa veriyorum. Vakıfların çoğu böyledir. Dedelerimiz öyleydi, öksürüyordu şunu vereyim iyileşeyim mantığı vardı. Bir nevi adak gibi" (G20, Erkek, Arap, 53 yaşında).

"Buradaki vakıf oluşumlarının çoğu mülklerini kendi çocuklarına devredebilmek amacıyla kurulmuş durumda. Buradaki vakıflar gerçek anlamda vakıf değil" (G2, Erkek, Arap, 38 yaşında).

Görüşmeciler vakıf arazilerinin oluşumu ve günümüze kadar gelişi hakkında çeşitli fikirlere sahiptirler. Arazilerin para etmemesinden dolayı sevap kazanma umuduyla vakfedenler, bir sıkıntısı olanın sıkıntısının geçmesi durumunda adak şeklinde arazileri vakfedenler, mülklerini çocuklarına devretme ve vergiden de muaf tutmak amacıyla vakfedenler.. Birbirinden farklı bu bilgilerin çoğu şifahi kültürden aktarılan bilgilerdir. Yazılı, kayıtlı hiçbir belgenin olmaması sözlü aktarımla birbirinden farklı fikirleri de beraberinde getirmiş görünmektedir. Ancak Osmanlı'da vakıf sisteminin son derece yaygın olmasının sistem kurucular açısından da birkaç

işlevi bulunuyordu; Osmanlı mülkiyet haklarını kesin bir şekilde korumamaktaydı. Bu özellikle elitler için böyleydi. Bu mülkiyet haklarının tam olmadığı bir ortamda, elitlerin zenginliğini korumasının yolu vakıflardı: mülkünü vakfederek, bir üst sınıf üyesi mülkünü müsadereye karşı koruyabilirdi. Aynı zamanda vakıf kurmak toplum nezdinde prestijli, sosyal statüyü yükselten bir hareket olarak görülmekteydi (Çizakça, 2005: 30). Bu nedenle bazı görüşmeciler üst sınıfın zamanında devletten vergi kaçırmak, mülkiyetlerini koruma altına almak amacıyla mallarını vakıflaştırdığı yönünde bir düşünceye de sahiptir. Siirt'te vakıfların tam anlamıyla kurumsallaşamaması meselesi konunun suistimal edilmesine ve birtakım sorunlara neden olmuştur. G4, konunun bu sorun oluşturan boyutuna vurgu yapmıştır:

“Siirt'te özellikle Araplar vakfa ait taşınmazlara talep olmama gibi bir tutuma sahiptir. Çünkü orayı alırlarsa başlarına kötü bir şey geleceğine inanıyorlar. Bu sebeple çok uygun fiyata verilse bile bir kesimi asla yaklaşmazken, bir kesimi de bunu fırsat görüp oraları ucuza kapatma gibi bir eğilim içine giriyorlar. Hatta bir arsanın değerini düşürmek için oraya önce vakıf malıdır deyip sonra da bu söylemleri yayanlar orayı ucuza kapatıp alıyorlar, ortada bir evrak kaydı olmadığından böyle oluyor. Toplum da beyanı esas alıyor. Eğer vakıf malı değilse tapuyu elinde bulunduran vatandaş çok büyük bir mağduriyet yaşıyor. Vakıf konusu Siirt'te suistimal ediliyor. Bunların vakıfların kurumsallaşamamasından kaynaklanan problemler olduğunu düşünüyorum, böyle olması bu vakıfların fonksiyonlarını sağlıklı bir şekilde yürütmesindeki en büyük engel” (G4, Erkek, Türk, 55 yaşında).

Vakfa ait olduğu söylenen taşınmazlara duyulan hassasiyet dışında, fırsattan istifade etmek isteyen bazı kişilerin de başkasına ait bir araziye “*orası vakıftır*” diyerek değerden düşürdüğü ve ucuza kapattığı da Siirt'te yaşanan örneklerden maalesef. İnsanlar vakıf konusunda öylesine duyarlı bir tutuma sahip olmuşlar ki evlerinin bir karış toprağına vakıf malı karışsa başlarının beladan kurtulmayacağına, mazlumun hakkına girdiklerine dair derin endişeye kapılmaktadırlar. Bu düşünceler ve eleştiriler bugün bazı vakıfların günümüzdeki işletenlerine yönelik de olabilmektedir:

“Burada muazzam bir vakıf arazisi var. Ama yeni nesiller bozdu işi, Şeyh Halef vakfi, şimdi hep kendi zürriyetinden gelenler yiyor parayı, camiye gitmiyor. Malum ağa vakfının torunları mesela, onlar da paraları yiyordu, hiçbiri hayrını görmedi, hepsi hasta, hepsi kanser, hepsi gidiyorlar. Vakıftan korkmayan Müslüman, beladan korksun, vakfa dokunan insan yanar” (G15, Erkek, Arap, 61 yaşında).

Allah'ın malına ortak olunamayacağına dair inanç, vakfa elini uzatan ve çekinmeden yiyenlerin mutlaka bir gün bedelini ödeyeceği bir sıkıntıya duçar olacağı inancını da beraberinde getirmiştir. Görüşmecilere yöneltilen “*vakıf arazisi konusunda hassasiyetiniz var mı?*” Sorusuna karşılık çoğunluğun büyük hassasiyet duyduğu, bunun gerekçesini de dinî inancına bağladığı anlaşılmıştır. Ayrıca vakıf arazisi üzerinde oturan insanların yaşadıkları bazı sıkıntıları örnek vererek, bunun sebebini de vakıf üzerinde oturmaya bağlamışlardır. Bütün bunlar hem dinî inancın bir uzantısı hem de geleneksel olanın bir parçasıdır. Bu da geleneksel dinî inanca bağlı olarak vakıf arazisi hassasiyetini meydana getirmiştir.

Görüşmecilerin bazıları Siirt'te ayrıca “nedem” denilen bir hayır sisteminin daha olduğunu, bunun vakıftan kısmen farklılıklar gösterdiğini belirtmişlerdir. Nedem, arazi sahibinin yahut taşınmazı olan bir kişinin oradan elde ettiği gelirin bir kısmını düzenli olarak bağış etmesi anlamını taşıyor. Bu kişinin her yıl yaptığı bağış ne ise ölünce de onun devam ettirilmesi yönündeki tavsiyesine uyuluyor. Bugün o arazilerin veya taşınmazların üzerinde ev, apartman, dükkân vb. yapılar bulunuyor ise, oranın sahibi nedem uygulamasını yapan bağışçının tavsiyesine bugünün koşullarında ne kadar ödeme yapması gerekiyorsa o kadar ödeme yapmaya devam ediyor. Görüşmeciler kendi hayatlarından örnek vererek konuyu şöyle açıklamışlardır:

“Şimdi nedem diye bir şey de var, o da vakıftır. Diyelim vakfeden demiş, burayı işleten her yıl bu kadar versin, sonra oraya ev yapıldı. Şimdi orada oturuyorsanız o zamanki söylenenin karşılığının o apartmanlarda oturanlar tarafından verilmesi lazım. Benim öyle bir iş yerim vardı, her yıl, söylenenin mevcut zamandaki değerine göre verdim. Âlimlere danışarak tabi. O yeri mağdur etmemek lazım” (G21, Erkek, Melez, 63 yaşında).

“Bir de Siirt'te nedem (köken olarak pişmanlık demek) denen bir olay vardır, gitseniz başka yerde duyamazsınız. Arazi sahibi araziden elde ettiği gelirin belli bir kısmını vakfediyor, bir nevi vergi gibi. Ama mesela şimdi o arazinin üzerinde bina var. O zaman da olayı şöyle çözüyorlar: arazi sahibinin sözüne binaen (örneğin yüzde 10 buğday dediyse), apartman sakinleri toplanıp ödeme ya da buğday dağıtıyorlar. Babam mesela her sene bir tandır ekmeği dağıtıyor, sırf söz veren adamın sözü devam etsin diye” (G2, Erkek, Arap, 38 yaşında).

Siirt'te kendine özgü bir hayır sistemi diyebileceğimiz nedemin, vakıf müessesine göre bugün şartlarında oluru daha fazla. Çünkü üzerinde oturabilir, işletebilir yahut malınıza geçirebilirsiniz, ancak söz verenin sözünü devam ettirmek kaydıyla. Bu nedem konusu daha ziyade Araplar arasında bilinen bir uygulama iken vakıf arazisi konusu, Arap ve Kürt görüşmecilerin çoğunda hassasiyetle karşılanan bir konudur.

4.1.3.1. Siirt'in Hassas Konusu: Vakıf Arazileri: “Vakıf arazisi olan bir yere arabamı bile park etmem, içinden de yürümem”

Konuya İlber Ortaylı'nın Vakıflar Dergisinin 80.Yıl özel sayısında verdiği röportajdaki ifadelerini burada da zikrederek başlayalım. Ortaylı vakıf insanının nasıl bir insan olduğundan bahseder ve şu sözleri beyan eder “Vakıf insan, tabii ki şüphesiz imânı olan adam demektir, öbür dünyasını, ahiretini düşünen adam demektir. Dünyadaki mal varlığından çoluk çocuğunun rızkını ayırdıktan sonra ki bu çok önemlidir, dünyaya gelmesine vesile olduğu insanların namus, şeref haysiyetini bilhassa kız çocuğunun teminatını sağlaması lazımdır. Bundan sonrasını geldiği yere, malın asıl sahibine vermektir” (Ortaylı, 2019: 251). Ortaylı, İslam coğrafyasında Müslümanlarda yaygın olan bir inanca vurgu yapmaktadır. Bu inanç, mülkün esas sahibinin yalnızca Allah olduğu inancıdır. Bu inancın ifadesini pek çok ev, apartman girişlerinde de okumak mümkündür. Bu dünyadaki kazancınız ne olursa olsun, mallarınızın size bu dünyada verilmiş bir oyalanma, emanet olduğu ve o malda ihtiyaç sahiplerinin de hakkı olduğu, Kur'an'da da Müslümanlara uyarı mahiyetinde hatırlatılmaktadır. Bir malı vakfetmek de bu dünyada kendine gelir getiren malından Allah rızasını kazanmak umuduyla vazgeçmenin bir simgesidir. Dönemin dinî ve kültürel atmosferiyle birlikte bir vakıf tesis etmenin birey için hayır duaları ile kıyamete kadar ismini yaşatmak gibi bir cazibesi de bulunmaktadır ki bu cazibe yüksek gelir grubunun aynı zamanda israftan kaçınmasını sağlayarak kişileri zorunlu olarak tasarrufa yöneltmiştir (Genç, 2014: 15). Özel mülkiyetten kamu mülkiyetine geçen vakıflardan elde edilen gelirin alt gelir grubuna aktarılması da aslında vakıfların toplumda servet dağılımını düzenleyen en önemli kurumlardan biri

olmasını sağlamıştır. Nitekim Osmanlı'da eğitim, sağlık, bayındırlık, sosyal güvenlik, sosyal yardım ve belediyeçilik gibi hizmetlerden doğan ihtiyaçların karşılanması için gerekli menkul ve gayrimenkul mallar vakıflar tarafından temin edilmekte, böylece devlet üzerinde maliyeti azaltan bir etkisi olmaktadır (Ertem, 2011: 36-38). Ayrıca İslam toplumunda Müslümanlar arasında sosyal adaletin sağlanması ve dengeli gelir dağılımının teminini üstelenecek iki önemli müessese vardı; bunlardan biri zekât diğeri ise vakıftı.

Görüşmecilerin vakıf kişiye ve vakfedilene karşı din temelli bir hassasiyetleri olduğu, bununla birlikte vakıfların veren el ile alan el arasındaki aracı kurum olarak tarih boyunca hizmet etmesini ve dolayısıyla toplumsal faydasını vurguladıkları görülmüştür:

“Vakıf hassasiyetim çoktur. Geçmişte bazı sebeplerden insanlara destek olmak için durumu iyi olanlar vakıf etmişler. Dolayısıyla o vakfın malıdır artık, hangi amaçla vakfedilmişse o amaç için kullanılması lazım. Ancak nesil değişince bu hassasiyet kalktı. Bu hassasiyetin gözetilmeyişinin en önemli sebebi yerli Araplar değil, dışardan özellikle göçle gelenler bu hassasiyeti pek bilmeden hareket ettiler, imara açtılar” (G21, Erkek, Melez, 63 yaşında).

“Var tabi bir hassasiyetim. Hassasiyetimin kaynağı İslam'dır. Kişi o arazisini gözden çıkarıp vakfediyor. Vakıf da bu gelirlerden elde ettiği ile yardım ve hizmet de bulunmalı. Bu yüzden o araziye dokunmak menfaatlenmek büyük bir vebal ve günahdır. Ne ben ne de başkasının yanaşmaması gerektir. Ben medremizin yakınında müstakil bir evde oturuyordum birtakım sebeplerden evi sattım, 6-7 ay vakıf arazisi üstünde olmayan ev aradım, bulamadım. En son bir tane buldum. O kadar çok burada. Bugün bazı vakfiyeler yanlış uygulamalar yapıyor ancak ben onlar, doğru mu yapmış yanlış mı onu sorgulayamam, yanlışlarının hesabını mahşerde vereceklerdir. Benim hassasiyetim zamanında vakfedenlerden kaynaklı. Ben vakıf arazisi üzerinde oturmam, Muttaki olan insan ondan sakınır” (G14, Erkek, Arap, 67 yaşında).

“Bizim de vakfettiğimiz arazilerimiz var. Bunlar dedelerimizin vakfettiği arazilerdir. Benim görüşüm, mümkün olduğu sürece ben vakıf arazisi olan bir yere arabamı bile park etmem, içinden de yürümem. Bugün Siirt merkezde bu anlamda çok ciddi sıkıntılar var. Burada Ulu Cami'nin arazisi olan yerlere, kafeler, otoparklar yapılmış durumda. Ulu Cami'nin vakfidir. Oysa şiddetle bir kadın mescidine ihtiyaç varken bu cadde üzerinde, cami arazisinin otopark, kafe olarak kullanılması kabul edilemez. Bu vakıf arazilerinin aslında kişilerin mülkiyetine geçmesinin aslında sosyolojik olan bazı sebepleri var. Öncelikle Siirt'in demografik yapısı çok karışık. Göçlerle bu karışıklık meydana geldi ve vakıf konusunda hassasiyete sahip olunmayan bir yapılanma ortaya çıktı. Ancak bizler bir ev satın alacağımız zaman, Osmanlı tapu

kayıtlarına kadar araştırırız, vakıf arazisi durumu olup olmadığını öğrenmek için” (G33, Erkek, Arap, 46 yaşında).

Malını Allah rızası için vakfeden kişinin o malının korunması ve amacına uygun bir şekilde kullanılması yönündeki hassasiyetin kaynağı dindir. Çünkü kişinin rızası dışında (örneğin camiinin giderlerine harcanması amacıyla vakfedilmiş) bugün farklı amaçlar için kullanılmasını hakka tecavüz olarak değerlendiren görüşmeciler, hassasiyetlerini ifade ederken, bir yer alacaklarında aylarca araştırdıklarını, Osmanlı tapu kayıtlarından soruşturduklarını belirtmişlerdir. Hatta G33’ün “*arazi üzerine arabamı park etmem, üstünden yürümem*” ifadeleri hassasiyetin çarpıcı boyutlarını sergilemektedir. Şüpheli gördükleri, toplum arasında “orası vakfındır” diye bildikleri yerlere de yanaşmamaya gayret göstermektedirler. Dinen günah olduğunu düşünen görüşmeciler, vakıf arazisi üzerinde oturan kişinin de başına mutlaka musibet geleceğine inanmaktadırlar. Bu konuya örnek veren G13, eşinin kendini asarak intihar etmesinin arkasında o dönem oturdukları evin vakıf arazisi üzerinde olmasının sebep olduğunu düşünmektedir:

“Vakıf konusunda çok çok hassasım. Eşim öldüğünde bir vakıf arazisi üzerindeki evdeydik. Ben diyorum belki eşim ondan böyle kendini astı, bize imtihan oldu. Bir bela getirir orada oturmak, artık hayatta oturmam Allah korusun” (G13, Kadın, Arap, 43 yaşında).

G13’ün eşinin tefecilere borçlu olması ve kendine tek çıkar yol olarak intiharı görmesi, intiharın arkasında bireysel ve toplumsal meselelerin olması ile açıklanabilecek bir durum. Ancak görüşmeci, eşinin intihar sebebini bunların hiçbirinde değil, evlerinin vakıf arazisi üzerinde olmasına bağlayarak, konuyu dinî bir boyuta, hak boyutuna çekmektedir.

G16 de, G13 ile paralel düşüncelere sahiptir. Köyde kaldıkları dönem evlerinin bir bölümünün vakıf arazisi üzerinde olması dolayısıyla başlarına gelen her sıkıntıyı buna yordukları, bu sebeple Siirt merkeze taşındığında vakıf arazisinde yapılan evler daha uygun fiyata satılmasına rağmen, fazla para vererek vakıf dışında bir yerden ev aldığını belirtmiştir. Yine dinî sebeplerle açıklayabileceğimiz bu

konuda Allah'a adanmış bir mala ortak olmanın vebali, meselenin özünü oluşturmaktadır:

“Benim valla hassasiyetim çoktur, ben oturmam vakıfta. Şimdi bizim köyün arazilerinin bazıları cami vakfiyesinin. Bizim evin bir iki odası vakıf arazisinin içindeydi. Gerçi fazlasıyla da icaresini veriyorduk ama başımıza bir hastalık gelse diyorduk vallahi biz vakfın içindeyiz ondandır. Hayvanımız ölse aynı şeyi diyorduk. Ondandır dolayısıyla buradan ev alırken vakıf olmayan bir yerden ev aldım. Sırf bu yüzden 40 bin TL fazla para ödedim. Hayatımın geri kalanını köydeki gibi tereddütlü yaşamak istemedim” (G16, Erkek, Kürt, 67 yaşında).

Vakfın hakkını vermenin (icare ya da kira gibi) bir çözüm olmayacağını düşünen G16 da, fazla para ödemeyi göze alarak vakıf arazilerinden uzak durmayı, tereddütlü bir hayat yaşamamayı tercih etmiştir. G12 de aynı şekilde daha fazla para vererek vakıf arazisi olmayan bir yerden ev alarak, dinî kaynaklı bir hassasiyetle vakıf arazilerinden uzak durmayı tercih etmiştir:

“Şimdi hocam ben ev aldığım da bazı iyi sitelerde ev olduğu halde aynı fiyata veya daha uygun (ki bu siteler vakıf arazisi üzerinde) vakıf arazisi üzerinde olmadığını bildiğim bir yerden ev aldım. Dinî sebeplerden kaynaklı bir hassasiyetim var. Ben burada birçok medrese âlimine sordum, onlar mümkün merteye yaklaşmamak gerektiğini söylediler. Yani vakıfların aslında burada bugün için yerine getirdiği bir fonksiyonu da kalmamış, ben görmedim, hatta duyuyorum bazı vakıf arazisini işletenlerin çıkar amaçlı işler yaptığını. Ama mevzu o değil, Allah için vakfedenlerin hakkına girilmemeli” (G12, Erkek, Melez, 50 yaşında).

Vakıf arazisine karışan evin fazladan hakkını ödemek de sıkıntılara, musibetlere engel teşkil etmiyor görüşmecilere göre. Oysaki bazı görüşmeciler, vakfın hakkının verilmesi durumunda (icare, kira vb.) arazinin üzerine ev yapmak, mülk edinmek de bir sakınca görmemektedirler. Konuya dair görüşmecilerin çoğunda hassasiyet varken, kendilerine vicdanlarını rahatlatacak çözümler bulanlar veya tüm çözümleri tümüyle reddedenler şeklinde bir ayrım da rastlanmaktadır. Ancak ne olursa olsun, vakıf konusu üzerine konuşanların dine referans yaptığı bir gerçektir.

Siirt'te 2021 başlarında vakıf arazisi üzerindeki bir sitede talihsiz bir kaza gerçekleşmiştir. Yağan kara uzanmak isteyen 6 yaşındaki çocuk balkon demirlerine

çıkmiş ancak kayarak 9.kattan ařađı dűřmű ve hayatını kaybetmiřtir. Bu feci olay gibi yařanan yine bazı talihsiz ۆlűm vakaları Siirtliler için vakıf arazisi ۆzerinde oturmanın bir bedelidir. ۆzellikle o arazilere ev yapan műteahhitlerin çocuklarından, torunlarından, yakınlarından bunun acısının çıktıđı yۆnűnde geleneksel bir inançla da karřılařılmaktadır:

“Vakıf konusunda hassasım aslında, ama eřim Kűrt ve vakıf arazisinden ev aldı, pek sesimi çıkarmadım, gaflete mi dűřtűm bilemedim. Fakat geçen aylarda bir ocuk dűřűp ۆldű ya vakıftaki bir siteden, herkes vakfa yordu. Eřime kaç kere dedim ne olur buradan çıkalım diye. Bugűn çıkalım dese hemen çıkacađım” (G28, Kadın, Arap, 33 yařında).

Kűrtlerin bazılarının, Araplara oranla vakıf konusunda daha az hassasiyet olduđunu dűřünen Arap gۆrűşmeci G28, Kűrt eři ile arasında geçen vakıf meselesinde iinin hiç rahat etmediđini ve her an meydana gelecek bir musibetin de kendilerini bulacađı endiřesini tařımaktadır.

“ok çok hassasım vakıf konusunda. Araplar zaten çok hassas burada. Oradan ev almanın, dűkkân almanın bir hayrını gۆremeyiz diye dűřűnűyoruz. Biri ۆlse vakıftan bilinir, iři rast gitmese vakıftan bilinir. Dinen dođru olmadıđını dűřűnűyoruz. Evin parası neyse iki katını ۆdemeye razıyız vakıftan almak yerine” (G29, Kadın, Arap, 51 yařında).

“Vakıf hassasiyetimiz çok olduđu için evimizi o arazilerde yapılmıř bir yerden almadık, çok istediđimiz gibi olmasa da bařka yerden aldık. Benim hassasiyetim dinű gerekliliklerden kaynaklı. Aynı zamanda bađlı olduđum Nakřibendi tarikatındaki řeyhimizin de bu konudaki gۆrűřleri sebebiyle hiç yaklařmayız vakfa” (G34, Kadın, Kűrt, 49 yařında).

“Vakıf arazisi çoktur burada, řimdi evler var ۆstűnde, ben oradan ev almayı haram gibi bir řey sayıyorum. Bizde řۆyle bir laf diyorlar o evde namaz kılсан bile olmuyor vakıftır diye, o yűzden çok dikkat ederim” (G10, Kadın, Kűrt, 43 yařında).

Mallarını vakfedenler Allah’ın rızasını kazanmak ve kıyamete kadar sevap işleyecek bir amel bırakmak için vakfederken; halka dűřen ise vakıf arazilerini korumak ve amacına uygun olarak gelir elde edilmesini sağlayarak alt gelir grubunun ya da din hizmeti verecek yapılara destek olmasının imkânını sağlamaktır. Bugűn Siirt’te onlarca vakıf arazisinin hızlı ve zor şartlar altında gerçekleşen gۆ dalgası ile bir çarpık kentleşme yaşaması ve bu konuda yeterince hassasiyeti olmayan yahut

konu hakkında derinlikli bilgiye yeterince sahip olmayan bazı kesim insanların bu arazileri imara açması, vakıf arazilerinin yeterince korunamadığı ve büyük bir vebale girildiği noktasında endişelere neden olmuştur:

“Bugün o araziler artık hiç korunmuyor, nasıl verilmiş olursa olsun vakıftır, dikkat edilmiyor. Oralarda oturmak tehlikedir. Yaşanan olaylar var, çocuğu düşüp ölüyor, başlarına musibet geliyor. Allah’ın malına ortak olabilir misin olamazsın, vakıf Allah’ın malıdır. Bu arazileri genelde Kürtler imara açtı, çünkü onlarda genel olarak bizim kadar bir hassasiyet yok. Ben o arazilerden asla mal almam” (G20, Erkek, Arap, 53 yaşında).

“Ben bir dönem vakıf müdürlüğü de yaptım burada. Benim bu konuda ciddi bir hassasiyetim var. Hem dinî hem insani kaynakla bu konuya hassasım. Şimdi günümüzde bilmem ne haklarından söz edenler, bir vakıf üzerinden kişinin malına el koyuyor. Benim vakfettiğim bir yerin böyle kullanılması sonucu benim malıma tecavüz etmiş olmuyor musunuz? Geçmişte vakıfların toplumda yerine getirdiği ciddi görevleri vardı, bugün bunlar ciddi azaldı tabi ki, ama bu vakıf arazilerini istediğimiz şekilde kullanabileceğimiz anlamına gelmiyor. Bu hassasiyet de Siirt’te Araplarda daha yaygındır bu arada. Ben böyle bir arazideki yerden asla ev almam” (G17, Erkek, Arap, 63 yaşında).

Araplar vakıf konusunda Kürtlere göre daha hassas olduklarını bilhassa vurgulamaktan kaçınmamışlardır. Siirt’te uzun yıllardır dokunulmayan vakıf arazilerinin koruyucusu olarak Araplar kendilerini görmektedirler. Kürtlerin kendilerine göre konuya daha az hassasiyet göstermesini ve o arazilerden mülk edinmelerini Araplar “yeteri kadar dinî hassasiyet sahibi olmamalarına” bağlamaktadır. Ancak Kürt görüşmecilerle görüşüldüğünde durumun tam olarak öyle olmadığı anlaşılmaktadır:

“İster istemez biraz hassasiyetimiz oluyor. Benim bu oturduğum yer vakıf üzerinde, aslında çok da soruşturduk, yani oturmamızda bir sıkıntı olur mu diye ama mesela geçenlerde bir çocuk düşüp ölünce o korku yine oldu. Mesela o olay sonrası bir arkadaşım bana dedi ki “yazık Allah size yardım etsin” öyle kötü oldum ki, kendimi suçlu hissettim. Aslında bu arazide daha evvel tinerciler olurmuş, baktığınızda vakfa da bir faydası dokundu, şu an bazı bloklar hâlâ vakfın, ama işte mülk olarak alınca da hâlâ bizi eleştirenler var. Özellikle bu konuda Araplar, resmen korkuyorlar. Evlerinde biri ölse, derler ki kesin bizim evimizin birazına da olsa vakıf karışmış, o derecedir” (G23, Kadın, Kürt, 36 yaşında).

G23, vakıf arazisi üzerinden bir taşınmaz almıştır. Fakat çevresinde özellikle Araplardan gelen eleştiriler kendisini suçlu hissettirmektedir. Aslında dinî bir

hassasiyetle evi almadan önce gidip soruşturduğunu, dinî konuda yetkin kişilere danıştığını belirtmiştir. Zaten arazinin akar bir durumda olmaması sebebiyle de şu anki kullanım şekliyle vakfa daha çok faydası dokunduğu konusunda da bir inanca sahiptir. Arapların bu konudaki hassasiyetlerinin ve Kürtlere yönelik eleştirilerinin temelinde vakıf arazisi üzerinde oturan kişilere dair anlatılan anekdotlar, geleneksel kültür içerisinde hiçbir vakıf arazilerine dokunulmaması gerektiği yönündeki fikirler de etkilidir. Siirt'te bazı vakıf arazileri üzerinde bugün yapılan imarların, genellikle site şeklinde olması, daha konforlu bir yaşam sunması, güvenlik önlemlerinin ve peyzaj düzenlemelerinin olması, bir yönüyle de insanları cezbetmekte ve dinî yönden sorun olmayacağına dair alınan fetvalarla da bu arazilerden mülk edinmekte ya da kiralamaktadırlar. Konuya dair hassasiyeti bulunan büyük bir kesim ise bu imarları protesto etmekte ve asla yanaşmamaktadır. Genelde vakıf arazileri üzerinde oturan kesimlerin kimler olduğuna bakıldığında ise, dışardan gelen memur kesiminin yoğun olduğunu ve Arapların eleştirilerine maruz kalan Kürt kesimi olduğu görülmektedir. Vakıfların amacı yoksulluğu ortadan kaldırmak, zenginden fakire gönüllü servet transferini sağlayarak sosyal ve ekonomik hareketliliği artırmaktır (Çizakça, 2005: 21). Bu sayede hem Allah'ın rızasını kazanmak hem de bireylerin mülkiyet haklarını da koruma altına almak gibi bir gayeyi de taşımıştır. G7'nin bugünkü hassasiyetleri yitirmenin sonucuna dair eleştirisi, vakıf kurumunun hayırseverlik fonksiyonunu ve amacını insanların unutmaması yani, İslam dinindeki yerine artık dikkat edilmemesi hususunda olmuştur:

“Ben de vakıf hassasiyeti var. Biz de vakıf arazisine hiçbir şekilde dokunulmaz, mümkünse kira da bile oturulmaz. Eskiden vakıflar varlıkla yokluğun birleştiği bir organizasyonel yapıydı. Aslında bu hâlâ böyle ancak bu fonksiyonlarını kaybettiler çünkü halk artık dikkat etmiyor, işletenler de bozuldu. Ama zamanında vakfedilen arazinin hakkına giremem, Ben bugünkü yapılanları haksızlık görüyorum. Oradaki elde edilen kazançlar bugün hak sahiplerine dağıtılmıyor. Bana üniversitenin vakıf yeri üzerinde lojmanı olan siteden bir daire teklif edildi, ben asla kabul etmem dedim. Bir yerde oturacaksam önce o arazinin vakıf olup olmadığını iyice araştırırım. Ama Kürtlerde bu hassasiyet çok az, gidin bakın oralarda oturanlar hep Kürt'tür” (G7, Erkek, Arap, 55 yaşında).

İnsanların bugün malına mal katmak, daha konforlu bir yerde yaşamak, işlek bir yerde iş merkezi açmak vb. sebeplerle vakıf arazilerine yönelmesi, müteahhitlerin

de bu arazileri imara açmasına sebep olmuş; durum karşılıklı arz-talep meselesine dönüşmüştür. Görüşmecilerin çoğunda, işin dinî boyutunun farkında olmayan yahut önemsemeyen kesimin vakfedenlerin hakkına girilmesine ve bu durumdan Allah'ın asla hoşnut olmayacağına dair bir kanaat bulunmaktadır. Vakıf konusu Siirt'te hem dinî muhafazakârlığın hem de geleneksel halk muhafazakârlığının bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Vakıf geleneğinin bugün sürdürülebilirliğinin önündeki en büyük engelin, insanların dini ve kültürel hassasiyetlerden uzak kalması yönündeki kanaate karşılık, mülakatlarda görüşmecilerin büyük çoğunluğunun tüm yanlış uygulamalara rağmen vakfeden kişinin hakkına girmemek ve o kişinin mülkünü amacına uygun şekilde korumak yönünde bir reflekse sahip oldukları görülmüştür.

4.1.3.2. Siirt'te Vakıflara Yönelik Eleştiriler

Asırlarca bu topraklarda beşeri sermayenin ve sosyal adaletin en önemli unsuru olan vakıflar, okuldan hastaneye, aşevlerinden ekonomik kalkınmaya kadar sosyal ve ekonomik hayatın tüm alanlarında sayısız hizmetleri örgütlemiş ve finanse etmiştir. Gerçekten vakıf sayesinde ki, güçlü devlet tarafından mülkiyet haklarının çiğnenmesi engellenmiş; İslam medeniyetinin zengin mimari mirası finanse edilip asırlarca korunabilmiş, mahalleler maddi bunalıma düşen bir devlet tarafından bindirilen ağır vergi yükünü kaldırabilmiş; yaşlılık ve maluliyet maaşları verilebilmiş; bir kurum olarak sigortanın bilinmediği bir çağda, lonca ya da mahalle üyeleri için ilkel de olsa sigorta güvencesi sağlanmış; köprüler, yollar, limanlar, deniz fenerleri, kütüphaneler, sarnıçlar, su bentleri, çeşmeler ve kaldırımlar inşa edilip korunabilmiş; kısacası savunma hariç medeni bir toplumda olması beklenen tüm hizmetler bu sistem sayesinde finanse edilmiş ve korunmuştur (Çizakça, 2005: 22). Vakıfların toplumun her alanına olan bu tesiri, cumhuriyetle birlikte devletin, sosyal devlet anlayışına bürünmesiyle kısmen gerilemiştir. 1920'de Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti olarak kurulan, 1924'te ise T.C. Vakıflar Genel Müdürlüğü adını alan bir kurumun kurulmasıyla, mazbut ve mülhak vakıflara ait akar ve hayrat taşınmazların tahsis, satış ve trampasına yönelik tasarruflarla, kamulaştırmalarda

kamu yararı kararını vermek, bütçelerini onaylamak, gerekli görülen hususları karara bağlamak (<https://www.vgm.gov.tr>) vakıflar müdürlüğüne bağlanmıştır. Devlet denetiminin olması, bir yardım yapılacaksa devletin kurumlarının bu hizmeti vermesi, günümüzde insanların belgesi, tapusuz ya da yeterince kurumsallaşamamış bazı vakıfların işletenlerine yönelik güvensiz bir tutuma sahip olmalarının nedenleri arasındadır. Siirt'te çok yaygın olan vakıf kültürüne yönelik eleştiriler de sunan bazı görüşmeciler ailelerinin, akrabalarının, toplumun baskısı veya dedikodusu yüzünden bir yer almaya yanaşmadıklarını, ancak aslında vakıf arazilerine yönelik bir hassasiyetleri olmadığını, hatta dinî bir sömürü olduğunu düşünmektedirler:

“Ben günümüzde Siirt'teki vakıf olayını yolsuzluk olarak değerlendiriyorum. Artık amacı farklı, birileri para yiyor işte hepsi bu. Hiçbir faydalarının da olduğunu düşünmüyorum. Haa vakıf arazisinden yapılmış bir yapıdan uzak durur muyum, evet. Ama bunun sebebi akrabalarım evime gelmez. Ben almak istedim eşim kabul etmedi, annem babam kabul etmedi, ben de alamadım tabi ister istemez, onlarla yaşıyoruz bu hayatta. Bu arazilerdeki yapılardan elde edilen paraların vakıflara gitmesi bugün zoruma gidiyor. Çünkü paralar yerinde kullanılmıyor” (G3, Erkek, Melez, 33 yaşında).

“Vakıf arazisi konusunda bende hiç hassasiyet yok hocam, ailemde de yok. O arazi üzerinde ev alırım ben. Zaten şehrin yüzde 70'i vakıftır diyorlar bu nasıl iş. Ben bugün vakıfların bir yardımını da görmedim. Kendi adamlarına veriyorlar arazileri” (G11, Erkek, Kürt, 25 yaşında).

Vakıf arazilerini değerlendiren görüşmeciler, vakıftan beklenen toplumsal hizmetin hiç olmamasına yönelik bir fikre sahiptirler. Vakıfların artık bu fonksiyonlarını yitirmiş olmaları sebebiyle, arazilerinden aldıkları gelirlerin bugünkü işleten sahipleri zengin etmekten başka da bir işe yaramadığını düşünmektedirler. Esasen Siirt'te vakıfların halka ne yönde bir hizmette bulunduğu sorusu görüşmecilerin tümü tarafından “öyle bir hizmet kalmadı” şeklinde cevaplanmıştır. Bu durum bugün arazilerden elde edilen akarların nereye nasıl kullanıldığı şüphesini de beraberinde getirmektedir. Ancak yukarıda belirtildiği gibi, konuya hassasiyeti olan kişiler, bugün arazilerin hangi amaçla kullanılmasına değil, vakfedilmiş olmasına yani niyete bakmakta ve bu sebeple yanaşmamaktadırlar. Eleştiri sunan görüşmeciler ise, yalnızca dışsal sebeplerden dolayı, yani dedikodudan

çekindiklerini, evlerine kimsenin gelmeyeceği bir durumun oluşması düşüncesiyle vakfa yanaşmamaktadırlar:

“Benim vakıf hassasiyetim yok ama ailevi sebeplerden babam bırakmaz oturayım. Dışardan da dedikodusu olur” (G8, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

“Vakıf arazisi üzerine benim bir hassasiyetim yok da, rahmetli babamın çok hassasiyeti vardı. Şu an Siirt dışında bir yerde evimizin olmasının sebebi budur. Ben ev alacak olsam ilerde, kendim çok dikkat etmem ama ailem bu konuda bana baskı kurar. Başıma gelen en ufak olayda işin vâkfa bağlanmasını istemem, belki bu sebeple almam da” (G22, Kadın, Kürt, 28 yaşında).

“Bizim aile bilse ki bir vakıf arazisinde ev yapılmış, gitmeyiz. Burada bir müteahhitin kızı 9. Kattan düşüp öldü, o zaman herkes dedi ki” vakıf arazisine ev yaptı, ondan oldu”. Ben tabi şu an gerçek vakfın olduğuna inanmıyorum, önlerine gelene peşkeş çekiyorlar, ama vakfın niteliğine inanırım sadece bugün amaçlarına uygun hareket ettiklerine inanmıyorum. Ama bugün param olsa sırf ailemin hâlâ olan hassasiyeti sebebiyle gidip de o arazilerden ev almam” (G30, Erkek, Kürt, 40 yaşında).

Sonuç itibariyle Siirt'te vakıf arazisi konusunda görüşmecilerin büyük çoğunluğunda kaynağını dinî ve toplumsal sebeplerden alan bir hassasiyet bulunmakta ve vakıf arazilerinin (Allah yoluna adanmış mülklerin) vakfedenin amacına uygun olarak korunması gerektiği yönünde muhafazakâr bir tutum bulunmaktadır. Konuyu hem dinî muhafazakârlık hem de halk muhafazakârlığı bağlamında değerlendirmek mümkün olsa da, görüşmecilerin ifadelerinde öne çıkan din vurgusu sebebiyle dinsel duyguların etkisinin daha çok olduğu yönünde bir kanaat oluşmuştur. Birkaç görüşmeciden elde ettiğimiz verilere göre ise, Siirt'te asırlardır devam eden ve günümüze kadar ulaşan vakıf arazilerinin, bugünkü işletenler nezdinde suistimal edildiği, toplumdaki bazı kesim kişilerle karşılıklı olarak mallarına mal katmak için kullanılan bir duruma dönüştüğü yönünde bir eleştirel tutum bulunmaktadır. Vakıflara yönelik bu eleştirel düşünceler, vakıf konusunda dinî bilgilerin yetersizliği, şehrin göçlerle demografik yapısının hızlı değişimi gibi sebepler doğrultusunda vakıf arazisi konusunda hassasiyeti olmayan bir kesimi de doğurmuştur. Ancak bu kesim de, dışsal sebeplerden ötürü vakıf arazilerine yanaşmaya çekinmektedirler. Vakıf arazileri üzerinde oturan ve Siirtli olan kesim ise, ya bazı din âlimlerinden fetva almış ya da buna ihtiyaç duymayarak

mülk edinmişlerdir. Vakıf arazisinin Siirt'te yaygın olması, geleneksel bir kültür haline gelmiş; ahlâki ve dinî duyguların tesiri üzerinden vakıf arazilerinin bugün amacına uygun kullanılmadığı yönünde muhafazakâr bir tutum kendini göstermiştir.

4.1.4. Siirt'te Dindarlık ve Muhafazakârlık İlişkisinin Farklı Görünümleri

Araştırmanın bu bölümünde görüşmeciler, günümüzde dindarlığı, toplumsal hayatta dinî pratiklerin ve dinsel olanın yeri üzerinde görüşlerini belirtmişlerdir. Genel kabul görmüş bir bilgi olarak, dindarlığın günümüzde azalma gösterdiği, dinin insanların hayatından çekildiği yönündeki fikirler, Türkiye'de dinî muhafazakârlıkta da bir azalma meydana geldiğini vurgulamaktadırlar. Güneydoğu, mezhepsel farklılıkları, medrese ilminin asırlardır süregelen devamlılığı, tarikatların yaygınlığı ile dinî yaşantının daha yoğun olarak sosyal hayata etki gösterdiği bölgedir. Elbette ki Türkiye'de modern kurumların geleneksel yaşantının içerisine sokulmasıyla birlikte, her alanda olan derin etki dinî yaşantıda vuku bulmuştur. Ancak yapılan görüşmelerde, dindarlığın azalma seyrinde olduğunu düşünen görüşmeciler olduğu gibi, tam aksine dinî yaşantının ve bilinçli dindarlığın artışta olduğunu düşünen görüşmeciler de mevcuttur.

Eskinin ve bugünün karşılaştırmasını yapan görüşmeciler, dinî yaşantının artışta olduğunu düşünmektedirler. G1, cumhuriyet sonrası ilk dönemden günümüze doğru gelen süreçte, muhafazakârlığın arttığını buna bağlı olarak dindarlığın da yükselişe geçtiğini ifade etmiştir:

“Bence bugün eskiye göre özellikle Siirtli Araplar arasında daha fazla dindarlaşma var. Eskiler anlatırdı biz dinlerdik, evlerinin önünde masa kurup rahatça içkisini içen, evine dansöz getiren, meşhur özgen sinemasında erotik sinemalara giden bir dönem de varmış Siirt'te. Bugün Araplar arasında böyle durumların neredeyse hiç olmadığını toplumsal olarak da daha muhafazakâr olduğumuzu söyleyebilirim” (G1, Erkek, Arap, 33 yaşında).

Cumhuriyetin kuruluşunun ardından, özellikle modern hayatın yaşanması adına bir özentî kültürü oluşturulmuştur. Bu kültürün içeriğinde rakılı, dansözlü ortamlar, erotik sinemaların yaygınlaştırılması, konserler bir kesim halk tarafından

benimsenerek uygulanmıştır. Özellikle askeriyenin gittiği şehirlerde batılı, modern, laik görüntüsü, yerel halkı da etkileyerek bu özenti kültürünün içine çekmiştir. Televizyon ve kitle iletişim aracılığıyla da halk, yeni bir kültürle daha tanışma fırsatı bulmuş, evlerde akşam sinema kuşakları, Yeşilçam aktrislerinin kılık, kıyafet, saç şekillerinin hayranlıkla izlenmesi bir dönemin kadınlarını cezbetmiştir. Halk odaları, Köy Enstitüleri gibi oluşumlar ise, Türk modernleşmesinin eğitim ayağında yer almışlardır. Bütün bunların geçtiği dönemlerde halkın, bunlardan etkilenmeden yaşaması elbette mümkün değildi. Medrese ve tarikatların halkın itikadi anlamda kendini korumasında etkili olmalarına karşın, modern kurumların sosyokültürel yapının dönüşümünde büyük etkisi olmuştur. Ancak 2000’li yıllardan sonra AK Parti’nin uzun süreli iktidarının bir uzantısı olarak muhafazakâr yaşantının artışa geçtiğine dair düşünceler de görüşmeciler tarafından dile getirilen düşünceler arasındadır:

“Dini öğrenme günümüzde çoğaldı bence, eskiden köyde hiç yoktu. Şimdi kuran öğreniyoruz, televizyon da sohbet dinliyoruz. Şimdi daha iyidir. Hükümet de bu konuya destek veriyor. Bugün dinî hayatın artmasında AK Parti’nin çok etkisi var” (G6, Kadın, Kürt, 40 yaşında).

“Şimdi bence dindarlık da bir artma var, hayranım şimdi ki gençlere. Dinden, terbiyelerinden, oturma kalkmalarından çok memnunum. Biz eskiler bilmiyorduk hiçbir şey, namaz kılyorduk eğilip doğruluyorduk, sanyorduk sadece yaşlılar sevap işliyor. Ama şimdi bakıyorum gençlere Ramazan aylarında yardım dağıtıyor, camiye gidiyor” (G29, Kadın, Arap, 51 yaşında).

“Geçmişle kıyasladığımızda bence dindarlıkta çoğalma var. Biz eskiden dinimizi geleneksel yaşıyorduk, eşarp bağlamayı, tesettürlü giymeyi bilmezdik. Namaz kılmayı önemsemezdik. Şimdi bu konularda millet daha bilinçli” (G34, Kadın, Kürt, 49 yaşında).

Günümüzde insanların dinî bilgiye ulaşımının kolaylaşması, geleneksel dindarlığın yerini daha bilinçli dindarlığın almasına vesile olmuştur. Yukarıda görüşmeciler bu konuya vurgu yaparak, kendi zamanları ile bugünün gençlerini kıyaslamaktadırlar. Böylece dinî kaynaktan edinilen bilgilerle dindar bir hayatın yaşandığını düşünmektedirler. G22 tam da bu konu üzerine *“İnsanlar daha evvel kör bir dindarlık yaşıyorlarmış, bugün daha doğru bilgilere sahibiz bence”* ifadelerini kullanmış ve günümüz dindarlığını, doğru kaynaklardan edinilen bilginin kıymeti üzerinden değerlendirmiştir. Oysaki dinî pratiklere verilen önemin günümüzde

gittikçe azalma gösterdiğini düşünen görüşmeciler, doğru bilgiye sahip bir dinî anlayışa değil, aksine modern hayatın her alana etki eden görüntüsüne odaklanmaktadırlar. Bugün insanların dinî konuda daha çok bildiğini, ancak dinî yaşantıya daha az önem verdiğini düşünmektedirler:

“İnsanlar geçmişte bilmeden inanıyorlardı, bugün ise bilinçli bir şekilde bilmiyorlar. Yani dindarlık konusunda bilinen ama uygulanmayan bir din var” (G2, Erkek, Arap, 38 yaşında).

“Bence dindarlık ulusal düzeyde ve de yerel düzeyde azalma gösteriyor, AK Parti döneminde muhafazakârlık arttı diyenlere ben katılmıyorum. Sekülerleşmenin arttığını düşünüyorum” (G8, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

“Geçmişle kıyaslayınca bugün insanlar her şeyi daha fazla sorgulamaya başladılar. Ailem dinî ibadetlere bağlılık konusunda benden daha ilerideler ama sorgulama ve araştırma konusunda ben onlardan daha iyiyim. Genel olarak gençler arasında dinî ibadetlere düşkünlük zayıfladı” (G24, Erkek, Kürt, 23 yaşında).

Dinî ibadetleri uygulamada zayıflığın meydana gelmesi ile dinî bilginin artması arasında karşılaştırmalı yorum yapan görüşmeciler, bilginin önemli olduğunu ancak uygulamanın daha önemli olduğunu düşündükleri için, bugün dindarlıkta bir azalma olduğu kanaatindedirler. Ancak dinî kurumlara verilen önem, insanların dinî yaşantılarına saygı duyulması ve dinî özgürlüğün savunuculuğu konularında muhafazakâr tutum devam etmektedir. Din kurumunun toplumdaki işlevi üzerinde esasında tüm görüşmecilerin görüş birliği bulunmaktadır. Dindarlığın günümüzde azaldığını düşünen görüşmeciler, bu durumdan bir kesim insanları sorumlu tutmakta ve iyi örnek olamamalarından dolayı özellikle gençleri dinden soğuttuklarına inanmaktadırlar:

“Dindarlıkta tabi ki bir azalma var. Bu dini bize öğretenler kendileri dini doğru yaşamıyor ki. Sen imamsın bana sigara içme sağlığa zararlı deyip, kendin iki paket sigara içiyorsan günde, o zaman ben sana inanır mıyım? Bugünün insanı bu sebeple dinden soğuyor bence” (G16, Erkek, Kürt, 67 yaşında).

“Bugün dindarlıkta azalma çoğalma meselesi için şunu diyeyim, insanlar, özellikle gençler dinden soğumuş durumda, FETÖ'nün tahribatı ayrı ama devletin de yıpratıldığını düşünüyorum. Diyanet israf haramdır diyor, boğaza bakan mekânda Ramazan programı sunuyor, gençler bunları görmüyor mu? Örnek olmak ve söylediğini yaşamak diye bir şey yok bugün, işte bu yüzden gençler dinden iyice soğudu. İşid İslam'ı harap etti, bizimkiler de lay lay lom İslam'ı yarattı” (G30, Erkek, Kürt, 40 yaşında).

Dinî değerler, insanların i dünyalarına ait olan, kendilerini tanımlamada ve hayatlarına yön vermede etkili olan değerlerdir. Dinin, insanın iç dünyasıyla ilgisi olduğu kadar toplumsala yayılan yönü de bulunmaktadır. Dinin, toplumda düzen tayin edici ve insanlar arası dayanışmayı artırıcı faktörü özellikle Siirt gibi medreseye, tarikata, aynı şeyhe bağlı olmak gibi ortak bağlantılar üzerinden kendini belli eder. Cemaat duygusunun yoğun olduğu topluluklar, kutsal değerlerin muhafaza edilmesine topyekn önem verirler. Bugün dinî değerlerin zayıflaması, medrese, tarikat gibi ortak paydada buluşulan bağlantıların azalması, aynı camiinin cemaati olmanın daha az görülmesi, Siirt hakkında dinî muhafazakârlığın zayıfladığı yönde yorumlara neden olmuştur. Buna mukabil, eski zamanların din diye algıladıkları şeyin, bilinçli bir dindarlık olmadığını, geleneğin dinselleştirildiğini, toplumda ayıp görülen şeylerin dinde günah diye benimsendiğini düşünen ve aslında bugün insanların doğru dinî bilgiye daha çok ulaşmasıyla bilinçli bir dindarlık olduğunu savunan görüşmeciler de mevcut olmuştur. AK Parti döneminin, kitle iletişimin artmasının, internet teknolojisinin yaygınlaşmasının ve din âlimlerine ulaşmanın daha kolay hâle gelmesinin bugün dinî muhafazakârlıkta artışa sebep olduğu da yorumlar arasında yer almıştır. Sonuç itibariyle, bir toplumda en zor değişen ve kutsal olanın da temsili olan dinin, toplumun en yüksek oranda kabul ettiği, değişmez kurallar ve ritüeller bütünü olarak benimsediği, çekirdek kurum olarak kabul ettiği, buna karşılık dinin sosyal hayatta azalması ya da artış göstermesi konusunda fikir farklılıklarının olduğu mülakatlarda elde edilen veriler olarak yorumlanabilir.

4.1.4.1. Ramazan Ayında Yeme İçme Mekânlarının Kapalı Oluşu

Araştırmannın bu bölümünde Siirt'te Ramazan aylarında yeme-içme mekânlarının iftara kadar kapalı olması konusu değerlendirilmiştir. Siirt, Ramazan ayının gelmesiyle ayrı bir havaya bürünmektedir. Gündüzleri şehir adeta durgunlaşmakta, hayat yavaşlamakta ve Ramazan ayı içinde oldukları hissedilmektedir. İftara doğru sokaklar, esnaf canlanmakta, iftardan sahura kadar ise yeme-içme mekânları adeta dolup taşmaktadır. Ancak gündüz hiçbir ayhanenin, esnaf lokantasının, kafelerin açık olsa da müşterisinin olmadığı dikkat çekmektedir. Pandemi sürecinde paket servisin olması dolayısıyla tüm yeme-içme mekânlarının

açık olduğu ve servis yaptığı bilinmekle beraber, bu olağanüstü durum dışında, Siirt'te Ramazan aylarında pek çok esnaf lokantası ve kafeler, iftara kadar kapalı kalmaktadır.

Görüşmeciler, Ramazan aylarında yeme-içme mekânlarının kapalı kalmasını genel olarak doğru bulmaktadır. Ramazan'ın ruhuna zarar gelmemesi, kutsalın korunması, İslami belde olmanın özelliği gibi anlamlar yüklenerek yapılan yorumlarda, konunun dine referans yapıldığı görülmektedir. G18 Siirt'te Ramazan ayında lokantaların kapalı olmasını desteklediğini, bunun İslam'a uygun bir yaşam biçimi olduğunu düşünmektedir:

“Ramazan aylarında lokantaların kapalı olmasını destekliyorum. İslami belde olmanın bir özelliğidir bu, namaz vakitlerinde esnaf kapanır, Ramazan'da esnaf kapanır. Ama yavaş yavaş elden gidiyor” (G18, Erkek, Kürt, 48 yaşında).

Görüşmecilerin İslami belde kavramına başvurmaları gerçekten dikkat çekicidir. Türkiye Cumhuriyeti kuruluşundan bu yana, çağdaş ilkeler çerçevesinde belirlediği tüm modern kurumlarıyla sosyokültürel ve dinî hayatı da geleneksel ve hantallaşmış görüntüsünden arındırmak istemiştir. Tüm şehirlerin batılılaşma çerçevesinde bir kalkınma yaşaması için Doğu ve Güneydoğu'nun etnik, kültürel, dinî farklılıkları düzleştirilerek sisteme dâhil edilmesi amaçlanmıştır. Ancak, görüşmeciler bugünün koşullarında İslami belde kavramına başvurarak, esasen tüm batılı modern şehir anlayışlarını reddetmektedirler. G20 ise, İslam ülkesi olarak nitelendirdiği Türkiye'de Ramazan günlerinin nasıl olması gerektiğini *“Lokantaların bu Ramazan aylarında kapalı olması gerekir, İslam ülkesi olan yerde böyle olur”* sözleriyle ifade etmiştir. Türkiye'nin laik bir devlet olarak değil, İslam ülkesi bir devlet olarak nitelendirilmesi, ülkenin Güneydoğu bölgesi halkının mayasında dinin, yaşamlarında büyük bir yer kapladığını ve bunun hiçbir kuvvet tarafından da değiştirilemediğini ortaya koymasından önemlidir. İnsanların muhafazakâr tutumlarını görebildiğimiz en iyi alan gündelik yaşamdaki uygulamaları ve tepkileridir. Türkiye'de muhafazakârlık, “dine önem veren”, “dindar insan” gibi anlamlarla algılanmaktadır. Bu sebeple, muhafazakârlığın Türkiye'deki en iyi gösterge alanı şüphesiz dindir. Siirt'te görüşmecilerin Ramazan ayına yönelik

hassasiyetleri ve tutumları, bu dinî muhafazakârlığın kendini gündelik yaşamda ortaya koyduğu en iyi örneklerden birini oluşturmaktadır. G25 ve G24, Türkiye'nin batısı ile doğusu arasında kutsalın hassasiyetle korunması noktasında fark olduğunu düşünmekte ve şu sözleri beyan etmektedirler:

“Bana Ramazan aylarında lokantalar açık olsun mu sorusunu İstanbul’da sorsaydınız olsun derdim ama Siirt gibi küçük bir yerde kutsalın daha hassas korunması gerektiğini düşünüyorum. Tamam, oruç tutmayana da zulmetmeyelim alternatifler üretebiliriz fakat kutsala da zarar gelmemeli” (G25, Erkek, Kürt, 38 yaşında).

“Bence Siirt’te Ramazan aylarında lokantaların kapanması doğru bir hareket, insanlara saygı gösteriyorlar. Burada İzmir’e göre Ramazan’ı baya hissedersiniz. Bu güzel bir şey” (G24, Erkek, Kürt, 23 yaşında).

Yaşları genç olan yukarıdaki görüşmeciler, Ramazan aylarında Siirt’teki uygulamaların, kutsalın korunması, oruç tutana saygı gösterilmesi, Ramazan’ın hissederek yaşanması noktalarına vurgu yaparak hassasiyetlerini dile getirmişlerdir. G32, Ramazan aylarında oruç tutana saygı anlamında hem karşısında yeme içmenin doğru olmadığı hem de lokantaların kapalı kalması gerektiği konusunda büyük bir hassasiyete sahiptir. Bu konuda verilecek tavizlerin, oruç tutmamayı normalleştirme anlamı taşıyacağını düşünerek karşı çıkmaktadır:

“Ramazan’da lokantaların kapanmasını çok doğru buluyorum. Bizim bu topraklarda Ermeniler de yaşarken, o aileler çocuklarına Ramazan aylarında Müslüman ailelerin yanında yemek yemeyin diye saygıyı öğretirlermiş, bunları anlatırlardı bizim köyde. Bu saygıyı ben çok değerli bulurum, açık saçı her şeyin yaşanması, bu durumun normalleştirilmesi anlamına gelir. Bu sefer oruç tutmamak normalleşeceği için lokantalarında devamlı açık hizmet vermesini doğru bulmam. Ama hürmete riayet ederek, ihtiyacı olanlar içinde kısmi açıklıkların olmasını doğru bulurum” (G32, Erkek, Kürt, 35 yaşında).

Asırlarca farklı dinî inanca sahip insanlara yuva olmuş Anadolu topraklarında, insanlar birbirlerinin kutsallarına hakaret etmeden yaşayabilmiştir. Bu saygı kültürünün örneklerinden birini G32, yukarıdaki ifadelerinde bize sunmuştur. Ermenilerle aynı toprakları paylaştıkları dönemlere atıf yapan görüşmeci, Ermeni ailelerin çocuklarına Ramazan ayında Müslüman ailelerin yanında bir şey yememeleri konusunda uyarıda buldukları, Ramazan ayına hürmeten hiçbir şeyin “açık saçı” yaşanmadığını dile getirmiştir. Bu saygının değerini korumak

gerektiğine inanan görüşmeci Ramazan aylarında yeme-içme mekânlarının kapalı kalması gerektiğini düşünmektedir.

G15 ise, mikro milliyetçi bir yorum da bulunarak, Arapların Kürtlere nazaran Ramazan aylarındaki bu mevzuya daha hassas davrandığını düşünmektedir. Bunu da bir örnek ile şöyle açıklamaktadır:

“Ramazan’da burada lokantalar hep kapalıydı. Bir zamanlar burada bir Kürt dükkânını Ramazan’da açmıştı, derhal baskın oldu dükkânı kapattırdılar. Ama Siirt merkez böyle, Siirt’ten çık git Kurtalan’a her yer açık. Fatih’te de Siirtli esnafımız çok var, git bak orada da açmıyorlar dükkân” (G15, Erkek, Arap, 61 yaşında).

G15, Arap toplumunun dinî hassasiyetlerinin, Siirt’teki Kürtlere de etki ettiğini ve merkezde kutsalın tahrip edilmesine yönelik uygulamalara da müsaade edilmediğini vurgulamıştır. Dolayısıyla aslında toplum baskısı, esnafı ve halkı etkilemekte ve tepki alacakları bir durumun içine girmemeye dikkat etmektedirler. Siirtlilerin (Arap), İstanbul Fatih’te yoğun oldukları bölgede bu Ramazan aylarındaki uygulamayı devam ettirdiklerini ve megakent kültürüne karşılık, dinî hassasiyetlerini koruduklarını da belirtmesi dikkat çekici olmuştur. G27 ise, *eskiden bakkalın dahi açık olmadığını* belirterek, aslında yavaş yavaş bir değişim olduğunu dikkat çekmek istemiştir. Ramazan ayının geldiğini hissetmek gerektiğini düşünen görüşmeciler, Siirt halkının dinî günlere verdikleri değer hâlâ yüksek oranda devam ettiğine vurgu yapmışlardır. G17 bu konuda, esnafın dükkân açmasının ekonomik anlamda zarar olduğunu, çünkü halkın büyük çoğunluğunun dükkânlara gitmeyeceğini düşünmektedir:

“Ben lokantaların kapalı açık olması mevzusuna ekonomik bakıyorum. Yani burada açsanız bile çoğu gidip yemeyecektir. E bu şekilde her yeri açıp zarar etmektense açılmaması daha mantıklıdır” (G17, Erkek, Arap, 63 yaşında).

Görüşmelerde tam aksini düşünen ve Ramazan aylarındaki bu kısıtlamanın oruç tutmayanlara saygısızlık anlamına geldiğine dikkat çeken ve alternatifler oluşturulması gerektiğini dile getiren görüşmecilerin, bu tür uygulamaların daha dindar olmakla bir ilgisi olmadığına yaptıkları vurgu göze çarpmaktadır:

“Ramazan aylarında lokantaların kapalı olması çok yanlış. Babana rahmet iyi ki bu soruyu sordun. Ben çünkü defalarca dile getirdim, Mesela köyden Siirt merkeze hastanı getirsem, oruç olmasa bir şey yedirecek olsam sıkıntı. Lokanta açık olsa isteyen tutar istemeyen tutmaz. Ben bu şekil davranmayı dindar bir tutum olarak görmüyorum” (G16, Erkek, Kürt, 67 yaşında).

“Ben Ramazan aylarında tüm dükkânların kapalı olmasına çok kızıyorum, gidip sadece Cuma namazında camileri doldurarak insan olamazlar. Tefeci adam namaza gidiyor, liyakatsizlik yapmış yönetici namaza gidiyor, vergi kaçırın esnaf Ramazan da dükkân kapatıyor, yok öyle bir dünya” (G8, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

“Ramazan aylarında lokantaların kapanmasını doğru bulmuyorum ama bu şehirde Ramazan yaşamayı da çok seviyorum. Oruç tutmayanlara da saygı duyup lokantalar açık olmalı bence” (G23, Kadın, Kürt, 36 yaşında).

Görüşmeciler oruç tutamayan insanların Ramazan aylarında zor durumda kalmaması adına çözümler üretilmesi gerektiğini, bunun da Ramazan’ın ruhuna zarar vermek anlamına gelmediğini düşünmekte. Onlara göre insanlar, İslam’ın ahlâki kurallara değil, şekilselliğe önem vermektedir; Ramazan aylarında lokanta kapatmanın, Cuma namazlarında camileri doldurmanın dindarlık anlamına gelmemesi esasen zaten İslam’ın da kabul ettiği bir şeydir. İslam öncelikle güzel ahlâktır ve insanların yalnızca ibadetleriyle sevap kazanarak cennete gitmesi, Müslümanlık dünyasında kabul görmüş bir anlayış değildir. Fakat günümüzde muhafazakâr görüntüler artış göstermekte, bu da gerek siyasi gerek kültürel amaçlar doğrultusunda olabilmektedir. Liyakatsiz uygulamalara imza atan bir yöneticinin namaz kılmasını, vergi kaçırın bir esnafın Ramazanda lokanta kapatmasını eleştiren G8, asıl bu çelişkili tutumların İslam’ın ruhuna zarar verdiğine ve örnek Müslüman değil, şekilsel Müslümanlığın olduğuna inanmaktadır. Evet, Siirt’te Ramazan ayını yaşamak, Ramazan’ın kutsallığına inananlar için gerçekten ayrı bir atmosferde gerçekleşmektedir. Dinî ve kültürel muhafazakârlığın bir yansıması olarak da Ramazan günlerinin ayrı bir önemle geçirildiğini, Ramazan geleneklerinin yaşatılması için çaba harcandığını gerek yapılan görüşmelerle gerekse gözlemlerle söylemek mümkündür. Ancak rüzgârın kuvveti modernleşmenin lehine doğru esmektedir. Türkiye’nin özellikle büyük illerinde Ramazan aylarında yeme-içme mekânlarının açık olması, insanların oruç tutmasa da bunu açıktan belli etmekten kaçınmaması, artık normal kabul edilen bir duruma dönüşmüştür. Bu durumun

zaman zaman kendini, küçük yerlerde de göstermesi, bugünün eleştiri konusu olan uygulamaların yarın normal kabul edilmesini de beraberinde getirebilir.

4.2. SİİRT’TE KÜLTÜREL MUHAFAZAKÂRLIK

4.2.1. Dile Dair Muhafazakâr Reaksiyonlar

Dil, en basit tabiriyle bir toplumda insanlar arası iletişimi sağlayan bir araçtır. Dilin bu yalın tanımı, yeni yüzyılın ulus inşasında dilin yalnızca bir iletişim aracı olmadığını, ulus kimliğinin yaratılmasında sembolik bir sermaye, bir iktidar aracı, ulusları birbirine bağlayan bir harç olduğunu toplumbilim ve sosyo-dilbilimcilerin çalışmaları ortaya koymuştur.

Bir yönüyle dil, bir milletin bağımsızlık sembolüdür. Bu bağımsızlık, başka dillerin tahakkümüne karşı kendini korumaya alır. Diline sahip çıkan bir milletin, kendi kültür ve değerlerine yabancı olmayan, tarihsel geçmişi ile bağları kuvvetli nesiller yetiştirmesi olası olarak görülür. Dolayısıyla bir dilin kuşaklararası aktarımı, dilin ulusal söylemde siyasileşmesiyle, dile yüklenen anlamla da ilgilidir.

Dilin kültürel farklılıkları ortaya koyan bir sembol ya da folklorik bir anlamı, ulus devlet inşasının dili siyasileştirerek ulusal söylemin parçalarından biri haline getirmesiyle değişime uğramıştır. Ulus tahayyülünde dil, kolektif bir ortaklık algısı inşasında önemli bir paya sahip olmuştur. Hayes (1995: 16-17), dilin geçmiş ile bugün arasında bir köprü vazifesi gördüğünü ve ulusun üyelerinde düşünce ve duygu birliği sağladığını belirtmektedir. Bu sayede ulusun yegâne dili, ulusun yegâne tarihini ve duygu birliğini de oluşturarak, milletleri birbirine kenetlemektedir.

Türkiye’de de cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte, bir ulus inşası kendini göstermiş ve bu inşada ortak dil ve ortak tarih planlaması devreye girmiştir. Ulus politikasının dil ayağı konunun özünde dile dair muhafazakâr reaksiyonları ve resmî dilin karşısındaki tüm yerel ve azınlık dillerinin sönmüşlüğü anlamamızda bizlere ışık tutacaktır. Cumhuriyetle birlikte farklılıkların düzleştirildiği homojen bir ulus

inşasında Türkçe, Türkiye devleti sınırları içinde yaşayan tüm ulusun resmî dili olarak atanmıştır. Bir dilin resmî dil olarak belirlenmesi, imparatorluktan miras bir ülkede yaşayan tüm etnik farklılıklardan kaynaklanan dil çeşitliliğinin baskılanması ve hatta *linguicide* (dil ölümü)⁵ anlamını taşımaktadır. Öte yandan resmî dilin inşası, bir ulusal aidiyet, ulusal kimlik, ulus kültürü, ulusal eğitim ve sadakat anlayışının da inşası anlamını taşımaktadır (Kymlicka ve Grin'den Akt. Önen Baykuşak, 2020: 105). Dilin egemen ideoloji tarafından resmîyetinin belirlenmesinin ardından Türkçenin hızlıca yayılması için büyük bir seferberlik başlatılmıştır. Bu yaygınlaştırma sürecinde en etkili araç şüphesiz, eğitim kurumları aracılığıyla dilin merkezileştirilmesi olmuştur.

Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun (1924) ilanıyla birlikte eğitim ve öğretimin tek elde birleştirilmesi amaçlanarak tüm eğitim kurumları Maarif Vekâleti'ne bağlanmıştır. Kanunun ilanıyla birlikte eğitim vazifesi gören medreseler, tekke ve zaviyeler kapatılmıştır. Öte yandan gayrimüslimlerin de okulları kapatılarak eğitimlerine son verilmiştir. Kanun ile birlikte yalnızca eğitimde birlik değil, hukukta birlik, kılık kıyafette birlik ve giderek ülküde birlik, hissiyatta ve zihniyette birlik amaçlanmıştır (Ergün, 1982: 50-52).

Resmî dil olan Türkçenin tüm ulusa yayılarak içselleştirilmesinin en etkili aracı olarak eğitim kurumları seçilmiştir. Üstel'e göre (2015: 127), ulus inşasında devletin birliği sağlamadaki temel aracı kurumu “modern eğitim” kurumları olmuştur. Türkçe dersi, Türkiye Tarihi ve Türkiye Coğrafyası, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun hedeflerinden biri olan “milletin duygu ve düşünce bakımından birliğini sağlama”da etkin olacağı için müfredata konmuştur (Üstel, 2021: 128). Dil üzerinden bir milliyetçilik inşası da yapılmıştır. Anadolu topraklarının asırlarca heterojen bir topluluk olarak bir arada yaşayabilmesi, ulus devlet sürecinde imkânsız hâle gelmiştir. Dolayısıyla resmî dilin karşısında bulunan tüm dillerin kamusal hayattaki görünürlüğü adeta yok edilmiştir. Çünkü ulusal dil siyaseti, yeri geldiğinde ağır yaptırımlar ve baskılarla kendini göstermiş ve Türkçenin konuşulmasının zorunlu

⁵ Dil biliminde dil ölümü, bir dilin son ana dili konuşucusu yitirildiğinde meydana gelir. Buna ek olarak, dilin yok olması, ikinci dil konuşucuları da içinde olmak üzere dilin artık bilinmemesidir (https://tr.wikipedia.org/wiki/Dil_ölümü).

olduğu bir ortamı dikte etmiştir. Ulusal dil siyaseti içerisinde görebileceğimiz örnekler arasında köy ve yer isimlerinin Türkçe olarak adlandırılması, soy isimlerin Türkçe verilmesi örnekleri de sayılabilir. Bu sayede eğitim alanından gündelik alana kadar tüm alanları kapsayan homojen ulus kimlik inşası kendini göstermektedir.

Araştırmanın bu bölümünde cumhuriyet tarihinden bu yana resmî dilin karşısında öteki dil olarak konumlanan yerel dillerin, bu öteki kalma sürecinde kendilerini var edebilme gücünü nereden ve nasıl aldıkları, resmî dil karşısında kendilerini nasıl koruyarak bugüne getirebildikleri, dili bir direniş mekanizması olarak nasıl kullandıkları ya da kullanmayı neden tercih etmedikleri derinlemesine görüşmeler üzerinden ele alınmış ve analiz edilmiştir. Görüşmecilerin anadillerinin korunmasında ve bu dilin aktarımında aktif rol oynayıp oynayamadıkları, bir dilin yaşam alanı bulmasında son derece önemli bir faktördür. Dillerinin resmî dil karşısında baskılanması, gündelik hayatta ve resmî kurumlarda anadillerine yönelik nasıl bir çatışma ortamı yarattığı da görüşmecilerin ifadelerinde yer bulmuştur.

Siirt'te bugün baskın olarak konuşulan (konuşulan yerel diller bilinmemekle beraber) üç dil bulunmaktadır. Bu diller Türkçe, Kürtçe ve Arapçadır. Bu sebeple de Siirt'e üç dilli şehir denilmektedir. Ancak bu tabirin, erken cumhuriyet döneminin sert politikası altında söylem alanı bulması ihtimal dâhilinde görülmemektedir. Zira resmî ideolojinin belirlediği yegâne dilin Türkçe olması, gündelik hayatta da Türkçenin cebir altında konuşulmasına sebebiyet vermiştir. Görüşmeciler eski zamanlara dair örnekler verirken; pazarda satış yapan bir kişinin konuştuğu Türkçe kelime başına para cezası yediği dönemlerden bahsetmektedirler. Bu tür örnekler resmî dil dayatmasının dramatik boyutlarını da ortaya koymaktadır. Çalışma örneğinde kullanıldığı gibi, fenomenolojik çalışmaların en önemli amacı, bir fenomene dair ayrıntılarda gizli, örtük kalan anlamları keşfetmek ve gün yüzüne çıkararak, konunun daha derinlikli anlaşılmasını sağlamaktır. Bu sebeple anadilde muhafazakârlık konusu, dile dair yüklenen anlam, resmî dile karşı tutum ve düşünceler, anadillerini bugün ne derece koruyup aktarabildikleri gibi meseleler üzerinden tartışılmıştır.

Siirt'teki etnik farklılık, iki ayrı azınlık dilin resmî dil karşısında iki farklı tutum ortaya çıkmasında bir etken oluşturmuş mudur? Sorusu konunun ele alınışında araştırmacının kafasındaki sorulardan birini oluşturmaktaydı. Tarihsel geçmiş sebebiyle Siirt Araplarının daha devletçi ve dolasıyla daha millici, ancak Kürtlerin etnik bakımdan daha tutucu bir yapıya sahip olduğu yönündeki kabuller, dil konusundaki görüşmelerle kendini ispata tabi tutulmuştur. Kişinin bugün hangi dili kullanmayı tercih ettiği, o dile yüklediği anlam ya da dil üzerinden oluşturduğu direniş, görüşmeler boyunca izi sürülen konular arasında olmuştur. Bu konuların tartışılmasında öncelikle görüşmecilerin ortak travmalar ve sıkıntılar yaşadığı noktaların olduğunu belirtmek gerekir. Kürtçenin başına gelenlerin Arapçanın da başına geldiği eşit bir eşitsizlik ortamının oluşturulduğu öncelikle paylaşılması gereken bilgilerden olmalıdır. Tarihsel süreci içerisinde Kürtlerin etnik kimlik üzerinden yaşadıkları ve günümüze kadar da devam eden çatışmalı ortamın, yüksek yoğunluklu bir dil asimilasyonuna maruz kalmalarında etkisi olduğu muhakkaktır, ancak Kürtlerin nüfus olarak bölgenin büyük çoğunluğunu oluşturduğu ve bir Kürdistan bölgesini de içine alan etnik bir yapılanma olduğunu da hatırlamak gerekir. Arap nüfusunun Kürt nüfusuna göre daha az olması, etnik bir politikleşme içerisine girmemeleri ve yüksek yoğunluklu bir çatışmanın yaşanmaması iki dilin arasında “dilini başına gelenler” noktasında farklılıklar oluşturmuştur. Bu bağlamda konuya öncelikle Siirt Arapçasının kullanımı ve resmî dil karşısındaki konumunun ardından Kürtçenin resmî dil karşısındaki konumu hususuna değinilecektir. Ardından, resmî dile karşı görüşmecilerin tutumu ve anadilin zayıf kalması konusuna yer verilecektir. Son olarak ise resmî dile karşı görüşmecilerin anadillerini bir direniş mekanizması olarak kullanışlarının ve dilin korunmasına yönelik tutumlarının (özellikle kuşaklararası aktarım) izleri sürülmüştür.

4.2.1.1. Siirt Arapçasının Durumu

Türkiye'nin yoğunluklu olarak Güney ve Güneydoğu hattında (özellikle Mersin, Adana, Hatay, Gaziantep, Kilis, Mardin, Diyarbakır, Kozluk-Sason (Batman), Siirt, Muş, Bitlis, İdil (Şırnak) illerinde) yaşayan Arapların, Arapçanın farklı lehçeler altında konuşulduğu bir mozaik durumu bulunmaktadır. Konuşulan

lehçelerin kendi bölgelerinin isimleriyle anılması yaygın olan bir kullanım şeklidir (Örneğin, Siirt Arapçası). Öte yandan en son 2007 yılında yapılan anadil araştırmalarına göre Türkiye’de 1 milyonu aşkın kişinin Arapçayı anadil olarak belirttiği tespit edilmiştir (Seyidoğlu, 2018: 35, Cengiz, 2019: 68).

Arapçanın Türkiye topraklarına gelişinin Hz. Ömer dönemindeki fetihlere dayandığı bilinmektedir. Bu bölgeye yerleşen Araplar sayesinde bölge insanının İslam dinini benimseyerek Kur’an-ı Kerim okuması, medreselerin yaygınlaşması ve dinî ilimlerin tahsil edilmesi, Arapçanın bölgede yaygınlaşmasında ve konuşulan bir dil olmasına katkı sağlamıştır (Cengiz, 2019). Ancak Siirt’te kullanılan Arapçanın “Qıltu” dil grubuna ait bir Arapça olduğu bilgisi bulunmaktadır (Seyidoğlu, 2018: 35). Siirt Arapçasının kendine özgü farklılıkları, fasih Arapçadan farklı olarak “Qıltu” lehçesine ait olmasıyla yakından alakalıdır. Ancak neticede bölgede kullanılan Arapça iskeleti ve yapısıyla bir Arapçadır.

Siirt yöresinde kullanılan Arapça Siirt merkez, merkeze bağlı köyler ve Ristak bölgesi denen Tillo taraflarında kullanılmaktadır. Arapların kendilerine özgü lehçesi olan bu dili aralarında konuşarak günümüze kadar ulaştırmaları ve hatta göç eden mutasavvıfların, şeyhlerin, Kürtlerin dahi dillerini öğrenmeleri sağlanmıştır. Ancak Türkiye’de tüm yerel dillerin ortak kaderi Siirt Arapçasının da resmî dilin belirlenmesiyle birlikte sıkıntılı hâle gelmiştir. “Kurtuluş Savaşı’ndan sonra çizilen yeni sınırlar ile beraber bölgedeki diğer şehirler gibi Siirt’in de doğal ve kültürel hinterlandı ile bağı kopmuştur. Bu sınırlar sadece coğrafi ilişkiyi sınırlamamış; aynı zamanda Siirt Arapçasının da doğal beslenme kaynaklarını kurutmuş, durağanlaştırmış ve kendini güncellemekten uzak, sığ ve sınırlı bir dil hâline getirmeye başlamıştır. Aynı dili konuşan akrabalar arasına set çekilmesi bu tahribatın daha da derinleşmesine sebebiyet vermiştir” (Akay, 2020: 34).

Ulus devletin sınırlarının belirlenmesi ile yalnızca akrabalık bağları değil, tüm sosyal ilişkilerin ana kaynağı dili ve kültürü de etkilemiştir. Bu etkilenmenin kendilerinde yarattığı travmayı M.Şefik Görgin muhafazakâr bir tepkiyle şöyle dile getirmiştir:

“En az 5000 yıldır üzerinde yaşadığımız bu topraklarda sanal olarak masa başında çizilen sınır, bizi onlarca yıl izole etti. Dilimizi, kültürümüzü, törelerimizi giderek yok olma noktasına getirdi. Sınır çizilene kadar, bütün ticari, ekonomik ve kültürel ilişkilerimiz, Musul, Bağdat ve Halep kentleriyle idi. Botan çayı ve Dicle sanki bizim “otoyolu”muzdu. Botan üzerinde bulunan Xâniyé Sôr (Kırmızı Han) ve Xâniyé Reş (Kara Han) -ki bu han yıkılmış, izi bile yok- bizim limanlarımızdı. Eski İpek Yolu’nu kullanarak bu hanlara gidilirdi. Buradan da keklele Dicle üzerinden Cizre’ye, oradan yine keklele Musul’a ve Bağdat’a gidilirdi. Ticari ve ekonomik faaliyetlerin çoğu bu iki kentle yapılıyordu. Ne zaman ki sınırlar çizildi, işte o zaman da dilimizin, kültürümüzün yok edileceğinin çan sesleri duyulur oldu. O da yetmiyormuş gibi Halep’e de gidemez olduk. Yollarımıza mayınlar döşendi. Yıllarca atalarının mesleğini yapan dedelerimiz, babalarımız zaman zaman aynı mesleği yapmaya kalktıklarında, adları “kaçakçı” ya çıktı. O da yetmiyormuş gibi hapse girdikleri de oldu. Oysa bizler sınır çizilene kadar Kuzey Mezopotamya (yukarı beyt-Nehreyn)’da gül bahçesinde bir çiçektik” (Görgin, 2014: 247).

Ulus devlet inşasıyla çizilen sınırlar, sınır bölgelerinde yaşayan ve o sınırlar çizilmeden evvel kültürel, ekonomik, ticari tüm faaliyetlerini rahatlıkla icra eden tüm toplumlarda Görgin’in ifadesiyle izole bir durum yarattı. Dilin de bu durumdan etkilenmesi kaçınılmazdı. Arapların ve Kürtlerin ve dahi ulus devlet sınırları içinde kalan tüm azınlıkların kaderi, sınırları belirlenen ulus devletin kendini egemen kıldığı bir ortama tabii olma idi. Nitekim birtakım isyanlara ve çıkışmalara rağmen öyle de oldu. Etnik farklılıkların ve yerel dillerin oluşturduğu dilsel ve kültürel çoğulculuk ortamının homojen bir yapıya dönüştürülmesi adına yapılan müdahalelerden biri de resmî dilin ideolojik bir aygıtla dönüşmesi olmuştur. Bu konuda Siirt’te Arapçanın başına gelenler arasında ilk olarak tekke ve zaviyelerin kapatılması, Arapça Kur’an ve ezan okumanın yasaklanması sayılabilir. 1939-40 döneminde Siirt Valisi İzzettin Çağpar’ın şehirde Arapça konuşmayı dahi yasakladı aktarılmaktadır (Arıtürk, 2003: 56). Halkın özellikle gençlerin resmî dil ile tanışmaları ve kaynaşmalarında Halkevlerine önemli bir rol yüklenmiştir. Bu anlamda Siirt Halkevini teftişle görevlendirilen Kemal Güngör’ün, Siirt halkının çoğunlukla Arapça konuştuğunu belirterek, Halkevlerine alakayı artırma yolları aranırken bunun göz önüne alınması gerektiği aktarılmaktadır (Akay, 2020: 35). Öte yandan 24 Eylül 1925 tarihli Şark Islahat Planı’nda bölgede Kürtlüğe temessül etmek üzere bulunan mevkilerde ve Siirt, Mardin Savur gibi ahalisi Arapça konuşan yerlerde Türk Ocakları’nın açılmasının önemine vurgu yapılmaktaydı⁶. Ulus kimliğinin göstergesinde resmî dilin konuşulması gerektiği cumhuriyetin kurucu kadrolarının büyük gayretleri arasında

⁶ Islahat planı dipnot verilecek

yer almıştır. Ancak Ömer Obuz'un aktarımına göre İshak Refet Bey, Siirt Türk Ocağı'nda "ocak dâhilinde Türkçe konuşmak mecburidir." levhasının asılı olmasına rağmen Ocak çalışanlarının bile Arapça konuştuğu bir iklimde yöre halkının Türkçe konuşmasının çok zor olduğunu" belirtmiştir (Obuz, 2017: 47-80). Atılan adımlar erken cumhuriyet döneminde halkın gündelik dilinde Türkçenin yer almasında yeterince etkili olmamıştır, ancak atılan adımlara bu kadar hızlı netice alınması mümkün olmasa da yerel dillerin baskılanmasında ve resmî dilin kendini her alanda egemen kılmasında atılmış ciddi adımlardı, Arapçanın ve dahi diğer yerel dillerin önüne geçme çabaları üzerine atılan bu adımlar birkaç kuşak sonra ulus devletin lehine meyvesini vermeye başlamıştı.

4.2.1.2. Kürtçenin Durumu ve Yasaklardan Etkilenmesi: "Kendi dilimi konuşmak, korumak istiyorum diye vatandaşlığımız sorgulandı"

Cumhuriyetin ilanı ve ulus-devlet politikasının hâkimiyet kazanması Türkiye'de tüm azınlıklar için sıkıntılı bir süreci de beraberinde getirmiştir. Tüm ulusun homojen hâle getirilmesi adına, farklılıkların düzleştirilmesi, yok edilmesi çabası, bir asimilasyon süreci olarak da yorumlanabilmektedir. Konuyu Kürtler özelinde ele aldığımızda, nüfusu en fazla olan azınlık grubu olmaları, bölgede erken cumhuriyet döneminde ortaya çıkan karmaşıklıklar, çatışmalar ve isyanlar; devletin bölge halkına sert yüzünü göstermesine ve yıllarca da bu sert tutumuyla halkın geleneksel, çağdışı ve geri kalmışlıkla nitelendirilmesine sebep olmuştur. Öte yandan devletin resmî dilinin Türkçe olarak kabul edilmesi, azınlık dilleri için bir dil kıyım süreci olarak okunabilir. Tüm azınlık dilleri için, özel de ise Kürtçe için en sıkıntılı süreç, 1983 yılında yürürlüğe giren 2932 Sayılı Kanun olmuştur. Bu kanun ile devlet tarafından tanınmış devletlerin resmî dil kabul edilen dili dışında konuşmak, yazmak, müzik yapmak gibi eylemler yasak hâle gelmiştir (Resmî Gazete, 1983). Doğu ve Güneydoğu halkının büyük çoğunluğunun Kürtçe, Arapça ve diğer dilleri konuşması, bu kanunun ardından normal bir durumken, sıkıntılı bir durum haline gelmiştir. Bu bağlamda Türk modernleşmesi sürecinin, kendi oluşum ve gelişim sürecinde muhafazakâr tepkileri de oluşturmasının alt temellerini kavramak, bunun izini

sürmek, çalışmanın tüm bölümlerinde asıl amaç olmuştur. 1980'ler ortasında başlayan ve 1990'larda hızla tabana yayılan Kürt hareketinin, Kürtlerin ve Kürt dilinin varlığının ulus-devlet payesinde asimile edilmesine yönelik tepkisellik olarak belirmiştir. Kürtçenin yasaklanması bölge halkı için büyük bir travma olmuştur. Zira içine doğdukları dilin sınırları dışına çıkmak ve resmî dili kullanmak zorunda olmak, devlete yönelik de olumsuz tutumlar beslenmesine yol açmıştır. Devletin de özellikle bölgeye milliyetçi memurları vazifelendirdiği ve Türkçe öğretme, Türkçe konuşma konusunda sert tutumlar göstermekten kaçınmadığı, görüşmecilerin ifadelerinde ve yaşadıkları örneklerde açığa çıkmaktadır. Bütün bunlar, kişilerin anadillerini koruma noktasında muhafazakâr tutumlar sergilemesine ve direnmesine, hatta devlete karşı kendini vatandaş olarak hissedememe, üvey evlat olarak görme duygularına yol açmıştır. Anadilinde televizyon kanalı izlemesi sebebiyle güvenlik güçleri tarafından günlerce işkenceye maruz kalmak da işin en travmatik boyutları arasındadır:

“Anadilim Kürtçe, okula gidince öğrendim Türkçeyi. Okulda düzgün Türkçe konuşamıyorum diye dayak yedim. Bunu benim çocuklarım da çekmiş. Biz Kürdüz, ben çok işkence gördüm. Bak ezan okunuyor Allah şahittir, şu kadar suçum yoktu. Tek suçum neydi biliyor musunuz? Eve çanak almıştım o zamanlar annem babam tek kelime Türkçe bilmiyor, Kürtçe kanallara baksın diye. Beni 96'da yakaladılar. Ne insanlık dışı işkenceler gördüm bu sebepten. Gözlerim kapalı, çırılçıplak havada asılı, cereyan, su ne dersin. Kim ne derse desin ben yaşadığımı biliyorum. Ben hâkime dedim ki “Cenabı Allah beni Kürt yaratmış, kendi isteğimle Kürt gelmemişim. Belki elimde olsaydı Kürt olarak gelmek istemezdim, bir petrol kralı olarak gelirdim, yer içer keyfime bakardım, niye gelip Eruh'un dağlarında yaşayayım?” Yani kendi dilimi niye önemsemeyeyim, niye konuşamayayım, niye koruyamayayım. Buna yıllarca müsaade edilmedi. Vatandaşlığımız sorgulandı. Oysa ben Kıbrıs Çıkarmasına gitmiştim. Biz Kürtler de vergimizi verdik, askere gittik, ama Türklerle aynı haklara sahip olamadık” (G16, Erkek, Kürt, 67 yaşında).

Yukarıdaki ifadeler bir anadil konusu konuşulurken dile gelmiştir. Görüşmeci 90'lar döneminde anadili ve etnik kimliği sebebiyle yaşadığı sıkıntıları atlatamamıştır. Belleğinde yer edenler sebebiyle de bugün kendini hâlâ devletin üvey evladı olarak hissetmeye devam etmektedir. Anadilini koruma noktasında ciddi bir direnişi olan görüşmecinin, hiç Türkçe bilmeyen anne babası için çanak alması ve Kürtçe kanal izlemeleri, dönemin siyasi ortamından kaynaklı olarak sıkıntı yaratmıştır. Çünkü o dönemin Kürt kanallarının propaganda amaçlı kurulmuş kanallar olması, güvenlik güçlerinin de görüşmeciye terör örgütüne yakınlık imajıyla

bakmasına ve sert müdahalelere yol açmıştır. Hâkim karşısında dile getirdiği ifadelerde, Kürt olmanın ve bu dili konuşmanın elinde olmayan bir durum olduğunu beyan etmesi, ulus-devletin etnik farklılıkları kabul edilmediği bir dönemde yankı bulmayacak ifadelerdir.

Resmî dil karşısında anadiline sahip çıkmanın, vatandaşlığı sorgulatacak bir anlam taşıması tek ulus olma yolunda tek dili kullanmanın gerekliliği düşüncesinin paylaşılmasındandır. Tüm bireyler gibi vatandaşlığın tüm gereklerini yerine getirmelerine rağmen, Kürtlerin anadil ve etnik kimliklerinin tanınması üzerinden hak talebinde bulunmaları, dönemin gergin ortamında kabul görmemiştir. Bu tür sert politikaların, kendi karşıtı ve muhafazakâr bir direnişi oluşturması kaçınılmazdır. G8 için, devletin öğretmeninin Türkçe konuşmaya zorlama sebebiyle okulda dayak yemesi, bugün anadilde muhafazakâr tutumlar sergilemesinde psikolojik bir zemin oluşturmuştur:

“Ben ilkokulda öğretmenin kitaptan gösterdiği ayrına Kürtçe olarak “dew” dediğim için dayak yedim, yani dilime bugün hassassam böyle travmaların etkisi vardır” (G8, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

Anadili sebebiyle G26 da okul hayatında benzer sert tutumlara maruz kalmıştır:

“Ben okula gittiğim dönemde öğretmenlerimiz bize bu Kürtçe konuşmamız sebebiyle çok baskı yaptı. Okulda asla Kürtçe konuşmayın, evinizde konuşun diye kızarlardı” (G26, Kadın, Kürt, 58 yaşında).

Diline ve etnik kimliğine dair sert tutumlarla karşılaşmak, kişilerde devlete güven duygusunu sarsmakta ve hatta devletten korkmalarına, ondan uzak durmalarına yol açmaktadır. Kendisinde bugün hâlâ vatandaşlık duygusunu hissetmediğini belirten G30 Kürt hareketine karışması ve anadili konusunda siyasi anlamda direnmesinin kendisine birçok kez hapse girmeye mal olduğunu ifade etmiştir. Hapis yaşadığı dönemlerde Türkçe bilmeyen annesinin kendini ziyareti sırasında yaşadıklarına dair anekdot şöyledir:

“2007 yılında ben hapisteyken annem görüşmeye geldi Erzurum’a. Gardiyan görüşme esnasında annemin Kürtçe konuşmasına izin vermedi “Gitsin kendi mahallesindeki karakolda Türkçeyi bilmediğine dair bir yazı alıp görüşmeye öyle gelsin” dedi. Sonra orada anlayışlı bir gardiyan çıktı da şimdilik böyle olsun diyerek görüştük. Bu dilimizin sıkıntısını çok çektik aslında. Buna rağmen ailem her zaman

çekimsen yaklaşmıştır, çünkü devlet ailemin gözünde her zaman için korkudur. Devlete saygı duymayız, sadece korkarız” (G30, Erkek, Kürt, 40 yaşında).

2000’li yıllarda Kürt vatandaşlara yönelik yapılan birtakım açılımlar olmuştur. Görüşmeci 2007 yılında hükümlü iken anadili ile serbestçe görüşe çıkamamıştır. Annesinin Türkçe bilmemesi sebebiyle Kürtçe konuşma talebi sertçe reddedilmiş, orada bulunan başka bir memurun tolerans göstermesiyle kısa bir görüşme gerçekleşmiştir. Devletin Kürt hükümlülere yönelik getirdiği sınırlı açılımlardan biri 2009 yılının Ocak ayında Adalet Bakanlığı tarafından tüzüğün değiştirilmesiyle, tutuklu ve hükümlülerin telefonda Kürtçe konuşma serbestliği kazanmasıdır.

Bourdieu’ye göre “dil, hava, güneş, toprak gibi herkesin kullanımına açık, doğal ve sınırsız bir kaynaktan öte bir şeydir” zira “meşru dile erişim son derece eşitsizdir [...]ve iktisadi mallar piyasasında olduğu gibi dilsel mallar piyasasında da tekeller vardır.” (Bourdieu, 2016: 138-139). Resmî dilin tekelleşmesi ile ortaya çıkan eşitsizlik durumu, egemen dilin bir süre sonra içselleştirilmesine yol açmaktadır. Hatta bu dili kullanmada son derece ileri seviyede olmanın kişiye bir statü, saygınlık kazandırması ve kişinin kendi anadilini küçümsemesinin veya kamusal hayatta anadiliyle konuşmaktan çekinmesinin sebebi olabilmektedir. Anadilini konuşmanın kişiler üzerinde yarattığı farklı kompleksler vardır. Batı illerinde Kürtçe konuşmanın kişilerde bir kompleks olduğu görüşü, mülakatlarda birkaç kez ifade edilmiştir. G11 de İstanbul’a atıf yaparak, bir Batı ilinde Kürtçe konuşmanın milliyetçilik yapmak anlamı taşıyabileceği üzerine düşüncelere sahiptir. Bu sebeple de yerel dilini yalnızca yerelliğinin kabul edildiği mekâna, yani kendi coğrafyasına bağlamaktadır:

“Bizim evde Kürtçe konuşulurdu ben Türkçeyi ilkokulda öğrendim. Anadilimi korumak istiyorum tabi ama kalkıp da İstanbul’un ortasında yok ben illa Kürtçe konuşacağım diye de uğraşmam yani. Yani dil üzerinden milliyetçilik yapacak değilim” (G11, Erkek, Kürt, 25 yaşında).

G12 ise, okul çağında anadilinden çekinmesi sebebiyle, öğretmeninin sorduğu sorulara cevap vermekten kaçındığını, Türkçe konuşma becerisi çok iyi olan sıra arkadaşına cevabı gizlice söyleyerek, soruyu onun cevaplamasını sağladığını belirtmiştir. Onun için, o çağlarda yetersiz Türkçesiyle konuşmak, utanılacak bir

durumdur. Bugün ise Türkçe konuşmada son derece ilerlemiş, memur olmuş ve gündelik hayatta da çoğunlukla Türkçe konuşmaktadır:

“Ben ortaokuldayken Eruh’ta okuyordum, bir tane şehirde okumuş sıra arkadaşım vardı daha iyi Türkçe konuşuyordu. Hoca soru sorardı ben iyi Türkçe konuşamadığım için arkadaşlarım bana güler diye, doğru cevabı o sıra arkadaşıma söyledim o kalkıp cevapları. Aslında ben daha çalışkandım ve soruyu biliyordum ama çekinirdim cevaplayamazdım. Bugün çocuklarımız böyle olmasın diye Türkçe konuşuyoruz artık. Ben de artık kendimi Türkçe daha iyi ifade edebildiğime inanıyorum” (G12, Erkek, Melez, 50 yaşında).

Egemen dilin kendini meşru ilan etmesi ve yerel dilleri baskılaması, kişinin anadilinden utanmasına dahi yol açabilmektedir. Bu sebeple bugün hem kendini egemen dilde daha iyi ifade edebilecek duruma gelen görüşmeci hem de çocukları kendisiyle aynı durumu yaşamasın diye egemen dile ağırlık vermiştir. Anadillerinin bozulmasında, dilin korunamamasında devletin dili yasaklama sürecinin büyük rolü olduğuna vurgu yapan G33 ve G32, dillerinin unutulduğunu, ölüme terk edildiğini düşünmektedirler:

“Toplumsal anlamda hepimiz Kürtçeyi unuttuk, Türkçeyi de öğrenemedik. Bu halde olmamızın birincil sebebi, devletin Kürt dilini yasaklamasıdır. Bir dil eğer yazılmıyorsa, o dilin bir eğitimi bir medyası yoksa o dil zamanla ölür” (G33, Erkek, Arap, 46 yaşında).

“Anadilimizde çok ciddi bir bozulma söz konusu. Hükümetlerin ve resmî ideolojinin kuruluştan bugüne kadarki politik tutumu yüzünden bozuldu. Malatya, Türkiye’de Kürtçenin en çok konuşulduğu illerden birisiyken, politik tutum sebebiyle Kürtçenin unutulduğu bir kenttir bugün” (G32, Erkek, Kürt, 35 yaşında).

G33’ün “toplumsal anlamda Kürtçeyi unuttuk, Türkçeyi ise öğrenemedik” sözleri, Türkiye’nin modernleşme sürecinde kendisi kalarak Batılılaşmak üzerine söylenen sözleri hatırlatır. Türk modernleşmesinde vatandaşlar da “ne kendisi olarak kalabilmiş, ne de Batılılaşabilmiştir”. Bu kader, Batı-dışı modernleşme serüvenini yaşayan toplumların ortak kaderidir. Bu tür toplumlar zihinsel yapıları hâlâ geleneğe bağlı olan ve modernliği sindirmekte güçlü çeken toplumların periferi insanları olarak Shayegan’ın deyimiyle bir “Kültürel şizofreni” durumuna düşmektedir (Shayegan, 2010). Egemen dilin tahakkümü karşısında ne tam manasıyla resmî dile hâkim olabilmiş ne de anadillerini koruyabilmiş vatandaşların durumu da böyledir.

Devletin 1990'lerden itibaren Kürtlere ve Kürt diline yönelik söylemde değişikliğe gitmesi, İşin terör boyutuna ulaşan yönü bir tarafa konunun demokratik yollarla çözüme kavuşturulması gerektiği düşüncesiyle Kürt siyasetçiler tarafından tartışmaya açılması ile Kürtlere yönelik baskılar giderek azalmıştır. Devletin yasakçı dil siyasetinde de ciddi anlamda adımlar atılmış ve ilk önce 2932 Sayılı Kanun yürürlükten kaldırılmış ve anadil ile konuşmanın yasak olmadığı ortama geçilmiştir. Kürt meselesinin terör meselesinden çıkarılıp sosyal ve siyasal anlamda çözülebilecek bir mesele olarak gündeme alınması önemli bir adım olmuştur. Bu adımın atılmasında en büyük payın kendinden önceki liderlere göre daha liberal konumda bulunan Turgut Özal'a ait olduğu söylenebilir (Önen Baykuşak, 2020: 80). AK Parti döneminden itibaren ise Kürt meselesi daha geniş boyutlarda ele alınmış ve dil siyasetinde de önemli atılımlar yapılmıştır. Kürtçe, medyada (Trt Kürdi), siyasette, gündelik pratiklerde, sanatta, düşün alanında meşruluk kazanmış ve görünür hâle gelmiştir. Anadilde eğitimin seçmeli ders olarak yapılabilme imkânının tanınması, Lisans düzeyinde Kürt dili ve edebiyatı, Kürdoloji alanında tezli-tezsiz yüksek lisans imkânı gibi hakların Kürtçenin görünürlüğünü artırmak adına yapıla önemli reformlar olduğunu dile getirebiliriz. Dilin, devlet ile vatandaş arasında bir çatışma unsuru ve gerilim sebebi olmaktan çıkarılmasının, büyük oranda AK Parti hükümeti dönemindeki atılan adımlarla sağlanmış olması, muhafazakâr Kürtlerin AK Parti'ye destek vermesinde, devlete karşı ılımlı ve güvenilir yaklaşmakta, azınlık gruplarının vatandaş hissiyatının sağlanmasında büyük payı olmuştur. Ancak, konunun tamamen bir sorun alanından çıkmadığı da bir gerçektir. Çünkü egemen dilin sosyal hayata olan etkisi, özellikle genç kuşağın gündelik hayatlarında dili belirleme sürecinde resmî dili birincil dil olarak tercih etmeleri, yerel dillerin dejenerasyona uğramasına ve dilin safiyetini koruyamamasına yol açmaktadır. Farklı dillerin bir arada konuşulduğu şehirlerde bu durum daha fazla görünür hâle gelmektedir. Siirt, bu anlamda hem Arapçanın hem Kürtçenin unutulma tehlikesini yaşayan şehirlerden biridir.

4.2.1.3. Resmî Dile Karşı Tutum ve Anadilin Zayıf Kalması

Görüşmecilerin büyük çoğunluğu doğup büyüdüğü evde ilk önce anadillerini öğrenmiştir. Hatta bu görüşmecilerin de önemli bir kısmı ilkokula gidene kadar Türkçeyi de bilmediklerini ifade etmişlerdir. Ancak bazı görüşmecilerin anadil noktasında anadillerinden önce ya da anadillerini hiç bilmeden yalnızca resmî dil olan Türkçeyi öğrendikleri durumunun olduğu örneklerle de rastlanmıştır. Araplar arasında ve Kürtler arasında yeni neslin, anadillerini öğrenerek okul hayatına kadar anadillerini konuşması artık daha az rastlanan bir durum haline gelmiştir.

Arap görüşmeciler arasında etnik kökeni Arap olup anadili Türkçe olan yalnızca bir kişi bulunmaktadır. Arap görüşmeciler arasında en genç görüşmeci 33 yaşındadır, kendisi ilkokula kadar Türkçeyi neredeyse hiç öğrenmemiştir. Ancak görüşmeci kendisinden 8 yaş küçük kardeşinin Türkçe bildiğini, Arapçayı ise anlayıp konuşmakta çok zorlandığını belirtmiştir. Dolayısıyla, Türkçenin erken cumhuriyet dönemindeki kendini egemen kılma üzerine yürüttüğü politikalarından özellikle eğitim aracının yüz yıl sonra yani üç nesil sonra kendini gösterdiği ve kitle iletişim teknolojilerinin de bugün artışı ile gündelik hayatın her alanına sirayet eden Türkçenin Arap, Kürt ve diğer etnik kökenler arasında anadilin kuşaklararası aktarımını sekteye uğrattığı ve yerel dillerin yaşam alanından giderek koptuğu bir duruma yol açtığını tespit etmek mümkündür.

Siirt Araplarının resmî dil Türkçeye karşı oldukça olumlu tutumları bulunmaktadır. Anadilleri Arapça olan ve Türkçeyi öğrenme yaşı en erken 7 olan görüşmeciler, bugün Türkçeyi aksan olarak çok iyi konuşmaktadır. Kürtler arasında Türkçe aksan bozukluğu daha sık rastlanan bir durumken Araplar da böyle bir duruma daha az rastlanmıştır. Genç kuşaklar arasında ise Arapçadan ziyade Türkçenin iletişim alanında birincil dil olarak tercih edildiğini de gözlemlemek mümkündür. 33 yaşındaki G1'in Türkçeye karşı tutum ve düşüncelerinin olumlu olduğu, resmî dil karşısında anadilini koruma yönünde bir reflekse sahip olmadığı aşağıdaki ifadelerinden çıkarılabilmektedir:

“Anadilim Arapça. İlkokula gidene kadar düzgün Türkçe kelime bilmediğimi hatırlıyorum. Anadilimi korumak adına bir girişimde bulunmadım. Benim için dilimin bozulması da bir önem arz etmiyor. Şöyle bir şey de söyleyebilirim; Siirt’teki Arapların dillerine çok önem vermediklerini düşünüyorum. Kürtlerle ve Kürtçeyle kıyaslarsam, Arapçanın ve Arapların asimile demeyeyim de kabullenim olmaya daha açık olduğunu söyleyebilirim. Göç etme ve dış illerle bağlantı kurma sebebiyle Araplar Türkçeyi daha fazla kullanmış ve değişmişler. Kendi ailemde de bu farkı görüyorum, geçmişle kıyaslayınca Siirt Arapçasının konuşulma oranı çok daha düşük, benden 8 yaş küçük kız kardeşim pekiyi bilmez Arapçayı. Torunlar ise bugün hiç bilmiyor. Bunun sebeplerinden biri egemen kültüre daha yakın olabilmek için ya da o kültürden daha fazla faydalanabilmek için. Daha önceki dönemlerde Arapça konuşmamayı tercih edenler bile olmuştur. Ben de zaten sırf dilim korunsun amacıyla Arapça konuşayım diye çaba sarf etmem, öyle bir derdim yok” (G1, Erkek, Arap, 33 yaşında).

Kürt görüşmecilerin de geneli ilkokula gidene kadar Türkçe öğrenmemiştir. Ancak yeni neslin evde Türkçeyi daha erken yaşta öğrendiği veya tamamen Türkçeye ağırlık verilerek büyütüldüğü de ifade edilmiştir. Resmî dilin anadillerinden daha önemli olduğuna dair Arap görüşmeciler de olan tutumların benzeri bazı Kürt görüşmecilerin ifadelerinde de karşımıza çıkmaktadır:

“Anadilim Kürtçe. Evde Kürtçe ve Türkçe konuşuluyor, her iki dili de seviyorum. Benim çocuklarım pek Kürtçe bilmiyor, okula gittiklerinden böyle oluyor, zayıflıyor. Ama Türkçe şimdi daha önemli, hastaneye gidiyoruz Türkçe bilmeyen hastalığını anlatamıyor” (G6, Kadın, Kürt, 40 yaşında).

“Devletimizin dili Türkçedir, mutlaka öğrenmemiz lazım, öğretmemiz lazım. Ben Türkçeyi çok seviyorum. Ben diyorum ki öncelikle Türkçeyi öğrensinler ama kendi dillerini de çocuklarına unutturmasınlar. Bir dilin ortaya çıkması kolay değil çünkü” (G14, Erkek, Arap, 67 yaşında).

Halime Yücel ve Michel Bourse (2012: 123) dilbilimsel pratiklerin egemen sınıflarca üretilip şekillendirildiğini ve medya, siyaset, kamusal alan, iş yeri, mahkeme, okul, devlet daireleri gibi tüm kamusal alanlarda bu egemen dilin hâkim konumda olduğunu ve bu dili konuşmanın bir saygınlık nişanesi olarak kabul edildiğini belirtirler. Egemen dil, son derece rafine bir dil iken, bu dilin karşısında bulunan ve sıra dışı bir toplumsal kimliği ortaya koyan, tabi grupların kullandığı avam dil vardır. Bu ayırım kamusal alana ve ekonomik kaynaklara erişim ve resmî ortamlarda söz almak konusunda bir eşitsizlik yaratır. G6 hastanelere gidildiğinde Türkçe konuşulması gerekliliğinden bahsetmesi, bu dilin konuşulmadığı durumlarda

ortaya çıkabilecek eşitsizliklere bir örnektir. Kendisi Arap kökenli, ancak anadili Kürtçe olan G14, Kürtçe ve Arapça bilmesine karşılık, öncelik verdiği dil, resmî dil olarak Türkçedir ve Türkçeyi çok sevmektedir, ancak bir koruma tutumu olarak anadilin de unutulmaması yönünde fikirleri bulunmaktadır. G1'in ifadeleri ise Siirt Arapları arasında egemen dil olan ve resmî dil olarak da kabul edilen Türkçenin daha çabuk kabullenilmesi ve hatta eski dönemlerde özellikle anadilleri olan Arapçayı konuşmamayı tercih edenlerin olması hâkim dilin konuşulmasının dile tabi olanlarca saygınlık, prestij olarak algılanmasının bir yönünü göstermektedir. Kamusal alanda ve ekonomik kaynaklara ulaşmada ikincil sınıf olmamak ve eşitsizlik durumuna düşmemek adına, resmî dilin bu derece benimsenmesi, anadilin korunması ya da muhafaza edilmesi hususunda bazı görüşmecilerin örneğinde olduğu gibi kimi bireylerde bir hassas damar oluşmamıştır.

Öte yandan Arapçanın ve Kürtçenin anadil olarak konuşulması ve aktarımı kuşaklararası gittikçe zayıflamaktadır. Her yeni kuşağın resmî dile daha yakın olarak büyümesi yerel dillerin ölümüne yol açacak bir sonu da beraberinde getirmektedir. Çünkü bir dilin canlılığını koruyan en önemli aktörlerden biri kuşakların o dili konuşması ve aktarmasıdır. Dilin canlı kalmasındaki diğer etkenler ise şunlardır: Konuşan sayısı, konuşanların toplam nüfus içindeki oranı, dil alanlarının kaybı, yeni dil alanlarına cevap verememe, dil eğitimi ve okuryazarlık eğitimi, bu eğitimler için malzeme, konuşanların kendi dillerine karşı tutumları, dil politikaları, dokümantasyon miktarı ve kalitesi. Bu etkenler içinde en kritik olanı, kuşaklararası dil aktarımının kesilmesidir (Brezinger'dan Akt. Önen Baykuşak, 2020: 29). Öte yandan, dilin merkezileştirilmesi, tüm etnik çoğunlukların da tek tipleştirilmesinin araçlarından. G7, Türk vatandaşı olduğunu ve etnik farklılıkların vurgulanmaması gerektiğine olan inancını anadili üzerinden şöyle ifade etmiştir:

“Anadilim Arapça, Arabım ama ben Türküm diyorum. Yani bu etnik vurguları hoş karşılamıyorum, Ben Arap kökenli olsam bile Türk vatandaşıyım. Soy olarak evet ama etnisite anlamında Türküm. Doğup büyüdüğüm evde hem Türkçe hem Arapça konuşulurdu, o yüzden bizde Türkçe bozuk olmaz. Babam bize her gün gazete okuturdu Türkçe. Ben anadilimi muhafaza ettim ve çok iyi konuşuyordum, ancak çocuklarımdan hiçbiri bilmiyor. Çünkü eşim Uşaklı ve evde hep Türkçe konuştuk. Bir

de geniş aile kalmadı ki çocuklar o oturmalarında öğrensinler” (G7, Erkek, Arap, 55 yaşında).

Ulus bütünlüğü, tek millet, tek vatan, tek bayrak gibi ülküler görüşmecilerin bazılarında kendini çok net göstermektedir. Resmî diline karşı son derece olumlu tutumlar sergileyen G7, soy ve etnik köken vurgularını doğru karşılamamaktadır. Çünkü bu tür vurgular ulus kimliğinde doğru karşılanmayan vurgulardır. Anadilini muhafaza edebildiğini ve çok iyi konuşabildiğini belirten görüşmecinin, anadili Türkçe olan biriyle evlenmesinin ve eski geleneksel geniş aile kalıplarının da yıkıma uğramasının, çocuklarının tek dille yetişmesinde etkili olduğu tespit edilmektedir. Anadilin yalnızca bireysel anlamda korunması ve bilinmesi, bir dilin canlılığını devam ettirmesi ve nesiller arası korunarak yol almasında ne yazık ki etkili değildir. Dolayısıyla bir dilin canlılığını korumasının bu etkenlere bağlılıkla olan ilişkisi, resmî dilin egemen dilbilimsel pratikler olarak kendini bireylerin zihninde belletmesi ile zayıflamaktadır.

Bir dilin resmî dil olarak belirlenmesinin, ulus devlet inşasında, vatandaş kültürü sağlama, ulusal birlik ve milli duygu bütünlüğü oluşturma, aynı zamanda ulusal etnisitenin de bir göstergesi olma gibi amaçları bulunmaktadır. Bu amaçların kendini bireylerin dünyasında göstermesi zoraki değil, inançla, isteyerek gerçekleşmektedir:

“Anadilim Kürtçe. İlkokula gittiğimde Türkçe öğrendim. Şu an eşim ve çocuklarımla Türkçe konuşuyorum evde. Çocuklarım Kürtçeyi anlıyor ancak konuşamıyor. Anadilimde kesinlikle bir bozulma var ve ben de anadilimi korumuyorum. Açıkçası ben bu konuya çok takılmıyorum, ben Türkiye Cumhuriyeti vatandaşıyım ve devletime sonuna kadar bağlıyım. Ve devletimin resmî diliyle konuşmayı daha çok önemsiyorum. Bir de Araplarla Kürtler arasında burada Türkçe ortak bir dil oldu” (G27, Erkek, Kürt, 43 yaşında).

“Aslında Kürdüm ama anadilim Türkçe. Kürtçeyi ilkokul üçüncü sınıfta, babam Şırnak'ta görev yaparken öğrendim. Sanırım babamın, dedelerimin memuriyet kökenli olmasından kaynaklı bizde kimse Kürtçe konuşmazdı. Yani anadilimi koruyabildiğimiz düşünmüyorum, böyle bir gayretim de yok. Ailemin de olmadı böyle bir gayreti. Devlet geleneğine bağlı olduğumuz için olabilir” (G34, Kadın, Kürt, 49 yaşında).

“Anadilim Kürtçe, Türkçeyi de ilkokul çağlarımda öğrendim. Evimizde de Kürtçe konuşuluyordu. Bugünü değerlendirdiğimde ise çocuklarım üzerinden konuyu daha net anlayabiliriz, yüzde 99 Türkçe konuşuyoruz, eşim de Kürt olduğu halde. Çocuklarım Kürtçeyi çok az biliyorlar. Yani anadilimi koruyabildiğimi söyleyemem. Ama anadilimi çok ayrı bir konuma koymak gibi bir yaklaşımım da olmadı. Yani ülkenin diline ağırlık verip konuşmak benim için gayet normal. Çocuklarıma özellikle Kürtçe öğretiyim diye bir çabam da olmadı. Ben bu iki dilden birini diğerine tercih etmedim hiçbir zaman” (G25, Erkek, Kürt, 38 yaşında).

“Anadilim Kürtçe, ben ilkokulda öğrendim Türkçeyi. Ama şu an evimizde çocuklarla Türkçe konuşuyoruz. Çocuklarım kendilerini ifade edecek kadar bile Kürtçe bilmiyorlar. Anadilimizi artık koruyamıyoruz kesinlikle. Köylerden kente göç, eğitim dilinin Türkçe oluşu mecburen Türkçeye ağırlık verilmesine neden oluyor. Çocuklarımızı eğitimden geri kalmasın diye bizler de Türkçeye ağırlık verdik” (G12, Erkek, Melez, 50 yaşında).

Görüşmecilerin resmî dil Türkçeye karşı görüşleri olumludur. Ulus devletin dili merkezileştirmesi ve eğitim dilinin Türkçe olarak belirlenmesi ile yerel dillerin kültürel bir çeşitlilikten öte bir önemi olmadığı, geri kalmış diller olduğu, ulusun ortak aidiyeti için engel olduğu, tüm kamusal ve ekonomik kaynaklara ulaşımında yetersiz kaldığı yönündeki politikası yukarıdaki görüşmecilerin ifadelerindeki ortak düşüncenin yorumunu mümkün kılmaktadır. Hiyerarşik düzlemde resmî dilin anadillerine karşılık önemi görülmesi, görüşmecilerin anadillerini koruma yönünde bir çabayı gereksiz kılmış ve anadil konusunda bir kompleks oluşturmuştur.

Bir dilin muhafaza edilmesinde dilin aktarımı kadar, dil malzemelerinin ve sözlü kültür unsurlarının, bunun yanı sıra dile dair yazılı kültür unsurlarının üretilmesi o dili kullanan toplulukların ödevleri arasındadır. Siirt Arapçasının kendini asırlarca özellikle sözlü kültür unsurlarıyla ayakta tuttuğu ve kendini koruyarak bugünlere geldiği bilinmektedir. Bir dile dair değişmeyen tek kalıcı olgu, dilin temelde sözlü oluşudur (Ong, 2007: 19). O hâlde bir dilin konuşanları arasında beliren ilk kültür sözlü kültürdür. Siirtli Araplar, gelenek ve göreneklerini, örf ve adetlerini, yaşam tarzlarını, inançlarını ve dünya görüşlerini dilin sözlü kültür unsurlarıyla koruma altına almayı başarmışlardır (Cengiz, 2019: 71). Bu kültürlerinin dil üzerinden aktarımı, nesiller boyu devam etmiştir. Siirt Arapçasının yazılı kültür unsurlarının az olması, dilin daha ziyade sözlü olarak varlığını koruma altına almasına neden olmuştur. Dilin, sözlü kültür üzerinden yaşatılması özellikle anımsanabilir şeyler düşünüp konuşarak mümkün hâle gelir. Bunun için geçerli

çözüm, belleğe yardımcı olan, ağızdan çıkmaya hazır, ritmik, dengeli tekrarları olan, kelimelerdeki ünlü ve ünsüz seslerin uyumlu olduğu, sıfat ve kalıpsal ifadelerin kullanıldığı, herkesin sık duyup kolaylıkla hatırladığı bir biçimde konuşmaktır (Ong, 2007: 49). Bunun için sözlü kültür unsurlarında atasözleri, hikâyeler, masallar, tekerlemeler ve dahası oldukça önem arz eder. Siirt Arapçasının da kendine bu sözlü kültür unsurlarına çokça yer vermesi, kelimelerin bozulmadan öz halleriyle günümüze kadar gelmesinde etkili olmuştur. Öte yandan yalnızca söze dayalı bir dilin uzun süre ayakta kalması elbette mümkün değildir. Çünkü yazılı kültür ile birlikte bilgi aklın dışında kaydedilmeye başlandığı için sözlü kültür üzerinden dili bugünlere kadar getiren tüm unsurlar zayıflar ve önemsizleşir. Bu anlamda Kur'an-ı Kerim'in hem Arap dilinin en fasih dil malzemesini bir araya getirerek bu dilin tüm lehçelerini kucakladığını hem de standart ve fasih Arapçayı tesis ederek Arapçayı muhafaza altına aldığını söylemek mümkündür (Gül, 2016: 202). Kur'an'ın Arapça dilinin tümünü kucaklayan ve koruma altına alan en önemli yazılı kültür unsuru olduğunu söyleyebiliriz. Bunun dışında Siirt Arapçasının da şifahi kültür ile aktarılan pek çok bilgi stoğunun yazılı olarak kayıt altına alınma çabası, yine dilin korunmasına yönelik çabalar arasındadır. Konunun önemini bilen ve dilin korunmasına yönelik somut çabalar ortaya koyanların, önüne geçemedikleri en önemli engelin resmî dil karşısında bu yerel dilin kendi kuşakları tarafından yeterince benimsenerek korunmamasıdır:

“Anadilim Arapça, ilkokulda tanıştım Türkçe ile ve öğrendiğim ilk kelime de öğretmenin yoklama esnasında adımızı söylemesine karşın “buradayım” demektir. Bugün anadilimi yok koruyamıyorum, Siirt'te bunu kaybettik. Benden daha genç olan kuşak çok daha zayıf bir Arapçaya sahipler, ben ve benden daha üst kesim yine biraz iyi. Ben Arapçayı kendi çevremde de en iyi konuşanlardan biriyim, hatta kanal56 da kültürümüze yönelik Arapça programımız da var. Kitap bile yazdım, Siirt Arapçasında kullanılan atasözleri ve deyimleri üzerine. Ben Arapçaya bu kadar vakıfken, onu korumak istiyorken ve bir yerde de seviyorken kendi çocuklarım Arapçayı anlıyor ama cevap verirken çok zorlanıyorlar. Kelime hazneleri çok zayıf. Muhtemelen torunum da hiç bilmeyecek. Şimdi Unesco'nun dillerle ilgili araştırmaları var bilirsiniz. Dillerde insanlar gibi canlıdır. Bazı diller kayboluyor, bazıları kaybolmaya yüz tutmuş durumda. Ben mesela Pervari'nin Ekindüzü köyünde gayrimüslimler zamanından kalma ve sadece orada konuşulan Hertevince dili üzerine gidip röportaj yaptım. Şimdi kayboldu o dil, son konuşanları da öldü. Yani yerel dillerin durumu böyle, Siirt Arapçası da böyle. Zamanla konuşulmuyor, unutuluyor” (G17, Erkek, Arap, 63 yaşında).

Dilin yazı ile kaydedilmesi, onu koruma altına almak adına önemlidir. Ayrıca, elektronik kaynakların kullanımı ile dilin aktarımı, tekrarı, hatırlanması da mümkündür. Ancak bütün bunlar bir dil, yeni kuşaklar tarafından benimsenmiyorsa, bir devletin resmî dili olarak da kabul edilmemişse ayakta kalmak için yeterince etkili faktörler hâline gelmemektedir. Crystal (2015: 90-108), Dillerin Katili isimli eserinde bir dilin ölümünde gerçekleşen üç aşamalı süreçten bahseder. Bu aşamalardan ilki siyasi, sosyal ya da ekonomik kaynaklı olabilen baskı aşamasıdır. Özellikle yukarıdan aşağıya baskı sürecinde, siyasal, ekonomik ve kültürel anlamda teşvik, tasfiye veya hükûmetçe getirilen kanunlarla egemen dilin benimsetilmesi süreci vardır. Bu sürecin sonunda iki dilliliğin olduğu ikinci aşama kendini gösterir. Bireyler artık iki dil bilirler ancak ikinci dili daha iyi kullanmaya başlarlar. Üçüncü aşamada ise, iki dillilik, yerini hızlı bir düşüşle kendini daha iyi ifade ettiği egemen dile (ikinci dile) bırakır ve yeni kuşaklarda ilk dilinin gereksiz olduğu düşüncesini yaratır. Crystal'a göre, üçüncü aşamanın oluşmasında, yani kuşakların resmî dilde ustalaşmasında bu dilde eğitim alması ve bir süre sonra da evde bu dilin kullanılmasıdır. Böylece zihin, bilişsel anlamda ikinci dil üzerinden gelişmektedir. Anne-babaların çocuklarının Türkçe eğitim içerisinde bulunmalarından dolayı, evde Türkçede bozukluk yaşamamaları ve derslerinin zayıflamaması için Türkçe konuşması da birinci dilin (anadilin) zayıflamasına yol açmaktadır:

“Aslında Arabım, ama evimizde okula gideceğimiz bilindiği için hep Türkçe konuşuldu. Arapçayı az biliyorum, Kürt biriyle de evli olunca bazen anadilimi unutuyorum gibi hissediyorum. Siirt Arapçasında çok bir bozulma yok ama onu konuşanlar da bir azalma var” (G28, Kadın, Arap, 33 yaşında).

“Ben okula başlayınca Türkçe öğrendim. Anadilim Arapçadır. Çocuklarımla Türkçe konuşuyorum, Arapçayı anlıyorlar ama konuşamıyorlar. Maalesef öğrenemediler Arapçayı, sırf okula gidiyorlar Türkçeyi iyi konuşsunlar diye” (G13, Kadın, Arap, 43 yaşında).

“Kürdüm ama Kürtçeyi çok az biliyorum, doğup büyüdüğüm evde hep Türkçe konuşuldu. Aile geleneğimizde kadınların hep eğitilmiş olması yani en azından okula gitmesi sebebiyle kimse Kürtçe konuşmamış, Türkçe birinci dil olarak tercih edilmiş. Bu anlamda anadilimizin korunabildiğini düşünmüyorum” (G35, Kadın, Melez, 23 yaşında).

Resmî dilin, okul çağından önce öğrenilmesi artık kaçınılmaz bir durumdur. Televizyonun her evde bulunması, gündelik hayatta ve kamusal yaşamda resmî dilin yaygın hâle gelmesi, okul öncesi eğitimin daha küçük yaşlardan itibaren başlaması, çocukların Türkçeyi daha erken yaşta öğrenmelerini de beraberinde getirmiştir. Yukarıdaki örnek görüşmelerde olduğu gibi kimi ailelerde bu konunun önceden kabullenilmesiyle birlikte, resmî dile ağırlık verilmiş, anadil ise kuşaklararası aktarımda yeterince önemsenmemiştir.

Etnik kökenin ve konuşulan dillerin çeşitlilik gösterdiği yörelerde insanların birden fazla dil bilmeleri olağan bir durumdur. Zira bu, sosyal hayatta kurulan iletişimin doğal bir sonucu olarak kendini gösterir. Arap esnafların şehirde Kürt vatandaşların yoğun yaşaması sebebiyle Kürtçe de bilmeleri bu iletişimsel alanın doğal sonuçlarından biridir. Ya da yörede doktorluk yapan bir memurun, gelen hastaların dillerine dair konuşma yatkınlığı kazanması da böyle örnekler arasında sayılabilir. G29 ve G5 ise, resmî dilin etnik farklılıkların olduğu şehirde ortak konuşma dili olarak seçilmesinden bahsetmektedirler. Birbirinden farklı Kürtçe ağızların olması göçler neticesinde karşılaşılan bir durumdur. Öte yandan yerel halkın da Arapça konuşması, bu farklı kimliklerin bir araya gelişinde kurulacak iletişim dilinin Türkçe olarak belirlenmesi kendileri için bir kolaylık olmuştur:

“Anadilim Arapça. Türkçeyi okulda öğrendim. Ben annemle, kardeşlerimle, eşimin ailesiyle, yani büyüklerle yetişkinlerle Arapça konuştum ama çocuklarımızla Türkçe konuştuk. E bir de komşuların çoğu Kürt, onlarla da Kürtçe Türkçe karışık. Üç dili kullanmak zor, bu sebeple ortak dil olarak Türkçe konuşuyoruz kolaylık olsun diye” (G29, Kadın, Arap, 51 yaşında).

“Şimdi bizim Kürtler bir toplumda en çok Türkçe konuşuyorlar, bence Kürtçe konuşmalar daha iyi. Ama Türkçeyi tercih ediyorlar. Şimdi pek çok yerden Kürt var hepsinin ağız farklı bu yüzden Türkçe konuşuluyor” (G5, Kadın, Kürt, 40 yaşında).

Anadilin bir üst nesil ile konuşulmaya devam etmesi, ancak yeni nesille resmî dilin konuşulması, anadilin korunma imkânını oldukça daraltmaktadır. G29’un kendi kuşağı ve üst kuşakla konuşurken anadilini tercih etmesine karşın, çocuklarıyla Türkçe konuşması dilin yeni nesillere aktarımında bir dezavantaja dönüşmektedir. Bu anlamda mülakatlar boyunca çıkarılan en önemli tespitin dilin bireysel anlamda

korunması ve kendi kuşağı ya da üst kuşakla konuşulmasına karşılık, çocuklarıyla veya yeni nesille Türkçe konuşulmasıdır. Dolayısıyla esasında anadilin korunması olarak görünen şey, dilin uzun zamanlı canlılığını muhafaza etmek adına yapılan bir koruma değildir.

Öte yandan resmî dil, etnik ve dilsel çeşitliliğin olduğu yerlerde, ortak konuşma dili olarak tercih edilmektedir. Bu durum kendilerine bir kolaylık sağlasa da uzun vadede yerel dillerin gündelik hayattan çekilmesine yol açmaktadır.

4.2.1.4. Dayanışma ve Direnişin Simgesi Olarak Anadilin Korunması

Genç kuşağa anadillerini aktaran görüşmeciler, daha koruyucu bir tutum içindedirler. Dolayısıyla anadilin korunmasına yönelik hassasiyet gösteren görüşmecilerin ortak özelliği evde anadilin konuşulması ve yeni nesillere dilin aktarımıdır. Görüşmeciler çocuklarının küçük yaşta Türkçe öğrenmesinden rahatsızlık duymamakta, ancak anadillerini de anlayıp konuşmaları için gayret göstermektedirler. Bu, dilin korunmasında nispeten önemlidir. Nispeten denmesinin sebebi, anadilin korunması ve sonraki kuşaklara aktarım çabasının yalnızca onu konuşanlar etrafındaki bir mücadele ile gerçekleşmesidir. Devletin, eğitim kurumları aracılığıyla dilsel çeşitliliği dikkate alan desteğinin yetersiz kalması, anadillerin aktarımı ve canlı kalması hususunda zayıflığın meydana gelmesine neden olmaktadır.

Görüşmecilerin resmî dil karşısında anadillerini çocuklarıyla evde anadil ağırlıklı konuşarak ve aile meclislerinde, kamusal alanda anadillerine ağırlık vererek korumaya çalıştıkları tespit edilmiştir. Resmî ideoloji, eğitim aracılığıyla özellikle kadınların okumasına ve Türkçe öğrenmesine büyük önem vermiştir. Çünkü bu sayede yetiştirilecek çocukların da Türkçe ağırlıklı yetişeceği düşünülmüştür. Görüşmecilerin Türk biriyle evlenmek yerine kendi dillerinden ve kültürlerinden biriyle evlenmeleri, evde aynı dilin konuşulmasına ve çocukların da birinci dillerini öğrenerek büyümesinde son derece önemli olmuştur. Zira eşi kendi dilinden olmayan görüşmecilerin çocuklarının anadil öğrenme hususunda zayıf kalarak yalnızca ortak

dil olan Türkçeye ağırlık verilmesine yol açmaktadır. Bu anlamda görüşmecilerin anadillerini muhafaza edebilmeleri, öncelikle evde aynı dili paylaşan bir aile birliğinin olmasıyla alakalıdır. Çocuklarının birincil dilleriyle yetişmeleri için son derece dikkat eden G18, okula gidene kadar çocuklarının Türkçe bilmediğini vurgulamıştır:

“Anadilimi mümkün mertebe korumaya çalışıyorum. Benim 4 tane çocuğum var, onlar ilkokul birinci sınıfa gidene kadar bir kelime Türkçe bilmediler. Ana dillerini güzelce öğrensinler diye öğretmedim. Ben de ilkokula başladığımda Türkçe bilmiyordum. Evde de Kürtçe konuşulur, buna dikkat ediyorum. Dilleri bozuluyor halkın, dikkat etmedikleri için koruyamadılar. Biz koruyoruz Allah’a şükür. Çocuklarım benden iyi Kürtçe konuşur. Kürtçede bozulma ister istemez var, üç dil var şehirde, hepsi birbirinden etkilenmiş ve değişmiş. Göçebeliliğimizde saf bir Kürtçemiz vardı, ama şehirde öyle değil, Türkçe de karışıyor Arapça da” (G18, Erkek, Kürt, 48 yaşında).

Ailelerin resmî dile önem vermesindeki en birincil sebep eğitim dilinin Türkçe olmasıdır. Okulda çocuklarının aksan sıkıntısı ve derslerini anlama zorluğu yaşamaması için Türkçeye ağırlık verdikleri görüşmelerde ifade edilmiştir. Ancak G18’in örneğinde değerlendirdiğimizde bambaşka bir sonuçla karşılaşmaktadır. Görüşmeci 4 çocuğuna da okul çağına kadar Türkçe öğretmemiş ve anadillerinin pekişmesi için son derece dikkat etmiştir. Çocuklarının bugün meslek sahibi olduklarını belirtmesi üzerine, kendisine çocuklarının ne okudukları sorulmuştur. Görüşmecinin iki çocuğu Avukat, birisi ise tıp doktorudur. Küçük çocuğu ise üniversiteye hazırlanmaktadır. Türkçenin daha geç yaşta öğrenilmesi, görüşmecinin çocuklarının derslerini etkilememiş görünmektedir. Zira edindikleri meslekler iyi bir Türkçenin gerekliliğinin de şart olduğu mesleklerdir. Anlaşılmaktadır ki, anadilin ardından okul çağında resmî dil ile karşılaşmak, eğitim noktasında bir geri kalma yaratmayabilir. Ancak, görüşmecilerin önemli bir kısmında bu konuda bir endişe bulunması dikkat çekicidir. Resmî dilin kendini önemli kılması, her alanda resmî dilin konuşulması, ailelerin de anadil yerine resmî dilin daha önemli olduğu hususunda fikirler edinmesine sebep olmuştur. G18 bu konuda aileleri dikkatsiz ve özensiz davranmakla suçlamaktadır. Ayrıca görüşmeci anadili olan Kürtçenin göçebelikteki gibi saf bir Kürtçe olmadığını, şehirde konuşulan diğer dillerden etkilenmesi sebebiyle, dilin özünde bozulmaların meydana geldiğini de

düşünmektedir. Görüşmeler boyunca Koçerlerin anadillerine daha sadık oldukları ve Kürtçeyi daha saf haliyle kullandıkları pek çok görüşmeci tarafından da ifade edilmiştir. Koçer G18, dilini koruyabilmekle beraber, yerleşik hayatın Kürtçenin özünde bozulmalara yol açtığını da ifade etmiştir.

Medreselerin kapatılması “modern, millî ve tekçi” bir ulus yaratma serüveninin ilk hamlelerinden birisidir. Birden fazla hedefi bulunan bu hamlenin Kürtler açısından en önemli sonuçlarından birisi Kürtlerin yegâne eğitim kurumlarının kapatılması olmuştur. Zira bundan sonra çok uzun bir süre Kürt coğrafyası eğitimden mahrum kalacaktır. Aynı zamanda Kürtlerin anadilde eğitim alma imkânlarına da medreselerin kapatılması ile son verilmiştir. Bundan sonra devlet okullarında okumak zorunda kalan Kürtler, hiç bilmedikleri bir dilde yani Türkçede eğitim görmeye başlayacaklardır.

Arapça ve Kürtçenin korunmasında medreselerin büyük payı vardır. Klasik Osmanlı medreselerinin eğitim dili Arapçadır. Ancak medreselerle ilgili bölümde aktarıldığı üzere Doğu ve Güneydoğu bölgelerindeki “şark medreseleri”nde eğitim dili Kürtçe idi. Osmanlı medreselerinden farklı olan bu medreselerin halkın büyük çoğunluğunun diliyle eğitim vermesi bölgede yere dilin korunma altına alınmasında önemli etkiye sahip olmuştur. Şark medreselerinde özellikle Güneydoğu’da medreselerin eğitim dilinin Kürtçe olması hem fikri ve ilmi yönden medreselerin keşif yapmasına ve devam etmesine olanak sağlamış hem de halk ile bütünlüğünün devam etmesine imkân tanımıştır. Ancak medreselerin eğitimde birlik amacıyla kapatılmasıyla birlikte bölgede Kürtlerin en önemli eğitim kurumları da kapanmış oldu. Medreselerin eğitim dilinin Kürtçe olması, bölge halkının anadilleri ile eğitim almasına olanak tanırken, medreselerin kapatılması ile bu olanaklar da kalkmış oldu. Medreselerin kapatılmasıyla görünür ve meşru faaliyetleri sona eren din adamlarının, bu faaliyetleri gizliden gerçekleştirme çabaları ve halkın desteği, bölgede medrese faaliyetlerinin yer altından yürütülmesine imkân tanımıştır. Medreselerinin ve bölgedeki diğer medreselerin Kürtçeyi bugünlere taşımasındaki rolünü aktaran G33 şu sözleri aktarmıştır:

“Anadilim Kürtçe, medresede aldığım eğitim sayesinde de kendimi ifade edecek kadar Arapçaya hâkimim. Ancak Siirt Arapçası değil bu, biliyorsun Siirt Arapçası ile normal Arapça (Suriye-Yemen) çok farklıdır. Türkçe ile ilkokulla birlikte tanıştım. Evde Türkçe ve Kürtçe karışık konuşuyoruz. Annem rahmete gitmeden evvel onunla da Arapça konuşurdum. Eşimle Kürtçe, çocuklarımla ise karışık konuşuyorum. Şahsım adına anadilimi koruyabildiğimi düşünüyorum. Çünkü ben Kürtçeyi hem Latin hem Arap alfabesiyle yazıp okuyabilen birisiyim. Ancak şunu aktarmam gerekir, Kürtçe eğer bugün yaşıyorsa bunun yegâne sebebi medreselerdir. Medreselerdeki Kürtçe yazılmış kitaplar veya Arapça kitapların Kürtçe şerhleri ve eğitim dilinin medreselerde halen Kürtçe olarak devam etmesi, Kürtçeyi bugünlere taşıdı. Aksi takdirde Kürtçe diye bir dil yoktu bugün” (G33, Erkek, Arap, 46 yaşında).

Görüşmecinin ifadelerine göre, Kürtçenin toplumsal anlamda korunmasında bireylerin o dili konuşup canlı tutma gayretinin ötesinde bölgedeki medreselerin Kürtçe eğitim vermesi ve eğitim kitaplarının Kürtçe olması, Kürtçenin kendini muhafaza etmesinde son derece önemlidir. Zira Kürtçenin konuşulmasının yasak olduğu, medreselerin ise kapatıldığı dönemlerde, yer altına çekilen ve eğitimlerine orada devam eden medreselerin varlığı bilinmektedir. Halkın yardımlarıyla ve üstün çabasıyla eğitim vermeye devam eden bu medreselerde Kürtçe konuşulmaya devam etmiş, buralarda yetişen talebelerin Kürtçeye ve Arapçaya hâkim olması, dilin bugünlere taşınmasında etkili olmuştur. G33, Arap kökenli olmasına rağmen anadili Kürtçedir. Arap kökenli olup Anadolu topraklarında yetişen Arap seydaların, halkın dilini benimsemesi ve anadilleri bilmesi son derece önemlidir. Bu yolla hem halk ile bütünleşebilmiş hem de Kürtçenin devamı mümkün olabilmektedir.

Dil, kişiye bir kimlik yüklediği gibi, toplumsal geleneklerin devam ettirilmesini de sağlar. Bu sebeple dilin korunma çabası, geleneklerin korunup aktarılması çabasını kolaylaştırır:

“Eşim ve çocuklarımla Arapça konuşuyoruz ve ben Arapça geleneğini yaşatmayı çok seviyorum. Örf ve geleneklerime bağlı olduğum kadar dilime de çok bağlıyım. Torunlarımla bile iyice öğrensinler diye Arapça konuşmaya gayret ediyorum” (G21, Erkek, Melez, 63 yaşında).

Öte yandan anadilini korumanın kişiye, etnik geçmişi hatırlatma ve tarihsel hafızayı belleme özelliği taşıdığı da görülmektedir:

“Dilimizi korumamız gerekir, çünkü dilimiz bizim geçmişimiz, geçmişimizi unutursak nereden geldiğimizi de unuturuz” (G24, Erkek, Kürt, 23 yaşında).

“Ben 8 yaşına kadar da zor öğrendim Türkçeyi, hâlâ da pek iyi değil aksanım. Dilimi koruyorum, konuşmaya gayret ediyorum. Evde Kürtçe ağırlıklı konuşuyoruz. Kültürel bağlamda değerlendirsek anadilimi korumaya sonuna kadar gayret ediyorum, dilini koruyamayan insan hiçbir şeyini koruyamaz. Dil sadece iletişim değildir, bağlıdır, hafızadır” (G8, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

Geçmişe duyulan bağlılık, dilin korunma altına alınmasını da gerekli kılmaktadır. Zira asırlarca aktarılan tüm geleneksel, kültürel bilgiler ve yazılı kültür stoğu anadil üzerinden bugünlere taşınmıştır. Latin alfabesinin kabul edilmesinin ardından Osmanlıca yazılan eserlerin birkaç kuşak sonra okunamaması üzerine gösterilen muhafazakâr tepkiler, G24’ün *“geçmişimizi unutursak nereden geldiğimizi de unuturuz”* sözleriyle bir kez daha anlam kazanmaktadır. Türklerin başına gelenlerin, resmî dilin benimsetilme çabasında Kürtlerin de başına gelmesi bir kader ortaklığıdır. Dilleri üzerinde bir devrim gerçekleşme de anadilini rahatlıkla konuşamadıkları dönemler ve dilin kuşaklararası aktarımının sıkıntıya girmesiyle her geçen sürede biraz daha konuşma alanından çekilen Kürtçenin, fiziki olarak değil de kültürel anlamda ölmesi tehlikesi, görüşmecilerin ifadelerindeki endişelerden çıkarılabilmektedir.

“Benim anadilim Kürtçe, Türkçeyi ilkokulda öğrendim, annem babam hâlâ Türkçe bilmez. Benim eşim Hakkârili. Ben anadilimi koruyamamanın büyük endişesini duyuyorum. Evde çocuklarımla Kürtçe konuşmaya çalışıyorum, hatta ödül bile veriyorum ama konuşmuyorlar. Oysa kızım 6 yaşına kadar Kürtçe biliyordu sadece, ana sınıfına gittikten ve televizyonla tanıştıktan sonra Kürtçe konuşmaz oldu. Eşimle Kürtçe konuşuyoruz. Çocuklarıma anadilimi aktaramıyor olmaktan üzüntü duyuyorum” (G30, Erkek, Kürt, 40 yaşında).

Türkçenin, öğrenilmesinin ve konuşmasının Siirt’te konuşulan Arapçaya ve Kürtçeye göre daha kolay olduğunu, bu sebeple de çocukların Türkçe konuşmayı tercih ettiğini görüşmecilerin çoğu ifade etmişlerdir. Aynı zamanda etnik farklılıkların buluşma noktalarından olan eğitim kurumlarında çocuklar birbirleriyle iletişimi sağlamak için ortak dil olarak resmî dili tercih etmektedirler. Bu durum ev ortamına da taşınmakta ve ikinci dil, birinci dilden daha çok tercih edilmektedir. Ailelerde ise bu durumun yarattığı anadili koruyamamanın endişesi ve üzüntüsü bulunmaktadır.

Arap görüşmecilerin ifadelerine göre evde Arapça ve Türkçe karışık konuşulma oranı yüksektir. Anadilini çocuklarına aktarabilen ve sosyal ortamlarda Arapça konuşmayı tercih eden görüşmeciler, dillerini bu yolla koruyabildiklerine inanmaktadırlar:

“Anadilim Arapça. Anadilimi koruyabiliyorum, eşimle evde Arapça konuşuruz. Bizde anadilde bozulma yok ama genelde Siirt’te var. Benim çocuklar hem Arapça hem Türkçe konuşabiliyorlar” (G2, Erkek, Arap, 38 yaşında).

“Biz evde Türkçe Arapça karışık konuşuyoruz. Yani ben dilimi koruyorum, çocuklarım da daha küçükler ama anlıyorlar. Anadilimiz Arapça sonuçta, Türkçeyi ilkokula gidene kadar bilmedik, ama şimdi çocuklar Türkçeyi daha erken yaşta öğreniyorlar” (G19, Erkek, Arap, 40 yaşında).

“Ben anadilimi koruyorum, konuşmaya çok dikkat ediyorum, çocuklarım da bilirler” (G20, Erkek, Arap, 53 yaşında).

“Anadilim Arapçadır. Evde Arapça konuşuyoruz ama çocuklarla Türkçe Arapça karışık. Siirt Arapçası çok özgün bir dil, İstanbul’da Siirtli arkadaşlarla da aramızda Arapça konuşuyoruz. Öz dilimiz sonuçta” (G15, Erkek, Arap, 61 yaşında).

Çocuklarının anadili konuşabiliyor olması, ailelerde anadillerini koruyabildikleri yönünde bir huzura yol açmaktadır. Görüşmelerde çocuklarının resmî dil ile anadili karışık konuşmalar dahi, anadillerini anlayıp konuşabilmeleri görüşmecilerin endişe düzeylerini düşük tutmakta ve bu durum konuşmalarına yansımaktadır. Anadilin korunması konusunda belirtilmesi gereken bir detay olarak, Kürtler arasında dilin korunmasına yönelik daha muhafazakâr tutumların olduğu görüşmeci ifadelerinden çıkarılabilmektedir. Bu durum, Kürtçenin politikleşmesi, Türk-Kürt etnik tartışması, Kürtçülük siyaseti, Kürtçe dil aktivizminin gelişmesi gibi meselelerin bireyler üzerinde anadilin korunmasına yönelik bir direniş oluşturmasıyla ilgili olduğuna dair yorumu mümkün kılmaktadır:

“Benim anadilim Kürtçe, ilkokula gidene kadar da Türkçe bilmedim. Evin içinde çocuklarımla da Kürtçe konuşuyoruz, anadilimiz önemlidir, unutmak istemeyiz” (G10, Kadın, Kürt, 43 yaşında).

“Valla evde biz hanımla Kürtçe konuşuyoruz. Anadilimi çok önemsiyorum ve korumayı çok istiyorum. Bu yüzden anadilde gösterilen tepkileri hep destekliyorum” (G16, Erkek, Kürt, 67 yaşında).

“Anadilim Kürtçe, Türkçeyi okula gittim orada öğrendim. Şimdi evde hep kocamla Kürtçe konuşuyoruz, ama çocuklarımızla karışık. Kürtçeye çok önem veriyorum, sonuçta doğmuşuz bu dili görmüşüz, niye unutulsun bu dil? Koruyalım onu. Ama işte konuşmuyorlar ve dilimizde bozulma var. Şimdi bizim akrabalar Suriye’den bize telefon ediyor bize kızıyor “Size artık gelmeyeceğiz, sizin çocuklar Kürtçe bilmiyor, siz nasıl dilinize sahip çıkıyorsunuz” diye. Oradaki akrabalarımız daha iyi koruyorlar. Bizim buradaki Kürtler okula gittiler, göçüp başka şehirlere gittiler, inan ki ondan artık bozuldu” (G26, Kadın, Kürt, 58 yaşında).

Kişilerin bir dili kullanma tercihi, özellikle çatışma ortamlarında, kişilerin anadiline, etnik aidiyetine, dil kapasitesine, siyasal konumuna ve dahi açık görüşlülüğüne dair karmaşık birtakım varsayımlara işaret eder. Dolayısıyla dil, bir kimliği simgelemenin ötesinde; iktidar, çatışma, müzakere, direniş veya dayanışma alanlarını da oluşturabilmektedir (Pavlenko ve Adrian’dan akt. Önen Baykuşak, 2020: 6). G26’nın sınır ötesinde bulunan akrabalarıyla dil üzerinden kurdukları iletişimde, akrabalarının Türkiye’deki Kürt akrabalarının dillerini koruyamadıkları yönündeki sitemlerini ifade etmesi önemlidir. Dil üzerinden kolektif bir kimlik inşası kurulmuştur Kürdistan coğrafyasında. Buradaki Kürtler, ulus devletin çizdiği sınırlara, sınırları dil ile aşarak cevap vermiş ve bağlarını devam ettirmişlerdir. Dil üzerinden bir dayanışmanın ve dil üzerinden bir direnişin olması gerekliliğine dair düşünceler, dilin kullanım tercihlerini de belirlemektedir. Türkiye’de Kürtlerin Kürtçeyi diğer coğrafyalardaki akrabaları kadar koruyamamalarının göç ve eğitim dili ile yakından ilişkisi de kurulmaktadır. G26, içine doğdukları dilin korunması mücadelesini veren yaşlı kuşaklardan biridir. Diline dair takındığı muhafazakâr tutumu, evlatlarında ve etrafındaki gençlerde görememekten de şikâyetçidir.

Bourdieu’ye göre (1991: 37), dil seçimi, konuşan kişinin dilbilimsel pazarda mevcut farklı dillere veya dil varyantlarına yüklenen sosyal anlam ve değerine dair bilgisi tarafından belirlenir. Bu değerler basit bir şekilde ekonomik olabileceği gibi saygınlık, gurur veya eğitim düzeyi gibi kültürel bir değer de olabilir. Bu değerler farklı pazarlar veya sosyal alanlarda çeşitlenir. Örneğin bir dil düşük bir ekonomik değere sahipken bir grup kimliği açısından yüksek bir değere sahip olabilir. Kürt görüşmeciler arasında Kürtçenin grup kimliği açısından önemli bir değeri bulunmaktadır. Anadillerinin o kadar da önemli olmadığını ve onu korumak adına bir çaba göstermediklerini belirten görüşmecilerin aksine özellikle bazı Kürt

görüşmecilerin etnik kimlik ile dil arasında yüksek bağ kurdukları görülmektedir. Önen Baykuşak, bu konuda etnik bir kimliğin tanımında dilin gerekliliği konusunda yorumlamalarda bulunmuştur. Ona göre Kürtçe, dönem dönem Kürtler arasında güçlenen Kürt kimliği tarifinde baskın bir element olarak öne çıkmıştır. Ancak buna rağmen Kürt olmak için Kürtçe bilmenin zorunlu olmadığını savunanların sayısı da azımsanmayacak ölçüdedir (2020: 17). Tüm görüşmeler boyunca anadili üzerine yorum yapan görüşmecilerin, bir kısmı etnik kimlik ile anadil bağlantısını kurup, anadillerini koruma yönünde bir direnişi bulunmakta iken, bir kısım görüşmecilerin ise etnik köken ve anadil vurgularını önemsemediği hatta Kürt veya Arap olmanın değil Türkiye vatandaşı olmanın önemli olduğu şeklinde ifadelerin öne çıkarıldığı dikkat çekmiştir.

Dolayısıyla dilimizin, kimliklerimizin, kendimizi bir gruba ait hissetme durumlarımızın sınırları net değildir. Bu, kişinin kendini algılama biçimi, kendini nerede konumlandığı, içinde yetiştiği toplumun dile yüklediği anlam ve bireysel olarak dile dair inançlarıyla şekillenen bir konudur. Dil, kimileri için kolektif kimliğin işaretlerinden biri, kimilerine göre sembolik bir sermaye, kimilerine göre ise yalnızca bir iletişim aracıdır. G32'nin dile dair tutumu, anadilinin politik bir tutum olarak korunması ve meşru anlamda görünür kılma çabası üzerine şekillenmiştir. Kişinin anadilini konuşmasının, içinden gelen fitri ve doğal bir süreç olduğuna da dikkat çekmektedir:

“Anadilim Kürtçe, Türkçe ile ilkokula başladığımda tanıştım. Anadilimi korumak için bir gayretim var. Çocuğumla tamamen Kürtçe iletişim kuruyorum, eşim Kürt ama farklı bir ilden, onunla Türkçe Kürtçe karışık konuşuyoruz. Anadilimi politik bir tutum olarak, yani siyasi ve ideolojik anlamda söylemiyorum, koruyabiliyorum. Bulduğum ortamda il emniyet müdürüm olsun, valim olsun fark etmez, yanımda çocuğum varsa iletişim için kullandığım dil Kürtçedir. Bu, meşru anlamda görünür kılma çabasında olmakla birlikte fitri olan içten gelen bir iletişim hassasiyetimdir. Mesela babamla Türkçe konuşamam, kimlerin yanında olursam olayım, babama döndüğümde Kürtçe konuşurum, bu doğal sürecin bir parçasıdır. Anadilimi koruma hassasiyetimi bu anlamda açıklamış olayım” (G32, Erkek, Kürt, 35 yaşında).

Dil, toplumsallaşma sürecimizi belirleyen, üreten ve sürdürülebilir kılan en önemli unsurlardan biridir. İnsan, bir dilin içine doğar, dilinin sınırları içinde kimlik

edinir ve kendini bir topluma ait hisseder. Bu sebeple dil, insanların, onu koruma ve sürdürme refleksini en çok gösterdiği alanların başında gelir. G32, babasıyla ve çocuğuyla konuştuğu ilk dilin Kürtçe olmasını, bunun içten gelen, fitri ve doğal bir süreç oluşuna bağlamaktadır. Ona göre, resmî dilin temsil makamları olan yerlerde dahi, anadilinin o fitriliği ve içten geliş ile gerçekleşmesi, diline gösterdiği bağlılığın bir yönüdür.

Sonuç itibarıyla, bir kimlik unsuru olarak dilin, dayanışmanın ve yer yer direnişin simgesi olduğu görüşmelerin ifadelerinde rastladığımız bulgulardandır. Özellikle Kürtçenin bir kolektif bir kimlik kazandırma süreci, Türkiye’de yaşanan ulus devlet sürecinin resmî dil politikasında kendini yeniden üretmiş ve dilin korunması ve asimile edilmesine karşı reaksiyoner bir tavra bürünmüştür. Arap ve Kürt görüşmeler arasında anadilin korunma ve yeni kuşaklara korunarak aktarılma çabasının, geleneklerin ve tümüyle bir toplumsal hafızanın korunarak aktarılması anlamı taşıdığı, bu sebeple anadilin korunması üzerinde bir hassasiyet gösterildiği ifade edilebilir.

4.2.2. Siirt’te Aşiret, Sülale ve Akraba İlişkileri: Süreklilikler ve Çözümler

Araştırmanın bu bölümü aşiret veya sülale (lakap) bağının olup olmadığı, ilişkilerin ne derece korunduğu, büyüklerin rolü, alınan kararlara itaat gibi meselelerin ele alındığı bir bölüm olmuştur. Analize geçmeden evvel belirtilmesi gereken bir husus bulunmaktadır. Yapılan pilot çalışmada görülmüştür ki, Siirt’te Araplarda, özellikle yerlilerinde, aşiret konusu görülmemektedir. Arap katılımcıların tümü, kendilerinin bir aşiretle bağının olmadığını, Siirt’te Araplarda aşiret yerine sülale bağının olduğu, bu sülalenin de bir lakabı, bir başka şekliyle de “şu evden” şeklinde bir tanımlamaya tabi olduğunu belirtmişlerdir. Bu sebeple bu bölümde sorular buna göre oluşturularak sahaya çıkılmış, etnik köken farklılığına göre aşiret ya da sülale bağları konuşulmuştur.

Bölümün analizi ile ilgili belirtilmesi gereken bir diğer husus, Arap katılımcıların tümünde sülale bağı bulunurken, Kürt katılımcıların yalnızca 7’sinde aşiret bağı bulunmaktadır. Bu da toplam 36 katılımcı içerisinde 7 kişinin aşiret bağı

olduğunu göstermektedir. Buradan Kürtlerin hepsinde aşiret bağı olmadığı, aşiretsiz Kürtlerin de olduğu sonucuna varılmaktadır. Bu ayrımı görüşmelerde görüşülen Kürtlerin kendisi yapmaktadır. Aşirete bağı olan Kürtlerin ise çoğunlukla soy bağı olup, aktif aşiret ilişkisinin devam ettiği yalnızca 4 katılımcı bulunmaktadır. Bu katılımcıların 3'ü Siirt'in göçerleri (Koçerler) olarak tabir edilen fakat mevcudiyette yerleşik bir yaşam şekline sahip olan 3 katılımcı ile, kendisi Siirt merkezde ailesi ve akrabaları Pervari'de yaşayan 1 katılımcımızdır. 5 Kürt katılımcımız herhangi bir aşiret bağlarının olmadığını, buna karşılık çok geniş bir aile bağı ve ilişkilerinin olduğunu vurgulamışlardır.

Bruinessen (2015: 82), aşireti, “gerçek ya da gerçek olduğu varsayılan ortak bir ataya dayanan ve akrabalık temelinde örgütlenmiş, genellikle toprak bütünlüğü de olan (dolayısıyla ekonomik) kendine özgü bir yapıya sahip sosyopolitik bir birim” olarak tanımlar. Türkdogan (2005: 39) ise bu tanımdan farklılık gösteren “kan birliği”, “yayla göçerliği”, “göçebe veya yarı göçebe topluluk” gibi özelliklerine de dikkat çeker. Nitekim bu tanımlamalardan hareketle aşiretlerin kan bağı ya da soy bağına dayanan, ortak bir atada birleşen, ailelerin akrabalık ilişkisiyle birbirine bağlandığı ve bir üst aidiyet (Kaya, 2013: 53) yapısına sahip yapılanmalar olduğunu söylemek mümkündür. Cemaat tipi toplumsal yapılarda görülen kan bağı esasına dayanan bu tür sosyal yapılanmalar⁷ aşiret reisi ya da ağa denilen bir kişinin liderlik vasfıyla hareket ettiği, doğan çocukların toplumsal statü ve rollerinin ise aşiret/aile sistemi içerisinde belirlendiği bir özellik göstermektedir.

Aşiret konusuyla ilgili detaylı çalışmaların izinden giderek aşiretlerin iç organizasyonları, faaliyetleri, siyasal güç konumları, dönüşümleri, modernleşme sürecine eklemlenmeleri hakkında detaylı bilgiler edinilebilir. Burada konumuz çerçevesinde aşiretlerin ürettiği toplumsal bağ ve bu bağlara yönelik koruyucu reflekslerin ne derece devam ettirildiği mevzusu, yerel bir kültürde muhafazakâr tutumların bir göstergesi olması bakımından önemlidir. 20. Asırda aşiretlerin

⁷ “Kan bağı cemaati, var olmanın bir ünitesi olarak, ortak bir çevreye yerleşerek gelişir, farklılaşır ve yer cemaatine dönüşür. Bu, aynı kandan gelen insanların mekan üzerindeki somut maddi bağlılığa dönüşmesidir” (Yelken, R. (1999), Cemaatin Dönüşümü; Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi, Ankara: Vadi Yayınları).

yapısında birtakım değişimler meydana gelmiştir. Burada cumhuriyetin aşiretler üzerinde yürüttüğü politika konumuz bağlamında önemlidir. Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayan, cumhuriyetin ilanıyla birlikte ise temel bir politika olarak benimsenen merkezileşme politikası Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde özellikle aşiret ve cemaat tipi yapılanmalarda birtakım dirençlere sebep olmuştur. Nitekim 1925-1928-31'deki büyük Kürt ayaklanmalarının ardından bölgedeki pek çok aşiret ağaları ve şeyhler idam edilmiş, sürgüne gönderilmiş ya da ciddi yaptırımlarla karşılaşmışlardır. Aşiret mensupları da, kitleler halinde ülkenin başka bölgelerine göç ettirilmiştir. Nitekim hükümet bu geleneksel güçlerin dolaylı yönetimini her türlü biçimiyle kenara bırakmış, aşiret ağalarının aracılık konumunu büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır. Şeyhler de yoğun baskı altına alınarak pratikte oynadıkları politik rolü yitirmişlerdir (Bruinessen, 2015: 295). Şeyh Sait İsyanı'nın ardından çıkarılan Takriri Sükûn kanunu ve aşiretlerin direncini kırmak ve güçlerini yitirmeleri amacıyla çıkarılan zorunlu iskân kanunu ile uzun bir suskunluk dönemine girmişlerdir. Bu iskân kanununun (Resmî Gazete, 1934) onuncu maddesi şöyledir:

“A: Kanun, aşirete hükmi şahsiyet tanımaz. Bu hususta, herhangi bir hüküm, vesika ve ilâma müstenit te olsa tanınmış haklar kaldırılmıştır. Aşiret reisliği, beyliği, ağalığı ve şeyhliği ve bunların her hangi bir vesikaya veya görgü ve göreneğe müstenit her türlü teşkilât ve taazzufları kaldırılmıştır.

B: Bu kanunun neşrinden önce her hangi bir hüküm veya vesika ile veya örf ve âdetle aşiretlerin şahsiyetlerine veya onlara izafetle reis, Bey, Ağa ve şeyhlerine ait olarak tanınmış, kayıtlı, kayıtsız, bütün gayrimenkuller Devlete geçer”.

Merkezileşme politikası sonucu aşiret ilişkileri zayıflama yaşamış ve bir çözülme sürecine girmiştir. Devletin zor aygıtları ve politikasının ötesinde kentleşme, küreselleşme, ulaşım ve bilişimin artması ve belki bunlardan daha da etkili olan zorunlu eğitim süreci, aşiret ve sülale bağlarında ciddi çözümler meydana getirmiştir. Ancak Bruinessen (2015: 461) bu sürecin tekrar ortaya çıkabileceğini vurgulayarak, bu gibi geleneksel bağlılıkların insanlara sınıf ve millet gibi daha geniş ve soyut birimlere olan bağlılıktan daha doğal geldiğini ve

kendilerini özdeşleştirecekleri bir gruba duyulan ihtiyacı da daha kolay karşılayabildiğini belirtmiştir. Nitekim bugün bu sosyal bünyenin, yaşanan süreçlerin yarıklarından sızarak mevcut sosyo-politik yapıya adapte ettiği de görülmektedir. Çünkü bu yapı, sadece idari/siyasi bir yapılanmadan ibaret değildir; aynı zamanda, içerisinden geldiği toplumsal yapının gelenekleri ve davranış biçimleriyle iç içe geçmiş bir yapıya da sahiptir. Kendini bu gelenekler üzerinden yenileyerek devam ettirdiği gibi, resmî hukuk sistemi ve makamların uzanamadığı tutunum noktalarına da yaslanmaya devam etmektedir (Karadeniz, 2012: 87).

Siirt'in Koçerlerinden olan görüşmeci, aşiret reisi babasının ardından kendisi aşiret reisliği yapmamış, ancak aşiretinin tarihsel geçmişine, geleneklerine ve aşiretin değişen yapısına hâkim biri olarak şu ifadeleri kullanmıştır:

“Evet, bir aşiret bağlılığım var, ben Koçerim. Bağlı olduğum aşiret Duderan aşireti. Eskiden aşiret reisleri vardı ve söz haklarına sahiptiler. Bir de danışma kurulları vardı, aşiret reisleri bu danışma kurullarına danışır, sistematikti yani. Son dönemlerde aşiret yapıları da değişti. Benim babam ve dedem aşiret reisiydi. Dedem Osmanlı döneminde Mezopotamya bölgesinde paşalık yapmış. Devlet hizmetleri de vardı yani. Ben babamdan sonra reis olmadım, ama hâlâ bir saygınlığım vardır. Artık sözünü dinletme, hizmete bağlı oldu. O insanlara hizmet yapabiliyorsan sözünü dinliyorlar. Biz hâlâ geleneklerimize bağlıyız. Ama yeni nesilde dejenerasyon var. Ama büyüklere hürmet meselesi bizim aşirette çok vardır buna hâlâ çok dikkat ediyoruz” (G18, Erkek, Kürt, 48 yaşında).

Koçerler, Siirt'te genel kabul görmüş bir anlayışla, şehrin geleneklerine bağlılığı en yüksek kesimini oluşturmaktadır. Elbette kentleşme süreciyle ve eğitimle yeni neslin bir değişim geçirdiği gerçektir. Görüşmecimiz, lisans eğitimini tamamlamış ve iyi bir memurluk makamında görev yapmaktadır. Tekin'in (2005: 95), eğitilmiş ve prestijli bir mesleğe sahip olmanın günümüzde güç ve itibarın önemli değer ölçeklerinden olduğunu, bu sebeple de lider ailelerin bu konjonktürel değişimi yakından takip edip çocuklarının eğitilmiş ve devlet dairelerinin önemli kademelerinde bulunduğu yönündeki tespiti, görüşmecimizin ifadeleri ve demografik verileriyle doğrulanmaktadır. Nitekim görüşmecimiz bir aşiret reisinin çocuğu olup, eğitilmiş ve iyi bir mesleğe sahiptir. Aşiretinin değer ve geleneklerine hâlâ büyük ölçüde bağlılık gösterdiğini ifade etmesi, zamanın ruhuna ayak uydurmasıyla birlikte

içinden çıktığı kültürün ilkelerini de muhafaza etme gayreti taşıdığını göstermektedir. Aşiret içerisinde kendisinin saygınlığının olduğunu ve sözünü dinletme, itibar görme hususlarının ise, aşiret üyelerine “*hizmet*” verebilme ile ilişkisi olduğunu vurgulaması ise çarpıcıdır. “Merkezi yönetimle taşra arasındaki ilişki biçimleri ve yönetim ağının çatlakları içinde, kendisi için rahat bir dolaşım sistemi üretebilen yerel liderler olarak “reisler”, kısmen geleneksel statüleri, kısmen de merkezi yönetimin yerel temsilcileriyle geliştirdikleri ilişkiler, liderler için yerelde bir güç temerküzüne imkân tanımaktadır. Bu pozisyonu kazanmış liderler, bağlılarına ya da çevresine, başta kamu hizmetlerinden yararlanmada kolaylık olmak üzere, bürokraside ve toplumsal platformlarda “yol açıcı” işlev üstlenebilmektedirler. Kimi zaman siyasilerin hatta devlet ve resmî görevlilerin, bu pozisyonlardan istifade etmekten geri kalmadıkları da görülmektedir” (Karadeniz, 2012: 86). Karadeniz’in ifadeleri, görüşmecinin “*Artık sözünü dinletme, hizmete bağlı oldu. O insanlara hizmet yapabiliyorsan sözünü dinliyorlar*” sözlerinin bir doğrulamasıdır. Bugün aşiretlere bağlı yerel reisler, şeyhler, ya da şehrin ileri gelenleri bağlılarına ya da cemaatine “*hizmet*” etmekle güç ve itibar kazanmakta, insanlar da bu yolla saygı ve bağlılık duymaktadır. Eski geleneksel formda bir aşiret reisi olmanın, yüksek kademedeki bir devlet memuru olarak hizmet vermektense daha az itibar görme durumuyla karşılaşılabılır.

Aşiret üyesi diğer görüşmecilerin 35 yaş altı olmaları ve hepsinin ön lisans-lisans düzeyinde eğitilmiş olmaları aşirete bağlılık ve ilişkileri devam ettirme hususunda zayıf kalmalarına neden olduğunu görüşme ifadelerinden tespit etmek mümkündür. Ancak buna rağmen aşiretlere karşı saygılı olduklarını, alınan önemli kararlara itaat ettiklerini, akraba ilişkilerini devam ettirdiklerini belirtmişlerdir:

“Evet, bir aşiret bağımız vardır, ben Pervariliyim Yakup Ağa aşiretinin üyesiyim. Bu aşiret bağları gittikçe zayıflıyor fakat hâlâ ciddi bir bağ olduğunu da söylemeliyim. Eskisi gibi olmasa da hâlâ bazı kararlar alınıyor, aykırı olmadığı sürece büyüklerin sözlerine itaat ederim. Örnek vereyim seçim mevzusu olduğunda hâlâ toplanıp kararlar alınıyor. Ancak benim bağlı bulunduğum medrese ile aşiretimin zihniyeti uyumadığı için seçim kararlarına itaat etmiyorum. Bunun dışında sosyal meselelerle ilgili aşiret büyüklerini dinlerim” (G31, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

G31'in bağılı bulunduğu aşiret, Pervari'de, yani Siirt kırsalında yer almaktadır. Aşiretlerin kentlerden kırsala doğru gittikçe geleneksel formunu daha iyi koruduğunu gözlemlemek mümkündür. Nitekim bununla ilgili bir görüşmecimizin analizi de mevcuttur. Kendisi de bir akademisyen olan G4 *“Türkiye'nin doğusu ile batısını da karşılaştırdığımızda doğudaki illerde hâlâ daha aşiret duyguları kuvvetli sayılabilir. Kırsala doğru gittikçe ise bu bağlar daha güçlü, şehir merkezine doğru geldikçe daha zayıf”*. Ancak G31'in ifadelerinde dikkat çeken nokta, bağılı bulunduğu medrese ile aşiretinin zihniyetinin uyuşmamasıdır. Dinî bir faktörün devreye girmesiyle aşirete ilişkin kararlara itaat hususunda değişiklikler olabiliyor. Ancak yine de kırsaldaki aşiretlerin siyasi birer birlik özelliğini de taşıdığını ve kırsal alanda toplumsal örgütlenmenin en baskın öğeleri olduğunu ifade etmek gerekir (Özer, 1998:114).

“Ben Düderan aşiretine bağılıyım. Aşirete olan bağılılığım yaşlılarımıza göre daha az. Üniversite ve hayat şartları seni ister istemez uzakta tutabiliyor. Ancak aşiretin büyükleri tarafından bir karar alınırsa tabii ki uyarız. Mesela geçen günlerde kız istenirken alınacak altın gramına belli bir sınırlama getirildi” (G36, Kadın, Kürt, 26 yaşında).

G36 ise, yaş itibarıyla genç olmasının ve daha eğitilmiş olmasının aşiretle olan ilişkilerini zayıflattığını düşünmektedir. Buna karşılık büyükleri tarafından alınan kararlara uyacağını da vurgulamaktadır. Örnek olarak düğünlerde istenen altın gramına sınırlama getirilmesi yönünde aşiretin aldığı bir karardan bahseden görüşmecinin, aile, akraba, toplumsal ilişkileri belirleyen konularda hâlâ kararlar alındığını gösterir ifadesi günümüzde aşiretlerin geleneksel hayatın kodlarına uyumlu bir yaşantıyı sürdürme çabasında olduklarını da göstermektedir.

“Aşiretimiz Düderan aşireti diye geçiyor. Aşirette o eski bağlar olmasa da Siirt'in geleneklerine en bağılı aşiretinin bizim aşiret olduğunu düşünüyorum. Ben bekârım, okudum şu an öğretmenlik yapıyorum, benim durumum büyüklerimden farklı ama yine de aşiret de birbirimizi tanırız, düğünlerde, ziyaretlerde, taziyelerde mutlaka bir araya geliriz. Mesela düğünlerde herkes gitmese bile aşiretin diğer kollarından mutlaka birer temsilci düğüne gelir. Gidilmese ayıp olur. Bu şekilde aşiret içinde bağılılığın modern şartlarda korunduğunu düşünüyorum” (G22, Kadın, Kürt, 28 yaşında).

Düderan aşiretinin genç üyesi G22, aşiretlerin günümüzde yaşadığı değişimi ve çözülmeyi vurguladıktan sonra aşiretinin geleneklerine bağlılık düzeyinin Siirt geneline göre yüksek olan bir aşiret olduğunu düşünmektedir. Aşiret içerisinde birbirleriyle kan ve soy bağı ile ailelerden oluşan bir akrabalık sistemi de bulunmaktadır. Muhafazakârlara göre akrabalık, aile, komşuluk gibi kurum ve yapılar toplumsal düzenin sağlanmasında önemli bir işleve sahiptir. Aşiret içerisinde akrabalık ilişkilerinin devam ettirilmesi, bozulmaması hususunda katılımcıların dikkat ettikleri, aşiret büyüklerine hürmet gösterdikleri, alınan önemli kararlara saygı duyup itaat ettikleri görüşmeler neticesinde ortaya çıkan tespitlerdir. Aşiret bağlantısı bulunan diğer iki katılımcımızın ise ifadeleri şu şekildedir:

“Baba tarafımda bir aşiret durumu var. Dedem aynı zamanda Eruh’un ilk kaymakamı olmuş. Anne tarafımda da ağalık var. Çok büyük ve geniş bir aile ve bu geniş aile ile ilişkilerimiz hâlâ çok sıkıdır. Biz annemin amcasının kızının torununun düğününe İstanbul’a filan gittik. Arada mesafeler olsa da aile bağlarını korumaya özen gösteriyoruz. Özellikle düğün ve taziyelerde gidilir. Pek kendi başımıza karar vermeyiz, örneğin eşim belediye başkanlığına adaylığını koyduğunda aile büyüğümüz amcamın onayıyla, kararıyla aday oldu” (G34, Erkek, Kürt, 49 yaşında).

“Biz aşiret kökenli bir aileyiz. Osmanlı Döneminde 1600’lü yıllarda Bitlis beylerinden şeref beyin yazmış olduğu Şeref name eserinde Kürt beylikleri ve Kürt aşiretlerinden söz ediliyor. Orada bizim aşiretimizden de bahsedilir. Aşiretimiz devlete hizmet etmiş bir aşirettir. Bu sebeple devlet geleneğine bağlı olarak büyüdük. Aşiret ilişkisi eski döneminde olduğu gibi değil de hâlâ o birlik ve beraberlik duygusu devam ediyor. İstanbul’da derneklerimiz, sosyal medyada gruplarımız var” (G25, Erkek, Kürt, 38 yaşında).

Geniş aile ve akrabalık ilişkilerinin olduğu ve bu ilişkilerin devam ettirilmesi konusunda büyük hassasiyet sahibi bazı görüşmecilerin herhangi bir aşiret bağı bulunmamaktadır. Genel olarak Güneydoğu Bölgesi’nde geniş aile bütünlüğünün muhafaza edildiğini söyleyebiliriz. Bu geniş aile, evleri birbirinden ayrı olsa bile, ilişkileri birbirinden ayrı olmayan, birbirilerine sırt dayamış ailelerdir:

“Bizler geniş aileyle çekirdek ailesinde arasında sıkışmış aileleriz. Büyük aile düzeninden salt bağımsızlaşamamışız. Bize yeni bir kavram bulmanız lazım. Aile üyelerinin her birinin aile düzeninde ekonomik ve sosyal eşitliği sağlamak istiyoruz, böyle bir hassasiyetimiz var, bu sebeple birinin ekonomik sorunu olsa mesela hemen yardım eder sıkıntısı giderilir. Benim abim 2009’da bir halt yedi borç taktı hem de

epeyce bir para, sülale hemen toplanıp verdi, tabi babamın sülalede yarattığı saygı sayesinde” (G8, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

Görüşmecinin ifadeleri çarpıcıdır. Kendilerinin ne geniş aileden salt bağımsızlığını elde etmiş bir çekirdek aile, ne de tüm ilişkileriyle iç içe bir geniş aile formunda olmadıkları vurgusu önemlidir. Çünkü bu tür ilişkiler, en çok kendini Güneydoğu bölgesinde gösterir ve gerçekten bir ara form özelliğiyle karşımıza çıkar. Bu ara formda ailelerin ekonomisi ve sosyal yapılanması birbirinden ayrı olsa bile yardımlaşma, bütünleşme hassasiyeti ile görüşmecinin ifadesiyle “bir eşitlik” sağlanmaya çalışılmaktadır. Yani kardeşlerden biri çok zengin biri çok fakir olsun istenmiyor, biri borçlar içinde sıkıntı çekerken akrabaları sırtını dönemiyor. Bu sebeple de Siirt’te araştırmacının 3 yıllık geçirdiği zaman diliminde pek çok akrabanın toplanıp bir başka akrabasının borcunu kapattığı, aile bütünlüğünün korunması için özen gösterdiği, psikolojik ve sosyal yardımlaşma gayreti içinde oldukları gözlemlenmiştir. Bu hassasiyette etnik farklılığın bir önemi görülmemiştir. Aile ve akrabalık ilişkilerinin devam ettirilmesi konusundaki özen kimi katılımcılarda sınır ötesine uzanan bir nitelik göstermektedir:

“Aşiretimiz yok ama baya büyük bir aileyiz. Şeyh Sait isyanından sonra dedelerimizin bazıları Eruh’tan Suriye tarafına göç etmiş. Yani ailenin bir bölümü orada kalmış. Dolayısıyla sınır ötesiyle ciddi bir ilişkimiz var ve bağlar hâlâ korunmakta, iletişim devam etmekte. Yine savaştan dolayı Irak tarafına geçenler oldu, ailem Irak’a gidip gelir mesela. Yani Kürdistan bölgesine yayılmış bir aile yapımız var. Bence biz şimdiki yeni nesle ve buradaki Kürtlere göre biraz daha ailemize bağlıyız. Ailemin öğrettiği saygı, kültür, gelenek neyse ben bunları es geçemiyorum. Benim böyle olmam bağlarımı da kuvvetli tutuyor. Eşim bir rahatsız oldu, Suriye’deki tüm akrabalarım aradı. Ben bu akrabalık genini taşıyorum ve bundan çok memnunum. Ben hâlâ daha aile büyüklerimin sözünü dinlerim, ne kadar da kendi fikirlerim de olsa, başıma buyruk davranamıyorum bunu doğru bulmuyorum” (G23, Kadın, Kürt, 36 yaşında).

“Siirt’in yerlilerinde sülale yani lakap vardır. Bu aileler gelenek ve göreneğiyle birbirine çok bağlı bir bütün ailedir. Bu bağ devam eder. Sözü geçen aile büyükleri vardı, mesela seçim zamanı toplanırlardı kime oy vereceğiz derlerdi. X partisine karar kılınıyorsa bir tane fire çıkmazdı. Fakat kuşak değiştikçe bu tür bağlar değişti, bireyselleşti. Yine de bazı şeyler korunuyor, sülalenin en büyüğü herkesçe ziyaret edilir bayramda. Hiyerarşik olarak en büyük olana saygı gösterilir, aranır, ziyaret edilir. Benim çocuklar da ayda bir benim halalarımı, teyzelerimi ararlar. Bunun devam ettirilmesini önemli buluyorum” (G7, Erkek, Arap, 55 yaşında).

Yukarıda biri Kürt biri Arap, biri yaşça genç kuşak diğeri geç yetişkin iki görüşmecinin ifadeleri yer almaktadır. Bu ifadelerde karşımıza çıkan ortak düşünce akraba ilişkilerine ve bu ilişkilerden doğan, yüzyıllardır süregelen kültüre büyük önem vermeleridir. Tönnies (2000: 213), akrabalığı, doğal ilişkilerden kaynaklanan, insanları kucaklayan, en yaygın ve tabii bağ olarak tanımlamaktadır. Giddens ise (2004: 102), akrabalığı birey için güven ilişkilerinin düzenleyici bir aracı ve güvenilir toplumsal bağlantılara bir dayanak noktası olarak nitelemektedir. Görüşmeci 23'ün sınır ötesine uzanan akrabalık ilişkileri, geleneğin korunmasında akrabalık ilişkilerine verilen önemin bir göstergesidir. Kuzey Irak ve Kuzey Suriye'de akrabaları bulunan Kürtlerin, ülke kurulurken çizilen sınırları ve tel örgüleri aşarak yüz yıldır birbirlerine gidip geldikleri, bayramlarda sınır boyunda buluştukları medya yoluyla görülen, bilinen bir durumdur. Bu durumun fiiliyatta halkın geleneksel yaşantısını besleyen bir olgu olarak akrabalık ilişkilerini hâlâ yürütmesi, bu yolla dilini, inancını, kültürünü sürdürme gayretinin bir uzantısıdır. Öte yanda G7'nin ifadelerine göre, önemli kararlarda bir meclis kurup bir araya gelmeleri, dayanışma ve grup sürekliliğinin devam ettirilmesinde etkili olmaktadır. Akrabalığın sosyal hayattaki işlevlerinden biri budur. Bir diğeri işlevi ise statü ve mülkiyetin kuşaklar arası aktarımını sağlamasıdır.

Arap katılımcıların sülale ilişkilerinin aşiret ilişkisinden, reis ya da ağanın olmaması, daha küçük bir yapılanma oluşu, toprak bütünlüğünün olmaması gibi bariz farklılıkları bulunmakla birlikte, iç dinamikler ve ilişkiler açısından benzer özellikler de taşımaktadır. Geniş sülale bağları olan Arap ailelerde de hiyerarşik bir yapılanma, bazı konularda bir araya gelip karar alma, örf ve adetlerine göre hareket etme gibi kilit bazı özellikler bulunmaktadır. Burada önemli olan, Arap ailelerin bu geniş akraba ilişkilerinde kendilerini bir isimle tanımlamaları ve bu yolla kimlik edinmeleridir. Dabaklar, Yargıcılar, Çelikler, Halidiler vb. isimlendirmeler kimi zaman sülalenin şeceresini belli etmek, kimi zaman sülalenin öne çıkan bir özelliğini vurgulamak maksadıyla konulmuş lakaplardır. Arap katılımcılarla ilgili belirtilmesi gereken bir diğeri mesele ise bazı Arap ailelerinin Ehlibeyt soyundan gelmeleri sebebiyle Seyit ailesi olarak tanımlanmaları, bazı ailelerin Hz. Ömer, Halid bin Velid gibi sahabelerin soyundan gelmeleri sebebiyle mutasavvıf aile, ileri gelen aile, önder aile gibi tanımlamalarla anılmalarıdır.

“Hayır, bir aşiret bağımız yok bizim. Biz zaten Hz. Ömer (r.a) soyundan geliyoruz ve son 7 nesildir de Siirt’te yerleşik olarak yaşıyoruz. Medrese ya da tasavvuf geleneğinden gelen ailelerde genellikle aşiret tanımı kullanılmaz. Bizler için ileri gelen aile, önder aile gibi tanımlamalar yapılıyor” (G33, Erkek, Arap, 46 yaşında).

“Biz de Siirtli Araplardan farklı olarak seyitlik var. Seyitlerde ise ev ile (lakap ile) anılma durumu da söz konusu değil. Zaten köken olarak peygambere (s.a.v) bağlanıyoruz” (G1, Erkek, Arap, 33 yaşında).

“Ben Halid bin Velid Hz.’nin torunuyum. Bizim sülaleye Halidiler derler. Dolayısıyla geniş ve köklü bir şeceremiz var” (G17, Erkek, Arap, 63 yaşında).

Seyit soyundan gelmek, Türkiye’de tartışmalara açık ve şaibeli bir konuyu arz etmektedir. Nedeni ise bazı insanların seyitlerin faydalandığı imtiyazlardan faydalanabilmeyi umarak müteseyyidlik⁸ durumunun yaşanmasıdır. Fakat Siirt’te yüzyıllardır yaşayan Arap ailelerinin olması, beraberinde kendileri gibi Arap soylu seyit ailelerinin şecerelerine dair şüpheleri azaltmıştır. Nitekim Siirt ve bölgenin Hz. Ömer zamanındaki fetihlerle İslam topraklarına dönüştürüldüğü, sahabelerin soylarından ailelerin burada yaşamaya devam ettiği genel kabul görmüş bir bilgidir. Evvela seyitlik veya önder aileler hakkında fikir beyan edebilmek için bölge halkının değer ve dinamiklerini de göz ardı etmemek gerekir. Ehl-i beyt soyuna ve sahabelerin soyuna karşı bölge insanının saygı dolu bir kanaati bulunmaktadır. Halkta bir karşılığı olan bu kurumun bölgenin dinî muhafazakârlığını belirlemede de etkisi olmuştur. Seyit ve şeyh aileleri daha mahfuz ve kendi içinde korunaklı bir yaşam sürmekte, ellerinde bulunan şecereleri ve aile içindeki durumlarını gizli tutmak ve anlatmamak yanlısı bir tutum sergilemektedirler (Kızmaz, 2019: 81). Kendi içlerinde sıkı bağları olan ve birbirlerine kız alıp vermenin de yoğun olduğu bir akrabalık ilişkisi bulunmaktadır. Bölgedeki aşiretler de kendi saygınlıklarını artırmak ve meşruluklarını onaylatmak için, bu tür seyit ve şeyh aileleriyle sıkı irtibat içinde olmuş hatta onlara “bağlanmışlardır”. G14’ün “Bizim bir aşiret bağımız yoktu, aşiretlerin hepsi bize bağlıydı. Biz Şırnak’ın Basret köyünde Nakşibendi tarikatının merkeziydik. Tüm aşiretler de bize bağlıydı. Şey ailesi olunca, seyit soyundan da gelince büyük bir iltifat ve saygı görüyorduk.” İfadeleri bunu doğrulamaktadır. Dolayısıyla sadece kendi aile ilişkilerinde değil, bölge halkının ilişkilerini

⁸ Seyyidlik isnad eden, seyid olmadığı halde kendini seyid gibi gösteren kişi. (<https://www.luggat.com/m%C3%BCteseyyid/1/1>).

düzenleme, sıkıntılarını giderme, husumetleri ortadan kaldırma gibi fonksiyonlara da sahip olmuşlardır. Konunun kanaat önderlerinin rolüyle ilgili boyutu ilerleyen temalarda detaylı olarak ele alınacaktır. Burada konumuz açısından önemli olan bu ailelerin, şecerelerinin zengin ve geniş olması, bölge halkının kendilerine duyduğu saygı ve hürmetle itibar kazanmış olmalarıdır:

“Ben de ve tüm bireylerde o ailenin içinde alınan kararlara büyük bir itaat vardı hâlâ da vardır. Bizler şeyh ailesi olarak sadece kendi içimizde değil, dışarda da vazifelerimiz var. Onlara da hâlâ büyük bir titizlik gösteriyoruz. Taziyelere mutlaka gidiyoruz, kavgaları barıştırıyoruz, bir şekilde denetim görevini de yapıyoruz” (G14, Erkek, Arap, 67 yaşında).

“Şehirleşme ve sosyal medyanın gücü insanlar arası bağları eskisinden daha zayıf hâle getirdi elbet fakat diyebilirim ki bu coğrafyanın en güçlü aile bağlarına sahip aileyiz. Bunu Kürt coğrafyasının tümü için söylüyorum. Çünkü bizim akrabalıkla birlikte bu bağlarımızı güçlü kılan özelliklerimiz vardır. Bunlardan birincisi akraba evliliği yüzde 80-85 düzeyinde devam etmektedir. İkinci özellik, medreselerde talebe üstad ilişkisinde aile üyeleri yine bulunmakta. Yani birisi hem babamızın amcasının oğlu hem seydamız oluyor. Dolayısıyla tasavvuf üzerinden de güçlü bir bağlantı kurulmuş oluyor. Bu sebeple aile ilişkisi, kararlara itaat, büyüğe saygı gibi konular hâlâ büyük oranda devam etmektedir” (G33, Erkek, Arap, 46 yaşında).

Görüşmelere katılan seyit ve şeyh ailelerinin aile içi ilişkilerinin korunaklı ve ilişkilerin kuvvetli olduğu gözlemlenmiştir. Kendi içlerinde akraba evlilikleri, aile üyelerinin medrese yani tasavvuf üzerinden bağı kuvvetlendirmeleri, akraba ilişkilerinde muhafazakâr bir tutumun devam etmesini sağlamıştır. Bağlarının kuvvetli olmasındaki en temel faktörün ise din faktörü olduğunu yorumlamak mümkündür. Akraba evliliği, bu bölgelerde hem ailenin kendini koruma altına almasında hem de geleneksel bağların, örf ve ananelerin devam ettirilmesinde son derece etkilidir. Özellikle aşiretlerde, mutasavvıf ailelerde çok sık karşılaşılan bu tür evliliklerin, halk arasında da yaygın olduğu görülmüştür. Nitekim görüşmecilerin büyük çoğunluğunun eşleriyle akraba olması bu durumu örneklemektedir. Akraba evliliği yoluyla geleneğin kendini sürdürme ve muhafaza etme imkânı sağlanmak istenmektedir.

Arap ailelerdeki sülale ilişkileri de genç neslin ilişkileri koruma ve alınan kararlara itaat etme hususlarında daha zayıf olmalarıyla birlikte, sülalenin büyüğüne

hürmet ve akrabaların birbirini gözetmesi hâlâ yaygın bir tutum olarak devam etmektedir:

“Arap olduğum için büyük bir sülale bağım var. Aşiret olmasa da çok sıkı bağların olduğu bir aileden geliyoruz. Kavgalarda, seçimlerde, önemli konularda hep büyükler devreye girmiştir. Bütün sorunları çözen büyüklerimiz vardı. Mesela bizim aileden siyasetçiler, belediye başkanları çıkmıştır. Onlar hangi partiden adaylarsa tüm aile o partiye oy verir” (G29, Kadın, Arap, 51 yaşında).

Yukarıdaki görüşmeci sülale bağları kuvvetli ve siyasal geleneğe de sahip bir görüşmecidir. Kendisinin hâlâ bu ilişkileri devam ettirme hususunda bir çabası olduğu, çocuklarına da aktarma gayreti taşıdığı evinde yaptığımız görüşmelerde gözlemlenmiştir:

“Bizim aşiret bağımız yok ama Arap olduğumuz için aile, sülale bağımız var. Biz de Siirt’teki köklü ailelerden biriyiz, bize Yargıcı derler. Biz o ailenin terbiyesiyle, örf adetleriyle, dinî geleneklerimizi onlardan gördüğümüz gibi devam ettiriyoruz. Bizim aile gelenek olarak biraz âlim, medrese kökenliler” (G21, Erkek, Melez, 63 yaşında).

Siirt’in köklü ailelerinden olduğunu ifade eden G21 ise sülalenin özellikle medrese kökenli ve âlim yetiştirmesine vurgu yapmıştır. Şeyh ve Seyit ailelerin de olduğu gibi burada da din faktörü akraba ilişkilerini daha sıkı tutan bir tutkal görevi görmektedir. Sülale geleneğinin muhafaza edilmesine yönelik tutumlar, bazı görüşmecilerde ise yalnızca büyüklere saygı duymaktan öteye gitmemektedir:

“Büyük bir aile bağım var. Arapların bir kısmında çok geniş sülaleler olur. Bizim de öyledir. Ben üniversite mezunuyum ve çalışıyorum, bazı konularda bireyselleşmiş olsam da hâlâ amcalarımın büyüklerimin kararlarına saygı duyarım” (G28, Kadın, Arap, 33 yaşında).

Büyüklerin otoritesi ve aldıkları kararların, temsili olduğu aile/sülale/aşiret üyeleri tarafında saygı duyularak kabul etmesi, Siirt örneğinde Güneydoğu’nun muhafazakâr kültüründe önemli bir mihenk taşıdır. Zira muhafazakâr kültürde var olan geçmiş yaşanmışlıkların verdiği tecrübenin taşıyıcı olarak büyükler ya da yaşlılar, büyük bir değer görürken, modern kültür bu değeri aşındırmıştır. Ancak Siirt’te büyüklerin akraba ilişkilerinde hâlâ söz sahibi olması ve fikirlerinin otorite olarak kabul görmesi, muhafazakârlığa kaynaklık eden bir durumu temsil etmektedir.

Bu bölümde aşiret ve sülale bağı üzerinden akraba ilişkilerinin ne derece korunabildiği, büyüklerin sözlerine itaat, geniş aile özelliklerini ne derece devam ettirdikleri sorular ve görüşmeler eşliğinde masaya yatırılmıştır. Görülmüştür ki, bölgenin kendine özgü dinamikleri üzerinden geliştirdiği bir ilişki biçimi mevcuttur. Aşiretler ya da sülaleler, bunların dışında bu ailelerle de bağı olan seyit ve şeyh aileleri, görüşmecilerin çoğunda kimliklerini tanımlamada ve aidiyetlik konusunda temel unsurlardan birini bugün hâlâ teşkil etmektedir. Bu da Siirt'in kendi içinde bir yerel muhafazakâr tutumu oluşturmuştur. Akraba ilişkilerinin korunması ve tecrübeli büyüklerin kaynağını geleneklerinden, tarihsel geçmişinden alarak uyguladığı kararlar aşiret ya da sülale bağı olan görüşmecilerin önemli bir kısmında önemini korumaktadır.

4.2.2.1. Aşiret ve Sülale İlişkilerinde Değişim ve Zayıflama Üzerinden Muhafazakârlık Okuması

Konunun başında değindiğimiz gibi 20. asırda aşiret yapısının değişmesine neden olan faktörler en çok cumhuriyetle birlikte aşiretlere ve Şeyh ailelerine uygulanan politikalarla olmuştur. Akşit'e göre (1998: 32), 1920 ve 30'lardaki inkılaplarla devlet ümmet devleti değil, laik, pozitivist bir ulus devlet olmayı hedeflemiştir. Bu sebeple de o dönem aşiret, cemaat, tebaa kimliklerinin yerine, aile ve vatandaş kimliklerinin geçirilmesinin amaçlanarak aşiretlerin çözülmeye uğramasının onların cemaat yapısını ortadan kaldırılıp ulus içindeki bireyler haline gelmeleri amaçlanmıştır. Nitekim uygulanan politikalar bir zaman sonra karşılığını vermiş ve aşiretlerde ciddi bir çözülme meydana gelmiştir. Pek çok aşiret bölgeden sürülmüş, batıya göç ettirilmiş, yerleşik hayata geçirilmiş, ağalık sistemlerine ve imtiyazlı konumlarına son verilmiş, ekonomilerini sağladıkları topraklarının parçalanmasıyla karşı karşıya kalmıştır. Devletin bu zor aygıtlarının dışında kültürel değişikliklerin yaşanması yönündeki çabaları da aşiret ilişkilerinin bugün daha zayıf kalmasında etkili olmuştur. Bunların başında zorunlu eğitim süreci gelmektedir. Zorunlu eğitim sürecine bağlanan tüm vatandaşlar erken yaşta modern eğitim kültürüne tabii tutulmuş ve “okul kültürü”nde Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı

kimliğiyle yetiştirilmişlerdir. Böylece bir aşiretin tebaası olma aidiyeti yeni nesilde bugün çok zayıf kalmıştır:

“Sülale bağım kopuk, sanırım aldığımız eğitimden kaynaklı. Bu sebeple gündelik hayatta alınan kararlara pek itaat etmiyorum” (G2, Erkek, Arap, 38 yaşında).

“Eskiden aşiretin büyüğü bir karar alsa herkes uygularmış, ama artık öyle değil, okuduk, eğitim aldık, herkes kendi kararını veriyor artık. Yaşlılarımız bugün aşiret düzenine göre hareket etmediğimiz için sitem ediyorlar. Herkes kafasına buyruk oldu diyorlar. Ama kimse dinlemiyor tabii” (G22, Kadın, Kürt, 28 yaşında).

Tekin (2005: 89), geleneksel otoritelerin modern değerler saldırısına maruz kaldığını belirterek şu ifadelerle yer vermiştir: “Modern eğitim sisteminde yetişen insanlar daha önce otoriteleri sorgulanmamış bu geleneksel önderleri ve onlara bağlılığı sorgular oldular. Kuşkusuz bu eğilimde kitle iletişim araçları da en az modern eğitim sistemi kadar etkili oldu ve de olmaktadır. Türkiye’de özellikle bir dönemin sineması, ağaları ve şeyhleri alaya alan filmleri konu edinmişti. Şüphesiz bu, Türkiye’nin modernleşme ya da çağdaşlaşma projesi çerçevesinde medya ve iletişim araçlarına verilen önemli bir görevdi”:

“Bir değerlendirme yapacak olursak ulaşım bilişim ve iletişim araçlarının artmasıyla birlikte bir bireyselleşme oldu ve Kürtlerde aşiret, Araplarda sülale bağı zayıfladı” (G4, Erkek, Türk, 55 yaşında).

Bazı görüşmeciler kendilerinin ya da kendileri değilse bile genç kuşaklarının aşiret ya da sülale bağlarının, akraba ilişkilerinin, büyüklerin sözlerine uyma davranışlarının, dayanışma duygularının zayıf olduğunu belirtmişlerdir. Bunlara sebep olarak da aşağıdaki etkiler dışında sosyal medyanın gücü, Türkiye’de son 50 yılda yaşananlar, bireyselleşmenin artışı, göç ve zorunlu köy boşaltmalarının etkisi, Aşiret yapısının rejimle değişikliğe uğraması, gençliğin değişimi, eski düzenin yitimi, korku ve yaptırımın bugün uygulanamaması gibi faktörleri ilişkilerin zayıflamasının etkileri olarak değerlendirmişlerdir. Bu değerlendirmelere dair bazı ifadeler aşağıda verilmiştir:

“Yok ya öyle eskidenmiş kararlarına danışma, şimdi kimse kimseye çok karışmıyor. Ben internetin (sosyal medya) ve televizyonun bu zayıflamada çok etkili olduğunu düşünüyorum” (G19, Erkek, Arap, 40 yaşında).

“Önceden ailede sözüm dinleniyordu, artık zayıfladı bu durum. Eski düzen kalmadı, gittikçe ortam bozuluyor hocam. Eskiden benim amcam benim sözümü dinliyordu, şimdi oğlum doğru düzgün dinlemez” (G16, Erkek, Kürt, 67 yaşında).

“Eskiden aşirete olan bağlılığın arkasında saygı yanında korku ve bir takım yaptırımlar; dışlanma, ötekileştirilme, kınanma gibi korkular da vardı” (G4, Erkek, Türk, 55 yaşında).

“Ama Türkiye son 50 yıldır öyle büyük değişimler yaşadı ki bugün bir aşiret mensubu olsam bile, şeyhlerin de, toplum önderlerinin de eskisi kadar etkili olduklarına inanmıyorum” (G17, Erkek, Arap, 63 yaşında).

“Büyük bir sülale bağım var Arapların bir kısmında çok geniş sülale olur. Bizim de öyledir ama ben bazı konularda bireyselleştim” (G28, Kadın, Arap, 33 yaşında).

“Gençler bugün hiç büyüklere itaat etmiyor, tamam bizim zamanımız kadar da olmasın ama valla şu anki de çok yanlış. Hiç büyüklerin fikirlerini almak yok, hiç hatırlarını gönüllerini alalım yok” (G26, Kadın, Kürt, 58 yaşında).

“Aşiret bağımız var, şöyle var; Düderan aşireti diye geçiyor. Fakat o eski bağlar yok artık aşirette. Eskiden aşiretin büyüğü bir karar alsa herkes uygularmış, ama artık öyle değil, herkes kendi kararını veriyor. Yaşlılarımız bugün aşiret düzenine göre hareket etmediğimiz için sitem ediyorlar. Herkes kafasına buyruk oldu diyorlar” (G22, Kadın, Kürt, 28 yaşında).

“Ne bir aşiret bağımız ne de güçlü ve geniş bir ailemiz kaldı. Köyümüzde boşaltma olmuş, sonrasında aile mi kalmış hocam” (G6, Kadın, Kürt, 40 yaşında).

Aktay, televizyon ve medya araçlarının dışında doğrudan siyasi müdahalelerle insanların geleneksel hayatlarından şok derecesinde soğutulmaya çalışıldığını belirtmiştir: “her çeşit geleneksel hayat örüntüsüne karşı bir antipati yaratmanın hedeflendiği görülmüştür. Modernleşme bölge insanının kendi içsel değerlerinin ve geleneksel yaşam örüntülerinin yeni zamanlara uygun bir biçimde dönüştürülüp geliştirilmesi yoluyla değil, o değerler ve örüntülerle bir dikotomi çerçevesine sokularak gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır” Aktay (2000: 47). Modern değerlerin topluma “kabul ettirilme” süreci geleneksel değer ve otoritelerin gücünde bir zayıflama meydana gelmiştir. Mülakatlarda aşiret ve akrabalık ilişkilerindeki bağın eskisi gibi olmadığına olan inançları ve tutumları pek çok sebepler eşliğinde açıklanmıştır. Kişiler, bugünün dünyasında geleneksel değerlerin kuşatıcılığından sıyrıldıklarını ve etki oranının zayıfladığına inanmaktadırlar. Bireysel kültür tüm cemaat ilişkilerinde çözümlere neden olduğu gibi, Güneydoğu'nun kendine özgü cemaat yapılanmaları ve ilişkilerinde de zayıflatmalara neden olmuştur. Ancak bu

zayıflama ve kırılma sürecinin berisinde yukarıdaki örneklerin bize sunduğu bir süreklilik olgusu ile karşılaşmıştır. Özellikle genç nesilde aşiret, sülale vb. ilişkilerin, eskisi gibi bir gerçeklik oluşturmadığı ve bu ilişkilerde bir kırılmanın varlığı söz konusu olsa da, Siirt'te ve bu bölgede aşiret ilişkilerinin ve Araplarda ise sülale bağlarının hâlâ gelenek üretimi ve gelenek sürdürücüsü rolü devam etmektedir. Genç nesil, modern koşullar altında geleneksel ve kültürel kodları yeni yorumlara tabi tutarak farklı bir zemine taşımakta, bir sosyal bünye olarak aşiret/sülale ilişkilerinin süreklilik ve değişim süreçlerinin yarıklarından sızarak kendini mevcut yapıya adapte ettiğini söylemek mümkündür.

4.2.3. Dramatik Yaşamlar: Yerinden Edilmeler, Zorunlu Göçler

Araştırmanın bu bölümünde, görüşmecilerle Siirt'ten yapılan göçlerin ve Siirt merkeze doğru yapılan göçlerin etkileri üzerinde görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu görüşmelerle, yapılan göçlerle Siirt'in kendine özgü dokusunun korunup korunamadığı, şehrin yerlilerinin göç eden köylülere karşı gösterdikleri kültürel boyutlu muhafazakâr tepkiler, çoğunluğu Kürt olan göç etmişlerin şehre tutunma çabalarında yaşadıkları sıkıntılar, uğradıkları değişimler, geleneksel yaşantılarını nasıl devam ettirdikleri gibi konular üzerinde durulmuştur.

Göç konusu ülkemizde çok boyutlu bir çalışma alanıdır. 1950'lerden itibaren özellikle Karadeniz, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinden Türkiye'nin Batısına doğru yapılan iç göçler, çoğunluğu kırdan kente, kentten kente şeklinde gerçekleşmiştir. Türkiye'de yapılan bu tür göçlerin özelliği, gelişmemiş köy ve kasabalardan, daha gelişmiş kentlere doğru yapılmış göçler olmasıdır. Siirt, bu anlamda özellikle ekonomik sebeplerden kaynaklı Batı illerine çokça göç vermiştir. Özellikle Siirt'in sermayesi olan ve durumu müsait Arap halkının, İstanbul, Yalova, Bursa gibi şehirlere göç ettiği bilinmektedir. Kent nüfusunun büyük bir bölümünü 1990'lı yıllardan önce Araplar oluşturuyorken, 1990'lı yıllardan sonra yaşanan yoğun göç dalgası ile birlikte Kent nüfusu sayısal olarak Kürtlerin yoğun olduğu bir

yapıya kavuşmuştur (TÜİK, 1990-2014). G4 şehirde meydana gelen demografik değişikliğe dair bir analiz sunmuştur:

“Siirt’te 90’lara kadar Arap kültürünün yaygın olduğu bir hayat vardı. Düğünler, alışveriş kültürü, aile hayatı, yeme içme alışkanlığı vs. Fakat Siirt’in ulaşım yönünden şehirlerarası bağlantı yönünden sıkıntılı olması işsizlik sorununu da beraberinde getirmiştir. Hayat standartları da yükseldikçe insanların beklentileri arttı ve şehir bunu karşılayamadı, göçler oldu. Arap nüfusu özellikle İstanbul, Bursa, Yalova olmak üzere buralara göç ettiler. 84’teki terör baskınlarından sonra, güvenlik sebebiyle göçler başladı. Devletin güvenlik gerekçesiyle köyleri boşaltması şehir merkezinde ve güneydoğu şehir merkezlerinde çok ciddi kültürel travmalara yol açtı. Şehir kültürü böylece dejenere oldu. Arap kültürü de neredeyse yok olmaya yüz tuttu. Şu an ki demografik yapıda Arap yüzde 30 Kürt nüfusu ise yüzde 70’dir” (G4, Erkek, Türk, 55 yaşında).

Çoğunluğu Kürt olan vatandaşların bir kısmı ana sebepleri iş bulmak ümidiyle Batıya doğru göç ederken, bir kısmı da 1980’lerden sonra ortaya çıkan terör olaylarının oluşturduğu güvensiz ortam sebebiyle köylerinden çıkarak Siirt merkeze ya da farklı illere göç etmişlerdir. Köylerden şehirlere doğru yapılan göçlerin ana itici etkenleri, köyde işlenecek toprağın verimsizliği, yoksulluk, eğitim ve sağlık hizmetlerinin olmayışı ve bunların meydana getirdiği her şey iken; kentlerde göçü çeken etkenler istihdam olanakları ve yüksek gelir fırsatı, eğitim, sağlık ve diğer hizmetlerin mevcut olmasıdır (Karpaz, 2019: 39). Ancak özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde gerçekleşen göçlerin nedenleri ve sonuçları farklılık arz etmektedir. 1980’lere kadar zaten yapılan göçlerin üstüne 1984’te patlak veren terör olayları nedeniyle daha evvel yapılan ekonomik sebepli göçlere ek olarak köylerinde güvensiz bir ortamdan çıkmak ya da çıkarılmak zorunda oldukları zorunlu göç dalgası eklenmiştir.

Zorunlu göç, bireyin kendi yaşam alanından kendi iradesi dışında zorunlu bir şekilde ayrılması durumunda kalmasıdır (Gürel, 2001: 141). Dolayısıyla bu bölgelerden gerçekleşen zorunlu göçler, göç edenin iradesi ile değil, başka kuvvetlerin ve iradelerin etkisi ile zorla yerinden edilme anlamını taşımaktadır. Bu tür göçlerin ana sebebi, güvenlik probleminin meydana gelmesidir. Bu sebeple de gerek PKK terör örgütünün baskıları gerekse can ve mal güvenliğinin sağlanmasına dönük Türk Silahlı Kuvvetleri’nin köyleri boşaltması, kırsal kesimde yaşayan bu insanları yerinden etmiştir. Bölgede daha evvelde zorunlu göçler olmuştur. Ancak bu

zorunlu göçler planlı bir şekilde gerçeklemiş ve bazı aşiret reislerinin ve şeyhlerin bölgede çıkabilecek isyanlara potansiyel oluşturduğu gerekçesiyle yapılmış göçlerdi. 1990'larda meydana gelen zorunlu göç dalgası ise iç çatışmalardan kaynaklanan, çatışmanın şiddeti ile artan ve geniş bir alana yayılarak büyük bir nüfusu etkileyen plansız göçlerdir (Yüceşahin, 2006: 20).

Bu zorunlu göç dalgası bölgenin demografik yapısını derinden etkilemiştir. Bölgede “düşük yoğunluklu savaş” olarak nitelendirilen şiddetli çatışmaların kontrolden çıkmasıyla kaos ortamı oluşmuştur. Bu ortamda devlet güçlerinin nüfusu yerinden eden en önemli uygulaması OHAL kanunundan yetkisini alan köy boşaltmalarıdır. Özellikle 1994 ve 1996 arasında yoğunluk kazanan bu uygulamalar, devletin “PKK'nın kırsal alandaki barınmasının engellenmesi ve lojistik kaynaklarının kurutulması” stratejisinin (diğer bir ifadeyle askeri yetkililerin 1993'te “alan hâkimiyeti ve PKK'yı bölgede barındırmama” olarak niteledikleri strateji) bir parçası olmuştur (Üstel, 2004: 2). Can güvenliğinin kalmaması, gelecek kaygısının yaşanması, saldırılara açık hâle gelme, halkın geçim kaynaklarının tükenmesi, eğitim ve sağlık hizmetlerinin sekteye uğraması, yer yer uygulanan yayla yasakları (Mazlumder, 1995: 3) gibi pek çok sorun yumağı, halkı maddi yoksunluk içinde maddi ve psikolojik sıkıntılara itmiş dolayısıyla zorunlu göçü tetiklemiştir. Hem terör örgütünün köylülere yönelik baskınları ve saldırılar hem de güvenlik güçlerinin can güvenliği ve operasyonda sivillere zarar gelmemesi amacıyla yaptıkları köy boşaltmaları fiziki güvensizlik ve maddi yoksunluk sıkıntılarına da neden olmuştur. Plansız şekilde gerçekleşen bu zorunlu göçlerle beraber pek çok sorun da meydana gelmiştir. Onlarca köy yakılmış ya da tamamen atıl hâle getirilmiş olduğundan, geri dönüş ümidi tamamen yitirilmiş ve kırsal nüfus kentlerde birikmiştir. Böyle bir psikolojik buhranla şehre gelen yoksul köylüler şehrin geçim kaynaklarına yabancı olduklarından, geçim sıkıntısıyla da baş başa kalmışlardır.

Siirt, yukarıda sözünü ettiğimiz zorunlu göç dalgasının yaşandığı şehirlerden biridir. 80'li yılların sonlarında başlayan köylerden ve ilçelerden merkeze doğru göç, alt yapısı ve kentsel olanakları zaten yetersiz olan Siirt'te çarpık kentleşme, yetersiz konut sorunu, işsizliğin artması ve kültürel adaptasyon gibi daha nice sorunlara da

tanıklık etmek durumunda kalmıştır. Öte yandan bu göç dalgası, ekonomik olarak yüksek durumda olan yerli Arap halkının zaten var olan Batı'ya doğru göçünü daha da hızlandırmıştır. İki taraflı yaşanan bu göç serüveninde Arap nüfusunun hızla azaldığı ve kentin artan yeni nüfusunun özellikle zorunlu göçlerle gelen Kürt kesiminin oluşturduğu demografik bir yapıya bürünmüştür. Yaşanan bu ani ve plansız değişimler sosyokültürel sıkıntıların daha derinden yaşanmasına da neden olmuştur aslında. Köylerden gelenler kendilerine özgü tüm yaşamsal ve kültürel unsurlarını şehre taşıdıklarından, şehir o yıllarda birden köyleşen bir yapıya bürünmüştür. Kitlel olarak gerçekleşen bu göçlerle Siirt'in özellikle dış bölgelerinde derme çatma evlerle mahalleler oluşturulmuştur. Kimi Kürtler ise göç edip giden Arapların mahallelerine gelerek yerleşmişlerdir. Şehirde kısa sürede ekonomik sorunun ötesinde, şehrin dokusunda ciddi tahribatlar meydana gelmiştir. Köy yaşantısını şehre taşıyan ailelerin ise, alıştıkları geleneksel hayatı, üretim imkânlarını kentin varoşlarında oluşturarak hem kent hayatına ayak uydurma mücadelesine giriştikleri hem de sosyokültürel dokularını muhafaza etmeye çalıştıklarını söylemek mümkündür. Siirt'te göç olgusunun yaşanmadığı dönemlerde 7 mahalle bulunurken, yaşanan yoğun göçle beraber bu sayı 20'ye çıkmıştır. 1990'lı yıllarda göç dalgası Afetevler, Barış, Çal, Batı gibi mahallelerin kurulmasına sebebiyet vermiştir (Sal, 2015: 56). Mahalleler, sosyal hayatın belirleyici unsurlarındandır. Dolayısıyla mahalleler üzerinden bir kentin sosyal hayatı hakkında ipuçları edinilebilir (Alver, 2010: 119). Siirt'te göç dalgası sonucu meydana gelen bu mahallelerde Kürt çoğunluklu nüfusun yaşadığını, bu nüfusun sosyoekonomik koşullarının, 30 yıllık zamana rağmen hâlâ düşük olduğunu, kente uyum sağlamada ciddi sorunlar yaşadıklarını, mahallelerin alt yapı sorunlarının, belediye hizmetinin, konut şartlarının yetersiz düzeyde olduğu tespitlerini yapmak mümkündür. Dolayısıyla çoğu çatışma ortamından kaçarak gelen köylülerin, evlerini, ahırlarını, bağ ve bahçelerini, hayvanlarını kısacası kendilerine bir şekilde yeten hayatlarını bırakıp veya çok az bir kısmıyla gelmeleri köy kültürüne ait unsurlarını da şehre taşımaları anlamına gelmekteydi. Koçerler ise gerek yayla yasakları, gerek terörün yaylacılara yönelik baskıları sebebiyle Siirt merkeze göç etmişlerdir. Bu kırsal göçmenler kendi köy ve yaylacılık unsurlarını şehre taşımışlardır. Özellikle komünal-köy biçimi kurumları elde tutan bu vatandaşlar kent içinde bir kırsal ada meydana

getirmiş; geleneksel köy hayatında hüküm süren komünal ve akrabalık bağlarını sürdürme gayreti taşımışlardır (Karpat, 2019: 61).

4.2.3.1. Batı'ya Doğru Göçün Şehre Etkisi

Araştırmanın bu kısmında görüşmeciler Siirt'ten Batı illere doğru yapılan göçler üzerine değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Özellikle Siirt Araplarının yoğun göçünün şehrin demografik yapısını değiştirdiği ve Arapları azınlık durumuna düşürdüğü, Arap kültürünün ve mimarisinin bu göçlerle zayıfladığı görüşleri, mülakatlarda görüşmecilerin vurguladıkları ana temalardır. Siirt, nüfusu az ama Arap nüfusunun yoğunluğu oluşturduğu bir şehirken; 1990'larda nüfusu en az iki katına çıkmış ancak Arap nüfusunun göç etme sebebiyle demografik yapısı Kürt yoğunluklu bir şehir olmuştur. Yasin Aktay, Şehirde meydana gelen kırılmalardan birinin eşraf kırılması olduğunu belirtmiştir. Görüşmeciler, Arapların gitme sebeplerini açıklarken, özellikle zengin, sermaye sahibi kişilerin ve okumuş kesimin Batı illerini tercih ettiğini belirtmişlerdir: Bu göçlere sebep olan temel faktörler görüşmeciler nezdinde farklı şekilde yorumlanmıştır. Sermayelerini işletecek alan bulamadıkları ve daha refah bir hayat yaşama amacıyla gittiklerini düşünen görüşmecilerin yanı sıra, terör dolayısıyla kendini güvende hissetmeyen Arap nüfusunun Batı'ya doğru gittiğini düşünen görüşmeciler de vardır. G20, Arapların maddi gerekçeler sebebiyle gittiğini, bunun da şehri köyleştirdiğini, geriye ittiğini düşünmektedir. Bir şehrin eşrafının, zengininin olmamasının şehre olumsuz etki ettiğine vurgu yapmaktadır:

"Araplardan parayı bulan gitti, hâlâ da gidiyor. Yani göç etme mevzusu buradaki insanların isteğine bağlıydı zorla göç etmediler. Tabi baskıdan terörden rahatsız olma durumları da oldu. Ama çoğunlukla parasal durumları daha iyi olanlar gitti, yani zengini gitti, bizim sayılı iş adamlarımız var hepsi dışarda yaşıyor şu an. Onlar burada kalsalardı şimdi on adım ilerideydik" (G20, Erkek, Arap, 53 yaşında).

Araplar, Siirt'te şehrin varlıklı, tecrübeli, zanaatkâr kesimini oluşturmaktadır. Bu kesimin Kürtlerin bir kısmı gibi zorunlu göç ile Batı'ya gitmediğine dikkat çeken görüşmeci, şehirdeki eşraf kırılmasına ve bunun şehri geri iten bir etkiye yol açmasına sitem etmektedir.

Siirtli Arapların göç etmesini, aidiyetle bağlantı kurarak açıklayan G17, memleketlerini terk edenlerde aidiyetin zayıf olduğuna inanmaktadır. Kendisi de Arap olan görüşmecinin, şehrin bugün dokusunun bozulmasında, geri gitmesinde, şehri kalkındırarak asıl kesimin olmayışına dair görüşleri bulunmaktadır:

“Aslında biz Hz. Ömer (r.a) zamanından beridir bu topraklarda yaşıyoruz ama ne tuhaf ki Siirt Araplarında Siirt aidiyeti çok zayıf. Eğer böyle olmasaydı Siirt bu kadar göç vermezdi. Yani özellikle beyin göçü ve sermaye göçü olmuş. Buradaki göçleri değerlendirirken şuna dikkat ediyorum. Adamın çoluğu çocuğu vardır ama yiyecek ekmeği yoktur, kalkıp göç etmiştir saygı duyarım. Ama bakıyoruz ki göç edenlerin önemli bölümü Siirt’i beğenmiyor kalkıp Yalova’ya İstanbul’a gidiyor. Burada geçim şartları daha iyi olmasına rağmen, bir nebze daha üst kalitede yaşam sürebilecek olmasına rağmen kalkıp o hay huyun, kalabalığın içine gidiyorlar. Bana göre bu aidiyet duygusunun zayıflığından kaynaklanıyor. Neden memleketimizi bırakıp gidiyoruz diye de kendi kendimi sorguluyorum. Tamam, terör oldu vs. ama bizde bir deyim var “seni yukarıda da gördük aşağıda da” diye, yani terörün, güvensizliğin olmadığı dönemlerde de Siirt göç veriyordu. Bence insan bir davranış sergileyeceği zaman ona bir kılıf arar, yaşanan bazı olaylar da sebepleri oldu bence” (G17, Erkek, Arap, 63 yaşında).

Beden ve mülkiyet güvenliğinin ait olma ya da aidiyet duygusundan daha önem verilen bir ihtiyaç olduğunu, Maslow bize bildirmektedir. Dolayısıyla, Siirtli Arapların göç etmesinde etkili olan faktörler, esasında aidiyet kavramından daha öncelikli olan güvenlikle ilgili bir meseledir. Toprağa bağlı olma, toprak aidiyeti, o toprakta güvensiz bir ortam oluştuğunda geri plana itilebilmektedir. Kendisi de İstanbul’a göç eden G15, göç etmek durumunda kalan Arapların aldıkları tehditlerden ve yaşadıkları bedensel ve mülkiyet güvenliği sıkıntılarında şöyle bahsetmektedir:

“Terör bizlerin buralardan göç etmesinde çok etkili oldu, bizzat bana ve abime tehdit ettiler ya bu kadar para vereceksiniz ya da fabrikanızı kapatacaksınız diye. Çok tehdit alıyorduk. Bu yüzden göç eden çok. Yine bir petrol sahibi de böyle oldu, gittiler. Arapları buradan göndermek, yok etmek için epey uğraştılar” (G15, Erkek, Arap, 61 yaşında).

Terör örgütü mensuplarının şehrin yerlilerini göndermek için türlü tehditler savurmaları, onları baskı altında tutmaları, bölgeyi kendi lehlerine izole hâle getirme çabalarının bir uzantısıdır aslında. Kaybedecek bir şeyleri olan insanların bu tehditler ve baskılara karşılık gitmeyi tercih etmeleri anlaşılabilir bir durumdur. Zira “düşük

yoğunluklu savaş” olarak nitelenen çatışma sürecinin boyutlarının hangi aşamalara geleceği kestirilemezdi. Dolayısıyla göç eden Arapların, özellikle varlıklarını ve ailelerini koruma güvencesi ile hareket etmiş olmaları, aidiyet üstü bir mesele olarak yorumlanabilir.

G8 de, Siirt'ten yapılan Arap göçünde siyasal çatışma ve olayların etkili olduğunu düşünmektedir. Ancak, Kürt vatandaşların bu çatışmalı ortamdan Araplar kadar kaçmadığını düşünen görüşmeci, Kürtlerin 30 senedir acıya alıştıklarına dikkat çekmektedir. Esasında görüşmeci Kürtlerin Batı'ya göç etme sebeplerinde terörden ziyade, işsizliğin ve yoksulluğun etkili olduğunu düşünmektedir. Çatışma sebebiyle köyleri boşalan köylüler güvenli liman olarak şehirlere yerleşmiştir. Ancak Siirt merkezden, çatışma dolayısıyla giden Kürtlerin azınlık olduğunu, bunun da acıya alışmakla ilgisi olduğuna inanan görüşmecinin, terör destekçisi olarak yaftalanmak anlamının ötesinde, travmalara acılara vurgu yapması önemlidir:

“Yani göç siyasetten bağımsız değil, 6-8 Ekim olayları süreklilik kazansaydı Arapların kalını da giderdi. Bugün olsa yine giderler. Kürtler artık acıya, çatışmaya alışmış onlar kalırlar yine. Kürtlerin batıya göçünün genel sebebi ekonomik sebeplerdir” (G8, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

G25 ise dönem dönem göç etme sebeplerinin farklılık gösterdiği, uzun soluklu bir dönemin göç dalgasının tek bir sebeple açıklanamayacağı yönünde açıklamalarda bulunmuştur. Çatışmalı ortamların olduğu dönemlerde, güvenlik problemi yaşanması, insanları daha emniyetli bölgelere doğru göç etmeye itmiştir. Çatışmaların azaldığı veya durduğu dönemlerde ise, daha ziyade ekonomik sebeplerle göçler yaşanmıştır:

“85-90 yıllarında göçlerle ilgili konuşsaydık büyük ihtimalle terör sebebinden yapıldığını konuşacaktık ya da 6-7 Ekim olayları zamanındaki göçlerle ilgili de aynı şeyi konuşacaktık. Fakat farklı sebeplerle de göçler oldu. Büyük çoğunluğunu zengin Arapların, zengin Kürtlerin oluşturduğu ekonomik güvence sebebiyle göçler de oldu” (G25, Erkek, Kürt, 38 yaşında).

G25'in ifadeleri, Siirt'te yaşanan göçün sebeplerini açıklamada kapsayıcı bir nitelik taşımaktadır. 1950'lerden bu yana Türkiye'nin her yerinden yaşanan iç

göçlerin, çoğu ekonomik özellikli olmak üzere, sağlık, eğitim, kent hizmeti gibi olanaklara kavuşmak için yapılmıştır. Bu özellikteki göçler, Siirt'te dün de bugün de devam etmektedir. Esasında bu, Doğu ve Güneydoğu'nun zaten var olan göç olgusuydu. "Bu durumun ortaya çıkmasının nedeni batının doğuya göre gelişmiş olması, sanayi ve iş olanakların fazlalığı, ekonomik yatırımların büyük bir kısmının Batı da olmasıdır" (Sal, 2015: 27). Bu göç olgusuna bir de terör baskısı ve çatışma ortamının eklenmesi, bölgenin yalnızlaşmasına, Doğu ve Güneydoğu'nun gerek sosyal gerekse ekonomik anlamda geri kalmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Siirt'ten yapılan göçlerin, olumsuz yönde yaptığı etkilere görüşmecilerin ifadelerinde çokça rastlanmaktadır. Şehrin zenginini kaybetmenin, şehre olumsuz etki ettiğini ve şehri daha da geri ittiğini düşünen G14 şu ifadeleri kullanmıştır:

"Bu göçler Siirt'i çok etkiledi. Şimdi zengini olan şehirde, onların parasal durumundan fakirlerde faydalanıyordu, yanlarına girip çalışıyorlardı. Şehir göçle zenginini kaybetti, fakirler sıkıntıya düştü, toplumsal açıdan bir gerileme oldu. Öte yandan eskiden tarihi evler vardı, herkesin avlusu vardı, güzel gelenekleri vardı, mutfağı çok güzeldi, işte göçlerle bunlar hep zayıfladı. İki türlü göç oldu şehirde, zenginler ve iş bulamayan fakirler" (G14, Erkek, Arap, 67 yaşında).

Görüşmecinin ifadelerinden Siirt'ten yapılan göçlerin zenginini kaybetme sebebiyle şehirdeki istihdam olanaklarını azalttığını, bunun ise şehri daha da yoksullaştırdığını çıkarabiliriz. Öte yandan şehrin kültürel ve mimari dokusunun da göçlerle tahribata uğraması, bu kültürel dokuya sahip çıkacak kesimin göç etmesiyle ilintili bir konudur. Köylerden göç edenlerin tarihi cas evlerini korumakla ilgili bir hassasiyetleri olmamış, göç edip giden Arapların da bu cas evlerini satmaları üzerine yerlerine betonarme binaların dikilmesi, şehrin mimari dokusundaki geleneksel izleri zayıflatmıştır.

Göçlerin Siirt üzerindeki en önemli etkisi demografik yapının tamamen değişikliğe uğramasıdır. Arap kültürünün hâkim olduğu Siirt'te 90'lardan itibaren yoğun olarak yaşanan göç dalgasına, köylerden yapılan plansız göçlerin eklenmesiyle, Kürt nüfusunun yoğun olduğu bir şehir oluşmuştur. Bugün Siirt'te Kürt kültürünün daha yoğun olarak görülmesi bu göçlerdeki değişimle alakalıdır:

“Şehir içinde dinamikler değişti, eskiden Arap kültürünün yoğun yaşandığı bir kültür vardı Siirt’te. Araplar göçle şehri boşaltmaya başlayınca onların boşalttığı mahalleleri Kürtler doldurur, Kürtlerin boşalttığı yerlere yeni gelen yoksul Kürtler otururdu. Bu hâlâ devam eden bir süreç” (G25, Erkek, Kürt, 38 yaşında).

Kürt vatandaşların şehre doğru yerleşmesinin aşamalı gerçekleşen seyrine değinen G25, Arapların boşalttıkları mahallelere Kürt vatandaşların oturduğunu ve zamanla Kürt nüfusunun arttığını belirtmiştir. Kürt nüfusunun şehirde gittikçe artması ise demografik yapıyı değiştirmekle beraber, şehrin toplumsal anlamda güç dinamiklerini de değiştirmiş ve yeniden belirlemiştir:

“Göçlerle demografik yapı değişti, ortalama yüzde 70 ini Kürtlerin oluşturduğu bir şehir oldu Siirt. Demografik yapı değişince güç ilişkileri değişti, bu siyasetten gündelik hayata kadar yansdı” (G32, Erkek, Kürt, 35 yaşında).

Bugün Kürtlerin, esnafın ekonomik kaynağı olma, şehrin hayvancılık işlerini üstlenme, gündelik hayat içerisindeki tüm unsurlarda temel nüfusu teşkil etme gibi ciddi bir etkisi bulunmaktadır. Siirt’e yapılan ve de yapılacak tüm yatırımların şehrin bugün en çok yaşayan kesimi olarak Kürtler tarafından istifade edilecek olması, şehrin gerçek yaşayanlarının Kürt nüfusu olduğu gerçeğini göstermektedir. Ancak şehirdeki hâkim kültürün değişmesine karşılık, azınlık durumda kalan Arapların şehir idaresini hâlâ ellerinde tuttukları yönündeki ifadeler, şehrin tüm yönetim alanlarında Arapların daha baskın olmasını cevaplamaktadır:

“Daha önceden Arapların çoğunlukla yaşadığı dönemlerde Arap kültürü şehre daha fazla hâkimdi. Araplar göç ettikten sonra ilçeler ve köylerden gelen göçler ile kültürel anlamda bir değişim oldu. Ancak şuna da değinmek gerek, Araplar şehirde daha köklü bir temele sahip olduğu için bugün azınlık da olsalar siyasal anlamda daha güçlüler. Bugün esnaflar da genellikle Ara kesimden oluşuyor. Göç edip giden Araplı Siirtler bile bugün Siirt’te söz sahibi olabiliyorlar” (G1, Erkek, Arap, 33 yaşında).

Görüşmecinin ifadeleri şehirdeki mevcut dinamikleri açıklamakta bizlere yardımcı olmaktadır. Siirt’te idari, siyasi alanların çoğunda Arap yerlilerin ciddi oranda sözü geçmektedir. Hatta şehir dışında yaşayan ancak Siirtli olan kesimin de şehre dair söz sahibi olma yetkisinin devam ettiği bir gerçektir. Aslında bu bir yönüyle, G17’nin eleştirdiği aidiyetlik meselesine alternatif bir yorum üretmeyi mümkün kılmaktadır. Şehirlerinden giden Arapların, şehirlerine dair olan

meselelerde söz sahibi olmaları, şehir aidiyetleriyle alakalı olabilir. Zira şehirlerini terk etmemiş, unutmamış ya da bağlarını koparmamışlardır. Yatırım yapan, şehir dışında yetişse de Siirt'e vekil olan ve hizmet eden, akademik başarılarla imza atanların, memleketlerinde üniversite noktasında fayda sağlama gayreti gösteren örnekleri artırarak sıralamak da mümkündür. Siirt Arapları devletçi geleneğe sahip olmaları ile bilinmektedir. Bu gelenek içinde bulunmaları, yönetim konusunda devletle iç içe olmalarını ve azınlık ya da uzakta da olsalar yönetim de hâkimiyet kurmalarının asıl sebepleri arasındadır.

“Araplar burada artık daha az olmalarına rağmen yönetim gücü onlarda, bugün fakültelerin yüksekokulların dekanlarına müdürlerine bakın anlarsınız. İl yönetiminde de kayyumun son aldığı personellere bakın, Arap'tır. Bunun sebepleri arasında Arapların daha devletçi olduğu düşüncesi var, Araplarda devletçilik tarihsel bir gelenek, Kürtlerden daha devletçiler bunu kabul ediyorum” (G8, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

Batıya doğru gerçekleştirilen göçlere rağmen, Siirt Araplarının şehrin özellikle idari alanlarında söz sahibi kesim olması, “şehrin esas sahipleri” tartışmasını gündeme taşımaktadır. Arapların daha devletçi bir geleneğe sahip olduğu yönündeki kabuller, Siirt gibi devlet nezdinde her an sıkıntı çıkabilecek potansiyelde gördüğü yerlerde, devletin temsili olan makamlara kimlerin geleceği konusu üzerinden bir muhafazakârlık oluşturmaktadır. Siirt yerlilerinin, devletçi geleneğe sahip olması ve şehrin asırlardır yaşayan kesimi oldukları üzerinden ürettikleri süreklilik algısı, Batı şehirlerine göç edilse de, şehrin devlet nezdinde temsili üstlenmek adına bir refleksi de üretmektedir. Kürtlerin, şehir yönetimi ve bürokrasi noktasında yardımcı personel olarak görüldüğü üzerinden Kürt görüşmecilerin getirdiği eleştiriler ise, bundan sonraki süreçte, kültürel anlamda muhafazakârlığın kültürel tepkicilik noktasındaki tartışmalarının yönünü, hızını belirleyecektir.

4.2.3.2. Siirt Araplarının Düşünceleri: “Gelen göçler şehri köyleştirdi”

Siirt'te göç konusu iki türlü değerlendirilmektedir. Birincisi Arapların göç vermesi, ikincisi ise köylerden göçün gelmesi konusu. Siirt Arapları bu göç olayını nitelikli göçün gitmesine karşılık niteliksiz göçün gelmesi olarak

değerlendirmektedir. Aslında bu değerlendirmenin kendisi bile, kültürel anlamda bir uyumsuzluk olduğunu göstermektedir. Şehrin eski dokusunun ve sosyokültürel yapısının tahrip olduğunu, zayıfladığını düşünen Araplar, şehirlerinin bugün göç öncesinden daha geriye gittiğini, köyleştiğini düşünmektedirler. Bu tepki görüşmecilerin pek çoğunda karşılaşılan bir tepkidir. İkinci olarak ise, Kürt ve Koçerleri birbirinden ayrı tutan Arapların, Koçer, yani göçer kültüründen gelen ve dağlı olarak nitelendirdikleri bu kesime daha olumsuz bir bakışa sahip olduklarını görüşmecilerin ifadelerinde tespit etmek mümkün olmuştur. Apartmanlaşma kültürü bu üç kesimi ve daha fazlasını bir arada olmaya zorunlu kılmış, bu ise kültürel uyumsuzlukları ve bundan doğan kültürel reaksiyonları daha görünür hâle getirmiştir.

Siirt'e göç eden Kürt ve Koçer nüfusunun önemli bir kısmı, ani, plansız ve mecburi göçlerle şehre gelmiştir (Sal, 2015).⁹ Dolayısıyla şehrin Araplardan boşalan mahallelerine ya da dış taraflara mahalleler kurarak sağlığa uygun olmayan çevresel koşullar altında kente tutunma mücadelesi vermişlerdir. Niteliksiz olarak tanımlanan bu vatandaşların iş ve gelir sıkıntısının olması, eğitim seviyelerinin düşük olması, vasıfsız iş gücünü oluşturmaları Siirt'te kent yaşamı sürdürmeleri adına bu nüfusu daha da zorlamıştır. Köyünden, evinden, tarıma ve hayvancılığa bağlı geçim kaynağından olmuş nüfusun bu durumu, Siirt'te ekonomik, sosyal, kültürel tüm problemlere de sebebiyet vermiştir. “Bir önceki durumdan farklılaşmayı ifade eden değişim olgusu, toplumsal boyutuyla insan ilişkilerini, insanların zihniyet, tutum ve davranışlarını, bunları etkileyen kültür ve kurumlardaki değişimi içeren çok boyutlu dinamik bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır” (Tiren, 2012: 97). Bu tür ani değişimler toplumda daima muhafazakâr reaksiyonları da içinde taşımıştır. Çünkü muhafazakâr tavırlar, tutum ve düşünceler genellikle toplumun tedricen değil, ani değişime uğraması karşısında kendini belli etmektedir. Siirt Arapları şehirlerinde meydana gelen ani demografik değişim ve nüfus hareketliliğine yönelik muhafazakâr tepkiler, tutum ve düşünceler içerisinde olmuşlardır:

⁹ Özcan Sal: Zorunlu Göç Ve Kentleşme “Siirt Örneği”, Yüksek Lisans Tezi, Tablo 29: Göç Etme Nedeni Dağılımı, 2015, s: 29.

“Kürtlerin göçü hem onları hem bizi vurdu. Adamın köyde kurulu bir düzeni vardı, bağı bahçesi, hayvanı vardı, hatta misafîrperver ve vatanına milletine sadıktı. Birdenbire bir terör ortaya çıktı bu insanların düzenini mahvetti. Şehir merkezi nüfusu iki katından fazlaya çıktı, alt yapımız yetersiz, imarımız yetersiz, iş hacmimiz yetersiz. Birkaç aile bir evde yaşadı. Bunların sosyal olarak olumsuzlukları ortaya çıktı. Tefecilik oluştu, hırsızlık oluştu, çetecilik, uyuşturucu, işsizlik her şey oluştu. Bu durum da tabi biz Arapları hem çok rahatsız etti, hem de şehrimizden olduk” (G21, Erkek, Melez, 63 yaşında).

G21, Siirt’e doğru kırsaldan yapılan göçlerin şehrin sosyoekonomik düzeninde ciddi sıkıntılar meydana getirdiğiyle ilgili görüşlerini belirtmiştir. Siirt’in zaten yetersiz olan imkânları, gelen göçlerle birlikte şehrin yerlilerinin de sıkıntılar yaşamasına sebep olmuş görünmektedir. Eğitim düzeyinin düşüklüğü ve ekonomik yetersizlikler insanların suça itilmesinde, madde kullanımında, çetecilikte ve daha pek çok sosyal düzeni sıkıntıya sokacak problemlerde temel sebep olmaktadır. Siirt’te tefeciliğin çok yaygın hâle gelmesi, işsizliğin daha da artması, kırsaldan yapılan göçlerle bozulan şehrin dengesinde karşımıza çıkan temel problemler arasındadır.

Sosyoekonomik düzeyi iyi olan Arapların göç edip gitmesi, zorunlu göçler ve yoksulluk sebebiyle merkeze yapılan göçler G17’ye göre, Siirt’in tarihsel süreçte geriye doğru gidişinin ana sebeplerindendir. Bir şehrin zenginini kaybetmenin şehre nasıl olumsuz etkiler yarattığını şu sözlerle ifade etmiştir:

“Bu göçler Siirt’i olumsuz etkiledi. Benim çocukluğumda bölge illeri arasında Siirt’i karşılaştırıyordum, Antep, Diyarbakır bizden daha iyi, biz Adıyaman, Mardin’den daha iyiyiz, Urfa ile başa baş gidiyoruz. Bunu dediğim zamanlar 1970-75 araları. İllerin nüfusunu, milletvekili sayısını, ne istatistik buluyorsam onları karşılaştırıyor ve bakıyordum buna göre bu yorumu yapmışım. Bugün sayı arttı, Kilis, Batman, Şırnak eklendi buna rağmen biz en geriye gittik. Şırnak bile birçok göstergede bizi geçti” (G17, Erkek, Arap, 63 yaşında).

T.C. Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı Kalkınma Ajansları Genel Müdürlüğü’nün 2017 yılında yaptığı araştırmada illerin sosyoekonomik gelişmişlik sıralamasında Siirt 75. Sırada yer almaktadır (Kalkınma Ajansları Genel Müdürlüğü, 2017: 35). G17’nin ifadeleriyle doğru orantılı olarak Siirt’in Güneydoğu Anadolu bölgesinde sosyoekonomik gelişmişlik, insani gelişmişlik gibi endekslerin tümünde

sonlara yakın bir sıralamada olduğunu görmekteyiz. Siirt'in yerlilerinde, bu geri kalmışlığın göçlerle bir bağlantısı olduğuna dair genel bir kabulleri bulunmaktadır. Şehrin bugün çoğu mahalleleri, orta-alt ya da alt gelir grubunun ikamet ettiği mahallelerdir. Bu mahallelerde hâlâ alt yapı sorunları, yol bozuklukları, belediye hizmetlerinde eksiklikler, sağlıksız konutlar kendini göstermektedir.

Göçler üzerine Arapların vurgu yaptığı temel meselelerden biri, kendilerinin Medine insanı yani şehirli, medeni oldukları; buna karşılık kırsal bölgelerden gelenlerin şehir kültüründen uzak olmaları sebebiyle kendileriyle uyumu yakalayamadıkları üzerinedir. G33, Siirt yerlisi olarak Arapların, Kürtlerle olan uyumsuzluğunun asıl sebebinin de etnik faktörün değil, köylü-şehirli faktörünün olduğunu düşünmektedir:

“Öncelikle Siirt'in demografik yapısını iyi tanımlamak lazım. Evet, çok göç yaşandı ve halkın çoğunluğu da Siirt'te bir Arap-Kürt kavgasından bahseder. Ben bu konuda çok mücadele ettim, yazılarımda da belirttim. Siirt'te hiçbir zaman Arap-Kürt çekişmesi olmamıştır. Siirt'te köylü ve şehirli çekişmesi olmuştur her yerde olduğu gibi. Çünkü eğer Siirt'in şehirli Arapları ırkçı olsalardı, Siirt'in Kürt köylülerine dayak attıkları zaman, Arap köylülerine atmamaları gerekiyordu. Oysa Tillo'dan itibaren 8-10 tane Arap köyümüz var. Onların şehirli Araplardan yedikleri dayağı, Siirt'in köylü Kürtleri yememiştir. Yani bu yaşanan göçler, şehrin yerlileriyle köylüleri arasında bir çekişmeye neden olmuştur” (G33, Erkek, Arap, 46 yaşında).

Bu çekişmenin oluşturduğu problemlerden son derece rahatsızlık duyan Araplar, gelinen noktada bazı olumlu değişimlerin olduğunu kabul etseler de şehirlerinin dokusunun tahribatından ve bugün de uyumsuz faktörlerin olduğundan bahsetmektedirler. Göçlerden önce şehirlerinin düzeni hakkında özellikle yaşça büyük Arap yerlilerinin bazı özel ifadeleri olmuştur. Arap kültürünün yoğun olduğu eski dönemlerden bir nostalji gibi bahseden G7, “Siirt böyle bir şehir miydi?” diye şaşırtacak bir kültürlerinin olduğunu vurgulamıştır:

“Nitelikli göçlerin gidip, niteliksiz göçlerin gelmesi sadece Siirt'i değil, doğuyu ve tüm Türkiye'yi köyleştirdi. Doğudan İzmir'e 4 aile gidiyor hepsi bir arada kalıyor, şartlar kötü, aile mahremiyeti yok. Bunlar Siirt'te de yaşandı. Bu göçlerde bütün bunlar bozuldu. Eski kültürümüz artık hiç yok, çok medeni bir şehirdi Siirt, annem tayyörünü giyip Çarşamba günleri kadınlar matinesine giderdi mesela, yazın yazlık sinemalara gidilirdi. Bunları şimdi duyan “Siirt gibi yerde mi?” der. Sezen aksu

buraya konsere gelirdi, sürü filminin yönetmeni ve senaristi Nihat Çelik benim amcam. Şimdi böyle bir kültürün evlatları yok artık, Siirt bir köyden farksız” (G7, Erkek, Arap, 55 yaşında).

Babası Nallıhan Tapu Müdürlüğü’nden emekli olan, kendi de devlet memuriyetine devam eden görüşmecimizin, yetiştiği dönemlerde bir medeniyet göstergesi olarak bahsettiği örneklerin, bugün artık olmasının imkânı olmamasını göçlere bağladığı göze çarpmaktadır. Göç öncesi ve göç sonrası şeklinde bir karşılaştırma yapan görüşmeci, Siirt’in bugün köyleştiğini düşünmektedir. Hem modern hem muhafazakâr vurgusu ise dikkat çekici olmuştur. Aslında şehrin göçlerle yaşadığı sıkıntılara yönelik kültürel anlamda muhafazakâr bir tepkinin ortaya konulduğunu söylemek mümkündür.

Şehirlerinin köyleştiği vurgusu Arap görüşmecilerin, göçle ilgili söyledikleri ifadelerde ortaya çıkan ortak bir vurgudur. Arapların medeni, kırsal kültürden gelen, Kürtlerin ise köylü zihniyetinde olduklarına dair görüşleri, kentsel uyumsuzlukların da kaynağını oluşturmaktadır. Bundan rahatsızlık duyan G2, şehrin bugün tamamen yıkılıp yeniden yapılmasını gerektirecek kadar çarpık bir kentleşmesi olduğunu belirtmiştir:

“Araplar kendilerini daha şehirli, Kürtleri ise daha köylü buluyorlar. Bunun göçle bir ilgisi var, köylerden gelen Kürt göçü şehrin köyleşmesine neden oldu. Bu durumdan ben de rahatsızlık duyuyorum. Siirt eskiden çok daha medeniydi, komşular birbirini asla rahatsız etmezdi. Kenar mahallelerde gecekondulaşma ve çarpık kentleşme var, oralarda Araplar asla olmaz. Şehrin kentsel yapısı çok bozuldu” (G2, Erkek, Arap, 38 yaşında).

Kültürel uyumsuzluğun, şehirli, köylü ilişkisi üzerinden vurgulanması aşağıdaki iki görüşmecinin de ifadelerinde net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bunlardan duydukları rahatsızlığın, kullandıkları ifadelere yansımaları yine kültürel anlamda muhafazakâr bir tutumun göstergesidir. Şehirlerinin dokusunun korunamamasından, yabancı, gelişmemiş, köylü olarak düşündükleri kişilerin şehri güvensiz bir ortama çevirdiklerinden, şehrin köyleşmesinden yana kullandıkları şikâyet dili şehre dair sahipleri olduğunu düşünen kişilerin korumacı tavrından kaynaklanmaktadır:

“Bizim buradaki köklerimiz İslamiyet’in yayılış dönemine kadar dayanır, biz çok eski Siirtlileriz. Göçlerin olumlu yanları da oldu olumsuz yanları da. Eskiden Siirt’te parklar on yıllarca ayakta kalırken, onların çocukları geliyor bir iki haftada tarumar ediyorlar. Şehir kültürü diye bir şeyleri yok yolun ortasında yürüyorlar. Biz Araplar daha şehirlidir, önceleri mahalle bağlarımız kuvvetliydi, bu göçle artan nüfus yüzünden güvensizlik oluştu” (G19, Erkek, Arap, 40 yaşında).

Görüşmecinin, ifadelerinde göç almalarıyla birlikte oluşan güvensiz ortam ifadesi dikkat çekicidir. Göç alan bölgelerde, göçmenlerle birlikte, şehrin önceden beri yaşayan sakinleri arasında birtakım sorunlarla karşılaşmaktadır. Bunlardan en önemlisi güvenlik sorunudur. Nasıl ki göçmenler için yeni yer, yabancı insanlar kavramları oluşmakta ve bunlardan gelebilecek tehlikelere karşı hazır olma içgüdüğü yerleşmekte ise, zaten orada yaşayan insanlar için de, yabancı insanlar ve muhtemel tehlikeler içgüdüğü yerleşmektedir. Öte yandan ise, göçmenlerin geride bıraktığı ailelerinde veya güneydoğuda olduğu gibi, boşalan yerleşim yerleri çevrelerinde yaşayanlar da benzer korkular yaşamaya başlarlar. İşte karşılıklı bu etkileşimler toplumsal bir korku, korunma, tehdit unsurları oluşturmaktadır. (Tiren, 2012: 110). Dolayısıyla aslında güvenlik endişesi hem göç alan da hem de göç ederek gelen de karşılaşılan muhtemel bir duygudur. Her iki kesimin birbirine yönelik güvensiz bir temelde yaklaşması, şehirde kültürel bir birleşmeyi de önlemektedir. G19, eskiden mahallelerinde güvenli bir ortamın olduğuna, sıkı bağların olduğuna vurgu yapmaktadır. Görülüyor ki, şehirlerin değişen yapısı mahalle kültürüne de etki etmektedir. Bu olumsuz etkilenme sürecinde yerel kültürlerin aktarımının da sekteye uğraması ya da zayıflaması sonucu ortaya çıkmaktadır. Toplumsal hafızadan yerel kültürün silinmesi kaygılarının görüşmecilerin belleklerinde yer aldığını görüşme ifadelerinden çıkarmak mümkündür. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*’de İstanbul’daki değişen mahalle formu ve kültürünü şu sözlerle ifade ederek yaşanan değişim üzerinden muhafazakâr bir sistemi dile getirmiştir: “Bugünün mahallesi artık eskiden olduğu gibi her uzvu birbirine bağlı yaşayan topluluk değildir; sadece belediye teşkilatının bir cüzü olarak mevcuttur. Zaten mahallenin yerini yavaş yavaş alt kattaki üsttekenden habersiz, ölümüne, dirimine kayıtsız, küçük bir Babil gibi, her penceresinden ayrı bir radyo merkezinin nağmesi taşan apartman aldı” (Tanpınar, 2019: 130).

Mahallelerde meydana gelen değişim, güven temelli ilişkilerin azalmasına yol açmış, bu ise, kimsenin kimseye karışmadığı, hal hatır sormadığı, sıkıntısından haberdar olmadığı bir kültürel değişmeyle sonuçlanmıştır. Bu kültürel zayıflamada Siirt yerlileri, niteliksiz göçlerle nüfusun artışıını sebep tutmaktadır. G15, Arapların devlete bağlı, medeni bir yapıya sahip olduğunu, mahalle kültürlerinin kuvvetli olduğunu anlattığı eski dönem Siirt'ine karşılık, bugün bir takım siyasal gerekçelerin de dâhil edilerek gerçekleştiğı göç hareketi sonucunda Arapların da şehir de kalmayarak gittiklerinden bahsetmektedir. Ona göre oluşan bu durum, aslında terör örgütü PKK'nın da tam olarak istediğı şeydi. Devletçi geleneğe sahip Arapların azınlık durumuna düşmesinin yönetim ve dolayısıyla devlet zayıflığına yol açma amacının göçlerle sağlanmak istenmesini G15 şu sözlerle ifade etmiştir:

“Bu göçler Siirt'i çok olumsuz etkiledi. Bizim yerli Araplarımız devlete bağlıydı, fötrlüydü. Daha medeni idik. Zanaatkârdılar. Aramızda fakir diye bir şey yoktu, varsa her akşam illa yemek götürülürdü. Siirt eski milletvekillerinden biri, 1970'lerde seçim bahanesiyle oy toplamak için gitti Koçerleri topladı getirdi Siirt'e. Şehir o yıllardan sonra köyleşti. Bir de 1984'ten sonra da köy boşaltmaları oldu zaten, Kürt köylüler de geldi. PKK'da böyle istiyordu, yoksa Arapları buradan çıkaramazdılar” (G15, Erkek, Arap, 61 yaşında).

Bu ifadelere göre siyasal açıdan muhafazakâr ve devletçi geleneğe sahip olan Siirt'in, göçlerle tüm güç ilişkilerinin ve dengelerinin değiştii sonucuna varılabilir. Kültürel dengesizlikten kaynaklı uyumsuzlukların ötesinde, bugün gelinen etnik temelli siyasal söylemlerin de Siirt özelinde artışta olmasının göçlerle doğrudan bir ilişkisi bulunmaktadır. Siirt'in yerlileri, her anlamda göç eden bu kesimi düzensizliğin temel faktörü olarak değerlendirmektedir. “Düzensizlik, var olan işleyişi bozan ve dejenere (tahrip) eden eylem veya eylemler bütünüdür. Düzensizlik, yere, zamana ve yerel geleneklere bağlı olarak, toplumdaki normallik ve huzura yönelik yerel beklentileri ihlâl eden saldırgan bir davranıştan (veya uyumsuzluktan) kaynaklanan bir durumdur (Tiren, 2012: 109). Siirt yerlilerinin, göç eden kesime karşı olan tepkisinin arkasında yerel beklentilerinin, şehrin evvelki düzen anlayışının kırılmaya uğraması dolayısıyla düzenlerinin bozulması durumu bulunmaktadır. Düzenin bozulmasını, ekonomiden, siyasete, kültürel alandan, bireysel ilişkilere kadar yansıyan yönünü örneklendiren eski Siirtliler, yeni Siirtlileri, şehrin sahipleri

olarak da kabul etmemektedir. Elbette, konuya sağduyulu yaklaşan, bütün bu olumsuzluklara rağmen olumlu yönleri öne çıkarmaya çalışan ve sert eleştirilerden kaçınan görüşmeciler de olmuştur. Ancak, oldukça azınlıkta kalan bu ifadelerin, genel duruma etkisinin az olması sebebiyle araştırmanın bu bölümünde yer verilmemiştir.

Siirt'te Arap ve Kürt etnik kimliği üzerinden değil de genel olarak şehirli olmak ve köylü olmak üzerinden bir göç eleştirisi karşımıza çıkmaktadır. İşin etnik kimlik boyutunun vurgularda yer almaması bu anlamda önemlidir. Kürtlerin kültürlerinin zayıf olduğu, yeterince kuvvetli bağlara sahip olmadıkları yönündeki eleştirilerde de temel olan köylü ve şehirli karşılaştırması olmuştur. Bu ikili karşılaştırmalar, şehirde kültürel uyumsuzluktan kaynaklı problemlerin her alanda kendini göstermesiyle sonuçlanmıştır. G4, son yıllara kadar Arap ve Kürtler arasında kız alıp vermenin de olmadığını belirtmiştir:

“80’li yıllara kadar Kürtlerle Araplar arasında kız alışverişi de olmazdı. Araplar, köylü kültürüne sahip olduklarını düşündükleri için kız alıp vermeye yanaşmıyorlardı. Son yıllarda bu mesele kırıldı” (G4, Erkek, Türk, 55 yaşında).

Şehirli-köylü düşüncesi toplumsal alanların geneline yayılmış hiyerarşik bir katman gibi şehir kültürüne sahip olduklarını düşünen Siirtli Araplar, köy geleneğine bağlı ve medine insanı olmayan bir kesimle aynı şehri paylaşırsalar dahi, hiyerarşik düzlemde şehrin esas sahibi olmaktan uzak gördükleri bu kesimle evlilik bağı da kurmamaya gayret göstermişlerdir.

Siirt yerlilerinin şehrin hâkimi oldukları yönünde bir eğilime, tutuma sahip olduklarını belirten G33, bundan kaynaklı olumsuz tavırların yaşanabildiğine dikkat çekmiştir. Şehrin göç edenler sebebiyle hangi noktalarda bozulma yaşadığı ve kendini koruyamadığı konusunda vakıf arazilerinin imara açılması konusuna değinen görüşmecinin ifadeleri şöyledir:

“Siirt yerlilerinin bir kesiminde diyeyim genellemeyeyim ama çoğunda da görmek mümkün; şehir benim içgüdüleriyle bazen de şehir hayatına uygun olmayan hal ve davranışları görebilirsiniz. Eğer göçle ilgili Kürtlere ve göçebelere yönelik bir

eleştiriyi kabul edeceksem o da şudur; Siirt yerlileri vakıf arazilerine dokunmuyorlardı, birbirlerine satamıyorlardı. Bu göçlerle birlikte bir piyasa doğdu. Bilhassa Koçerlerin vakıf arazisi hassasiyeti yoktu, malın ucuzunu arıyorlardı ve vakıf arazileri üzerinde şehre yerleştiler. Ama sonuçta o arazileri satan da birileri oldu. Şehir aşağıya doğru kayınca da Arap müteahhitler bu Koçerlerden vakıf arazilerini kat karşılığı aldılar ve bugün, apartmanlaşma siteleşme ortaya çıkmış oldu. Sonuç itibariyle göçler her şeyi etkiledi. Vakıf arazisi hassasiyeti de artık eskisi gibi değil bu yüzden” (G33, Erkek, Arap, 46 yaşında).

Vakıf arazisi konusunda değinilen konu, göç konusunda da karşımıza çıkmıştır. Siirt yerlilerinde vakıf hassasiyetinin Kürtlere göre fazla olduğu yönünde genel bir kabul vardır. Özellikle yaylacılık kültürüne sahip Koçerlerin vakıf arazisi hassasiyetinin bulunmadığı düşünülmektedir. Bu konunun arkasında dinî hassasiyetin az olduğu yönünde düşünceler de ortaya çıkmıştır. Ancak bir analiz ile durum genellemesi yapan G33, bizlere yol aydınlatıcı bilgiler sunmuştur. Kendisinin demografik verilerinde Hz. Ömer soyundan gelme bir Arap olduğu bilgisi verilmiş olan görüşmeci, mutasavvıf bir aile geleneğine sahiptir. Zorunlu göç sürecinde köylerden ve yaylalardan şehre gelmek durumunda kalan vatandaşların, şehre yerleşmek için seçtikleri mekânlar, Arapların pek olmadığı, şehrin daha dış çeperleri veya mahalleleri olmuştur. Buraların Araplar tarafından tercih edilmemesindeki sebeplerden biri ise, toprakların büyük çoğunluğunun vakıf arazisi üzerinde olduğuna dair bilgileridir. Göç edip gelenlerin vakıf arazisi olduğu için satılamayan ya da çok ucuza satılan bu arazilere yerleşmeleriyle yeni bir yerleşim alanı meydana gelmiştir. Şehrin, zamanla bu arazilerin bulunduğu yere doğru kaymasıyla da müteahhitler kat karşılığı aldıkları bu arazilere bugün apartmanlar ve siteler yapmaktadır. G33’ün, göç edenlere yönelik tek eleştirim dediği vakıf arazilerine yerleşmeleri hususu da aslında ekonomik sebeplerle ilgili bir meseledir. Bu hassasiyetin olması konusu zaten, Siirt’in ilçelerinde dahi az rastlanan bir durumdur. Merkezde yoğun şekilde kendini gösteren bu hassasiyete göç edenlerin sahip olmaması ya da konuya yabancı olması esasında olağan bir durumken, Siirt yerlilerinin meseleyi, şehrin bozulması, vakıfların imara açılması, dinî ve kültürel hassasiyete uymamaları şeklinde değerlendirmeleri de şehrin asıl yerleşenleri yani tecrübelileri olmalarıyla alakalı bir konudur. Şehrin yönetiminde söz sahibi olması gerekenin şehrin asıl yerlileri olduğu yönündeki düşünceler siyasal arenada da karşımıza çıkmaktadır şüphesiz. Şehrin yönetimini kaybetme refleksiyle ya da Kürtlere (göçüp gelenlere) kaptırma

korkusuyla, iktidar partinin yanında yer almak şeklinde bir tutuma sahip oldukları da özellikle hem Arap hem Kürt görüşmecilerce dile getirilen ifadelerdendir. Bu durum aslında, Arapların şehirde azınlık kalmaları üzerine gelişmiş bir refleks olabilir. Zira azınlık olmalarına rağmen bugün de hâlâ yönetimin çoğu kademesinde Arapları görmek mümkündür. Siyasal faktörlerin göç faktörleriyle iç içe olduğu bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Bugün yerel seçimlerde belediyenin Kürtlerde, (HDP kastediliyor) üniversite ve diğer devlet kurumlarının yönetiminin ise Araplarda olduğu yönünde değerlendirmeler, bir güç ilişkisine dönüşmüş durumdadır.

4.2.3.3. Koçerlere Karşı geliştirilen Kültürel Tepkicilik: “İmkânım olsaydı Onlar gelirken birden şehre almazdım”

Ülkemizde taşradan kentlere doğru olan hareketlilik “köyden indim şehre” şeklinde ifade edilir. Bu anlatımda inmek fiili bize ovada bulunan şehre dağdan inen köylü varmış algısı vermektedir. Bu yükselti farklılığı sadece mekânsal kullanım anlamında değil cahil, kültür yoksunu bir köylülük; modern, kültürize olmuş bir şehirli anlamı da içermektedir. Oysa 21. yüzyılda şehir, sanayileşme sonrası betonarme binalardan oluşan ve altyapı problemleri olan, bireysellik üzerine kurgulu kapitalist hayat tarzına sahip yerleşim alanıdır. Şehir yeni gelenleri kendi içine almamakta kenar semtlerde gettolaştırmaktadır. Zor hayat koşulları altında köyünde kendine has gelenek ve görenekleri uyarınca yaşayan köylüler (ironik olarak dağlılar), şehirde kendi kültürlerini yaşamadıkları gibi kapsayıcı değil dışlayıcı olan şehir kültürüne de adapte olamamaktadır. (Ege, 2019: 32).

Siirt’in Koçerleri, yaylalardan göç ederek yerleşik hayata yerleşen ya da yerleşmek durumunda kalan bir kesimini temsil etmektedir. Hâlâ bazılarının yaylacılıkla ve hayvancılıkla uğraşmalarına karşılık, yeni nesilde eğitim düzeyi yükseldikçe ve iş olanakları değiştikçe, yerleşik hayata geçme artmaktadır. Yerel bir kültürün devam edememesi olan bu durum, Koçerler şehre ilk geldiklerinde ise o yerel kültürün şehre uyumsuzluğu ile başka bir boyut taşımıştır. Şehrin hızla bu göçü

içine almasının ani bozulmalara ve tahribatlara sebep olduğunu düşünen G14 şu ifadeleri kullanmıştır:

“Gelenler kendi yaşantısını kabul ettirmeye çalıştılar. Özellikle Koçerler yaptı bunu. Çünkü dağdan geldiler, göçebeydiler. Ben bazen diyorum imkânım olsaydı ben onlar gelirken birden bire şehre almazdım, yakınlarda bir yerde onlara briket bir yapı mı dersin çadır mı dersin kurardım, yavaş yavaş şehir yaşamına uymalarını sağlar sonra buyur ederdim. Çünkü resmen bozdular”(G14, Erkek, Arap, 67 yaşında).

İfadeler kültürel açıdan muhafazakâr bir tepki ortaya koymuş olması bakımından son derece çarpıcıdır. Değişimin ani, hızlı, birden olması şehrin yerlilerini son derece rahatsız etmiştir. Ancak rahatsızlık veren bir diğer mesele, bu değişimde şehre gelenlerin kültürel, sosyal, ekonomik anlamda da şehir yaşantısına uyumsuz olduklarıdır. “Dağdan inen” (ironik anlamda dağlı) yaylacıların, tamamen hayvancılık üzerine ve göçebe kültürü üzerine edindikleri yaşamsal tecrübelerin, şehir hayatına yakışmadığı, bu sebeple de şehre girmeden evvel uzakta bir yerlerde terbiye edilmeleri, uyum sağlayacak düzeye gelmeleri, ardından şehir hayatına girmeleri yönündeki bu fikirler şehri olumsuz etkilerken, koruma yönündeki bir refleksin, kişinin kendi dünyasından bir dışa vurumdur. Kendisi Koçer olan G18 ise bir göçer olarak yaşadıkları durumu şöyle izah etmiştir.

“Bizler PKK yüzünden merkezlere göç ettik, dediler “ya bizden olacaksınız, ya sizi öldüreceğiz, ya da buraları terk edeceksiniz”. Bizzat duydum bu sözleri ben, biz de dağlardan kaçıp şehre geldik. Koçerler, hiç adaptasyon yaşayamadan birden şehre gelmiş oldular. Adamlar dağda yaşamış, hayvanlarla büyümiş, tavukları filan var, PKK zoruyla geldi şehre, şehre yabancı, ineğiyle, köpeğiyle, koyunuyla, tavuğuyla gelince ciddi kültür çatışması yaşandı. Hâlâ daha uyum sağlayamayan Koçerler var. Bizim aşirette başlarına erkekler örtü sararlar (kefin), polis görüyordu alıp yere atıyordu” niye bunu takıyorsun?” diye, e bu kültürdür ne alakası var PKK ile (G18, Erkek, Kürt, 48 yaşında).

Şehrin yerlilerinin şehri koruma refleksinin verdiği tepkiler bir yana, göç edenlerin yeni yaşam alanlarıyla uyum problemleri trajik pek çok örnekle doludur. Göç ettikleri yerlerde evini, toprağını, yaylasını bırakarak gelen göçmenler zor bir mücadelenin içine girmişlerdir. Koçerler özelinde konuya bakıldığında, kendi yaşam kültürlerinden tamamen zıt olan yeni yaşam alanlarında bir hayat inşa etmek kolay olmamıştır. Çünkü kültürlerini de yanlarında getiren göçmenler, alıştıkları değer

yargılarını yeni yaşam alanlarında sürdürmek isterler. Yüzyılların birikimi olan bu değerler, dinamikler göçmenlerin geldikleri yeni yerlerinde onları bir anlamda duygusal depresyonlara götürür. Kültür farklılaşması olarak tanımlayabileceğimiz bu durumda, kişiler farklılaşmadan kaynaklı iletişim ve psikolojik sorunlar yaşamaya başlar. G18, kültürel kıyafetlerinden olan kefinin, polis tarafından yere atılmasının, terör örgütü mensubu olmakla ilişkilendirilmesine dair sitemini dile getirmiştir. Yerel kültürün yalnızca şehrin önceden beri yaşayanları tarafından değil, devlet tarafından da benimsenmemesi göç edenlerin yaşadıkları sıkıntılar arasındadır. Bu tür durumlar göçerlerin kendilerini koruma refleksine girerek, kendi içlerine kapanmayı, şehre yabancılaşmayı, kültürel izolasyon içinde olmalarına neden olmuştur. Kendilerinden rahatsızlık duyulduğunun ve sevilmediklerinin farkındalığını yaşayan Koçer G22, yerel kültürlerinin ve yeterince hijyenik olamamalarının şehirde bir rahatsızlık uyandırdığını belirtmektedir:

“Araplar eskiden beri Koçerleri pek sevmiyorlar. Ama bu Koçerler yerleşik hayata uyum sağlayan değil, hayvancılıkla yoğun uğraşanlar var, hijyen açısından, kılık kıyafet açısından, hayvanını şehirde otlatma açısından yerleşik halkı rahatsız ediyor” (G22, Kadın, Kürt, 28 yaşında).

Hayvanlarıyla göç eden Koçerlerin, şehir merkezinde boş arsa ve tarlalarda koyun ve keçilerini otlatması, bugün dahi görülebilen durumlardandır. “Şehrin köyleşmesi” ifadesi, esasen bu gibi örneklerden kaynaklanıyor. Tüm hayatı bunlar üzerine kurulu olan bir kesimin, şehir kültürünün kodlarına sahip olamaması, kabalıkla, medeniyetsizlikle, bedevilikle ilişkilendirilmektedir:

“Koçerler kültürel yaşam olarak yerleşik Kürtlerden farklı. Daha bedevi kültürüyle yaşıyorlar. Ancak özlerini koruma noktasında daha dirençli olduklarını da düşünüyorum” (G32, Erkek, Kürt, 35 yaşında).

Koçerler görüşmecilerin ifadelerine göre kentli olma yolunda bir değişim sürecine tam manasıyla girememişlerdir. Ailenin genelinde hâlâ geçerliliğini koruyan geleneksel değer ve inançlar, uzun süre kültürel anlamda izolasyon içinde olmalarıyla mümkün olmuştur. Bu sebeple de özlerini koruma noktasında daha dirençli oldukları yönünde fikirler öne sürülebilmektedir.

Siirt yerlileri göçüp gelenler arasında da birtakım ayrımlar yapmaktadırlar. Bu ayrım Koçer ve Kürt ayrımıdır. Koçerlerin hâkim kültüre tam anlamıyla zıt olacak bir geleneksel yapıya sahip olmaları, Koçerlerin hiyerarşik anlamda en istenmeyen kesimi olmasına neden olmuştur. Arapların Siirt'ten göç etmesinde, şehrin hâkim kültürünün zayıflaması ve bir karışıklığın yaşanması etkili nedenler arasındadır:

“Araplar bu göç eden Kürt kesimler arasında Koçer ve Kürt ayrımı da yaparlar. Koçerler göçer bir hayattan ve hayvancılıktan gelen kesimdir. Onlara karşı rahatsızlık hissi Araplar arasında biraz daha yaygın” (G1, Erkek, Melez, 33 yaşında).

“Koçerleri burada kimse sevmez, şöyle bir espri yaparlar; Kürtler Siirtlileri kovdu, Koçerler de Kürtleri. Artık şehirde Koçer hâkimiyeti var” (G7, Erkek, Arap, 55 yaşında).

“Aşağılama konusunda kronolojik bir şey yaparsak Araplar Kürtleri, Kürtler Koçerleri, Araplar her ikisini aşağılıyor böyle bir hiyerarşi var. Gündelik dillerimize bile yansımış Türkçe haliyle “Koçer yeşil soğandan anlamaz” yani o medeni değildir, anlamaz gibi bir şey. Burada bugün Arapların hâkimiyetini kıran güç biz Kürtler olmadık, Koçerler oldu” (G8, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

Görüşmelerden elde edilen bulgulara göre, Arapların bir kısmı göçler sonrası yaşanan kültür çatışmasından etkilenip Batı illerine göç etmişlerdir. Şehrin ani ve plansız göç alması neticesinde, sosyoekonomik seviyesi yüksek olan yerlilerin, şehrin eğitim düzeyinin bir anda düşmesi, okulların fazlasıyla kalabalıklaşması ve şehirde alternatif eğitim kurumlarının çok kısıtlı olması sebebiyle, çocuklarını Siirt'te okutmak istemedikleri anlaşılmaktadır. Öte yandan, apartmanlaşmanın artması ile birlikte, farklı kültürden olan kesimlerin birbiriyle çatışması durumu yaşanmıştır. Hayvanı olan Koçer ailelerin apartmana hayvan sokması gibi uç örneklerin de varlığı, şehrin Öz'ünü kaybettiği ve köyleştiği algısına yol açmış ve kültürel tepkicilik ya da muhafazakâr temelli bir reaksiyon, şehrin yerlilerinde kendini göstermiştir.

4.2.3.4. Öz'ün Muhafaza Edilmesi ve Kent Kültürüne Uyum

Araştırmanın bu bölümünde Siirtli Kürtlerin göçle ilgili hem göç etme durumunda hem de göçtükten sonra yaşadıkları sıkıntılar, değişim süreçleri, kente tutunma biçimleri, kültürel izolasyon durumları muhafazakâr düşünce perspektifinden yorumlanmaya çalışılmıştır. Konunun tarihsel boyutuna tekrardan değinmek, işin hem psikolojik hem sosyolojik boyutlarını açmamıza ve bugüne değin gelen durum hakkında daha doğru sözler söylememize imkân tanıyacaktır. Çoğu, zorunlu göç, ekonomik imkânsızlık ve köy boşaltmalarıyla merkeze gelen Siirtli Kürtler, öncelikleri, temel ihtiyaçlarının ve güvenliklerinin temini olmak amacıyla asıl yaşam alanlarını bırakmak durumunda kalmışlardır. Özellikle köyleri boşaltılan ve kullanılamaz hâle gelen bazı Kürtlerin, geride bugün gidecekleri bir toprakları da bulunmamaktadır. Dolayısıyla, geri dönüş konusu kimileri için artık imkânsız bir durumdur. Terör örgütünün kendisine milis ve alan kazanma çabası, bölge halkı üzerinde baskılar oluşturmuş; bu baskılar esnasında insan kaçırmalar, mallarına ve hayvanlarına el konulmalar gibi vahim durumlarla da karşılaşmıştır (Tosun vd. 2003: 151). Devletin bölge halkını güvenlik ve kontrol altına almak adına sert politikalara gittiğini de burada belirtmek gerekir. Ani ve plansız bir biçimde askeri güçlerin köyleri boşaltması, bölgede hâkimiyeti sağlamak ve çatışma ortamından sivilleri uzak tutmak amacı taşımanın yanı sıra, terör örgütü mensuplarına yandaşlık ve yardım yapabilecek bazı kesimleri de uzaklaştırma amacı taşımaktaydı. Yerleşim alanlarında yaşamaya devam eden yerliler için de devlet önleyici politika olarak köy koruculuğu sistemini geliştirmiş ve devletin elinin ulaşamadığı, fiziksel koşulların önlem almada yetersiz kalabileceği zamanlarda vatandaşın can ve mal güvenliğinin sağlanması amaçlanmıştır. Ancak yerel halktan korucu olmayanlar ya da olmayı kabul etmeyenler devletin gözünde teröristlere yardım ve yataklık yapabilecek şüpheli kişiler olarak algılanmış; korucu olmayı kabul edenlere ise terör örgütü mensuplarınca devletin ve askeri gücün yandaşı olarak bakılmıştır. Her iki durumda da köylü huzura kavuşamamış; kimileri göçü tek çare görmüş, kimileri ise kaldıkları köyde isyancı güçlere lojistik destek sağlama iddia ve ihtimalleri çerçevesinde sıkı kontrolleri ve askeri operasyonları içeren devlet baskısı, köy koruculuğunu kabul etmeyen köylülere yönelik olarak uygulanmıştır (Yüceşahin ve Özgür, 2006: 21).

G30 ve G16, devletin demokratik bulmadıklarını düşündükleri baskılarının düzen bozucu etki yarattığına ve arada kalmışlıklarına değinmişlerdir:

“Bizim aile, nenem ve dedemin köylerinden zorla çıkması sonucu gelmiş Siirt’e. Korucu olmaya zorlamışlar, onlar da korucu olmayınca köyden çıkmak zorunda kalmışlar. Köy boşaltması olmuş yani köyümüzde. Ama buraya göçtükten sonra hiç Türkçe konuşmamışlar” (G30, Erkek, Kürt, 40 yaşında).

“Valla kimse kendi iradesiyle köyünü terk etmemiş. Dediler ya korucu olacaksınız ya köyü terk edeceksiniz. Korucu olsak bir türlü, olmasak bir türlü. Koçerler istiyorlar mıydı sanki yaylalardan buralara gelsin. Ama koymadılar adamlar işlerini yapsın yaylalarda. Tabi ki o kültür şehre uymaz, ama küçümseyerek, suçlayarak eleştirenlere kızıyorum”(G16, Erkek, Kürt, 67 yaşında).

Kimilerinin yaşadıkları tam anlamıyla paradoksal bir arada kalmışlıktır. Bu arada kalmışlıkla ne ayrılıkçı güçlerce kabul edilmiş ne de korucu olmayı kabul etmedikleri için devlet tarafından kabul edilmişlerdir. Nesiller boyu üzerinde yaşadıkları topraklardan dramatik bir şekilde göç ettikten sonra ise şehrin sakinleri tarafından kabul edilmemişlerdir. Kürt halkında bu durumun oluşturduğu bir reaksiyonun izlerini bugün de takip etmek mümkündür. Hem terörün etkisi hem demokrasi dışı zorlamalar ve artan ekonomik, toplumsal sorunlar, köylüleri, yerleşim alanlarını terk etmeye yani zorunlu göçe de mecbur bırakmıştır. Bireylerin bulunmuş olduğu yere bağlılığını ifade eden pek çok unsur bulunmaktadır. En önemlisi mülkiyet hakkı olmak üzere, istediği yerde özgür yaşama hakkı, gelenek ve göreneklerini koruma hakkı, aile ve akrabalık ilişkilerini sürdürme hakkı bunlardan bazılarıdır. Köylülerin bu haklarından kendi iradeleri dışında koparılması bir hak ihlali ve mahrumiyeti sonucunu da doğurmuştur.

Halk, zorunlu göç ya da köy boşaltması ile geldikleri şehir merkezine, akrabalık ilişkilerini kullanarak tutunmaya çalışmışlar ve bu şekilde sorunlarını çözmeye çalışmışlardır. Bir evde birkaç ailenin yaşadığı durumlar, aile mahremiyetinin zedelenmesi, ekonomik sıkıntılar göç etmek durumunda kalanların büyük çoğunluğunu etkilemiştir. Öyle ki göç, fakirinden zenginine herkesi vurmuştur, köyünde ağa olan göçtüğü yerde sefil olmuştur. Bütün bu yaşadıklarına sebep olarak kimleri gömüşlerse onlara dair de tepkisel bir tavrı içten içe

beslemişlerdir. Bu tavrın arkasında kendi bütünlüklerini koruyamamanın psikolojik bir duygusu da bulunmaktadır. Şehrin sakinleri şehirlerine yönelik kültürel anlamda muhafazakâr bir tepki ortaya koyarken; göç ederek gelenler de kendilerini geleneksel yaşamlarından kopararak göç etmeye zorlayanlara karşı dün ve bugün küskünlük yaşamakta, kültürel, siyasal açıdan muhafazakâr tepkisini ortaya koymaya devam etmektedir. Eğer köyünden ayrılmasında devletin demokratik olmadığını düşündüğü baskısını sebep görüyorsa, siyasal açıdan bugün HDP'ye oy verebilmektedir. Eğer terörün baskısını ve tehditlerini yaşamışlarsa, devlet yanlısı bir tutum sergileyerek teröre karşı tepkisini ortaya koymaktadır. Gelinen süreçlerin hepsinde, kişilerin biricik yaşantısının nelerden geçtiği, nelerle karşılaştığı ve bugüne nasıl biçimlenerek geldiği önemli olmaktadır.

Göçle meydana gelen değişim, kente bir an önce tutunmayı gerekli kılmıştır. Özellikle kendi köylülerinin olduğu mahallelere doğru yerleşen göçerler kültürel bir izolasyon içinde kendilerini koruma altına almışlardır. Bu sebeple de şehir hakkında bilgi sahibi olmadan, şehrin tüm imkânlarından faydalanmadan ve şehre herhangi bir katkı da vermeden yaşam sürmüştür. G33, Kürtler üzerinde bu konuya dair tespitinde şu ifadelerle yer vermiştir:

“Göçün Kürtler üzerindeki etkisi üzerine şöyle bir tespitim de var. Gittikleri bölgelerde öteki olmanın vermiş olduğu bir refleksle dönüşüme kapalı kalmışlardır. Bugün Ankara'nın Haymana ilçesinde ya da Konya'nın Kulu ilçesindeki Kürtler hâlâ Kürt'tür, pek değişmemişlerdir” (G33, Erkek, Arap, 46 yaşında).

Türkiye'nin kimi bölgelerine doğru göç eden Kürtlerde kültürel anlamda izolasyon olduğuna dair görüşleri bulunan G33, bu durumun azınlık ve öteki olarak kalmayla bir bağlantısı olduğunu düşünmektedir. Daha güvenli gördükleri şehirlere göç edenlerin, şehirle bütünleşme ve/veya şehir kültürünü kazanma adına yaşadıkları sosyolojik dönüşümü, karmaşık ve bir o kadar da sıkıntılı bir süreç olarak yaşadıklarını söylemek mümkündür. Böyle bir sürecin yaşanması, bireyin şartlarına, göç sebeplerine, göç ettikleri şehirlerdeki mücadelelerine ve şehrin şartlarına göre değişim göstermektedir. Bu da etkileşim ve kaynaşma sorununu daha da derinleştirmiş, göç edenlerde kentin yerlisi, sakini olamama durumunu da ortaya çıkarmıştır:

“Valla köy boşaltmalarından göçüp gelenlerin evi yoktu bir şeyi yoktu, bir hafta bir akrabasinda bir hafta başka öyle kalıyordu, çok zorluklar vardı. Şimdi Araplar Kürtleri o zaman çok istememiş ama bizim buralarda Arap hiç yok (G6, Kadın, Kürt, 40 yaşında).

“Ben zaten hep Kürtlerin olduğu bir yere geldim, Araplarla bir komşuluğum, bir şeyim olmadı”(G10, Kadın, Kürt, 43 yaşında).

Görüşmeciler, göç ile geldikleri ve mahalle formatına da bu göçler ile kavuşan yerleşim yerlerinde kente tutunmaya çalışmışlardır. Siirt küçük bir şehir de olsa, merkezde şehrin tüm dinamikleri mevcuttur. Bu şehre uyum sağlama ve şehrin sakini olarak imkânlarından faydalanma anlamında bir eksiklik söz konusudur. Kendi içlerinde bir hayat sürdürmeye çalışan bazı Kürt aileler geleneksel ilişkilerini de büyük ölçüde koruma altında tutmaktadırlar. Dolayısıyla göç ettikleri yerde aslında eskiyi yaşatma çabaları vardır. Göç öncesi hayatlarında tarım ve hayvancılıkla geçinen, çoğu da geniş aile tipine sahip kişilerin, kuvvetli geleneksel yaşantısı ve cemaat duygusu bulunmaktadır. Göç ile geldikleri şehirde daha önceleri akrabalarından ya da ailelerinden göç etmişlerin yanlarına giderek yardımlaşmaları o bölgelerde bir yerleşim alanı oluşturmuş, bu ise bir alt kültürü meydana getirmiştir. Bu alt kültürün içerisinde kendi yerelliklerine dair kültür ile şehir kültürünün karışımından yeni kültürel formlar da meydana gelmiştir.

Siirt Kürtleri çoğu Eruh bölgesinden merkeze doğru göç etmişlerdir. Göç edilen yerde ekonomik sıkıntıların ve beraberinde ortaya çıkan toplumsal sıkıntıların bir örneği olarak G34’ün Eruh’a dair aktardıkları önemlidir:

“Göçler Siirt’i çok olumsuz etkiledi. Eruh’un çok köyü vardı, köyler bozuldu, bunun buğdaydır, hayvanıdır, sütüdür, yoğurdudur, her şeyi etkiledi. Eruh’un başka bir geçim kaynağı yoktu, yıllarca yoksulluk çekildi bu göçler yüzünden. Şimdilerde biraz bilinçlenme olmuş fındık yetiştiriciliğine başlandı, ekonomisi canlanıyor” (G34, Kadın, Kürt, 49 yaşında).

Terör sıkıntısının ilk başladığı yerlerden olan Eruh’ta sıkıntılar hiç bitmemiş, bölgenin göçle birlikte tek ekonomik kaynağı olan hayvancılık ve tarım durma noktasına gelerek çok yoksulluklar çekilmiştir. Bugün şehir merkezinde göçle

gelenler arasında Eruhluların daha fazla olmasının sebeplerinde, bölgenin zorunlu göç ve köy boşaltmalarından en çok etkilenen yerlerden biri olması bulunmaktadır.

Şehre ilk göç edenler, Siirt yerlilerinin yaşadıkları mahallelere gelmişlerdir. Dolayısıyla bir birlikte yaşama tecrübesi olmuştur. Bu tecrübeye acı hatıralar görüşmecilerce ifade edilmiştir. Şehre ilk gelen Kürtlerin Araplardan çok dayak yedikleri hem Kürt hem Arap görüşmecilerce dile getirilen bir konudur. Özellikle Kürtlerin bu konuda toplumsal belleklerinde aşağılanma ve zulüm görme ile birleştirdikleri bir hafıza vardır. Görüşmecilerin yaşadıkları türlü sıkıntılar, göç ile geldikleri şehirde onları daha da uyuşmazlığa itmiştir:

“Eskiden Siirt’te Kürt çok azdı. Göçüp gelenler bu Arapların elinden neler çekti. Bir adam Arap esnaftan malın fiyatını sorsa, almazsan dayak yerdin. Benim buğdayımı sen yiyorsun, pekmezimi sana getiriyorum yiyorsun, Yağımı, sütümü, yoğurdumu yaylalardan geliyor yiyorsun, satıyorsun. Ama malları bizden aldıkları halde bizi sevmiyorlar. Ama bugün Kürtler Arapların dükkânlarından alışveriş yapmasalar, inanır mısın siftohsız dükkânlarını kapatır giderler... Ben de şimdi diyorum Kürtlere, gidip alışveriş yapmayın, o Arap esnaflar da göçüp gider. Çünkü su içtiğin çeşmenin içine tükürmeyeceksin. Ben göçüp gelmişim, çocuğumu okula kaydettirmeye gidiyordum muhtara, muhtar ikametgâhını imzalamıyordu. Çünkü muhtarlar Arap, idari görevler Arap. Hep ezildik” (G16, Erkek, Kürt, 67 yaşında).

“Kürtler Siirt merkezine ilk göç ettiklerinde Arapların onlara yapmadıkları zulüm kalmamış, bunları Araplara da sorabilirsiniz. Bir Kürt Arap esnafa bir eşya sorsa, sordu diye almak zorundaydı almaya döverdiler. Bir yerde kalan adam oranın tecrübelisi olur ya, Araplar buranın tecrübelisi, göç edip gelen Kürtleri sevmadiler. Hâlâ da birbirlerini sevdiklerini düşünmüyorum. Son 10-15 yılı saymazsak birbirlerinden kız da alıp vermemişler. Ben melez ailenin çocuğuyum. Dedem annemi babama sadece öğretmen olduğu okumuş olduğu için vermiş, yine de çok eleştirilmiş” (G3, Erkek, Melez, 33 yaşında).

Şehrin ilk göç edenlerinin yaşadıkları, Siirtli Kürtler arasında unutulmamıştır. Araplarda da durumun olumsuz olduğunu düşünenler arasında (özellikle yeni nesilde) bu konuda ciddi bir eleştiri de bulunmaktadır. Ezilmişliğin, ötekileştirilmenin üstelik de kendi memleketinde böylesine derinden hissettirilmesi, ciddi bir kültür çatışmasını, birbirlerine karşı hoşnutsuzluğu da beraberinde getirmiştir. Arap esnaftan malın fiyatını sorup almayınca dayak yiyen Kürtlerin çocukları ya da torunları, bugün hâlâ Arapların kendilerini sevmediklerini

düşünmeye devam etmektedirler. G16, göç ettiği ulus mahallesinde muhtarın ikametgâhını imzalamadığı için bir süre çocuğunu okula kaydettirememesini unutmazken; G3 ise babasının yalnızca öğretmen olması sebebiyle Arap olan anne tarafının evliliğe yanaşmasını, buna rağmen yine de Arap kesim tarafından eleştirilmesini unutmamaktadır. Hepsi, kültürel anlamda bütünleşememenin, şehirliliköylü, bedevi-hadari, toplumda asabiyeinin bozulması şeklinde ifade edebileceğimiz bir sosyal meselenin dış dünyadaki somut örnekleridir.

İbn-i Haldun'un "asabiye" kavramı, sosyal uyum anlamında, bir topluluğun ortak dil, kültür ve davranış kodları aracılığıyla birbirine bağlanmasıdır (Ahmad, 2014: 30). Asabiyeinin bozulmasının farklı nedenleri bulunmaktadır, bunlar arasında dramatik demografik değişiklikler, Batı'ya doğru göçler ve şehirde meydana gelen yabancı kimlik ve imajlar (Ahmad, 2014: 31) konumuz bağlamında önemli nedenlerdir. Siirt'te asabiyeinin bozulmasının da göçler sonrası oluşan yukarıdaki nedenlerle yakından bir ilişkisi bulunmaktadır. Dışardan gelenlerin Kürtlerin yabancı bir kimlik ve imaj olarak algılanması, birden artan göçlerle şehrin demografik yapısının değişmesi, yerlileri tehlike ve güvenlik riskine karşı bazen de oldukça sert tutumlara itmiştir.

Kimi zaman da sosyal uyumun yakalanması adına göç edenlerde ciddi bir mücadelenin tanıklığına şahit olmaktadır. Özellikle ilk göç edenlerin yaşadıkları ezikliği yaşamamak için şehrin hâkim yerel dili olan Siirt Arapçasını öğrenmek, bu sosyal uyumun yakalanmasında etkili olmuştur. Bu durumu bir asimilasyon olarak değerlendiren G16, ezilmemek uğruna buna yönelen Kürtlerin çok sayıda olduğuna vurgu yapmaktadır:

"Burada ezilmemek için Arapça öğrenip, Arap gibi görünüp yaşayan çok Kürtler vardı. Yani ezilmemek için asimile olmak zorunda kaldılar" (G16, Erkek, Kürt, 67 yaşında).

Benzer ifadeleri kullanan G23 ise, ötekileştirilmekten ve dışlanmaktan kurtulmak için Siirt yerlilerinin dilini ve kültürünü öğrenenlerden örnekler sunmaktadır:

“Yani bu göçler sonucu Arap-Kürt halkı arasında bir ayrışma, ötekileştirme olmuş, ailelerimizden dinlerdik bunları. O yüzden ilk gelenler dışlanmamak için Arapça öğrenmiş, Arap kültürüyle yetişmişler burada. Benim görümcem onların dillerini, yemeklerini çok iyi bilir, anlamazsınız Kürt olduğunu” (G23, Kadın, Kürt, 36 yaşında).

Aslında görüşmecilerin ifadeleri, ötekileştirilmenin çok trajik bir sonucunu ortaya koymaktadır. Sosyal hayatta kentle bütünleşebilmek için, hâkim kültürün kodlarını benimsemek, bir yerden sonra Öz’ün muhafaza edilememesi ve yeni kültürün bir parçası olmayı gerekli kılmıştır. Bugün bu tür durumlara rastlanmasa da Kürtler arasında, özellikle Araplarla bir arada, iç içe yaşayan kesimde, kendi geleneksel dokularını ve dillerini korumamanın, kendilerinden sonraki yeni nesilleri de etkileyerek değiştirmesi beklenen ve görülen bir sonuç olmuştur. Sonradan göç eden ve kenar mahallelere yerleşen kesim ise, zaten Siirt yerlileri olan Araplarla aynı mekânı paylaşmamış, kültürel olarak uzak kalmış ve Öz’lerini daha iyi koruyabilmişlerdir. Bu kenar mahallelerde yaşayanlarda gördüğümüz durum ise, kentin imkânlarından daha az yararlanma, kültürel izolasyon ve kenti benimsememe olmuştur.

Göçün mimariyi etkilemesi ve bunun da beraberinde farklı uyumsuzlukları tetikleme üzerine de tespitler yapmak mümkündür. Mahallelerin dönüşümü, apartmanlaşmanın artışı, şehrin hem mimari yapısını değiştirmiş hem de aynı apartman içerisinde farklı kimlikleri ve kültürleri bir araya getirmiştir. Önceleri beyaz şehir diye anılan Siirt’te cas evlerinin olduğu müstakil bir yapılanmanın silueti varken; bugün karşılıklı göç dalgasının her şeye etki etmesi, mimariyi de bundan alıkoymamıştır. Şehir, ani göçle ciddi bir nüfusun merkezlere yığılması altında, bunun getirdiği olumsuzlukları da bünyesinde taşımıştır. G8 bu konuda apartmanlaşmanın yaygınlaşmasının kültürel çatışmayı daha da artırdığını düşünmektedir:

“Göç tabii toplumsal olarak her şeyi etkiledi, mimariyi de etkiledi. Ben doğma büyüme eski Siirtliyim yani Ulus mahallesindenim. Biz gittiğimizde mahallenin yarısından fazlası Arap’tı, ama o mahallelerin çoğunda Arap yok artık. Bu apartmanlaşma ile Arap, Kürt ve Koçerler (Koçerleri etnik olarak Kürt olsa da kültürel olarak farklı buluyorum) bir arada oturmaya başladılar, bu da Arapları

rahatsız etti, onlarda hayatlarına düşkünlük, başkalarını kabul etmeme vardır, bu yüzden şehri terk ettiler. Şehirde müstakil bir yapılanma olsaydı böyle olmayacaktı bence. Tabi siyasi olayların da etkisi vardır” (G8, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

Görüşmecinin ifadelerine göre Siirt yerlilerinin şehirden göç etmesinde siyasi olaylar (çatışmalı ortam kastediliyor) ve apartmanlarda yabancı kültürün oluşturduğu rahatsızlıklar etkili olmuştur. “Kendi hayatlarına düşkünlük ve başkasını kabul edememe” ifadesi dikkat çekicidir. Zira Siirtli Araplar, bundan duydukları rahatsızlık ile Batı’ya göç ettilerse o zaman gittikleri yerlerde başka kültürlerin kabulüyle ilgili daha çok şeyi kabullenmeleri gerekir. Çünkü özellikle Yalova, Bursa, İstanbul gibi daha kalabalık ve farklı kültürlerin olduğu şehirlerde, çoğu apartmanlarda olmak üzere bir birliktelik kendini mecbur kılmaktadır. Görüşmecinin, Siirt yerlilerinin, “kendi şehirleri” olarak gördükleri yerde maruz kaldıkları davranışlardan bu çıkarımları yaptığı düşünülmektedir. Ancak Siirt yerlilerinin ifadelerine göre tekrar edecek olursak, Batı’ya doğru göçün ana sebepleri ekonomik gerekçeler ve terör olmuştur. G22 de apartmanlaşmanın kültürel uyumsuzluğu daha da belirgin hâle getirmesi üzerine “Şimdi herkes apartman dairelerinde oturuyor, Kürt, Koçer, Arap bir arada olunca sıkıntılar da oldu. Kürtlerin ve Koçerlerin çocuk sayısı daha fazla, daha kalabalık aileler. Bu durum uyum sıkıntısı yaratmış olabilir” ifadelerine yer vermiştir.

Öte yandan, neredeyse yarım asırlık bir zamanı kapsayan göç sürecinin aktörleri olarak halkın, şehir kültürüne hâkim olma ve uyum sağlama noktasında ciddi bir ilerleme gösterdiği de kaydedilmelidir. Hem göç edenlerdeki bu uyumun gerçekleşmeye başlaması, hem de yerli halkın kendini bu göç edenlerle aynı şehri paylaşmayı kabullenmesiyle birlikte daha sağduyulu bir ortam meydana gelmiştir. Bugün, yeni nesil görüşmecilerin artık çatışmadan beslenmeyen, sağduyulu fikirlerle analiz yaptığı görülmektedir:

“Şu an bu şehre üç dilli şehir diyoruz. Arapça, Kürtçe ve Türkçe konuşuluyor. Göçlerin bu anlamda çok olumlu etkisi olduğunu düşünüyorum. Göçlerin yarattığı uyum veya uyumsuzlukla ilgili olarak bir durum varsa hepsini tek bir topluma mal etmeyi doğru bulmuyorum. Kürtlerin ya da Koçerlerin içinde Araplardan daha şehirli daha medeni insanlar var” (G27, Erkek, Kürt, 43 yaşında).

“Biz köy boşaltmasıyla buraya göç ettik, tabii çok zorluklar çektik, iş bulma konusunda. Ben burada doğdum büyüdüm. Fakat göç zamanlarını büyüklerimden dinledim, akraba olmayan aileler bile o süreçte birlikte aynı çatı altında yaşamak durumunda kalmışlar, zaten göç edilen yerler genellikle şehrin dışı. Oralar o zaman mahalle dahi değilmiş, Kürtlerin göçüyle bugünkü mahalle halini almış. Eskiden göç edenler şehrin yerlileri tarafından dışlanır ya da istenmezlermiş, ama ben böyle bir şey hiç yaşamadım. Göçün olumlu yanları da oldu, zorluklara rağmen çocuklar okumayı başardı. Şehrin eğitim oranı yükseldi. Bu okuyan çocuklar ailelerine yardımcı olmayı başardı” (G24, Erkek, Kürt, 23 yaşında).

Apartmanlarda geniş bir ailenin yaşamasının verebileceği sıkıntılar tahmin edilebilir. Özellikle gürültünün, apartman sakinlerini rahatsız edebileceği, apartman hijyenini bozabileceği, apartman kültürüne uygun davranışlara neden olabileceği üzerine fikirler yürütmek mümkündür. Çünkü özellikle Siirt’te göçle gelen geniş ailelerin en önemli özelliği, kır kültürüne sahip olmasıdır. Bu da sosyal açıdan uyumsuzluğu tüm etkisiyle apartman kültüründe de kendini göstermektedir. Ancak günümüzde üzerinden geçen 40 yıldan fazla zamanın, şehir kültürüne yönelik bir uyumu yani sosyal açıdan bir değişmeyi meydana getirdiği de rahatlıkla gözlenebilmektedir. Bu değişimlerden biri de, ailenin değişimi olmuştur. Göç edenlerle ilgili yapılan araştırmalar ışığında geniş ailenin çekirdek aileye; aile ve akrabalık merkezindeki sosyal yardımlaşma kalıplarının da kentsel organizasyonlara dönüştüğü bilgilerine sahip olmaktadır. Bu anlamda, Kürt, Koçer ve Araplar arasında birbirine benzer yapılanmalar meydana gelmektedir. Dolayısıyla kentte birbirinden farklı bu üç kültürün uyuma doğru bir gelişim içerisinde olduğu da gözlenebilir. Özellikle yeni nesiller arasında çatışma oldukça az görülmektedir. Birbirleriyle evlenme yönündeki talepleri de aileleri bir araya daha çok getirmekte ve kültürel hoş görüyü artırarak ön yargıları kırma işlevi görmektedir. Göçün olumlu yönlerine vurgu yapan görüşmeciler, daha sağlıklı görüşler sunarak şehrin bu yeni kimliğine saygı duymaktadırlar.

4.2.4. Kültürel Muhafazakârlığın Temsili Kurumu: Kadın ve Aile

Araştırmanın bu bölümünde günümüzde aile hayatı, karı-koca ilişkisi, aile büyükleriyle ilişkiler, çocuk yetiştirme ve aile mahremiyeti noktasında mercek altına alınmıştır. Ailenin, Türkiye’deki muhafazakârlar için en önemli kurum olması,

konunun aile boyutunun görüşmeciler nezdinde ele alınmasını da gerekli kılmıştır. Ailenin, geçmiş ve bugün üzerinden değerlendirmeleri yapılmış, Siirt'te aile bağlarının nasıl olduğu ve gelinen son durum hakkında yapılan görüşmeler değerlendirilmiştir. Aile konusunun kadın konusundan bağımsız alınmaması, kadın üzerinde detaylı bir şekilde durmayı bir ihtiyaç hâline getirmiştir. Bu sebeple bu bölümde önce aile ilişkileri ardından kadın konusu muhafazakârlık bağlamında ele alınmıştır.

Konunun Türk modernleşmesinde temel tartışma alanlarından biri olması, yaygın bir literatür sağlamıştır. Bu sebeple genel hatlarıyla konumuz bağlamında ailenin Türkiye'deki konumu ve önemi, modernleşme süreci ile yaşadığı dönüşüm ve bu dönüşümün aile üyeleri üzerindeki etkisi kısa hatlarıyla ele alınarak genel bir çerçeve çizilmiştir.

4.2.4.1. Ailenin Dönüşümü ve Muhafazakâr Düşüncenin Merkezinde Aile

Ailenin genel olarak sosyal bilim, özelde ise sosyoloji alanında kısa tanımıyla toplumun en küçük birimi ya da çekirdeği olduğu ortak bir ifade edilmiş şeklindedir. Ailenin bu kısa tanımının derinliklerinde ailenin bireyi toplumsal yaşama hazırlamak ve toplumsal yaşamda karşılaşacağı güçlükleri korkmadan göğüslemesini sağlamak bulunmaktadır. Bu bağlamda birey, ahlâki ve sosyal bir topluluğun üyesi olarak somutluk kazanır. Aytaç'a göre (2015: 120), birey açısından bakılınca, insanın ilk dünyası ailedir. İnsan aile içinde bir topluluğun ilkelerine saygı duyarak yaşama disiplinini kazanır. Aile, bireyin örgütlü ilk sosyal yaşam alanı olur ve bireyi buradan topluma aktarır. Böylece aile hem sivil toplumun temeli hem de devletin kuruluşunun da kökleridir. Aile, aynı zamanda gelenek ve göreneklerin, dinî ve yaşamsal pratiklerin ilk temas yeri olma özelliğiyle kültür aktarımının da ilk noktasıdır. Bireyi topluma hazırlamak adına gerekli dinamiklerin ilköğrenim yeri olması, aileyi toplumun en küçük birimi olarak görmemizi sağlar. Bir toplumu anlamamanın, o toplumun ailevi yapısını anlamakla mümkün olabileceğini söylemek de pek çok sosyal bilimcinin ifadelerindedir.

Muhafazakâr düşüncenin en önem verdiği toplumsal kurumlardan biri ailedir. Aile, muhafazakârlar için toplumun temeli ve toplumsal düzenin kurucu unsurudur. Ailenin, tüm zorlukların üstesinden gelen üstün özelliği, onun manevi gücünden kaynaklanır. Bu sayede toplumsal tüm sıkıntılarda ayakta durabilmenin gücü sağlam aile yapısına dayanır. “Mevcut düzenin korunarak istikrarlı sürekliliğinin sağlanması, toplumun tüm kurumlarının varlığı ile doğrudan bağlantılı olmakla birlikte aile, bu kurumlar arasında sahip olduğu işlevler bağlamında vazgeçilmez kabul edilmektedir. Aile kurumunun sahip olduğu bu "temel" olma özelliği, onun diğer toplumsal kurumlar karşısında yer yer öncelenmesini sağlamakta ve önemini de bu nispette arttırmaktadır. Muhafazakâr kuramcılar da aile kurumunu ele alırken toplumsal hayatın işleyişi açısından bu elzem denebilecek özellikler ve işlevler üzerinden hareket etmekte ve bir beka sorunu ya da kaygısı üzerinde durmaktadırlar” (Çokoğullar Bozaslan, 2018: 121). Muhafazakârlara göre ailenin zarar görmesi, toplumun zarar görmesidir. Bu sebeple bir topluluğun aile düzeninde meydana gelecek bir bozulma, tüm toplumsal yapının hasara uğraması ve var olan düzeninin yıkıma uğraması anlamına gelebilir.

Muhafazakârlığın aile üzerine kaygılarını ortaya koyması, modernleşme sürecinin aileyi de içine alan dönüştürücü unsurlarından bağımsız değildir. 17. ve 18. asırlarda kapitalizmin gelişmesiyle, üretim birimi olarak kabul edilen aile dönüşüme uğramıştır. Sanayileşmeyle birlikte aile üyeleri, ayrı iş kollarında ve evden uzaktaki birimlerde çalışmaya başlamışlardır (Giddens, 2012: 112). Ev ve iş mekânlarının ayrılması, iş gücünde hem erkek hem kadına ihtiyaç olması, kadının rollerinde de önemli değişiklikler meydana getirmiştir. O zamana kadar kadına biçilen mekânın ev olması, kadının iş hayatına girmesiyle birlikte değişmiştir. Artık ev işi ve çocuk bakımından koparılan ve endüstriyel işçi olarak görev yapan kadın, sanayi toplumunun bir unsuru olarak kabul görmüştür. Kadının iş hayatına girmesi, çocuk bakımının kreşlere verilmesi ile birlikte ailenin köklü bir değişim geçirdiğine şahit olunmuştur. Çaha'ya göre (1996: 45), sanayi devrimiyle birlikte kadın ekonomik anlamda iki şekilde mağdur edilmiştir. Öncelikle, ekonomik birim olma özelliğini kaybeden ailede çalışmayan kadının ev içindeki ağırlığı sona ermiştir. Çalışmayan kadın değersizleşmiştir. Evdeki üretimin merkezi konumunda olan kadın, ekonomik

anlamda bu ağırlığından ayrılmıştır. İkinci mağduriyeti ise, sanayi burjuvasizi, çalışan kadın emeği üzerinden artı para sağlamıştır. Özellikle tekstile dayalı ucuz işgücünde en fazla gereksinim duyulan kadınların emeği, aileden çekilerek pazara nakledilmiştir. Batı'da ortaya çıkan bu hamlelerin, aileyi ve kadını dönüştürücü etkisi, muhafazakâr düşüncenin kaygılarını ortaya koyduğu merkezi alanı oluşturmuştur. Ancak tüm dönüştürücü etkilere rağmen ailenin modernleşme sürecinin en önemli unsurlarından olduğu da kabul edilmelidir. Ailenin dönüştürülmesi projesi öncelikle modernleşmenin siyasal amaçlarına uygun bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Aile, öncelikle toplumsal dönüşümün yapısal sonuçlar doğurması için vazgeçilmez ve merkezi önem taşıyan unsurdur. Modernliğin topluma kök salması ve toplumsal ilişkiler ağı içine gömülmesi aile aracılığıyla gerçekleşeceği için, aile aynı zamanda korunması elzem bir kurumdur. Bu bağlamda aile, paradoksal bir pozisyon içine girer: modernliğin gerçekleşebilmesi için koruma; ancak, yine aynı nedenle dönüştürme (Aytaç, 2015: 122). Dolayısıyla ailenin süreklilik göstermesi modernleşme açısından da gerekli görülmüştür.

Aile, toplumdaki en küçük ancak gücü en yüksek olan kurumdur. Ailenin insanlığın ilk zamanlarından bu yana varlığını devam ettirdiği yönündeki savlar, ailenin tarih sürecinde yıkılmadan, dağılmadan süreklilik kazandığını göstermektedir. Akın'a göre (2012: 15), aileye ve mahreme dayalı radikal siyasetler yoluyla dokunanlar, siyasi tarih sahnesinde daima yenilgiye uğramışlardır. Ancak aile üzerinden yürütülen çatışmalarda ailenin daima galip gelmesi, ortaya çıkan sorunlardan etkilenmediği anlamına da gelmemektedir. Aile ortaya çıkan buhranlardan oldukça etkilenmekte ve bu durum, sorunların çoğalmasının ve büyümesinin önemli sebeplerinden birisi olmaktadır.

Ailenin toplumsal dönüşüm yaşamasında ve etkilenerek değişime uğramasında kentleşmenin de büyük etkisi vardır. Hızlı kentleşme, endüstrinin gelişimi ve göçün dayattığı yeni yaşam şekilleri, ailenin fonksiyonlarında değişim yaratmış, aile üyelerinin aile içi rolleri de geleneksellikten uzaklaşmaya başlamıştır. Kentleşmenin artması aileyi ve kent yaşamındaki ilişkileri hızla değiştirmiştir. Bu süreçte aile, günümüze göre daha geniş bir topluluk olarak tanımlandığı bir süreçten

çekirdek ve daha özcü bir aile yapısına doğru değişmiştir. Öte yandan ailenin kültür üretimi ve aktarımı kentleşmeyle birlikte sekteye uğramıştır. Çünkü aile bireylerinin kentleşme, iletişim teknolojilerinin gelişimi ve bireyselleşmenin sunduğu yeni hayat biçimlerinden etkilenmeleri ile aile içi ilişkiler zayıflamış, kuşaklar arası kültür farklılıkları ve çatışmalar ortaya çıkmıştır. Bu durum, ailenin gelenek ve kültür üreten ve aktaran rolünü sıkıntıya sokmuş, aynı aile içinde birden farklı kültürel eğilimlerin ve bundan kaynaklı kültürel çatışmaların varlığı meydana gelmiştir.

Türk İnkılabı'nda dönüşümün somut izlerini görmek mümkündür. Siyasal yapıyla birlikte toplumsal depremlerin yaşandığı evrelerde aile devletin müdahale alanlarından birini oluşturacaktır. Bir diğer deyişle siyasal yapı ve toplumsal yapı birlikteliği aileyi uzun dönemde de olsa, biçimleyecektir. Ailenin özel alandan kamusal alana dönüşümünde ise köklü dönüşüme uğrayan temel unsur kadının konumu oldu. Ailenin yapısı değişirken kadın ailenin dar çeperini sorgulayacak, kişiliğini arayacak ve görünür olmanın mücadelesini verecekti (Toprak, 2017: 36). Peki, cumhuriyet İnkılaplarının yeni Türk kadın kimliği nasıl olmalıydı? Bir ülkedeki uygarlık düzeyi kadının üstlendiği ekonomik, toplumsal ve insani görevlerle ölçülmeliydi? Kadının toplumsallaşmasına arka çıkmasına karşın, cumhuriyet kadın konusunda “anne” ve “hayat kadını” eksenlerinde bir ayrıma gidiyordu. İdeal kadın olarak tiplendirdiği Ankara kadını, millî bir bilince sahip, yuvayı kurma ve yaşatma emeli olan bir kadındı. Bir eş, bir anne için vatana karşı en büyük görev de buydu (Toprak, 2017: 130).

4.2.4.2. Türkiye’de Ailenin Değişimi ve Muhafazakâr Tepkiler

Türkiye’de aile kurumu hem bireylerin hem devletin nezdinde önem itibariyle ilk sırada yer alır. Ailenin mahremiyet alanı olduğu, kültürel ve ahlâki değerlerin üreticisi ve aktarıcısı olduğu düşüncesi, halkın kabul ettiği ortak bir düşüncedir. Batı’da ortaya çıkan modernleşmenin aileyi değiştirici ve dönüştürücü etkisi, Türkiye’de modernleşme sürecinin de kaçınılmaz sonucu olmuştur.

Cumhuriyetle birlikte süratli bir biçimde atılan adımlarda ailenin modernleştirilmesi süreci, özellikle kadın kimliği üzerinden gerçekleşmiştir. Kadının modernleştirilmesi ve kamusal alana taşınması, geçmişten ve geleneksel olandan kopuşu simgelemiştir. Başka bir ifadeyle, ailenin modernleştirilmesi, kadının millî unsurlar eşliğinde modernleştirilmesine bağlanarak gösterilmiştir. Bu nedenle geçmişten radikal kopuş en önemli atılım olmuştur. Aytaç'a göre (2015: 175), cemaatten topluma, mutlakiyetçi bir baskı sisteminden özgürlüğe, gelenekten modernliğe doğru dönüştürülmek istenen bir toplumsal yapı açısından aile kavramı, stratejik bir kesişme noktasıydı. Bu sebeple kadın üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılan, ailenin geleneksel aile yapısından modern aileye doğru değişmesidir. Ailenin değişmesi, mevcut toplumsal yapıyı da dönüştürmenin gerçek anahtarı sayılmaktaydı. Cumhuriyetin aileyi dönüştürmek için attığı en önemli adımlardan biri Yurttaşlık Yasası ile kadın ve erkeğin haklarının ve ödevlerinin belirlenmesi ve kadınlara birtakım hakların tanınması olmuştur. Bernard Caporal'a göre (1999, 93), evliliği bir yaşam ortaklığı olarak ele alan yasa, kocayı evlilik birliğinin başkanı olarak atamış, ancak kocaya verilen bu hak bir ayrıcalık olarak değil bir görev ve hizmet olarak, çıkarların daha iyi korunabilmesi için yuvanın yönetiminin, birliğinin sağlanması ve eşler arasındaki düşünce ayrılıklarına çözüm bulunması amacıyla konulmuştur. Fakat kadının kocanın aldığı karara uyma zorunluluğunun olmadığı ve ayrılma hakkının bulunduğu da belirtilmiştir. Yani evlilik birliğinin başkanı olarak seçilen koca, kadının başkanı olarak seçilmemiştir. Yasanın bugünkü tartışmaların odağında tam bir eşitlik üzerine kurulu olmadığı, alınacak pek çok kararın (ortak konut seçme, üçüncü kişilerle ilişkilerde aile birliğinin başkanı olma, kocanın soyasını taşıma sorumluluğu gibi) erkeğe verildiği görülebilir. Ancak kadınlara tanınan haklar; başta boşanma hakkına sahip olması ve kocanın hükmü altında olmaması, seçme ve seçilme hakkının tanınması atılan önemli adımlardır.

Cumhuriyetin kurucularının aileyi, kadın üzerinden modernleştirme stratejileri, aileyi ve doğal olarak toplumu yozlaştırma amacı taşımaktan çok uzaktır. Nitekim Mustafa Kemal Atatürk, ulusun yaşamında ve Türkiye'nin yeniden kuruluşunda ailenin önemi hakkında net bir bilince sahipti, Atatürk "Kesin biçimde belirtmeliyim ki, diyordu, 30 Ağustos 1924 Dumlupınar'da, uygarlığın temeli,

ilerlemenin dayanağı, gücün kaynağı aile yaşamındadır. Eksik bir aile yaşamı, mutlaka belli bir toplumsal, ekonomik ve politik zayıflama doğurur” ifadeleriyle ailenin toplumun temel unsuru olduğunu vurgulamaktaydı (2000, 11). Toplumsal yaşamda ailenin sürekliliği ve korunması önemli görülürken, öte yandan inkılaplar ve yasalar yoluyla kadını kocasının eşiti olarak kabul etmek, kadını özgürleştirmek, eğitim ve istihdamını sağlamak amaçlanarak, yetişecek yeni nesillerin çağdaş bir temelde eğitilerek yetişmesi amaçlanıyordu. Bu da kadını, geleneklerin ona yüklediği anlamdan pekâlâ ayırıyordu. Ancak kadına sağlanan haklarla kadının eğitilmesindeki asıl amaç, çocuklarının yetiştiricisi olarak kadının modern topluma uygun nesiller yetiştirmesini sağlamaktı. Mustafa Kemal, kadının esas görevinin çocuklarının annesi ve eğitici olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir: “Kadının en büyük vazifesi analıktır. İlk terbiye verilen yerin ana kucağı olduğu düşünülürse bu vazifenin ehemmiyeti layıkıyla anlaşılır” (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, 2006: 86). Türkiye’de kadının ev dışına çıkması, kamusal alanda görünürlük kazanması, eğitilmesi ve erkeklerle fırsat eşitliğine sahip olması ile başlayan kadın imgesi, modern ailenin (özellikle çekirdek aile) oluşumunda etkili olmuştur. Böylelikle kurulan yeni ulus devletinde kadın, modern ailenin ve modern nesillerin yetiştiricisi olarak görevlendirilmiştir. Erkekler ise, devlet egemenliğini yeniden tesis etmek ve modern bir ulus devlet inşasında yer almak adına seferber edilmişlerdir (Sancar, 2017: 206-207). Türkiye’de ailenin bu yeni hâli, ulus devlete, geleneksel ve İslami olandan “kopuş” ve modern olana dair yeni “başlangıçlar” için gerekli kaynağı oluşturmuştur.

Ailenin geleneksel yapıdan kopararak modernleştirilmesi çabası, Türk muhafazakârlığının eleştiri odaklarından. Çünkü Türkiye’de muhafazakârlığın şekillenmesinde “nizam” kavramı hâkim bir “kültürel kod” olarak çalışmıştır (Öğün, 2004: 540). Geçmişten ve geleneksel olandan ani kopuş, toplumda nizamı sağlayan kurumların, aşına olunan yaşamsal pratiklerin büyük ölçüde ortadan kaldırılması ve köklerinin yok edilerek yerine yenilerinin tahsis edilmesi amacını taşımaktaydı. Buna yönelik gerçekleştirilen inkılaplar, Türkiye’de kurucu muhafazakârlığın endişelerinin ve eleştirilerinin temelini oluşturmuştur. Toplumda nizamı sağlayan unsurların yerinden edilmesi muhafazakârlar için “öz” olandan uzaklaşmak ve bunun yaratacağı

tahmin edilemez hasar ve buhranlarla mücadele etmek anlamını taşımıştır. “Manadan uzaklaşma, medeniyet ile maddeciliği özdeş kılma ve en önemlisi maziden kopma, yaşanacak ve hatta yaşanmaya başladığı öne sürülen buhranın temel nedenleri olarak görülmüştür. Köksüzlüğe ve çürümeye götürecekt olan bu kötülüklerin de öncelikle aileyi kuşatarak esir aldığı işlenmiştir. Böylece aile, "mana ve mazinin uhreviyetiyle mesuliyetini" üzerinde taşıyan bir kurum olarak hem kaynak hem de neden olarak ele alınmıştır” (Çokoğullar Bozaslan, 2018: 76).

Türkiye’de aile konusunun kadın üzerinden ele alınması, aile ve kadın arasında kopmaz bir bağın olmasına neden olmuştur. Cumhuriyetin kurucuları için kadın, eğitilmesi ve kamusal alana çıkması elzem; modern ailenin kurucu unsuru ve çağdaş nesillerin yetiştiricisi olarak ele alınırken, asırlardır geleneklerin kuşatıcılığı altında yaşayan halk için kadın, analık ve eş olma rolleriyle kutsallaştırılmış, geleneklerin ve ahlâki değerlerin aktarıcısı olarak, dışarının tehlikelerinden evinin dışına çıkmayarak korunması gereken olarak görülmüştür.

Araştırmada aile üzerine yapılan görüşmelerin genel olarak kadın üzerinden işlenmesi, inkılaplar yoluyla kadının modernleştirilmesi ve görünürlük kazanması amacının bir uzantısıdır. Kadının değişmesi ile ailenin değiştiğinin görüşmeler boyunca öne sürülmesi, Türkiye’nin Batısı ve Doğusunun modernleştirilme çabasının etki alanının genişliğini göstermektedir. Günümüzde kadının geldiği konum ve bu konumun “öz” ile uyuşmaması düşüncesi, görüşmecilerin zihinlerinde yer alan bir tablodur. Bu öz’den kopma durumu, görüşmeciler için aileye dair buhranı da beraberinde getirmiş ve ailedeki değişim, kadını, erkeği, çocuğu etkileyerek olumsuz bir duruma sokmuştur.

Türkiye’de ailenin kutsal kabul edilen bir kurum olması, aileye dair yürütülen politikalara sert tutumlara neden olmuştur. Görüşmeciler, bugün ailenin yaşadığı buhranın artık bir çözümü olmadığına dair bir umutsuzluk içinde olsalar da, ailenin sürekliliği ve toplumun temel kurucusu olduğu fikrine sahiptirler. Ailenin bozulmasına dair sert eleştiriler de aileyi toplumun çekirdeği olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Görüşmeciler Türkiye’de ailenin değişimini çeşitli unsurlar

eşliğinde yorumlamışlardır. Eğitim, kadınların değişimi, iletişim, sosyal medya gibi modern unsurların etkisinin aileyi olumsuz etkilediğine inanmaktadırlar:

“Aile yaşantısında gözlenebilir bir değişim var ve bu değişim olumsuz doğru bir değişim. Sanal medyanın veya sosyal medyanın bugün çok ileri düzeyde kullanılıyor olması, insanların çok kapitalist bir dünyaya doğru gitmiş olması, ekonomik değerlerin önde olması, maneviyatın geri plana itilmesi yani imanın zayıflaması aileyi de bugünkü hâle getirdi bence” (G25, Erkek, Kürt, 38 yaşında).

“Kadınlar çok değiştiler, okullaşma oranı arttı, iletişim teknolojisi arttı. Eskiden erkeğe hürmet çoktu bugün çok azaldı. Boşanmaların sebepleri arasında eğitim mevzusu, kadınların kendi haklarını öğrenmeleri, sosyal medyada aldatmalar var. Bütün bunları çok olumsuz karşılıyorum, aile bağları zayıfladı”(G18, Erkek, Kürt, 48 yaşında).

“Aile hayatı çok değişti. Eskiden ailenin içinde sohbet olurdu. Çok kalabalıkça otururduk tabi. Şimdi kendi evimizde toplanıyoruz bakıyorsunuz 5-10 dakika sonra herkes eline telefon almış” (G27, Erkek, Kürt, 43 yaşında).

Ailenin değişim yaşaması görüşmeciler için olumsuzluk taşımaktadır. Türkiye’de ailenin geldiği konumu bir buhran olarak nitelendiren görüşmeciler kendilerince sebep gördükleri unsurların aile düzenini bozduğunu düşünmektedirler. Günümüzde kapitalizmin artması ve sosyal medyanın yaygın kullanımından ailenin olumsuz anlamda etkilenmesi, boşanmaların ve maneviyat eksikliğinin de sebepleri arasında görülmüştür. Geniş ailenin günümüzde küçülmesi ve çekirdek aileye doğru yaşanan değişim de bir olumsuzluk olarak değerlendirilmiştir:

“Ataerkil bir ailenin içerisinde çocukluk yıllarım geçi. Geniş aile olarak aynı sofraya oturduğumuz bir yaşamımız vardı çocukken. Hafta sonları halalar ve teyzeler de geldiğinde 30-40 kişi aynı sofraya otururduk. Ailenin eğitim durumuna bağlı olarak kadın ve aile konusunda farklı yaklaşımlar oldu. Ben Türk bir ailede büyüdüm, Eskiden mahremiyet algısı daha yüksekti. Günümüzde bireyselleşmenin ön plana çıkmasıyla değişim gerçekleşti. Eskiden kayınvalidesiyle rahatça oturan gelinlerin yerini artık oturmak istemeyen kadınlar aldı. Artık ayrı evlerde oturma konusunda ortak bir rıza oluştu” (G4, Erkek, Türk, 55 yaşında).

“Bugünkü aile yapısı daha çok çekirdek aileye dönüştü, yeni evlenenler genellikle ayrı evlerde yaşamayı tercih ediyorlar, daha az çocuk istiyorlar. Çünkü eskiden tarla işlerini yapacak çok çocuğa ihtiyaç vardı bugün o durum genel olarak yok. Geçmiş aile yapısında insanlar birbirine daha çok bağlıydı ve daha güzel bir aile bütünlüğü vardı. Biri sıkıntıya düşse hemen başkası yardımına koşardı. Bugün insanların birbirine duyduğu değer değişti” (G24, Erkek, Kürt, 23 yaşında).

“Çok günahtır şimdiki yeni nesillere. Babaanne görmüyorlar, teyze görmüyorlar, amca görmüyorlar. Hepsi bu ayrı evde yaşama hevesinden. Kaynana istenmiyor. Kaynanalar da artık çocukları yanında yaşasın istemiyor, ben istemiyorum mesela, ama çok yanlış. Benim çocuklarım kalabalık bir ailede büyüdü ve çok sosyal oldular, bana çok yardımcı oldu büyüklerim. Ama şimdiki çocuklar evin içinde oyuncaklarla oynuyor, televizyona bakıyorlar, çok üzülüyorum o çocuklara” (G29, Kadın, Arap, 51 yaşında).

Ailenin küçülmesi, bireyselleşmenin artması, ilişkileri de değişime uğratmıştır. İnsanların birbirine olan bağları ve birbirlerine verdikleri değer azalmış, kalabalık ve güçlü aile algısı zayıf düşmüştür. Erkeğin ailesiyle birlikte yaşamak, kabul edilebilir bir durum olmaktan çıkmıştır. Gerçekten de bugün aile kuran gençlerin ayrı ev ve ayrı ekonomiye sahip olmaları hem talep edilen hem de doğal karşılanan bir durum haline gelmiştir. Ancak bu durumun geniş aile bağlarını zayıflattığı ve büyüklere saygıyı azaltarak bireyselleşmeyi artırdığı yönünde eleştiriler özellikle eski kuşak görüşmeciler tarafından dile getirilmektedir.

Aileye yönelik muhafazakâr düşünce ve tutumlar, daha çok ailenin bugün geldiği konum üzerinden kendini belli etmektedir. Bu konumda olumsuzlukların dile getirilerek endişelerin ifade edilmesi, muhafazakâr bir aile algısının varlığını ortaya çıkarmaktadır. Aile önemli bulunmakla birlikte, aile içerisinde büyüklere saygının, otoritenin kabulünün, geleneksel pratiklerin önemsenmesinin, dinî kuralların ailede korunmasının görüşmelerde ön plana çıkması muhafazakârlığın dinamikleriyle paralellik taşımaktadır:

“Eskiden aileye büyüğe saygı daha çoktu. Biz onların iznini almadan bir şey yapmazdık, bu zamanki gibi başına buyruk değildik. Bence eskiden daha iyiydi” (G10, Kadın, Kürt, 43 yaşında).

“Bugün aile değerleri bitti. Büyüklere saygı bitti, edep yok bunlardan dolayı boşanmalar arttı. Allah’ımız böyle şeyleri sevmez” (G9, Kadın, Kürt, 42 yaşında).

Eskiye duyulan özlem, süreklilik algısının kırılmasından kaynaklanmaktadır. Asırlardır aşınası olunan bir yapının kalıplarının kırılması ve ilişkilerde yaşanan değişimler olumsuz bir durum olarak değerlendirilmektedir. Muhafazakâr ideolojide bir otoriteye, reise ve egemene ihtiyaç duyulur. Türkiye’de klasik aile modelinde ihtiyaç duyulan bu otorite ailenin reisi olarak erkektir. Erkek, kadın ve çocuklara

göre yetki ve hareket alanı daha geniş olmalıdır. Aileye dair geleneksel kabul “daha genç olanların daha yaşlı olanlara ve kadınların erkeklere genel bağımlılığı”, aile içindeki hiyerarşik ilişkilerin yaş ve cinsiyet tarafından belirlenmesi sonucunu doğurur (Caporal, 2000: 21). Bu durum ailede hiyerarşik düzlemde bir ilişkinin varlığını gerekli kılar. Bu hiyerarşinin bugün sorgulanır düzeyde değişmesi, büyük kuşaklar ve ailenin bu gelenekselliğine önem verenler için son derece sıkıntılı bir durumdur:

“Aile hayatı günümüzde çok bozuldu, bir kere çiftler birbirlerini artık dinlemiyor. Saygı kalmamış. Kadınların daha fazla alttan alması ve aileyi ayakta tutması gerekir, modern biriyim ama eşitliğe katılmıyorum. Kadının yuvayı kuran ve koruyan olduğuna inanıyorum. O halde kocasına saygıyı da korumalı. Her şeyde çok serbest davranıyorlar. Ama bence büyükler bir şey biliyorlardı ki bizleri böyle yetiştirdiler. O geleneklerin o göreneklerin demek ki bir anlamı bir doğruluğu vardı. Şimdiki nesil bunları yok sayarak çok hata ediyor” (G34, Kadın, Kürt, 49 yaşında).

“Karı koca ilişkilerinde de bozulma var. Eskiden kadınlar kocalarına daha saygılıydı. Annelerimiz, anneannelerimiz dedelerimizin babalarımızın yanında uzanamazdı. Otursa da edebiyetle otururdu. Eşinin ağzına bakardı” (G27, Erkek, Kürt, 43 yaşında).

Aileye dair muhafazakâr görüş, kadının toplumsal konumdaki radikal değişiminden yana değildir. Çünkü Türkiye’de aile, kadına dair namus ve mahrem kavramlarıyla kodlanmıştır. Kadının ve ailenin bozulması nesebin bozulması anlamını taşır. Ailenin süreklilik kazanması yukarıda ifade edilen yaş ve cinsiyetle belirlenen hiyerarşik saygı kültürü ve bağlılık, gelenekler ve İslami teamüllerle mümkün hâle gelmektedir. Bu hususlarda yaşanan gevşeklikler, ailede ahlâki yozlaşmanın meydana gelmesinde ve ilişkilerin zayıflamasında temel faktör olarak değerlendirilmektedir. G34’ün büyüklerin eski uygulamalarına, gelenek ve göreneklerdeki doğruluk payına yaptığı vurgu, asırlardır kültürel kodlarımıza işleyen bir düzenin sarsılmasına da bir çözüm önerisidir. Çözüm, zamana karşı kendi doğruluğunu ispatlamış ve tecrübesini ortaya koymuş olan geleneklerdir.

Türkiye’de aile kurumunun muhafazakâr anlayışın temelinde yer edinmesi G8’in “kişiler hangi ideolojiden olursa olsun, aile konusu Türkiye’de herkes için önemlidir” ifadelerinde de kendini göstermektedir. Öte yandan, Yılmaz’ın 2005

yılında gerçekleştirdiği Türkiye geneli muhafazakârlık araştırmasında da benzer sonuçlar ortaya çıkmıştır. Buna göre Türkiye’de aile ve onunla bağlantılı olarak kadın, Türkiye muhafazakârlığının mihenk taşı, sert çekirdeği ve çelikten duvarı olarak toplumda gelenek ve kültürün hem üreticisi hem de aktarıcısı konumundadır. Ailenin korunması ve düzeninin devam etmesi siyasetçilerin de bir ödevi olarak kabul edilmektedir (Yılmaz, 2005: 7). Bu sebeple son zamanlar Türkiye’de ciddi bir tartışma konusu haline gelen ve Cumhurbaşkanı Erdoğan’ın aldığı son kararlarla feshedilen İstanbul Sözleşmesi’nin üzerine getirilen eleştiriler, aileye dair muhafazakâr tutumları da ortaya koymaktadır.

“Aileyi kuran, çocukları yetiştiren kadındır. Şimdi eskiyi çok özliyoruz. Kadının yeri eviydi, kadın topluluğunu bir araya getirip onlara vaaz vermektir. Erkekler de kadınları baş tacı ederdi. Şimdi bu son zamanda İstanbul sözleşmesini kaldırdılar çok şükür. Defalarca dedik bu nedir Allah aşkına. Perişanlıktır, rezalettir. Ne İslami değerlerimize ne insani değerlerimize uymuyor. Suçsuz yere binlerce erkek evinden kovulmuş, böyle tanıdıklarım var. Aileyi perişan ettiler. Kadınları etkilediler, erkekler ufak bir tartışma yaşıyor haydi hemen şikayet, uzaklaştırma. Kadının beyanı esastır da niye erkeğin söylediği yalandır (G14, Erkek, Arap, 67 yaşında).

“Boşanmalar çok arttı ve bu İstanbul sözleşmesinin bunda çok etkili olduğunu düşünüyorum. Aileleri, çocukları mağdur etti” (G27, Erkek, Kürt, 43 yaşında).

Türkiye’de “İstanbul Sözleşmesi” olarak ifade edilen, asıl ismi “Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi” olan yasa, muhafazakâr düşünür ve yazarlar tarafından ideolojik bir metin olarak yorumlanmış ve cinsiyet kavramını yok ederek, insanı yeniden inşa etmeye yönelik masum olmayan bir girişim olduğu gerekçesiyle şiddetle karşı çıkmıştır. Yasa, kadına yönelik şiddetin önlenmesi adına bir mücadele başlığı taşısa da, içerisinde yer alan alt ifadelerde (toplumsal cinsiyet meselesi ve cinsel yönelim tercihi üzerine yer alan ifadeler), yaradılışın tasarımına karşı, masum olmayan bir akıl tasarımı olduğu fikri muhafazakâr basında yer almıştır (Balcı, 2019: 28). Kadının beyanının esas alınması ile pek çok ailenin bozulduğunu ve bu beyanların doğruluğunun ispatına kadar geçen sürede hem kadının hem erkeğin hem de çocukların aile çatısı altında bir daha birleşmelerine olanak tanımayacak hasarların meydana gelmesi de, muhafazakâr halk tabanında ifade edilen ciddi eleştiriler arasındadır. Görüşmecilerden aktarılan ifadelerden, ailenin kurucusu ve

mahremi sayılan kadının, Batı'nın tuzağına çekilerek, kendi değerlerinden ve İslami kaidelerden uzak davrandığı ve bunun aileyi “perişanlığa” sürükleyen bir felaket olduğu çıkarımını yapmak mümkündür.

4.2.4.3. Siirt'te Aile Yaşamı

Siirt, birbirinden farklı etnik kimliklerin ve dilsel çoğulculuğun ve dolayısıyla da kültürel farklılıkların olduğu bir şehir hayatına sahiptir. Ancak bu çoğulculuğa karşın ortak olan en önemli noktalardan biri aile kurumuna verdikleri büyük önem ve değerdir. Ailenin mahremiyetin en yüksek olduğu kurum olarak görüldüğü, geleneksel ve ataerkil özelliklerin devam eden özellikler sergilediği ve aile içerisinde kadın ve erkeğin rollerinin net bir biçimde belirlendiği bir yapılanmaya sahiptir. Aile içerisinde çocukların terbiye ve yetiştirilişinden kadın birincil derecede sorumlu tutulurken; erkek ise evin geçiminden ve yönetiminden sorumlu aile revidir. Ailenin yaşadığı mekân, Siirt'in kendine özgü kültürünü de yansıtan bir özelliğe sahip olmuştur. Eskilerde geniş aile yapısının çok yaygın olması sebebiyle, birden fazla ailenin oturabileceği şekilde imar edilen cas evler, Siirt'te aile yaşantısı hakkında da bizlere bilgi vermektedir. Cas evlerde dededen toruna kadar üç kuşak birlikte yaşayabilmektedir. Hatta bu cas evler, bir bütün olarak tasarlanmış olsa bile, aile üyelerinin artışına bağlı olarak eklemeler (yeni odalar) yapılabilir ve var olan odalar bölünerek yeni alanlar oluşturulabilirdi. Bu anlamda Siirt'te cas evler birden fazla ailenin barınabildiği yaşam alanlarıdır (Ege, 2019: 66). Bu yaşam alanında ortak alan dışında üst katlarda bulunan odalar, aile mahremiyetinin korunmasını sağlarken, gün içerisinde yaşam, ortak alanda sürmektedir. Bir cas evde büyüyen G7, Siirt'te cas evi düzenini ve aile mahremiyetine verilen önemi şöyle ifade etmiştir:

“Siirt'in yerli ailelerinde mahremiyet algısı çok yüksektir, benim büyüdüğüm evde üç gelin yaşardı, büyükçe bir cas eviydi, üç katlı. Herkesin odası ayrıydı, kız çocuklarının ayrı, erkek çocuklarının ayrı, kimse anne babasının yanında yatmaz, mahremiyet korunurdu” (G7, Erkek, Arap, 55 yaşında).

Eskiden (ve nadiren de olsa günümüzde) yeni evli çiftlerin ayrı evlere çıkmaları ve ekonomilerini ayırmaları uygun görülmezdi. Ancak günümüzde ailenin ekonomik anlamda değişen yapısı ve çekirdek aileye doğru yaşanan küçülmeler

sonucu ailenin mekânı evler de küçülmeye başlamıştır. Bu değişimin yaşanmasındaki başat aktörlerden biri de kentleşmedir. G19, kentleşme sürecinden etkilenecek Siirt'te ailenin küçülmesini *“Kentleşme ile aile ilişkileri de değişti. Ben bir esnaf gözüyle bakayım. Eskiden bir müşteri gelirdi, bizim burada gofret arası dondurma olur, derdi ki 30-40 tane ver. Biz bilirdik o bir aileye gidiyor, kalabalık bir aileye. Şimdi sosyalite değişti, herkes kendi kabuğuna çekildi, özel evlere çıktı, babadan, kalabalık aileden ayrıldı. Şimdi geliyorlar en fazla 5-6 dondurma. Aileler küçüldü ve bağları zayıfladı”* sözleriyle ifade etmiştir. Kalabalık ve geniş ailenin günümüzde kalmadığını insanların alışveriş kültürüyle değerlendiren görüşmeci, küçülmenin aile bağlarını zayıflattığını düşünmektedir.

Bugün Siirt'in geleneksel aile yaşantısının mimarideki örneği olan cas evler, çoğu yıkık dökük, bazısı da zamana karşı ayakta durmayı başarmış şekildedir. Betonarme evlerin ve apartmanlaşmanın yaygınlaşması, ailedeki değişimle de doğru orantılıdır. Ancak yine de günümüzde Siirt evlerinin İstanbul gibi metropol ve kalabalık Batı şehirlerine göre, daha büyük olduğu, birkaç çocuğa göre fazla sayıda odaların olduğu, metrekarelerin büyük tutulduğu bir düzeni bulunmaktadır. Siirt, bugün hâlâ daha doğum oranlarının yurt genelinde ortalamanın üzerinde olduğu bir şehirdir. Çekirdek aile tipi (anne-baba ve çocuk) olsa dahi, bu aile içerisinde çocuk sayısı 3 veya daha fazla (kırsaldan göç edenlerde daha çok sayıda çocuk bulunmakta), sıklıkla da aile büyüklerinin ve akrabaların ziyaretlerinin olduğu bir düzene sahiptir. Çoğu kırsal alandan göç ederek şehre yerleşmiş olan ailelerin, gelirken gelenekleri ile gelmiş olmaları, şehrin mimarisini de etkilemiştir. Ailenin değişirken, bu değişimi kendi dinamiklerine göre belirleyebilme gücü, ailelerin kente kendi değerleriyle tutunma biçimini göstermektedir. Köylerden göç edenlerin akraba ve hemşeri dayanışması ile şehre tutundukları ve bu dayanışma ile sosyalleştikleri gözlemlenmiştir.

“Benim 7 amcam var, biz Pervari'den göç ettikten sonra 2005 yılına kadar iki katlı, her biri 5 odalı olan bir apartmanda birlikte yaşadık, şimdi hiç doğal gelmiyor belki ama o zaman çok doğal geliyordu. Sonra ilk biz ayrıldık, bizimle kimse konuşmadı mesela, tepki gösterdiler, aramız yeni yeni düzeldi” (G30, Erkek, Kürt, 40 yaşında).

G30, göçün ardından akrabalarıyla şehre tutunma çabasının tipik bir örneğidir. 7 ailenin iki katlı bir apartmanda birlikte yaşaması bugünün koşullarında doğal gelmesede, göç edilen yerde, dayanışma sağlamak ve aile düzenini korumak, kendi varlığını şehirde üretmek adına anlaşılabilir bir durumdur. Akın'ın da ifadelerine göre Türkiye'de kente doğru yaşanan hareketlilikte, bireyler kente tutunmak için aileyi de muhafaza etmişlerdir (2012: 17). Geleneksel ilişkilerin şehir hayatında sürdürülme çabasını, muhafazakârlığın kendi varlığını üretme çabası olarak değerlendiren Akın, Türkiye'de ailenin tepeden inme "modernleştirme" hareketine karşı kendiliğinden gelişen modernleşme sürecinin aktörleri olduklarına vurgu yapar. Dolayısıyla aile, kent yaşamı içerisinde kendiliğinden bir değişime uğramışsa da, geleneksel kültür unsurlarını bu şehir hayatı içerisinde yeniden üreterek koruma ve devam ettirme başarısını da göstermiştir. Siirt'te de kent hayatının özellikleri aileler üzerinde belirginlik gösterse de kültürel unsurların devam ettiğini görüşmeler ile anlayabilmek mümkün olmuştur. Çekirdek aile tipinin en önemli özelliği ekonomik bağımsızlık ve gelirlerin ayrılması olsa da, Siirt'te ailelerin geniş aile ile çekirdek aile arasında bir forma sahip olduğu gözlenmektedir. Aile üyeleri arasındaki ekonomik temelli yardımlaşmalar ve dayanışma ilişkileri ailenin sorun çözücü özelliğini de ortaya koymaktadır. Nitekim bu bulgular, Yılmaz'ın 2005 yılında muhafazakârlık ekseninde yaptığı Türkiye geneli araştırmasının bulgularıyla da örtüşmektedir. Yılmaz'ın araştırmasına göre, toplumun muhafazakârlık algısında ailenin başat role sahip olmasının nedeni olarak aile üzerinden ortaya çıkan sosyal yardımlaşma ve dayanışma ilişkileri birincil önceliğe sahiptir. Siyasal ve ekonomik açıdan yaşanan yahut yaşanması muhtemel olan her türlü kriz durumunda aile sığınacak ve güvenilecek tek limandır (Yılmaz, 2006: 7). Aile, karşılaşılan her türlü toplumsal krizde sorun çözücü olarak bireyi kuşatmaktadır. Aşağıdaki görüşmeci ifadeleri de Türkiye'de ailenin muhafazakâr ekseninde önemini ve aile üyeleri arasında birbirine sıkı ve ayrılması güç ilişkiler ağını ortaya koymaktadır:

"Eskiden daha geniş bir aile yapısı vardı Siirt'te. Günümüzde hem köylü hem şehirli kısım bu yapıyı bozmuş oldu. Ekonomik sebepler çekirdek ailelerin kurulmasına sebep olsa da Siirt bugün hâlâ batıdaki ailelerden farklılık gösterir. Bir aile üyesinin başına gelen ekonomik bir sıkıntının çözümünde tüm aile bireyleri birleşir,

dayanışma sağlanır. 1 buçuk milyon lira borç olmuş olsa, aile üyeleri bu parayı toplar ve sıkıntıyı giderir” (G2, Erkek, Arap, 38 yaşında).

“Siirt genelinde artık değişim var. Okuyanla okumayan arasında aile ilişkisinin düzeni anlamında bir fark var. Batıyla kıyaslarsak Siirt’te yine de aile bağları daha iyidir. Bizler geniş aileyle çekirdek ailesinde arasında sıkışmış aileleriz. Büyük aile düzeninden salt bağımsızlaşamamışız. Bize yeni bir kavram bulmanız lazım. Aile üyelerinin her birinin aile düzeninde ekonomik ve sosyal eşitliği sağlamak istiyoruz, böyle bir hassasiyetimiz var, bu sebeple birinin ekonomik sorunu olsa mesela hemen yardım eder sıkıntısı giderilir. Benim abim 2009’da bir borç taktı hem de baya bir para, sülale hemen toplanıp verdi, tabi babamın sülalede yarattığı saygıdan oldu” (G8, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

Modern toplumlarda aile düzeninde ekonomik bağımsızlık ve aile üyeleri ve akrabalar arasında dayanışmanın sınırlı düzeyde gerçekleşmesine karşılık geleneksel aile yapısında ekonomik bütünleşme ve dayanışma vardır. Sosyal devletin sunduğu sosyal hizmet anlayışı ile aile üyeleri ekonomik, sosyal ve benzeri altından kalkamadıkları sorunlarda bu kurumlara başvurur. Türkiye’de de sosyal hizmetin özellikle dar gelirlili ailelerde büyük hizmet verdiğini söyleyebiliriz. Ancak günümüzde aile içi sorunların çözümünde bir devlet kapısını çalmaktan evvel, komşu ve akrabalar arasında soruna çözüm bulma anlayışının da hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle sosyal yaşam itibarıyla geleneklerine daha bağlı ve daha geniş ailelerde sosyal sıkıntıların yanı sıra, ekonomik sıkıntıların da geniş aile üyeleri ve akrabalar tarafından bertaraf edilme gayreti, görüşmecinin ifadelerinden yola çıkarak tespit edilebilir. Görüşmecilerin aile düzeninde ekonomik ve sosyal anlamda eşitliğin sağlanması yönündeki hassasiyeti, aileyi yıpratıcı ve kaosa sürükleyecek meselelerden koruma amacından kaynaklanmaktadır.

Görüşmeciler arasında Arap ailelerin ailevi geleneklerini daha iyi koruduğu yönünde ifadeler de mevcuttur. Bu ifadelere göre Siirt’te Kürt ailelerde yıpranma, yozlaşma ve ailevi kopuşlar daha sık rastlanırken; Arap ailelerde, aile ve akrabalık ilişkilerinin korunması ve ailelerde bağların daha kuvvetli olduğuna dair düşünceler öne çıkmaktadır. Kürt vatandaşların yaşadıkları zorunlu göç ya da köy boşaltmaları, işsizlik, yoksulluk gibi sebeplerle Batı’ya doğru yaptıkları göçlerden kaynaklı olarak aile ve akrabalık ilişkilerinde bir zayıflama olmuştur. Zira göç konusunda ifadelerine başvuru Kürt görüşmecilerin, dağınık bir göç hikâyeleri olduğu, aile ve akrabalık

ilişkilerinin bu göçlerden oldukça etkilendiği tespit edilen bulgular arasında olmuştur. Siirt'te bugün hâlâ köklü yerleşik düzene sahip olan Araplar arasında, aile düzeni ve akrabalık ilişkilerinin korunmasında daha avantajlı konuma düşmeleri, bazı görüşmecilerin bu durumu, Arapların, ailenin korunması hususunda daha muhafazakâr olduğu yönünde yorumlamalara sebep olmuştur:

“Eskiden gelin kaynana yanında pişerdi, olgunlaşır, artık o yok. Eskiden evdeki küçük çocuğa büyük olan abiler ablalar bakardı, böylece ilerideki annelik, babalık rollerine hazırlanırlardı, şimdi o yok. Bu da bugünkü aileleri değiştirdi. Yine de Araplar içinde aile bağları Kürtlere göre hâlâ çok daha iyi durumda bence” (G7, Erkek, Arap, 55 yaşında).

“Bizim Arap kültüründe kadınlarla kocaları arasında sıkı bir ilişki vardır. Kadınlarımızın çoğu çarşaflydı. Eşlerimiz bir yere gidecek olsa arar falan yere gideceğim ne dersin? Veya arar akşama ne pişireyim? Muhakkak hâlâ sorulur. Ama Kürtler arasında bu tür hassasiyetler yok” (G15, Erkek, Arap, 61 yaşında).

“Geçmişe göre aile de kadın da çok bozulmuş. Ancak Siirt, Türkiye geneline göre çok iyidir, biz Arap ailelerin hâlâ daha kuvvetli bir ilişkisi var” (G21, Erkek, Melez, 63 yaşında).

Yukarıdaki Arap görüşmeciler, aile bağlarının ve ilişkilerinin Kürt ailelere göre daha kuvvetli olduğuna ve öz'ünü korumada daha başarılı olduğuna dair bir inanca sahiptirler. Melez bir görüşmeci olan G3'ün, hem Kürt hem Arap aileler hakkındaki ifadesinde, evlenen kadın üzerinden yaptığı yorumu, bu aile bağlarının kuvvetliliği ile ilgili farklı bir tespiti mümkün kılmaktadır:

“Eskiden kadının dışarı çıkması çok doğru bulunmazdı, ailesine gitmek için kadın izin alırdı, şu an biraz daha rahatlar. Araplarla Kürtler arasında da fark var, Arap ailelerde kadınların daha fazla hakkı var, aile kökleri hâlâ onların arkasında bundan da güç alıyorlar. Kürt aileler de öyle değil, kök aile bağı zayıf olur, kadın evlendiyse artık kocasına eti senin kemiği benim deniyor. Yani Kürtler daha ataerkil bir düzene sahip” (G3, Erkek, Melez, 33 yaşında).

Ataerkilliğin, evlenen kadının kök ailesi üzerinden ortaya çıkan görüntüsü dikkat çekicidir. Arap kadınlarının hâlâ kök ailesi tarafından desteklenmesi, aralanması, bu kadınların aile kurduktan sonra daha fazla hak sahibi olmasına sebep olurken; Kürt kadınlarının evlendikten sonra kendi ailesinin arkasında durmaması ya da daha az desteklenmesi, Kürt kadınlarının evlendikten sonra fazla söz sahibi

olamamalarına neden olabilmektedir. Bu durumun kendisi kadının ailesi ve akrabalarıyla ilişkileri de zayıflatma gibi bir duruma yol açması da beklenebilir. Arap aileler de bu tür bir ataerkilliğin daha zayıf olması, kadın ve erkeğin ailelerinin de önemsenmesi, daha geniş bir aile ilişkisine yol açan bir faktöre dönüşmüştür.

G14 ise, Kürt ailelerinin, Siirtli Arap ailelere göre olumsuz anlamda daha çok değişmesini ekonomik koşullara bağlamaktadır:

“Siirt’te aile bağlarına çok önem verilirdi. İnsan günümüzde çok maddileşti, yaradılış sebebini unuttu. Maddileşince anne babasına bakmaz oldu. Bu tür bozulmalar daha çok da Kürtlerde oldu. Anne babalarına hürmetliydi, medreseleri, tarikatları sayardılar, muhabbet vardı. Ekonomik olarak yükseldikçe aile bağları zayıfladı, anne babaya saygıları kalmadı” (G14, Erkek, Arap, 67 yaşında).

Manadan uzaklaşma, maddeciliğin artması, İslami kaygıların azalması, aile içi buhranların yaşanmasının sebebi olarak gösterilmektedir. Geniş aile ve akraba topluluğu olarak yaşayan, öte yandan tarihsel olarak medrese ve tarikat bağlılıkları yüksek olan Kürtlerin, modern aile formuna göre değişim göstermesi karşısında, aile kurumunun köksüzlük ve çürümeye yüz tuttuğunu, geleceğinin ise tehdit altında olduğu yönündeki endişeler, muhafazakâr düşüncenin ana vurgularıyla örtüşmektedir. G32’nin de *“aileler bugün huzursuz, İslami anlamda hassasiyetlerini yitirmiş durumdadır”* ifadeleri İslami alandan uzaklaşmanın aile üzerindeki olumsuz yansımalarına dair muhafazakâr bir endişenin dışı vurumu olarak okunabilir. Türkiye’de aile, din ve gelenek ile anlam dünyası derinleştirilmiş toplumsal bir kurumdur. Aileyi değiştiren ve ilişkileri zayıflatan her durum, İslami ve geleneksel olandan kopuş olarak yorumlanmaktadır.

Kürt ailelerinin aile bütünlüğünün zayıflamasına etki eden yerel faktörler arasında, en güçlü olanının PKK’nın öne sürdüğü ideolojisinin gençler üzerindeki etkisi olmuştur. Bu konu, detaylıca başka bir bölümde ele alınacak olsa da, bölgede Kürt ailelerinin neden daha olumsuz etkilendiğine bir açıklama getirebilecek olması bakımından G5’in ifadelerine kulak verilmiştir.

“Şimdi günümüzde aile hayatı çok dağılmış, kızına kızsam diyecek eve gelmeyeceğim dağa gideceğim. Korkuyoruz bir şey söylemeye, artık anne baba sözü dinlemiyorlar” (G6, Kadın, Kürt, 40 yaşında).

“Dağa gitmek” gençler için, yalnızca siyasi bir anlam ve amaç taşımamakta, aile ve sosyal ilişkilerinde yaşadıkları olumsuzluklara karşı alternatif bir alanı da işaret etmektedir. Aileler, çocuklarının etki altında kalarak “dağa gitme”lerinden endişe duymakta, anne ve babalar otorite olarak sayılmamaktadır. Hem şehir hayatının etkisi ile küçülme yaşayan ve ilişkileri zayıflayan aile, bir de özellikle gençler üzerindeki ideolojik etkisi olan terör örgütü karşısında aile birliğini muhafaza edememekten korkmaktadır. Çoğunlukla Kürt ailelerinin yaşadığı ve aileleri harap eden terör sıkıntısı, günümüzde aile bütünlüğünün de çözülme yaşamasına sebep olmuştur.

Görüşmeciler arasında geleneksel aile bağlarını önemli bulmakla beraber, değişime de sıcak bakan bir görüş kendini belli etmektedir. Özellikle yaşça daha yeni ve eğitilmiş kuşağın, çekirdek aileye sahip olduğu; ancak öte yandan içinden geldiği aile geleneğinin gelenekselliğini de koruma gayreti taşıdığı dikkat çekmiştir. G32, Mevlana'nın pergel metaforu üzerinden modernleşen Türkiye ve bu modernleşme sürecinin etki alanından kaçamayan bölge halkı için bir ideal aile tasavvur etmektedir:

“Ben hem geleneksel bir aileden geliyorum hem de modern bir yaşam sürüyorum. Eşim de öyle, üniversite mezunuyuz ve çalışıyoruz, modern hayata temas etmiş insanlarız ve eşimin de beklentileri var. Bizler arada kalmış bir nesiliz bence. Yereli çok değerli bulurum. Çünkü yerellik bizi biz yapan değerlerin üzerine kurduğumuz şeydir. Mevlana'nın pergel metaforu vardır; bir ayağınızın sabit olması ve o sabit nokta üzerinde geniş bir çember çizmeniz sizin hem yerelliğe olan aidiyetinizdir hem de yerellik üzerinden evrenselliği yakalamanızdır. Dolayısıyla hem kendimiz olmak için yerel olmak durumundayız hem de evrenselliği yakalamak ve dünyayı tanımak için bu farklı olan dünyayla da temas etmemiz gerekir” (G32, Erkek, Kürt, 35 yaşında).

Bu ifadeler ve benzeri ifadeler, muhafazakâr kökenli ailelerin, muhafazakâr fikriyatta, ancak bir o kadar modern dünyayla temas ederek yetişen neslinde, arada kalmışlığa üretilen alternatif çözümlerdir. Yerel “bizi biz yapan değerler” olarak yüceltmesinin yanı sıra, modern koşullara uyum sağlamanın, “evrenselliği yakalamak

ve dünyayı tanımak” adına önemli olduğu düşüncesi, bu arada kalmışlığa üretilen bir çözüm modelidir. Ailenin de bugünkü değişim halini, gerekli değişimlerle olumluya götürmek, ancak yerelin değerlerini de yaşatmak kaydıyla olası gören görüşmeciler, yetişen ve yetiyecek yeni kuşaklarla çatışmamak adına belli ölçülerde değişim yaşanmasına yumuşak bakmaktadırlar:

“Anne babalarımızdan sonra yeni nesil çok değişti, ciddi bir kuşak çatışması var, çocuklarımız bizi demode buluyorlar, belki de bu yüzden aileler de değişmeye çalışıyor daha da modernleşiyor. Temel değerlerimizden kopmadan değişimin kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum ben. Ahlâk, saygı, akraba ilişkilerinden kopmadan ilerleyebiliriz” (G12, Erkek, Melez, 50 yaşında).

Değişimin, ilerlemek adına önemli görülmesi, aile kavramına da etki etmiştir. Modern aile tasavvuru cumhuriyetten bu yana işlenen bir konudur ve bugün üç kuşağın birbiriyle olan farkı, kimi görüşmecilerde bir ilerleme anlamı taşıırken, kimi görüşmecilerde bir yozlaşma anlamı taşımaktadır. G31’in ifadelerinde ise aile içerisindeki değişimde, eski geleneksel ve bilinçsiz kalıplardan uzaklaşıldığını, özellikle İslam hak ve hukuku noktasında kadınlara daha adil davranıldığını görmekteyiz:

“Evet günümüzde aile hayatında bir yozlaşma ve saygı eksikliği var. Ancak günümüz erkeklerinin İslami yönden kadına daha doğru davrandıklarını düşünüyorum (miras, vb.). Geleneksel kültürümüz kadına gerekli hakları tanııyordu” (G31, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

Aile içerisinde, özellikle kadınların haklarının teslim edilmesi ya da bu haklara dair bilinç sahibi olma, geleneksel aile düzeninde az rastlanılır bir durumdu. Ataerkil aile düzeni, İslami hak ve hukuka uygunluğu tartışılır bir erkek üstünlüğü üzerine kuruludur. Bu sebeple, Siirt gibi geleneksel düzenin tartışılmaz önceliği olan bir şehirde, yeni kuşak ailelerin hem erkek hem kadınlarında medeni kanun ölçütlerine uygun bir bilinçlenme yaşamasını, muhafazakâr görüşte olanlar İslami olana da uygun bulmaktadır.

Siirt’te ailenin muhafazakâr bir bakışla değerlendirilmesi, özellikle aile kavramının günümüzde yaşadığı değişimle ilişkilendirilerek ortaya çıkmaktadır.

Görüşmecilerin muhafazakâr değerlerle uyumlu aile tasavvurunda daima eskiye özlem ön plana çıkmaktadır. Eskiden sert uygulamaların ve bazı ezilmelerin varlığı kabul edilmekle beraber, bugün gelinen duruma kıyasla, ailenin mahremiyet algısının yüksek olması, saygı, büyüklere itaat, herkesin kendine düşen rollerini yerine getirmesi ve maneviyatın ön planda olması eski aile düzenine dair olumlu düşüncelerin sebebidir. Görüşmeciler eski ile bugün kıyaslaması yaparak bugünkü aile düzeninden beklentilerini de ortaya koymaktadır:

“İster istemez değişim vardır. Annelerimizin, ninelerimizin çok daha güzel bir disiplin, daha güzel bir saygı ve daha güzel bir aile düzeni olduğunu gördük. Olumsuzluklar genelde yokluktan kaynaklı sıkıntılardı. Herkes rollerini iyi bildiği için eşler arasında bugünkü gibi sıkıntılar yoktu. Bir kere evde aile büyüğü sistemi vardı. Otorite onlar olduğu için sözleri dinlenir ve çatışma da pek yaşanmazdı. Bugün neredeyse kendi çocuğuma sözümü geçiremiyorum. O zamanla bu zamanı değerlendirirsek o zamanlar otoriteyi sağlayan büyükler adaletten şaşmıyorlardı. Bugün adalet toplumun genel anlamındaki yapısına bağlanmış durumda. Televizyonda ne görüyorsa, filancıdan ne görüyorsa bu olmuş, işte bu kötü örneklemeler artık aileleri de sıkıntıya soktu” (G21, Erkek, Melez, 63 yaşında).

“Ama aileler arası bağlar çok azaldı. Eskiden çok iyiydik, gidip geliyorduk, bağlar çok kuvvetliydi. Ben ailenin büyüğüydim, herkes sözümü dinlerdi. Ben bayramlarda 20 kg et alıyordum herkes toplanıyordu bizim evde yedirdiyordum. Ama şu hastalık da çok etkiledi, bundan sonra da eskisi gibi olmaz” (G16, Erkek, Kürt, 67 yaşında).

“Kızım aile çok değişti. Hiç beğenmiyorum. Hiç sorma ne halde şimdiki gençler. İki tarafta ayaktadır, bahane arıyorlar. Biri bir şey dese hemen kavga. Eskiden bizim kocalar eve geliyordu yemeklerini verirdik, çaylarını verirdik. Sonra gelir biz yerdik. Çok saygı vardı ailelerde. Kadın eskiden ezilirdi doğru ama çok saygı vardı kadınlar ayakta duruyordu. Şimdi bunlar kalmadı. Ben diyorum ki saygı olsun, ezilme olmasın. Benim kızlarım, gelinlerim benim gibi sabırlı değiller. Büyüğe saygı konusunda beni örnek alsınlar istiyorum” (G26, Kadın, Kürt, 58 yaşında).

Yukarıda ifadelerine başvuru yapılan görüşmecilerin, yaşça büyük oldukları ve kendi dönemleri ile bugünün aile düzenini kıyasladıkları bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Büyüklerin otoritesinin ve otoriteye duyulan saygının önemi Türkiye’deki muhafazakâr aile düzenine de işaret etmektedir. Kişilerin kendi rollerine uygun davranması, kadın ve erkeğin, atasına, kadının ise kocasına karşı yerine getirmesi beklenen bir durumu simgelemektedir. Bugün aile içi yaşanan sıkıntıların, aile üyelerinin kendi üzerlerine düşen rolleri ve görevleri yerine

getirmemesine bağlayan görüşmeciler, aile büyüğü olarak kendi sözlerinin yeterince dikkate alınmamasından da sitem duymaktadırlar.

4.2.4.4. Siirt'te Kadının Konumu Üzerinden Muhafazakârlık Okuması

Görüşmelerde aileyi oluşturan üyelerin rollerine uygun olan sorumluluklarını yerine getirme vurgusu, "sağlam bir aile" nin varlığı ve dolayısıyla toplumsal düzenin geleceğe aktarımı açısından zorunlu görülmektedir. Kadın konusu ise, ailenin temeli olarak kabul edilmiş ve hem analık hem de hanımlık rolü ile aile konusunun merkezi unsuru olmuştur. Nitekim Türk muhafazakâr yazınında da kadın, ailenin tam merkezine yerleştirilmiştir. Çokoğullara göre (2018: 80), "İyilik" ve "kötülük" dünyasının nimetleri ya da garabetleri, Türk muhafazakârlarında kadından başlayarak yayılmakta ve adım adım tüm toplumu sarmaktadır. Cumhuriyet tarihinden bu yana yapılan inkılaplarla öncelenen esas alanın aile ve ailenin içerisinde de kadının Batılı anlamda değişimi olduğundan sitemle bahsedilir. Kadının yaşamından başlayan bozulmanın çok geçmeden aileyi kuşatacağı ve son aşamada da toplumsal düzeni tahrip edeceği endişesi, Türk muhafazakârlığında kendini belli eder. Neslin devamlılığında ve yetiştirilmesinden sorumlu olan kadın, bu sorumluluğunu yerine getiremezse, başka bir ifadeyle yeni neslin "yeniden üretimi"ni sağlayamazsa toplumun telafisi mümkün olmayan bir hasarla karşı karşıya kalacağı üzerinde önemle durulur (Çokoğullar, 2018: 80).

Türkiye'de kadının, aile düzeninde bu kadar merkezileştirilmesi, muhafazakâr düşün alanının bir ifadesi değildir yalnızca; yapılan görüşmelerde kadın ve erkek görüşmecilerin ifadelerinde, kadının aile içindeki ana ve eş olarak rolleri daima ön plana çıkarılmış; aile konusundan bahsetmek kadından bahsetmekle eşdeğer görülmüştür. Öyle ki aile birliğinin bozulması ve boşanmanın gerçekleşmesi de günümüzde kadının bu sorumluluk alanının dışına taşmasıyla ilişkilendirilmiştir.

"Bugün boşanmaların artmasında benim düşünceme göre bence kadınlara çok yetki verildiği için arttı. Ne olursa olsun erkekler bu kadar düşmemeli, aralarında bir fark olmalı. Kadınlar haktır, hakikattir, geleneği nedir, kökü nedir unuttular. Kadına

değer verilip de yetki veriliyorsa kadın da o değeri korumalı” (G10, Kadın, Kürt, 43 yaşında).

Aile içinde yaşanan huzursuzlukların sebebinin kadından bilinmesi, ataerkil bir aile geleneğinin yansımasıdır. Ataerkilliğin yalnızca erkekler tarafından üretilmediği, hatta bizzat kadınların bu egemenliği üretmede bazen erkeklerden daha etkili olduğunu görüşmecinin örneğinde görmek mümkündür. Kadınlara bir hak anlamında fazla yetki verilmesinin, erkeğin erkekliğini ve aile reisliğini sarstığı düşüncesi kadınlar üzerinden üretilmektedir. Kadından beklenen, geleneğine, kökenine sahip çıkması ve erkeğini daima yüceltmesidir. Bu algının kimi görüşmecilerde ortaya çıkması, Siirt’te geleneksel aile düzenine özellikle köyden göç eden ve şehrin dış mahallelerinde, kendi geleneksel düzenlerini koruyarak yaşamaya devam eden ailelerde rastlanmaktadır.

Araştırma alanı olan Siirt, coğrafi konumu itibariyle geleneksel değerlerin kuşatıcılığının daha hâkim olduğu, modern değerlerin İnkılaplar yoluyla taşınmasının daha zor ve geç ulaştığı bir alandır. Kırsal alan ve kent merkezi farkının yüksek olduğu bir şehir olan Siirt’te, geleneksel ve kültürel alanın aile üzerinde çok net görülen özellikleri, şehir merkezinde, kentleşmenin ve diğer modern unsurların özellikleriyle değişime uğramıştır. Bu değişimin kimi yerlerde ve mahallelerde daha net görülmesine karşılık özellikle şehrin çeperinde göç ile kurulan mahallelerde değişim unsurlarının daha seyrek görüldüğü gözlemler arasındadır. Kadın konusu, ailenin namus ve mahrem konusu olmaya kuvvetle devam etmektedir. Araştırmanın bu bölümünde Siirt’te kadının ev içi rollerinde bir değişim meydana gelip gelmediği, varsa bu değişimin görüşmeciler nezdinde nasıl değerlendirildiği, kadının kamusal alana taşınmasının ailevi değerler üzerindeki etkisi sorgulanmıştır.

Öncelikle görüşmeciler, kadının ve kadınlara birlikte ailenin değişimini, Türkiye’deki değişim süreciyle paralel görmektedirler. G17, Siirt’te kadına yönelik geçmiş uygulamaları ve anlatılan anekdotları bir kenarda tutarak *“Bugün Anadolu’nun büyük bir bölümünde bir kadının hakları neyse Siirt’te de bir kadının haklarında genel itibariyle bir farklılık yoktur”* şeklinde ifade etmiştir. Haklar bağlamında Batı ile bir farklılık olmadığı söylene de, etkileşimlere ve aile içi

ilişkilere inildiğinde Batı şehirleriyle aralarında olan farklar gözlenebilmektedir. Ancak bu farklar da özellikle şehir merkezinde eğitim, kentleşme, kamusallaşma gibi imkânlarla sahip olup olmama ile bağlantılıdır. Öte yandan kitle iletişim ve sosyal medyanın küresel etkilerinin kadını ve aileyi yozlaştırıcı etkisi olduğuna dair inanç da görüşmelerde öne çıkmaktadır:

“Siirt’te kadının aile içindeki durumu, Türkiye’deki mevcut değişimle paralel aslında. Eskiden aile içinde kadın daha kapalı bir hayat yaşardı, mahremiyet algısı yüksekti. Türkiye’nin son 50 yılda yaşadığı dönüşüm bunda etkili diye düşünüyorum. Güneydoğu’da da kendine özgü durum artık azaldı” (G1, Erkek, Melez, 33 yaşında).

“Şimdi kadın çok değişti, artık evin yetkisi onlarda, genel söylüyorum tabi, öyle olmayan da var. Ama eşimin annem gibi olmasını çok isterdim, merhameti, görgüsü, hayat tecrübesi daha iyidir. Şimdi kadınlarda onlar az. Bunların en önemli sebebi, internet ve iletişimin gelişmesi. Açıyor bakıyor habere kadın cinayeti, kocası ona tokat attığı için gitti polise şikâyet etti vb. Böyle bilinçleniyor ama sıkıntı da oluyor, bilişim dünyası bizi mahvetti” (G19, Erkek, Arap, 40 yaşında).

Siirt’te kadınların, geçmişe kıyasla aile içerisinde daha fazla söz hakkına sahip olduğu, haklarının bilincinde olduğu, kadının kamusal yaşama taşınmasıyla aile mahremiyetinin zayıfladığı, bilişim dünyasının ve sosyal medyanın tüm evlere girmesiyle kadınların farklı tecrübeye sahip olduğu görüşleri, Türkiye’de kadının değişimiyle paralellik gösteren bir gerçekliktir. G19, eşinin annesi gibi olmasını arzu ettiğini söyleyerek, esasında olmayan ama hayalini kurduğu bir durumdan bahsederek, eski ve günümüz kadını analizi yapmaktadır.

Toplumsal değerlerin taşıyıcısı, gelecek nesillerin yetişmesindeki ana unsur olarak görülen kadının, modernleşme süreci altında nesneleştirildiği ve istihdam unsuruna dönüştürülerek “yuva”sının dışına çıkarılması, mahrem olan bedeninin teşhir edilmesi ve o güne kadar hiç tecrübe etmediği bir alan olan “sokağa” ani bir şekilde taşınması, muhafazakâr düşünce nezdinde hem kadını ve hem aileyi ciddi buhranlara itmiştir. G33, günümüzde Siirt ve Türkiye’de kadınların geçmişe kıyasla ciddi anlamda rahatlık içerisinde olduğunu, ancak bu rahatlık olarak görülen şeyin, gelecekte anne ve eş olacak kadınlarda ciddi sıkıntılara sebep olacağını düşünmektedir. Meseleyi İslami bir bakış açısıyla değerlendiren görüşmeci, kadın

tanımının genetiğiyle oynandığının ve İslami hassasiyetle korunması gereken kadının feminist propagandalarla teşhir edildiğinin altını çizmektedir:

“Bizim annelerimizin döneminde kadınların mazlumiyet dönemi idi. Erkekler Allah ve Rasulü’yle (a.s) yaptıkları sözleşmeye uymuyordu. Ancak şimdiki nesil de Allah ve Rasulü’yle (a.s) yaptıkları sözleşmeye uymuyorlar. Çünkü s.a.v, Hz. Aişe validemiz devenin üzerinde giderken, deveyi çeken adam acele edince “sen dünyanın en değerli şişesini, mücevherini taşıyorsun, dikkatli ol, kırma” demiştir. Bu hassasiyetle yaklaşmak gerekir kadına. Ancak bizi bu noktaya getiren kerimenin tanımının genetiğiyle oynamaktır. O da emanet. Müslüman olmanın yegane sıfatlarından biridir emin olmak, fakat emaneti Türkçe ve Kürtçeye çevirince kadın dernekleri, feministler, sanki bir yerde lanettayn eğreti duran bir şey gibi tanımladılar. Bu sefer kadınlar çıkıp biz emanet değiliz dediler. Ben yurtlarda kızlara yönelik konferanslarımda onlara şunu söylüyorum: Birisi getirirse ve size bir eşyasını emanet etse, dese ki bu sana emanet ben daha sonra gelir senden bunu alırım, ne yaparsınız? Yastığınızın altında, en iyi yere saklarsınız kaybolmaması için. Bir insanın bir insana olan cansız bir emaneti için bunu yaparız. Oysa kadın Allah’ın insana emanetidir ve hesabı sorulacak. Erkeklerin kadına bu şekilde muamele etmesi gerekiyor. Kadınların da aynı şekilde erkeklere fitratları gereği itaat etmeleri gerekiyor, bu itaat kulluk kölelik değildir, haklarına riayet etmeleri gerekir. Fırsat eşitliğine hiçbir zaman itirazım olmaz ancak fitrat eşitliğine şiddetle karşı çıkarım. Bir kadının hekim (yönetici) olma hakkıyla bir erkeğin hekim olma hakkı eşit olmalıdır. Ancak fitrat eşitliği başka bir şeydir, kadın ile erkeğin yapabileceklerinin sınırı ve rolü bellidir. Dolayısıyla bugün kadın ve erkeğin fitratlarının eşitliği yönünde yapılan uygulamalar ve manipülasyonlar öncelikle kadına zulümdür” (G33, Erkek, Arap, 46 yaşında).

Türkiye’deki Batılılaşma kurgusunun öncelikle kadını hiç bilmediği ve tanımadığı, aslında da kendisinin de istemediği ya da farkında olmadığı bir yaşam alanına itmesinin, kadına yapılan bir “zulüm” olduğu düşüncesi, İslamcı bir perspektifin, modernleşme eleştirisi olarak okunabilir. Ancak kadına dair kullanılan İslami söylemlerin (emanet, erkeğe itaat), esasında İslam’da kadın ve erkeğin hakkını korumak anlamı taşıdığı, daha da ötesi kadını değerleştirdiği, ancak modern kadın hareketinin bu tür söylemlere olumsuz anlamlar yüklemesinin bugün kadınları da nedeli etkilediğinin vurgulanması oldukça önemlidir. Çünkü kadın ve aile konusunun, İslami ölçüler ile yorumlanması, muhafazakâr bir bakışın da göstergesidir. Görüşmede bahsi geçen konuların oluşturduğu sorun alanı bir kimlik krizine yol açmış, kadının ve erkeğin fitrat eşitliği ile kamusallaştırılması öncelikle aile kurumunu derinden etkilemiştir. Üstelik bu etki Türkiye’de ve hızlı bir şekilde Güneydoğu’da ani ve seri değişimler yoluyla gerçekleşmiştir. Bu durumun

görüşmeciler açısından yarattığı en huzursuzluk verici sonucu, rollerin eşitlenmesi adına kadın ve erkeğin İslami kaidelerle ve gelenekle belirlenen rol ilişkisinin yıkıma uğramasıdır. G14, İslami dayanaklar üzerinden tepki göstermektedir:

“Şimdi bir insana sordular dediler ne biliyorsun? Dedi haddimi bilirim. Peki ne istiyorsun? Dediler hakkımı istiyorum dedi. Allah beni yaratırken benim hakkımı da vermiş. Mademki kâinatın yaratıcısı o evin idaresini bana vermişse hiçbir güç de onu benden almamalı. Biz haddimizi hakkımızı bilsek hiçbir çatışma olmaz. Bu kadını saygısızlaştırmak demek değildir” (G14, Erkek, Arap, 67 yaşında).

Fıtrat eşitliği her defasında farklı ifadelerle de olsa vurgulanmıştır. Erkeğin, ailenin geçim kaynağı ve reisi olduğuna dair genel kabullerin, kadının kamusallaştırılması ve inkılaplar yoluyla modernleştirilmesi sürecinde (cumhuriyetin kurucularının da tahmin etmediği bir şekilde), kültürel değerlerimize uygun olmayan şekilde dönüşmesi çatışmanın da kaynağı olarak görülmektedir. Toprak (2017: 36), Türkiye’de Osmanlı’dan devralınan kadın sorununun Batı’dakinden farklı bir nitelik taşıdığını belirtir. Toprak’a göre, Batı’da kadın kamusal alanı erkekle yüzyıllardır paylaşıyor; Osmanlı’da ise kamusal alan erkeğe mahsustu ve kadının bu alanı “ihlali” kimi kez din gerekçe gösterilerek tepkiyle karşılanmıştı. Cumhuriyetle birlikte kurgulanan “yeni kadın” tasavvuru, yüzyılların düzenini, toplumsal ilişkileri sorunlu bir evreye sokmuştu. Yeni kadın tasavvurunun ailede ve toplumsal yaşamda oluşan “yeni” hali, erkeğin kültürel ve dinî gerekçelerle asırlardır korunan statüsünü sorgular olmuştu. Oysa herkesin “haddini” ve “hakkını” bilmesi ve koruması gerekirdi.

Siirt’te kadınların evdeki rollerinin ne olduğu üzerine yapılan görüşmelerde, daima değişim vurgusu ön plana çıkarılmıştır. Siirt’te kadınların önceleri mahrem alandaki konumunun nasıl olduğuna dair ifadeleri G29’dan alıyoruz:

“Biz öyle dışarıya pek çıkmazdık, giysiler mağazadan eve getirildi, birini seç derlerdi seçerdik. Ne güzel işte, kafan karışmıyor, evinden hallediyorsun. Hem de onlara da saygı duymuş oluyorsun. Saçma bir alışveriş alışkanlığından da kurtulmuş oluyorsun” (G29, Kadın, Arap, 51 yaşında).

Kadına dair mahremiyet algısının yüksek boyutta olduğu bir dönemin örneklemesini yapan görüşmecinin, kadın bedeninin teşhir edilmemesi adına alınacak kıyafetlerin dahi eve getirilmesi vurgusu, hem saygı kültürü ile hem de tüketim alışkanlığının yanlışlığına yapılan vurgu ile olumlanmaktadır. Bugün bu durumların yaşanmaması, kadından beklenen mahrem olma ve büyüklere saygı kültürünün de delinmesi anlamını taşımaktadır. Toplumsal değerlerin kadınlar tarafından yıkılması, aile kurumunun ve yetiyecek nesillerin de hasar göreceği anlamını taşımaktadır. Öğretmen olan G28, ev hanımlarının öncelik alanları olan çocuk bakımını, başka uğraşlar adına aksatmasını ailevi değerlere aykırı bulmaktadır ve asli sorumluluk alanının dışında bir durum olarak nitelendirmektedir:

“Yeni nesil kadınlar artık çok özgüvenli olmuşlar. Eski Siirt in kadınlarından çok farklı. Bir de çok masraflı olmuşlar, kuaförler, giyim mağazaları, marketler hep kadınlarla dolu. Bence ekonomik anlamda ev hanımı da olsalar yetki sahibi oldular. Ben bu durumların anneliklerini çok olumsuz etkilediğini düşünüyorum. Öğretmenim ve velilerimin çoğu ev hanımı. Çocuklarını kahvaltısız okula gönderiyorlar. Kadınlar gezmeye, tozmaya, günlere gidecek diye, kendi annelik sorumluluklarını boşluyorlar, bence bu durum hiç hoş değil” (G28, Kadın, Arap, 33 yaşında).

Cumhuriyet ile hızlı ve seri bir biçimde toplumsal yaşama sokulan İnkılaplarda Türk kadının ve Türk ailesinin dönüşümü gerçekleşmiştir. Cumhuriyetin ardından Türk ailesi ve Türk kadını, on yıl öncesine göre tanınmayacak bir İnkılap geçirmiştir. Cumhuriyetten evvel bu İnkılabı yapmak mümkün değilken; on yıl sonra mümkün olmasında sinema, otomobil, caz ve dans, Türk inkılapçıların işini kolaylaştırmıştır. İnkılabın ardından özellikle İstanbul ve İzmir’de yüksek sosyete kadınının “monden” hayatı, oldukça dikkat çekmiş, asırlardır mahrem olan kadının, özel alan olarak aileden çıkıp, adeta sokağa taşınması (Toprak, 2017) dönemin muhafazakâr yazarlarınca eleştirilmiştir. İnkılabın tüm yurda etkisi, ülkenin batısından doğusuna doğru yavaş, ancak emin adımlarla devam etmiştir. Doğu ve Güneydoğu kadınının da bugün ev hanımı da olsa bu “monden” hayata olan düşkünlüğü, G28 tarafından annelik vazifelerini aksatmaya sebep olduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir. Peki, Güneydoğu’nun kadını yeni mi asrileşmektedir? Aslında, yukarıda bahsedildiği şekliyle, sinema, dans gibi modern unsurların taşraya taşınması da, buralarda ekonomik durumu daha müsait olan bir kesimi dönüştürmeye

başlamıştı. Özellikle Anadolu'ya kadar giren sinemanın ruhlarda, düşüncelerde, ahlâk ve telakkilerde köklü dönüşümlere neden olduğu (Toprak, 2017: 113), bir gerçektir. G4, Siirt'in yerlileri olan Siirt Araplarının yeni kadın ve yeni aile unsurlarının oluşumunda ve kadının kamusal alana çıkışında 50'li yılların sinema örneğini vermektedir:

“Burada yerleşik Arap kültüründe kadının kamusal alana çıkamaması gibi bir durum geçmişte de yoktu aslında. 50'li yıllarda Siirt'te tiyatroların, 2-3 tane sinemanın olduğunu biliyoruz ve kadınlar buralara giderlerdi (G4, Erkek, Türk, 55 yaşında).

G4 gibi, kendisi de köklü bir Siirt yerlisi olan G7, annesi örneği üzerinden, taşraya etki eden kadının modernleştirilmesinde, yüksek sosyete hayatının örneklerini sunmaktadır:

“Siirt, 1950-60'larda çok medeni bir şehirdi, annem tayyörünü giyip Çarşamba günleri kadınlar matinesine giderdi mesela, yazın yazlık sinemalara gidilirdi. Bunları şimdi duyan “Siirt gibi yerde mi?” der”(G7, Erkek, Arap, 55 yaşında).

Bugün de bu unsurların beraberinde ve ötesinde, televizyonun ve sosyal medyanın her eve girmesi kadını ve aileyi dönüştürmeye devam etmektedir. Hatta bu dönüştürme süreci, bizzat kadının ya da erkeğin elinden değil, teknolojik unsurların bizzat kendisinden gerçekleşmektedir. Yetişen yeni neslin, anne ve babanın vereceği kültürle değil, teknoloji kültürüyle yetişmesini bir olumsuzluk ve ailevi tahribat olarak nitelendirmek görüşmecî ifadeleriyle mümkün hâle gelmektedir. Öte yandan G20, teknolojik unsurlarının ev işlerini kolaylaştırmasının da kadınlara kolaylık sağlamasını, “kadınların otomatikleşmesi” anlamında eleştirmektedir:

“ Şimdiki kadınlar çok şanslı, hiçbir zorluk çekmiyor, her tarafları otomatik. Eski annelerimiz gibi eziyet çekmediler. Şimdiki çocuklar da zaten sıkıntılı artık, eski kültürümüzle yetişmiyorlar, mevcut kültür neyse onla büyüyorlar. Bu internet filan çocukları anne baba sözünden çıkardı” (G20, Erkek, Arap, 53 yaşında).

Kadınların hem geçmişte daha kutsal görülmesi hem de daha eziyet çeken olarak nitelendirilmesi oldukça ilginçtir. Kadın analık ve eş vazifelerinin ötesinde, aile üretimine de katkı sunan, hayatını buna adanmış, vefakâr, cefakâr bir Anadolu kadını olarak sürekli kutsallaştırılırken, öte yandan o kadınların döneminin esasında bir eziyet dönemi olduğu da, söz aralarına serpiştirilmektedir. Kadının bugünkü

rahatlığı ile eski annelerin vefakârlığının bir araya gelmesi ise ideal kadın hayali olarak kalmaktadır. Kadının eziyet çeken hali, özellikle kadın görüşmecilerin gözlemlerinde, yaşadıkları örneklerde dile getirilmektedir. Her ne kadar günümüz koşulları kadınları kamusal alana taşımış, haklarını koruma altına almış olsa da toplumsal tabaka içerisinde, ataerkilliğin, yoksulluğun ve çetin koşulların sıkıntısını çeken kadınların mücadelesi de devam etmektedir:

“Kadının çok ezildiği durumlar da görmüşüm, mesela kadın evinin bahçesine salatalık ekmiş, babası gelmiş ziyarete diye, bahçedeki salatalıktan önüne koymuş. Eşi gelmiş demiş “sanki sen bunları babanın evinden mi getiriyorsun” oysaki ekip yetiştiren kadındır (G5, Kadın, Kürt, 40 yaşında).

“Kadınlar hâlâ daha çok çalıştırılıyor, belki tarlalarda değil artık, ama bugün de başka işler var. Taziyelerde, düğünlerde, bayramlarda o kadar çok çalışıyorlar ki, erkek oturuyor her şey önüne geliyor, kadınlar hem çocuklarıyla ilgileniyor hem hizmet ediyorlar, bazen oturup ağlayasım geliyor” (G23, Kadın, Kürt, 36 yaşında).

Kadının, narin yapısının ve dimağının, sokağın tehlikelerinden uzak kalması gerektiği fikri, Osmanlı’dan bu yana klasik aile fikri içerisinde işlenen bir düşüncedir. Ancak ataerkilliğin kadına ev ve aile için biçtiği rol ve sorumluluklar, narin yapısının dikkate alınması bir kenara, kadını oldukça yoran hatta yıpratıcı bir duruma dönüşmektedir. Kadının aile üretimindeki emeğinin, erkekten daha fazla olması bile, o üretimde söz hakkı elde etmesinde yeterli görülmemektedir. Çünkü evin geçiminden sorumlu olan kişi erkektir ve onun iradesi dışında alınan kararlara tepki gecikmez. Öte yandan, kadın yalnızca kendi evinin işini değil, akrabaların, düğünlerin, taziyelerin vb. tüm toplumsal alanda hizmet gerektiren işlerin de sorumluluğunu yüklenmelidir. Siirt’te bugün bu durumların, geleneksel formatta hâlâ yürütüldüğü bir gerçektir. Çalışan ve eğitilmiş kadınların nispeten uzak kaldığı bu hizmet alanı, ev hanımı olan ve geleneksel hayatın yüksek oranda yaşandığı aile ilişkilerinde hâlâ devam etmektedir. G23, çalışan bir kadın olarak, Siirtli kadınların bu durumundan son derece üzüntü duymaktadır.

Siirt’te çay kültürünün çok yaygın olması, çayhane denilen çay içme mekânlarının da sayıca fazla olmasına neden olmuştur. Bu mekânların gün boyu erkekler tarafından dolup taşması, erkeğin evde yerinin olmadığı, hatta evde

durmasının ayıp karşılandığı bir anlam dünyasına işaret etmektedir. Kadın ise, ev hayatının idarecisi, çocuklarının ve kocasının ailesinin bakımından, hizmetinden sorumlu olarak evinde kalması gerekli kişi olarak görülmektedir.

Modernlik ve geleneksellik arasında birbirinden farklı renkleri görmek Siirt'te mümkündür. Zengin Arap ailelerinin hanımlarının otellerde gün düzenlemesinden, çalışan ve memur olan kadının kamusal hayatta görünürlüğüne, köylerinden zorla göç edip gecekondu mahallelerinde kente tutunma mücadelesi veren kadınlardan, hâlâ Koçerliğin yaşam pratiklerini sürdürmeye devam eden göçebe kadınlara kadar pek çok çeşitlilik bu küçük Anadolu şehrinde karşımıza çıkmaktadır.

Türk muhafazakârlığında, İnkılapların içeriğine dair bir eleştiriden ziyade, hızına ve radikal kararlar olarak uygulanmasına yönelik eleştiriler daha ön plandadır. Kadının eğitilmiş, bilgili bir karakterle kuracağı yuvada analık vasfını hakkıyla yerine getireceği düşüncesi, Türk muhafazakâr yazınında da işlenmiş bir temadır. Ancak asıl sorun, kadının sokakla olan ani tanışmasının, kadından beklenen ev idareciliği ve aile psikolojisi, çocuk bakımı konuları gibi hususlarda kadını zayıf düşürmesidir (Safa, 2007). Ancak bugün, kadınların ev ekonomisi ve çocukların eğitim ile bakımından birincil derecede kendini sorumlu hissettiği bir zamanın yaşandığı görülmektedir. Kadınlar ev hanımı ya da çalışan fark etmeksizin, şehrin tüm olanaklarına hâkim olma konusunda oldukça cevval oldukları gibi, çocuklarının okul hayatıyla da son derece ilgili bir konuma gelmişlerdir:

“Aile hayatı değişti elbette. Eğitim bağlamında anneler daha istekli. Ailedeki bu rolü kadınlar devralmış gibi. Okulların önünde hep anneleri görüyorum, ister çalışsın ister ev hanımı olsun. Eskiden ya baba giderdi ya hiç kimse gitmezdi. Market alışverişine de kadınlar daha çok çıkıyor artık, her anlamda bir rol değişimi, farklılık var gibi” (G3, Erkek, Melez, 33 yaşında).

Siirtli kadınların evdeki rollerinin değişimi, Türkiye genelinde kadının değişimiyle doğru orantılıdır. Ev ekonomisinde kendine rol üstlenen kadının, market indirimlerini kolladığı ve en uygun ve doğru alışverişi planlamada becerikli olduğunu ispatlaması çok da yeni bir durum olmasa da, Siirt şartlarında yeni yeni

alışılan bir durumdur. Çünkü pazarın olanaklarının şehre taşınması süreci, Batı'ya göre nispeten yavaş gelişmiş, üniversitenin ve ulaşım ağının gelişimiyle hız kazanmıştır. Kadınlar ise, Batı'daki kadınların koşullarına yetişmekte gecikmemiştir. Çocukların bakım ve eğitiminden hâlâ birincil derece kadının sorumlu görülmesi, kadının bu alanda kendine bir bilinç oluşturma gayretini de beraberinde getirmiştir. Nitekim bu gayret, muhafazakârlara göre de kadından beklenen bir davranıştır. Çünkü ilim herkese farzdır ve ilim tahsil eden kadının birincil vazifesi de bu ilmi ve eğitimiyle kuracağı yuvanın temellerini sağlama almasıdır. Böylece yetişecek nesillerde sağlam bir gelecek oluşturmak mümkün olacaktır. Bugün anneler, bundan 20 sene öncesine göre, çocuklarının eğitim hayatında oldukça etkin hâle gelmişlerdir. Okul Aile İşbirliği gibi projelerin de katkısıyla, çocukların eğitimine annelerin de dâhil edildiği bir alan açılmıştır. Anneler, çocuklarının okula gitmesi, alınması, eğitilmesi, öğretmen ve öğrencilerle ilişkisinden sorumlu ve istekli hâle gelmiştir. Bu durum ev hanımı kadınlar için de çalışan kadınlar için de bugün böyledir ve aslında kadını, çocuğunun eğitimi ve evinin idaresi için kamusal hayata taşıyan bir unsurdur. Kadının kamusal hayatta görünürlüğünün kabul edilmesi, ancak bu görünürlüğün sınırlılıklarının ve hangi amaçla olacağını belirlenmesi, muhafazakâr düşüncenin kendini belli ettiği noktadır. Peyami Safa, “evinde kafes ve sokakta çuval içinde yaşayan kadın” ın birdenbire bütün bağlarının çözülmesiyle yani sokağa taşınmasıyla cazibeleri temsil eden sokak ve vazifeleri temsil eden ev arasında bir “sokak-ev” harbi yaşandığından bahsetmektedir (Safa, 2007: 172). Sokağın kadını kendine çeken cazibesiyle kadına dair çizilen sınırlılıklar aşınmakta, bu ise kadının asli sorumluluk alanını terk etmesine yol açmaktadır. Bu, muhafazakâr düşüncede kabul edilebilir bir şey değildir. Kadınların kamusal hayata (sokağa) birden çıkması, Siirt'te hâlâ patolojik sonuçlar doğurmaya devam etmektedir. Şehrin son yıllarda modernleşme sürecinde yaşadığı hızlı değişim, özellikle üniversite ayağı üzerinden gençleri cezbetmekte, aileler ise bu durum karşısında kadını “dizginlemenin” sert yollarına başvurmaktan çekinmemektedir:

“Kadınlarda çok değişim var, tamam hakların tanınması güzel ama kadınların bazıları artık çizgiyi geçiyor. Ben bir erkek olarak sigara içmiyorum içenden de nefret ediyorum. Artık liseli kızlar, kapalılar artık püfür püfür içiyorlar. Benim çocukluğunda arkadaşlar içeceğinde dibe köşeye giderdiler. Bu nargile salonları

arttı, bir sürü kadın erkek bir arada. Babası bir fiske vuracak diyor seni şikayet edeceğim polise, sosyal hizmetlere vereceğim. Babası korkuyor bir şey yapamıyor, kız rahat durmuyor. Abisi varsa dayanamıyor gidiyor kızı, kadını tekme tokat dövüyor. Yani kadının bugünkü hali, her türlü sıkıntıya yol açıyor. Ailelerin düzenini bozuyor” (G11, Erkek, Kürt, 25 yaşında).

Ortaya çıkan sonuç, ailenin buhrana sürüklenmesi ve düzensizlik yaşaması olarak tarif edilebilir. Oysa bunların olmaması için yapılması gereken şey, bir muhafazakâra göre, değişimin ani ve seri olmasının önüne geçmek ve kadına dair biçilen sınırlılıkların aşılmasını sağlamaktır. Kadınların “çizgiyi geçmesi” ailenin reisi olan erkeklerde bir koruma refleksini de ortaya çıkarmaktadır. Kadının evliyse aileyi, bekârsa kuracağı aileyi temsil etmesi, kadını daima aile kurumu odaklı eğitilmesi gereken olarak görmenin de yolunu açmaktadır. Kadın, evinin, erkeğinin gerisinde ancak, aile düzeninin ve kurulan erkeklik algısının asıl temelinde yer alan olarak gösterilmektedir. Bu durum kadının “erkeği vezir de eder rezil de” atasözüyle bağlantısını kuran G16, evine gelen misafire, ailesinin temsili olan kadının davranışı üzerinden aile reisi olarak kurduğu erkeklik algısı dikkat çekicidir:

“Bir kadın erkeği vezir de eder rezil de diye bir atasözü var ya, ben ona çok katılıyorum. Benim hanımım benim aile büyüğü olmamda çok etkili oldu. Ben evime bir misafir gelmişse “hele oradan bir çay getirin” dememeliyim. Kendiliğinden yapması lazım, eğer ben üç sefer de söyledim gelmediyse zaten ben bittim o durumda” (G16, Erkek, Kürt, 67 yaşında).

Kadın ve erkek arasındaki rollerin keskin bir biçimde ayrıldığı, kadının evdeki konumunun hâlâ gelenekselliği muhafaza ettiği örnekler mevcuttur. Kadının evin ve erkeğin temsili olarak dışarıya sunduğu hali, “hizmet” ile ilişkilendirilmektedir. Oysa evdeki rollerin değişime uğradığı örnekler de durum tam tersidir. “Hizmet” kavramı yerine evin ortak alan olarak paylaşılması ve görev dağılımının gerçekleşmesi durumu vardır. Yukarıdaki eski kuşak görüşmecinin hemen akabinde daha yeni kuşak olan ve çalışan kadın portresiyle G23, Siirt’te kadının rollerindeki değişimi, kendi yaşamı üzerinden bizlere sunmaktadır:

“Aileler ve evdeki roller çok değişti, bizim evde daima babamın sözü geçerdi. Ama bugün ben para kazanıyorum, kendimi eşimle eşit görüyorum, eşim de öyle görüyor. Bu yüzden tüm ev işlerinde ortak olmak durumunda olduğumuz gibi, alınacak kararlarda da ortağız” (G23, Kadın, Kürt, 36 yaşında).

Erken cumhuriyet döneminde ev ile sokak arasında sıkıştığı düşünülen ve bir travmaya yol açan, yeni kadının asrileşmesi süreci, bugün hem erkek hem kadın yeni kuşaklarda sokak-ev harbinden çıkmış görünmektedir. Kadının ve erkeğin değişimi, eğitim, kentleşme ve iletişim teknolojisinin gelişiminden bağımsız düşünülecek bir konu değildir. Sonuç itibariyle gelinen son durumda kadına dair mahrem ve namus gibi kavramlarla kodlanan algının bugün değişime uğradığı örneklerin sayısı gittikçe artmaktadır. Ancak bir yandan kamusal hayata çıkan kadında da ailenin sürekliliği ve çocuğun yetişmesi için sorumluluk alması birincil vazifesi olarak görülmeye devam etmektedir. Kadının çalışması ve para kazanması, erkek kadın eşitliğini oluşturan bir alanı açsa da, kadınlar hâlâ kendilerini anneliklerinin kutsallığı üzerinden yeniden üretmeye ve sorumluluk alanlarını annelik ve iş kadını üzerinden genişletmeye devam etmektedirler. Geleneğin, kültürel unsurların ve dinin çatısı altında düzen kazanan aileye dair algıların kendini aileyi yıkmadan modern koşullar altında yeniden üretmesi ve süreklilik kazanmayı başarması, aileyi, muhafazakârlığın direnme odağı yapmaktadır. Muhafazakâr aile, inkılaplar yoluyla gerçekleşen ve gündelik hayatı da Batılı tarzda dönüştürmeye çalışan kurucu zihniyete karşın, sessiz ve kendi içinde bir çabayla, kendi kültürünü koşullara uygun olarak üretmeye devam etmektedir (Akın, 2012: 17).

4.2.4.5. Kadının Okuması ve Çalışması Üzerine Tartışmalar

Kadına dair ortaya çıkan en önemli tartışmalardan biri kadının eğitilmesi ve çalışma hayatına girmesidir. Osmanlı'nın son dönemlerinde kadınların, kadın dimağına uygun bir biçimde eğitilmesi görüşü, cumhuriyetle birlikte kadın erkek eşitliği altında karma bir eğitim ile her iki cinsiyetinde millî bilinçle yetiştirilmesi amaçlanan yurttaşlar olarak eğitilmesi görüşüne dönüşmüştür. Kadının okuması konusu, Güneydoğu gibi geleneksel ve kültürel unsurların cinsiyetler arası ilişkilerin Batı'ya göre çok daha keskin bir biçimde belirlendiği bölgelerde, töreye uygunsuzluk, aile namusunun zedelenmesi, dinî açıdan kabul görmeyen ve belki de en önemlisi tarlada çalışacak ve hayvanlara bakacak iş gücünden yoksun olmak anlamlarını taşımaktaydı. İlköğretimin 8 sene zorunlu hâle getirilmesi ile kız

çocuklarının okullara taşınması süreci, esasında bölge insanının uzun yıllar süren muhafazakâr duruşuna karşı da bir direnci simgelemektedir.

Türkiye’de cumhuriyetle birlikte tartışma alanı genişleyen kadının eğitilmesi konusu, muhafazakâr entelektüel camiada da Müslüman kadının nasıl eğitilmesi gerektiği yönünde yeni bir tartışma alanını oluşturmuştur. Öncelikle vurgulanan ilk şey, gençleri ve özellikle kız çocuklarını kendi sosyal, kültürel ve ahlâki değerlerimize uygun bir biçimde yetiştirecek bir eğitim anlayışıdır. Bu anlamda verilecek eğitimin Batı merkezli değil, dinî ve kültürel değerlere uygun bir anlayışla olması gerektiği üzerinde durulmuş ve Batı’nın eğitim politikaları eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden bir tanesi de kızlar için oluşturulan yatılı liseler konusudur. Yatılı liselerin önemi üzerinde durulmasının yanı sıra iyileştirilmesi gereken yönleri vardır. Kızlara dair kurulan yatılı liseler hakkında üzerinde durulan bazı konular vardır. Bunlar, kızların alacağı eğitimin kültürel değerlerle uyumlu olması, öğretmenlerinin kadın olması, kadın- erkek eğitimlerinin ayrı yerlerde uygulanması ve ahlâklı, kültürlerini bilen gençler yetiştirilmesi için çabalanması gerekliliği üzerinedir. Batılı anlayışla yatılı liselerde eğitim alan kızların zamanla kendi değerlerinden, kültüründen ve yaşam biçiminden uzaklaştığı ve hatta kasketli babasından ve şalvarlı annesinden utanacak seviyeye geldiği üzerine yapılan eleştiriler (Sezgin, 1995: 11), Batılı formda verilecek eğitimin ailevi değerler üzerinde oluşacak olumsuz etkileri olarak yorumlanmaktadır. Nitekim okullaşma oranının ülke geneline göre çok düşük olduğu Güneydoğu’da, köy ve kasabalardan kız çocuklarını okumaları için yatılı okula göndermek, göz göre göre evladından vazgeçmek anlamı taşımaktaydı. Erken yaşta evliliklerin de çok sık görüldüğü dönemlerde Güneydoğu’da bir kız çocuğunun okutulması hem ekonomik hem sosyal hem de kültürel anlamda aileyi zarara uğratmaktaydı. Başlık parasının yoğun olduğu dönemlerde, kız çocukları üzerinden ailenin gelir elde etmesi, eğitimin zorunlu hâle gelmesiyle birlikte ciddi anlamda sekteye uğramıştır. Köy ve kasabalarda ilkokulu bitiren kız çocukları, şehir merkezlerine ortaokula ve şanslıysa liseyi okumaya gelmek durumunda kalmıştır. Siirt’te kız çocuklarının okutulması konusu da halkın muhafazakâr eksenli tartışma alanına dâhil olan bir konudur. Şehrin hem geleneklere bağlılığının kuvvetli olması,

hem tarikat ve medrese yönünden etkili bir yer olması kız çocuklarının okutulması konusunda uzun yıllar bir dirence sebep olmuştur:

“Kız çocuklarının okutulması konusu tarihsel sürecinde Siirt’te sıkıntılı bir konu. Medrese diyarı burası, kızların kuran eğitimi alması, kapalı okuması desteklenir ama karışık okuması desteklenmez ve okula gönderilmezdi. Kızı kimse göremezdi ya hamamda görüyorlardı, ya da 1 Mayıs kültür şenliğimiz vardı, kızlar ve erkekler orada birbirlerini görüp beğenirdi, orada görüyorlardı” (G15, Erkek, Arap, 61 yaşında).

“Bizim zamanımızda kızların okumasına çok ayıp diyorlardı, okutma yoktu. Dikiş nakış kursu gelmişti köyümüze, babam varlıklıydı, beni oraya yolladı” (G26, Kadın, Kürt, 58 yaşında).

“Zamanında bu bölgede kızlar, şeyhler ve ağalar yüzünden okutulmadı. Kadına bir insan gözüyle yaklaşmadılar” (G30, Erkek, Kürt, 40 yaşında).

Kadının okutulması konusunun bölgede sadece ailevi kararlarla şekillenmediği, toplumsal ayıplanma, şeyh ve aşiret ağalarının “çocuklarınızı okula göndermeyin” yönündeki telkinleri, medreselerde zaten verilen dinî eğitimin varlığı gibi durumların da ciddi etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Kadın kamusal alanda karma bir eğitimin içerisinde görünür olmaktan korunmalı, bir eğitim alacaksa, kadınların içerisinde olduğu dinî bir eğitim ya da dikiş nakış türünden bir eğitim yeterli görülmektedir. Siirt örneğindeki bu durum, esasında Doğu ve Güneydoğu’nun uzun yıllar niçin Türk modernleşmesinin daha gerisinde kaldığı yönündeki tartışmalara bir bakış açısı sunmaktadır. Bölgede hâkim olan kodlar, modern unsurların bölgeye taşınmasında ciddi engel oluşturmuştur. Eğitim yoluyla kadını şekillendirme gayreti, bölgenin muhafazakâr, gelenekçi, dinci tüm tutumlarına çarparak geri gelmiştir. Son çare eğitimin zorunlu hâle getirilmesi devlet adına ciddi bir başarı kazandırsa da, devletin ideolojik aygıtlarının coğrafi açıdan ulaşım ağları oldukça sıkıntılı olan Güneydoğu’nun ücra köşelerine taşınması kolay olmamıştır. Günümüzde Siirt’te geline durum, eskiye oranla oldukça farklıdır. Artık kız çocuğunun okumamasını düşünen örnekler istisna kabilinde kalmaktadır:

“Bugün bu bölgede kız çocuğunu okutmamak diye bir şey kalmadı. Yani bugün benim kızım okumasın dese biri, kızı nezdinde ve toplum nezdinde bu sözünün bir karşılığı kalmadı. Yani bugün başlık olayı var mı? Var, ama istisna kabilinde kalmış.

Aynı şekilde kızını da okutmayan sadece istisna kabilinde kalmıştır” (G17, Erkek, Arap, 63 yaşında).

Hem kadınların hem de toplumun nezdinde, kız çocuğunun okutulması sözünün bir anlamı ve karşılığı kalmaması, büyük bir değişimi ortaya koymaktadır. Ancak istisna kabilinde de olsa örnekler devam etmektedir. Özellikle göçebe ve yaylacılıkla hayatlarına devam eden ailelerde, Siirt’in hâlâ daha ulaşımı zor olan kırsal alanlarda, ortaokuldan sonra kız çocuklarının merkeze okumaya gönderilmesi bir tartışma konusudur. Kimi zaman da, namusun korunması gerekçesiyle kız çocukları okula gönderilmemektedir:

“Kız çocuklarımı rahmetli göndermedi okula, okul çevresi çok bozdu, kızımın kimliğini okula götürmüştüm dedim okula kaydedeceğim. Okulda bir kıza bir oğlanın laf attığını duydu eşim. Dedi biri benim kızıma böyle bir şeyler söylese ya onu öldüreceğim ya kendimi öldüreceğim o yüzden göndermeyeceğim dedi. Ben de kimliği geri getirdim okuldan” (G5, Kadın, Kürt, 40 yaşında).

Erkeklik, kadına dair namus konusu üzerinden kendini kurgulayan bir alandır. Kendini eşinin ve kız çocuklarının namusundan sorumlu tutan baba ve erkek kardeşler, namusun tehlikede olduğu durumlarda derhal müdahale etmekten geri durmamaktadır. Namus konusunun, cinayet sebebi olması, Türkiye’de hâlâ sık rastlanır bir örnek olmaya devam etmektedir ne yazık ki. Eğer kız çocuğu okutulacaksa, ortaokula kadar yani ergenlik çağına kadar okutulmasına sıcak bakan kırsal bölge halkı, lise ve ötesine yaklaşmakta çekinmektedir. Merkezde ise durum daha iyidir. Aileler kız çocuklarını şehirde üniversitenin de hizmet vermeye başlamasıyla birlikte, okutmaya ılımlı yaklaşmışlardır. Aileler kadınların eğitilmesinin dinî açıdan da bir engel teşkil etmediği konusunda uzlaşmıştır. Eğitimin kız ya da erkek herkes için önem arz ettiği anlaşılmış, sadece eğitimin hangi amaçla edinildiği konusunda muhafazakâr fikir dünyasında ayrılıkları meydana gelmiştir. Cumhuriyete yönelik söylemin geliştirilmesi, kurucu ideolojinin Batı endeksli eğitim anlayışını eleştirmesi ve bu eğitimi gerçekleştirirken Anadolu kadının yaşam standartlarının göz ardı edilmesi üzerinden meydana gelmiştir (Yıldırım, 2021: 77). Güneydoğu’da kadının okutulması üzerine propagandalar yalnızca devlet ekseninde değil, yerel dinamikler sebebiyle de muhafazakâr kesimce endişe ve eleştiri konusu olmuştur. PKK’nın kız çocuklarını okutma yönünde uyguladığı stratejinin arka

yüzündeki amaçlarına değinen G33, bu yolla bölgede aileyi bitirmenin amaçlandığını vurgulamaktadır:

“Kadın okumalıdır tabi ancak ne için okumalıdır? Böyle sosyalist sloganlarla kadını anneliğinden vazgeçirmek üzerine kurulu bir ideolojiyle aileleri bitirmeye çalışıyorlar. Siz kadında annelik hedefini kaybettirirseniz, o kız sizin için artık bir canlı bombadır. Artık bir ticari metadır, hedefsizdir. Çünkü bir kadının en kutsal görevi anneliktir. PKK'nın özellikle bu konular üzerinde eşitlik şu bu gibi sloganlarının asıl amacı kadına annelik hedefini unutturmaktır. Eğer bir kadının anne olma gibi bir hedefi yoksa bir adamın karısı olma gibi bir hedefi niye olsun ki? Hizmetçi mi olsun ne gerek var? O zaman ne oluyor, dağa götürüyor, canlı bomba oluyor, kendi hedeflerine göre kullanıyorlar”(G33, Erkek, Arap, 46 yaşında).

Bölgesel problemlerin, kadının eğitilmesi üzerinden kendini gösterdiği alanda, kadının koruma altına alınması daha da önem arz eden bir meseledir. Çünkü kadın yalnızca cumhuriyetin amaçladığı Batılı hedefler doğrultusunda değil, PKK tarafından da eğitilmek istenen bir hedefdir. Bu sayede, kadının bir savaş unsuruna ya da ticari metaya dönüşeceği endişesi kadını iki kat tehlikeli bir ortamdan izole etme ihtiyacını da doğurmaktadır.

Kadının eğitiminin önemli olduğuna inanmakla, onu nasıl hem koruyup hem de ideolojik unsurların hedef tahtası olmaktan kurtaracakları konusu, bölgede muhafazakârlığın yerel görünümüleri arasında yer almaktadır. Kadının eğitilmesinin öncelikle ezelden ebede taşıyıcısı olduğu “analık” vasfını hakkıyla yerine getirebilmek için gerekli olduğu görüşü, artık tüm muhafazakâr fikriyatla olan görüşmecilerde göze çarpan bir konudur. Kadının cemiyetleri çiğ iken merhameti ve bilgisiyle olgunlaştırdığına inanan bu anlayış, şuurlu kadının pasta tabaklarında dilimlenen ömrü, çay bardaklarında eritilen zamanı olmadığını vurgular ve şuurlu kadın portresini, Batılı kadın portresinin karşısına çıkarır: “Şuur denen o cevher, bilgi ile birleştiğinde tarih ‘Fatihler’ kazanır Fatih’i İstanbul’u fethedecek aksiyon ve donanımla büyüten, onun kulağına her gün o meşhur hadisi okuyan şuurlu anadır” (İnal, 1995: 23). Bu şuur altında kadının ilim tahsil etmesinin ana gayeleri de kendini belli eder. G7 de kadınların bu şuurla okuması gerektiğine vurgu yapmakta, bugünkü eğitim politikasının kadını istihdam unsuru olarak cinsiyetsizleştirdiğini düşünerek eleştirmektedir:

“Kız çocuğunun kesinlikle okumasından yanayım ancak, eğitimle kadın faktörünün yozlaştırıldığını düşünüyorum. Eğitim sistemi kadını kadın olmaktan çıkarmaya çalışıyor. Kadının yalnızca bir istihdam unsuru olmasına karşıyım, eğitim aracılığıyla kadının rolleri değiştiriliyor. Benim demek istediğimi lütfen iyi anlayın, ben kadın eve kapatılsın demiyorum, ama iyi bir eğitim alıp, kadınlık değerlerinin de korunacağı bir eğitimden bahsediyorum, cinsiyetsizleştirme politikasını hiç doğru bulmuyorum. Kadın her sektörde çalışmamalı, mesela mesai anlayışı olmayan işler kadına göre değil. Yani ben pozitif ayrımcılıktan yanayım. Çocuklarım tıp okuyor. Oğlum acil ya da cerrahlık düşünüürken, kızım daha soft alanlar düşünüyor” (G7, Erkek, Arap, 55 yaşında).

Eğitimin bir politika olarak kadına ve erkeğe eşit düzlemde yaklaşmasının, kadını kadın olmaktan çıkararak, istihdam unsuruna dönüştüren bir faktör olması önemlidir. Vurgulanan asıl şey, kadının asli unsurlarının ve cinsiyet özelliklerinin farkında olunan, aile birliğini korumaya özen gösterilen bir eğitim modelidir. Dolayısıyla bu modelde kadının kamusal alandaki yaşamsal olanakları sınırlanmaktadır. Kadınlık ve annelik görevine ters düşmeyecek ya da insanlığa ciddi faydası olacak bir iş olasılığı (Göle, 2016: 134) durumunda kadının çalışmasına da sıcak bakılmaktadır. G7'nin tıp okuyan kızı için “soft alanlar düşünüyor” tabiri bu bağlamda önemlidir. Bu düşüncenin örneklerini artırmak mümkündür:

“Kız çocuğu okumalı, çalışmalı tabii. Ama saygı içinde edebiyetle. Böyle kadın kendine uygun yerlerde çalışsın istiyorum, böyle karışık yerlerde olunca hiç doğru bulmuyorum” (G26, Kadın, Kürt, 58 yaşında).

“Bir insan okusa hoca olsa, doktor olsa doğru buluyorum da ama yine de kendi evinde çocuklarına baksa daha iyi. Kadın her işi yapmasın. Kadının önceliği ev hanımlığı ve anneliğidir” (G5, Kadın, Kürt, 40 yaşında).

Kadının eğitilmesi kendi başına bir amaç olarak görülmemektedir; ailenin mutluluğu ve çocuğun eğitimini sağlamak, kadınların birincil vazifesi olarak vurgulanmaktadır. Kadın ancak bu amaçla eğitim alırsa ve kendine uygun alanlarda çalışırsa ahlâki yozlaşma sebebi olmaktan çıkmaktadır. Aksi durum, eğer bir güç kazanma ve kendini özgür ilan etmeyi amaç bellemişse, kadının çalışması bereketsizlik, ahlâki yozlaşma ve ailenin parçalanması anlamını taşımaktadır:

“Kadının her alanda çalışması ahlâki yozlaşma, bereketsizlik getirdi. Kendilerini hür ve özgür ilan ettiler aile noktasında, çocuk bakımı noktasında çok zayıf düştüler. Oysaki çocuk yetiştirmenin başrolcüsü annedir” (G21, Erkek, Melez, 63 yaşında).

“Kadının çalışmasının, para kazanmasının, kadını istihdam unsuru haline getiren sistemden kaynaklı, ahlâki yozlaşma yarattığını kesinlikle düşünüyorum. Etrafımdaki kötü örnekler görüyoruz. Para kazanmayı bir güç olarak görüyorsa o zaman sıkıntıdır. Bugün böyle” (G7, Erkek, Arap, 55 yaşında).

“Kadın okumalıdır, ancak çalışması hususunda çok dikkat etmek lazım. Kadın para kazansın ancak, çocuğunun kreşi, bundan dolayı çocuğuyla geçireceği zamanının, anneliğinin kaybı bunları maddiyata çevirirseniz ne büyük zarar olduğunu görürsünüz” (G33, Erkek, Arap, 46 yaşında).

Muhafazakâr nitelikli siyasetin, aileye ve kadına yönelik ürettiği, geliştirdiği ve uygulamakta olduğu politikalara yönelik getirilen eleştirilerden birisinin, politikanın bir yandan kadını iş hayatına katılmaları yönünde, istihdamı özendirilen yasal düzenlemelere imza atması, bir diğer yandan ise toplumun ana kurumunun aile olduğu, ailenin ve çocuğun temsilinin ise kadın (anne) olduğu yönünde bir vurgunun yapılmasıdır. Bu iki boyut arasında, modern muhafazakâr kadının konumu gerilimli ve belirsiz bir durumun içinde çocukları, ailesi ve kariyeri noktasında ikilem içerisinde kalmasıdır. Hem ailesi içerisinde anne ve eş rolü ile bütünleşmiş bir ev hanımlığı hem de kamusal hayatta kariyer planlamaları yapan, üretim sektöründe yer alan iş kadını profilini yürütme çabası görüşmeciler nezdinde eleştiriyle karşılanmaktadır. Çünkü önemli olanın ailenin bütünlüğünün korunması ve kadının birincil vazifesi olarak görülen çocukların temel ahlâki öğretilerden annelik vazifesi yoluyla mahrum kalmamasıdır. Bu sebeple, aile ve kadın konusunun, mülakatlardaki en hassas konulardan biri olması, bu kurumun sürekliliğinin, mahremiyetinin, geleneksel kadim unsurlarının korunması yönünde bir duruşu da beraberinde getirdiğini ifade etmek mümkündür.

4.2.5. Kadim Geçmişin Simgesi: Gelenekler

Araştırmanın bu bölümünde görüşmecilerle Siirt’te asırlardır süregelen geleneklerine, göreneklerine, örf ve ananelerine bağlılık düzeyleri üzerine görüşmeler yapılmıştır. Görüşmelerde yaşça büyük kişilerin geleneklerine bağlılıklarının daha fazla olduğu, genç kuşağın ise bazı geleneksel pratikleri yerine getirmedikleri ortaya çıkmıştır. Gelenek konusu, muhafazakârlığın bir göstergesi olarak önemlidir ve kadim bir bilgelik olarak değer görür. Marshall (1999: 258-259), geleneği “belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşıl原因an, gerçek ya da

hayali bir geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller ya da sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesi” olarak tanımlamaktadır. Bu yönüyle geleneğin en önemli özelliklerinden birisi süreklilik göstermesidir ve toplumda yaygın bir biçimde kabul görmesidir. Shils ise gelenekle ilgili intikal sürecine vurgu yaparak, kuşaktan kuşağa aktarılması sürecini bir geleneğin süreklilik ve kalıcılık değeri kazanmasında önemli görmektedir. Shils (2003: 110), “insan eylemlerinin düşünce ve muhayyile aracılığıyla yaratılmış olması ve bir kuşaktan ötekine intikal etmesi” olarak yorumladığı geleneğin, kuşaklar arası aktarma sürecinde üç nesli içine alan bir süreç olduğuna da vurgu yapmaktadır. Bu aktarım ya da intikal sürecinde gelenekler, formu bozulmadan aktarılmaz. Değişimin her şeyde olduğu gibi geleneklerde de normal olduğunu belirten Shils, kuşaklar arası aktarım sürecinde de geleneklerin değişime uğrayacağına dikkat çeker.

Geleneğin ve geleneklere bağlılığın birbirine karşıt örüntüler olarak konumlandırılması, “modernitenin karşıtı” olarak kavramsallaştırılmasına da neden olmuştur. Modernitenin geleneğe karşı olan tutumu, geleneğin geçmişle ve geçmişe ait yaşanmışlıklarla bir tutulmasına, bugünü yaşamak ve geleceği inşa etmek yolunda terk edilmesi gereken bir “ayak bağı” olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. (Atay, 2004: 155). Muhafazakârlığın modern koşullar içinde modernitenin bir eleştirisi olduğu düşüncesi tekrardan hatırlanacak olursa, modernleşmenin bu gelenek karşıtı tavrına karşı muhafazakârlık, geleneği benimsenmesi ve korunması gereken değer olarak yüceltmiştir.

Türk modernleşmesi bağlamında gelenek, ilerlemenin bir karşıtı olarak konumlandırılmış ve yapılan tüm inkıplara karşı bir ayak bağı olarak görülmüştür. Türk muhafazakâr düşün dünyasının da bu gelenek karşıtı tavrı eleştirdiği; mamafih, geleneğin bir millet ve cemiyet olmanın asli unsuru olarak kavramsallaştırdığı hatırlanmalıdır. Peyami Safa, tarih ve geleneğin, bir milletin kendi aslını unutmaya tehlikesine karşı muhafaza eden özelliklerinden şöyle bahseder: “Tarihsiz ve geleneksiz millet yoktur. Tarihini kaybeden millet hafızasını ve şuurunu kaybetmiştir. Geleneklerini tepen bir millet, kazanılmış itiyatlarını, melekelerini kaybetmiş hayat karşısında şaşkın ve beceriksiz, kendini reflekslere ve hayvani içgüdülere terk etmiş bir millettir. Her memlekette bu kendini unutma ve kendini

kaybetme tehlikesini önlemeye çalışan bir muhafazakârlık cereyanı vardır. “Muhafaza-i nefis-kendini koruma” içgüdüsünün sosyal şuur ve hareket kazanması demektir” (Safa, 1999: 170). Safa, geleneklerini tepmenin ileri vadede ortaya çıkacak hezeyanlarını acı bir biçimde dile getirir. İnsanın melekelerini kaybetmesine, hayvani içgüdülere terk edilmesine dair yorumları geleneğin birey ve toplum hayatındaki asli unsur olma özelliğini ortaya çıkarmaktadır.

Türkiye’de geleneksel hayatın, ötekileştirilmesi, batılılaşma idealinin yanında geriliğin, köylülüğün, taşralı kalmanın ve nitelikli cahilliğin (rasyonel düşünmenin ötekisi anlamında) bir uzantısı olarak yorumlanmıştır. Özellikle Doğu ve Güneydoğu bölgesinin geleneksel yaşam biçimi, adeta Türk modernleşmesini arkasından tutup geriye çeken bir özellikte nitelendirilmiş ve bu sebeple de merkezin modern kültür nesnelere yaratılması sürecinde, değişime direnen bu geleneksel yaşam biçimleri sebebiyle, hantallaşmış ve merkez tarafından da uzunca bir süre kendisinden ümidin kesildiği bölgeler olarak kalmışlardır. Bugün büyük bir kesimin üzerinde uzlaşacağı bir düşünce olarak Güneydoğu’nun ülkenin en geleneksel bölgesi olduğu fikri, görüşmecilerle yapılan mülakatlarla tartışılmıştır. Güneydoğu dendiğinde geleneksel mimarisi, sıra geceleri, kendilerine has giyimi, halkın büyük çoğunluğunun aşirete bağlı olması gibi özelliklerin sıralanması, bölgenin geleneklerine bir vurgu, aynı zamanda da bölgeyi bilmeyen kişilerin “orası” hakkındaki görüşleridir. Çoğunlukla Güneydoğu dizilerinin etkisinin bu tür fikirlerin yaygınlaşmasında etkili olduğu düşünülebilir. Ancak geleneklere bağlılık konusu üzerine yapılan görüşmelerde, geleneksel hayatın bugün ciddi bir zayıflama yaşadığı, yaşça büyük görüşmecilerin bu durumu eleştirdiği, genç kuşağın ise artık pek önemsemediği bulgularına rastlanmıştır.

Etnik farklılıkların, gelenekleri arasında da farklılık oluşturduğu görüşmecilerin ifadelerinden çıkarılmıştır. Arap görüşmeciler, asırlarca sürdürülen geleneklerinin bugün çürümeye yüz tutmasından sitemle bahsetmektedirler. Kendilerini ise geleneklerine karşı büyük bir itaat ve saygı kültürü içinde bugüne gelmiş kişiler olarak görmektedirler:

“Bizim Arapların kendilerine has geleneklerinin çoğu bugün neredeyse kayboldu. Yumurta bayramı, şeyh Türki tepesinde baharın kutlanması, çocuğa tutturulan ilk oruç gibi. Bu geleneklerin hepsi sosyal geleneklerdi, insanlar bir araya gelir, kaynaşırdı, bağlar güçlenirdi. Bizim çocukluğumuz öyle yerlerde geçti ve bizde çok güzel anılar bıraktı” (G21, Erkek, Melez, 63 yaşında).

Görüşmeci, Siirt Araplarının geleneklerinden örnek vererek, bugün bu geleneklerin kaybolmaya yüz tutmuş olmasından duyduğu endişeden bahsetmektedir. Sosyal gelenekler olarak adlandırdığı örneklerin, toplumsal bağı güçlendirici, kaynaştırıcı etkisi üzerinde durulmuştur. Elbette geleneklerin cemiyet hayatı içerisinde var olmaları, bireyleri aşan ve toplumsal bağları güçlü kılan özelliği bulunmaktadır. İnsanlar gelenekler yoluyla, dünyaya sıfır noktasından bakmak zorunda kalmaz, böylece içine doğduğu sosyal hayatta neleri yapıp neleri yapmayacağına dair de tecrübe kazanır. Bu yönüyle de muhafazakâr bir tutum olarak değerli görülür. Antropolog Ruth Benedict, *Kültür Öriüntüleri*'nde (1998: 24-25), insanların dünyaya eski gözlerle bakmadığını ancak, geleneklerin, kurumların ve düşünme tarzlarının belirli bir düzeneğiyle denetlenen bir biçimde dünyayı gördüğünü belirtir. İnsanlar doğumdan itibaren, gelenekleri içinde deneyim kazanır ve davranışları biçimlendirilir. Mülakat sürecinde görüşmeciler geleneklerinin kendilerine sunduğu deneyimlerden örnekler vermiş, buna karşılık o geleneğin içinde büyümüş olmanın bugün sadece bir nostalji olarak hatırlanmasına da sitem etmişlerdir. G17, toplumsal düzenin sağlanmasında önemli bir fonksiyona sahip olan geleneklerinin bugün yalnızca bir nostalji olarak anılmasından hüznü duymaktadır:

“Geleneklerimize bağlı değiliz. Olsaydık en basit örnek 70 yıl öncesine kadar birçok özel günlerimiz ve bayramlarımız vardı hiçbir kalmadı. Cigor bayramı, Yumurta bayramı, Şeyh türki tepesinde kutlanan baharın gelişi bayramı kalmadı. Çocuğa ilk oruç tutturduğumuz Ramazan günü etkinliği kalmadı. Eğer geleneklerimize bağlı olsaydık bu gibi geleneklerimiz hâlâ yaşardı. Konusu açılıp konuşuluyor bir nostalji oluyor sonra tekrar maziye gömülüüyor o kadar. Bu geleneklerimiz dayanışma sağlardı toplumda, yani her birinin bir fonksiyonu vardı. Bugün dayanışmalar zayıfladıysa, bu geleneklerimizden uzak olmamızın da payı olduğunu düşünüyorum” (G17, Erkek, Arap, 63 yaşında).

Geleneklerin sahipleri ile olan ilişkisinde elbette geleneklerin birtakım değişimlere uğraması normaldir. Ancak geleneklerin yaşatılması için gelenek ile sahipleri arasındaki ilişkinin sürekliliği önemlidir. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın “devam ederek değişmek, değişerek devam etmek” düşüncesi çerçevesinde

(Tanpınar, 2001: 24) geleneklerin değişime uğraması devam etmenin yani sürekliliğın de bir ön koşuludur aslında. Buna mukabil, gelenekleri temsil eden, yeniden hayata geçirerek geleceğe doğru taşıyacak olan kuşakların başka geleneklere yönelmeleri ya da yeni inançlar tercih etmeleri gelenek ile sahipleri arasındaki ilişkiyi koparmakta, dolayısıyla da gelenekler çürümeye yüz tutmaktadır (Shils, 2003.111). G17, Siirt Araplarının uzun süre devam ettirdikleri geleneklerinin bugün genç kuşak tarafından benimsenmemesinin sonucu olarak sosyal dayanışmanın zayıflamasını görmektedir.

Siirt'in gelenekleri olarak örneklendirilen bazı uygulamalar bugün ender bir şekilde yürütülüyor olabilir. Ancak görüşmecilerin geleneği daha ziyade bir kültür nesnesi (Cassirer, 2005) olarak yapıp edilenler anlamında yorumladıklarını da söylemek mümkündür. Siirt'te gelenek özelliği kazanmış ve bugün hâlâ yaygın olarak devamlılık gösteren uygulamalar da mevcuttur. Örneğın taziye geleneği dinî bir gelenek olarak yaşamaya devam etmektedir. Aşirete bağı olanların, bağı buldukları aşiretin geleneksel uygulamalarını devam ettirme yönünde de bir eğilimleri olduğu görülebilir. Özellikle bir düğün olduğunda kadınların kendi geleneklerinin taşıyıcısı olarak yöresel kıyafetler giymeleri, bugün hâlâ yaygınlığını korumaktadır. Geleneğın kadınların kıyafetlerinde simgeleşerek kendini sürdürme imkânı bulması G5'in ifadelerinden yorumlanabilmektedir:

“Giyim kuşamda Kürtlerde kadınlar evliyse beyaz örtü takar başına. Gerçi bu geleneğe de uymayanlar var, bakıyorsun bir aylık geline, evin kızını görse bilmezsin hangisi kız hangisi gelin, bunu hiç doğru bulmuyorum. O geleneği devam ettirmeleri gerekir. Ben de yıllar evvel çamaşır seriyordum dışarda, eşim geldi kızdı dedi hemen başına beyaz örtünü tak, bir arkadaşı ona gitmiş demiş “sizin avluda bir kız çamaşır seriyor”, benim hanımı olduğumu bilmemiş, kocam da çok sinirlendi. Bizim buralarda kadının evli olduğunun işaretidir o örtü” (G5, Kadın, Kürt, 40 yaşında).

Siirt'te Kürt kadınlarının kılık kıyafeti üzerinden bir geleneğın varlık bulmuş olması da ayrıca kayda değer bir ayrıntıdır. Beyaz ve iri oyalı örtüleri bugün Siirt'te hâlâ pek çok kadın örtmektedir. Bunun, evli olmanın bir işareti olarak gelenekselleşmesi, o örtü takılmadığında oluşabilecek sıkıntılar üzerinden de yorumlanabilir. Yöresel kıyafetlerin giyilmesi mevzusu, söz konusu Koçer aşiretinde

de özellikle düğünlerde bir geleneğin yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. G22, bugünün gençlerinin bu geleneğe çok uymamakla birlikte devam ettirildiğini ifade etmektedir: *“Gelenek, örf ve adetlerimin bazılarını uyarım, bazılarını uymam. Mesela Koçerler düğünlerde yöresel kıyafetler giyiyorlar, ama ben sadece bir kere giydim pek tercih etmiyorum”* (G22, Kadın, Kürt, 28 yaşında).

Gelenek, toplumsal ve toplumlar arası farklılığı ortaya koyar ve özellikle de din ve kültürle bir kader birliği ilişkisi kurar (Çetin, 2005: 156). Güneydoğu bölgesinin geleneksel yapısı, kendini diğer bölgelerin geleneklerinden farklı kılmaktadır şüphesiz. Bu farkları en net görebildiğimiz alanların dinî uygulamalar ve kültürel pratikler olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Siirt'te Kürt düğünlerinin mütemmim cüzü halay geleneğidir. Çeşitli ağızlardan yapılan zılgıtlar, davul ve zurna eşliğinde, oldukça kalabalık bir topluluğun (çoğunlukla akraba evliliği yapan Kürtlerini aynı zamanda geniş aile yapısı düğünlerin oldukça kalabalık geçmesine neden olur) halay çekmesi bir Kürt düğününün geleneksel uygulamasıdır. Ancak, küreselleşmenin yerele olan etkisinin bir uzantısı olarak bugün farklı müzik türlerinin düğünlerde tercih edilmeye başlanması, bir geleneğin, bozulması tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı olarak yorumlanmaktadır. Yine G28'in bu konudaki ifadeleri geleneğini koruma refleksinin bir örneğidir:

“Düğünlerimizde bozulma var, gidiyorsun Kürt halayları yerine Karadeniz oyunu, Ankara müziği çalıyor. Kürtlerin geleneği bu değil. Ben istiyorum ki kendi geleneğimizi koruyalım. Bu sebeple eskiyi çok özliyorum” (G5, Kadın, Kürt, 40 yaşında).

Peyami Safa'nın geleneğinden koparılan bir milletin, kendini unutma tehlikesine karşı muhafazakâr reflekslerin var olduğunu vurgulaması burada tekrardan kendini hatırlatmaktadır. Basit bir örnek olarak görülebilecek bir yenilik, bir geleneğin yok olma tehlikesini de beraberinde getirebilir. Bu endişenin dışı vurulduğu halay örneği, Kürt geleneğinin devam ettirilmesi yönünde muhafazakâr bir endişedir aslında. Görüşmecinin eskiye yaptığı vurgu, bugün geleneksel bazı uygulamaların nostalji hükmünde kaldığının da bir ifadesidir.

Görüşmecilerin gelenek üzerine yaptıkları yorumlarda, geleneğe yüklenen anlamın da farklılıklar gösterdiğine şahit olunmaktadır. G9, güzel olan gelenek ile bozulan gelenek ayrımı yapmakta, güzel ahlâkı ve misafirperverliği devam ettirdiği geleneklerinden saymaktadır. Burada kast edilen, geleneksel uygulamaların toplum tarafından belirlenen ahlâki değerlerle de uyumlu olmasıdır. Güneydoğu halkı, misafirperverliği ile meşhur bir topluluktur. Siirt'te evine gidilen tüm görüşmecilerin ekonomik durumu ne olursa olsun, ikramda bulunma gayreti gösterdiği, gelen misafire hem içeri geldiğinde hem de uğurlarken “başım gözüm üstüne” ifadelerine çokça yer verdikleri bir gözlem notu olarak ifade edilmelidir. Görüşmeci bozulan gelenek olarak ise, düğünlerde eskiden olmayan ancak bugün yaygınlaşan kadın erkek karışık olması durumunu eleştirmekte, dinî bir hassasiyetle geleneği yorumlamaktadır:

“Ben geleneklerimden güzel olanları devam ettirmeye çok uğraşıyorum, güzel ahlâkı, misafirperverlik gibi. Mesela düğünler kadın erkek karışık oldu, bu bizim geleneğimizde yoktu. O yüzden gitmiyorum” (G9, Kadın, Kürt, 42 yaşında).

İnsanların hayatlarında öncelikledikleri şeylerin birbirinden farklılık göstermesi, gelenekler ile ilgili düşüncelerini, o geleneğin uygulanabilirliğini de belirlemektedir. Dinî yaşantısına önem veren görüşmecilerin, geleneksel olanda dine karşı bir duruş gördüklerinde o geleneği eleştirdikleri, hatta yerine getirmedikleri görülebilmektedir. G32 de dinî hassasiyetleri üzerinden bir gelenek yorumu yapmıştır; ona göre İslamiyet'e aykırı olmayan gelenekler sosyal bütünlüğü sağlayan bir fonksiyonu da yerine getirmektedir:

“İslamiyet'e aykırı olmadığı müddetçe var olan geleneği sürdürmek sosyal bütünlüğün bir gereğidir bana göre. İslamiyet'e aykırıysa da ilişkide kalarak köprüleri atmadan ancak muhalefet tutumumla yine o geleneğin içinde yaşarım” (G32, Erkek, Kürt, 35 yaşında).

Din ile geleneğin ilişkisinde dinin geleneği öncelemesiyle karşılaşılabildiği gibi, geleneksel olanın dinde yeri olmasa da uygulandığı da görülebilmektedir. Taziye geleneği hem dinî açıdan önemi olan hem de bir geleneksel uygulama olarak Siirt'te sürdürülmektedir. Süreklilik, bir geleneğin yaşatılması için asli bir unsurdur. Öte yandan geçmişte duyulan derin saygı da geleneğin kıymet kazanmasında

önemlidir. Görüşmeciler, geleneklerinin sürdürülebilirliği ve saygıya değer görülmesi noktasında bugün kırılmalar olduğunda hem fikirler. G29, asırlarca sürdürülen Siirt Araplarına özgü geleneklerin, geleneksel şenliklerin, bugün kaybolmaya yüz tuttuğundan dem vurmaktadır:

“Bizim Siirt’te geleneksel Arap ailelerinde bayramlar da taziyeler kadar önemlidir aslında. Çeşitli bayramlarımız ve şenliklerimiz vardı. Dinî bayramlar zaten çok kalabalık geçer bir de yumurta bayramı, cigor bayramı gibi bayramlarımız vardı. Bu bayramlarda baklavalılar, sarı burmalar yapılır, ateşler yakılır, mumbarlar yapılırdı, akrabalar toplanırdık. Bu geleneksel şenliklerimiz de gittikçe kayboluyor” (G29, Kadın, Arap, 51 yaşında).

Gelenekler, her ne kadar uzun ömürlü olsalar da, eğer yeni kuşaklar o geleneği benimsemez ve yaşatmazsa, hayatını devam ettirememektedir. Bu açıdan geleneklerin organik bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan bir toplumu organik bir yapıya benzettiğimizde, ayakta durmasını sağlayan şeyin, gelenekleri olduğu yorumu da yapılabilmektedir. Baltacıoğlu, geleneklerin bir belkemiği vazifesi gördüğünü ve ulustan ulusa değişen yapısını şöyle açıklamaktadır: “Gelenekler bitkilerdeki gövde biçimine, hayvanlardaki belkemiğine benzerler... Her ulusun kendi yaratılışına göre birtakım gelenekleri vardır. Bu gelenekler ulustan ulusa değişirler” (Baltacıoğlu, 1966: 10). Geleneklerin toplumdan topluma, ulustan ulusa değişiklik göstermesi, kendi özgünlüğünü de ortaya koymaktadır. Karadeniz bölgesinin horon geleneğine karşı Güneydoğu’nun halay geleneği, eğlence kültüründe ortaya çıkan bir geleneğin, topluluklar arası farkını da bizlere sunmaktadır. Bu tür karşılaştırmalarda hangi geleneğin daha iyi olduğu yahut hangi geleneğin daha iyi sahiplenildiği ve yaşatıldığı türden tartışmalar, insanları bir kültür çatışmasına itebilmektedir. G23, dil geleneği üzerinden Kürt ve Siirt Araplarını karşılaştırmış; Kürdistan bölgesine yayılan iletişim ağlarının, kültürel anlamda daha sağlam kalmalarının da nedeni olduğunu vurgulamıştır:

“Geleneklerime örf ve adetlerime ne kadar dikkat etsem de görünüşümü görüyorsunuz modern bir giyimim var, tam manasıyla Kürt geleneklerini benimseyerek yaşamıyorum. Bence kültürel olarak bizim Araplardan daha sağlam bir temelimiz var. Baktığınızda bir Arap burası dışında bir Arap kökeniyle iletişim dahi kuramazken, biz tüm Kürdistan bölgesindeki Kürt akrabalarımızla hâlâ görüşüyor ve çok rahat iletişim kuruyoruz. Hatta oradaki akrabalarımız bizim

dilimizi konuşma şeklimizi pek beğenmiyorlar aralara Türkçe sokuşturduğumuz için. Onlar daha saf Kürtçeyle konuşurlar. Yani ben Kürt geleneklerine de bu bağlamda bence bağlıyım” (G23, Kadın, Kürt, 36 yaşında).

Siirt Arapçası, Arapçanın farklı bir lehçesini oluşturmaktadır. Kendine özgü dil yapısı sebebiyle Yemen, Suriye ya da Arabistan Arapçasından farklılık göstermektedir, bu da iletişim noktasında diğer coğrafyalardaki Arap topluluklarıyla bağlantı kurmalarında engel olabilmektedir. Kürtçe, ağız farklılıkları olsa da, tüm Kürdistan bölgesiyle iletişim halinde kalmalarının, o coğrafyadaki geleneklerle de iç içe olabilmenin imkânını sağlayan bir özellik olmuştur. G23, Siirt Arapları ve Kürt karşılaştırmasında sosyolojik temelde etnosentrik bir bakış açısı sunmuş olsa da ulusal bağlamda dilin, geleneklerin devam ettirilmesindeki rolünü açığa çıkarmıştır. Dil, insana bir kimlik sunar ve toplumlar tüm yapıp etmelerini, pratiklerini dil yoluyla açığa çıkarır ve dil yoluyla yeni kuşaklara aktarır. Görüşmeci, Kürtçenin sınırları aşan bir coğrafyadaki yaygınlığı sebebiyle tarihsel, kültürel ve geleneksel bağlamda da sağlam bir temeli olmasına ve süreklilik kazanmasına vurgu yapmak istemiştir. Siirt Arapçasının kendi sınırlarına özgün dil yapısı, bu yerel dilin, konuşan sayısı azaldıkça, tarihinin, kültürünün ve geleneğinin de zayıflamasını ve yok olması tehlikesini de beraberinde getirmektedir. Bir dilin konuşulması yani canlılığı, o dili yaşayanların geleneklerini de yaşatmaya devam etmektedir.

Muhafazakâr düşüncede gelenek, bir milletin kendi kendisi olarak varlık bulmasında asli bir unsurdur. Geleneklerin değişmeden devam etmesi, organik yapısı nedeniyle mümkün değildir. Canlı bir yapıya sahip olan gelenekler de, insan vücudu gibi doğumdan ölüme kadar olan süreçleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu nedenle yeni kuşak temsilcileri tarafından belli bir derecede değişmesi ve yenileşmesi olağandır. Görüşmelerden elde edilen neticelerde, bazı geleneklerin çok az değişimle devam ettirildiği, bazı geleneklerin ise yeni yorumlamalara tabi tutulduğu görülmüştür. Kuşaktan kuşağa, çoğunlukla sözlü, kimi zaman da yazılı olarak aktarılan geleneklerin, örf, adet, anane, görenek, ritüel gibi kalıplaşmış biçimlerle hayatın içine sızdığı ve bir kültür ögesi olarak yorumlandığı bulgular arasındadır. Gelenekler, insanların hayatlarını kolaylaştıran, içinde doğduğu dünya da neyi nasıl yapması gerektiğini kendi kültürünün usulüne göre öğreten, kendi kendini meşru kılan bir yapıdır. Görüşmecilerin, geleneklerin özellikle toplumsal bağları

güçlendiren, dayanışmayı artıran, birlik ve beraberlik sağlayan yönüne vurgu yapması, geleneklerin toplumda yerine getirdiği sosyal işlevlere bir örnektir. Çetin'e göre (2005: 155), gelenek, toplumların kuşaktan kuşağa aktardığı bir “sosyal sermaye” dir. Bu yüzden sonrakiler, öncekilere borçlu olarak doğarlar ve borçlarının ifasının tek yolu da, bu sermayenin doğurduğu birikimlere sadakat göstermektir. Gençlerin bugün bu “sosyal sermaye”ye yeterince sahip çıkmaması, eski kuşak tarafından eleştirilmekte ve sitemkâr sözler dile getirilmektedir. Çünkü bir gelenek ancak, yeni temsilcileri tarafından sahiplenildiğinde yaşama imkânı bulmaktadır. Gençlerin, bugün geleneklere yönelik uyumsuz tavırları, geleneğin sürekliliğini de sekteye uğratmaktadır. Gelenek, gücünü geçmişten alır ve geleceğe aktarım yapar. Genç kuşağın bu sosyal sermaye kaynağı olarak tanımlanabilecek gelenekleri aktarım sürecinde sahiplenme konusundaki isteksizlikleri, eski kuşak görüşmecilerde muhafazakâr bir reaksiyonla ifade edilmektedir.

4.2.6. Şehrin Dönüştürücü Unsuru Üniversite ve Muhafazakâr Tepkiler

Cumhuriyet tarihinden bu yana, eğitim kurumlarının batılı anlamda toplumsal değişmeyi ve gelişmeyi etkilemesi planlanan kurumlar olarak yurt sathında yayılmasına yönelik hedefler, üniversiteleri Türkiye'nin modernleşmesinde lokomotif görevi görmesini sağlamıştır. Üniversitelerin içinde kuruldukları kentle doğrudan kurduğu ilişkiler ve toplumsal değişime yönelik gerçekleştirdiği fonksiyonları görmek mümkündür. Özellikle 2005 sonrası bir devlet politikası olarak yürütülen ve “her ile bir üniversite” sloganı ile kurulan üniversitelerin yapılanması, yükseköğretimin yaygınlaştırılmasından ziyade toplumsal anlamda üstlendiği fonksiyonlarla değerlendirilebilir (Sağır ve İnci, 2013: 51). 2007 OECD raporunda üniversitelerin yerel gelişimdeki etkileri değerlendirilmiş ve bu kurumların sürdürülebilir kalkınmaya ve sosyal uyuma destek vermek suretiyle toplumsal ve kültürel gelişmeyi sağlamak, kentin ulusal ve uluslararası tanınırlığına katkıda bulunmak gibi işlevlerinin olduğuna dikkat çekilmiştir. Böylece üniversitelerin içinde buldukları toplumun sosyokültürel yapısında modern kaidelere yönelik bir değişimi sağlayan, katkı sunan, tetikleyen bir kapasitesi bulunmaktadır.

Üniversitelerin kuruldukları kentlerde yükseköğretime yönelik hizmet vermesinin dışında sosyokültürel, ekonomik ve siyasal yapıda değişimler meydana getirmesi, kimi zaman üniversite-kent ilişkisinde kültür ile şekillenen çatışma tepkilerini de beraberinde getirmektedir. Özellikle küçük şehirlerde geleneksel yapının ve kurulu düzenin sürdürülebilirliğine dair bir tutum bulunmaktadır. Üniversiteler ise farklı kültürlerden gelen öğrenci, akademisyen ve personeliyle kent ortamında uyumsuzluk göstergesi olabilmektedir. Çünkü üniversitelerin mevcut toplumsal değerleri, modernleşme anlamında etkilemekte ve toplumsal değişmeyi de tetiklemektedir. Öğrenci ve personeliyle üniversiteler kentlerin yeni gereksinimlerle şekillenmesine ve yeni bir kimlik edinmesine yol açmaktadır (Sağır ve İnci, 2013). Geleneksel kalıpların kırılmaya uğraması, kent hayatının yaşayanları olarak yöre halkının üniversiteye yönelik olumsuz düşünceler edinmesine sebep olabilmektedir. Bu sebeple üniversite-kent ilişkisi gündelik hayatta muhafazakâr tutum ve tepkileri görebileceğimiz alanlardan birini oluşturmaktadır.

Bir toplumun üyeleri tarafından benimsenen değerler, o toplumun bütünleşmesine ve yapısının sürekliliğine katkı sunar. Ancak bireyin inandığı değerlerin birbiriyle; ya da genel toplumsal değerlerle çatışması durumunda ortaya çıkan değerler çatışması (Budak, 2005: 188), sosyokültürel hayatta ciddi sorunların yaşanmasına kaynaklık edebilmektedir. Söz konusu üniversitelerin kentlere yönelik bir kalkınma ajansı rolü üstlenmesi, yerel halkın değerleriyle çatışmasına ve uyumsuzluklara sahne olabilmektedir. Değer çatışmalarının en önemli nedeni yaşanan hızlı sosyal değişimlerdir. Köklü değişikliklere maruz kalan bir topluluk uyumsuz insanlardan oluşan bir topluluktur (Hoffer, 2017: 6). Üniversitelerin geleneksel yaşantının uzunca süre korunduğu küçük şehirlerde beklenenden daha hızlı sosyal değişime neden olması, toplumun değerlerini etkilemekte ve oluşan çatışma ile uyumsuzluklar meydana gelmektedir. Oluşan bu uyumsuzluklar toplumsal yapının bütünlüğüne ve sürekliliğine zarar vermektedir. Zira toplumsal değerlerine göre yaşayan bireyler, sosyal yapının sunmuş olduğu vasıtaları kullanırlar ve bu yolla toplumda istikrarlı bir görünümü sağlarlar. Ancak toplumun değerleriyle yoğunlaşmış bir sosyal yapının modern kurumlar yoluyla değişime uğraması, muhafazakâr tutum ve reaksiyonları da beraberinde getirebilmektedir.

Araştırmanın bu bölümü, üniversite-kent ilişkisine göre Siirt'te görüşmecilerin üniversiteye yönelik düşünce ve tutumları, üniversitenin şehir hayatına, özellikle ise gençlere yönelik etkisi hakkındaki düşünceleri analiz edilmeye çalışılmıştır.

Siirt Üniversitesi, Dicle Üniversitesi'ne bağlı olarak kurulan Eğitim Enstitüsü (daha sonra Eğitim Fakültesi) ile şehirde yükseköğretim vermiş, 2007 yılında ise bağımsız olarak Siirt Üniversitesi adı altında kurulmuştur. Üniversitenin, yeni kurulan tıp fakültesi ile birlikte bugün 10 fakülte, 3 Yüksekokul, 4 Enstitü ve 6 Meslek Yüksekokulu bulunmaktadır. Siirt'e özellikle ekonomik anlamda istihdam ve kalkınma sağlarken, sosyokültürel hayatı da etkileyen, dönüştüren bir özellik sergilemektedir. Her yıl, 10 binden fazla öğrencinin eğitim alması, 168 bin merkez nüfuslu bu şehirde, öğrenci merkezli faaliyetleri de beraberinde getirmektedir. Ancak, yukarıda sözünü ettiğimiz değerler çatışması ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan toplumsal yapının değişmesi, yine Siirt Üniversitesi'nin bir yönüyle olumlu, öteki yönüyle ise olumsuz etkileridir. Olumlu yönden analiz edilmek istendiğinde üniversiteler, “az gelişmiş” şehirlerin “geleneksel”, “çağdaş hayatın gerekliliklerine uyum sağlayamamış”, yapısını ortadan kaldırıp modern (çağdaş) kurum ve yapıların ortaya çıkmasına etki ederek, “alt kültür”lerin aynı potada eriyerek ulusal kültüre eklemlenmesini sağlamaktadır (Gültekin vd. 2008: 266). Şayet bu yönüyle, Siirt Üniversitesi'nin her geçen gün artan öğrenci, akademik personel ve fakülte sayısı ile şehrin geleneksel çehresini modern bir çehreye kavuşturduğunu söyleyebilir. Ancak bu ifadeler, bir şehrin yerel kültür ve dinamiklerinin hiçe sayıldığı, geri kalmışlık olarak nitelendirildiği vurgusuyla da eleştirilere neden olabilir. Öte yandan olumsuz yönleriyle analiz etmek istediğimiz de ise üniversiteler, şehirlerin kurulu düzeninin, toplumsal değerlerin, geleneksel ve kültürel doku ve mirasın bozulmasına, ahlâki yozlaşmaya ve kuşaklar arası çatışmaya neden olabilmektedir. Yapılan mülakatlarda görüşmecilerin, olumlu ve olumsuz yönleriyle üniversitelere yönelik iki taraflı bakış açısı ortaya koydukları, ancak özellikle yaşça ilerlemiş, daha müspet hayat yaşayan kişilerin ahlâki yozlaşmadan ve gençleri bozucu etkisinden yakındıkları saptanmıştır. Görüşmeciler içerisinde akademik personel olan görüşmecilerin bilim yuvası olan üniversitelerin olumsuz yönlerine dair düşüncelerinin ağır basması ise dikkat çeken nokta olmuştur.

Siirt'in geleneksel ve muhafazakâr yapısı binlerce öğrencinin ve akademisyenin taşıdığı farklı kültürlerin etkisiyle değişime uğramaya başlamıştır. Üniversitenin şehir hayatına etkisini olumsuz yönleri üzerinden değerlendiren görüşmeciler, şehrin muhafazakâr yapısına, geleneklerine ve kültürel dokusuna zarar verdiğini, gençlerde ise geri döndürülemez ahlâki yozlaşmalara yol açtığının üzerinde durmuşlardır. G19 ve G32, üniversitenin gençler üzerindeki olumsuz etkilerini dile getirmişlerdir:

“Olumsuz etkileri var, olumlu olsaydı bilim açısından bir şey çıkardı, olumsuz anlamda da gençleri ahlâki açıdan sıkıntıya sokuyor. Göbeği açık dolaşanlar türedi burada, dışardan gelen öğrenciler ve bu internetin filan artması yüzünden böyle olduğunu düşünüyorum” (G19, Erkek, Arap, 40 yaşında).

“Üniversitenin yozlaşma yarattığını düşünüyorum. İki yıla kadar göbeği açık ve askılı giyen bir kızın Siirtli olduğunu düşünmezdim. Bugün baskı gören veya başka sebeplerle üniversite gençliğiyle tanışan yerel halkın çocuklarında da büyük bir bozulma meydana geliyor” (G32, Erkek, Kürt, 35 yaşında).

Ailelerinden uzakta okuyan, şehir dışından gelmiş gençlerin değerleri ile, Siirt halkının çocuklarının değerlerinin uyuşmadığını, buna karşılık üniversite gençliğinin Siirtli gençleri etkileyerek değiştirdiğini düşünen görüşmeciler, kılık kıyafet örneği üzerinden ahlâki çözümlenin meydana geldiğini savunmaktadırlar. Siirt'te ailelerinden baskı gören gençlerin bu üniversite gençliğinden daha çok etkilendiğini düşünen G32, bu yolla gençlik kültürünün birbirilerinden etkilenmesi yoluyla değiştiğini düşünmektedir. Aslında bu durum, yine bahsini yaptığımız değerler çatışmasının bireysel hayatta karşımıza çıkan bir göstergesidir. Aileler kendi değer ve ilkeleriyle yetiştirdikleri çocuklarının, bugüne kadar görmedikleri ya da somut örneklerine az rastladıkları durumlarla karşılaşmalarından rahatsızlık duymakta ve üniversite gençliğine yönelik olumsuz düşünceler beslemektedirler.

G21 ise üniversitenin hem kadınlar hem de gençler üzerinde olumsuz etkileri olduğuna inanmaktadır. Ona göre askeriye ve üniversite, kadınlarda bir özenme duygusu meydana getirmiş ve geleneksel Siirtli kadın profilini yapı bozumuna uğratmıştır. Öğretmen olan görüşmeci, kendi öğrencilerinin bugün geldiği durumu örnek vererek gençlerin kültürel kökenlerinden koparıldığını düşünmektedir

“Bizim kadınlarımız önceden sebepsiz, haydi şöyle çıkayım da bir yürüyeyim, alışveriş merkezi gezeyim, dükkân gezeyim diye dışarı çıkmazdı. Biraz daha müspetlerdi. Üniversite ve askeriye kadınları ve şehri değiştirdi. Şimdi kadınlarımız bu dışarıdan gelenleri görünce onları geçme hevesine kapıldılar. O subay hanımları çok etkiledi kadınları. Gençlerde üniversitelileri görünce hepsi onlara uymaya çalışıyorlar. Kendi elimde yetiştirdiğim öğrenciler büyümüşler, yolda görüyorum onları tanıyamıyorum. Geldiği yere bakıyorum ve olduğu yere bakıyorum içim acıyor” (G21, Erkek, Melez, 63 yaşında).

Görüşmelerdeki ortak vurgu, üniversite gençliğinin Siirt'teki toplumsal değerlere paralel davranışlar sergileyememesi sebebiyle halkın gençlere yönelik algısının olumsuz olması ve kendi çocuklarına da kötü örnek oldukları yönünde bir tepkiye yol açmasıdır. G27'nin *“Üniversitenin buranın gençlerini olumsuz etkilediğini düşünüyorum. Özellikle kadın erkek ilişkilerinde, flört konusunda gençleri çok etkiliyor”* yönündeki ifadeleri öğrencilerin kentin değerleriyle uyuşmayan davranış ve yaşam tarzlarının (kendi değerleriyle toplumun değerlerinin uyuşmamasının) Siirt'in sosyal ve kültürel yaşamını ve gençliği olumsuz yönde etkilediği algısını flört örneği üzerinden ortaya koymaktadır. Siirtli gençlerin kılık kıyafet, flört, ailevi değerlerden uzaklaşma durumlarına yapılan vurgu, geleneksel kültürel yapının ağır bastığı Siirt'te toplumsal yapıyı tehdit eden bir risk faktörü olarak algılanmaktadır.

Üniversitenin nitelikli bir eğitim vermediğini ve okuyan öğrencilerin çevresel ve sosyal şartlarını geliştirmediğini düşünen akademisyen G7, kız çocuklarının şehir dışına gönderilmeyip Siirt'te okutulmasını bu konu üzerinden eleştirmiştir. Kendi üniversite dönemiyle bugünün gençlerini de kıyaslayan görüşmeci, ahlâki yozlaşmanın yaşandığını düşünmektedir:

”Şehri kültürel anlamda olumsuz etkiledi diye düşünüyorum. Ama bu değişim de normaldir. Burada okuyanların da çevresi ve şartları gelişmiyor, Kız çocuklarının da dışarda gidip okuyamayacak olmasıyla burada okuması arasında bir fark yok. Ben üniversitede okuduğum zamanlarda şimdiki eşimin elini bile tutmamıştım, ama bugünün gençleri açık, kapalı fark etmeksizin rahatlar artık” (G7, Erkek, Arap, 55 yaşında).

Özellikle kız çocuklarının şehir dışına okumaya gönderilmesi konusu, Siirt'te uzunca bir dönem kabul edilmemiş, güvenlik endişesi sebebiyle en fazla liseye kadar

okutulmuşlardır. Ancak üniversitenin kurulmasıyla birlikte Siirt'te kız çocuklarının daha fazla okutulduğu ve üniversiteye gönderildiği üniversitenin olumlu etkileri olarak değerlendirebileceğimiz bir konudur. Fakat G7, üniversitede nitelikli eğitimin olmamasının altını çizerek, Siirt'te okumakla okumamak arasında bir fark görmemektedir. Çünkü okul okumanın gençleri geliştirmedini, hayatlarına ve mesleki uzmanlıklarına yeterli düzeyde bir şeyler katmadığını düşünmektedir. Üniversite'nin kendisinden beklenen sosyal kalkınma faktörü niteliğini yerine getiremediğini ve daha çok niteliksiz durumların meydana geldiğini düşünen tek görüşmeci G7 değildir. Üniversitelerin hantallığından, kurumsal eksikliğinden, gençlere ve yerel halka beklenen etkiyi yaratamadığından dem vuran iki görüşmecinin ifadeleri ise şöyledir:

“Üniversitenin şehre ekonomi dışında bir olumlu katkısı olduğunu hiç görmedim. Bizim üniversite gençliğimiz gerçekten politikti, eylemden eyleme giderdik. Ben üniversitede uyarı aldım, kınama aldım, uzaklaştırma aldım. Zaten üniversite demek ülkeyi yönlendirmek demek, bazı durumlardan rahatsız olmak demek, kötü gidişata dur demek. Bugünkü üniversitelere bakıyorum gençler geliyor bir kız ya da erkekle flört ediyor gidiyor, hiçbir faaliyet aktivite yok. Bu üniversite okumak demek değil” (G30, Erkek, Kürt, 40 yaşında).

“Siirt üniversitesi benim dertli olduğum konulardan bir tanesi. Kuruluşundan bu yana bir gazeteci olarak yakından takip ettiğim bir kurum. Siirt üniversitesi, bu döneme kadar çok güzel gelişmeler gösterdi, fakat bu gelişmeler dikine geliştirdi, yatay gelişmedi. Yani, fakülte, personel, branş sayısı arttı ama onun kadar da önemli olan bir kurumsallaşma ve kentle bütünleşme kısmı eksik kaldı. İlköğretimde sacayaklarından biri velidir. Yükseköğretim de ise velinin yerine toplum devreye girer, burada toplum üniversiteyi hâlâ sahiplenmiş değil, içselleştirmemiş. Çünkü yatay gelişme yaşanmadı maalesef” (G17, Erkek, Arap, 63 yaşında).

İki görüşmecimiz de Siirt Üniversitesi'nin beklenen etkiyi yaratamadığını, sosyokültürel yaşama yeterince katkı sağlayamadığını düşünmektedir. Yükseköğretim Kurulu (YÖK) tarafından yayımlanan “Türkiye'nin Yükseköğretim Stratejisi”nde (2007: 147), bilhassa geri kalmış bölgelerde yer alan üniversitelerin kentsel gelişmenin etkili aktörleri olmaları, toplumun güçsüz kesimlerinin haklarının savunulmasını ve yaşam kalitelerinin geliştirilmesini sağlayacak faaliyetler içinde yer almaları gerektiği vurgulanmıştır.

Keza üniversitelerin doğal ve kültürel mirasın korunmasında da benzer savunmacı eylemler içinde olması gerektiğinin altı çizilmiştir. Bu doğrultuda G17'nin şehirdeki üniversiteye dair olumsuz düşüncesinde, üniversitenin yatay gelişme gösterememesi ve kentle bütünleşememesi sorununa vurgu yaptığı göze çarpmaktadır. Bu noktada üniversitelerin aslında bölgesel sorumluluk çerçevesinde sosyokültürel hayatı canlandırması adına kendi bünyesinde bulunan olanakları şehir halkının kullanımına açarak gerek bilimsel gerekse sanatsal ve kültürel faaliyetlerden yararlanmalarını sağlamak görüşmecilerin vurgu yaptığı beklentilerdendir. Siirt üniversitesinin şehre etkisini yine olumsuz bir pencereden değerlendiren G30 ise, kendi üniversite dönemini örnek göstererek, bugünkü gençliğin politik olamadığını, hiçbir eylem ve faaliyette bulunmadığını ve şehrin çehresini değiştiremediğini düşünmektedir. Gençlerin yalnızca üniversitede bir iki flört meselesi dışında hiçbir aktivite sergilemeden mezun olmasını üniversite okumak olarak değerlendirmeyen görüşmeci, üniversitelerin şehirdeki rolünün ve niteliğinin daha fazla olması gerektiğine, bununla birlikte gençleri köreltici değil, politikleştirici yönüyle var olması gerektiğine inanmaktadır.

Siirt güneydoğu bölgesinin geleneksel dokusu hâlâ kuvvetli şehirlerinden biridir. Buna mukabil evliyalar diyarı olarak addedilmesi, şehrin medreseleri ve inanç turizmi bakımından önemli merkezleri ile öne çıkan bir şehirdir. G1, üniversitenin şehrin geleneksel ve muhafazakâr yapısını kırma yönündeki etkisine karşılık halkın verdiği tepkilere örnek vermiştir. Bu örneğe göre, ilahiyat fakültesi medrese ve türbeleri yaygın olan Tillo'da kurulmak istenmiş ancak oradaki halk ve medrese topluluğu buna şiddetle karşı çıkmıştır. Sebebi ise, ilahiyat fakültesi dahi olsa karma eğitimin olacağı bir kurumsal yapının şehrin dinî dokusuna zarar vereceği düşüncesidir:

“Üniversite şehir hayatının geleneksel yapısının kırılmasında etkili olan unsurlardan biri oldu. Ancak mesele şöyle bir detay vereyim, Tillo biliyorsunuz medreselerin yaygın olduğu bir yer; üniversitenin ilahiyat fakültesinin orada kurulması bir dönem gündeme gelmişti. Oradaki halk ve medrese ekibi buna karşı çıktı, çünkü karma eğitim var ve Tillo'nun dinî motifinin bozulacağını düşünmüşlerdi” (G1, Erkek, Melez, 33 yaşında).

Bugün üniversitenin ilahiyat fakültesi Tillo’da değil, kampüsün içerisinde yer alıyor. Ancak burada dikkat çeken husus, ilahiyat eğitimi verecek bir kurumun da karma eğitimden dolayı kabul edilmemesidir. Bu durum aslında geleneksel dinî anlayışın bir parçasıdır ve Tillo’nun asırlardır süregelen toplumsal yapısını tüm yıkıcı etkenlere karşı koruma refleksidir. Bu durumu çağdışılık, gelişmemişlik ile değerlendirmenin bir toplumun kültürel, dinî, geleneksel mirasını koruma içgüdüsünü anlamının önünde bir engel olduğunu, bu sebeple insanların yaşam biçimlerini, tarihsel ve kültürel koşullarını incelemeden, içine girmeden yapılacak yorumların salt eleştiri ve kırıci üsluptan başka, topluma faydası olacak bir yönünün de olamayacağına dikkat edilmelidir.

Olumsuz düşünceler içerisinde farklı yorumlardan biri de, Siirt üniversitesinde gerek yerel gençlerin gerekse yakın civarlardan gelen gençlerin evdeki kültürel yaşantılarından çok farklı olan üniversite yaşantısına girdiklerinde yaşadıkları şaşkınlıktır. Bu şaşkınlık psikolojisi, gençlerin evdeki baskıdan kurtuldukları yönünde bir algıyla birleşince, esasen normal kabul edilecek pek çok istek (bir kafede oturmak, sigara içmek, akşam arkadaşlarla buluşmak, sinemaya gitmek vb.) abartılarak yaşanmaktadır:

“Tabi ki her anlamda etkiliyor. Ekonomik açıdan çok olumlu oldu, olumsuz açıdan ise evde müthiş baskı gören genç o baskı burada kalkınca ne yapacağını şaşırıyor, birçok normal olan isteğini aşırı derece karşıladığı için çok olumsuz şeylerle karşılaşabiliyor. Üniversite ile ev aile arasında kültür farkı olduğu için ve ailesinde hiç yaşamadığı için böyle oluyor” (G3, Erkek, Melez, 33 yaşında).

Gençlerin, akranlarıyla bir arada eğlenmeyi, gezmeyi istemesi oldukça doğal, ancak baskı ile yetişen gençler, geleneksel ve kültürel olarak üniversite kültüründen çok farklı yetişen gençler, eğitim için geldikleri üniversitelerde “özgürüm” düşüncesiyle pek çok yanlışa imza atabiliyorlar. G3’ün bu konudaki vurgusu, Siirt gibi geleneksel şehirlerde bu tür örnek durumların daha fazla olabildiğine yöneliktir.

Görüşmeciler Siirt’in muhafazakâr yapısına aykırı gördükleri davranış, fikir ve hayat tarzına karşı eleştirel bir tutuma bürünmektedir. Özellikle gençlerin

davranışlarını problemlî ve ahlâkî değerlere uygun görmeyenler, şehrin de dinî, geleneksel ve kültürel yapısını olumsuz yönde etkilediği kanaatindedirler.

Muhafazakârlar toplumsal kurumlara önem verir ve bu kurumların sürekliliğini arzu eder. Çünkü bu toplumsal kurumların düzen sağlayıcı ve değerleri koruyucu işlevi olduğu yönünde kabul görmüş bir düşünce vardır. Siirtlilerin üniversitenin şehrin, toplumda önem verilen kurumsal değerleri zedeleyici yönlerini endişeyle karşılamaları, çağdaş değerler ile bir çatışma içinde olmalarını da beraberinde getirmiştir. Ancak görüşmecilerin bir kısmı, üniversitelerin iki taraflı (olumlu ve olumsuz) etkisinin de olduğuna işaret etmiş ve ekonomik kalkınmayı sağlayan en önemli kurumlardan birinin üniversite olduğunu belirtmişlerdir. Üniversitenin esnafı olumlu, gençleri ve sosyokültürel yapıyı ise olumsuz etkilediği yönündeki fikirler görüşme bulguları arasındadır.

Siirt Üniversitesi'nin şehri olumlu etkilediğini düşünen görüşmeciler, daha ziyade toplumsal değişme ve gelişmeyi sağlaması, kız çocuklarının şehir dışına çıkmadan meslek edinebilmesinin önünün açılması, ekonomik ve kültürel kalkınmanın anahtarı olması gibi etkilerine dikkat çekmişlerdir. G22 Siirt üniversitesi sayesinde okuyabildiğini ve bugün bu sayede meslek sahibi olabildiğini ifade etmektedir:

“Siirt üniversitesini dışardan çok beğenmiyorlar. Pek üniversite gibi bulmuyorlar ama sonuçta benim ailem gibi dışarda asla kızlarını okutmayacak aileler için bir alternatif oldu. Biz de bu sayede okuduk ve meslek sahibi olduk. Ailemde üniversite okuyan ve çalışan tek kız benim. Şimdi burada bir şey diyeceğim. Bazı Şeyhler, hocalar filan hep bize ayıptır, günahdır deyip okutmadılar kendi çocukları okuttular, bizi geri bıraktılar. Yoksa niye ailenin diğer kızları da okuyabilirdi. Bir de burada böyle etkiler olmuş, hocalar ailelere müsaade etmeyin demiş” (G22, Kadın, Kürt, 28 yaşında).

Bölgede kız çocuklarının okutulmamasında bazı şeyh ve hocaları sorumlu tutan G22, bu durumun geri kalmaya sebep olduğunu düşünmektedir. Ayıp, günah sözleriyle eğitim hayatından uzak kalan kadınların, bugün Siirt üniversitesi sayesinde meslek sahibi olma şansı elde etmelerini olumlu bir etki olarak değerlendirmiştir.

G10 ise, kendi kızından örnek vererek, şehirde bir üniversite olmasaydı okutmayacağını ifade etmiştir:

“Siirt üniversitesi olmasaydı ben kızımı dışarı okumaya göndermezdim. Uzaklaşmasınlar, sahip çıkamam diye korkuyorum. Kızım da Siirt seçti, yoksa okutmazdım” (G10, Kadın, Kürt, 43 yaşında).

Kız çocuklarının okula gönderilmesi meselesi, uzunca yıllar Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinin direndiği konulardan birisi olmuştur. İlköğretimin zorunlu hâle getirilmesi de aslında bölgedeki bu dirençli yapıyı kırma amacı taşımaktaydı. Bu direnç bugün büyük oranda kırılmış görünmekte; üniversite konusu ise şehirdeki üniversitenin kurulumundan sonra, gerek kız çocuklarının okumak istemeleri yönündeki baskısı, gerek sosyokültürel yapının değişmesiyle birlikte kabul görmeye başlamıştır.

Üniversitelerin şehre etkisi üzerindeki literatüre bakıldığında genel olarak ekonomik katkının ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Yapılan mülakatlarda üniversitelerin olumlu etkileri üzerinde duran görüşmecilerin de üniversitenin ve öğrencilerin esnafı canlandırdığı, ekonomik kalkınmaya etki ettiği üzerinde durdukları saptanan bilgiler arasındadır. Öte yandan bireylerin hayatlarına etkisi, sosyal ve kültürel yabancılaşmanın azalması da üniversitenin olumlu etkileri arasında değerlendirilmiştir:

“Ben ekonomik açıdan üniversitenin olumlu katkıları sağladığını düşünüyorum. Çünkü Siirt in coğrafi konumu kötü, fabrika veya başka bir iş sahası yok. Ayrıca sosyalleşme ve dünya görüşünün gelişmesi anlamında da katkı sunduğunu düşünüyorum, olmasaydı ne yapacaktın, nasıl öğrenecektin dünyayı? En azından bunu sağlıyor” (G8, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

“Bence üniversite şehri çok iyi etkiliyor. Ekonomik anlamda etkiledi bir kere, ikinci olarak buranın gençlerini dışardan okumaya gelen gençlerle tanıştırdı, mesela ben bu sayede yeni çevreler, yeni görüşler edindim. Her türlü giyime ve yaşama saygı duymayı bence üniversite sayesinde öğreniyoruz” (G24, Erkek, Kürt, 23 yaşında).

Görüşmelerde özellikle genç kesimin, üniversitenin kente ve yerel halka etkisini daha çok olumlu yönden değerlendirdiği, kültürel farklılıkları kabullenmeyi, yabancılaşmayı, hoşgörüsüzlüğü ortadan kaldıracak bir etki yarattığı yönünde

fikirlerle sahip oldukları görülmektedir. Üniversite'nin kurulduğu 2007 tarihinden bu yana halkın, şehrin muhafazakâr yapısından kaynaklı olarak kabul edemeyecekleri davranışlara, hayat tarzlarına ve farklı kültürel değerlere zamanla alıştikları ve bir kabullenimin olduğu anlaşılmaktadır. Ancak söz konusu ahlâki değerlerin, geleneksel ve kültürel dokunun tahrip olması noktasında yerel halkın olumsuz yönde bir değerlendirmesi bulunmaktadır. Üniversitelerin genel olarak Siirt'te neleri değiştirdiğine ve hem halkı hem gençleri nelerle buluşturduğuna dair akademisyen G4 derinlikli bir analiz sunmuştur:

“Eğitim, sosyal ve kültürel anlamda üniversite şehre etki etmiştir. Siirt'te birçok aile kızlarını ortaokul ve lise bitimine kadar okutuyor, üniversite için başka şehre göndermeye sıcak bakmıyorlardı. O bakımdan Siirt'teki üniversitenin kız çocuklarının üniversite okumalarına çok büyük bir katkı sağladığını düşünüyorum. Dolayısıyla Siirt'te kadınların eskiye göre üniversite okuması arttı. Ayrıca marka mağazalar üniversiteyle birlikte şehre taşındı. Modern kafeler ve mağazalar arttı, toplum da bu yeniliğe bir cevap verdi, eski çayhane kültüründen daha nitelikli kafelere gitmeye başlandı. Bir de şunu ilginç karşılıyorum, Siirt'te eşyalı ev diye bir kavram yoktu, gelen kişi eşyasıyla gelir kiralardı, ya da ikinci el pazarlarından eşya alınırdı. Üniversite kurulunca eşyalı ev kavramı diye bir şey gelişti, bu konuda girişimciler ona göre evler apartlar yapmaya başladı. Bugünkü 1+1 ler 1+0 lar aslında Siirt'in sosyal yaşamında çok uygun yapılanmalar değil ama toplum ona da alıştı bugün” (G4, Erkek, Türk, 55 yaşında).

Siirt çayhane/kıraathane kültürünün hâlâ yaygın olduğu, modern kafe ve çay bahçelerine direnen mekânlar arasındadır. Bugün bu mekânlar üniversite gençliği tarafından tercih edilmediği için, daha modern tarz kafe ve mekânların oluşması, nargile salonlarının ve eğlence merkezlerinin kurulması sadece üniversite gençliğini değil yerel halkı ve dışarıdan gelen memurları da buralara çekmiştir. Şehirde oluşan bir diğer yenilik, eşyalı apart otel kültürüdür. Siirt'in sosyal yaşantısında karşılığını bulmayan bu kültür, üniversite öğrencileri ve hastane personelinin artmasıyla yaygınlaşmıştır. Şehrin mimari yapılanmasında apartların yaygın hâle gelmesi halkın buralardan kazanç elde etme yönünde yatırımlar yapmasının da önünün açmıştır. Aslında bütün bunlar, bir üniversite olmasa idi, şehirde yaşayan halkın kabul edebileceği yenilikler değildi. Bugün üniversite, sosyal ve ekonomik anlamda kaçınılmaz olarak kurduğu ilişki çerçevesinde pek çok yeniliği kabul ettirmiştir. Siirtliler öğrenciler ve üniversite yoluyla batılı değerleri daha kolay benimsemiş, bu

da hızlı toplumsal değişime yol açmıştır. Kültürel değerlerin zamanla erimesi ve şehrin gençlerinin yeni kültüre kolay adapte olması, aileleriyle aralarında değer çatışmalarına neden olmuş, bu da muhafazakâr aileleri rahatsız etmiştir.

4.2.7. Tillo'nun Dinî ve Toplumsal Mekân Olarak Değeri

Araştırmanın bu bölümünde Siirt'in inanç turizmi merkezi olan Tillo ilçesinin görüşmeciler nezdinde dinî açıdan bir hafıza mekânı olarak sembolleştirilmesi meselesi ele alınmıştır. Tillo bugün geldiği konum itibariyle hem dinî hem siyasi bir sembol olarak nitelendirilmektedir. Görüşmeciler, Tillo'yu siyasetle daima iç içe olması dolayısıyla, yönetim aygıtına etki eden önemli merkezlerden biri olarak görmekte ve hatta Türkiye'nin Tillo'dan yönetildiğini düşünmektedirler.

Tillo, Siirt'in en küçük ilçesidir (4239 nüfuslu). Fiziki olarak da oldukça küçük bir yerleşim alanı olan Tillo'nun sahip olduğu etki ve güç, kapladığı alandan çok daha fazladır. Mekânsal görünüm açısından geçmişe ait yapıların korunarak günümüze dek ulaştığı, tarihsel geçmişi çok eskilere dayanan bir yerleşim alanıdır. İslami yaşam tarzının yansımaları olarak cami, mescit, çilehane, divanhane, türbe, tarihi mezarlık, mezar taşları ve hazire olarak kendini göstermektedir. Öte yandan mesken olarak kullanılan tarihi cas evleri, evlerin alt kısmındaki geçit yerleri olarak tarif edilebilecek sabatlar, ortak yaşam unsuru olarak çeşme ve kuyular, astronomik bilgi gerektiren bir düzenek ile inşa edilen kale (Ege, 2019), kültürel mirasın günümüze dek ulaşan yapılarıdır. Bir toplumun manevi varlığını ve düşünce birliğini meydana getiren fikir ve sanat eserlerinin ve ananelerinin bütünü olan kültür, ilçede yaşayan vatandaşlarda kendine özgü bir yapı arz etmektedir. (Siirt Valiliği, 2019).

Siirt'e bağlı bir nahiye (bucak) iken 1990 yılında ilçe statüsünü kazanmasının ardından ilçenin ismi değiştirilmiş ve Aydınlar adı verilmiştir. Asırlarca İslam âlimi yetiştirmiş ve bölgede inanç ve ilim merkezi olarak kabul görmüş, herkes tarafından geçerli tek isim olan Tillo'nun, resmî adının Aydınlar olarak değiştirilmesi resmî ideolojinin ve egemen sınıfın mekâna yönelik yönetim aygıtını kullanmasının bir örneğidir. Lefebvre (2016: 16), egemen sınıfların mekâna yönelik olan bu

uygulamalarını, mekânın enstrüman olarak kullanılması olarak nitelendirmiştir. Resmî ideoloji, bölgenin tarihi ismi olan Tillo yerine, Aydınlar adını vererek Tillo isminin toplumsal bellekten silmek, manevi kültür simgesini yok saymak istemiştir. 1990'dan 2013'e kadar resmî kayıtlarda Tillo ismi yer almamasına rağmen, Siirt'te Aydınlar değil, Tillo ismi kullanılmaya devam etmiştir, resmî ideolojinin tavrına karşılık, Aydınlar ilçesi isimlendirmesi yok sayılmıştır. (Ege, 2019: 35). Böylece halkın günlük hayatta Tillo ismini tek isim olarak sahiplenerek kullanması, siyasete yakın olması dolayısıyla, isteklerini merkeze daha kolay ulaştırabilen Tillolular, 2013 yılında Tillo adını tekrardan geri kazanmışlardır. Yönetim aygıtının ve siyasa rejimin zamanla değişmesinin Tillo örneği üzerinden ideolojik yansımaları görmek mümkündür. Cumhuriyet ideolojisi evliyalar diyarı isimlendirmesiyle inanç merkezi olarak kabul görmüş ve medreseleriyle bir eğitim merkezi olan Tillo'nun gücünü kırmak istemiş, medrese eğitimini ortadan kaldırmış, yerel dil olan Arapçayı yasaklamış ve Yörenin simge ismi olan Tillo adını da yok saymışken; resmî ideolojinin 2000'lerden sonra değişime uğramasıyla Tillo adı halka geri verilmiş medreseler açılmış ve resmî statüye kavuşturulmuş, manevi kültür merkezleri hak ettiği değere kavuşturulmak istenmiştir. Bu yolla da, siyaset üstü bir güce sahip olduğu düşünülen Tillo'yu memnun etme politikasıyla, destek alma politikası oluşturulmuştur.

Tillo, asırlarca Anadolu'nun gözden ırak bir köşesinde, din ve ilim merkezi olarak varlığını sürdürmüştür. Tillo camileri, medreseler ve Türbeleriyle bugün adından çokça söz ettirmektedir. Anadolu insanının müspet yaşantısı, bu inanç merkezine ve orada türbeleri bulunan şahsiyetlere yoğun bir saygı kültürü oluşturmuştur. Gerçekten, İslami yaşantısı olmayan insanların dahi, İslam tarihindeki önemli şahsiyetler adı anıldığında, türbe, cami ziyaretlerinde bulduklarında daha saygılı bir tavır takındıkları, manevi bir havaya girme gayreti gösterdikleri görülebilir. Araştırmada da bu "Evliyalar Diyarı Tillo" ile ilgili saygı kültürünün oluştuğunu, oranın manevi ikliminin halk üzerinde müspet etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Aynı zamanda görüşmeciler nezdinde Tillo, yaşanmışlık ve tarihi birikim neticesinde aktarmış olduğu değerler ile bir hafıza mekânına dönüşmüştür. Tillo'nun önemini, Siirt'in önemli yerel gazetecilerinden G17 şöyle ifade etmektedir:

“Tillo inanç turizmi açısından, bir kadının ziynetleri arasında başındaki taç, göğsündeki gerdanı ne ise, aynı öyledir. Yani pek çok türbemiz ve ziyaret yerlerimiz vardır. Ama Tillo ve Baykan yolundaki Veysel Karani ziyaret türbesi bunlar içindeki en önemlileridir. Ufacık bir ilçede nüfusu 2-3 bin, 2-3 tane büyük medrese, onlarca evliya, âlim türbesi varsa oranın önemini herkes kabul eder. Tillo insanı, bölge insanı arasında daha çok gezen daha çok gören insanlardır. Uzun yıllar Suudi Arabistan’a kadar uzanan uzun bir coğrafyada erkek çocuklarını sünnet etmeye gidenler Tillo’dan gidiyordu. Saddam zamanı 90’larda Türkiye-Irak arası gerilince herkes korkarken burada bazıları “Saddam Siirt’i vurmaz, çünkü onu sünnet eden falanca Tillolu kişiydi” derlerdi. Dolayısıyla hem şehir merkezine en yakın ilçe olmaları, hem ilim merkezi olmaları, hem bu anlattıklarım oranın yönetimle, siyasetle de yeri gelince irtibat halinde olmalarını da beraberinde getirmiştir” (G17, Erkek, Arap, 63 yaşında).

Mekânın, bir hafıza mekânına dönüşmesi ve sembolleşmesi, zamana karşı direnmesiyle oluşur. Nora (2006: 32) Hafıza mekânı ile ilgili “Bir hafıza mekânının esas varlık sebebi, zamanı durdurmak, unutmaya işini engellemek, nesnelerin durumunu tespit etmek, ölümü ölümsüzleştirmek, somut olmayanı, göstergelerin en azı içinde anlamın en çoğunu kapsayacak şekilde somutlaştırmaktan ibarettir” ifadeleriyle bir hafıza mekânının insan belleğinde nasıl yer ettiğini, anlamını nasıl ürettiğini ifade etmiştir. Tillo da görüşmecilerin genelinde dinî ve tarihi yönleriyle bir hafıza mekânı olarak anlam bulmuştur. G17, Tillo’nun tarih boyunca önemini, Arap dünyasının bir çekim merkezi olduğunu, ilim yönünden gelişmiş bir mekân olduğunu vurgulayarak belleğinde hafıza mekânı olarak nasıl somutlaştığını bizlere ifade etmiştir.

Öte yandan Tillo’nun tarihsel geçmişi ve inanç temelli manevi kültür mekânı olması, Siirt halkında Tillo’dan övgüyle bahsedilmesine neden olmuştur. Tillo yalnızca medrese eğitimi ve tasavvuf âlimlerinin mekânı olarak değil aynı zamanda bir ilim merkezi olarak tarihselleşmesi, ülke genelinde toplumsal hafızadaki yerini korumakta ve saygıyla anılmaktadır. G32 ve G22 Tillo’nun İslam medeniyeti açısından önemine değinmekle birlikte, bir ilim merkezi olarak tarihteki önemini dile getirmiştir:

“Tillo’yu geçmişi itibariyle kıymetli bulurum, Çünkü orası yalnızca şeyh ve evliyaların yaşadığı bir yer olarak kıymetli değildir, İbrahim hakkı haz. 1700’lü yıllarda güneşin eğimini 27,5 derece olarak Tillo’da buluyor. Şimdi orada astronomi

müzesi de var. İslamin ilk emri oku ise, sonraki emri de metodolojik olarak Allah'ın adıyla okunmasıdır. Allah'ın adıyla yapılan bir okumanın ne tür bilimsel ilerleme, kalkınma getireceğine dair Tillo güzel bir örnek. Güneş hadisesi vb. Ancak bir yandan da çok siyasallaştığı için bugün oradaki medreselerde bugünkü modern çağa uygun hizmet vermedikleri için de bu yönüyle Tillo'yu eleştiririm. Tillo Siirtliler için siyasi ve dinî bir semboldür” (G32, Erkek, Kürt, 35 yaşında).

“Tillo Siirtliler için kesinlikle önemli bir mekân. Güneş ışığı hadisesinde binlerce insan oraya gider. Tabi evliyalar da var. Yani Siirt'in başka bir ilçesiyle Tillo bir değil. Oraya ayrı bir önem veriyoruz” (G22, Kadın, Kürt, 28 yaşında).

G32, Allah'ın ilk emri olan “oku” ile onun metodolojik olarak “Allah'ın adıyla oku”nmasına vurgu yapmış ve Tillo'nun asırlarca ilim ve inancın birleştiği bir sembolik mekân olması dolayısıyla hürmete değer olduğunu vurgulamıştır. Bu vurgu aynı şekilde G22 tarafından da dile getirilmiştir. Tillo 18. yüzyılda yaşamış olan İbrahim Hakkı Hazretlerinin astronomi bilimine verdiği önem ve çalışmalarının tarihsel mirasını bugün de bünyesinde barındırmaktadır. Hocası İsmail Fakirullah Hazretleri için inşa ettiği kuleli türbeye ekinoks tarihlerinde Tillo karanlıklar altındayken güneş ışığını yansıtarak kabrinin başucunun aydınlatılması olayı “Işık Hadisesi” olarak adlandırılmaktadır. Bu ışık hadisesi gününde Tillo'ya hem ülke çapından ziyaretçi akını olmakta hem de bürokrat ve siyasetçi kesiminin de ziyaretleri bulunmaktadır. Toplumsal belleğin aktarımı Işık hadisesi günlerindeki ziyaretlerle kendini belli etmektedir.

G32, Tillo'nun günümüzde siyasallaşan yönüne eleştirel bakmakta ve aslında bu görüş, Tillo'nun bu yönünü eleştiren diğer görüşmecilerin de sembolik ifadesi olmaktadır. Tillo'nun günümüzde bir iktidar merkezi haline geldiğini düşünen, din âlimlerinin ve yetkili şahsiyetlerin siyaseti yönlendirici gücü olduğuna inanan ve bu yönüyle Tillo'yu eleştiren bir kesim de mevcuttur. Tillo'nun yalnızca eğitim ve kültür tarihi olarak somutlaşmasını arzu eden bu kesim aslında Tillo'nun asırlardır siyasetle iç içe olduğunu, arap dünyasında dahi saygıyla karşılanan bir merkez olduğunu gözden kaçırmaktadırlar. Tillo'nun tüm güçleri resmî ideoloji tarafından köreltilmek istenmiş ve yıllarca da itibarı geri verilmemiştir. Bugünkü mevcut iktidarın daha muhafazakâr bir yapıda olması, Tillo'nun veya daha doğru bir ifadeyle Tillo lobisinin tekrar güçlenmesine neden olmuştur. Ancak tarihsel koşullar itibariyle

Tillo, bugün siyasetle iç içe ve ondan nemalanan bir görüntü sergilediği için, manevi yönüne zarar geldiği fikirleri de eleştirel fikirler arasında yerini almıştır:

“Tillo benim için asla sembolik değil, ama bir kesim için çok sembolik bir mekân, şeyhler müridler, çıkarıcılar, siyasetçiler bilmem ne hepsi için sembolik. Türkiye kesinlikle Tillo’dan yönetiliyor” (G16, Kadın, Kürt, 67 yaşında).

“Tillo Siirtliler için hem dinî hem de siyasi yönden sembolik bir mekândır. Türkiye’nin yönetiminde de önemli etkisinin olduğunu düşünüyorum. Ben Tillo’yu ziyaret ederim benim bir tarafım İsmail Fakirullah hazretlerine dayanıyor” (G31, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

“Tillo kesinlikle bir toplumsal sembol, hükûmetle içli dışlı olmalarından da dinî sebepten de bir sembol konumunda artık” (G8, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

Tillo’nun bugün, Türkiye’nin yönetiminde bir güce sahip olduğu inancı, siyasi yönden de sembolik bir mekân olarak algılanmasına neden olmuştur. “Türkiye Tillo’dan yönetiliyor” cümlesi, Siirt’te pek çok kişinin ağzından duyabileceğiniz bir cümledir. Gerçekten yönetimde bu kadar etkisinin olup olmadığı bilinmemekle birlikte, Tillo lobisinin ilçeye dair oluşturduğu bu güçlü imajın bir sonucu olabilir. Nitekim G33 de Tillo lobisinin oldukça iyi çalıştığını ve kendilerini Türkiye’ye çok iyi tanıttığını, bunun sonucu olarak da dışardan gelen misafirlerin Tillo’yu çok merak ettiklerini belirtmiştir. Tillo’nun dinî bir mekân olarak sembolik değerinin ötesinde siyasi bir değer kazanması manevi yönüne zarar verdiği ve dünyevileştiği anlayışına sebep olduğu için eleştirilmektedir.

İslam kültürü, manevi kültür birikiminin kaynaklarındandır. Bu anlamda din ile manevi kültürün aynılığı yadsınamaz (Kongar, 1997: 26-27). Dolayısıyla İnsanoğlunun kültür öğeleri içerisinde inancına bağlı kültür yapılanmaları da yer almaktadır. Deal (2000: 230) kültür tanımlamasını yaparken kültürden “bir grup insanın davranışları, değerleri ve inançlarına dayanılarak oluşturulmuş kurallar bütünü olarak” bahseder ve inanç öğelerini de kültür kavramının içine dâhil eder. İslam da bu yönüyle hem manevi hem maddi açıdan inanç öğelerini bünyesinde barındırmaktadır. Tillo’da camilerin, türbelerin, medreselerin, dinî motiflerle süslenmiş mimarilerin tamamı Siirtliler için inanç öğelerinin bir parçası olarak manevi kültürü oluşturmuştur. Tillo’nun manevi iklimine yapılan vurgu,

görüşmecilerin mekânla bütünleşen inanç kültürünün bir parçası olarak göze çarpmaktadır:

“Tillo’yu oradaki kabristanı ve türbeleri çok önemli buluyorum, birkaç defa da gitmişim” (G5, Kadın, Kürt, 40 yaşında).

“Tillo benim için önemlidir, elimden gelse her Perşembeyi cumaya bağlayan günlerde, hayır günlerinde gidip türbeleri ziyaret etmek, bir Fatıha okumak isterim” (G10, Kadın, Kürt, 43 yaşında).

“Tillo Siirtliler için hem dinî anlamda hem siyasi anlamda önemli bir yer. Tabi ziyaret yerleri de var muhakkak ziyarete gideriz” (G34, Kadın, Kürt, 49 yaşında).

“Tillo Siirt halkı için çok önemli bir mekândır, dinî bir semboldür. Ben de önemli buluyorum, yani Kurtalan’la Tillo aynı değerde değil örneğin, manevi değeri daha fazla” (G24, Erkek, Kürt, 23 yaşında).

“Tillo’yu maneviyatından dolayı saygı ve hürmete değer buluyorum. Yani orada geçmiş zamanlarda yaşamış onlarca evliya var. O açıdan kıymetli buluyorum” (G23, Kadın, Kürt, 36 yaşında).

“Tillo bizler için tabi ki önemli bir mekân. Onlarca medrese ve evliyanın yattığı bir yer. Aslen ben de babamdan dolayı Tilloluyum, şeyh Mücahitgillerdeniz. Oralar benim gözümde hâlâ saygınlığını koruyor” (G12, Erkek, Melez, 50 yaşında).

Tillo, din âlimleri ve mutasavvıflarına ait türbe ve ziyaretlerinden dolayı saygı ve hürmetle yâd edilmekte, sıklıkla da ziyaret edilerek oranın manevi ruhundan beslenilmektedir. İnanç turizmi açısından önemli bir potansiyele sahip olan Tillo, aynı zamanda sosyal yaşantıya da etki etmeye devam etmektedir. Özellikle Türkiye’nin en kalabalık öğrenci nüfusuna sahip olan medreseleri, Nakşibendi ve Kadiri tarikatlarının temsili bir mekân olması, bölge insanının buraya önem vermesine neden olmakta ve dinî yaşantıyı da belirlemektedir:

“Tillo evliyalar diyarıdır. Siirt için de çok önemli bir mekândır. Şimdi batıda Tillo biliniyor, biz de onunla iftihar ediyoruz” (G15, Erkek, Arap, 61 yaşında).

İnsanların Tillo ile iftihar etmesi, bir yönüyle mekânın yüceltilmesi durumunu da beraberinde getirmektedir. Âlim zatlara bağlılık, bu kişilerin İslami ilim ve irşat vazifelerinden dolayı kazandıkları toplumsal sevginin göstergesidir. Bu nedenle Tillo’da mekâna duyulan bağlılık, kutsal bir toprak olmasa bile manevi yönden

zengin bir ilçe olduğu için dinî inanca bağlı bir aidiyetten kaynaklanmaktadır (Ege, 2019: 43). İnanç temelli bir aidiyetin oluşmasındaki etkisi, bazı insanların orayı kutsallaştırmasına ve türbelerin gerekenden fazla bir önemle adeta duaları kabul eden merkez gibi algılanmasına neden olabilmekte, bu durumu ise G25 şöyle dile getirmektedir:

“Tillo'nun dinî ve siyasi anlamda sembolik ve önde gelen bir mekân olduğunu düşünüyorum. Oradaki türbeleri ve ziyaret yerlerini kutsallaştırmamak kaydıyla önemli buluyorum. Fakat insanların çoğu gidip oralardan medet umuyor, Rabbimizden istememiz gereken şeyi oradan istememeliyiz. Ben de din âlimlerimizin yetiştiği yer olarak kıymetli buluyorum fakat bu kadar” (G25, Erkek, Kürt, 38 yaşında).

Türbe ve mezarlıkların hurafe diyebileceğimiz inançla ziyaret edilmesi, oralardan medet umulması, bir takım nesnelere (ip, para, bez vb.) dualarla oraya bırakılması insanların geleneksel dindarlıkla şekillendirerek oluşturduğu ancak, kaynağını resmî dinden almayan bir halk dindarlığıdır. Bu tip davranışların da dinî muhafazakârlığın bir parçası olması olağandır, ancak doğruluk ve yanlışlık meselesi teolojik bağlamda elbette tartışmalıdır. G25, kutsallaştırılan mekânların sıkıntısına bu yönüyle dikkat çekmek istemiştir. Ancak burada dile getirilmesi gereken önemli bir husus var. Tillo, pek çok ziyaret alanında görülen hurafe davranışların neredeyse hiç görülmediği; duvarlara yazı yazma, türbenin ve ya ağaçların kenarlarına ip ya da bez bağlama gibi hurafe tipi örnekler hem dışarıdan gelen ziyaretçiler hem de Siirtliler tarafından sergilenmemektedir. İbrahim Hakkı Hazretlerinin torunlarından ve Ulu Camii İmam Hatibi olan Sadettin Toprak (Sabah, 2003): “Tillo'da hurafe yoktur... Türbeye bez bağlanmaz... Burası bir ilim yuvasıdır... Müspet ilim... Biz okumayanı sevmeyiz... Fakirullah bir bilim adamıydı zaten” diyerek aslında Tillo'nun İslami ilim merkezi yönüne vurgu yapmış ve hurafelerden uzak bir mekân olduğunu belirtmiştir.

Sonuç olarak, Tillo Siirtliler için gündelik yaşamda dinî inancın belirleyici unsurlarından birini teşkil etmektedir. “Evliyalar Diyarı” olarak övgüye mazhar olan Tillo'nun manevi kültürü beslediği; insanlarda övgüye sebep olduğu, Tillo'nun dinî öğeler çerçevesinde yorumlandığı ortaya çıkan bulgulardandır. Tillo'ya dair

düşüncelerin ve yapılan ziyaretlerin elbette bir kısmı gelenekle bütünleşmiş bir halk dindarlığı ile yapılsa da halkın dinî yaşantısında inanç temelli bir öneme sahiptir. Tillo, Siirt'te hem dinî hem kültürel muhafazakârlığın sembolik mekânı olarak temsil görülmektedir.

4.3. SİİRT'TE SİYASAL MUHAFAZAKÂRLIK

4.3.1. Genel ve Yerel Siyasal Dinamikler Arasında İnce Bir Çizgi

Araştırmanın bu bölümü tezin tarihsel ve kuramsal çerçevesinin ve bulgularda ortaya çıkan ana temaların bir ezcümlesi olarak nitelendirilebilir. Kürtlerin ve bölgede yaşayan diğer halkların muhafazakâr-dindar bir yapıya sahip olduğu, gerek kuramsal analizle gerekse veri analiziyle yoruma müsaittir. Cumhuriyetle birlikte ortaya konan ulus devlet politikasının Doğu ve Güneydoğu kesiminde karşılığını bulamamasının, yani ortaya çıkan rejim karşıtlığının ana sebebi olarak, kurucu kadro, halkın etnik kimliğinden ziyade bu dinî kimliklerinin etkili olduğunu düşünmüşlerdir (Scalbert-Yücel, 2018: 160). Bu düşüncenin varlığı esasen yanıltıcı değildir. Zira cumhuriyetin dine yönelik baskıcı tutumu öncelikle bölgenin Nakşibendi geleneğinin muhalif tutumuyla karşılaşmıştır. İlk dönem Kürt isyanlarının etnik değil, dinî bir argümanla gerçekleştiği düşüncesi, bölgedeki dinî yapılanmanın Türk modernleşmesinde ve ulus bilincinin oluşumunda engel teşkil eden bir yapılanma olduğunu düşündürmüştür. Nitekim Şeyh Said İsyanı ve isyan sonrası pek çok Nakşi şeyhinin de idam edilmesi ve tekke ve zaviyelerin hemen ardından kapatılması, Kürtler nezdinde İslami bir kimlikle siyasallaşmalarına etki ederken, devlet nezdinde de Kürt siyasetinin inşasının belirleyici parametresi olmuştur (Scalbert-Yücel, 2018: 160). Öte yandan, Halifeliğin ilgası, dinsel vakıflar, medreselerle ilgili kararlar Kürtlük bilincinin ve Kürt siyasal hareketinin oluşumunda, dinin siyasal bir muhteva kazanmasında etkili olmuştur. Nakşiliğin bölgede siyasal kimlik kazanması, bugün de hâlâ devam etmektedir ve Kürt siyasal hareketinde muhafazakâr bir siyasal kimlik üretiminde etkilidir. Nakşibendi Tarikatının Halidi kolunun temsilcilerinden G33, bölge insanı adına devam eden ve dinî kimlikle üretilen siyasal temsiliyeti şöyle ifade etmiştir:

“Biz hiçbir zaman siyasetten uzak bir aile olmadık, siyasetin tam göbeğindeyiz. Zaten Nakşibendi tarikatının Halidi kolu mensupları hiçbir zaman siyasetin gerisinde durmamışlardır, dolayısıyla siyasi bir kimliğimiz vardır. Ama önemli olan şey şudur, yani siyaset yaptığınız siyasi partiyle aile kodlarınızın uyuşması gerekir. Aile geleneğimiz siyasal muhafazakâr partilerle yakın ilişkiler kurmuştur, bu sebeple aktif siyasetimiz de bu partilerle olmuştur” (G33, Erkek, Arap, 46 yaşında).

Bölgedeki Kürt isyanlarının devlet tarafından sert bir şekilde bastırılması, resmî politikaya karşı gelenlere müdahalelerin gecikmemesi olarak yorumlanmış ve bölgede uzun bir suskunluk dönemi yaşanmıştır. Bu suskunluğun çok partili sisteme geçişle birlikte son bulduğu söylenebilir. Demokrat Parti (DP)’nin siyaset arenasına çıkması, Kürtlere yönelik ılımlı bir politikanın yürütülmesi, Kürt çoğunluklu bölge insanının oylarını almada etkili olmuştur. Kürtlerin, DP ile siyasete dâhil olmalarını, Kürt Siyasetinin bir mecra arayışı olarak yorumlamak da mümkündür¹⁰. Özellikle DP’nin köylerde jandarma karakollarını kaldırması ve Kürt din âlimlerine, şeyhlere ve aşiret reislerine katı tutumları bırakması ve hatta işbirliğine girmesi, Kürtlerin hem rahat nefes almasına hem de zaten dindar ve muhafazakâr olan bu kesimin, muhafazakâr temsili bir parti üzerinden siyasallaşmasına olanak tanımıştır. Ancak, DP’nin varlığı, yalnızca Kürtleri değil, bölgede dinî, etnik, kültürel kimlikleri sebebiyle ötelenen pek çok kesimin sesini duyurduğu bir alan olmuştur. O tarihlerde Arap çoğunluklu olan Siirt merkezde, rejimin sert politikası sebebiyle CHP’ye oy verilirken, DP ile bu durum kırılmıştır:

“Siirt çok eskiden CHP’ye oy verirdi. Çünkü baskı vardı İnönü zamanında. Şimdi İnönü buraya gelmiş su istemiş, halk su getirmiş, Siirt’in yeryüzündeki suyu tuzludur. Demişler “Valla halk tuzlu su içiyor. Şu Botan’dan bir su çekelim”. Demiş “tamam hesaplayın”. Hesaplamışlar getirmişler önüne demiş “Siirt halkı bu paraya değmez”. Kabullenmişiz baskılarına boyun eğmişiz, garip şehir kalmışız. Ama kalbimizde izi kalmış, silmişiz O’nu. Sonra muhafazakâr partiler gelince Siirt halkı hep onlara oy vermişiz. Çünkü zaten dindar insandık. Menderes sayesinde buradaki şeyhler, seyitler muazzam rahat etti. Tabi o yüzden de oy aldı. Ya CHP camiye ahıra çeviriyor diye, bir camiye dedemin üzerine yapmışlar, devletten kaçırmışlar camiye resmen” (G15, Erkek, Arap, 61 yaşında).

¹⁰ Konu hakkında detaylı bilgi almak için Bkz. Şener Aktürk (2015). *Almanya, Rusya ve Türkiye’de Etnisite Rejimleri ve Milliyet*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları., Ahmet Yıldız (2004). *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*. İstanbul: İletişim Yayınları.

İnönü dönemine dair anlatılan anekdot, halk arasında yayılmış bir kurgu olabilir. Ancak bunun bir önemi yok, Burada önemli olan, resmî ideoloji tarafından bölgenin ve bölge insanının önemsiz, değersiz görüldüğüne dair bir algının varlığıdır. CHP'nin hem sert tutumu hem de dinî inanç merkezlerine el kaldırması, Kürt, Arap, Zaza fark etmeksizin büyük bir kesimin toplumsal belleğinde olumsuz bir yer edinmesine sebep olmuştur. Görüşmecinin Siirt üzerinden anlattığı anekdot, Tek Parti dönemi politikasına karşın, halkın toplumsal hafızasının ortaya konmasıdır. Bütün bunlar, DP'nin ortaya çıkışı ile birlikte, bölge insanının muhafazakâr siyasal kültüre eklenmesinde etkili olmuştur. Bölgede muhafazakâr bir siyasal hareketin oluşumunda bu anlamda din önemli bir faktör olmuştur. Halkın büyük çoğunluğunun dindar olması, tarihsel hafızada yer eden dine yönelik baskılar, şeyhlerin, tarikatların bölge insanı üzerindeki saygınlığı, muhafazakâr nitelikli siyasal bir duruşu mümkün kılmıştır. Muhafazakâr nitelikli bu duruş DP ve ardından ortaya çıkan muhafazakâr partilerin ya da merkez-sağ partilerin bölgede temsil bulmasına olanak tanımıştır.

Bölge insanı için dinin ve geleneğin önemini muhafaza ederek bir siyasallaşma üretmesinin yanı sıra, Kürtler arasında müstakil bir siyasal çizginin de temellerinden bahsedilebilir. “Kürt modernleşmesi”ni savunan sol-seküler bir siyasal çizgiye sahip oluşumun ortaya çıkmasında ulus devlet politikasının, darbelerin yol açtığı demokratik daralmanın, İkinci Dünya Savaşı konjonktürün yansımalarının, küreselleşmenin etkisiyle ulus devletlerce bastırılan, asimile edilen kimliklerin öne çıkmasının etkili olduğu ifade edilebilir (Kökçe, 2021: 32). Kürt ve Türklerin ortak paydada buluşmasını sağlayan ve sosyalist bir parti olan Türkiye İşçi Partisi (TİP)'i dışarıda tutarsak, müstakil ve sol nitelikli, Kürt etnik kimliği temel alan bir siyasallaşmanın 1990'larda kurulan Halkın Emek Partisi (HEP)'in oluşumuyla başladığını söyleyebiliriz. Kürt kimliğini öne çıkaran ve bunu merkeze alan bir parti olması dolayısıyla HEP ve ardından çıkan Kürt siyasi partilerin sol ideolojiyi benimsemeleri sebebiyle, muhafazakâr Kürtler arasında temsiliyet bulması da ayrı bir tartışma konusudur. Çünkü sol ideolojiyle ortaya çıkan Kürt Siyasal Hareketi, Kürtlerdeki dinî ve gelenekle örülü kurumların çözülmesini hedeflemiş, bu anlamda aşiretlerin, şeyhlerin, tarikatların, medreselerin “Kürt modernleşmesi” ve Kürtlerin özgürleşmesi adına engel olduğu yönünde bir siyaset gütmüştür. Bu durum, dindar

Kürtler arasında, sol siyasetin yeterince temsil alanı bulamamasında ve kitleselleşmemesinde bir nedendir. Çünkü Sol Kürt hareketinin yaptığı şey, Türk modernleşmesi sürecinde cumhuriyet ideolojisinin kurucularının dini, modernleşmenin önünde bir engel görmeleri ve dinî kurumların ilgasını hedefleyerek muhafazakâr-dindar Türklere temsil bulamamasıyla benzer özellikler taşımaktadır. Her iki taraf da, modernleşmek için dinî ve geleneksel olandan uzaklaşmak gerektiğini ileri süren bir politikaya sahip olmuştur.

Türk Sağının içerisinde Demokrat Parti'den sonra, Özal'lı ANAP dönemi ve Özal'ın Cumhurbaşkanlığı dönemi, Kürtleri Türk siyasal sistemine entegre eden önemli bir dönemdir. Özal, 24 Ocak 1991'de Çankaya Köşkü'nde basın mensuplarıyla gerçekleştirdiği söyleşide Kürt meselesi hakkındaki konuşmalarıyla Kürtlerin ve Kürt kimliğinin varlığının inkârından vazgeçildiğinin mesajını vermiştir. Böylece sağ cenaha yakın olan Kürt muhafazakârların da desteğini almayı başarmıştır:

“Kürt-Türk farkını kaldırmamız lazım. Asimilasyon olmaz. Etnik “background”a gidilirse 10-12 milyon diyorlar. Yıllardır takip edilen bir politika var. Kürt denilmemiş. İlk defa bir başbakan olarak Kürt kelimesini ben kullandım. Bu laflar söylendiğine göre bir şeyler yapılacak tabii. Ama kolay değil. Resmî dil Türkçedir. Vazgeçilemez. Ama adam kendi dilini kullanacak” (Cemal, 2015: 126).

Öte yandan Türkiye siyasetinde dini kimlik vurgusuyla ortaya çıkan, Millî Nizam, Millî Selamet ve Refah Partisi ile devam eden Millî Görüş çizgisi, dindar Kürtler adına, Kürt sorununun çözümünde dine yapılan vurgu ve önem, partinin bölgede ciddi bir alternatife dönüşmesine sebep olmuştur. 1994 Yerel Seçim sonuçlarına bakıldığında, partinin bölgede aldığı oy oranlarının, Türkiye geneline göre en yüksek olan bölge olması oluşturduğu bu alternatif alanın muhafazakâr-dindar ve İslamcı çizgiye yakın kişileri aynı ortak duyguda toplayan bir alana dönüşmesinin sonucudur. Siirt'te ve Güneydoğu ile Doğu'nun pek çok şehrinde RP, 1994 yerel ve 1995 genel seçimlerinde Türkiye ortalamasının çok üzerinde oy

almıştır¹¹ RP, bölgedeki yoksulların, ötelenmişlerin feryadı, sistem karşıtı olan aşırı ucun temsili olmuştur (Göka vd. 2006: 308). Kürtler, Türkiye’de sağ kanada eklenerek seslerini duyurmayı amaçlamışlardır.

2000’li yıllara gelindiğinde ise Millî Görüş Çizgisi içerisindeki Erdoğan ve beraberindeki arkadaşlarının ayrılarak AK Parti’yi kurmalarıyla birlikte, Kürtler ve bölge halkının büyük çoğunluğu sağ siyaset çizgisine verdikleri desteği devam ettirmişlerdir. AK Parti’nin özellikle Kürt muhafazakârları kazanmak adına hem Kürt diline yönelik serbestliği artırmasının hem medrese ve tarikat oluşumlarına rahat nefes aldirmasının hem de Kürt siyasetçileri bünyesine katmasının temsiliyet gücünü artırmasında ve kitleleşmesinde büyük etkisi olmuştur. 2009 yılında Diyarbakır’da Mevlit Kandili dolayısıyla Kürtçe Mevlid okunması (Önen Baykuşak, 2020: 367), melelerin Diyanet bünyesinde imam olarak atanması, Mehmet Görmez’in Cizre’de, Silvan’da Cuma hutbesi esnasında Kürtçe mesajlar vermesi, Kürtçe Kur’an-ı Kerim Meali’nin basılması gibi örnekler, AK Parti’nin muhafazakâr Kürtlerle olan temasını ve bölgedeki oylarını artıran adımlar olarak nitelendirilmiştir.

Özal, Erbakan ve Erdoğan’ın Kemalist rejime karşı Kürtlere el uzattığı inancı, Kürt muhafazakârlar arasında dillendirilen yaygın ifadelerden biridir. G33, bu liderlerin Kürtler için bedel ödediğini belirterek, bölge insanının muhafazakâr duruşunda, sağ partilerin Kürt siyasetine yönelmelerinin ne derece etkili olduğunu ortaya koymak istemiştir:

“Türkiye Cumhuriyeti Devleti 80 yıllık despot Kemalist rejiminde Kürtleri kabul edip onlara merhamet eli uzatan üç liderle tanışmıştır; bunlar rahmetli Özal, Erbakan ve Erdoğan’dır. Bu liderlerin üçü de Kürtler için bedel ödemiştir” (G33, Erkek, Arap, 46 yaşında).

Hem dinin hem de etnik kimliğin değer gördüğü bir siyasetin, Kürtler arasında önemli görülmesi, Sağ partilerin de bu tür bir siyasete daha ağırlık

¹¹ 27 Mart 1994 Mahalli İdareler Genel Seçim Sonuçlarına Göre RP, Türkiye genelinde % 18, 9 oy oranına sahipken, Siirt’te % 32, 8 oy oranına sahip olmuştur. 24 Aralık 1995 .milletvekili Genel Seçim Sonuçlarına göre ise, RP, Türkiye genelinde % 21,38 oy oranına sahipken, Siirt’te % 27,96 oy oranına sahip olmuştur (Seçim sonuçları için Bkz. www.ysk.gov.tr).

vermelerinin de yolunu açmıştır. Bugün hâlâ muhafazakâr bir siyasal kültüre sahip olan Kürtlerde sağ cenaha yönelmelerinin sebebi olarak, din ve kimlik odaklı bir siyaset vurgusu göze çarpmaktadır:

“Benim oy verdiğim parti benim dinimi, değerlerimi ve kimliğimi koruyor, saygı duyuyor. Baştaki Kuran okuyor, dine önem veriyor, valla ben ona veriyorum oyunu, onu desteliyorum” (G10, Kadın, Kürt, 43 yaşında).

Kürtlerin, Türkiye’de sağ partilere yönelmelerinin arkasında hem dinî kimliklerinin hem etnik kimliklerinin kabulünden yana gösterilen politika etkili olmuştur. Dolayısıyla bölgede DP çizgisinden başlayan ve bugüne kadar gelen bir siyasal muhafazakâr duruş söz konusudur. Öte yandan yukarıda bahsedilen sol ideolojiye ağırlık veren ve “Kürt modernleşmesi”ni amaçlayan çizginin, geleneksel ve dindar Kürt halkında yeterli temsil bulamamasının fark edilmesiyle, sol mahreçli HEP’in ardından milliyetçi bir çizgi ortaya konmuştur. Sol söylemi daha geri planda tutup, milliyetçi söylemi ön plana çıkarması, müstakil Kürt Siyasal Hareketinin yükselmesinde etkili olmuştur. Nitekim HADEP 1999 yerel seçimlerinde aralarında Siirt’in de bulunduğu, Diyarbakır, Ağrı, Batman, Bingöl, Hakkâri ve Van’da belediye kazanmayı başarmıştır.¹²

Şeyh Said İsyanı’nın ardından oluşan konjonktürde Kürt Siyasal hareketi içerisinde dinin siyasal bir muhteva üretmesi, bunda bölgedeki Nakşi geleneğinin ve tarikat ehli şahsiyetlerin büyük etkisinin olması zaman içerisinde ciddi bir değişime uğramıştır. Kürtlerin din ile iç içe geçen kimlik vurguları Kürt sol çizginin ortaya çıkmasıyla aşınmış, dinin Kürt siyasal söyleminden ayrıştırıldığı bir süreç başlamıştır. Sol ideolojiyle kendine politik zemin kuran Kürt Siyasal Hareketi Marksist çizgiye kayan bir tutumla, Kürtler arasındaki “feodal yapı” şeklinde tabir edilen şeyh, ağa, aşiret gibi üstyapı kurumlarının, gelenekçi uygulamaların değişmesi gerektiğini savunur olmuştur. “Kürt modernleşmesi”ne geçilmesi gerektiği fikri ile

¹² 18 Nisan 1999 Mahalli İdareler Genel Seçim Sonuçlarına göre Bülent Ecevit’in partisi Demokratik Sol Parti (DSP), % 18,7 ile birinci parti olmuştur. Halkın Demokrasi Partisi (HADEP) ise Türkiye genelinde % 3,5 oy oranına karşılık, oyların büyük çoğunluğunu Doğu ve Güneydoğu bölgesinden alarak Ağrı, Bingöl, Hakkari, Diyarbakır, Siirt, Van, Batman illerinde toplam 37 belediye kazanmayı başarmıştır. (Seçim Sonuçları için bkz. [YSK Web Portal](#)).

hareket eden bu politik çizgi, dinî-geleneksel kurumsal yapıları Kürt ulusallaşmasının önündeki en büyük engel olarak görmüştür. Dolayısıyla “Kürt modernleşmesi”nin Kürt ulusallaşmasını oluşturacağı yönünde politik bir tutum sergilenmiştir (Can, 2016). Bu politik tutumun mücadele ettiği alanlar, Kürt muhafazakârlarının da hassas damarlarını oluşturmaktaydı, bu nedenle zaman içerisinde sol-seküler söylem alanını bir kenara bırakan ve hatta dinî hassasiyetleri göz önünde bulunduran bir politik çizginin Kürt siyasal hareketi içerisinde oluşumunu da görmek mümkündür.

4.3.2. Temsil Sorunu: Muhafazakâr Değerlerin Siyasal Tercihlere Yansıması

Mülakatlarda yapılan görüşmelerde oy verilen partinin kişilerin dinî, kültürel, millî vb. değerlerini ne derece muhafaza ettiği, kendileri açısından oy verdikleri partinin temsiliyeti değerlendirilmiştir. Bu aslında sıradan bir muhafazakârın, Türkiye’de kendi kendine sistemde kalarak ürettiği değerler sisteminin, siyasal tercihlerine nasıl yansıdığı yorumlanmalıdır. Bu yorum sürecinde tercih edilen aktörlerin, Güneydoğu insanı olması genel muhafazakârlık ile birlikte farklı fraksiyonların da varlığını konuşmayı gerekli kılmıştır. Türkiye’de muhafazakârlığın kendini ürettiği değerler sisteminin içinde ve bunun ötesinde, Kürtler arasında görüş farklılıklarının iki ayrı sacayağına bağlantılı olduğu görülmüştür. Bir yandan sağ ve merkez-sağ siyasi geleneğin muhafazakâr siyasal kimlik üretmesi ile bugün hâlâ devam eden temsiliyet gücü, öte yandan ise sol ideolojiyle ortaya çıkan fakat bugün dindar Kürtleri kazanmak adına ılımlı politikalara yer veren Kürt Siyasal Hareketinin temsiliyet gücü, görüşmeciler arasında net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Araplar arasında ise siyasal yönden muhafazakâr geleneğin takipçileri oldukları, istisna kabilinden CHP geleneğine bağlı kişilerin olduğu tespitler arasında yer almıştır.

Siirt yerlilerinin yani Arapların, Siirt’te göçler sonrası azınlık durumuna düşmeleri ile şehrin siyasal yapılanmasında da ciddi bir değişim meydana gelmiştir. Siyasal açıdan muhafazakâr geleneğe sahip olan Siirt, Arapların şehirden göç etmeleriyle, Kürt etnik siyasetin daha fazla görünür olduğu bir yapılanma halini almıştır. Şehirde kalan Araplar ise azınlık olmuş olsalar da hâlâ şehrin sahibi

oldukları duygusuyla güçlü kalabilmenin yolunu siyasette bulmuşlardır. Bugün muhafazakâr bir siyasal duruşa sahip olan Araplarda partinin kendi değerlerini temsil etmesi ile verdikleri oy arasındaki doğrusal ilişkinin gücü net değildir. Azınlık olarak güçlü kalabilmek için, devletçi bir geleneğe sahip olmak, Araplar arasındaki siyasal kültürü açıklamada mihenk taşlarından biridir:

“Araplar azınlık ve bu yüzden buralarda güç sahibi olabilmek için iktidarda olanın yanında durmuşlardır. Devlete duydukları küskünlükleri olmuşsa da (medreselerin kapatılması, Arapça ve kuran dilinin devrimle yok edilmesi vb). bunları artık unutmuşlardır. Siyaset de bugün eski devlet algısının yerine daha ılımlı davranıyor, bu sebeple bugün iktidardaki siyasetçilerin Araplar tarafından desteklendiğini söyleyebiliriz” (G1, Erkek, Melez,33 yaşında).

“Arap kültüründe üstün olanın yanında durmak gibi bir durum var. Siyasette de bugün üstün olan, güç sahibi olanla yakın ilişkisinde bu kültürel kodun etkili olduğunu düşünüyorum” (G2, Erkek, Arap, 38 yaşında).

“Araplar hükûmetin son dönem politikası olarak nitelendirebileceğimiz milliyetçi politikanın yanında oldular, çünkü genelde güçten yana olurlar. Araplar devletin başında kim varsa, kim güçse ondan yana olur, ANAP’ın Türkiye genelinde oyları silip süpürdüğü dönemde Siirt 3 milletvekilinin 2’sini MDP’ye verdi. Neden? Çünkü o dönemde asker=devlet demektir, güç demektir. Ama yine de siyasal olarak muhafazakâr tabanlıdır” (G7, Erkek, Arap, 55 yaşında).

Devletçi geleneğe sahip olmak Siirt Arapları arasında siyasal kültürün belirlenmesinde oldukça önemlidir. Bu kültürel kod, bölgede devlete karşı daha mesafeli bir tutuma sahip olan Kürtlerle aralarındaki siyasal farklılaşmayı da ortaya koyan bir eksene dönüşmüştür. Devletçi bir geleneğe sahip olduklarını Türk siyasi tarihinde ispatlayan Siirt Araplarının, bugün azınlık durumunda kalsalar da, Siirt’in yönetim, idari konularında en çok yer edinen kesim olması dikkat çekmektedir. G7’nin Kenan Evren’in partisi olan Milliyetçi Demokrasi Partisi (MDP)’nin ANAP ile birlikte girdiği genel seçimlerde Siirt’te birinci parti olması, 1980 darbesi sonrası ülkede oluşan kaos ortamının halk üzerinde yarattığı korku psikolojisinin, devlet yönetimini eline alan askerin ülke genelinde yarattığı devlet sahipliği rolünün ve gücün Siirt’te karşılık bulması olarak okunabilir. Bu anlamda esasen muhafazakâr bir duruşa sahip olan yerlilerin, devlet idaresine kimin talip olduğuna bakarak merkez-çevre kutuplaşmasında merkezde kalma gayreti taşıdıkları yorumu yapılabilir. Öte yandan yapanların niyetleri, yol açan dinamikler ne olursa olsun, 12 Eylül 1980’de

yapılan askerın siyasal sisteme müdahalesi sonuçlarının değerler sistemine etkisi açısından “merkezci muhafazakâr” bir girişim olduğu düşünülebilir. 1960 ihtilali, oluşmakta olan muhafazakâr-merkezi engellemeye çalışırken, 12 Eylül 1980 darbesi, muhafazakâr-merkeze yaslanmıştır. (Erol Göka vd. 2006: 309). Dolayısıyla G7’nin, MDP’ye oy vermesine karşın aslında Siirt yerlilerinin muhafazakâr olduğunu vurgulamasını bu minvalde okumak mümkündür. Askerin muhafazakâr-merkeze yaslanması, kendisine oy veren kesimin büyük çoğunluğunun muhafazakâr görüşten olması sonucunu doğurmuştur. Oysa darbenin kendisi muhafazakâr-merkez adına yapılan bir girişim olsa da muhafazakârlığın kendi doğasına terstir ve muhafazakâr değerler sisteminin kendisine yapılmış bir darbedir. Bu paradoksal durum Türk siyasi tarihinde muhafazakâr çizginin, siyasal tercihlerinin kayganlığını anlamayı da zorlaştırmaktadır. Siirt yerlilerinin, MDP’ye oy vermesini de dönemin konjonktürel şartlarında ortaya çıkan kaygan bir tercih olarak görmek yanlış bir çıkarım olmasa gerektir. Bir diğer yapılabilecek çıkarım ise yönetici idareyle uyuşmasa bile, devleti sahiplenme güdüsünün, devletin simgelerinden biri olarak görülen ordu ile ters düşmeme çabasıdır.

Araplar arasında çok az bir kesimin CHP’nin kuruluşundan bu yana siyasal kültürlerinin temsili olarak CHP’ye oy vermeleri de rastlanılan örnekler arasındadır. Sosyal yaşamlarında muhafazakâr kimliğe sahip olanların da içinde bulunduğu bu istisna kesim, devletin gerçek idarecisinin CHP olduğuna inanmakta ve partinin kuruluşunda aile üyelerinin yer almış olması sebebiyle de bu siyasal geleneğe olan bağlılıklarını devam ettirmektedirler:

“Babamın ailesi CHP’nin kurucu kadrosundandır. Bu sebeple biz yüz yıldır CHP geleneğine bağlı bir Arap ailesiyiz. Çok vekil ve belediye başkanı çıkmıştır ailemizden. Bu CHP geleneğini hiç bırakmadık. Ben tesettürlüyüm ve Türkiye’nin tesettürlü kadınlarının belki de çoğu farklı partilere oy verirken bizim ailenin kadınları CHP’ye oy verir ve gönülden verir. Çünkü kurucu kadroda yer alan aile büyüklerini ve sonraki siyasetçi büyüklerimizi tanıyor ve onlara çok güveniyoruz. Sol sağ meselesinden farklı bir görüşle oy veriyoruz” (G28, Kadın, Arap, 33 yaşında).

“Benim siyasetle olan ilişkim çok ilginçtir. Gelin geldiğimde kayınvalidemin odasının duvarında boydan boya Atatürk resimleri vardı, Atatürkçü ve CHP geleneğine bağlı bir ailenin gelini oldum ben. Kendi ailem sağcıdır. Ama eşimin

ailesinin siyasi geleneğine uyup şekillendiğimi söyleyebilirim. Siirt'te Araplar arasında çok az bir kesim CHP ye oy verir, biz onlardanız. Atatürk'ün kadınlara sunduğu haklar olsun, getirdiği yenilikler olsun, eşimin ailesi tarafından çok takdirle karşılandı. Zaten aile üyeleri de CHP'nin kurucuları arasındadır” (G29, Kadın, Arap, 51 yaşında).

İkisi de kadın ve tesettürlü olan görüşmecilerin, ailelerinin CHP'nin kuruluşundan bu yana partinin içinde olmalarının, bu geleneğe bağlı kalmalarında etkili olduğu görülmektedir. Muhafazakâr kimliklerinin parti ile uyuşmaması onlar için bir sorun değildir. Ayrıca kuruluşunda Atatürk'ün olduğu CHP'nin bugün olumsuz anlamda değiştiğini de düşünmemektedirler. Aktif siyasete devam eden akrabalarının siyasal duruşunun, bu geleneği üretmede ve devam ettirmede etkisi hâlâ belirgindir. Siirt'te Araplar arasında daha çağdaş bir duruşu da temsil eden bu kesim, Atatürk'ün ilke ve inkılaplarına bağlı kalmaya devam etmektedir.

Öte yandan oy verdikleri parti ile muhafazakâr kimliklerinin (değerlerinin) uyumuna dikkat eden Arap ve Kürt görüşmecilerin azımsanmayacak bir çoğunlukta olduğu belirtilmelidir. Alt alta verilen görüşmecilerin siyasal tercihlerinin belirleniminde, Türkiye'deki muhafazakâr geleneğin ürettiği değerler sistemiyle paralel bir durum söz konusudur. Bu değerler, dinin önemi, gücünü halktan alan bir siyaset (çevreyi temsil etme), devlet geleneğine sahip olma şeklinde karşımıza çıkmaktadır:

“Oy verdiğim parti beni mümkün mertebe temsil ediyor. Kendi öz çocuğum bile beni tam temsil edemezken oy verdiğim partinin yüzde yüz temsil etmesini beklemem yanlışlık olur. Siyasi tercihlerimi belirlerken o partinin öncelikle kendi ait olduğumuz cemahtan olmasına dikkat ediyorum, örneğin sağ taraftan olmasına. O cenahın içinde bana en yakın olduğunu düşündüğüm partiyi seçiyorum, sonra onun da geçmişini değerlendirip o şekilde oy veriyorum” (G17, Erkek, Arap, 63 yaşında).

“Ben oy verirken dinî değerlerime göre veriyorum HÜDA-PAR olmazsa AK Parti” (G5, Kadın, Kürt, 40 yaşında).

“Biz bizi temsil edebilecek insanlara oyumuzu veririz. Bizim hassasiyetlerimize önem vermeyen bir siyaseti benimsemedim hiçbir zaman. Devletime çok büyük saygım var benim, 50 yıldır buralarda bunun mücadelesini veriyoruz. Siyasal olarak muhafazakâr biriyim. Kim halkla konuşmazsa, kim halkın diline inmezse başarı sağlayamaz, Türk siyasi tarihinde bu nettir” (G21, Erkek, Melez, 63 yaşında).

“Benim oy verdiğim parti benim dinî değerlerime saygı duyan bir parti. Bu anlamda HDP beni asla temsil etmiyor” (G14, Erkek, Arap, 67 yaşında).

“Benim oy verdiğim partinin lideri namaz kılan birisi, valla namaz kılmasa ben oy vermezdim. Ben devlete karşı çok saygılıyım, Allah başımızdan eksik etmesin” (G13, Kadın, Arap, 43 yaşında).

“Benim oy verdiğim parti beni dikkate alıyor, değerlerimi, hassasiyetlerimi koruyor” (G20, Erkek, Arap, 53 yaşında).

Özellikle dinî değerlerin korunması ve halk ile arasına mesafe koymayan bir siyaset talebi, görüşmelerde muhafazakâr değerlerle uyuşan bir siyasallaşmayı örneklemektedir. Ancak gençlerde muhafazakâr değerlere verdikleri önemin siyasal tercihlerine yansımadağı, özellikle Kürt gençlerin fikirlerinde sol ideolojiden beslenen Kürt Siyasal Hareketinin, muhafazakâr Sağ’a yönelttiği eleştirilerin yer ettiği dikkat çekmektedir. Kürt Sol hareketinin, sağ partilerin dini, oy toplamak adına araçsallaştırdığı, bölgenin geleneksel yapılanmasında önemli yeri olan aşiretlerin ve bölge halkının dinî yaşamlarında etkili olan şeyhlerin sağ cenah tarafındanoy adına kullanıldığı yönündeki propagandasının görüşmecilerin bir kısmında karşılık bulduğu görülmektedir:

“Ben hiçbir partinin tam manasıyla dinî değerlere veya başka değerlere saygı gösterdiğini düşünmediğim için benim oy verdiğim partide de bu durum yok. Ben oy verirken her çeşit insana saygı gösteren, demokratik değerlere önem veren partiye oy vermeye çalışıyorum” (G22, Kadın, Kürt, 28 yaşında).

“Benim oy verdiğim parti benim dinimi, kültürümü, yaşantımı çok fazla temsil etmiyor, belki yüzde 60. Yani her an da beni şaşırtabilir. Ben oy verirken daha çok ahlâki ilkelere ne derece uyduğuna bakıyorum partinin. Bunun dışında eğitim, istihdam, ekonomi konularında ne gibi faydalar sağlayabilir buna bakıyorum” (G24, Erkek, Kürt, 23 yaşında).

Genç görüşmeciler, oy verme davranışı konusunda siyasal ilgilenime sahiptirler. Bu durum siyasal tercihlerde motivasyonlarını artırmaya yaramakta ve oy verme davranışlarını belirlemektedir. Türkiye gündemini sosyal medya ve teknolojik unsurlarla çok yakından takip eden genç kuşağın muhafazakâr bir tutumla oy verme davranışının yerini daha farklı fraksiyonlar almaktadır. Çokkültürlülük, demokratik değerlere önem, istihdam ve ekonominin kalkınması gibi meseleler, Türkiye’de genç kuşağın siyasi tercih belirleniminde oldukça etkili konulardır.

Kimi örneklerde ise, oy verilen partiye bir ret niteliği taşıyan siyasal tutumlar söz konusu olmuştur. Kürt Solunun temsili olan HDP'nin Siirt'te Koçer bir aday göstermesi, yine AK Parti'nin de yerel seçimlerde Koçer adayla seçime girmek istemesi, hem Arap hem Kürt tabandan ret alınmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Siirt'te görüşmecilerin oylarını belirleyen etkenlerden biri de partiyi temsilen gösterilen aday ile taban arasındaki uyuşumun sağlanmasıdır. Ancak Siirt'te Arap, Kürt iki farklı etnik taban bulunmakta, Koçerler ise ayrı bir Kürt sınıfını oluşturmaktadır. Göç konusundaki analizlerde belirtildiği gibi, şehrin yerlilerinde Koçerlere yönelik olumsuz birtakım tutumlar söz konusudur. Bu durum, siyasete de yansımaktadır.

“Yerel seçimde AK Parti Koçer bir aday gösterdi diye Araplar karşı çıktı ve oy vermeyenler oldu, HDP Koçer den aday gösterdi diye Kürt taban kızdı. Siyasal açıdan böyle ilginç bir durum oldu” (G1, Erkek, Melez, 33 yaşında).

“Mesela seçimlerde Koçer aday oldu, Araplar oy vermedi, çünkü kendi çıkarlarına ters düşüyordu. Gelirse kendi akrabalarını kayırır bizleri değil diye düşünülürdü. Sonra HDP kazandı onda da kayyum geldi, Araplar daha çok memnun böyle olmasından” (G22, Kadın, Kürt, 28 yaşında).

“Bugün günümüzde oy vermede ideolojinin daha etkili olduğunu düşünüyorum, burada yerel seçimlerde Koçer bir aday gösterdi AK Parti. Ama Koçerler kendi vatandaşına oy vermedi gidip HDP'ye oy verdiler” (G5, Erkek, Türk, 55 yaşında).

“Mesele son yerel seçimde AK Parti Koçer bir aday gösterdi. Araplar oy vermeye gitmedi, çünkü Araplar o zamanki kayyum olan kişiyi istemişti, bu yüzden tepki koydu. Ve bunu yaparken aslında kaybetmeyi göze aldılar, Yukarıya da “Bak ben gücüm” mesajını verdiler aslında. Araplar oy verseydi AK Partinin adayı kazanırdı” (G7, Erkek, Arap, 55 yaşında).

Geniş bir kesim olan Koçerlerden oy alabilmek için AK Parti'nin ve HDP'nin Koçer aday çıkarması, her iki kesim tarafından da tepkiye yol açmıştır. Son yerel seçimlerde Koçer adayın olması sebebiyle, Siirt Araplarının oy vermek yerine oy vermemeyi tercih ettiği ve hatta kaybetmeyi göze aldığı ifadeler arasında yer almıştır. Kişilerin parti ile olan ideolojik uygunluğunun yanı sıra, siyasete aday olan kişi ile kültürel kodlarının da uyuşması da talep edilmektedir. Koçerler ise, AK Parti'nin kendilerinden aday göstermesine rağmen büyük çoğunluğu HDP'ye oy vererek ideolojik tutumlarını devam ettirmeyi tercih etmişlerdir.

4.3.3. Dinin Enstrümantal Gücünün Keşfi: HDP ve Dinî Değerler

Siyasal açıdan ele alındığında Türkiye’de muhafazakâr hareket sadece siyasal bir tepki olmanın ve var olan İslami-muhafazakâr kesimlerin sözcülüğünü üstlenmenin ötesinde, kendi içinde de yeni kesimler, yeni yüzler yaratmıştır ve yaratmaya devam etmektedir. Bu durum ise aynı toplum içinde, yorum farklılıkları sonucunda farklı görünümlerin sergilenmesine yol açmıştır (Dural,2004:132). Kürt Siyasal Hareketinin 90’larda sol söylemini kenarda tutarak daha milliyetçi bir söylem alanına geçtiğinden bahsedilmiştir. Bu anlamda PKK’nın 1993’te bayrağındaki orak çekiç amblemini kaldırması, Marksist ve sol jargonu yumuşatma yoluna giderek bunun yerini ise daha milliyetçi bir jargona bırakması bir dizi değişime işaret etmiştir. PKK’nın ve Öcalan’ın dine karşı reddiyeci yaklaşımını bırakarak daha ılımlı bir yaklaşım belirlemede çeşitli siyasal ve toplumsal dinamikler bulunmaktadır. Bunlardan ilki, örgütün sırtını dayadığı toplumsal kesimin muhafazakâr/dinî bir yapıya sahip olması ve sol jargonunun bu kesime nüfuz edememesidir. İkinci olarak, RP’nin Kürt seçmeni kucaklayıcı politikası, Kürt seçimde de bir siyasal temsil sağlamıştır. Bunların ötesinde bölgede Kürt Hizbullah’ının ortaya çıkması, Kürt dindar köylülerinin PKK’ya yoğun katılımı gibi faktörler de örgütün dinî değerleri dikkate alan bir söylem alanı inşa etmelerine neden olmuştur. PKK ve yasal siyasal parti olarak kurulan ana-akım Kürt hareketinin temsilcileri dine dayalı sert tutumlarını yumuşatma yoluna başvurarak, temsili olduklarını belirttikleri Kürt tabanıyla zıtlasmama yolunu seçmişlerdir.

Öcalan’ın Kürt sorununun çözümünde dine dair ılımlı yaklaşımı, PKK’yı olduğu gibi siyasetteki temsili görülen partileri de etkilemiştir. Dolayısıyla devlet ve devlete yakın duran kesimin yaklaşımında Örgüt ile parti arasında organik bağ olduğu düşünülerek, birlikte anılmıştır. Kürt siyasi çizginin bugünkü temsilcisi HDP’nin halkın dinî değerlerine saygı duyması ve bu değerleri dikkate alan bir siyaset üretmesi, bölgede muhafazakâr bir parti olan AK Parti’nin yüksek oy almasıyla da ilintilidir. AK Parti’nin Kürtler tarafından desteklenme sebeplerinden birisi de, siyasal muhafazakâr geleneğin güçlü bir parçası olması ve halkın içinden gelen bir parti olmasıdır. Dolayısıyla halkın değerleriyle çatışmayan AK Parti’nin,

Kürtlere ve Kürt sorununa yönelik vaatleri de oylarının artışında etkili olmuştur. HDP'nin bu durumda, kendi tabanını temsil edememe durumuna düşme tehlikesini aşmanın yollarından biri olarak, dinî söylemle bütünleşme siyaseti kaçınılmaz olmuştur.

HDP'deki bu değişim, kimi zaman “ulusal mücadelesinin temsilcisi olması demokratik-laik siyasal çizgisine” (www.evrensel.net) bağlanarak eleştirilse de güçlü bir kesim olan dindar-muhafazakâr kesimin oylarına talip olmak adına gerekli görülmüştür. Bu da HDP içerisinde HDP'nin çizgisinin ne olduğu, ne olması gerektiği üzerinden bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Bugün HDP'ye oy veren dindar Kürtlerin varlığı azımsanmayacak ölçüdedir ve bu durum bize “nasıl bir muhafazakârlık?” sorusunu sordurmaktadır.

Bölgedeki tabanının dinî hassasiyetleri yüksek bir kesim olması, partinin bünyesine Kadri Yıldırım, Altan Tan, Hüda Kaya gibi muhafazakâr-dindar figürleri katması ile siyasette sol çizgisinin ötesinde sağ çizgiyi de içine alan yeni bir mecra çizme arayışı, HDP'nin tam olarak kimin ya da kimlerin temsili olduğu tartışmasına neden olmaktadır. Bir taraftan Selahattin Demirtaş'ın “HDP'nin lokomotifinin sol ve sosyalistlerden oluşacağı” yönündeki sözleri ve Türkiye Eğitim Sisteminde okutulan zorunlu din dersinin, devletin baskısı olduğu ve kaldırılması gerektiği yönündeki beyanı, öte yandan Şanlıurfa'da Said Nursi'yi Anma Etkinliği'ni düzenlemeleri, Diyarbakır'da Kutlu Doğum etkinliğine ev sahipliği yapmaları, hedefledikleri dindar kesimi yalnızca bir aksesuar, bir vagon olarak gördükleri, dini araçsallaştırdıkları yönünde bir eleştiriyi de beraberinde getirmiştir. Bu birbirinden oldukça farklı tutumların, kendi tabanında da birbirinden zıt görüşleri oluşturduğu; bir kesimde partisinin dine saygılı olduğu yönünde seçmenini ikna ederken, diğer taraftan örgütle aynı ideolojiye sahip, dini de yalnızca oy için araç olarak kullandığı yönünde halkta sert tutumlara neden olmuştur.

Araştırmanın bu bölümünde görüşmeciler, HDP'nin dinî değerlere saygı duyup duymadığı konusunda değerlendirmelerde bulunmuş, bu değerlendirmeler üzerinden iki farklı muhafazakârlığın tabanda aksettiği görülmüştür. Bunlardan ilki

Türkiye'deki genel sağ siyasetle uyumlu bir muhafazakârlık, diğeri ise, HDP'nin milliyetçi ve dinî söylemleri üzerinden ürettiği ve tabanında bir karşılık bulduğu ikinci türden bir muhafazakârlıktır.

Merkez-sağ kanattan beslenen siyasal muhafazakâr kesim; biz bu kesimi Siirt Arapları ve Siirt Kürtleri olarak ayırabiliriz, PKK'nın sol-seküler çizgisinin dışında tabanıyla zıtlaşmamak adına ürettiği ılımlı söylemini reddetmektedir. G25, parti yöneticilerinin gazetelere vermiş oldukları demeçlerde *“Kürtlerin geri kalmalarının sebebini İslam diniyle özdeşleştirdikleri, aslında Kürtlerin dininin İslam değil, Zerdüştlük olduğu”* gibi açıklamaları sebebiyle partinin bir din kaygısının olmadığını hatırlatmaktadır. Dine dayalı son dönem gerçekleştirilen ılımlı politikalar ise görüşmeciler için yalnızca bir oyundur, aldatmadır. Gerçeği görmek için, örgütün fiiliyatta ne yaptığına bakılması elzemedir. Örgüt silaha başvurarak, sivilleri ve askeri hedef alarak, şiddete başvurarak, dindar halka baskı kurarak esasında gerçek yüzünü ortaya koymaktadır. HDP ile PKK arasında kurulan organik bağ sebebiyle, HDP'nin de dinî değerlere saygı duymadığı düşünülmektedir:

“Ben HDP'nin dinî değerlere saygı gösteren bir parti olduğunu düşünmüyorum. Örgütün silahsız hali olduğunu kendileri söylüyorlar zaten. HDP asla bir muhafazakâr parti değil bence, sol parti” (G3, Erkek, Melez, 33 yaşında).

“HDP örgütün aynısıdır. Burada daha evvelden de seçimlerde belediyeyi almışlardı, başörtülü evime yardım için gelenleri taşıyorlardı mahallede. Onların belediye şoförleri ben çarşafı olduğum için kaç kere hakaret ettiler bana. Onlar dindarları hiç sevmiyor amaçları farklı. Bu HDP, insanları dinle kandırdı, biz de Müslümanız kardeşiz diye. Amcam o kadar dindardır ki, evde çocuklarıyla cemaat olur namaz kılarlar, ama torunu dağda şimdi” (G5, Kadın, Kürt, 40 yaşında).

“HDP kesinlikle Müslümanlara saygı duymuyor. Saygı duysa bütün bu olayları çıkarmazlardı. Onlar örgütün destekçileridir. Sürekli diyorlar “Apo Apo, liderimizdir, heykelini dikeceğiz” bu ne demektir? Apo binlerce şehit verdirdi, bebek katilidir. Televizyonda çocuktum izledim, hiç unutmuyorum Eruh tarafında bir köyü taradılar bebekleri hep öldürdüler, öyle ağladım ki.. Bunları hiç unutmam. Terör örgütü asla Müslümanların değerlerine saygı duymuyor, saygı duysa böyle öldürür mü?” (G13, Kadın, Arap, 43 yaşında).

“HDP dinî değerlere asla saygı göstermiyor, aksine dinsizleştirme politikası olduğunu düşünüyorum. Benim oy verdiğim parti benim dinî değerlerimi en azından

korumaya çalışıyor. HDP, soldan bile aşağı bir parti” (G19, Erkek, Arap, 40 yaşında).

“Eğer bu partinin dine saygısı olsaydı, benim akrabamın evini terör ateşe vermiş, zihinsel engelli çocuğu da içindeydi, bu durumu yapan bir örgütle bağı olmazdı” (G34, Kadın, Kürt, 49 yaşında).

Görüşmecilerin, partinin (HDP), dindar kesimi temsil edebilecek nitelikte, dinî değerleri de dikkate alan bir parti olarak görülmemesinin arkasındaki en önemli sebep, parti ile PKK arasında kurulan organik ilişkidir. Bu ilişki, terör örgütünün toplumsal hafızada, İslam ile din ile uygun olmayan uygulamaları sebebiyle, kişilerde, partinin de ancak dini, bir araç, insanları kandırmak adına kullanılan bir aksesuar olabileceğini düşündürmektedir.

HDP'nin Türkiye'deki sol zihniyet ile aynı zihin dünyasına sahip olduğunu savunan G33, HDP'nin asıl amacının İslam'ın kadim milletlerini birbiriyle savaştırmak ve ümmet ittifakını sekteye uğratmak olduğunu vurgulamaktadır:

“Türkiye'deki sol din ve inançlara karşı tahammülsüzdür veya karşıdır fikrine katılmıyorum, Türkiye'deki sol ideoloji İslam düşmanıdır, bugüne kadar Türkiye'deki sol bir rahibenin başörtüsüne ya da bir hahamın sakalına dil uzatmamıştır, hatta Türkiye'deki sol bir alevinin bile bıyığına sakalına dil uzatmamıştır. Türkiye'deki sol hiçbir dinin kutsalına dil uzatmamıştır. Sadece İslam'ın Ehl-i sünnet itikadına karşı düşmandırlar ve HDP bu düşmanlıkta uluslararası siyonizmin taşeronluğunu almış bir siyasi partidir. Bu siyasi partinin birinci önceliği bu toplumda dinî değerleri ve aileyi bitirmektir. Türkiye'de LGBT'nin temsilcisi, cinsiyetsiz nesil yetiştirmenin partisi HDP'dir. Türkiye'de bütün küresel projelerin temsilcisi HDP'dir. HDP'nin bu coğrafyada var olma sebebi İslam'ın kadim milleti olan Kürtleri, Araplarla, Farslarla ve Türklerle savaştırıp ümmetin ittifakını yüz yıl daha ertelemektir. Varlık sebepleri bunlardır; İslam düşmanıdırlar, insan düşmanıdırlar. İslam ve insan dışında herkesi desteklerler” (G33, Erkek, Arap, 46 yaşında).

Türk solunun din(ler)e değil, İslam'a ve İslam'ın Ehl-i sünnet tarikatına düşman olduğu vurgusu, Türkiye'de muhafazakârların sisteme yöneltilen dinsel referanslı eleştirilerinden biridir. HDP'nin de bu düşmanlıkta uluslararası siyonizmin taşeronluğunu yaptığı düşüncesi, partinin İslami olanla uyuşmak bir kenara, özünde düşman olduğu çıkarımı, görüşmecinin ifadelerinden çıkarılabilir. Öte yandan, partinin ve örgütün ortak bir söylem olarak “halkların kardeşliği” vurgusunun yerine, görüşmeci örneğinde görüldüğü üzere özellikle muhafazakâr Kürtler tarafından

“ümmeî ittifağı”, “birlik olmak” gibi dinî referanslı ifadeler kullanılarak, parti ve parti zihniyeti eleştirilmektedir. Turan’a göre bu tür ifadelerin kullanılmasındaki temel yaklaşım, İslam’la birlikte anılmayan bir Kürt kimliği oluşturmak için siyasi işbirlikleri kurulması, buna dair sürekli sponsor aranması. İslam’ın bir numaralı tehdit ilan edildiği yeni dünyada ise bu sponsorların fazlası ile de bulunmasıdır (Turan, 2015).

Sağ geleneğin devam ettiricisi muhafazakâr kitlenin eleştirilerine karşı, HDP/PKK çizgisinin muhafazakâr kitleye yönelik ılımlı politikası karşılık bulacak ve kitleselleşmeye imkân tanıyacak örnekler üretmeye devam etmiştir. Bunlar arasında Demokratik İslam Kongresi (DİK) önemlidir. Kongrenin Öcalan’ın çağrısıyla toplanması, kongrenin açılışında Öcalan’ın “Mümin Kardeşlerim!” başlıklı mektubun okunması, yine konuşmada “Birbirinizi tanıyasınız diye sizi farklı kavimler halinde yarattık!” ayetine vurgu yapılması, “çoğulcu, demokratik, eşit ve özgür bir İslami Milletler Birliği”nden söz edilmesi, dindar Kürtleri, milliyetçilik ve İslami referanslara dayandırma arayışı olarak da değerlendirilmiştir (Ertosun ve Tomaslar, 2015). Kongrede, Doğu ve Güneydoğu’nun önemli dinî kurumları ve Kürtlerin dinî geleneğinin temsilcileri olarak görülen medreselerde yetişen şahsiyetlere (Şeyh Said ve Said-i Kürdi [Nursi] ve Mele Abdullah Timoki gibi) dair yapılan özel vurgular, Örgütün ve Kürt Siyasal Hareketinin 1980’lerde “gerici” olarak nitelendirdikleri bu kurumlara dair algıyı kırma teşebbüsüdür (Ekinci, 2021: 64). Öte yandan Demokratik Toplum Kongresi (DTK) öncülüğünde Diyarbakır’da Kutlu Doğum etkinliklerinin yapılması, Kobani adına kurban derilerinin toplanması, Sivil (alternatif) Cuma namazları, PKK’nın ölenleri için “şehit” ifadelerinin kullanılması da bu minvalde bir “sol ilahiyat” oluşturma çabası olarak değerlendirilmiştir (Palabıyık, 2018: 11).

Görüşmelerde HDP ve örgüt çizgisinin bu yönelimini dini araçsallaştırmak olarak nitelendiren sağ geleneğe bağlı muhafazakârların ötesinde, bunun bizzat dindar-muhafazakâr kesimin hassasiyetlerini gözetmek anlamına geldiğini savunan çizgi, Kürt milliyetçiliği ile dinî hassasiyetlerini birleştirdikleri bir pota olarak HDP’yi görmektedirler. G8 ve G16, partinin, Türkiye’yi en çok temsil etmeye aday

“Bir Türkiye” partisi olduğunu, bunda da sol, muhafazakâr ve Kürt kesimin tümüne yönelik ürettiği politikanın etkili olduğunu savunmaktadırlar:

“HDP kolektif bir parti bence, içinde eşcinselleri de barındırır, dindarları da. Her iki tarafa da saygılı. Yıllarca sivil cumalar onlarla birlikte kılınmadı mı? HDP, Kürt, muhafazakâr ve sol bir partidir. Bir Türkiye partisi olma yolunda ilerliyor bence” (G8, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

“Yöneticiler dindar da bizimkiler dinsiz mi? Geçen Ömer Faruk Gergerlioğlu FETÖ’den ihraç edilmiş. Adamın evine gitmişler tutuklamaya sabah namazını kılmaya izin vermediler. Bu nasıl Müslümanlık? Eğer bunu HDP iktidar olsa AK Partiliye yapsaydı, HDP dindiz imansız olurdu ama kendileri değil. Bunu gören muhafazakâr Kürtler HDP’ye daha çok oy verecek. HDP hem muhafazakârdır hem sol. Hüda Kaya da partidendir, Altan Tan vardı mesela. Bunlar dindar vekilleridir. Parti bence Türkiye’yi en çok temsil eden partidir. Kürtler zaten dindardır. AK Parti’ye de oy verdiler, Kürt sorununu çözecek diye” (G16, Erkek, Kürt, 67 yaşında).

G16’nın HDP’li vekil üzerinden yaptığı değerlendirme oldukça ilginçtir. Vekilin, sabah namazını kılmasına izin verilmeden tutuklanmasını, Müslümanca bir tutum olarak görmeyen görüşmeci, AK Parti’yi suçlamakta ve gerçek Müslümanlığa karşı, AK Parti’nin muhafazakâr duruşu temsil edemeyeceğini düşünmektedir. Dindar vekillerin partide yer edinmesinin, partinin muhafazakâr kimliği de barındırması ile ilişkilendirilmesi, partinin dindar Kürtlerde temsil bulabildiğini göstermektedir. Denilebilir ki, AK Parti’nin İslami-muhafazakâr çizgisi, Kürt siyasetinde bir ayak değişikliğine yol açan “kurucu-öteki” işlevi görmektedir (Ekinci, 2021: 63). HDP’nin din üzerinden meşruiyet ve saygınlık kazanması, muhafazakâr görüşmecilerin ifadelerinde çok net görülmektedir. Böylece, AK Parti’nin muhafazakâr nitelikli Kürtlere dair oluşturduğu politikaya, kendi içlerinden çıkan alternatif bir cevap üretme imkânı, muhafazakârlığın siyasal tercihteki kaygan niteliğini görüşmeciler üzerinden ortaya koymaktadır.

G16’nın HDP’li vekil üzerinden aktardığı örneğin, AK Partili muhafazakâr Kürt görüşmeci tarafından farklı bir pencereden yorumlanması da siyasal muhafazakâr duruşun kayganlığına işaret etmektedir. G27’ye göre, vekilin yaşadığı durum, dindar Kürtlerin dinî hassasiyetlerini etkilemek adına gerçekleştirilmiş bir göz boyamadır:

“HDP kesinlikle Ateizm üzerinden bir siyaset yapıyor, asla dinî değerlere saygı duymaz. Onların dindarlığı da tamamen bir oyun. Mesela HDP milletvekilini güya evinden almaya gitmişler adama sabah namazını kılmaya müsaade etmemişler diye devletin polisine, AK Parti’ye kızıyorlar. Ezan okunalı bir saat olmuş niye tam o anda namaz kılası gelmiş, gözaltına alınacağını bildikleri halde tepki toplamak için böyle oyunlar düzenliyorlar, tabi muhafazakâr HDP’li Kürtlerin de böylece tepkisini topluyorlar. HDP her zaman dine yakınlığıyla bilinen vekilleri içine aldı fakat zaman içinde onları tasfiye de etti, amaç sadece göz boyamak” (G27, Erkek, Kürt, 43 yaşında).

HDP’nin özünde muhafazakâr değerlerin temsilcisi olamayacağını düşünen görüşmeci, partinin bünyesine kattığı dindar vekillerinin de zaman içerisinde partiden tasfiye edildiğini, dinin yalnızca dindar Kürtlere yönelik bir araç maksadıyla kullanıldığını düşünmektedir. Bu durum, iki farklı siyasal düşüncenin, aynı vekil örneğini, iki farklı pencereden yorumlama neticesini doğurmuştur.

HDP’nin muhafazakâr vekilleri bünyesine katması, din üzerinden Kürt hareketine dair yöneltilen eleştirileri bertaraf etmekte etkili bir unsura dönüşmüştür. HDP, oyunu, muhafazakâr partilerin kurallarıyla oynayarak, AK Parti’ye giden oyların kendisine kaymasını amaçlamıştır. Bu amacın, Siirt eski milletvekili Kadri Yıldırım’ın, parti içerisinde dinî değer ve kutsalları hiçe sayan bazı bileşenlere dair yönelttiği özeleştirisinde açığa çıktığı görülebilmektedir. Yıldırım, TBMM’de düzenlediği basın toplantısında HDP’ye oy verenlerin yüzde 95’inin “Müslüman Kürt halkı” olduğunu vurgulayarak, bu halkın siyasi tercihinde dini ile milliyeti arasında bir tercih yapma ikilemine düşürülmesinin sonuçlarının ağır olacağını vurgulamıştır:

“Aradığını partimizde bulamayan ve partimizden soğuyan dindar Kürtlerin adres olarak nereye gideceklerini söylememe gerek bile yoktur. Dolayısıyla halk kendini, milliyeti ve dini arasında bir tercih yapmakla karşı karşıyaymış gibi ikilem içinde görmemelidir. Partimiz bu konuda ciddi tedbirler almalıdır. Şimdiye kadar olduğu gibi bundan sonra da rakip siyaset bunu asla affetmeyecek ve aleyhte kullanmaktan çekinmeyecektir. Bugün MHP dahil olmak üzere Meclis’teki partilerde değişimin gereğine inanılıyorsa HDP’nin bundan geri kalmak istemesi veya dindar Müslüman Kürt halkının beklentilerini önemsememesi düşünülemez” (Yıldırım, 2016).

HDP'nin de parti değişimine giderek kendi tabanıyla zıt düşmeme politikası gütmemesinin gerekliliği, görüşmecilerin ifadelerinden elde edilen bulgulara göre, bir karşılık bulmuş durumdadır. Partinin pek çok kesime ve düşünceye saygı duyduğunun vurgulanması, dinî hassasiyetlerine dair beklentisi olan dindar Kürtleri ikna etmiş görünmektedir. G22, AK Parti'ye kıyasla, HDP'nin dini araçsallaştırmadığını düşünmekte ve bu yönüyle muhafazakârlara daha çok saygı gösterdiğine inanmaktadır:

“HDP’de her çeşit insan var. Elbette dinine dikkat eden insanlara da saygı gösteriliyor. Ama saygı duymayan da vardır. HDP çok sesli bir parti bence. AK Parti dini çok kullanıyor, bunu öne sürerek siyaset yapmayı da doğru bulmuyorum, dini böyle kullanmayı muhafazakârlara karşı bir saygısızlık olarak görüyorum. Ben HDP’yi Kürt, muhafazakâr ve sol bir partinin temsili olarak görüyorum” (G22, Kadın, Kürt, 28 yaşında).

G23 ise, HDP'nin din üzerinden kendi tabanıyla çatışmasının, önce Kürt hakkında tepkiye yol açacağını düşünmektedir:

“HDP’yi dört dörtlük bir parti olarak görmüyorum, mesela AK Parti kadar dinî hassasiyeti yok. Ama direk din düşmanı olarak da asla değerlendirmiyorum. Sonuçta oy veren halkın böyle bir düşmanlığı yok, hatta çoğu dindar, alenen bu niyeti olan bir partiye önce Kürtler oy vermez” (G23, Kadın, Kürt, 36 yaşında).

HDP'nin çok sesli bir parti olduğu propagandasının, seçimde bir karşılık bulduğu, görüşmeci ifadelerinden çıkarılabilmektedir. “Kürt, muhafazakâr ve sol” bir parti olarak değerlendirilen HDP, bu sayede muhafazakâr Kürt tabanının kendi bünyesinde kalmasını başarmış görünmektedir. Kendi içerisinde ayrı bir muhafazakâr damarın oluşması ise, özellikle oy aldığı Doğu ve Güneydoğu bölgeleri sayesinde belirlenmektedir. G24, HDP'nin Batı illeri ile Doğu illeri arasında, seçmenin ideolojisine göre vekil çıkarmasını, sol ve muhafazakâr damarına bağlamaktadır:

“HDP bence dinî değerlere saygı gösteriyordur, ama çok karışık bir parti. Mesela özellikle Batı illerinde HDP’ye oy verenler kalkıp seçimde CHP’ye de oy verdiler. Batı’daki HDP seçmeni daha sola yakın, ama burası öyle değil, burada HDP’ye oy verenler ya da seçmen diyelim daha dinine düşkün, daha muhafazakâr. E haliyle parti de bunu gözetmek durumunda. Ve parti de buna göre hareket ediyor burada. Buradaki vekillerini daha dinî hassasiyetlere uygun çıkarıyor. Bura açısından

düşününce muhafazakâr, batı seçmeni açısından düşününce daha sol bir parti. Kuruluş temelli düşününce de etnik bir parti bence” (G24, Erkek, Kürt, 23 yaşında).

Görüşmecilere göre, HDP'nin farklı kesimlere yönelik ürettiği “kuşatıcı” politika, partinin Türkiye'yi en çok temsil eden parti olmasına olanak tanımaktadır. Zaten, dine karşı duracak bir politika üretmenin, tarihsel tecrübeleri ortadadır. G32'ye göre de CHP dâhil, hiçbir partinin, halkın üçte ikisinin muhafazakâr olduğu bir ülkede dine karşı bir politika üretmesinin imkânı kalmamıştır. Dolayısıyla, HDP, bugün muhafazakâr değerleri de dikkate alan, sol temelli, etnik bir mozaik olarak nitelendirilmektedir. HDP'nin dinî değerleri dikkate alan politikasını, PKK üzerinden değerlendiren G30, PKK'nın ılımlı bir politikaya dönmesinin HDP'yi de böyle bir dönüşe itmek durumunda kaldığını düşünmektedir. Çünkü görüşmeciye göre, HDP'nin varlık sebebi PKK'nın kendisidir. Görüşmeci, Kürtlerin Müslümanlık temelinde birleşmesinin, ümmetin bir parçası olma gayretlerinin, ulus-devlet sürecinde kendilerine zarar verdiğini, Müslüman olmanın, etnik siyasetin yapıldığı bu sırada birleştirici bir payda olamadığının altını çizmektedir:

“HDP'nin hiçbir din kaygısı bulunmaz. Mesela ben cezaevinde kaldım, orada PKK mensuplarıyla eğitimimiz vardı. Kalkıp namaz kılana sen niye kılıyorsun denmezdi. Kürtler Müslümanlığa çok şey kazandırdı ama Kürtler bence hep Müslüman olduğu için kaybetti, 1921 anayasasında “bu ülkenin iki kurucu unsuru var, biri Türk, biri Kürt” dediği zaman, bizi azınlık olarak ele almadılar, çünkü Müslüman unsurunda birleşiyorduk, oradan kaybettik, Suriye'de Müslümanız diye kaybettik, İran'da, Irak'ta biz Müslümanız diye kaybettik. Çünkü dedik ki bu ülkeyi yönetenler de biz de Müslümanız bir farkımız yok” (G30, Erkek, Kürt, 40 yaşında).

Görüşmecinin ifadeleri, Kurtuluş Savaşı mücadelesinde din paydası altında buluşan Kürt-Türk ve diğer azınlık milletlerin, ulus devletin inşa sürecinde ötekileştirilmesi üzerine yaşadığı küskünlüğün bir dışavurumudur. PKK, yıllarca bu küskünlüğü kullanarak, Marksist bir bakış açısıyla Kürtlerin temsili olan dinî geleneklerin tümünün, Kürt mücadelesinde ayak bağı olduğu politikasını gütmüş, bu durum tabanda da farklı bir reaksiyoner tutuma neden olmuştur.

Ezcümle, görüşmecilerin ifadelerinin bize sunduğu netice, partinin ve tabanının merkezi muhafazakâr değerler sistemine alternatif değerler sistemi oluşturmayı başardığıdır. Göka vd.'ne göre (2006: 305), “Önemli olanın siyasal tercihlerin değil, var kalmak için üretilmek zorunda kalınan değerler sisteminin

oluşumu olduğu anlaşıldığında, siyasal tercihler bir “belirleyen” olmaktan çıkmakta, yalnızca değişken bir “gösteren” haline dönüşmekte ve böylece muhafazakâr denilen sessiz kitlenin siyasal tercihlerinin, neden bu kadar sık bir biçimde değişim gösterdiği açıklanabilir hâle gelmektedir”. Muhafazakâr Kürt tabanda bugün gerçekleşen kayganlığın anlaşılmasında, üretilen yeni değerlerin benimsenerek siyasal tercihlere yansımaları görmek mümkündür. Sonuç olarak Kürt Siyasi Hareketinin özellikle Kürtlerin yoğun yaşadığı bölgelerde yeni bir formatı gerçekleştirmesi, dindar-muhafazakâr tabanının hassasiyetlerini dikkate alarak laik-sol çizgisini yumuşatması ile sonuçlanmıştır. Parti'nin bu yumuşatma politikasında kullandığı argümanlar, Siirt ve bölge hakkında karşılığını bulabilmişken, muhafazakâr geleneğin temsilcilerine göre, Türkiye’de sağın elini zayıflatmak için üretilmiş argümanlardır.

4.3.3.1. İslami Bir Argüman: Sivil Cumalar

2011 yılında PKK ve legal Kürt Siyasi Partilerin sivil itaatsizlik eylemleri adı altında başlattığı Sivil Cumalar, Diyanet’in bölgeye kendi imamlarından göndermesi ve Türkçe Hutbe okutması gibi eleştirilere cevaben, aralarında Demirtaş ve parti üyelerinin de olduğu, yerel halk ve meclislerle gerçekleştirilen eylemler olarak tarihe geçmiştir. Kılınan Cumalarda çok kültürlülük üzerinde durulmuş, anadilde eğitim talebi yeniden dile getirilmiş ve Osmanlı’dan sonra Kürtler üzerinde oynanan kirlî oyunların altı çizilerek, Kürt sorununa dair talepler, Cuma eylemlerinde dile getirilmiştir. Görüşmecilerle gerçekleştirilen mülakatlarda bir kesim sivil Cuma eylemlerini desteklediğini, namazlara gittiklerini; bunu da Devletin kendi din anlayışını bölge halkına dayatmasına karşı bir muhafazakâr tepki olarak gerçekleştirdiklerini ifade ederken, bir başka kesim ise sivil Cuma gibi eylemlerinin politik amaçlar adına kullanıldığını ve eylemlere katılanların da dinî bir amaçtan öte politik bir amaçla namaz kıldıklarını ifade etmişlerdir.

Sivil Cuma eylemlerini destekleyen görüşmeciler, devletin resmî din politikasına sahip olduğunu ve bunun farklı dillerde namaz, hutbe, vaaz gibi dinî meseleler üzerinden Kürtleri hiçe saymak olduğunu vurgulamaktadırlar. Sivil Cumaları, din üzerinden, devlete ve Diyanet’e verilen bir tepki; görüşmecilerin dinî

hassasiyet ile siyasi hassasiyetlerini birleştirdikleri bir eylem olarak değerlendirmek mümkündür:

“Sivil Cuma olaylarını hatırlarsınız. HDP dinsiz diyenler gördü ki, üstümüze yağmur yağıyordu biz namaz kılıyorduk. O namazlar gerçekten dinî duygularla kılındı diye düşünüyorum. Bizim köyde gidiyorum camiye, çoğu kişi Türkçe bilmiyor, Türkçe hutbe okunuyor. Burada da namaza gidiyorum cemaatin yüzde 90’ı Kürt. İmam Türkçe ve Arapça safları düzeltin diyor ama Kürtçe demiyor. Sivil Cuma bunlara tepkidir” (G16, Erkek, Kürt, 67 yaşında).

“O sivil Cuma meselesinde de hutbe olayına değineceğim, tüm Türkiye’ye aynı hutbenin gönderilmesi çok sıkıntılı, yerel dinamiklerin de gözetilmesi lazım. Yani belki o hafta bir mahallede hırsızlık işlenmiştir, onun üzerine konuşulsun, Kürtlerin kendi dinamikleri batıdaki halktan farklı olabilir, bunlar gözetilmiyor” (G8, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

“Sivil Cuma olaylarını ben çok desteklemiştim ve bu cumalara da katıldım. Ben dinin tekele alınmasına karşı olduğum için Cuma namazlarının da Diyanet’in tekelinde olmasına karşıydım bu sebeple katıldım” (G31, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

Görüşmecilerin kendi dilleri ile hutbe okunmayı talep etmesi, bölge halkının dinamiklerinin dikkate alınması gerektiğinin vurgulanması, politik bir muhafazakâr tutumdur. Diyanet oluşumunun dini, ulus-devletin tekele alması olarak nitelendirmeleri, görüşmecilerin sivil itaatsizlik bağlamında Sivil Cumaları desteklemelerinin nedenleri arasındadır. Nitekim Kürt milliyetçiliğini İslâmî referanslara dayandırma arayışı olarak da değerlendirilmiştir (Ertosun-Tomaslar, 2015). Öte yandan bu eylemleri desteklemeyen ve eylemlere katılanlara da eleştiri getiren, muhafazakâr görüşmeciler, bu tür eylemlerin PKK ve onun maşası HDP tarafından Kürtleri kazanmak adına gerçekleştirilen stratejik oyunlar olduğunu belirterek, kılınan namazları dinileşmek değil, dinin seküler amaçlar uğruna kullanılması olarak yorumlamışlardır. G3, Sivil Cuma eylemlerini iyi bir şeyle kötü bir emeli gerçekleştirmek olarak değerlendirmiştir:

“Sivil Cuma olaylarını da çok iyi hatırlarım, onlar dinî bir şeyi yerine getiriyor zannediyordu tabi, aslında bir şeylerin hazırlığı devlete mesaj, ama tabi namaz olunca herkes gidiyordu, namaz bu. İyi bir şeyle kötü bir şey yapmak gibi” (G3, Erkek, Melez, 33 yaşında).

Namazın, bölge insanının hassa damarı olduğunu, bunu kullanarak devlete mesaj vermenin gerçekte, dinle ilgisi olmadığını düşünen G3, halkın dinî duygularıyla oynandığını düşünmektedir. G14 ise, namaza katılanların da sıkıntılı olduğunu düşünerek, Sivil Cuma eylemlerine “Abdestsizler Cuması” diyerek, kılınan Cuma namazının gerçek bir inançla kılınmadığına inanmaktadır:

“O sivil Cuma olaylarında çoğu abdestsiz adamlardır, yani çok yanlış bir hareket. Abdestsizler cuması diyorum ben o olaya” (G14, Erkek, Arap, 67 yaşında).

G14’ün “Abdestsizler Cuması” nitelendirmesi, yapılan eylemin, PKK destekli olması, devlet karşıtı bir eylem olmasından kaynaklanmaktadır. Devlet ve devletin kurumu olan Diyanet’e saygı duyan muhafazakâr cenah, örgüt destekli bir cumanın dinî bir amaçla yerine getirilmiş olamayacağına inanmaktadırlar. G11 ise, namazın kılınması yönünde bir eylemi planlayanlara “zihniyeti bozuk adamlar” ifadelerini kullanarak, Diyarbakır’da Cuma namazına katılan Demirtaş’ın, tüm namazlarını kılan bir Müslüman olmadığını, gerçekte meselenin gösteriş olduğunu düşünmektedir:

“Sivil Cuma meselelerini de kim yaptıysa tam zihniyeti bozuk adamlar yapmış. Selahattin Demirtaş gelmiş Diyarbakır’da namaz kılmış. Demirtaş tüm namazlarını kılıyor mu? Hepsi oyun hepsi gösteriş. Benim düşmanım imam olsun ben gider arkasında saftutarım” (G11, Erkek, Kürt, 25 yaşında).

Görüşmecilerin ifadelerinde hem yapılan eylem kabul edilmemekte hem de eylemin niteliği ve niyeti, dinî amaçlara uygun görülmemektedir. Hatta G27’ye göre Sivil Cumaların asıl amacı halkı dinî bir araç üzerinden dinden uzaklaştırmak olmuştur. Bunu, Siirt’te kılınan Cuma namazlarının yalnızca üç noktada kılınması üzerinden yorumlayan görüşmeci şu sözlere yer vermiştir:

“Sivil Cuma gibi olayların amacı kesinlikle dinden uzaklaştırmaydı. Size şöyle anlatayım: Siirt şehir merkezinde 3 nokta belirlemişlerdi namaz kılmak için, yarın öbür gün kış gelecek uzaktaki, kenar mahallelerdeki insanlar belirlenen yerlere gelip namaz kılamayacaktı, camiye gidemeyecekti. Bir iki sefer sonra evde kılacaktı sonra da zamanla kılmayacaktı. Tamamı ile böyle planlı bir şeydi” (G27, Erkek, Kürt, 43 yaşında).

İnsanları, camilere değil kendi belirledikleri alanlara namaza çağırın eylem plancılarının, herkesin kendi mahallesinden çok uzakta olabilecek bu alanlara tüm iklim koşullarına rağmen gidemeyecekleri, bunun da insanları namazdan ve camiden uzaklaştırma sonucunu doğuracağı düşünülmektedir. Çünkü cami, insanların bir araya toplanarak ibadet etmeleri noktasında, yaşadıkları mekânların yakınlarına kurulan bir ibadet alanı iken, sivil cumalarda belirlenen alanlar, devlete din üzerinden politik mesaj vermek adına toplanılacak alanlar olarak değerlendirilmektedir. Bu durumun insanlardaki cemaat duygusunu zedeleyici, hatta cemaati bölücü bir unsur olduğunu savunan G33, yapılan eylemin PKK'nın sivil halkına yaptığı en büyük kötülüklerden biri olduğuna inanmaktadır. Olaylara çok geniş bir pencereden yorum getiren görüşmeci, devletin Kürt sorununa her noktada el atan uzlaşmacı tavrını provoke etmek adına Sivil Cumaların düzenlendiği üzerinde durmuştur:

“Sivil Cumalar bugüne kadar PKK'nın sivil halkına yaptığı en büyük kötülüklerden bir tanesidir. Cemaati birbirinden ayırmaya çalışmak, cemaati bölmeye çalışmak en büyük kötülüktü. Oraya gidenlerin büyük bir çoğunluğunun da sırf PKK'nın çadırı olduğu için abdest alıp namaz kıldığını da bile birisiyim. Asıl mevzu şuydu: Türkiye'de Kürt bir diyanet işleri başkanı vardı, Kürtçe hutbe veriyordu, bunun Kürtleri etkilemesinden korkarak Kürtleri camilerden uzak tutma telaşydı. Silopi'de Cizre'de, Nurşin'de verdi bu Kürtçe hutbeleri. 1100 tane Kürt medresesi mezunu meleyi kadrosuna aldı ve bu bölgedeki imamlara da genelgeyle talimat verdi, köyünüz hangi dili konuşuyorsa o dil de o hutbe okuyun diye. Hâlâ da Kürtçe hutbe okunuyor” (G33, Erkek, Arap, 46 yaşında).

Kürt Siyasal Hareketi'nin sol ideolojik temeli, halkın dinini hiçe sayan, katı Marksist- Leninist, din düşmanlığı olarak eleştirilirken; dine yönelik reddiyeci tavrını bırakıp, din ile harmanlanmış bir milliyetçilik inşası içerisine girmeleri ve yeni bir muhafazakâr değerler üreterek siyasallaşma talepleri de, samimi bulunmamakta ve eleştirilmektedir. Kürt Siyasi Hareketinin İslam'a “sivil cumalar” üzerinden farklı bir yorum getirmesi, harekete destek verenlerdeki etkisine bakılarak dinî kurumların savunucusu ve temsilcisi olarak görülen sağ cenaha yönelik, dinî değerlerin alternatif temsilci olduğunu göstermesi olarak da yorumlanabilir. Sivil Cumalar, DİK, Kutlu Doğum Etkinlikleri, Said Nursi'yi Anma, Yas Oruçları gibi eylem ve ibadetler, Kürt siyasetinin kendini daha ılımlı olarak nitelenebilecek bir aşamaya taşıma gayreti olarak değerlendirilebilir.

4.3.4. PKK'nın Dinî, Kültürel ve Toplumsal Değerlere Etkisi

PKK'nın kuruluşundan sonra, dinsel geleneksel yapıyla özdeşleşmiş Kürt sosyokültürel yaşam alanından paradigmatik bir kopuş gerçekleştirdiği bilinmektedir. Özellikle 70-80 dönemlerinde PKK, Marksist ideolojiyle de uyumlu şekilde dine karşı hayli katı ve militan laik bir yaklaşım sergilemiştir. Sol ideolojik yapısı ve modern eğitim kurumunun etkisiyle eğitilmiş Kürt gençlerinin sosyalist fikirlerle tanışmaları gecikmemiş, zaman içerisinde sayıları artan bu kesimde geleneği ve dini dışlayan radikal bir yapılanma ortaya çıkmıştır. Örgüt ve Kürt sol hareketinin tamamı, kuruldukları dönemden itibaren, bölgedeki dinî ve geleneksel unsurların, halkın sosyal hayatındaki yerini zayıflatma politikası güderek, Kürtlük bilincinin ortaya çıkmasında engel görmüşlerdir. Bu anlamda bölgedeki ana kurumlar olan aşiret ve medreseler Örgütün hedef tahtasına oturtulmuştur. Ekinci'nin Gündoğan'dan aktarımına göre:

“Kürt solunun dine/geleneğe reddiyeci yaklaşımını belirleyen temel dinamikler, cumhuriyet döneminin merkezileşme/entegrasyon uygulamaları, Kemalist eğitim sistemi ve sosyalizm olmuştur. Bu modernleşme dinamiklerinin etkisiyle 1970'lerin sonuna gelindiğinde Kürt toplumunda (en azından kentlerde) geleneksel yapı itibarını kaybetmeye başlamış, geleneksel eğitim kurumları olan medreselerin etkisi zayıflamış ve sosyalizm Kürt gençleri özelinde dine dayalı anlam sistemini tehdit ederek tarihe, geleneğe, dine ve topluma bakışta alternatif bir anlam sistemi olarak yerleşmeye başlamıştır. Kürt Solu esas olarak modernleşme süreçlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve 1960'lar ve 1970'ler dünyasında Kürt Solu saflarında dinin/geleneğin hızla itibar kaybetmesi bununla yakından bağlantılı olmuştur” (Ekinci, 2021: 54-55).

PKK'nın insanlarda dinî değerleri aşındırıcı etkisini G5, dağa giden ve örgüte destek veren akrabalarından, çocuklarını Kur'an Kursuna gönderdiği için aldığı tepki ile açıklamıştır ve *“çocuklarım Kuran kursuna giderken karşı çıkıyorlardı tepki veriyorlardı. Niye? Kuran okumasın diye. Ama dağa gitse çocuklarım, sevinirlerdi”* ifadelerine yer vermiştir. Bu yolla örgüt, Kürtler arasında akraba ilişkilerini de zedeleyici bir etkiye yol açmıştır.

PKK'nın ve Kürt solunun Kürt toplumundaki geleneksel kurum ve ilişkilerin etkinliğinin zayıflamaya uğramasında Marksist fikirleri öne sürmeleri özellikle

gençler üzerinde bir karşılık üretmiştir. PKK'nın devrimci hedeflerinden olan geleneksel aile yapısının ve özellikle kadının konumunu geleneksel olandan koparmak ve yeni toplumsal ilişkileri yerleştirmek (Öcalan, 1993) uzunca bir uğraş gerektirse de kısmen başarıya ulaşmıştır. Nihayetinde yukarıda anlatılanlardan referansla her ne kadar son zamanlar dindar tabanıyla zıtlaşmamak adına ılımlı bir siyaset yürütülse de hem Öcalan'ın hem PKK üyelerinin söylemlerinde, bugün örgütün temsili görülen HDP'nin parti programlarında sol paradigmanın ağırlığı devam etmektedir. Bu durum, genç kuşakların bu sol paradigmadan etkilenerek, üst kuşaklarıyla ve kendi toplumsal tabanıyla çatışmasına, ters düşmesine neden olmaktadır.

Araştırmanın bu bölümünde yukarıdaki temalardan farklı olarak, terör örgütü PKK'nın yürüttüğü sol, Marksist-Leninist, seküler politikanın Siirt'i ve Siirt örneği üzerinden bölgeyi dinî, kültürel ve toplumsal değerler açısından nasıl etkilediği ele alınmıştır. Görüşmelerden elde edilen verilerin ışığında Siirt'te Arap kesimin PKK'nın propagandalarından ideolojik anlamda etkilenmedikleri ve hareketi benimsemedikleri, ancak terör örgütünün bölge insanı üzerinde kurmuş olduğu baskı ve zorlamaların, korku ortamı ve güvensizliğin Arap kesimini Batı'ya doğru göç etmeye zorladığı ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte dindar Kürtlerde örgüte karşı koyma reaksiyonu gösterilse de korku ve baskı unsurunun pek çok kez devreye girdiği ve istemeyerek de olsa terör örgütünün hem varlığından hem de ideolojilerinden kaynaklı etki altında kaldıkları görülmüştür. Bu durum Siirt'te Kürtler nezdinde özellikle gençlerde, dinî değerleri yıpratmış, şehirde ve bölgede kültürel ve toplumsal değerleri ise aşındırmıştır.

PKK'nın Siirt'teki ve bölgedeki en büyük etkisi, oluşturduğu şiddet ortamından kaynaklı yaşanan can kayıplarının, halkta bıraktığı travmalardır. 1984'te Eruh ve Şemdinli yakınlarındaki askeri birliklere girişerek başlatılan ilk terör eylemlerinin ardından oluşan çatışma ortamından Türkiye Büyük Millet Meclisi İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu raporuna göre (2013: 60-65), 1984-2012 yılları arasında 5557 sivil hayatını kaybetmiş, TSK ve Bakanlık personeli olan 7918 kişi terör olayları sebebiyle şehit olmuştur. 22 binden fazla terörist ise ölü ele

geçirilmiştir¹³. Öte yandan terör örgütünün ideolojik etkileri ve halka yönelik baskıları toplumsal yapının hızlı bir biçimde etkilenecek şekilde değişmesine neden olmuştur. Kendisi Siirt Araplarından olan G2'nin PKK ideolojisinin ve yaptırımlarının şehirde tüm kesimleri nasıl etkilediğini şu sözlerle ifade etmiştir:

“PKK halkın üzerinde çok etki etti, örgütü sevmeyen Arap kesiminde terör sebebiyle göç çok oldu. Bu da Siirt'teki demografik yapının değişmesine yol açtı. Bir de örgütü sevmeyen Kürtler var, onlar da işlerinden oldular, baskı gördüler, haraç aldılar onlardan. Bir de örgütü sevenler var, onlar örgütün güçlenmesi üzerinden kendileri de güç sahibi olmaya çalışan gruplardı” (G2, Erkek, Arap, 38 yaşında).

İfadelerde, üç farklı kesimin üç farklı etkisinden bahsedilmektedir. Özellikle PKK ile yakın bağı olan, sempati duyan Kürt grubunun, PKK'nın gücünü bölgede hissettirdiği dönemlerde, örgütten pay alarak güç sahibi olma çabaları, toplumsal düzeni de sarsan bir unsura dönüşmüştür. Şehirde güç kazanan bu kesimin, şehrin gelecekteki sahipleri oldukları düşüncesiyle toplumdaki dengeyi sarsan bir unsura dönüşümünü G7'nin ifadeleri ile örneklendirmek mümkündür. PKK'nın hem dinî hem toplumsal hiçbir değerle uyuşmadığını, aksine tüm değerleri yıkıcı, gayri ahlâki bir tutuma sahip olduğunu, sempatanları üzerinden vurgulamak istemiştir:

“Bunların zihniyetini size şöyle açıklayayım; 1980'lerde Ulus mahallesinde (eskiden Arap kesiminin oturduğu, bugün ise Kürtlerin oturduğu mahalle) dedemin evinin üstünde bir evimiz vardı, satmak istedik, alıcı olacak bir adama: “niye o eve para veriyorsun, biz o evi size karılarıyla birlikte hediye edeceğiz” dediler ve adam evi almaktan vazgeçti.. Ben daha ne diyeyim size” (G7, Erkek, Arap, 55 yaşında).

Toplumun kurucu değerlerinde aile kurumunun, komünist bir ideolojiyle yerle bir edilmek istenmesi olarak görülen bu tür tutumlar, halk da sempati duyanlar ve etnik bağı olanlar açısından kısmen benimsense de, genel olarak muhafazakâr kesimde bu ideolojinin varlığı rahatsızlık uyandırmıştır. Ailenin mahremiyetine, kadınların geleneksel konumuna radikal değişiklikler getiren terör örgütünün, Kürtler üzerindeki dönüştürücü etkisini doğal değil yapay bir dönüşüm olarak gören G3, kadınların PKK'nın bir emriyle meydanlara gelerek mitinglere katılmasını, kadının politik amaçlar uğruna ifşası olarak görmektedir:

¹³ TBMM, **Terör Ve Şiddet Olayları Kapsamında Yaşam Hakkı İhlallerini İnceleme Raporu**, 24. Dönem, 3. Yasama Yılı, 2013.

“Örgüt özellikle Kürtler üzerinde dinî değerleri yerle bir etti diyebilirim. Halkın kültürüyle her şeyiyle uğraştılar, eskiden kadın erkek bir araya gelmezdi şimdi mitinglerde PKK’nın bir emriyle herkes bir araya gelip oynuyor. Normalde bu asla görebileceğiniz bir şey değildi. Sonra bu, düğünlere yansıdı, sonra hayatlarına vs. Ben bu durumu eleştiriyorum, doğal bir gelişim olsa saygı duyarım ama yapay bir durum” (G3, Erkek, Melez, 33 yaşında).

G8 de, G3 ile benzer düşüncelere sahiptir. Ona göre, kadın konusu, LGBT konusu, dinsizleşme konusu, örgütün ve örgütü benimseyenlerin de hesaba katmadığı bir değişimin sonucu olmuştur. Toplumda bu derece radikal bir değişimin bizzat kendi elleriyle gerçekleşmiş olmasının ise artık geri dönüşü olmadığını, genç kuşağın dinî, kültürel ve toplumsal değerlerle uyuşmayan bir yapısının ortaya çıktığını vurgulamıştır:

“Evet örgütü benimseyenler bir toplumsal değişim istiyorlardı ama bu kadar köklü bir değişimi onlar da istemiyordu bence. Bugün çocuklarının bu kadar değişmesinden rahatsızlar. Örgütün en çok hitap ettiği kişiler kadınlardı, işte kadınlara özgürlük filan, eril tahakküme karşı. Peki nasıl etki etti? Bugün Hakkari’ye gidin açık kadın sayısı kapalı kadın sayısından çok daha fazladır. Bu gidişatın böyle olacağını iki taraf da hesaplayamadı bence. Geçmiş yıllarda hatırlıyorum örgütün üst yöneticileri HDP’ye uyarı vermişti “Cihangir’deki İstiklal’deki eşcinseller için kurulmadı o parti” diye. Ama koşullar öyle bir evrildi ki. Bugün artık dine ve muhafazakârlığa karşı çok sert bir tutum var onların sempatanlarında. Ama hiç kendi bağlamlarını düşünmüyorlar, hiç tarihsel koşullarını düşünmüyorlar. Böyle sert konuşurken acaba Şeyh Sait ve Bediüzzaman Said Nursi’nin düşünceleri ne kadar hakim bunları ölçüp tartmıyorlar. Tabi örgüte karşı çıkanlar da senin bu eksikliğini yanlışlığını kullanır” (G8, Erkek, Kürt, 3 yaşında).

Bir Kürt hareketi olduğu iddiasında olan PKK’nın kendi toplumunun bağlamından, tarihsel ve kültürel yapısından kopuk, hatta bu yapılara bizzat saldıran tutumunun, hesaba katılmayacak deformelere yol açması, halkın da beklemediği derecede birtakım değişimlerin anahtarı olmuştur.

Öte yandan Kürt halkının, PKK’ya yönelik korku psikolojisinin ve savunmasız kalışlarının mecburiyeti sebebiyle, bağ kurmak ve etkisi altında kalmak kaçınılmaz olmuştur. Görüşmecilerin köylerinde yaşanan çaresiz durumları, can güvenliği adına terör örgütünün yaptırımlarına mecbur kalışları ifadelerine yansımıştır. PKK’nın, bölge halkını sindirmesi, ancak buna karşı devletin bölge

halkını teröre yakınlık sebebiyle eleştirmesi, halkın iki taraflı çaresizlik yaşamasına neden olmuştur:

“Kızım örgüt geliyordu bizim köyümüze, biz mecbur yemeğini her şeyini veriyorduk, başka çaremiz de yoktu. Polisler ölünce ben oturup ağlıyorum, dağdakiler ölünce de ben oturup ağlıyorum. İki taraf da bizim” (G26, Kadın, Kürt, 58 yaşında).

Halkın iki taraflı çaresizliği, iki taraflı acıyı da beraberinde getirmiştir. Kendileri devlet tarafından uzunca bir süre vatandaş olarak gerekli değeri görmemiş ve terör destekçisi olmaları sebebiyle vatandaşlıklarına şüphe ile bakılmışsa da, halkın büyük bir çoğunluğu devlete karşı büyük bir saygı duymuş ve devletten beklentilerini yitirmemişlerdir. G34’ün *“Örgüt geldi köyleri yaktı, asker geldi köyler sıkıntıya giriyor diye boşaltıp köyleri yaktı, olan Kürtlere oldu. Askerin ve eski devlet politikasının çok hataları oldu elbet, biz bu yüzden hiç solcu olmadık mesela. Sebebi de sert rejim. Buna rağmen devletimizi hep çok sevdik, ona sırtımızı dönmedik”* (G34, Kadın, Kürt, 49 yaşında) sözlerini bu minvalde değerlendirmek mümkündür. Görüşmecilerin çoğu, devletin kendilerine yönelik olumsuz tutumunun, halkı daha çok PKK’nın kucağına ittiğini, bunun da Kürt halkının toplumsal yapısını derinden etkileyecek sonuçlar doğurduğunu düşünmektedirler:

“İlk olay Eruh’ta oldu, ilk ateş Eruh’ta atıldı. Eruhlulardan tek bir kişi hapse girmedi, çünkü halk ne olduğunu bilmiyordu, asla öyle bir örgütlenme yoktu. Peki sonra ne oldu? Askeriye geldi işkence yaptı, belki adam öldürdü, halk bu sefer kinlendi, çoluğu çocuğu dağa gitti. Ama devlet şunu düşünemedi, biz şu an burada sizinle oturuyoruz hepimiz devletçiyiz, eli silahlı biri gelse elimizdeki her şeyi ona vermeyecek miyiz? Örgüt köylerde bunu yaptı, ama devlet halka işkence yaptı teröre yardım diye, oysaki mecburdular” (G34, Kadın, Kürt, 49 yaşında).

Bölge halkının yaşadığı zorluğun, baskının, travmanın boyutu oldukça derindir. Bu derinlik, görüşmecilerin ifadelerinde detaylara indikçe kendini daha çok belli etmektedir. G8’in *“Keşke bu helikopterler bugün hâlâ başımızdan uçmasa. Ben 7-8 yaşındayken savaş uçakları çok yakın uçardı çok kötü bir ses olurdu, korkumdan altıma kaçırırdım. Şimdi çocuğuma oyuncak silah bile almıyorum. Askere gittim, komutana söyledim ben atış yapmak, silahı elime almak istemiyorum diye”* (G8, Erkek, Kürt, 33 yaşında) sözleri, çatışma sürecinin halkta bıraktığı derin izlerin, travmaların dile gelmiş haline bir örnektir. Konu hakkında bilgi sahibi olmayan, acısı

olmayan, ucu kendine dokunmayan neredeyse kimsenin olmaması, PKK'nın ve bu terör örgütüyle çatışan devletin halk üzerinde bıraktığı çift taraflı etkiyi ve acıyı gözler önüne sermektedir.

PKK'dan derin bir şekilde etkilenen diğer kesim, kendisiyle ciddi bir çatışmaya giren medreseler, aşiretler, ağalar ve şeyhler olmuştur. Görüşmecilerin bir kısmının aşiret yöneticisi, medrese mutasavvıfı, kanaat önderi vb. özelliklerde olması, terör örgütü ile aralarındaki çatışmayı onların ağızından dinlemeyi ve bu çatışmada dini, geleneği ve toplumsal düzeni muhafaza etmek adına oluşturdukları direnci görmeyi mümkün kılmıştır. Babası aşiret reisi olan, ancak kendisi bugün reislik yapmayan G18, bölgede Türk modernleşmesinin ana unsurlarıyla içini boşaltmadıkları değerlerin, aşiretlere ve medreselere saldırarak, onları yok ederek yapılmaya çalışıldığını ve terör örgütünün kullandığı argümanlarla da bunun sağlandığını ifade etmiştir. Ancak görüşmeciye göre bütün bunlara rağmen, halkın inancının ve değerlerinin korunmasında medreseler ve aşiretler büyük bir direnç mekanizması oluşturmuşlardır:

“Ben hep şunu savunuyorum nasıl ki, Kemalizm'i bu ülke topraklarına soktular, Batılılaşacağız diye halkı dinden diyanetten soğuttular, ama Kürtlerin içine sirayet edememişlerdi, bunun için de Apo'yu Kürtlerin içine soktular, o şekilde Kürtleri dinden, diyanetten, ahlâktan her şeyden uzaklaştırmaya çalıştılar ve başarılı da oldular. İlk çıktıkları dönemde ben hatırlıyorum geliyordular köye, Marksist Leninist propagandalar yapıyorlardı, ilk 5-6 sene denediler baktılar Kürt halkında bir karşılığı yok bu sefer Kürtçülüğe dönüştürdüler meseleyi ve ellerinde de ciddi argümanlar vardı (anadilin yasağı, Kürt kültürüne yönelik olumsuz hareket ve tutumlar). Bu argümanlar normalde de dinde de olması gereken hassasiyetleri kapsıyordu, işte bunları malzeme olarak kullandı ve Kürtleri etkilediler, ırkçılık damarını oluşturdular. Bütün bunlara rağmen, halkın inancı, değerleri korunduysa bunda bir medreseler, iki medreseye bağlı olan aşiretler çok etkilidir” (G18, Erkek, Kürt, 48 yaşında).

PKK'nın kullandığı argümanlardan biri de toprak ağalığı sistemidir. Ağaların, halkın emeğini sömürdüğü üzerinden yürütülen politikalarla, halkın dağa çıkararak kapitalist düzene, devlete, ağalara ve egemen tüm sınıflara karşı mücadele ruhu aşılacak istenmiştir:

“Geldiler dediler senin ağan senin köyünü sattı, topraksız fakir kaldınız demi? Evet, işte sen ağan ve ağan gibi olan insanlar için dağa çıkmalı mücadele etmelisin. Şeyhlerin çocuklarını ellerinden almışlar laf cambazlığıyla. Böyle böyle toplumun ahlâkını, sistemini çöktürdüler” (G14, Erkek, Arap, 67 yaşında).

Terör örgütünün elindeki argümanların, dinî kesimlerde dahi etki ettiğini ve şeyhlerin çocuklarının bile dağa çıktığını ifade eden görüşmeci, PKK'nın, kültürel, dinî ve toplumsal düzeni etkileyerek sarsmasını örneklemektedir. Bunu Kürt toplumsal sisteminin çöktürülmesi olarak görmek, PKK'nın, kendi tabanıyla uyuşmamasına karşı sol-seküler çizgisini dayatmasının toplumda meydana gelen sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. PKK'nın toplumsal sistemi çöktürmesi, halkın dinî, ahlâki, kültürel tüm değerleriyle ve bu değerlerin temsili kurumlarla çatışması sebebiyle gerçekleşmiştir. Bu noktada halkın örgüt korkusuyla medreselere çocuklarını gönderemediğini, gönderenlerin ise gizli gönderdiğini belirten görüşmeci G33, Siirt'te bugün hâlâ ayakta duran en önemli medreselerden birinin üyelerinden biri olarak, PKK'nın halk üzerinde yarattığı ağa ve şeyhlerin halkı cahil bıraktığı, sömürdüğü, okul kültüründen uzak tuttuğu eleştirilerine de kaynağından bir cevap vermektedir:

“PKK yüzünden insanlar medreselere çocuklarını gönderemez oldu, gönderenler de gizli gönderdiler. PKK bizlerin çocuklarınızı okutmayın deyip onları cahil bıraktığımız yönünde kırk yıldır propaganda yapıyor. Evet, bizim dedelerimiz onlara çocuklarınızı devletin okullarına göndermeyin dediler. Ancak bu okullar köy enstitüleriydi. Kızlarını bugün onlar okula gönderiyorlar, şeyhler hâlâ kızlarını göndermiş değiller. Üçüncüsü PKK kırk yıldır bu propaganda ile şeyhlerle Kürtler arasındaki mesafeyi açıyor. Kırk yıl 2 nesil demektir. Tamam, biz madem dedelerini eşekleştirdik, babaları ile kendileri niye eşek kaldılar? Ayrıca biz onların çocuklarına üniversiteye ya da okula gitmeyin dedik diye gitmemişlerse, biz sadece onu demedik ki, namaz kılın, oruç tutun, milletin malına zarar vermeyin, katil olmayın, devlete başkaldırmayın da dedik. Hiçbirinde bizi dinlemediler de sadece okula gitmeyin de mi bizi dinlediler? Bu kadar mı tezat olur, oluyor işte.. PKK bu sayede bizle Kürtlerin arasını açtı, açmaya da devam ediyor” (G33, Erkek, Arap, 46 yaşında).

Ağaları ve şeyhleri kullanarak, Kürt halkının bilinçlenmemesi adına okula göndermeme politikası olduğuna yönelik iddialar, PKK'nın iddialarıydı ve bu iddialar sempatanları olan çevrede kabul gördü. Özellikle okuyamamış, ezilmiş, devlet tarafından hor görülmüş bu kesimlerin ağalara ve şeyhlere tepki gösterdiği

görülmektedir. G33'ün, PKK'nın kullandığı bu argümanların, aşiret ve medreselerle halkın arasını açmada oldukça etkili olduğuna dair ifadelerine iyi bir örnek olarak, PKK'nın ideolojisine yakın olan G30'un ifadeleri verilebilir:

“Devlet eskiden Kürtlerin okula gitmemesini, ağalar üzerinden, şeyhler üzerinden yapardı. Bizim komşumuz vardı şeyhti kendisi, diyordu çocuklarınızı okutmayın. Ama kendi çocuklarını okuttu. Gidin bakın bugün önemli görevdeki adamlara, yok şeyhin oğlu yok şu ağanın oğludur. Bir şeyh bir şey dese herkes el pençe divan dururdu, onlar da bu şekilde toplumu yönlendirdiler. Ben bugün hiçbir şeyhe inanmıyorum ve onları kabul etmiyorum. Ne medreselerine ne de kendilerine saygı duymuyorum” (G30, Erkek, Kürt, 40 yaşında).

G30, ailesi, köy koruculuğunu kabul etmediği için köyünden zorla göç etmek durumunda kalan Pervarili bir ailenin çocuğudur. Kendisi terör örgütüne katılan ve üst görevlere getirilen dayısının, yakalandıktan sonra, itirafçı olması için gördüğü işkenceler sonrası dayanamayarak öldüğünü (kendi ifadesiyle şehit), üniversite okuduğu dönemde anadiline karışan Türkçe kelimeler sebebiyle, Kürt arkadaşları tarafından “Ne biçim Kürtsün?” tepkileriyle karşılaşmış biridir. Çocukluğundan bu yana yaşadığı pek çok şeyin kendisinde bıraktığı izler, bir travma niteliği taşımıştır ve hatta kendi ifadesiyle “Tüm Kürtlerin psikolojik destek alması” gerekli hâle gelmiştir. Yaşanılan tecrübeler sonrası PKK üyeleriyle tanışan ve birtakım görevler üstlenmeye başlayan görüşmecinin, tam da PKK'nın ideolojisiyle uygun olarak, aşiretlere, medreselere, devlete güveni kalmamıştır. İnsanların devlete ya da PKK'ya karşı olan bakışını, tutumunu belirlemede, içinde yaşadığı çevresel şartların büyük önemi bulunmaktadır. Kişilerin anlam dünyasında yer eden ve belleklerine kazınan olaylar, devlet tarafında mı örgüt tarafında mı duracağını da belirler hâle gelmiştir. G27 ise, G30'un aksine, dayısını terör örgütü tarafından kaybetmiş ve bunun acısını yaşamış bir Kürttür. Onun anlam dünyasında PKK, Kürtlerin tüm değerlerini yerle bir eden ve Kürtlere en çok zararı verendir. Kürtlerin Batı illerine göç etmek durumunda kalması, göç edenlerin oralarda karıştıkları tüm suçların ve olumsuzlukların müsebbibi olarak PKK'yı görmektedir. Hem kendi yurtlarında hem de göç ettikleri yerlerde yaşananlar için Kürtlerin dramı demek abartılı bir ifade olmasa gerektir:

“Biz örgütün acısını yaşamış bir aileyiz, Dayım şehit edildi örgüt tarafından Onun acısını hâlâ yaşıyorum ve bu acı benden ölene kadar çıkmaz. Örgüt halkın çoğu değerlerini yıktı. Bir örnek vereyim buralardan göç edip gitmek zorunda kalan Kürtlerin çocukları veya kendileri Batıda hep suç örgütlerine karıştılar veya belli bir takım suçlar işlediler. Uyuşturucu yapanlara bakıyorsunuz Kürt kökenli, hırsızlar Kürt kökenli, mafyaya karışan, gaspçılık yapan Kürt kökenli. Peki, Kürtler kötü olduğu için mi böyle? Hayır. Bunlara örgüt sebep oldu. Köyleri boşaltılan, örgütten korkan ve giden insanlar çok zorluklar çektiler batıda. Ve aile hayatları, kendi hayatları insani, toplumsal değerlerden uzak, sıkıntılarla dolu olmaya başladı” (G27, Erkek, Kürt, 43 yaşında).

PKK, yalnızca Doğu ve Güneydoğu bölgesinde yaşayan Kürt kesiminin toplumsal, kültürel ve dinî değerlerine etki etmemiş, göç edip giden binlerce Kürt halkı, içine düştükleri boşlukta kendilerini suçun, uyuşturucunun, yoksulluğun pençesinde bulmuşlardır. Bu tür durumların filmlere dahi konu olması, Kürtlerin yaşadığı iki uçlu dramın ortaya konmasıdır. Örgütün etki boyutunun bölgesel bağlamda değerlendirilmesi bu anlamda eksik kalmaktadır. Batı’ya göç eden Kürtlerin ideolojik anlamda da örgütün fikirlerinden etkilenmesi, Doğu’da bu etkilenmenin önüne geçen aşiret, medrese gibi mekanizmaların, Batı’da olmaması sebebiyle daha kolay gerçekleşmiştir:

“Örgütün etkisini sadece bölgesel bağlamda değerlendirmek eksik kalır. Çünkü İstanbul gibi batı şehirlerine göç etmiş dünya kadar Kürt var. Belki nüfusları doğu şehirlerinde yaşayan Kürtlerden daha fazla. Bugün o tarafta yaşayan gençler onların ideolojik yaklaşımlarına baktığınızda çok büyük bir kısmının yine HD’ ye kaymış olduğunu görüyorsunuz. O tarafa giden Kürt gençlerini ya da aileler etkilemek, buradakileri etkilemekten daha kolay oldu. Burada önce bazı değerlerin için boşaltmak için uğraşan örgütün, batıda bu eforu sarf etmesine gerek de kalmadı” (G25, Erkek, Kürt, 38 yaşında).

Batı’da yaşayan Kürt ailelerin, terörden canlarını kurtarmak adına göç ettikleri Batı’da, bu kez PKK’nın ideolojik etkisinin metropollerde siyasi hareket üzerinden gerçekleşmesi durumu ile karşılaşmıştır. PKK’nın Doğu ve Güneydoğu’da direnç mekanizmaları sebebiyle yeterince başaramadığını, metropolün her şeyi sindirebilen yapısında başarmak daha kolay hâle gelmiştir. Bu anlamda özellikle son yıllarda örgütün artık dağda değil, kentlerde olduğu düşüncesi bir gerçekliğin saptamasıdır. Özellikle genç kuşağın, ailevi ve kültürel değerleriyle çatışma pozisyonuna düşmesinde PKK’nın büyük etkisi bulunmaktadır.

Son olarak PKK'nın halkta sol ideolojiyi benimsetme, komünizme yaklaştırma, gençleri aşılama ya da dinsizleştirme türünden etkisinin olmadığı düşünün, örgüte karşı sempati duyan G16'nın da ifadeleri çarpıcıdır. Bölge insanının ve genel olarak tüm yurdun, yönetici grubun “yobaz” tavrından ve politikalarından dolayı dinden soğuduğunu düşünmesi, Siirt'te örgütün komünist etkisine rastlanan bir örneğin bulunmadığını iddia etmesi, PKK'nın toplumsal anlamda olumsuz etkilerini kabul etmemenin dışı vurum şeklidir. PKK'nın insanları zorla, tehditle dağa çıkardığına da inanmayan görüşmeci, bütün bunların devlet yöneticileri tarafından gerçekleştirilen ve Türk-Kürt çatışmasını körükleyen meseleler olduğunu belirtmiştir:

“Bence örgütün halkta öyle bir etkisi olmadı. Bu iş sol meselesi değildir hoca, Kürt meselesidir. Hani Siirt'te komünist ateist var mıdır? Öyle bir etkisi varsa, nerede? Bence gençler bu yobazları gördükleri için solcu ya da daha az dindar olmuştur. Örgüt güya çocuklarını dağa kaçırmış. Diyarbakır'da oturan annelerin hepsi parayla gelmiş oturmuş oraya. Zap suyunda oğlu kaybolmuş, gelmiş oraya oğlum dağa çıktı diyor. İktidar bizi birbirimize karşı kışkırtıyor” (G16, Erkek, Kürt, 67 yaşında).

PKK halkı etkilerken, bir yandan da bu etkisini meşrulaştıracak argümanlarını da sahada hazır etmektedir. Bu argümanlar üzerinden Kürt halkının, üniter devlet karşısında Kürtlerin haklarını elde etmesi adına PKK'nın mücadele yürüttüğü, Kürt tabanda karşılığı olan bir algıdır G32 ve G31'in bu minvaldeki sözleri, bu algıyı gözler önüne sermektedir:

“Kimse durduk yere Kürtlere şu hakkı vereyim demedi. Devlet, örgüt üzerinden, halkta oluşan tepki üzerinden buna mecbur kaldı” (G32, Erkek, Kürt, 35 yaşında).

“Kürt halkının var olduğunu devlet rejimine kabul ettirme noktasında ve Kürtlerin bilinçlenmesi noktasında örgütün ciddi payı vardır” (G31, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

Görüşmecilerin ifadeleri kişinin neye inanıp neye inanmayacağını belirlemede ideolojinin ne derece güçlü bir etki olduğunu bir kez daha gözler önüne sermektedir. Bugün, tüm bu etkilerin ve yukarıda bahsi geçen dindar Kürtleri kazanmak ve mevcut sağ cenaha karşı güçlü rakip haline gelebilmek için gerçekleştirilen ılımlı politikanın da, siyasal tercihleri belirlemede büyük etkisi

olmuştur. G16, dinî değerlerine ve ibadetlerine düşkün bir kişiliğe sahip görüşmecidir. G32 ve G31 ise, İslamcı Kürdistancı olarak nitelendirebileceğimiz kişilerdir. Nitekim G30 da PKK bağlantısı olan ancak, dinî hassasiyetleri de bulunan bir görüşmecidir. Bu görüşmecilerin ve daha nicelerinin sundukları tepkiler bize, dindar halkın bugün niçin HDP'ye oy verdiğini detaylandırmamıza ve konunun üzerine biraz daha eğilmemize neden olmaktadır.

4.3.5. HDP'ye Muhafazakâr Desteğin Yerel Dinamikleri

Yukarıdaki bölümlerde üzerinde durduğumuz konulardan biri, PKK'nın ve siyasal temsilcisi olarak nitelendirilen HDP'nin sol jargonu yumuşatıp, dinî söylemlere yer veren siyasi değişimi, dindar-muhafazakâr Kürtlerin HDP'ye yönelmesinde etkili bir faktör oluşudur. Örgütün ve HDP'nin taban genişletme stratejisinde din ve milliyetçiliğin birlikte kullanılarak, tutkal vazifesi görmesi amaçlanmıştır. Mülakatlarda görüşmecilerin, Kürt siyasetini desteklerken din ile milliyetçilikleri arasında bir ikilemde kalıp kalmadıkları, siyasal tercihlerinde dinî motivasyonun mu, etnik motivasyonun mu daha ağır bastığı üzerine değerlendirmeler yapılmıştır. HDP'nin kendisine Türkiye partisiyim demesinin, seçmeninin ifadelerinde de yer bulduğunu tespit etmiştik. Ancak Türkiye partisi iddiasının ötesinde, seçmenin Kürt siyasi partiyi desteklemesinde Kürt kimliğinin, Türkiye Siyasal sistemi içerisinde güçlü bir temsiliyet bulması ve Kürt sorunun kalıcı olarak çözülmesinde ve demokratik hakların teslim edilmesinde sistemi zorlamak adına da oy verdiklerini söyleyebiliriz. HDP'nin oylarının bölgede yükselmesi, Türk siyasi sistemi içerisindeki partilerin bölgede marjinalleşmesine de neden olmaktadır.

İslam paydası altında muhafazakârların bulunduğu Türk Sağında, Güneydoğu'daki siyasi dinamiklerin değişimi ve Türk Sağının günümüzdeki temsilcilerinin Kürt sorununa dair, bölge halkını tam olarak ikna edememesinin neticesinde muhafazakâr Kürtlerin ve muhafazakâr Türklerin İslam ortak paydasına karşılık kendi milliyetçiliklerine çekilme durumunun yaşandığı üzerine yorumlarla da karşılaşılmaktadır (Göka vd. 2006). Bu tür yorumların doğruluk payı bulunmakta, zira yapılan görüşmelerde görülmüştür ki, kabilecilik vurgusunun muhafazakâr Kürtler arasında artışı söz konusudur. Dinî kimliklerini bir kenara bırakıp, milliyetçi

kimliklerin öne çıkarılması, ya da bir diğer yorum olarak Vahap Coşkun'un ifadeleriyle dinî kimlikleri ile ulusal kimlikleri arasına mesafe koymadan, HDP'ye oy veren muhafazakârların, siyasi dinamiklerini de açıklar niteliktedir. Bauman da içinde bulunduğumuz postmodern dünyada, modern anlamdaki ulus-devlet modelinin varlığını devam ettiremeyeceğini, bunun yerini zayıflamış kalabalığın simgesi halinde, bireylerin parçalı ve epizodik var oluşlarının görünür olduğu yeni kabilecilik döneminin geldiğini belirtir (Bauman, 2016: 197). Bu durumu ulus-devlet modelinden çıkış, buna mukabil kabilelere giriş olarak değerlendirdiğimizde Türkiye'de, Kürt tabanının kabilecilik vurgusunu anlamak daha mümkün hâle gelmektedir. G26'nın "herkes, kendi kavmine diyorlar" sözleri, kabilecilik anlayışının da yükselişe geçtiğinin bir emaresidir. Bu durum muhafazakâr kimliklerine rağmen, HDP'ye oy vermelerini de açıklar bir nitelik taşımaktadır:

"Kızım biz mecburuz burada diyorlar ki herkes kendi kavmine oy versin biz o yüzden oy veriyoruz. Kimse kavmine sahip çıkmazsa o kavim ezilir diyorlar bizde kavmimize sahip çıkıyoruz" (G26, Kadın, Kürt, 58 yaşında).

"Ben abdestli namazlı adamım, orucumu da tutuyorum. Eski seçimlerde Kürtlerin oy verebileceği bir parti yoktu, muhafazakâr partiler oy alıyordu. Şeyh, selam gönderse dedeme, tüm aile, hatta sülale bir partiye oy veriyordu önceden. Kürt siyasi partileri çıkınca durum değişti. HDP'ye oy veren halk bugün kendisini temsil ettiği için oy veriyorlar, etnik bir sebep ağır basıyor yani" (G16, Erkek, Kürt, 67 yaşında).

"HDP'ye oy veren muhafazakâr kesim mecliste bizim de bir sesimiz olsun diye oy veriyor. Ben yasal bir parti olarak masada olması gerektiğini düşünüyorum" (G12, Erkek, Melez, 50 yaşında).

"HDP'ye burada muhafazakârlardan oy gider, ama bence buraya özgü endemik bir şey. Buradaki muhafazakârlar için etnik sebep ağır basıyor. Gitseniz Batıda öyle değil, sol kesim ve daha farklı kesimler oy veriyor genelde" (G23, Kadın, Kürt, 36 yaşında).

Görüşmecilerin, oy verirken dinî motivasyonu değil, etnik (milliyetçi) motivasyonu ön planda tutmalarında etkili olan, Kürt sorununun çözümünde HDP'nin masada olması gerektiğine ve bu şekilde sorunun çözülebileceğine dair inançlarıdır. Özellikle mevcut siyasette muhafazakâr partilerin, çözüm sürecinin çeşitli nedenlerle sonuca ulaşamaması durumundan sonra ve bugünkü politikada milliyetçi cenahla ittifak kurmasının ardından, dindar Kürtler arasında AK Parti'ye

kayganlığı, Cemil Meriç'in sözleriyle açıklayan G7, günümüzde sağ ve sol çizgisinin artık net bir şekilde ayrışmadığının altını çizmektedir:

“Cemil Meriç, Bu Ülke adlı eski basım eserinin arkasında “inançlarıyla, gelenekleriyle Büyük Doğu'ya, yaşantısıyla Yön'e yakın bir kişiyim” diyor kendini tanımlarken. Dolayısıyla eskiden ya sağcı ya solcu cephenin yerini bugün ortada kaygan duran bir kesim aldı. İşte bu kesim, dindar olup HDP'ye oy verebiliyor. Ama tabii oy veren muhafazakârlar da etnik duygular ağır basıyor” (G7, Erkek, Arap, 55 yaşında).

Etnisite temelli siyasetin, muhafazakâr Kürtlerin tercihlerinin kayganlığına etki edici bir motor işlevi görmesi, sağ ve sol çizgisinin netliğini de bulanıklaştırmıştır. Dolayısıyla bugün Siirt'te yerli Araplar arasında sol bir partiye oy verme potansiyeli çok düşük olmasına karşın, muhafazakâr bir yaşama sahip olan Kürtlerin sol nitelikli olarak tanımlanan HDP'ye oy verme potansiyeli yüksek olmaktadır. Kürtler arasında bugün milliyetçi duygular ve geçmiş dönemde yaşadıkları tecrübeler, siyasi tercihlerini belirlemede dinî temsil aramanın önüne geçebilmektedir. Görüşmecilerin bir kısmına göre, Kürtlerin bir dönem AK Parti'ye oy vermesinin sebebi de Kürt sorununu Erdoğan'ın çözeceğine dair umutları olmasıydı:

“Burada HDP'ye oy veren kesimde etnik sebep ağır basıyordur. Halk, bir dönem AK Parti'ye de çok oy verdi, çünkü dillerini konuşamıyorlardı, sıkıntılar vardı. AK Parti'nin bunu çözeceğini düşünüp oy verdiler. Aslında orada da muhafazakâr sebeplerle değil bence yine ulusal sebeplerle oy verdiler. Bugün kendilerini yönetebileceğini düşündükleri HDP'ye daha çok oy veriliyor” (G24, Erkek, Kürt, 23 yaşında).

G23 ise Kürtlerin oylarındaki kaymayı, Kürt milletinin yaşanan tarihsel süreçten kaynaklı sınırlarının keskin olmamasına bağlayarak *“Biz Kürtler Araplar kadar ya da bazıları kadar sınırları keskin bir millet değiliz, sanırım yaşadıklarımız yüzünden. Yani sorunlar sadece çözülsün istiyoruz ve bu yüzden AK Parti'ye de oy verdik, HDP'ye de” (G23, Kadın, Kürt, 36 yaşında)* sözlerini sarf etmiştir.

AK Parti'ye verilen oyların da Kürt sorununa dair çözüm arayışının bir yansıması olması bir dereceye kadar doğrudur. Ancak Türkiye'de AK Parti'nin ve

evvelki sağ partilerin, Kürt sorununa el attığına, PKK'nın ve siyasi temsilcisi HDP'nin, AK Parti kadar Kürtlerin talepleri ve sorunlarıyla mücadele etmediğine inanan bir kesim de vardır. Bu kesim, bugün hâlâ, sağ geleneğin temsilcisi olmayı sürdürmektedir. AK Parti'nin politika değiştirmesini ise, devletin bekası adına yapılan bir hamle olarak görmeleri, “ana-muhafazakâr” akımın değerleriyle örtüşür bir nitelik taşımaktadır:

“Ben bu konuda kürtlüğümü ayaklar altına alırım, benim önceliğim dinimdir devletimdir. Biz AK Parti gençlik kollarını 2000'lerin başında kurduğumuzda Siirt'te askeri baskının yoğun olduğu bir ortam vardı. Kürtler yoğun baskı altındaydı. Son 20 yılda Kürtlere çok haklar tanındı, eğitimde, kamuda her alanda ilerleme oldu. Fırsat eşitliğimizin olduğunu düşünüyorum” (G27, Erkek, Kürt, 43 yaşında).

“Bir Kürt olarak ben bugün politikada yaşanan değişimi de anlayabilirim, çünkü devletin bekası önemliydi ve belki böyle bir duruş gerekiyordu. Olaylara çok daha büyük bakmak gerekiyor, yerel kaynaklar ya da yerel etkileşimlerle meseleleri açıklamış olursak yeterince doğru olmaz. Yani demek istediğim bugünkü politika sert değil aslında, devletin bekasından dolayı da MHP çizgisiyle koalisyon kurmasından rahatsızlık duymuyorum. Fakat bence birbirimizi anlayabileceğimiz bir ortak dile de ihtiyacımız var (G25, Erkek, Kürt, 38 yaşında).

Görüşmecilerin, siyasal organizasyonunu ulus-devlet içerisinde yapmayı öngören muhafazakâr değerler sistemine bağlılıkları, devletin bekasını öncelemeleri ve etnik temelden uzak bir yorum getirmeleriyle görünür olmaktadır. Sadece yerel dinamik ve etkileşimlerle, devletin meselelerinin açıklanmaya çalışılmasını eleştiren görüşmeciler, devlete güven, devlete bağlılık ve bu uğurda yönetici temsilcilerin gerçekleştirdiği politikaları desteklemek üzerine bir anlayışa sahiptirler. Siyasal muhafazakârlıklarının sürdürülmesinde “Devlet” kavramının kişilerin anlam dünyasındaki yerinin önemli olduğu görülmektedir.

Öte yandan bu “devlet” algısının oluşumunda kişilerin yaşam tecrübelerinin, geçmiş travmalarının çok etkili olduğu, Kürt sorununun bölgedeki halkı yıpratması ile olumsuz ve umutsuz bir anlama dönüştüğü de görülmüştür:

“Şimdi bu HDP'ye oy veren örgüte destek olan Müslümanlar için de ciğeri yanmış diyebiliriz. Biz mahallede otururken asker gelir bazı evlere baskın yapardı, orada 5-6 yaşındaki çocuk ister istemez kin kapıyordu. Ne anlasın ki niçin gelmiş? Bu

çocuklar büyüyünce namazıyla niyazıyla büyüse de o üniformayı görünce kin kaptı. Benim babam bana anlattı, ama belki onun babası ona anlatamadı. Ya da babanın oğlu hasbelkader dağa çıktı, sonra oğlunun dağda öldüğünü öğrendi, o aile dindar da yaşasa gidip HDP'ye oy veriyor işte. Yani dinî değerler üstü bir şey. Sadece acıyla açıklanamaz tabi, mahalle baskısı da var” (G3, Erkek, Melez, 33 yaşında).

Devletin askerinin, polisinin bölgede terörle mücadele kapsamında halka uyguladığı anti-demokratik baskıların, özü dindar olan ve belki devlete bağlılığı da olan bu kesimin, kinlenmesinde ve hatta devlete karşı bir duruş sergileyecek pozisyona gelmesinde etkili olduğunu kabul etmek gerekir. Yaşanan acıların, dinî değerler üstü bir durum olması, siyasal tercihlere de yansımakta ve devlet ile mesafeyi açmaktadır. Bir diğer taraftan devletin yeterli kontrolü sağlamadaki sınırlılığı da, mahalle baskıları sebebiyle dindar-Kürtlerin yıllarca örgüte destek vermeleri ve siyasal tercihlerini buna göre belirlemelerinde bir etken olmuştur.

Muhafazakâr, dinî geleneklerine önem veren bir ailenin çocuğu olarak yetişen G23'ün, G3'ün ifade ettiği travmalara maruz kalması sebebiyle, devlet algısının zedelendiği, siyasetten nefret ettiği tespit edilebilmektedir:

“Ben çocukluğumu Emniyet Müdürlüğü'nün karşısında geçirdim, bomba ve silah sesleriyle büyüdüm. Bazen öyle olaylar olurdu ki, bodruma saklanırdık, askerlerin ayaklarını görürdüm bodurumun penceresinden, öyle korkardım ki. Sonra başka mahalleye taşındık sanki cennete geldik. Ben neden çocukluğumu böyle yaşamak zorunda kaldım? Neden bu travmaları yaşadım ve neden bugün siyaset hakkında konuşmak bile istemiyorum?” (G23, Kadın, Kürt, 36 yaşında).

Yaşanılanlar, muhafazakâr partilerin liderlerinin Kürt sorununa eğilmesini ve sorunun çözümünde adil ve kalıcı uygulamalar gerçekleştirmesini adeta zorunlu kılmıştır. Çünkü bölgede yaşayan insanların, gerçekte oldukça dindar ve mütevazı bir hayat sürerken, devlet algılarının bu kadar parçalanmasının ve kırılmasının telafi yolları aranmalıydı. Elbette bu telafi yolları denenmiş, çözüm üzerine birtakım yasal düzenlemeler ve uygulamalar gerçekleşmişse de, yaşanılanların insan beyninde yer ettikleri, “taşla da kırsan kırılmaz” cinsinden etkiler yaratmıştır. Bu sebeple, muhafazakâr gelenekten beslenerek yetişen pek çok ailenin bugün yetişkin fertleri, siyasal tercihlerinde HDP'yi konunun muhatabı olarak tercih etmektedirler.

Sonuç olarak, Türkiye’de merkez-çevre ikiliğinin muhafazakâr kesimin tercihleriyle yön değiştirmesi ve Türk Sağının merkeze gelişi siyasal kimlikleri değiştirmede önemli bir motor görevi görmüşken; Kürt sorunu çerçevesinde HDP’nin din ve milliyetçilik ikilemini ortadan kaldırmaya dönük siyaseti, Siirt ve bölge halkının sorunla ilgili geçmiş yaşantılarının, bugün merkezi temsil eden muhafazakâr sağa, çevreyi temsil eden bir alternatif muhafazakârlık üretmektedir. Tekrar bir siyasal kimlik değişiminin, muhafazakârlığın yeniden kabuk değiştirmesi ile karşı karşıya kalınan bir durumun Siirt ve bölge insanı üzerinden analiz edilmesi mümkündür. AK Parti’nin, seçim analizlerinde bölgedeki oylarında düşüş yaşaması, aday gösterilen kişilerin tabanla ve tabanın değerleriyle uyumuna, yürüteceği siyasette Kürt sorununu merkeze almasına, mevcut politikasında milliyetçi unsurları yumuşatmasına bağlı olarak, yeniden yükselişe geçmesinin mümkünatı da tartışılan konular arasındadır. Muhafazakârlığın kaygan zemini bölgede gerçekleştirilecek siyasetin yönü ile belirlenecektir.

4.3.6. Siyasal Muhafazakâr Geleneğin Yerel Zeminde Yaşadığı Kırılmalar

7 Haziran 2015 genel seçimlerinin sonuçları, Kürt Siyasal Hareketinin elinin bölgede güçlendiği yönünde yapılan değerlendirmeler, bu güçlenmenin arkasında yatan etmenleri de tartışmayı gerekli kılmıştır. Siirt üzerinden bu etmenlerin neler olduğuna bakmak, bölge hakkında da bizlere bilgi kaynağı sunacaktır. Öncelikle Siirt’in, bölgenin diğer şehirlerinde olduğu gibi ciddi bir göç verdiği, buna mukabil, kırsaldan merkeze doğru yapılan göçlerle demografik yapısının Kürt nüfusunun artması yönünde bir değişim yaşadığı göç konusunda da vurgulanmıştı. Siirt’te yaşanan göçlerde Siirt Araplarının, 90’lı yıllarda yaşanan terörle mücadele sürecinde güvenlik amaçlı Batı’ya göç etmeleri süreci, 2014’te şehirde Kobani Olayları’nın yaşanmasıyla tekrar etmiştir. Bu süreçte pek çok Arap evlerini “yok fiyatına” satarak gitmişlerdir. Şehrin tüm dinamiklerinin değişmesi, siyasal dinamikleri de etkilemiştir. Şehir de bugün Kürt Siyasetinin daha güçlü olduğu bir görünüm bulunmaktadır. Arap görüşmecilerin, bu yükselişi, kendilerinden olanların Batı illerine göç etmesine bağladıkları görüşmelerde tespit edilmiştir.

Kısa hatlarıyla burada bahsedilecek etmenlerin bölgedeki muhafazakâr kesimin oylarının da niçin HDP menziline doğru kaydığını anlamamızda yardımcı olması amaçlanmıştır. İlk olarak son yıllarda merkez siyasetin Kürt sorununa dair müzakere dilini bıraktığı yönündeki düşünceler, Kürt görüşmecilerin (muhafazakâr Kürtler de dâhil) saf değiştirmesinde önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda özellikle dindar-muhafazakâr Kürt seçmenin HDP'ye yönelerek bölgede oyların artışa geçmesinde AK Parti ve Erdoğan'a karşı yaşanan duygusal ve siyasal kırılmaların belirleyici olduğu görülmektedir. Görüşmecilerin, Kürt sorununun çözümünde HDP'yi tek çıkış kapısı olarak görmeleri, AK Parti'nin Kürt sorununa dair birtakım reformlardan vazgeçtiği ve milliyetçi bir politikayı benimsediği yönünde düşünceler üzerinden ifade edilmektedir:

“Bugün HDP'ye oylar arttı, çünkü insanların artık sadece HDP'den umudu var. Ben oy vermeliyim ben desteklemeliyim ki bu süreç bir çözüme kavuşsun. Ben yok sayarsam HDP diye, Kürt temsili diye bir şey kalmayacak. Tabi oy verdim diye şiddete başvurulmasını desteklemem, ılımlı bir siyaset beklerim. Sonuçta Kürdüz, bir temsilimiz olsun, siyasette şiddet dışında çözümler olsun diye oy veriyoruz. Amacımız sadece bu” (G23, Kadın, Kürt, 36 yaşında).

“Bugün Siirt'te ve Güneydoğu'da Kürtleri HDP'yi bir çıkış noktası görmeye iten etmenler, HDP'nin oy oranlarını artırdı. Bugün AK Parti ile MHP'nin kol kola gezmesinin bunda etkili olduğunu düşünüyorum. Kürtlerde özellikle kamu personellerinin içinde bir HDP Mezarlığı vardır, seçimde onu diriltir ona oy verir, seçimden sonra tekrar gömer. Özellikle bu süreçte artık sempati duysalar da belli etmez Kürtler” (G8, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

Merkez siyasetin politik tavrının, dindar-muhafazakâr Kürtleri, HDP'ye yöneltmesinde etkili olduğu görülmektedir. Ancak, bu etkide AK Parti'nin uzun yıllar süren iktidarında yorgun düştüğü, buna karşılık HDP'nin ise özellikle Kürt gençleri etkilemede daha başarılı bir propaganda yürüttüğü yönündeki fikirler de güçlü yorumlar arasındadır:

“Ama tabi şu da var, AK Parti 21 senedir var, artık gençlerin oyları HDP'ye kayıyor. Çünkü örgüt ve HDP gençleri sol zihniyetle iyi tanıştırdı. Babası namazında niyazında olanların, örgüt tarafından dedesi öldürülenlerin çocukları bugün HDP'li olmuşlar. Gençlerde ırkçılık damarı da iyi tuttu” (G18, Erkek, Kürt, 48 yaşında).

Öte yandan Selahattin Demirtaş'ın tutuklanmasının nedenlerinin neler olduğu noktasında Kürt seçmenin yeterince aydınlatılmadığı, ikna olmadığı; duygusal kırgınlık yaşadığı da dikkat çekmektedir. Devletin (mevcut yöneticiler temsilinde), Kürt sorununa dair samimi anlamda atılacak adımlarla, dindar Kürt halkın oylarının yeniden kayabileceği de G16 örneği üzerinden anlaşılmaktadır:

“Halk artık gerçekleri görüyor, bu yüzden HDP'ye oy veriyor. Demirtaş niye içerde? Ne suçu var? Halk bunu desteklemiyor. Ben tek bayrak altında çok dil eşitliği içinde, birlik içinde yaşamak istiyorum. Devlet böyle bir adım atsa biz tabii ki devletin yanında oluruz. Yani ben üvey evlat olmak istemiyorum” (G16, Erkek, Kürt, 67 yaşında).

Üvey evlat olmak, Kürtlerin, ulus-devletin Türk etnik temelinde kurulması ile bağlantılı olarak kullandığı duygusallıktır. Kendi topraklarında, ötelendiklerini düşünceleri, görüşmelerin pek çok ifadelerinde gün yüzüne çıkmaktadır. Devlete saygılı, aynı bayrağa gönül vermiş, ancak farklı dillerin ve farklı kimliklerin ötelenmeden tanımlanması, imparatorlukla beslenen bir milletin, modern ulus-devlet modeline yönelttiği serzenişlerdendir.

HDP'nin örgüte silah bıraktırmak, dağdakileri ailelerine teslim etmek üzerine bir politika yürüttüğüne, esas olarak Kürt sorunu adına mücadele ettiğine özellikle eğitimsiz, yoksullukla mücadele eden, Siirt'in dış mahallelerinde, gecekondularda yaşayan ancak her şeyden evvel dindar-muhafazakâr olan Kürtleri ikna edebilmesi, bölgedeki HDP oylarının artmasında etkili olmuştur:

“HDP şöyle diyor, biz hepimiz Kürdüz, Kürtler birbirine sahip çıksın. Demiyorlar PKK'ya teröristlere karışın. Biz birbirimize destek olacağız, onları da getirebilirsek dağdan getireceğiz diyorlar. Dağda kimse kalmayın da diyorlar. Dağda çocuğu olanlar da HD'ye oy veriyor, çünkü HDP'nin dağdan çocuklarını getireceğini düşünüyor. Ben desem benim çocuğum dağdadır git getir, mecburdur uğraşacak” (G6, Kadın, Kürt, 40 yaşında).

G6'nın, HDP'nin dağa giden gençleri getirebilmek için uğraştığını belirtmesi, son bir yıldır “Diyarbakır Anneleri” olarak adlandırılan bir kesimin, Diyarbakır HDP binasının önünde gerçekleştirdikleri oturma eylemleri üzerinde yeniden düşünmemize neden olmaktadır. Çocukları PKK'ya katılan, aile birliği bozulan,

çocuklarını yitiren ailelerin sorununu kimin çözeceği konusu, dindar Kürtler arasında siyasal tercihleri de belirlemektedir. Bir kesim gençlerin dağa gitmesinden HDP'yi sorumlu tutarken, bir kesim gençlerin dağdan inmesinde HDP'nin mücadele ettiğine inanmaktadır. Bugün bu inancın HDP lehine kayması ise bölgedeki oyları artırmaya devam etmektedir.

4.3.6.1. Kayyum Atamasına Muhafazakâr Tepki

HDP'ye yönelik oyların artışındaki en önemli faktörlerden biri de, yerel seçimlerde seçilen HDP'li Belediye Başkanlarına, kayyum atanmasıdır. Özellikle siyasal tercihlerini yeni belirleme yolunda olan genç kesim, bu duruma tepkilidir. İradelerinin hiçe sayıldığını düşünen dindar-Kürtler, anti-demokratik olarak gördükleri bu durumdan AK Parti'yi sorumlu tutmaktadırlar. Görüşmeciler belediyelere kayyum atanmasını saygısızlık, adaletsizlik ve ilkesizlik olarak değerlendirmişlerdir:

“Belediye HDP kazandığında memnundum. Ama kayyum olayından hiç memnun değilim. Madem bu belediye başkanlarının suçu vardı, niye şimdi dışarda serbestler? İçeri alın. Niye oyuma saygısızlık ediyorsunuz? Benim irademe ipotek koyuyorsunuz” (G16, Erkek, Kürt, 67 yaşında).

“Kul hakkı illa insanın elinden ekmeğini almak demek değildir. İnsanın oyunun da hakkı vardır. Burada insanlar bütün olumsuzluklara ve taşıma oylara rağmen burada bir belediye aldılar ve iradelerini bu konuda kullandılar. Buna rağmen hakkı olan ellerinden alındı, bu bir kul hakkıdır, demokratik bulmuyorum. İlkesiz ve Zalimane tutumdur” (G32, Erkek, Kürt, 35 yaşında).

“Ben kayyum meselesini demokratik bulmuyorum, sonuçta insanların oylarına saygısızlık. Benim yönetici olarak seçtiğim insan bu sonuçta. Bu yüzden halk memnun değil, ne kadar hizmet yaparsa yapsın. Belki bıraksalar HDP'de hizmet verecekti, koymadılar ki görelim” (G24, Erkek, Kürt, 23 yaşında).

2014 yerel seçimlerinde BDP'nin, bugün ise yeni temsilcisi HDP'nin kazandığı belediyelere Devlet 2016'dan bu yana kayyum ataması gerçekleştirmektedir. Bu atamalar “terör veya terör örgütlerine yardım ve yataklık suçlaması” üzerinden yapılmıştır. Yapılan destekler arasında PKK'ya finansman ve lojistik desteği sağlama, örgüte militan kazandırma, Örgüt militanlarını belediye araçlarında taşımak gibi, raporlara düşen örnekler mevcuttur (Miş, 2018). Öte tandan

HDP belediyelerinin, seçildikleri illerde gerçekleştirdikleri hizmet faaliyetinin çok sınırlı olması, yukarıda bahsedilen örgüte hizmet ve yataklıkta, belediye bütçesini örgütün çıkarları adına kullandığı yönünde eleştirilere de neden olmuştur. Nitekim Siirt'te gerçekleştirilen görüşmelerde HDP'nin yüksek oy aldığı mahallelerde, görüşmecilerin HDP belediyesinin mahallelerinde gerçekleştirdiği bir hizmet olmadığını açıklıkla belirtmesi bu eleştirileri haklı çıkarmaktadır. Ancak, atanan kayyumların da gerek belediyecilik hizmeti noktasında, gerek belediyeye işçi alımında liyakate uygun olmayan kararlara imza atması noktasında da eleştiriler mevcuttur. 2019 yerel seçimlerine kadar, göreve getirilen kayyum atamalarına, Kürt seçmenin bir dereceye kadar ikna olduğu, ancak son yerel seçimde kazanılan HDP belediyelerinin çok kısa bir zaman sonra tekrardan kayyum atamasıyla el değiştirmesi, Kürt seçmenin meseleye ikna olamamasına ve tepkilere neden olmuştur. Bu tür ani karar ve değişimlerin, beraberinde muhafazakâr tepkilere yol açması kaçınılmazdır. Halkın kendi iradesinin hiçe sayıldığı, kul hakkına girildiği yönünde konuya getirilen tepkiler, dindar Kürtlerin, mevcut muhafazakâr siyaseti, farklı bir muhafazakâr reaksiyonla eleştirmesi olarak yorumlanabilir. Kayyum meselesi üzerine, Siirt'e ve bölgeye dair siyasi yönden bilgisi ve çevresi olan G33, hem kayyum atanmasına Kürtler tarafından getirilen eleştirileri, hem de devletin son kayyum atamasında düştüğü zaafı geniş bir perspektifle ele almıştır:

“Bir kişinin kayyum atamayı anti demokratik bulma hakkı vardır. Ben oy verdiğim kişi ne olursa olsun onun yönetmesini istiyorum, sen benim irademe ipotek koyamazsın deme hakkı da vardır. Fakat bu hak için önce bir tutarlılığa ihtiyaç vardır. Eğer siz oy verdiğiniz belediye başkanına Kandil'den 18 yaşında bir kayyum atadığınızda itiraz etmişseniz, devletin kayyum atamasına da itiraz edebilirsiniz. Yok eğer siz oy verdiniz, PKK 18 yaşındaki bir tane genci kayyum atadı, o da belediye binasının bodrumunda başkanı hesaba çekip tokatladı, sen buna ses çıkarmadıysan, devletin atadığı kayyuma nasıl itiraz ediyorsun? Millet de biliyor bu durumu, hiçbir HDP'li oy verdiği belediye başkanından bir şey talep etmez zaten, kimin kayyum olduğunu bilir, HDP teşkilatı üzerinden PKK'nın o kayyumuna ulaşip işini onun üzerinden halleder. Ancak şöyle bir durum var geçen sefer ki kayyum atamasında devletin haklı ispatları vardı, arabalarında terörist taşımışlar, kepçeleriyle hendek kazmışlardı, halk ikna olmuştu, ama bu kayyum atamasında halkın ikna olması kadar bir zemin oluşmamıştı. Bu yüzden bu durum hükûmete kaybettirdi” (G33, Erkek, Kürt, 46 yaşında).

Görüşmecinin ifadeleri çarpıcıdır. Bahsi geçen PKK kayyumunun, HDP'li belediye başkanını, belediye binasının bodrum katında hesaba çekerek tokatlaması, bir kurgu değildir. Bizzat görüşmecinin, tokatlayan kişi ile görüşmesinden aktarılan bir olaydır. Görüşmecinin vurguladığı şey, yıllardan beridir HDP belediyelerine Kandil'den atanan Kayyumların varlığına itiraz edilmezken, devletin kayyum atamasına itiraz edilmesinin oluşturduğu tezatlıktır. Burada iki türlü olasılıktan bahsedilebilir; birincisi Kürt halkının, görüşmecinin “onlar da biliyorlar” ifadelerine rağmen, Kandil'den atanan Kayyum olayları hakkında bilgi sahibi olmaması, ikincisi ise bilgisi var ise, HDP'nin, PKK'nın legal siyasette ve yönetimde temsilcisi olduğu yönündeki algının varlığıdır. Eğer ilki söz konusu ise, bu konuda devletin halkı yeterli düzeyde bilgilendirmemesi, halkın kayyum konusunda kendisine duyulan tepkileri bertaraf edememesinde etkili olmuştur. İkinci durum söz konusu ise bölge halkının örgüt ve HDP'yi çıkış noktası olarak görmesine iten etmenlerin daha iyi analiz edilmesi ve anti-demokratik tutumlardan vazgeçilmesi gerekmektedir. Belirtilen ifadelerle göre halkın, bir önceki kayyum atamasında, devlet nezdinde haklı sebepleri, son kayyum atamasında halk nezdinde yeterince görülmemiş, yani Kürtlerin ikna olmasına zemin hazırlayacak kadar bir süre beklenmemiştir. Bu durum ise bugün hükûmete oy kaybettiren bir etkiye dönüşmüştür.

4.3.6.2. Ümit ve Arada Kalmışlık: Çözüm Süreci

Siirt'te siyasal muhafazakâr geleneğin çözülme yaşamasında ve Kürt siyasetinin yükselişe geçmesinde, Çözüm Süreci olarak anılan sürecin sekteye uğra(tıl)ması önemli bir dönüm noktasıdır. Bu konu, özellikle dindar Kürtlerin en büyük hayal kırıklıklarından biridir. Çözüm süreci AK Parti döneminde başlatılan Demokratik Açılım sürecinin devamı niteliğinde olmuş ve Kürt sorununun merkeze alınması üzerine Kürt Siyasetiyle masaya oturulmuş bir süreçti. 2012'nin Aralık ayında fiili olarak başlayan bu süreçte şu üç aşama öngörülmüştür: Birinci Aşama: PKK unsurlarının Türkiye'den çekilmesi. İkinci Aşama: Hükûmetin yapacağı demokratik reformlar. Üçüncü Aşama: Silahsızlanmanın ardından PKK unsurlarının siyasi ve sivil hayata entegrasyonu (Arslan Keskin, 2018: 131). Devletin Türk ve Kürt kamuoyunu hem süreç hakkında bilgilendirmek hem de halkın damarını

yoklamak adına “Akil Adamlar” heyeti oluşturmuş ve bu heyet şehir şehir vatandaş ile irtibata geçmiştir. Toplumda çok önemli bir kamuoyu desteği bulan çözüm süreci iki buçuk yıllık bir sürecin sonunda 22 Temmuz 2015’te Ceylanpınar’da iki Polis memurunun PKK tarafından öldürüldüğünün söylenmesi üzerine sona ermiştir (Arslan Keskin, 2018: 133). Saldırının ardından şiddetin seviyesinin hızla arttığı ve sonrasında Hendek Olayları’nın, 6-7 Ekim Olayları olarak bilinen sürecin yaşandığı sıkıntılı bir dönem yaşanmıştır. Kimilerine göre başarısızlık, kimilerine göre ise sekteye uğratılan bir süreç olan Çözüm Süreci’nde Arslan göre (2016: 115) PKK, “Türkiye Cumhuriyeti’nden somut tavizler almak için yıpratma siyasetini güderken, devlet de halkın ilgisini çekmek için bir ucunda çeşitli tavizlerin bir diğer ucunda da cezalandırmanın olduğu belirsiz bir stratejiyi uygulamıştır. Masaya güçlü gelmek için tarafların izlediği bu strateji, “samimiyetsizlik” algısını üreterek, Çözüm Süreci’nin salâhiyetini etkilemiş olabilir”. Sonuç itibariyle AK Parti’nin Kürt Sorununu çözüme yöneldiği temel bileşenlerden biri olan Çözüm Süreci’nin her iki tarafın pragmatik tutumlarının ve farklı taleplerinin olduğu ve anlaşmazlıkla sonuçlanan, ancak Kürt sorununun çözümünde barış adına atılmış en ciddi adım olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bunun böyle olduğunu G25 “Çözüm süreci başlarda çok iyi ve olması gereken bir süreçti. Devlet çok büyük riskler alarak adımlar atmıştı. Bunu her siyasetçi yapamazdı, bir daha böyle bir süreç yaşayabileceğimizi sanmıyorum. Çözüm süreci sonrası Kürtlerin en ferah dönemiydi aslında” (G25, Erkek, Kürt, 38 yaşında) sözleriyle ifade etmiştir. Kürt sorununun çözümüne ilişkin, mevcut siyasetin attığı adımların baltalanması yahut her iki tarafın da pragmatik sebeplerle uyuşamaması, barışı ümit eden herkes için büyük bir hayal kırıklığı olmuştur. Sürecin, halkın filizlenen ümitlerini soldurmasının kendisine bıraktığı etkiyi ve sürecin bedelini halkın ödediğini G8 şu sözlerle ifade etmektedir:

“Ben çözüm sürecinden çok ümitliydim, zaten o süreç böyle bittikten sonra ben artık siyasi program izlemiyorum, umudum kırıldı. Diyalog yoluyla her şey çözülebilirdi. Bak mesela köyümüzde yol üstünde tarlamız var orada oturuyorduk, Şırnak’tan Siirt’e doğru göç ediyorlar, bizim köyde arada. Amca durdu ayran filan verdik dedik “amca Noldu? Niye böyle oldu?” dedi “valla karşılıklı takıştılar bizi memleketimizden ettiler” Sonucu acı oldu (G8, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

Süreçte siyasi muhatapların masada uyuşamamasının bedelini halk, evinden, yurdundan, evlatlarından, yakınlarından olarak ödediler. Bu durum muhafazakâr Kürtlerde hem bir hayal kırıklığı hem de bir tepki meydana getirmiştir. Önceden yalnızca PKK'ya yönelik eleştiri sunanların, sürecin ardından devlet kanadına da eleştiri sunduğu bir durum ortaya çıkmıştır:

“Çözüm süreci olumlu bulduğumuz, sonunda ise hayal kırıklığına uğradığımız bir süreç. Benim bu hayattaki en büyük hayal kırıklığımdır. İnanmıştım bu ülkede bir şeylerin değişeceğine. Ama iki tarafın da birbirine karşı barış da savaş gardını aldığı bir yer oldu. Kant “Ebedi Barış” adlı eserinde, eğer barışınız cephe kazanmak biraz daha zaman kazanmak, kendinizi bir sonraki savaşa hazırlamak ise ona barış denemez diyor. Bence çözüm süreci aynen böyle oldu, bir tarafın hendek kazdığı, mühimmat depoladığı, diğer tarafında hangi insanın ne olduğuna dair dokümanlarını çıkardığı bir süreçti. Bunun böyle olduğunu 7 Haziran’dan sonraki çekişmeli süreçte ve Kobani olayları sırasında anladım” (G32, Erkek, Kürt, 35 yaşında).

“Çözüm süreci olduğunda gerçekten ümitlenmişim, artık her iki tarafında analarının ağlamayacağına inanmıştım, inanmıştık. Ama sona doğru bozuldu. Bence belli bir çıkar üzerine kurulmuş bir projeydi, o proje bozulunca devletin de çözüm sürecini bozduğunu düşünüyorum. Ben devletin elinden geleni yaptığını ama karşı tarafın bunu suistimal ettiğine katılmıyorum. Çünkü iktidar daha kilit roldeydi ve her şeyi değiştirebilecek güçteydi” (G22, Kadın, Kürt, 28 yaşında).

Devlete ve devletin yönetici temsilcilerine yöneltilen eleştirilerde dindar-muhafazakârlar, devletin süreç adına yeterince çabalamadığına ve hatta barışta savaş gardına hazırlandıkları bir ortamın yaratılmasına son derece tepkililerdir. Oysa geçmişte devlet yönetimine adaylığını koyan AK Parti'nin Kürt Sorununu temelden çözeceğine inanıldığı, Erdoğan ile Kürtler arasında dinin ortak bir payda sağladığı ancak bugün gelinen durumda, Kürtlerin korkutularak sindirildiği de görüşmecî ifadeleri arasında yer alan ifadelerdendir:

“Oysa AK Partinin o kadar yükselmesinde Kürtlerin ciddi oyu vardı, o süreçte gerçekten herkes umutluydu, sorunların tamamen çözüleceğini düşünüyorduk. O zaman hepimiz Erdoğan'a oy verdik, Kürtlerin çoğu da hâlâ çok sever Erdoğan'ı, özellikle dinî sebepten çok sevmişlerdi. Biz çözüm sürecinde sadece istedik ki huzur olsun, bizim çocuklarımız rahatlıkla kürdüm diyebilsin. O süreç bozuldu ve politika sertleşti, şu an herkes çok korkuyor” (G23, Kadın, Kürt, 36 yaşında).

Siirt'in ve büyük çoğunluğu Kürt olan bölge halkının dinî kimliklerinin/dinî muhafazakârlıklarının, Recep Tayyip Erdoğan'ın dinî ve siyasi geleneğiyle buluşması, muhafazakâr siyasetin bölgedeki oylarını artıran bir etmene dönüşmüştür. Bunun arkasında Kürt sorununun çözülmesi, görüşmecilerin vurguları arasındadır. O güne kadar, devlete ve Türk bayrağına saygı dahi duymayan ve kendini Türkiye vatandaşı olarak hissetmeyen PKK destekçisi kesimin bile, çözüm sürecinde mevcut siyasete, devlete ve Türk bayrağına ısınması, sürecin ne derece önemli bir siyasi adım olduğunu bir kere daha göstermektedir:

“Ben çözüm süreci zamanı hakikaten bir şeylere inanmışım. Hayatımda hiçbir zaman Türk bayrağına sempatiyle bakmamışım, ta ki çözüm sürecine kadar, o dönem 2015'te HDP barajı aşp meclise girince elimde Türk bayrağı salladığımı hatırlıyorum. Ben devletin artık Kürkleri muhatap alacağını ve çözüm sürecinde işlerin çözüleceğini düşünmüştüm. İlk kez kendimi Türkiye Cumhuriyeti'ne ait hissetmişim, ilk kez bir vatandaş olarak kabul edildiğimi hissetmişim. Ancak şu anda bütün duygularım değişti, ben bu bayrak altında kendimi vatandaş hissetmiyorum” (G30, Erkek, Kürt, 40 yaşında).

Powell'a göre (2015: 7), 21. Asırda Dünya'nın başka yerlerinde meydana gelen toplumsal sorunların çözümünün kolay olmaması gibi Kürt sorunu da uzun vadeli ve çözümü zor olabilir. Halk, bir gecede sorunun çözülmesini beklese de gerçek dünyada durum böyle olmaz. Önemli olanın gerekli derslerin çıkarılması ve daha fazla çabanın samimiyetle gösterilmesidir.

Bugün gösterilen çabaların yetersiz kaldığı düşüncesi mevcut siyasetin yönünü değiştirmiş ve dindar-muhafazakâr Kürtlerin, sorunun çözümünde etnik temelli siyaset yapan HDP'ye yönelmeleri kolaylaşmıştır. Ancak Kürt sorunu gibi etnik ve cumhuriyetten bu yana kanayan yara olan bir meselenin çözümü, kısa vadede mümkün olmayabilir. Bu sebeple sürece dair gösterilecek üstün çabalarla birlikte, sabrın ve sürekliliğin önemi bir kez daha anlaşılmaktadır.

Görüşmelerde siyasal muhafazakâr kanadın temsilcileri olan Kürt taban ise, Çözüm Süreci'nden çok ümitli olduklarını ama PKK kanadının süreci manipüle ederek bozduğunu düşünmektedir. Koçer G18, Çözüm Süreci sonrası tekrar hayalini

kurdukları yaylacılığa kavuşacaklarını ümit etmiş, ancak PKK'nın Çözüm Süreci'nde kendine militan kazandırma amacıyla faaliyetler yürüttüğünü belirtmiştir:

“Biz çözüm sürecini çok destekledik aşiret olarak, şahsım olarak. Çok ümitliydim. Ben hem göçebe hayatını hem yerleşik hayatı yaşamış biri olarak söylüyorum. Bizim önceden hayvanlarımız vardı, yaylalarımız vardı, meralarımız vardı, özgürce gidip geliyorduk o dağlarda. Bu çözüm sürecinde inandık, dedik bitecek kan duracak biz de yine özgürce gideceğiz. İfade özgürlüğü de olacak diye düşünüyorduk, terörist kalmayacak dağda diye biliyorduk, biz çok destekledik. Ama bu çözüm sürecini PKK bozdu. PKK'ya katılım oranını açın inceleyin, en yüksek katılım çözüm sürecinin ilk yılında olmuş. E sen ineceksen, silah bırakacaksan niye bu insanları alıp dağa çıkarıyorsun? Çözüm sürecine destek vermediler, geldiler buralarda kendi mahkemelerini kurdular. Şimdi onlar suçu devlete atıyorlar ama vallahi yalan söylüyorlar tamamıyla onlardan bozuldu bu iş” (G18, Erkek, Kürt, 48 yaşında).

Çözüm Süreci'ni destekleyen ama devletin gereğinden fazla taviz verdiği düşünen, şehirde ve bölgede süreç esnasında otorite boşluğu olduğunu ve PKK'nın bu otorite boşluğunda bölgede hâkimiyetini kuracak hamlelere giriştiğini ifade eden Kürt görüşmeciler olmuştur. Böyle bir durumda kendilerinin PKK'ya karşı savunmasız kaldıklarını, tehditler aldıklarını belirtmekte ve Çözüm Süreci'nin ardından bugün gelinen durumda en azından devletin otoritesini sağlayarak kendilerinin güvende olduklarını ifade etmişlerdir:

“Çözüm Süreci'ni desteklemiştik evet ama en çok zorluğu çeken bizler olduk. Yani vatanına bağlı Kürtler çekti zorluğu. PKK ve HDP kesinlikle samimi değildi. Bölgenin stratejik noktalarından karakolları çektiler, yuvalandılar. Biz korucu aileler de bu süreçte PKK'nın kollarına atılan eli kolu bağlı aileler olduk. Her türlü tehdidi baskıyı gördüm. Mesela sonunuz geldi, sonunuz yakındır, bundan sonra görüşürüz tehditlerini çok duydum. Şehir merkezlerinde bile şu dükkân benim, şu bağlar bahçeler bizim gibisinden paylaştırmalar yapanlar vardı. Sanki devlet yokmuş gibi. Bu durumlardan şu an ki duruma gelmek bence daha iyi oldu. Devletin bekası neyi gerektiriyorsa o şekilde bir politikayı doğru buluyorum, Devletin yaptığı hataları görmüyorum elbette görüyorum. Fakat otorite boşluğunda da neler olduğunu gördük” (G27, Erkek, Kürt, 43 yaşında).

Çözüm Süreci'nde devlete rapor yazıcılık yapan ve “Akil Adamlar” heyetiyle şehir şehir gezen G33, süreci ‘esas’ta doğru, ‘usül’de ise son derece yanlış olan bir süreç olarak değerlendirmektedir. O dönem hükûmete bu yanlışlıkları ilettiklerini de belirten görüşmeci, devlet olarak çok fazla hataların ve tavizlerin verildiğini, süreç sonrası bedelin ise iki taraf için de ağır olduğuna dikkat çekmiştir:

“Çözüm süreci öncelikle Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan bugüne kadar yaptığı en doğru işlerden bir tanesiydi. Fakat mecellede usul esasa mukaddemdir kuralı vardır. Onun gibi, Çözüm Süreci esasta doğrudur fakat devletin yaptığı en büyük usul hatalarındandı. Biz bu usul hatalarını ilgili yerlere de hükûmete de defalarca söyledik. Eğer devlet PKK ile bir müzakere yürütecekse ki yürütmelidir, bunu yürütecek olanlar istihbarat teşkilatıdır, hükûmet değildir, siyasi kanat değildir. Eğer siyasi kanat bir çözüm süreci yürütüyorsa onun muhatabı bir terör örgütü ya da bir siyasi parti değil, bizatihi milletin kendisidir. Kürt sorunu çözülmek isteniyorsa önce PKK’nın istismar ettiği alanların ortadan kaldırılması gerekirdi. Yok eğer çözümden amaç, PKK’nın silahsızlandırılması ise bu işe vatandaşları karıştırmayın, istihbarat görüşmelerini yapsın dedik. Ancak hatalar yapıldı, çok fazla tavizler verildi. Bu tavizler neticesinde örgüt mensupları buralarda aşırı güçlendi ve mahalle baskısı uyguladı. Onlar güçlenince bazı kişiler o güçten yana konum almak için fikir değiştirip PKK’lı oldu, sosyal medyada rahatça konuştu. Sonra devlet eline sopayı alınca ya bunları işten attı, ya sürdü” (G33, Erkek, Arap, 46 yaşında).

Görüşmecinin ifadeleri, çözüm sürecinde PKK’nın muhatap alınmasına gösterilen muhafazakâr tepkilerin bir örneğidir. Kürt sorununun çözümünde PKK’nın silahlı bir örgüt olarak çözüm süreci gibi girişimlerde muhatap alınması muhafazakâr bir kesim ve İslamcı entelektüeller tarafından eleştirilmiştir. Yeni Şafak yazarı Yusuf Kaplan bunun “Bölgenin gerçek sosyokültürel aktörlerinin, bölgenin gerçek dip dalgasının dikkate alınmaması” anlamına geldiğini, “liberallerin ve HDP/PKK’nın Kürt meselesine ilişkin çözüm önerilerinin kaçınılmaz olarak seküler olacağını”, “Seküler çözümlerin etnik kimliği İslami kimliğin önüne geçireceğini” belirtmiştir. (Kaplan, 2015). Bu sebeple esas muhatap alınması gereken tarafın bölgedeki Kürt taban olması gerektiği bu sayede bölgenin gerçek dip dalgasının daha iyi anlaşılacağı vurgulanmak istenmiştir.

Siirt Araplarının ise Çözüm Süreci ile ilgili ifadelerinde, genel olarak devletin zaafa uğratıldığı bir dönem olduğu vurgusu ön plana çıkmaktadır. Devlet vurgusunun Arap görüşmeciler tarafından öne çıkarılması, o dönemde birtakım terör örgütü sempatanlarının “Devlet yokmuş gibi” davranmasından kaynaklanmaktadır. Çözüm Süreci’nde PKK’nın bölgede kendi tabanı ile ilişkilerini artırma yoluna gitmesi, şehirlerde daha görünür olması, devletçi kesimde ciddi bir rahatsızlık uyandırmıştır. PKK’nın mahallelere, kırsal alanlara, yörenin muhtarlık ve belediyeleri aracılığıyla girebilmesi ve halkla temasını artırması, devletin gereğinden fazla taviz verdiği, devletin adeta yönetimi PKK’ya bırakmış durumuna düştüğü yönünde karşı tarafta

bir algı oluşturmuştur. Onlara göre, Kürt sorununda çözüm gereklidir, ancak devletin bekası ve devlet otoritesi, o devlet sınırları içerisinde yaşayan tüm vatandaşlar için daha çok gereklidir:

“Çözüm süreci, çözümlene süreciydi, devletin zaafiyete uğratıldığı bir süreçti. Devlet gereğinden fazla kendini ayakaltına düşürdü. Devletin bir tokat bir şefkat eli olmalı. O süreçte sözüm ona şefkat tokadını unuttu devlet. Öyle bir boyuta gelmişlerdi ki, açık açık buralar bizim diyorlardı. Devlet varsa siz varsınız, biz varız. Devlet yoksa sıfır insanlarız” (G7, Erkek, Arap, 55 yaşında).

“Devlet terör sorununa siyasi çözüm üretmek için başlattığı çözüm sürecinde maalesef terör örgütü ve sempatizanları tarafından suiistimal edildi ve zaafa uğratıldı” (G4, Erkek, Türk, 55 yaşında).

Siirt Araplarındaki devlet algısı, siyasal anlamda muhafazakâr gelenekle uyumludur. Bölge, yalnızca terör destekçisi ya da sempatizanı olan Kürt kesimin yaşadığı bir yer değil, hatta bu kesimden çok daha fazlasıyla devlete saygı duyan, devlet bağlılığı yüksek olan Kürt, Arap ve diğer etnik grupların yaşadığı bir bölgedir. Çözüm Süreci’nde, Devlet’in asker ve polisleri geri çekici tutumu, bunu fırsat bilen ve süreci baltalamayı hedefleyen birtakım grupların, dış güçlerin, paralel devletlerin, bölgeyi devlet otoritesini sarsacak ve toplumsal kaosu tetikleyecek adımlar atması, Siirt Araplarını ve diğer Kürtleri sıkıntıya sokacak durumlar yaratmıştır. Nitekim sürecin sonunda yaşanan Hendek Olayları, devleti akamete uğratma yönünde gerçekleştirilen saldırılar, 6-7 Ekim Olayları çerçevesinde Kobani meselesinin provokatif eylemlere dönüşmesi ve toplumsal kaosun meydana gelmesi, Siirt’i ve Güneydoğu’yu adeta yaşanmaz bir yere çevirmiştir. Bu durum, Siirt’te Arapların şehirden akın akın göç etmesine, dindar-Kürtlerin siyasal anlamda ciddi hayal kırıklıklarına ve belki başlarını soktukları evlerinin yerle bir edildiği, mahallelerinin savaş meydanına dönüştüğü bir trajediye sebep olmuştur. Siyasal bir kırılma süreci olarak nitelendirilebilecek Çözüm Süreci’nin bir çözümlene süreci mi olduğu yoksa belirsizliği devam eden ve çözülmeyi bekleyen bir süreç mi olduğu, konunun muhataplarının yürüteceği siyaset mekanizmasıyla belirlenebilir.

4.3.6.3. Kobani Olayları'nın Yansımaları

Sürecin çözüme kavuşturulması ve müzakere dili, yaşanan bir takım başlangıç olayları ve ardından gelen çatışmalı ortamla sekteye uğramıştır. Bu çatışmalardan biri, Siirt'te de toplumsal kaosa sebep olan Kobani olaylarıdır. Suriye sınırındaki Kobani, Şengal ve Maxmur'da Kürtlerin direnişiyle ilgili Demirtaş'ın direnenleri anması ve halkı direniş gösterme adına sokağa çağırması, ardından terör örgütünün sözde lideri Öcalan'ın çağrısı, Türkiye'de Güneydoğu'da yaşayan Kürtleri bir dizi eylemlere itmiştir. 6-7 Ekim olayları olarak da bilinen Kobani olayları, Türkiye'den ve İran'dan binlerce Kürt'ün, Suriye'de savaşması olguları, 21. Asırda, Kürt sorununun çok mekânlı yapısını gösterdiği gibi sorunun çözümünün de kolay olmadığını göstermektedir (Arslan, 2016: 173). Kobani olayları esnasında görüldü ki, Türkiye dışında gelişen olaylar, Türkiye'yi derinden etkileyebilmekte ve siyasi kırılmalara neden olabilmektedir. Kobani olayları bunun somut göstergelerinden biri olmuştur. Coşkun'a göre (2015: 1), 6-7 Ekim olaylarında yaşananlar Türkiye siyasetinde önemli sonuçlara yol açmıştır: Çözüm Süreci krize girmiştir, sürecin tarafları arasındaki güvensizlik büyümüştür. PKK ile Hizbullah arasındaki fay hattı tetiklenmiştir, Türkiye'nin hem Batısında hem de Doğusunda toplumsal barış ve istikrar büyük bir tehlikeyle karşı karşıya gelmiştir. Ortaya çıkan bu sonuçlar Kürt sorununun çözüme kavuşturulmasının çok çabuk olmasının, sosyolojik imkan dâhilinde olmadığını göstermiştir.

Kobani protestolarının gerçekleştiği dönemde Siirt'te hem Araplar hem Kürtler arasında ciddi bir korku ve güvensizlik meydana gelmiştir. Çözüm sürecinin adımlarından biri olarak polis ve asker sınırlı müdahalesi ve olayları dindirmede sert uygulamalara gidilmemesi, halk nezdinde, şehirden ve bölgeden devletin çekildiği yönünde bir algıya sebep olmuştur. Muhafazakâr Kürtler ve Araplar, maddi ve manevi açıdan zarara uğratıldıkları süreci toplumsal hafızalarında bir kriz olarak kodlamıştır:

“Kobani olaylarını burada yaşadım, sıkıntı da gördüm. Hafızamızdaki yeri çok kötüdür. Ama o dönem devlet de sesini çıkarmadı tabi ben FETÖ'nün de işin içinde olduğuna inanıyorum, ben merkezde oturuyorum babamlar yukarı mahallede oturuyorlar. Babamların evi ablukaya aldılar. Ben valiyi aradım “adamlar diyor ateşe vereceğiz babanın evini” dedim, vali bana “ben emniyetle görüştim emniyet

sıkıntı yok diyor” dedi. Ben en son HDP’nin ileri gelenlerini aramak zorunda kaldım dedim “eğer bizden bir kişinin kılına zarar gelirse ben sizi tanıyorum başka kimseyi tanımıyorum!” ancak öyle çekildiler. Yani kendi işimi kendim hallettim resmen” (G18, Erkek, Kürt, 48 yaşında).

Görüşmeci, olaylar esnasında babasının evinin abluka altına alınmasından yaşadığı korkuyu dile getirmektedir. Şehrin ileri gelen yöneticilerinin, olayları baltaladığını, devleti zaafa uğrattığını, bunda FETÖ’nün parmağının olduğunu düşünen G18, en son HDP yetkililerine ulaşması sonucu ailesini abluka altından kurtarabilmiştir. Onun için bu süreç, tam bir krizdir. Devletten beklediği güveni alamadığını düşünmesi, mevcut siyasal iktidara ciddi eleştirilere de sebep olmuştur. Çünkü görüşmeci, siyasal anlamda muhafazakâr olduğunu ve aşiret reisi babasının devlete olan yakınlığı sebebiyle evlerinin abluka altına alındığını ifade etmiştir. Siyasal temsilcisi gördüğü AK Parti’nin devletin güvenlik güçlerini yeterince seferber edemediğini düşünmesi siyasal bir kırgınlığın ifadeleri olarak göze çarpmaktadır.

Erdoğan’ın Kobani olayları esnasında “Kobani düştü düşecek” sözleri ise, dindar Kürtlerde en çok tepkiye neden olan olay olmuştur. Kurtuluş Savaşı sonrası galip devletlerin Türkiye-Suriye sınırını çizdiklerinde akraba oldukları topluluklarla aralarına giren tel örgülerin yalnızca suni bir ayırma olduğunu, gerçekte ise özellikle bayram dönemlerinde görülen akraba buluşmalarının devam ettiğini belirtmeleri bu tepkilerin sebepleridir. Onlara göre, siyasal iktidar, Kürtler arasındaki kardeşlik, akrabalık bağlarını, çizilen suni sınırlar uğruna görmezden gelmiş ve hatta küçümsemiştir. Bu sebeple 6-7 Ekim Olaylarını Kürtlerin muhafazakâr direnişi olarak değerlendiren görüşmeciler de mevcuttur.

“Ben 6-7 Ekim Olayları’nı Kürtlerin muhafazakâr direnişi olarak görüyorum. Kobani olaylarında biz ilk defa bu kadar katı bir olayı gözlerimizle gördük. Çok üzücü yani, çatışmanın durmasını isteyen çok ciddi bir Kürt tabanı vardı” (G8, Erkek, Kürt, 33 yaşında).

“Mesela Kobani olayları. Esasında Suriye tarafındadır bizimle ne ilgisi vardı da bu Kürtler buralarda eylem yaptı? Ya İnsanın bir gururu var. Sen çıkıp televizyonda gülerek diyeceksin, “Kobani düştü düşecek”, milletin zoruna gitti. Bizleri bayramlarda seyretmediniz mi? Ceylanpınar’la Kamışlı, Nusaybin’le Kobani birbirine akrabadırlar. Bu olaylar üzerinden bizlerin devlet bağlılığı sorgulandı.

Mesele bu ülkeyi sevmekse baştakiler benim kadar sevmiyor bu ülkeyi. Bu devlet bizindir, kürdü türkü birlikte kurduk ülkeyi. Fransa, İngiltere geldiğinde bu topraklara buralarda kim mücadele etti yahu? Neden Şanlıurfa, Kahramanmaraş, Gaziantep var? O zaman ülkeyi seviyorduk da şimdi mi ülke düşmanı olmuşuz. Ülke kurulduktan sonra Kürtlere de hakları verilseydi böyle olur muydu? Bizi dışladılar, tekkelerimizi kapattılar, ağaları şeyhleri astılar. Şeyh Said şeriat istedi diye, geldiler buradaki camileri hep kapattılar, ahır yaptılar. Çileyi çekenler hain ilan edildiler” (G16, Erkek, Kürt, 67 yaşında).

Kobani olaylarında devletin, Kürtlerin hassasiyetlerini gözetmediği, yalnızca Türkiye sınırları içerisinde bir devlet bağlılığı vurgusunun, ulus-devletin bir yaptırımı olduğu, devletin de 21. asırda ulus-devlet mekanizmasıyla Kürtlere yaklaştığının görüşmeciler tarafından dile getirilen sitemler olduğu belirtilebilir. Olaylar neticesinde görülmüştür ki, Kürt sorunu, üniter devlet kodlarıyla çözülebilecek bir mesele değildir. Dindar ama aynı zamanda bir asırdır etnik ötekileştirmeye maruz kalan Kürtler, bu yeni dünyada Kemalist paradigma ile sorunun çözülemeyeceğine inanmaktadırlar. Sokakta yaşananların devletin iyi analiz edemediğini, sorunun çözümünde tel örgülerin ötesine bakacak yeni adımlar gerektiğini düşünen halk, olaylara bakışta çok-uluslu, çok-kültürlü, çok-mekânlı bileşenlerin hesaba katıldığı bir adım beklemektedirler. Yaşanan olaylarda bu adımları göremeyen ve muhafaza etmek istedikleri etnik-kültürel değerlere tepkiyle yaklaşan siyasal mekanizmaya karşı, bugün HDP’den Kürt sorununa daha uluslararası çözüm odaklı bir bakış getirmesini bekleyerek, HDP’ye şans tanımaktadırlar.

Siyasal muhafazakâr geleneğe sahip görüşmecilerin ise, Kobani olaylarına bakışı daha farklıdır. Onlar, Gezi’de yapılmak istenene benzer şekilde, Kürt solunu örgütleyerek devrimci halk savaşı başlatmayı amaçlayan çıkarıcı grupların, halkın savaş istememesini hesaba katamadıklarını düşünmektedirler. G33’ün “*Kürtleri Suriye’deki Kürtler zannettiler. Ancak buradaki Kürtlerin, bir savaşa girmek için vazgeçmeleri gereken çok şeyleri vardı; işleri, mağazaları, arabaları, arazileri vs. Bunu hesap edemediler. Bu sefer Kürtler şehirlerden çekildi, onları devletle baş başa bıraktı. Devlet de şehirleri başlarına yıkıp onları halletti*” sözlerini bu minvalde değerlendirmek mümkündür. Kürtlerin şehirlerden çekilmesi ve meydanı devlet ile çıkarıcı gruplara bırakması sonucunda, savaş alanına dönen şehirlerin, acısını

çekenler yine halk olmuştur. O esnada mahallelerinden PKK'nın rehin almasıyla çıkamayan ve zorla silahlandırılanların ise trajedisi bambaşkadır:

“Çözüm sürecinin ve ardından yaşanan olayların faturasını gördünüz işte, Güneydoğu yıkıldı. O kadar insan öldü. Adam mahallesinden çıkamadı çıkarsan öldürürüm dediler. Bugün ona ev yapıyorsun ama evini yıktın sonuçta, adam öyle algılıyor. Çok yanlış bir politikaydı. Bugünkü de yanlış, çok uç bir politika bu. Devletin sevdirmesi lazım, 10 yıl önce böyle değildi, sevmeye başlamışlardı devleti. Niye böyle oldu bilmiyorum? Geri adım atmışlar gibi oldu” (G3, Erkek, Melez, 33 yaşında).

Çözüm süreci, Kürt sorununun çözümünde devletin attığı en önemli adımlardan biriydi. Süreç boyunca Kürtlerin, olumsuz devlet algısında kırılmalar yaşanmış, devlet sevdirmiş ve güvenleri kazanılmaya başlanmıştır. Ancak, sürecin krize girmesi ve ardından Hendek olayları, Kobani protestoları gibi, Güneydoğu'nun savaş alanına döndüğü ve halkın evlerinden, yurtlarından olduğu bir sürecin yaşanmasıyla, devlete olan güven duygusu sarsılmıştır. Bugünkü politikanın ise sert olduğunu düşünen görüşmeciler, halkın korkutulduğunu, sindirildiğini düşünmektedirler. Çoğu dindar ve muhafazakâr değerleri koruma gayreti gösteren bu tabanın, yıllarca sürdürdükleri siyasal muhafazakâr tutumdan kayma yaşaması, görüşmecinin ifadesiyle “içlerindeki HDP mezarlığının” sandığa yansımaya da sebep olmuştur. Bu nedenle, mevcut sağ siyasetin, bölgede gerçekleştireceği ve vatandaşların üzerinde konsensüs sağlayacağı bir politikanın varlığı gerekli görülmektedir. Muhafazakâr Kürtlerin karasız tutumlarının, kaygan bir zeminde hareket etmelerinin ötesine geçerek, Siyasal muhafazakâr gelenek içinde nasıl kalıcı olabilecekleri, Türkiye'deki mevcut siyasal muhafazakâr hareketin üreteceği konsensüse bağlı görülmektedir.

Sonuç

“Yeni bir ulus”, “yeni bir vatandaş”, “yeni bir toplum” ve daha da önemlisi “yeni bir insan” yaratmanın amaçlandığı Türk modernleşmesinde, bu modernleşmenin kurucu ögesi olarak cumhuriyetin gerçekleştirdiği inkılaplar aracılığıyla, Anadolu topraklarında yaşamakta olan vatandaşın sahip olduğu kültürel özellikleri ve kodları unutturulmak ve marjinalleştirilmek istenmiştir. Kurucu ideoloji, üniter devlet inşasında kendini merkezileştirmiş ve buna karşılık empoze grubu olarak ötekileştirdiği kesimin kenarda/çevrede olması durumunu yaratmıştır. Türkiye’nin güneydoğusu ise, Türk modernleşmesi sürecine karşı çifte gerilimi yaşayan bir alanı temsil etmiştir. Türk modernleşmesinin yerel ilişkileri göz ardı eden, homojenleştirmeye dayalı toplumsal mühendislik uygulamaları, Güneydoğu Bölgesi’ndeki halkta farklı direnç noktalarını meydana getirmiştir. Devletin zor aygıtlarına karşı bölgedeki geleneksel kurum ve yapılar, kendi içinde kapanarak direnç göstermeyi tercih etmişler ve bu refleks üzerinden yerele özgün bir muhafazakârlık geliştirmişlerdir.

Araştırma bölgesi olan Siirt’ten elde edilen bulgularla yerele özgün muhafazakâr görüntüler dinî, kültürel ve siyasi muhafazakârlık çatısı altında değerlendirilmiştir. Dinî muhafazakârlığın ana temalarından elde edilen sonuçlara göre, bölgenin kendine özgü dinî bir muhafazakârlığı vardır. Cumhuriyetin devrimci yapısına ve özellikle laikliğe karşı yerel toplumsal kurum ve ilişkiler ile muhafazakâr tutumların şekillenmesinde bölgedeki ve özellikle Siirt’te yaygınlığı ile bilinen medreselerin büyük etki yarattığı ortaya çıkmıştır. Erken cumhuriyet döneminin koşullarında devlet otoritesinin kendini daha fazla gösterdiği Batı ve Orta Anadolu’da medreselerin kapıları derhal kapatılmışken Güneydoğu ve Doğu’nun ücra noktalarındaki medreselerin cumhuriyetin katı uygulamalarına maruz kalma ve faaliyetlerine devam etmek adına yer altına çekildiği görüşmeciler ve medrese ehli tarafından aktarılmıştır. Halk yaşanan tüm sıkıntıları sineye çekmiş, ancak unutmamıştır. Toplumsal hafızada derin izler bırakan uygulamalara rağmen, halk medreselere sahip çıkarak, bugüne kadar ayakta kalabilmelerini sağlamışlardır. Yapılan mülakatlarda medreseye gönül bağlılığı olan kişilerin medreselere

yükledikleri anlam ve önem birbirinden farklılık göstermiştir. “Bölge halkının inanç harcı”, “dini öğrenmede güvenilir yol ve rehber”, “toplumun gelişmesinde ve ahlâki yozlaşmaların önlenmesinde etkili kaynak”, “halkın inanç ve değerlerini, devlet baskısı ve PKK’ya karşı koruyan güçlü bir tutkal”, “toplumun barışına vesile olan bir kanal”, “selefi ya da harici akımların bölge halkı içinde ortaya çıkmasına engel olan bir kurum” gibi çeşitli anlam ve nitelermeler görüşmecilerle yapılan mülakatlar neticesinde ortaya çıkmıştır. Halkın dinî hayatlarında, birincil derece ilişkilerinde, sosyokültürel dokularında belki de bugüne kadar görülmeyen aşınmalar yaşansa da gerek medreseler gerekse bölge halkı modern hayat içerisinde kendilerine gelenekseli korumaya yönelik alternatif çözümler, yollar üretebilmişlerdir. Medreselerin bölge halkında bir karşılığının olmasında, bölgede yaşanan terör sorunu, ahlâki sıkıntılar, işsizlikle bağlantılı olarak ortaya çıkan gayri ahlâki olaylara karşı ailelerin çocuklarını emanet edebilecekleri emniyetli bir yer olarak görmeleri etkili olmuştur. Bu kurumların ortadan kalkması ya da dejenere olması durumunun, halk üzerinde oluşturduğu belirsizlik, endişe ve korku görüşmelerle daha net anlaşılmıştır. Şehirde medreselerin asırlardır halkla bütünleşik yaşaması ile modern hukuk, modern ilkeler ve modern temayüllere rağmen, medreselerdeki kanaat önderlerine daha hızlı ve kolay ulaşılabilmesi, öte yandan bürokrasinin hantal ve yavaş mekanizmasına, resmî dil engeline takılmadan çözüm bulabilmeleri, medrese kurumunun yalnızca dinî eğitim değil, halkın bireysel, toplumsal ve ekonomik tüm sıkıntı anlarında problem çözücü olarak var olmasını sağlamıştır. Medrese kurumunun ve kanaat önderliği vasfının günümüzde değişim geçirdiği kabul edilse de görüşmecilerin paylaştığı örnekler ile toplumsal vicdanın yerini bulmasında ve dinî muhafazakârlığı beslemesinde medreselerin etkisini hâlâ koruduğu ortaya çıkmıştır. Mülakatlar neticesinde kültürel, sosyal ve tarihsel dokusu sebebiyle Siirtli görüşmecilerin medreseleri kendileri ve bölge için önemli buldukları, dini şahsiyetlere saygı duyup, itibar ettikleri; bir kısım görüşmecilerin bu din âlimlerinin problem çözücü vasıflarına hâlâ başvurdukları görülmektedir. Öte yandan yerel dinamiklerin temsili olan bu kurumlar, cemiyet hayatının dini temsilcisi bir kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı gibi oluşumlara karşı, yerel halkın dinî muhafazakârlığını besleyen oluşumlar olmaya devam etmektedir.

Dinî muhafazakârlığın bir diğere önemli konusu Siirt taziyeleri olmuştur. Taziye konusu insanlar arasında adeta bir kırmızı çizgi olarak kabul edilmektedir. Görüşmecilerin tümünün önem verdiği ve geleneğin devam ettirilmesi konusunda da kolektif bir tutuma sahip oldukları yegane konuyu teşkil etmiştir. Tüm siyasi, ideolojik, kültürel meselelerin üstünde bir anlama sahip olan ve her yaş gurubundan görüşmeci tarafından değeri ve önemi kabul edilen taziyenin, kendini dindar olarak tanımlamayan görüşmecilerde de kültürel ve geleneksel anlamda kuşatıcı bir anlamı ortaya çıkmıştır. Görüşmeciler taziyelere ilki dinî, ikincisi ise toplumsal ve geleneksel sebepler olmak üzere iki amaçla katılmaktadır. Taziyenin Siirt'te yerleşik kültürün en önemli parçalarından biri olmasında ve titizlikle korunan bir gelenek halini almasında İslami bir kültür olmasının etkisinin büyük olduğu görülmüştür. Görüşmecilerin, ifadelerinde taziyenin önemini belirten ayet ve hadisleri sıklıkla referans göstermesi, taziyenin, dinî bir bütünsellik taşıdığı ve halkın dinî muhafazakârlığına etki ettiği yönünde açıklamaları mümkün kılmıştır. Öte yandan görüşmeciler taziyeye verdikleri önemi, cenaze yakınlarını teselli etmek, hüznünü ve acısını paylaşmak, birbirlerine verdikleri değeri ve bağlılığı göstermek, destek olmak gibi cümlelerle ifade etmişlerdir. Birlik beraberlik, hüznü paylaşma, acıya ortak olma gibi toplumsal ilişkiler cemaat tipi toplumlarda daha güçlü bir şekilde yaşanır ve muhafazakâr düşünce çerçevesinde de önemi kabul edilir. Kentleşme olgusu içinde farklılıklara bürünse de hâlâ süreklilik gösteren bir ritüeli temsil eden taziyeler, modernleşmenin geleneksel kültür üzerindeki yıkıcı etkilerine rağmen varlığını sürdürmeye ve direnmeye devam etmektedir. Görüşmecilerin taziye örneği üzerinden toplumsal bağları muhafaza etmek istedikleri, unutulmaya yüz tutmuş gelenekleri yaşatma çabasında oldukları, bağları güçlü kılma ve bireyi yalnız bırakmama gayreti taşıdıkları da görüşmeler neticesinde anlaşılmıştır.

Siirt'in, Güneydoğu Bölgesi'nde kendine has bir özellik taşıdığı hem kültürel hem dinî muhafazakârlığı şekillendiren önemli konularından biri Vakıf arazileri konusu olmuştur. Bu arazilerin bugün imara açılması ve üzerine yapıların yapılması, görüşmecilerde dinî hassasiyetle bütünleştirdikleri bir tepkiye yol açmıştır. Görüşmeciler, vakıf kişiye ve vakfedilene karşı din temelli bir hassasiyetle yaklaşarak, vakıfların veren el ile alan el arasındaki aracı kurum olarak tarih boyunca

hizmet etmesini ve dolayısıyla toplumsal faydasını vurguladıkları görülmüştür. Malını Allah rızası için vakfeden kişi ya da kişilerin, o malının korunması ve amacına uygun bir şekilde kullanılması yönündeki korumacı hassasiyetin kaynağını İslami kültür oluşturmaktadır. Vakıf kişinin rızası dışında (örneğin camiinin giderlerine harcanması amacıyla vakfedilmiş) bugün farklı amaçlar için kullanılmasını hakka tecavüz olarak değerlendiren görüşmeciler, şehirdeki vakıf arazilerinin hızlı ve zor şartlar altında gerçekleşen ani göç dalgası ile korunamadığından şikâyet etmektedir. Vakıf arazisi meselesinde yeterince hassasiyeti olmayan yahut konu hakkında derinlikli bilgiye yeterince sahip olmayan bazı kesim insanların bu arazileri imara açması, vakıf arazilerinin yeterince korunamadığı ve büyük bir vebale girildiği noktasında endişelere neden olmuştur. Görüşmeciler, vakıf kurumunun hayırseverlik fonksiyonunun ve amacının unutulmasının hem dinî bir ihmale hem de çeşitli musibetlere neden olabileceği yönünde düşüncelere sahiplerdir. Kaynağını İslami kültürden ve toplumsal sebeplerden alan ve Siirt'te son derece yaygın olan vakıf arazilerinin, ahlâki ve dinî duygulara tesir eden bir yönü bulunmaktadır. Bu hassasiyetler temelinde değerlendirilen vakıf arazilerinin bugün amacına uygun kullanılmadığı yönünde muhafazakâr bir tepki kendini göstermektedir.

Dinî muhafazakârlık perspektifinde ele alınan ve daha çok görüşmecilerin gündelik pratiklerine odaklanan iki mesele Siirt'te Dindarlığın Seyri ve Ramazan Ayına özgü olarak gerçekleştirilen yeme içme mekânlarının kapatılması konusu olmuştur. Siirt'te dindarlığın, içinde bulunduğu bölgenin mezhepsel farklılıkları, medrese ilminin asırlardır süregelen devamlılığı, tarikatların yaygınlığı ile dinî yaşantının daha yoğun bir biçimde sosyal hayata etki ettiği bir şehirdir. Görüşmecilerde cemaat duygusunun ve dinî yaşantının belirlenmesinde bölgenin dinî kurumlarının büyük etkisi bulunmaktadır. Cemaat duygusunun yoğun olduğu topluluklar, kutsal değerlerin muhafaza edilmesine topyekûn önem verirler. Ancak görüşmelerde ortaya çıkan ve dinî yaşantının azalma gösterdiği yahut dinî bilginin edinme kaynaklarının değiştiği yönündeki bulgular üzerinden farklı bir dindarlık tespiti yapmak mümkündür. Bugün medrese, tarikat gibi ortak paydada buluşulan bağlantıların özellikle genç kuşakta azalması, aynı camiinin cemaati olmanın daha az

görülmesi, Siirt halkında dinî muhafazakârlığın zayıfladığı yönde yorumlara neden olmuştur. Buna mukabil, eski zamanların din diye algıladıkları şeyin, bilinçli bir dindarlık olmadığını, geleneğin dinselleştirildiğini, toplumda ayıp görülen şeylerin dinde günah diye benimsendiğini düşünen ve aslında bugün insanların doğru dinî bilgiye daha çok ulaşmasıyla bilinçli bir dindarlık olduğunu savunan fikirler üzerinden farklı bir din algısı ve dinî yaşantı tahayyülü ortaya çıkmıştır. Sonuç itibarıyla, bir toplumda en zor değişen, kutsalın temsili ve toplumun çekirdeği olarak kabul gören dinin, görüşmecilerin yüksek oranda hassasiyet gösterdiği, buna karşılık dinin sosyal hayatta azalması ya da artış göstermesi konusunda fikir farklılıklarının olduğu mülakatlarda elde edilen veriler olarak yorumlanabilir. Dinî hayatın gündelik pratiklerde karşımıza çıkan temsili bir örneği olarak Siirt'te Ramazan ayları, farklı bir atmosferde gerçekleşmektedir. Hem dinî hem kültürel bir yönü bulunan Ramazan aylarında, şehirde yeme içme mekânlarının kapalı kalması, Ramazan'ın ruhuna zarar gelmemesi, kutsalın korunması, İslami belde olmanın özelliği gibi dinî anlamlar yüklenerek doğru kabul edilmektedir. İnsanların muhafazakâr tutumlarını görebildiğimiz en iyi alanlardan biri dindir. Zira Türkiye'de muhafazakârlık, anlamı din ile açıklanan ve dine referansla tanımlanan bir kavramdır. Bu sebeple dini muhafazakârlığın bir göstergesi olarak, Siirt'te görüşmecilerin Ramazan ayına yönelik hassasiyetleri ve tutumları kendini gündelik yaşamda ortaya koyan en iyi örneklerden biridir.

Görüşmelerden elde edilen sonuçlarla belirlenen ve Siirt'te kültürel muhafazakârlığı ortaya koymayı amaçlayan bölümde, ilk olarak resmî dil karşısında yerel dil olarak Siirt Arapçasına ve Kürtçeye yönelik koruma tutumları, anadilin yaşatılması ve aktarılması konusundaki hassasiyetler üzerine veriler elde edilmiştir. Tarihsel süreçte, yerel dillerin resmî dil karşısında baskılanması ve bölgeye has gerçekleştirilen sert politikalar, özellikle Kürt görüşmecilerde devlete güven duygusunun zedelenmesine ve hatta devletten korkmaya, uzak durmaya varan refleklere yol açmıştır. Kürt görüşmeciler, anadillerinin baskılanması ve resmî dilin tekelleşmesi ile ortaya çıkan eşitsizlik durumu sebebiyle vatandaşlık duygularının zedelenmiş olduğunu düşünmektedirler. Resmî dil üzerinden vatandaşlık duyguları zedelenen kişilerde anadillerini ve anadil üzerinden etnik kimliklerini muhafaza

etmek üzerine bir tepki gelişmiştir. Resmî dilin tekelleşmesiyle, egemen dil olarak yeni kuşaklar tarafından içselleştirilmesi durumu, kimi kişilerde resmî dili kullanmanın bir statü, saygınlık kazandırdığı ve anadiline nazaran daha önemli olduğu yönünde bir algıya ve dolayısıyla ana dili üzerinde bir komplekse yol açmışken; kimi kişilerde ise egemen dilin kendini meşrulaştırma çabasına karşı anadillerini muhafaza etme noktasında bir dirence neden olmuştur. Dil, Siirt'te ve bölge halkında devlet ile vatandaş arasında bir çatışma unsuru ve gerilim sebebi olarak kendini üretmiştir. Ekonomik ve kamusal kaynaklara erişim hususunda da resmî dilin oluşturduğu eşitsizlik, bu eşitsizlik payesi altında anadillerin konuşulmasının yasaklanması, vatandaşta anadil üzerinden bir muhafazakâr tutum geliştirmiştir. Okul çağında anadilinden çekinmesi sebebiyle, öğretmeninin sorduğu sorulara cevap vermekten kaçınan ya da anadiliyle cevap verdiği için azarlanan kişilerin, bu duruma karşılık anadili ile konuşma noktasında bir kompleks geliştirdiği ya da aksine anadil üzerinden politik bir tutumla direnç gösterdiği arasında biri ikili tutum ortaya çıkmıştır. Egemen dilin kendini meşru ilan etmesi ve yerel dilleri baskılaması, kişinin anadilinden utanmasına dahi yol açabilmiştir.

Bölgede Arapça ve Kürtçenin muhafaza edilmesinde halkın muhafazakâr tutumlarının ötesinde medreselerin de büyük rol üstlendiği görüşmecilerin ifadeleriyle sabitleşmiştir. Eğitim dili Kürtçe olan ancak, Arapça eğitimi konusunda da büyük katkı sunan medreselerin, yerel dilin korunması ve bu dillerin sözlü ve yazılı kültür unsurlarını muhafaza etmesi noktasındaki katkısı sunduğu görüşmelerle ifade edilmiştir. Dilin geleneklerin korunup aktarılmasında, etnik kimliği koruma ve tarihsel hafızayı canlı tutmada vazgeçilmez önemini dilin korunması ve sürekliliğinin sağlanmasında etkili unsurlar olduğu ortaya çıkmıştır. Öte yandan sınır ötesinde bulunan akrabalarla dil üzerinden kurulan iletişim kolektif bir kimlik inşası yaratmıştır. Sonuç itibarıyla, bir kimlik unsuru olarak dilin, dayanışmanın ve yer yer direnişin simgesi olduğu görüşmecilerin ifadelerinde rastladığımız bulgulardandır. Arap ve Kürt görüşmeciler arasında da anadilin korunma ve yeni kuşaklara korunarak aktarılma çabasının, geleneklerin ve tümüyle bir toplumsal hafızanın korunarak aktarılması anlamı taşıdığı, bu sebeple anadilin korunması üzerinde bir hassasiyet gösterildiği ifade edilebilir. Ancak, Kürtler arasında dilin korunmasına

yönelik daha muhafazakâr tutumların olduğu; bunda da Kürtçenin politikleşmesi, Türk-Kürt etnik tartışması, Kürtçülük siyaseti, Kürtçe dil aktivizminin gelişmesi gibi meselelerin bireyler üzerinde anadilin korunmasına yönelik bir direniş oluşturmasıyla ilgili olduğu, görüşmelerden elde edilen veriler ile yorumlanmayı mümkün kılmıştır.

Siirt'te kültürel muhafazakârlığın kendini gösterdiği önemli alanlardan biri, kendine özgü dinamikleri ile aşiret ve sülale bağlarının korunması olmuştur. Tüm Kürtlerin muhakkak bir aşiret kökeni olduğu algısının yanlışlığını ispata koyar bir netice olarak Siirt'te Koçer Kürtler hariç, Kürtlerin çoğunda aşiret kökeni bulunmamıştır. Zamanında aşiret bağı olanların ise, Osmanlı'nın son dönemlerinden bu yana tırpalanması suretiyle ciddi bağ kopuklukları ve erozyonlar meydana gelmiştir. Siirt Araplarında ise, aşiret bağının yerini beyt, yani ev kavramı, bir diğer ifadeyle sülale (lakap) kavramı almaktadır. Siirt'te ve Güneydoğu bölgesinde aşiret ilişkilerinin ve sülale bağlarının yapılarında birtakım değişiklikler olmasına rağmen, hâlâ gelenek üretimi ve gelenek sürdürücüsü rolü devam etmektedir. Özellikle genç nesil, modern koşullar altında geleneksel ve kültürel kodları yeni yorumlara tabi tutarak farklı bir zemine taşımakta, bir sosyal bünye olarak aşiret/sülale ilişkilerinin süreklilik ve değişim süreçlerinin yarıklarından sızarak kendini mevcut yapıya adapte etmektedir. Aşiret, sülale ya da geniş aile formlarının tümünde, ekonomik ve sosyal yapılanma noktasında birbirinden farklı formlara sahip olan aile üyelerinin, yardımlaşma, bütünleşme hassasiyeti ile “bir eşitlik” sağlanmaya çalışılmaktadır. Ayrıca, aşiretler ya da sülaleler, bunların dışında bu ailelerle de bağı olan seyyid ve şeyh ailelerinde mevcut kimliklerini tanımlama ve aidiyet kurmada aşiret ve sülale bağı bugün de temel unsurlardan birini teşkil etmektedir. Akraba ilişkilerinin korunması ve tecrübeli büyüklerin kaynağını geleneklerinden, tarihsel geçmişinden alarak uyguladığı kararlar aşiret ya da sülale bağlarının muhafaza edildiğinin bir göstergesi olmaktadır. Öte yandan sınır ötesine uzanan akrabalık ilişkileri üzerinden gelenekler ve kültürel dokular korunmaktadır. Bu yolla akrabalık bağlarının korunma çabası da yerel bir muhafazakârlık örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kültürel muhafazakârlığın kendini gösterdiği bir başka önemli alan göç konusu olmuştur. Görüşmecilerin bu konu hakkında ele aldıkları noktalar, nitelikli göç kaybının meydana getirdiği eşraf kırılması ve şehrin zenginini kaybetmesi, kırsal alandan ani ve plansız şekilde gelen halkın, hayvanıyla, kültürüyle, geleneksel yaşantısıyla şehre yerleşmesi; bunların karşılıklı ürettiği gerilimlerin, kültürel uyumsuzlukların kıskacında ortaya çıkan reaksiyonlar, yerel dinamiklerle açıklayabileceğimiz farklı muhafazakârlıklar üretmiştir. Şehrin kültürel, mimari, sosyoekonomik tüm yapılarının hızlı bir şekilde değişime uğraması ve şehrin demografik kimliğinin Kürt çoğunluklu hâle gelmesi, tüm dengeleri değiştirmiştir. Siirt Arapları, asırlardır tecrübelisi ve yerlisi oldukları şehirlerinde meydana gelen ve Arap kültürünün, mimarisinin, ekonomik ilişkilerinin, şehrin vakıf arazi kültürünün hızla aşınmasına, ani demografik değişim ve nüfus hareketliliğine yönelik muhafazakâr tepkiler, tutum ve düşünceler geliştirmişlerdir. Meselenin merkezinde şehirli-köylü tartışması bulunmuştur. Siirtli Arap görüşmecilerin göç konusunda vurguladıkları konu, kendilerinin Medine insanı yani şehirli, medeni buldukları; buna karşılık kırsal bölgelerden gelenlerin şehir kültüründen uzak olmaları sebebiyle kendileriyle uyumu yakalayamadıkları üzerinedir. Bu durumların ürettiği uyumsuzluktan duydukları rahatsızlığın, kullandıkları ifadelerle yansımaları kültürel anlamda muhafazakâr bir tutumun göstergesidir. Şehre çoğu yerinden edilmeler, köy boşaltmaları ve terör endişesiyle köylerinden veya yaylalarından göç ederek gelen kesim ise kendilerini geleneksel yaşamlarından kopararak göç etmeye zorlayanlara karşı dün ve bugün küskünlük yaşamakta, kültürel, siyasal açıdan muhafazakâr tepkisini ortaya koymaya devam etmektedir. Öte yandan göç ettikleri şehir merkezinde görüşmecilerin çoğu şehrin dış çeperlerine, kenar mahallelere yerleşmiş, göçle geldikleri merkezde başlarda önceleri göç eden akrabalarının yanlarına gelerek, sonraları ise gecekonduvari yapılarla kente tutunmaya çalışmışlardır. Kendi içlerinde bir hayat sürdüren bu kesim, geleneksel ilişkilerini de büyük ölçüde koruma altında tutmaktadırlar. Dolayısıyla göç ettikleri yerde aslında eskiyi yaşatma çabaları vardır. Şehrin dış mahallelerinde yaşayan Kürt kesimi, Siirt yerlileri olan Araplarla aynı mekânı paylaşmamış, kültürel olarak uzak kalmış ve öz'lerini daha iyi koruyabilmişlerdir. Bu kenar mahallelerde yaşayanlarda gördüğümüz durum ise, kentin imkanlarından daha az yararlanma, kültürel izolasyon ve kenti benimsememe

olmuştur. Ancak şehir merkezinde Araplarla birlikte yaşayan Koçer ve köylerden gelen Kürtler arasında apartmanlaşmanın giderek artması neticesinde mahalle kültürünün olumsuz etkilenmesi ile yerel kültürlerinin zayıfladığı ve toplumsal hafızalardan silineceği kaygısı üzerinden bir muhafazakâr tutum kendini inşa etmiştir.

Siirt'te kültürel muhafazakârlığın en önemli konularından biri kadın ve aile konusu olmuştur. Geniş aile ve akraba topluluğu olarak yaşayan, öte yandan tarihsel olarak medrese ve tarikat bağlılıkları yüksek olan Siirt halkının, modern aile formuna göre değişim göstermesi karşısında, aile kurumunun köksüzlük ve çürümeye yüz tuttuğunu, geleceğinin ise tehdit altında olduğu yönündeki endişeler, muhafazakâr düşüncenin ana vurgularıyla örtüşmüştür. Görüşmelerde aile en önemli kurumlardan biri olarak kabul edilmekle birlikte, aile içerisinde büyüklere saygının, otoritenin kabulünün, geleneksel pratiklerin önemsenmesinin, dinî kuralların ailede korunmasının görüşmelerde ön plana çıkması muhafazakârlığın dinamikleriyle paralellik taşımıştır. Aileye dair muhafazakâr görüşte görüşmeciler, kadının toplumsal konumdaki radikal değişiminden yana olmamıştır. Kadın konusu, ailenin namus ve mahrem konusu olmaya kuvvetle devam etmektedir. Bu anlamda kadının kamusal hayatta görünür hâle gelmesi konusunda dahi “çizgiyi geçmeyecek” bir sınır beklenmekte ve kadının istihdam unsuru haline getirilmesine eleştiri ile yaklaşılmaktadır. Aile kavramı, aile içerisindeki kadın etrafında değerlendirilerek, ailenin sürekliliği ve çocuğun yetiştirilmesinde kadına büyük sorumluluk yüklenmiştir. Bu anlamda fırsat eşitliğinin kabul edildiği ancak fitrat eşitliğine karşı bir pozisyon içerisinde oldukları görüşmelerden elde edilmiştir. Bu anlamda Siirt'te kadınların, geçmişe kıyasla aile içerisinde fitrat eşitliği altında rol farklılıklarının gerçekleştiği, kadının kamusal yaşama taşınmasıyla aile mahremiyetinin zayıfladığı, bilişim dünyasının ve sosyal medyanın tüm evlere girmesiyle kadınların farklı tecrübeye sahip olduğu yönünde muhafazakâr eleştiriler sunulmuştur. Siirt'te önceleri geniş aile yapısına uygun olarak inşa edilen geleneksel tarihi cas evlerinin yerini, bugün ailenin dönüşümüyle paralel olarak betonarme binalar almış, ancak buna karşılık yeni inşa edilen evlerin de Batı şehirlerine göre daha kalabalık aile düzenine uygun olarak inşa edildiği görülmüştür. Bugün geniş aile ile çekirdek aile

arasında ara bir form özelliği taşıyan aile üyelerinin aralarında ekonomik temelli yardımlaşmalar ve dayanışma ilişkileri ailenin sorun çözücü özelliğini de ortaya koymaktadır. Aile, her daim yaşanacak bir sıkıntıya karşı sığınılacak ve güvenilecek yegane liman olarak kabul edilmeye devam etmektedir. Aile, kent yaşamı içerisinde kendiliğinden bir değişime uğramışsa da, geleneksel kültür unsurlarını bu şehir hayatı içerisinde yeniden üreterek korumaya ve devam ettirmeye çalışmaktadır. Siirt'te kent hayatının özellikleri aileler üzerinde belirginlik gösterse de kültürel unsurların devam ettirildiği ve geleneğin, dinin çatısı altında düzen kazanan aileye dair algıların kendini aileyi yıkmadan modern koşullar altında yeniden üretmesi ve süreklilik kazanmayı başarması, aileyi muhafazakârlığın direnme odağı yapmaktadır.

Geleneksel hayatın sürdürülebilirliği, kültürel anlamda muhafazakârlığı besleyen bir diğer unsurdur. Güneydoğu bölgesinin geleneksel yapısı, kendini diğer bölgelerin geleneklerinden farklı kılmıştır. Kuşaktan kuşağa, çoğunlukla sözlü, kimi zaman da yazılı olarak aktarılan gelenekler, örf, adet, anane, görenek, ritüel gibi kalıplaşmış biçimlerle hayatın içine sızmış ve bir kültür ögesi olarak yorumlanmıştır. Kimi gelenekler çok az değişimle devam ettirilirken, kimi gelenekler yeni yorumlamalara tabi tutulmuştur. Görüşmecilerin, geleneklerin özellikle toplumsal bağları güçlendiren, dayanışmayı artıran, birlik ve beraberlik sağlayan yönüne vurgu yapması, geleneklerin toplumda yerine getirdiği sosyal işlevlere bir örnektir. Genç kuşağın bir sosyal sermaye kaynağı olarak tanımlanabilecek gelenekleri aktarım sürecinde sahiplenme konusundaki isteksizlikleri, eski kuşak görüşmecilerce muhafazakâr bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Onlara göre yeni kuşak, bir önceki kuşaktan devraldıklarını sadakatle ileriye taşımalıdır. Oysa yeni kuşak, önceki kuşaktan devraldığı bu borcu yerine getirmede yeterince istekli görülmemektedir. Bu da eski kuşak tarafından eleştirilmekte ve sitemkâr sözler dile getirilmektedir.

Üniversite konusunda ortaya konan muhafazakâr tepkiler ise, kültürel bir tepkiyi örneklemiştir. Gençlerin üniversite yoluyla batılı değerleri benimseyip, aile geleneğinden farklılaştığı yönünde eleştiriler sunulmuştur. Kültürel değerlerin zamanla erimesi ve şehrin gençlerinin yeni kültüre kolay adapte olması, aileleriyle aralarında değer çatışmalarına neden olmuş, bu da muhafazakâr aileleri rahatsız

etmiştir. Bu anlamda üniversitenin şehrin, toplumda önem verilen kurumsal değerleri zedeleyici yönleri endişeyle karşılanmış, halkın çağdaş değerler ile bir çatışma içinde olmalarını da beraberinde getirmiştir. Ekonomik anlamda kalkınma sağladığı kabul edilen üniversite kurumunun, gençleri ve sosyokültürel yapıyı ise olumsuz etkilediği yönündeki fikirler ortaya konmuştur. Tillo ise, hem kültürel hem dinî muhafazakârlığı besleyen toplumsal bir mekânı temsil etmiştir. Görüşmelerde kültürel ve dinî muhafazakârlığı besleyen yönü olan, Evliyalar Diyarı olarak övgüye mazhar olan Tillo'nun manevi kültürü beslediği; insanlarda övgüye sebep olduğu, Tillo'nun dinî öğeler çerçevesinde yorumlandığı ve inanç turizmi açısından önemli görüldüğü ortaya çıkmıştır. Tillo'ya dair düşünceler ve yapılan ziyaretler gelenek ve kültürel kodlarla bütünleşmiş, dinî bir mekân olması dolayısıyla da kültür ve inanç temelli bir öneme sahip olmuştur. Bu anlamda Tillo, Siirt'te hem dinî hem kültürel muhafazakârlığın sembolik mekânı olarak temsil görmektedir.

Yerele özgün muhafazakârlığın elde edilmesinde son derece önemli olan son konu siyasal muhafazakârlık olmuştur. Türkiye'de muhafazakârlığın kendini ürettiği değerler sisteminin içinde ve bunun ötesinde, çalışmada Kürtler arasında görüş farklılıklarının iki ayrı sacayağına bağlantılı olduğu görülmüştür. Bir yandan sağ ve merkez-sağ siyasi geleneğin muhafazakâr siyasal kimlik üretmesi ile bugün hâlâ devam eden temsiliyet gücü, öte yandan ise sol ideolojiyle ortaya çıkan fakat bugün dindar Kürtleri kazanmak adına ılımlı politikalara yer veren Kürt Siyasal Hareketinin temsiliyet gücüdür. Siirt'te göçlerin etkisi ve demografik yapının değişimiyle birlikte, siyasal yapılanma da ciddi bir değişim meydana gelmiştir. Siirt Arapları ise siyasal açıdan muhafazakâr geleneğe sahip olmuştur, Siirt Araplarının siyasal yönden muhafazakâr geleneğin takipçileri oldukları, istisna kabilinden CHP geleneğine bağlı kişilerin olduğu tespitler arasında yer almıştır. Ancak Siirt Araplarının şehirden göç etmesiyle, Kürt etnik siyasetin daha fazla görünür olduğu bir yapılanma halini almıştır. Şehirde kalan Araplar ise azınlık olmuş olsalar da hâlâ şehrin sahibi oldukları duygusuyla güçlü kalabilmenin yolunu siyasette bulmuşlardır. Devletçi geleneğe sahip olmak, Siirt Arapları arasında siyasal kültürün belirlenmesinde oldukça önemli olmuş, bu kültürel kod, bölgede devlete karşı daha mesafeli bir tutuma sahip olan Kürtlerle aralarındaki siyasal farklılaşmayı da ortaya koyan bir

eksene dönmüştür. Öte yandan görüşmeciler oy verdikleri partinin, kendi değerleriyle uyum içerisinde olmasını talep etmekte ve siyasal tercihlerini çoğunlukla buna göre belirlemektedir. Bu anlamda Türkiye'deki muhafazakâr geleneğin ürettiği değerler sistemiyle paralel olarak dinin önemi, gücünü halktan alan bir siyaset (çevreyi temsil etme), devlet geleneğine sahip olma şeklinde vurgulanan değerler sistemi karşımıza çıkmaktadır. Özellikle dinî değerlerin korunması ve halk ile arasına mesafe koymayan bir siyaset talebi, muhafazakâr değerlerle uyuşan bir siyasallaşmayı örneklemektedir. Siirt örneğinde farklı bir etken ise, halkın kendi toplumsal dinamiklerine uygun adayların oy verilen parti tarafından dikkate alınmasıdır. Bunun olmadığı durumlarda partiye ret niteliği taşıyan siyasal tutumlar da söz konusu olabilmektedir. Gençlerde siyasallaşmayı belirleyen etkenler, muhafazakâr etkenlerle daha az uyuşmakta, bir değişim olduğu ortaya çıkmaktadır. HDP/PKK çizgisinin son yıllarda dinin enstrümantal gücünü keşfetmesiyle birlikte, kendi tabanına yönelik daha ılımlı politikalar üretmesi, tabanda da bir karşılık üretmiş ve muhafazakâr eksenli bir kitleselleşme sağlamıştır. Sağ geleneğe sahip muhafazakâr taban, Kürt siyasi hareketinin dini araçsallaştırdığını düşünürken, bunun bizzat dindar-muhafazakâr kesimin hassasiyetlerini gözetmek anlamına geldiğini savunan, Kürt milliyetçiliği ile dinî hassasiyetlerini birleştirdikleri bir temsil olarak gören farklı ve sayısı gittikçe artan bir çizgi de bulunmaktadır. Bugün HDP örneği üzerinden yürütülen siyasette “Türkiyelileşme” sloganlarının karşılık bularak, partinin taban tarafından sol, muhafazakâr ve Kürt bir parti olduğu savunulmuştur. Halkın muhafazakâr bir kimlikle HDP'ye oy vermesinde din ile milliyeti arasında bir ikilem yaşamadığı ancak, milliyetçi motivasyonun daha ağır bastığı ortaya çıkmıştır. Bölgede sağ geleneğin yürüttüğü siyasal temsilin giderek zayıf düştüğü buna karşılık muhafazakâr ve sol kesimi bünyesinde tutma iddiası taşıyan Kürt siyasal çizginin daha iddialı olduğu yargılarının arka perdesinde bir takım nedenlerin olduğu ortaya çıkmıştır. Görüşmeler neticesinde çözüm sürecinin Kürt tabanının bir hayal kırıklığı olarak yarım kalması, bölgede çıkan çatışmalı ortamın, Siirt'te yansıması olan Kobani Olayları'yla devlet ve terör örgütü arasında kalan halkın, zarara en çok uğrayan kesim olduğunu düşünmesi, son dönemlerde gerçekleştirilen belediyelere kayyum atamalarının, antidemokratik olduğu yönünde gerçekleştirilen bölge siyasetinin tabanın siyasal tutumunu sertleştirmesine neden

olması gibi bir dizi etkenlerin varlığı ortaya çıkmıştır. Bölgedeki mevcut siyasi geleneğin bir paradigma değişimi mi yaşadığı yoksa kırılma olarak görünen durumun bölgede gerçekleştirilecek ve vatandaşların üzerinde konsensüs sağlayacağı bir politika ile yeniden istikrar mı sağlayacağı ise tartışması devam eden bir konudur. Son olarak bir Kürt hareketi olduğu iddiasında olan PKK'nın kendi toplumunun bağlamından, tarihsel ve kültürel yapısından kopuk, hatta bu yapılara bizzat saldıran tutumu, bölge halkı üzerinde dinî, kültürel ve toplumsal değerleri yıkıcı birtakım etkilere neden olmuştur. PKK'nın Siirt'te kültürel ve dinî muhafazakârlığın temel kurumları olan aşiret ve medreselere saldırarak onları etkisiz hâle getirmeye çalıştığı, modernleşmenin ana unsurlarının bölgede içini boşaltamadıkları değerlerin, PKK tarafından bu kurumları etkisiz hâle getirerek gerçekleştirildiği ifade edilmiştir. Terör örgütünün insanların dinî değerlerini aşındırdığı, ürettiği Kürt solu politikası altında Kürt toplumunun geleneksel kurum ve ilişkilerini çözme gayreti taşıdığı ve bunda özellikle gençler üzerindeki etkisi noktasında başarı sağlandığı düşünülmektedir. PKK'nın devrimci hedeflerinden olan geleneksel aile yapısının ve özellikle kadının konumunun dönüştürülme çabasının, Marksist fikirlerin öne sürülmesi ile kendi aile geleneğinden ve fikir dünyasından kopuk gençler ürettiği de örneklerle sunulmuştur. Son olarak PKK, yalnızca Doğu ve Güneydoğu Bölgeleri'nde yaşayan Kürt kesimin toplumsal, kültürel ve dinî değerlerine etki etmemiş, göç edip giden binlerce Kürt halkın, içine düştükleri boşlukta kendilerini suçun, uyuşturucunun, yoksulluğun pençesinde bulmalarına sebep olacak bir dizi olumsuz etkilere de yol açmıştır. Bu olumsuz etkilerin yanı sıra PKK'nın kendini meşrulaştıracak argümanlarını da sahada hazır ettiği örneklerle karşılaşmıştır. Bu argümanlar üzerinden Kürt halkının, üniter devlet karşısında Kürtlerin haklarını elde etmesi adına PKK'nın mücadele yürüttüğü ve bu 40 yıllık mücadelenin neticesinde Kürtlere birtakım hakların verildiği, Kürt tabanda bir kesimde karşılığı olan bir algıdır.

Ezcümle, yürütülen tez çalışması içerisinde muhafazakârlık üzerine gerçekleştirilen teorik okumalar ve elde edilen nitel çalışma verileri, bizlere muhafazakârlığın Siirt özelinde yer yer Türk muhafazakârlığının genel seyrine eklemlenen ancak kendine özgü dinamikleriyle de yerel muhafazakâr özellikleri barındırdığını görme fırsatı sunmuştur. Siirt örneğinde elde edilen bilgiler,

muhafazakârlık konusunun geniş yelpazede karşımıza çıkan örnekleri ile Güneydoğu Anadolu Bölgesi üzerinde de bir değerlendirme yapmaya imkân tanıyabilecektir. Çalışmanın bundan sonra yapılacak bilimsel çalışmalara kaynaklık etmesi umulmaktadır.



Kaynakça

- ABUZAR**, Celil. (2010), Şanlıurfa’da Değişen Toplumsal Yapıda Taziye Geleneği - Bir Toplumsal Yapı Çözümlemesi-, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 2, ss:259-274.
- AHMAD**, Feroz. (2014), **Modern Türkiye’nin Oluşumu**, 13. Baskı, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- AKAY**, Sedat. (2020), **Günümüz Siirt Arapçası**, Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKDOĞAN**, Yalçın. (2004). **AK Parti Muhafazakâr Demokrasi**, Alfa yayınları: İstanbul.
- AKGÜNDÜZ**, Ahmet. (1986), Eski ve Yeni Hukukumuzda Devletin Kurduğu Vakıflar, **Vakıf Haftası Dergisi**, Sayı: 4 ss:235-246.
- AKIN**, Mahmut Hakkı. (2012), Türkiye’de Muhafazakârlığın Direnme Odağı Olarak Aile, **Muhafazakâr Düşünce**, Yıl: 8, Sayı: 31, ss: 3-20.
- AKIN**, Mahmut Hakkı. (2020). Türkiye’de Muhafazakâr Düşüncenin Oluşumu ve Farklı Biçimleri, **Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce I**, (Der. Lütfi Sunar), Ankara: YTB Yayınları, ss. 291-311.
- AKIN**, Mahmut Hakkı. (2012). İktidarda Muhalefetten İktidar Muhafazakârlığına: Türkiye’de Muhafazakârlık Üzerine Bir Değerlendirme, **Toplumsal Hareketler**, (Ed. G. Işık) Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, ss:87-101.
- AKIN**, Mahmut Hakkı. (2013). Yabancıda Aranılan Yerlilik. **Sosyoloji Divanı: Taşra Fragmanları**, Sayı:1, ss:45-56.
- AKTAŞ**, Ahmet. (2016). Göç ve Modernleşme Bağlamında Siirt’te Değişen Kimlik, **Siirt İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:3, Sayı:2, ss:79-100.
- AKKAŞ**, Hasan Hüseyin. (2000). **İngiliz Muhafazakâr Siyasal Düşüncesi ve Edmund Burke**. Doktora Tezi, İzmir Dokul Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKKAŞ**, Hasan Hüseyin. (2004), **Muhafazakâr Düşünce ve Edmund Burke**, Ankara: Kadim Yayınları.
- AKKAŞ**, Hasan Hüseyin. (2001). Türk Modernleşme Tarihinde Muhafazakâr Siyasal Düşünce. **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt:3, Sayı:2, ss:1-12.
- AKPOLAT**, Yıldız. (2014). **Türk Sosyolojisinde Devrimcilik, Buhran ve Muhafazakârlık**, İstanbul: Doğu Kitabevi.

AKŞİT, Elif Ekin. (2008). Halk Eğitiminin Başarısı ve Başarısızlığı, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt:6, Sayı:12, ss:371-398.

AKŞİT, Bahattin. (1998) Türkiye’de Kent-köy, Sınıf, Din ve Etnisite Farklılaşmaları ve Toplumsal Kültürel Bunalımdan Demokratik Çıkış, **Türkiye’de Bunalım ve Demokratik Çıkış Yolları**, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.

AKTAY, Yasin. (2000), Güneydoğu'da İntihar: Kalan Sağlar Kimindir? **Tezkire**, sayı:18.

AKTAY, Yasin. (2006). İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt:5, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, ss: 346-360.

AKTAY, Yasin. (2007a). Türk Eğitiminin Modernleşmesi Bağlamında Siirt Medreseleri. **İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyum Bildirileri**, İstanbul: Beyan Yayınları., ss:27-37.

AKTAY, Yasin. (2007b). Şehirleşme Kültürü ve Siirt. **Uluslararası Siirt Sempozyum Bildirileri**. İzmir: Birleşik Matbaacılık, ss:63-72.

AKTAY, Yasin. (2011). **Karizma Zamanları**, İstanbul: Timaş Yayınları.

AKTAY, Yasin. (2013). **Tarih Bozumu Tarih Sosyolojisi Denemeleri**, 2.Baskı, İstanbul: Açılım Yayınları.

AKTÜRK, Şener. (2015). **Almanya, Rusya ve Türkiye'de Etnisite Rejimleri ve Milliyet**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

AKYOL, Mustafa. (2007). **Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek**, 2. Baskı, İstanbul: Doğan Kitap.

ALVER, Köksal. (2010). **Mahalle: Mekan ve Hayatın Esrarlı Birlikteliği**, Ankara: İdeal Kent Dergisi.

ARGIN, Şükrü. (2018). Taşraya içeriden bakmak mümkün müdür? **Taşraya Bakmak**, (Der. Tanıl Bora). 8.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

ARITÜRK, Muhammed Fatih. ve Ahmed Arıtürk, (2003). **Siirt’le İlgili Anekdotlar**, C.II, Siirt: Orka Matbaası.

ARSLAN, Fecri, (2016), **Devlet Aklı Kürt Sorunu ve AK Parti**, Doktora Tezi, Konya Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ARSLAN, Hüsamettin. (2007). **Epistemik Cemaat**, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

ARSLANTÜRK, Zeki. (2008). **Sosyoloji, Kavramlar, Süreçler, Kurumlar, Teoriler**, İstanbul: Çamlıca Yayınları.

AŞKIN, Deniz. (2018), **Türkiye’de Medreseler, Seydalık Ve Meşruiyet Arayışları**, Doktora Tezi, Eskişehir Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ATATÜRK’ÜN SÖYLEV VE DEMEÇLERİ. (2006), Atatürk’ün Söylev Ve Demeçleri I-III, 5. Baskı, İstanbul: Divan Yayıncılık.

ATAY, Tayfun. (2006). Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk "Gelenek-çi" Muhafazakârlık. (Ed. A. Çiğdem). **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt:5, 3. Baskı., İstanbul: İletişim Yayınları., ss:154-175.

AYDIN, Hicret. (2008). **Muhafazakâr Düşünce Temelinde Demokrasi Algısı Ve Türkiye’de Adalet Ve Kalkınma Partisi Örneği**. Yüksek Lisans Tezi, Denizli Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

AYGENER, Savaş. (2011). **Osmanlı Türk Modernleşmesi Ekseninde Türk Muhafazakârlığı Ve Sâmîha Ayverdi**, Yüksek Lisans Tezi. Ankara Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

AYTAÇ, Ahmet Murat. (2015). **Ailenin Serencamı Türkiye’de Modern Aile Fikrinin Oluşması**, 3. Baskı, Ankara: Dipnot Yayınları.

AYVAZOĞLU, Beşir. (2006). Türk Muhafazakârlığının Kültürel Duruşu. (Ed. A. Çiğdem). **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt: 5, 3.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, ss:509-532.

BABACAN, Abdurrahman. (2015). **Türkiye’de 1980 Sonrası Serbest Piyasa Ekonomisi-Siyasal Muhafazakârlık İlişkisi**, Doktora Tezi, İstanbul Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

BALA, Sebahattin. (2012). **Bir Eğitim Kurumu Olarak Şark Medreseleri (Mardin Yöresi Örneği)**. Yüksek lisans Tezi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

BALIK, Hüseyin. (2019). **Modern Dönemde Taziye Geleneği: Taziye Evleri (Batman Örneği)**, Yüksek Lisans Tezi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

BALTACI, Ali. (2019). Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?, **Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt:5, Sayı:2, ss:368-388.

BALTACIOĞLU, İsmail Hakkı. (1966). **Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları**, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

BAŞGİL, Ali Fuad. (2020), **Din ve Laiklik**, 15.Baskı, İstanbul: Yağmur Yayınları.

BAŞGİL, Ali Fuad. (2007). **Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil’den Mektuplar**, İstanbul: Yağmur Yayınları.

- BAŞGİL**, Ali Fuad. (2007). **Türkçe Meselesi**, 3.Baskı, İstanbul: Yağmur Yayınevi.
- BAUMAN**, Zygmunt. (2012). **Ölümlülük, Ölümsüzlük Ve Diğer Hayat Stratejileri**, 2. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BAUMAN**, Zygmunt. (2016). **Postmodern Etik**, 3.Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BAYTEKİN**, Serhat Buhari. (2007), **Mustafa Şekip Tunç'un Sosyal Ve Siyasal Düşüncesi**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BENEDICT**, Ruth. (1998). **Kültür Örüntüleri**, Ankara: Öteki Yayınları.
- BENETON**, Philippe. (2016). **Muhafazakârlık**, 2.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- BELGE**, Murat. (2009). Mustafa Kemal ve Kemalizm. **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**. Cilt:2, 6. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları. ss:129-143.
- BELGE**, Murat. (1995), Türk Dilinde Gelişmeler, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt: 10, İstanbul: İletişim Yayınları, ss: 2588-2606.
- BERKES**, Niyazi. (1997). **Unutulan Yıllar**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- BERKES**, Niyazi. (1973). **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- BORA**, Tanıl. (2017). **Türk Sağının Üç Hali**, 10. Baskı, İstanbul: Birikim Yayınları.
- BORA**, Tanıl. (1997). Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri. **Toplum ve Bilim**, Sayı:74, ss:6-31.
- BORA**, Tanıl ve Necmi Erdoğan (2006). Biz Anadolu'nun Bağrı Yanık Çocukları...-Muhafazakâr Popülizm. (Ed. A. Çiğdem). **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt: 5, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, ss:632-644.
- BORA**, Tanıl. (2018). Taşralaşan ve taşrasını kaybeden Türkiye. (Der. Tanıl Bora). **Taşraya Bakmak**, 8.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- BORA**, Tanıl ve Burak Onaran (2006). , Nostalji ve Muhafazakârlık “Mazi Cenneti”, (Ed. A. Çiğdem **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Muhafazakârlık**, Cilt: 5, 3.Baskı, İstanbul: İletişim Yayıncıları, ss: 234-237.
- BOTTOMORE**, Tom ve Robert Nisbet (2010). **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- BOURDIEU**, Pierre. (1991), **Language and Symbolic Power**, Cambridge: Polity Press.

- BOURDIEU, Pierre.** (1997). **Toplumbilim Sorunları**, İstanbul: Kesit Yayınları.
- BOURDIEU, Pierre.** (2016). **Akademik Aklın Eleştirisi Pascalca Düşünme Çabaları**, İstanbul: Metis Yayınları.
- BOURSE, Michel, ve Halime Yücel** (2012), **İletişim Bilimlerinin Serüveni**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BRUINESSEN, Martin van.** (2015), **Ağa, Şeyh, Devlet**, 9. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- BUDAK, Selçuk.** (2005), **Psikoloji Sözlüğü**, 3. Baskı, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- BULAÇ, Ali.** (2014). **Din ve Siyaset**, İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- BURKE, Edmund.** (2016), **Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler**, Ankara: Kadim Yayınları.
- CAPORAL, Bernard.** (2000), **Kemalizm ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını-I (1923-1970)**. Ankara: Yeni Gün Haber Ajansı ve Yayıncılık.
- CAPORAL, Bernard.** (1999), **Kemalizm ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını-III,(1919-1970)**, Ankara: Yeni Gün Haber Ajansı ve Yayıncılık.
- CASSIRER, Ernst,** (2005), **Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine**, Ankara: Hece Yayınları.
- CEMAL, Hasan.** (2015). **Kürtler**, İstanbul: Everest Yayınları.
- CENGİZ, Emin.** (2019), Siirt Arapçasının Korunmasında Sözlü Kültürün Rolü, **Artuklu Akademi**, Cilt: 6 Sayı: 1, ss: 67-88.
- COŞKUN, Vahap.** (2015), Çözüm Süreci: 6-8 Ekim Olayları ve Sonrası, Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt: 20, Sayı: 32, ss: 1-12
- CRESWELL, John W.** (2016), **Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni**, 3.Baskı, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- CRYSTAL, David.** (2015), **Dillerin Katli**, 3. Baskı, İstanbul: Profil Yayınları.
- ÇAĞRICI, Mustafa.** (2011), “Taziye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)** Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, Cilt: 40, ss: 202-204.
- ÇAHA, Ömer.** (2004). Taha Akyol İle Muhafazakârlık ve Muhafazakâr Olmak Üzere/Röportaj, **Liberal Düşünce**, Sayı: 34, SS:101-116.
- ÇAHA, Ömer.** (2006). Muhafazakâr Düşüncede Toplum, **Liberal Düşünce Dergisi**, Sayı:34, ss:15-24.

- ÇAHA**, Ömer. (2012). **Dört Akım Dört Siyaset**, 5.Baskı, Ankara: Orion Kitabevi.
- ÇAHA**, Ömer. (2017). **Sivil Kadın, Türkiye’de Sivil Toplum ve Kadın**, Ankara: Savaş Yayınevi.
- ÇETİN**, Halis. (2003), Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi, **DoğuBatı Dergisi**, Sayı: 25, Kasım-Aralık-Ocak 2003-2004, ss.11-40.
- ÇETİN**, Halis. (2005), Ezelden Ebede; Kadim Bilgeliliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl:1, Sayı: 3, ss: 153-171.
- ÇETİN**, Halis. (2007). Modernleşme Evrimi: Türk Devrimi. **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Sayı:12, ss:39-49.
- ÇİÇEK**, Halil. (2009). **Şark Medreselerinin Serencamı**. İstanbul: Beyan Yayınları.
- ÇİĞDEM**, Ahmet. (1997). Muhafazakârlık Üzerine, **Toplum ve Bilim Dergisi**, Sayı:74, ss:32-49.
- ÇİĞDEM**, Ahmet. (2006). Sunuş. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt:5, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları., ss:13-19.
- ÇİĞDEM**, Ahmet. (2016), **Taşra Epiği**, 3.Baskı, İstanbul: Birikim Yayınları.
- ÇİZAKÇA**, Murat. (2006), **Türkiye’de Hayırseverlik: Vatandaşlar, Vakıflar ve Sosyal Adalet** Sonuç Raporları, TÜSEV.
- ÇOKOĞULLAR BOZASLAN**, Emel. (2018), **Muhafazakârlık ve AK Parti'nin Aile Politikaları**, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DEAL**, Terrence ve Allen Kennedy (2000). **Corporate Cultures: The Rites and Rituals of Corporate Life**, New York: Perseus.
- DEMİR**, Ömer. (2005). "Anadolu Sermayesi" ya da "İslamcı Sermaye". (Ed.T.Bora-M.Gültekingil). **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, Cilt:6, 2. Baskı, İstanbul:İletişim Yayınları., ss:870-886.
- DEMİR**, Şerif. (2016), **Cumhuriyet Döneminde Siirt**, İstanbul: Düzey Yayınları.
- DEMİREL**, Tanel. (2004). Türkiye’de Merkez Sağ ve Muhafazakârlık, **Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu**, İstanbul: AK Parti Yayınları, ss: 209-215.
- DEMİREL**, Tanel. (2007). Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, Cilt:3, 4.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları. ss:218-250.
- DEREN**, Seçil. (2007). Kültürel Batılılaşma. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, Cilt:3, 4.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, ss: 382-427.

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI, (2013), **Hadislerle İslam**, Cilt, 1, 2. Baskı, T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı.

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI, (2013), **Hadislerle İslam**, Cilt:4, 2. Baskı, T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI, (2020), **Hadislerle İslam**, Cilt: 7, 4. Baskı, T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı.

DUBIEL, Helmut. (2017). **Yeni Muhafazakârlık Nedir?**, 3.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

DUMAN, Fatih. (2004), Edmund Burke, Muhafazakârlık, Aydınlanma ve Siyaset, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl:1 Sayı: 1 ss:31-53.

DUMAN, Fatih. (2011), Muhafazakâr Düşüncede Devlet Kavramına Eleştirel Bir Değerlendirme. **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Sayı:28, ss:39-56.

DURUN, Davut. (2004). "Muhafazakârlık". **Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu**. Ankara: AK Parti Yayınları.

DOĞAN, Mehmet Sait. (2006), Vakıf Medeniyetimize Sosyal Siyaset ve Sosyoloji Açısından Bir Yaklaşım, **Sosyoloji Konferansları**, Sayı: 34, ss: 9-28.

DURAL, Baran. (2004). Muhafazakârlığın Tarihsel Gelişimi ve Muhafazakâr Söylem, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl:1 Sayı:1, ss: 121-133.

EBİNÇ, Sait. (2008). **Doğu Anadolu Düzeninde Aşiret-Cemaat-Devlet (1839-1950)**. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

EGE, Süleyman Cengiz. (2019), **Toplumsal Bellek Ve Mekânsal Temsiller: Tillo (Siirt) Örneği**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

EKİNCİ, Yusuf. (2021), **Kürt Sekülerleşmesi: Kuşak Farklılaşması Bağlamında Diyarbakır'da Dini Değişim**, Doktora Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ERDOĞAN, Mustafa. (2004). "Muhafazakârlık". **Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu**. Ankara AK Parti Yayınları.

EREN, Emrah Karaca. (2012), **Muhafazakâr Siyaset Anlayışı ve Demokrasi**, Doktora Tezi. Ankara Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ERGİL, Doğu. (1986), Muhafazakâr Düşüncenin Temelleri, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt 41, Sayı:1, ss: 269-292.

ERGÜN, Mustafa. (1982). **Atatürk Devri Türk Eğitimi**, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.

ERTEM, Adnan. (2011), Osmanlıdan Günümüze Vakıflar, **Vakıflar Dergisi**, 36, ss.25-65.

ERTOSUN, Erkan ve Didem Tomaslar (2015). PKK'nın Laiklik Söylemi: 'Truva Atı' İslam'dan Demokratik İslam Kongresi'ne. **Bilge Strateji**, 7 (13), ss: 71-95.

FIRAT, Reha. (2007), “Eski Devrimciler Yeni Muhafazakârlar mı?”, **Köprü Dergisi**, Sayı:97, ss:105- 122.

FOCAULT, Michel. (1967). Öteki Mekanlara Dair. (Çev.Burak Boysan, Deniz Erksan). **Defter Dergisi**, 1988, Sayı:4, ss:7-15.

GENCA, Elif, (2014), Osmanlı Hukukunda Vakıfların Denetimi (Evkaf-I Hümayun Nezareti), **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, 72 (1), ss.531-554.

GIDDENS, Anthony. (2004). **Modernliğin Sonuçları**, 3. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

GIDDENS, Anthony. (2012). **Sosyoloji, Kısa Fakat Eleştirel Bir Giriş**, 4. Baskı, Ankara: Siyasal Kitabevi.

GÖKA, Erol, Sevinç Göral ve Çetin Güney (2006), Bir Hayat İnsanı Olarak Türk Muhafazakârı ve Kaygan Siyasal Tercihi, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt:5, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, ss: 302-313.

GÖKALP, Ziya. (2011). **Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler**, 3.Baskı, İstanbul: Kaynak Yayınları.

GÖKÇEN, Ahmet. (2011). **Güneydoğu Anadolu Projesinin Devlet ile Bölge Halkı Arasındaki Güvenin Tesisine Katkıları**, Yüksek Lisans Tezi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

GÖKMEN, Özgür. (2006). Tek Parti CHP'sinde Muhafazakâr Yönelimler. **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt:5, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları., ss:132-153.

GÖLE, Nilüfer. (2016), **Modern Mahrem**, 13. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.

GÖRGİN, M. Şefik. (2014). **Arapça Qêltu Lehçesi ‘Arabi'l-Welâyê’ Siirt Arapçası**, Kocaeli: Özlem Ofset Matbaa.

GÜL, Ahmet. (2016), Sahâbe Tefsirinde Dil Olgusu, XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı, **Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu**, ed. Hasan Keskin, Abdullah Demir, ss: 197-210.

GÜLTEKİN, Nihat, Abdullah Çelik ve Zekeriya Nas (2008), Üniversitelerin Kuruldukları Kent'e Katkıları, **Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 24, ss: 264-269.

GÜNGÖRMEZ, Bengül. (2004). Muhafazakâr Paradigma: "Dogma" ve "Önyargı". **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 1, Sayı:1, yaz, 2004, ss:11-30.

GÜREL, Sümer. (2001), "Türkiye'de Göç ve Bütünleşme Sorunsalı", **21. Yüzyılın Karşısında Kent ve İnsan**", İstanbul: Bağlam Yayınları.

HAYES, Carlton J. (1995). **Milliyetçilik: Bir Din Batı Siyasal Düşüncesinde Ulusalçılık Tasavvuru**, İstanbul: İz Yayınları.

HEPER, Metin. (2010). **Devlet ve Kürtler**. 2.Baskı., İstanbul: Doğan Kitap.

HEYWOOD, Andrew. (2013), **Siyasi İdeolojiler**, 5.Baskı, Ankara: Liberte Yayınları.

HOBSBAWM, Eric ve Terence Ranger. (2006), **Geleneğin İcadı**, İstanbul: Agora Yayıncılık.

HOFFER, Eric. (2017), **Değişim Sancısı**, İstanbul: Dergah Yayınları.

İNAN, Afet. (1968). **Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler**, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

İNAL, Mecbure. (1995). Kadın ve Erkek İnsandır, **Kadın Kimliği Dergisi**, Sayı: 5, İstanbul, ss. 23-24.

İREM, Nazım. (1997). Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri, **Toplum ve Bilim Dergisi**, Sayı: 74, ss:52-101.

İREM, Nazım. (2002). Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, Seferber Edici Modernlik ve Diğer Batı Düşüncesi. **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**. Cilt:57, Sayı:2, ss:41-60.

İREM, Nazım. (2006). "Bilme İsteği" Olarak Tarih, Muhafazakârlık ve Gelenekçilik, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 2, Sayı: 8, Bahar, ss:61-77

İSKAN KANUNU -Resmî Gazete ile neşir ve ilânı : 21 fV 1/1934 - Sayı : 2733

KANSU, Aykut. (2006). Tek Parti Döneminde Bir Radikal Muhafazakâr Politika Mektebi Olarak 'Sol Siyaset' (Ed. A. Çiğdem). **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt: 5, 3.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, ss:622-631.

KARADENİZ, Sıtkı. (2012), **Aşiret Sisteminde Dönüşüm -Aşiretin Kentte Aldığı Yeni Şekiller-Batman Örneği**, Doktora Tezi, Malatya İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

KARPAT, Kemal. (2019), **Türk Demokrasi Tarihi Sosyal Kültürel Ekonomik Temeller**, 10.Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.

KARPAT, Kemal. (1963). The People Houses in Turkey Establishment and Growth. **The Middle East Journal**, Vol:17, No:1-2. ss:55-67.

KAYA, Mahmut. (2013), **Modernleşme Sürecinde Aşiretlerin Dönüşümü: Şanlıurfa Aile ve Aşiret Dernekleri**, Doktora Tezi, Konya Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KIRK, Russell. (2005). Süreklilik ve Değişim, (Çev. Faruk Çakır). **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl:1, Sayı:4, Bahar, ss:11-26.

KIZMAZ, Nuran. (2019), **Sosyal Bütünleşme Bağlamında Güneydoğu Anadolu'da Değişen Seyyidlik Ve Şeriflik Algısı Ve İşlevi: Turabdin Örneği**, Doktora Tezi, İstanbul Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KİRİŞÇİ, Kemal. ve Gareth, Winrow (2007). **Kürt Sorunu Kökeni ve Gelişimi**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

KIRMAN, Mehmet Ali. (2011). **Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü**, İstanbul: Rağbet Yayınları.

KONGAR, Emre. (1997), **Kültür Üzerine**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

KÖKÇE, Halime. (2021), Kürt Siyasallaşmasında Dönemsel ve İdeolojik Etkiler: Kürtlerin Siyasetinden Kürtçü Siyasete, **mevzu Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 5, ss: 1-38.

KÖKER, Levent. (2009). **Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi**, 11.Baskı., İstanbul: İletişim yayınları.

KÖYMEN, Nusret Kemal. (1934). **Halkçılık ve Köycülük**, Ankara: Tarık Edip ve Ş. Kütüphanesi

KUCAK, Ömer. (2016), XIX. Yüzyılın Son Çeyreğinde Siirt Ve Havalisindeki Vakıfların Arazi Varlıkları, **Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 6-7, ss: 13-26.

KÜÇÜKÖMER, İdris. (2007). **Batılılaşma & Düzenin Yabancılaşması**, 5.Baskı, İstanbul: Bağlam Yayınları.

KÜMBETOĞLU, Belkıs. (2011), **Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma**, 4.Baskı, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

LAÇİNER, Ömer. (2018). Merkez(ler) ve taşra(lar) dönüşürken. (Der. Tanıl Bora). **Taşraya Bakmak**, 8.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

LAROUİ, Abdullah. (1998), **Tarihselcilik ve Gelenek**, 2.Baskı, İstanbul: Vadi Yayınları.

LEFEBVRE, Henri. (2016), **Modern Dünyada Gündelik Hayat**, İstanbul: Metis Yayınları.

- LEWIS, Bernard.** (1993). **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, 5.Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- LEWIS, Geoffrey.** (2007). **Trajik Başarı Türk Dil Reformu**, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- MARDİN, Şerif.** (2017). **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, 23.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARDİN, Şerif.** (2020), **Türk Modernleşmesi**, 20.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARSHALL, Gordon.** (1999), **Sosyoloji Sözlüğü**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- MAZLUMDER,** (1995), Doğu ve Güneydoğu'da İç Göç- Neden ve Sonuçları-Raporu.
- MERİÇ, Cemil.** (1993), **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, 2.Baskı, İstanbul: İletişim yayınları.
- MERT, Nuray.** (2006). Muhafazakârlık ve Laiklik. (Ed. A. Çiğdem). **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt: 5, 3.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, ss:314-345.
- MERT, Nuray.** (2009). Cumhuriyet Türkiyesi'nde Laikliğin ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu. **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, Cilt:2, 6.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, ss: 197-209.
- MOLLAER, Fırat.** (2016). **Tekno Muhafazakârlığın Eleştirisi**, İstanbul:Dergah Yayınları.
- MOLLAER, Fırat.** (2017), **Muhafazakârlığın İki Yüzü**, 3.Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları.
- NACAK, İbrahim.** (2018). **Taşra Kentin Ötekisi**, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- NEUMAN, W. Lawrence.** (2013), **Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar-I** 6.Baskı, , Ankara: Yayın Odası
- NISBET, Robert.** (2013). **Sosyolojik Düşünce Geleneği**, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- NORA, Pierre.** (2006), **Hafıza Mekânları**, Ankara: Dost Kitabevi.
- OAKESHOTT, Michael.** (2004). Muhafazakâr Olmak Üzerine, Çev.İsmail Seyrek, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 1, Sayı:1, yaz, 2004, ss:55-78.

OBUZ, Ömer. (2017), **Siirt'in Cumhuriyet Serüveni**, İstanbul: Akıl Fikir Yayınları.

ORTATEPE, Eyüp. (2014), **Terörle Mücadelede Sivil Toplumun Rolü: Doğu Ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde Kanaat Önderleri**, Ankara Polis Akademisi Güvenlik Bilimleri Enstitüsü.

ÖCALAN, Abdullah. (1993). **Kürdistan'da Kadın ve Aile**. Köln, Weşanên Serxwebûn.

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi. (1997). **Politik Kültür Yazıları**, Bursa: Asa Kitabevi.

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi. (2006). Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökleri. (Ed. A. Çiğdem). **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt: 5, 3.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, ss:539-582.

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi. (1997). Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakâr Yanılgısı, **Toplum ve Bilim Dergisi**, Sayı:74, ss: 102-154.

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi. (2004), Muhafazakârlık Soruşturması (Mülakat), **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl:1, Sayı:1, Yaz. ss:135-141.

ÖKTEN, Şevket. (2009). Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Güneydoğu Anadolu Bölgesinin Toplumsal Cinsiyet Düzeni. **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt:2, Sayı:8, ss:302-312.

ÖNEN BAYKUŞAK, Ronayi. (2019), **Türkiye'de Hâkim Ve Muhalif Politikanın Gerilim Alanlarından Biri Olarak Kürtçe Dil Meselesi**, Doktora Tezi, İstanbul Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÖZDENÖREN, Rasim. (2019). **Gül Yetiştiren Adam**. 35.Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık.

ÖZER, Ahmet. (1988). **Modernleşme ve Güneydoğu**, Ankara: İmge Kitabevi.

ÖZİPEK, Bekir Berat. (2006). Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye. (Ed. A. Çiğdem). **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt: 5, 3.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, ss:66-84

ÖZİPEK, Bekir Berat. (2010). Avrupa'da ve Türkiye'de Muhafazakârlık. **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl:7, Sayı:25-26, ss:105-120.

ÖZİPEK, Bekir Berat. (2017a), **Muhafazakârlık Akıl Toplum, Siyaset**, 4.Baskı, Ankara: Liberte Yayınları.

ÖZİPEK, Bekir Berat. (2017b), **Muhafazakârlık Nedir?**, Ankara: Liberte Yayınları.

PAKER, İrem Begüm. (2017). Yeni Muhafazakâr Gençlik Kültürü (İzmir'deki Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma), Doktora Tezi, İzmir Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

PALABIYIK, Adem. (2018). Kürtler Sol ve Sekülerleşme hdp üzerine eleştirel yazılar. İstanbul: Pınar Yayınları.

PARİN, Suvat, Ahmet Emre Bilgili ve Zekeriya Menak (2012), Kent(Li)leşme Pratiğinde Yeni Bir Olgu: Taziye Evleri Ve Farklılaşan Sosyo-Kültürel Pratikler, Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 5, Sayı: 2, ss: 212-229.

POWELL, Jonathan. (2015). Teröristlerle Konuşmak silahlı çatışmalar nasıl sona erdirilir? İstanbul: Aykırı Yayınları.

RESMÎ GAZETE: Türkçeden Başka Dillerle Yapılacak Yayınlar Hakkında Kanun, Kanun No. 2932 Kabul Tarihli 19.10.1983, T.C. Resmî Gazete, 22 Ekim 1983 Cumartesi, sayı: 16199.

SAĞIR, Adem ve Ülkü İNCİ (2013), Karabük'te Üniversite Algısı: Karabük Üniversitesi Örneği, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 2, ss: 49-81.

SAFA, Peyami. (1999), Din İnkılap İrtica, 5. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları.

SAFA, Peyami. (2007), Kadın Aşk Aile, 7. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları.

SAL, Özcan. (2015), Zorunlu Göç Ve Kentleşme “Siirt Örneği”, Yüksek Lisans Tezi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

SALLAN GÜL, Songül. (2006), Sosyal Devlet Bitti Yaşasın Piyasa, 2. Baskı, Ebabel Yayınları: Ankara.

SANCAR, Serpil. (2017), Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti Erkekler Devlet Kadınlar Aile Kurar, 4. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.

SCALBERT YÜCEL, Clemence. (2018). Şeyh Said ile Mirasının Türkiye'deki Kürt Siyasetinin İnşasına ve Kürt Siyasi Sağının Oluşumuna Etkisi. (Der. Y. Çakmak ve T. Şur), Kürt Tarihi ve Siyasetinden Portreler, İstanbul: İletişim Yayınları, ss: 159-172.

SCHMITT, Carl. (2016) Siyasi İlahiyat, Ankara: 5. Baskı, Dost Kitabevi Yayınları.

SCHUTZ, Alfred, (2018), Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler, Ankara: Heretik Yayınları.

SEYİDOĞLU, Sadullah. (2018), Türkiye Arapları (Muş, Bitlis, Siirt, Batman, Mardin Bölgeleri) Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme, Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

SEZGİN, Osman. (1995). Kız Okullarının Kiblesi Değişmeli, **Kadın Kimliği Dergisi**, Sayı: 6, İstanbul, ss. 10-12.

SHAYEGAN, Daryush. (2010). **Yaralı Bilinç Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni**, 6. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.

SHILS, Edward. (2003), “Gelenek” (çev. H.Arslan), **Doğu Batı**, Sayı:25.

SIMMEL, George. (2015), **Bireysellik ve Kültür**, 2.Baskı., İstanbul: Metis Yayınları.

SIRMA, İhsan Süreyya. (2007). Siirt ve Civarının Müslümanlaşması ve Müslümanların Gayri Müslimlerle Olan İlişkileri. **Uluslararası Siirt Sempozyum Bildirileri**. İzmir: Birleşik Matbaacılık., ss:121-125

SOMEL, Selçuk Akşin. (1998). “Gericilik’, ‘İlericilik’ ve Aydınlar” **Doğu Batı Dergisi**, Sayı:3, ss:43-50.

SUBAŞI, Necdet. (2001). Dinsel İtibarın Göstergeleri-Doğu ve Güney Doğu Anadolu Bölgesi Örneğinde Bir Yaklaşım, **Avrupa Günlüğü**, Sayı: 1, s. 95-126.

TAN, Mehmet. (2013). **Göçebelikten Kent Hayatına Geçiş: Siirt Duderan Aşireti Örneği**. Yüksek Lisans Tezi. Diyarbakır Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TANPINAR, Ahmet Hamdi. (2001). **Yahya Kemal**, 4.Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları

TANPINAR, Ahmet Hamdi. (2019), **Beş Şehir**, 44. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları.

TEKİN, Ferhat. (2005), **Hakkari Örneğinde Aşiret, Cemaat Ve Akrabalık Örüntülerinin Modernleşme Ve Kırsal Çözülme Sürecindeki Siyasal Ve Toplumsal Sonuçları**, Yüksek Lisans Tezi, Konya Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TEZEL, Yahya Sezai. (2006). Tanzimat Sonrası İmparatorluk ve Cumhuriyet Türkiye’sinde “Muhafazakârlık” Sorunsalı. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt:5, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, ss: 21-39.

TİREN, Fikret. (2012), **Cumhuriyet Dönemi’nde Doğu Ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde İskân Politikası Olarak Uygulanan Zorunlu Göç Hareketleri Ve 1984 Sonrası Van Kentinde Zorunlu Göç Hareketlerinin Çocuk Suçluğu Üzerine Etkileri**, Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TOCQUEVILLE, Alexis de. (2019), **Amerika’da Demokrasi**, 2.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınlar.

TOKER, Metin. (1998). **Şeyh Sait ve İsyanı**, İstanbul: Yenigün Haber Ajansı Basın Yayıncılık.

TOKER, Nilgün ve Serdar Tekin. (2007). Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri. **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, Cilt:3, 4.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları. ss:82-106.

TONNIES, Ferdinand. (2000). **Gemeinschaft ve Gesellschaft. Şehir ve Cemiyet**, (Der. Ahmet Aydoğan), İstanbul, İstanbul: İz Yayıncılık.

TOPÇU, Nurettin. (2020), **Kültür ve Medeniyet**, 17.Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları.

TOPÇU, Nurettin. (2017), **Türkiye'nin Maarif Davası**, 29.Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları.

TOPRAK, Zafer. (2017), **Türkiye'de Yeni Hayat İnkılap ve Travma 1908-1928**, İstanbul: Doğan Kitap.

TOSUN, Cevat, Dallen J. Timonthy ve Yüksel Öztürk (2003), Tourism growth, national development and regional inequality in Turkey, **Journal of Sustainable Tourism**, 11(2-3), ss: 133-161.

TUNÇAY, Mete. (2009). İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama). **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, Cilt:2, 6.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, ss: 92-96.

TURHAN, Mümtaz. (1967). **Garphlaşmanın Neresindeyiz?**, İstanbul: Yağmur Yayınları.

TURHAN, Mümtaz. (2006), **Kültür Değişmeleri Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik**, 5. Baskı, İstanbul: Çamlıca Yayınları.

TÜRKİYE BÜYÜK MİLLET MECLİSİ, (2013), **Terör Ve Şiddet Olayları Kapsamında Yaşam Hakkı İhlallerini İnceleme Raporu**, 24. Dönem 3. Yasama Yılı.

TÜRKDOĞAN, Orhan. (2005), **Doğu Ve Güneydoğu: Kabile Aşiret Yapısı**. İstanbul: IQ Yayıncılık.

TÜRKMENOĞLU, Dilşad. (2007). Tek Parti Döneminde Ulus İnşa Politikalarının Eğitim Boyutu, **Türk Eğitim Bilimleri Dergisi**, Cilt:5, Sayı:1, ss:159-172.

TÜTENGİL, Cavit Orhan. (1979). **100 Soruda Kırsal Türkiye'nin Yapısı ve Sorunları**. 3.Baskı. İstanbul: Gerçek Yayınları.

ÜSTEL, Füsun. (2004). **Zorunlu Göç Sonrası Köye Dönüş-Ön Rapor** (TESEV), İstanbul.

ÜSTEL, Fusun. (2021). “Makbul Vatandaş”ın Peşinde- II. Meşrutiyetten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi, 9. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

USLU, Ferit. (2002). Hegel’in Mantık Öğretisi - Hegel Mantığının Metafiziksel Temelleri Üzerine Bir İnceleme, Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:2. ss:229-252.

VINCENT, Andrew. (2006), Modern Politik İdeolojiler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

VURAL, Mehmet. (2017). Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık, 4.Baskı. Ankara: Elis Yayınları.

YELKEN, Ramazan. (1999), Cemaatin Dönüşümü; Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi, Ankara: Vadi Yayınları.

YILDIRIM, Ali. (1999), Nitel Araştırma Yöntemlerinin Temel Özellikleri Ve Eğitim Araştırmalarındaki Yeri Ve Önemi. Eğitim ve Bilim, ss:23.112.

YILDIRIM, Ali ve Hasan Şimşek (2011). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, 8. Baskı, Ankara: Seçkin Yayınevi

YILDIRIM, Fadime. (2021), 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Kadın Ve Kadının Çalışma Hayatı: Kadın Kimliği Dergisi Örneği, Yüksek Lisans Tezi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

YILDIZ, Ahmet. (2004). Ne Mutlu Türküm Diyebilene Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938), 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

YILMAZ, Aytekin. (1994). Etnik Ayrımcılık Türkiye, İngiltere, Fransa, İspanya, Ankara: Vadi Yayınları.

YILMAZ, Hakan. (2006) Türkiye’de Muhafazakârlık, Aile, Din, Batı-İlk Sonuçlar Üzerine Genel Değerlendirme. Yayınlanmamış Araştırma Raporu. Açık Toplum Enstitüsü ve Boğaziçi Üniversitesi.

YÜCEŞAHİN, M. Murat ve E. Murat Özgür (2006), Türkiye’nin Güneydoğusunda Nüfusun Zorunlu Yerinden Oluşu: Süreçler Ve Mekânsal Örüntü, Coğrafi Bilimler Dergisi, Cilt: 4, Sayı: 2, ss: 15-35.

ZENGİN, H. Sevgi. (2009). Modernleşme Sürecinde İktidar-Taşra İlişkileri: Türk Edebiyatında ‘Taşra’. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

ZÜRCHER, Eric Jan. (2020), Modernleşen Türkiye’nin Tarihi, 4.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

İnternet Kaynakları

BALCI, Muharrem. (07.08.2021).

<http://www.muhamrembalci.com/hukukdunyasi/tce/889.pdf>

CAN, Mehmet (2016), (08. 08. 2021). <https://marksist.org/icerik/Yazar/5937/Kurt-modernlesmesi-mi,-Turk-modernlesmesi-mi?>

EVRENSEL GAZETESİ (10.08.2021).

<https://www.evrensel.net/yazi/73758/kutlu-dogum-kurtler-ve-muhafazak-rlik>

KAPLAN, Yusuf (2015, 03 08). Kürt Meselesinde Sekülerizm Parçalar İslam Kucaklar (10.08.2021). <https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/kurt-meselesiundeseulerizm-parcalar-islam-kucaklar-2008322>

MİŞ, Nebi (13. 11. 2018) Kayyum Atanan Belediyeler ve HDP (05.08.2021).

<https://www.setav.org/kayyum-atanan-belediyeler-ve-hdp/>

SABAH GAZETESİ <http://arsiv.sabah.com.tr/2003/10/12/u/y27.html>

SÖZLÜK (21.08.2021) <https://www.luggat.com/m%C3%BCteseyyid/1/1>

STRATEJİ DÜŞÜNCE VE ANALİZ MERKEZİ (SDAM), (2016). Türkiye’de Medreseler Ve Din Eğitimi (28.06. 2021).

<http://Www.Stratejidusunce.Org/Detay/Haber/1005/Turkiyede-Medreseler-Ve-DinEgitimi.aspx>

T.C. SİİRT VALİLİĞİ (25. 07. 2021). <http://www.siirt.gov.tr/tillo>

T.C. SANAYİ VE TEKNOLOJİ BAKANLIĞI (2017) Sosyo-Ekonomik Gelişmişlik Sıralaması Araştırma Raporu (26.07.2021.)

<https://www.sanayi.gov.tr/merkez-birimi/b94224510b7b/sege/il-sege-raporlari>

TURAN, Abdulkadir (07. 08. 2015.). Kürtlerin İslami Kimliğinin İmhası.

<https://dogruhaber.com.tr/mobil/YazarOku.php?id=4978>

VAKIFLAR GENEL MÜDÜRLÜĞÜ (20. 02. 2008)

(<https://www.vgm.gov.tr/kurumsal/teskilat-yapisi/birimlerin-gorev-ve-tanimlari>)

YILDIRIM, Kadri (29. 06. 2016) <https://www.internethaber.com/hdpli-kadri-yildirim-partisini-topa-tuttu-1607086h.htm>

YÜKSEK ÖĞRETİM KURULU BAŞKANLIĞI (21. 07. 2021)

<https://www.yok.gov.tr/Documents/Yayinlar/Yayinlarimiz/Turkiyenin-yuksekogretim-stratejisi.pdf>

WİKİPEDIA (15. 08. 2021) https://tr.wikipedia.org/wiki/Dil_ölümü.

Ek.1. Mülakat Soruları

Sayın Cevaplayıcı,

Bu çalışma; Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı Doktora Programı çerçevesinde Prof. Dr. Mahmut Hakkı Akın danışmanlığında yürütülen, "Muhafazakârlığın Yerel Görünümleri Siirt Örneği" başlıklı tez çalışmasında kullanılmak üzere hazırlanmıştır. Bu görüşmeden elde edilecek veriler sadece bu çalışmada kullanılacak ve katılımcıların isimleri gizli tutulacaktır. Katkınız için teşekkür ederim.

Büşra Özüdoğru

Necmettin Erbakan Üniversitesi

Dinî Muhafazakârlık

Medreseler ve Kanaat Önderleri

1. Herhangi bir medreseye/ şeyhe/ dergâha ya da tarikata bağlılığınız var mı? Sizce medreseler (ya da diğerleri) önemli mi? (ne gibi önemi var?)
2. Din eğitiminin ve dini faaliyetlerin medreseler tarafından verilmesini önemsiyor musunuz? Medreselere güven duyuyor musunuz?
3. Şeyh, Molla/Mele, Seyda gibi şahsiyetleri toplumda itibarlı, saygın ve güvenilir buluyor musunuz? -Bu şahsiyetlere toplumsal veya şahsi konularda (evlenme, miras, husumet, siyasi vb.) karar alırken ya da çözüm ararken başvurur musunuz?
4. Medreselerde bir değişiklik var mı? Varsa neden değiştiler? (olumlu-olumsuz)
5. İlahiyat fakülteleri, Diyanet gibi oluşumları nasıl karşılıyorsunuz? Bu oluşumları medreselerle kıyaslar mısınız?

Taziye

1. Bir yakınınız vefat ettiğinde taziye evlerine / odalarına giderek taziye ziyaretinde bulunur musunuz? Bu ziyaretleri önemser misiniz? Taziyelerin Siirt'te çok yaygın olmasının sebebi nedir?

Vakıf

1. Siirt'teki vakıflar hakkında ne düşünüyorsunuz? Bu vakıfların toplumda yerine getirdiği bir vazifesi var mı sizce? (ekonomik, kültürel, yardımlaşma vb.)

2. Vakıf arazilerine yapı yapılmasını nasıl karşılıyorsunuz? Bu araziler yeterince korunuyor mu? Siz böyle yerlerden ev, iş yeri vb. alır mısınız? Bir vakıf hassasiyetiniz var mı?

Dindarlığın Seyri

3.Geçmişle kıyasladığınızda dindarlık azalıyor mu?

4.Ramazan aylarında Siirt'te lokantaların kapalı olmasını doğru buluyor musunuz?

Kültürel Muhafazakârlık

Aşiret

1. Herhangi bir aşire / sülale bağınız var mı?

Evetse → Aşiret / sülale ilişkileriniz nasıldır? Aşirette / sülalede alınan kararlara (siyasi vb) uyar mısınız?

Göç ve Aidiyetlik

1.Siirt'ten verilen göçlerin ve Siirt'e yapılan göçlerin şehre nasıl bir etkisi var? Geçmişle kıyasladığınızda bu göçler nasıl etkiledi sizce? (şehre özgü kimliği bozuyor mu?)

Dil

1.Anadilinizi koruyabiliyor ve yeterince konuşabiliyor musunuz? Yeni kuşaklar ana dilinizi aktarabiliyor musunuz?

2.Anadilinizde bozulma var mı? Varsa bu durumun sebepleri nelerdir? (dil devrimi, politik süreçler vb.)

Kadın ve Aile

1.Günümüz aile hayatını nasıl buluyorsunuz? (ilişkiler, çocuk yetiştirme vb.). Siirt'te aile bağlarına önem var mı? Bu bağda bir değişim var mı?

2.Siirtli kadınların evdeki rolleri nedir? Kadınlarda da geçmişle kıyaslayınca bir değişim var mı? (varsa sebebi nedir?) Siirt'te evdeki kadın ile dışardaki kadın arasındaki nasıl bir fark var?

3.Kız çocuğunun okuması, çalışması, para kazanması hakkında ne düşünüyorsunuz? (Ahlâki yozlaşma yarattığı düşünülüyor mu? Yıllarca bölgenin muhafazakâr yapısına zorunlu eğitim bir müdahale olarak algılandı yine böyle mi?)

4.Aile mahremiyeti, kadının mahremiyeti korunabiliyor mu?

Üniversite

- 1.Üniversitenin şehir hayatına etkisi nedir? (özelde gençlere etkisi nedir?) (olumlu-olumsuz)
- 3.Sizce Tillo, Siirtliler için bir sembolik mekan mı? Buradaki medrese ve türbeler sizin için önemli mi? Düğün, Ramazan ve özel günlerde ziyaret eder misiniz?
- 4.Gelenek, örf ve adetlerinize uyar ve önemser misiniz?

Siyaset

- 1.Şu an oy verdiğiniz parti, sizin önem verdiğiniz değerleri (dini, kültürel, milli) temsil ediyor mu?
2. Çözüm sürecini nasıl değerlendiriyorsunuz? Nelere yol açtı, nasıl etki etti? Bugünkü politikayı nasıl buluyorsunuz?
- 3.Kobani olayları, Sivil Cuma gibi eylemler sizin hafızanızda nasıl bir yer etti?
- 4.HDP, dini değerlere saygı gösteriyor mu? Sizce HDP hangi ideolojide bir parti? HDP'ye oy veren muhafazakâr kesim (özelde dindar kesim) sizce niçin HDP'ye oy veriyor? Şehirde HDP nin oyları niçin artıyor?
- 5.Örgütün (PKK) halkta nasıl bir etkisi oldu? Siirt'te toplumsal, dini ve kültürel değerleri yıkıcı bir politika izlediğini düşünüyor musunuz? (gençlerde nasıl etkilere yol açtı?)

İçtenlikle cevapladığınız için teşekkür ederim.

Ek.2. Demografik Bilgiler

Araştırmaya katılan görüşmeciler demografik açıdan ele alındığında yaş, eğitim durumu, meslek, medeni durum, etnik köken ve anadil ile ilgili veriler aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Görüşmeciler	Yaş	Cinsiyet	Eğitim Durumu	Meslek	Medeni Durum	Etnik Köken	Anadil
Görüşmeci 1	33	Erkek	Lisansüstü	Akademisyen	Bekar	Melez (Seyyid soyundan)	Arapça
Görüşmeci 2	38	Erkek	Lisansüstü	Akademisyen	Evli	Arap	Arapça
Görüşmeci 3	33	Erkek	Lisansüstü	Akademisyen	Evli	Melez	Türkçe
Görüşmeci 4	55	Erkek	Lisansüstü	Akademisyen	Evli	Türk kökenli Arap	Türkçe
Görüşmeci 5	40	Kadın	İlkokul	Ev hanımı	Dul	Kürt	Kürtçe
Görüşmeci 6	40	Kadın	İlkokul Terk	Ev hanımı	Dul	Kürt	Kürtçe
Görüşmeci 7	55	Erkek	Lisansüstü	Akademisyen	Evli	Arap	Arapça
Görüşmeci 8	33	Erkek	Lisansüstü	Akademisyen	Evli	Kürt	Kürtçe
Görüşmeci 9	42	Kadın	Okula gitmemiş	Ev hanımı	Evli	Kürt	Kürtçe
Görüşmeci 10	43	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	Dul	Kürt	Kürtçe
Görüşmeci 11	25	Erkek	Ön lisans	İşsiz	Bekar	Kürt	Kürtçe
Görüşmeci 12	50	Erkek	Ön lisans	Memur	Evli	Melez	Kürtçe
Görüşmeci 13	43	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	Dul	Arap	Arapça
Görüşmeci 14	67	Erkek	Lise	Emekli Öğretmen	Evli	Arap (Seyyid)	Kürtçe
Görüşmeci 15	61	Erkek	İlkokul	Öğrenci	Evli	Arap	Arapça
Görüşmeci 16	67	Erkek	Ortaokul	Emekli işçi	Evli	Kürt	Kürtçe
Görüşmeci 17	63	Erkek	Lisans	Gazetecilik	Evli	Arap	Arapça
Görüşmeci 18	48	Erkek	Lisans	Memur	Evli	Kürt	Kürtçe
Görüşmeci 19	40	Erkek	Lisans	Esnaf	Evli	Arap	Arapça
Görüşmeci 20	53	Erkek	Lise	Memur	Evli	Arap	Arapça

Görüşmeci 21	63	Erkek	Ön lisans	Eğitimci	Evli	Melez	Arapça
Görüşmeci 22	28	Kadın	Lisans	Eğitimci	Bekar	Kürt	Kürtçe
Görüşmeci 23	36	Kadın	Lisans	Sağlık Memuru	Evli	Kürt	Kürtçe
Görüşmeci 24	23	Erkek	Ön lisans	İşsiz	Bekar	Kürt	Kürtçe
Görüşmeci 25	38	Erkek	Lisansüstü	Eğitimci	Evli	Kürt	Kürtçe
Görüşmeci 26	58	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	Evli	Kürt	Kürtçe
Görüşmeci 27	43	Erkek	Ortaokul	Özel Güvenlik	Evli	Kürt	Kürtçe
Görüşmeci 28	33	Kadın	Lisans	Eğitimci	Evli	Arap	Arapça
Görüşmeci 29	51	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	Evli	Arap	Arapça
Görüşmeci 30	40	Erkek	Lisans	İşçi	Evli	Kürt	Kürtçe
Görüşmeci 31	33	Erkek	Lisans	Mühendis	Evli	Kürt	Kürtçe
Görüşmeci 32	35	Erkek	Lisansüstü	Eğitimci	Evli	Kürt	Kürtçe
Görüşmeci 33	46	Erkek	Lisans	Esnaf-yazar-STK kurucusu	Evli	Arap (Hz.Ömer soyundan)	Kürtçe
Görüşmeci 34	49	Kadın	Lise	Ev hanımı	Evli	Kürt	Türkçe
Görüşmeci 35	23	Kadın	Lisans	İşsiz	Bekar	Melez	Türkçe
Görüşmeci 36	26	Kadın	Ön lisans	İşsiz	Bekar	Kürt	Kürtçe

Tablo 4. Araştırmacı Demografik Bilgiler