

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Ortadoğu'da Azınlıklar

Kirsten E. Schulze
Martin Stokes
Clom Campbell

Çeviren: Kenan Kalyon



Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

totem 1
inceleme 1

Kitabın Özgün Adı

Natsiolism, Minorities and diasporas:
Identities and Rights in the Middle East

© Mega Press / Totem Yayıncılık 2005

ISBN 9944-330-00-0

İngilizceden Çeviren

Kenan Kalyon

Dizgi

Totem Yayıncılık

Düzeltili

Emin Şenses

Ofset Baskıya Hazırlık

Totem Yayıncılık

Kapak Tasarım ve Uygulama

Şebnem Uztürk

Kapak, İç Baskı ve Cilt

Kilim Matbaacılık

Genel Dağıtım

Birleşim Dağıtım

Narlıbahçe Sokak, No: 17 / 1 Cağaloğlu - İstanbul

Telefon: 0212 526 86 65 • Faks: 0212 527 73 90

Birinci Basım

Nisan 2006

TOTEM YAYINCILIK

Sarı Lale Sokak, Aralık Apt., No: 9 Daire: 1 34726 Kızıltoprak - İstanbul

Telefon: 0216 418 55 20 • Faks: 0216 418 37 13

ORTADOĞU'DA AZINLIKLAR

KIRSTEN E. SCHULZE, MARTIN STOKES,
CLOM CAMPBELL

İngilizce'den Çeviren
Kenan Kaşyon



Giriş / <i>Schulze, Stokes, Campbell</i>	9
I. Uluslararası Hukukta Azınlıkların ve Halkların Hakları / <i>Tom Halden</i>	25
II. Türkiye Kürtleri: Bir Azınlığın Haklarını Savunma / <i>Bill Bowring</i>	39
III. Sorunlu Bir Barış: Uluslararası İnsani Hukuk ve İsrail-Filistin Barış Süreci / <i>Colm Campbell</i>	61
IV. Bir Devlet İnşa Etme Stratejisi Olarak Kurumlaşma / <i>Joanne Murphy</i>	83
V. Ürdün Dış Politikasında Filistin Etkeni, 1967-1988 / <i>Raad Alkadiri</i>	99
VI. Bir Azınlığı Şeytanlaştırma: Irak Kürtleri Örneği / <i>Halid Salih</i>	117
VII. Modern Irak'ta Yahudi-Müslüman İlişkileri / <i>Daphne Tsimboni</i>	135

VIII. Yirminci Yüzyıl Yemen’inde
Yahudi Azınlık Deneyimi / *Tudor Parfitt* 163

IX. 1947-1949 Arap-İsrail Savaşında
Filistinli Dürziler / *Laila Parsons* 200

X. İsrail ve Maruni Milliyetçilikleri:
Bir Azınlık İttifakı “Doğal” mı? / *Kirsten E. Schulze* 219

XI. İsrail’deki Azınlıklar Arasında Aile Onuru İçin
Cinayet ve Kadın Sünneti / *Raphael Cohen-Almagor* 237

XII. Ritüel Kimlik ve Devlet:
Bir Alevi (Şii) Cem Töreni / *Martin Stokes* 259

XIII. Magrip’te Müzik
ve Çekişen Kimlikler / *Tony Langlois* 279

XIV. Özbekistan ve Kazakistan’da Kore Diasporası:
Toplumsal Değişim, Kimlik
ve Müzik Yapımı / *Hae-Kyung Um* 297

Kaynakça 317

TEŞEKKÜRLER

Bu kitabın ortaya çıkışındaki yardımlarından ötürü aşağıdaki kişi ve kurumlara teşekkür etmek istiyoruz: British Academy, Uluslararası ve Karşılaştırmalı İnsan Hakları Merkezi, Belfast Queen's Üniversitesi Toplumsal Antropoloji ve Siyaset Bilim Bölümü, Eileen Maguire ve Bob Eccleshall.

GİRİŞ

Kirsten E. Schulze

Martin Stokes

Colm Campbell

Bu kitap, Ortadoğu'daki devletsiz halkların ve azınlıkların yaşamları ve deneyimleriyle ilgilidir. Bu kitabın amaçları bakımından azınlıklar, verili bir devlet veya bölgenin nüfusu içinde sayısal bakımdan az veya politik olarak iktidarsız kişilerden oluşan topluluklar şeklinde tanımlanacaktır. Bunlar, ortak bir dil, kültür, din veya bu etkenlerin bir bileşimiyle tanımlanabilirler; daha doğrusu kendilerini böyle tanımlarlar. Bu tanım, birçok Ortadoğu devletindeki Hristiyan, Yahudi, Zerdüştî, Alevi veya Bahai toplulukları gibi geleneksel sayısal azınlıkları kapsar. Ayrıca, Suriye'deki Aleviler veya savaş öncesi Lübnan'daki Maruniler gibi iktidarda olan azınlıkların yanı sıra, iktidardan yoksun çoğunlukları da (Irak Şiiileri ve Suriye Sünnileri) içerir. Devletsiz halklar arasında yer alanlar ise,

Kürdistan'ın birer parçasına sahip devletlerde etnik azınlıklar oluşturan Kürtlerle, Batı Şeria ve Gazze Şeridi'ndeki Filistinlilerdir. Son olarak göz önüne alınacak olan, ezici çoğunluğu Arap olan Ortadoğu'da Arap olmayan bir devletin, İsrail'in konumudur.

Ortadoğu'nun büyük ve görece homojen nüfusları yeni devlet sınırları nedeniyle bölünmüş ve savaş hali, baskı veya uluslararası emek pazarının talepleri yüzünden diasporalar oluşturacak şekilde dağılmışlardır. Kuşkusuz, diasporaya özgü kültürel, yasal ve politik stratejilerin niteliği, söz konusu azınlık nüfusların doğasıyla yakından bağlantılıdır; ama bunun dışında kimi farklı türden irdelemeleri de gerektirir. Bunlardan biri, geniş ölçüde serpilmiş ve pek çok durumda "ev sahibi" ülkelerde yeni türden bir azınlık olarak farklı mücadeleler içine girmiş bir nüfusu kesen politik, yasal ve kültürel mutabakat zeminleri inşa etme ihtiyacıdır. Pek çoğu bir di-zi sorunda, özellikle Alman ırkçılığına karşı mücadelede Türklerle birlikte davranan Almanya'daki Kürtler, bu duruma uygun önemli bir örnek oluştururlar. Bir diğeri, (sürgünde hükümetler veya sürgünde yazan, radyo TV yayını yapan veya plak çıkaran kilit simalar üzerinden) diasporadakilerle kendi özgün yerleşim alanlarında azınlık durumunda olanlar arasındaki ilişkilidir. Günümüzde çağdaş iletişim teknolojisinin büyük ölçüde kolaylaştırdığı, diaspora ile 'anavatan' arasındaki politik ve kültürel akış, diaspora yaşamında vazgeçilmez bir kümelenme meydana getirir. Şimdi diasporalar hesaba katılmaksızın azınlıklar ele alınamaz ve bu kitaba katkıda bulunanlar bu gerçeği dile getiriyorlar.

Ortadoğu'daki azınlıklar, çoğu kez Osmanlı padişahları veya manda yönetimleriyle nüfusun geneli arasında bağ işlevi görerek anlamlı politik roller oynadılar. Osmanlı vilayetlerini modern ulus devletlere dönüştüren politik ve entelektüel gelişme üzerinde can alıcı etkide bulundular. Gerçekte, on dokuzuncu yüzyıl sonlarının Yakındoğu'sunda Arap milliyetçiliği ideolojisinin çekirdeğini oluşturanlar Hristiyan Araplar ve yirminci yüzyıl başlarının Irak'ında modernleşme ve eğitim reformlarının öncüleri ise Bağ-

dat Yahudileriydi. Dahası, Ortadoğu'daki birçok azınlık önemli bir ekonomik ve mali nüfuza sahipti. Ortodoks Rumlar, Ermeniler ve Maruni Hristiyanlar Yakınoğu'da yoğun biçimde bankacılık ve ticaretle haşır neşirlerdi. Yahudiler Yemen, Suriye ve Mağrip gibi bölgelerde zanaatkârlık ve tüccarlıklarıyla ün salmışlardı. Çoğunluğa dokunan toplumsal ve kültürel yasaklamalara maruz kalmamış olan azınlıklar, kültürel bakımdan Ortadoğu mimarisi, aşçılığı, müziği, edebiyatı ve şiirine de kendi damgalarını vurdular.

Azınlık cemaatleriyle nüfusun çoğunluğu veya sultan arasındaki ilişkiler birçok şekilde düzenlenmişti. Hristiyanlar ve Yahudiler dini özgürlük, vergi, mülkiyet ve askeri hizmet konularını kapsayan *zimmi* vasıtasıyla ve Osmanlı *millet* sistemi hukuku gereğince tebaa olarak korunuyorlardı. Bahailer ve Yezidiler gibi diğer azınlıklar daha az talihliydi ve sonuç olarak çoğu kez zulme uğruyorlardı. Ama yine de, birçok azınlığın mevcudiyetini koruması, günümüzde giderek daha zorlaşıyor. Bunda, gaddarca bile olsa, soğuk savaşın görece kesinliklerinden boşanmış yeniden İslamlaştırma ile yeni milliyetçilik süreçleri ve ulus aşırı yeni blokların ortaya çıkışı kuşku götürmez biçimde önemli etkenlerdir. Kesin olarak aynı döneme denk gelen bu koşullar altında, çoğu kez kahredici eşitsizliklerle karşı karşıya olan azınlık halklar, ayakta kalmak için amansız bir mücadeleye girişiyorlar.

Bu kitap, azınlık nüfusların bu durumlarla cebelleşmesinin değişik yollarını belgeliyor. Ortadoğu'ya ilişkin akademik tartışmalar, kurumsal akademik yaşamın sağladığı çerçevelere uygun olarak, azınlık stratejilerini disiplinler yalıtma içinde incelemeye yatkın olageldi. Ne yazık ki, politik, hukuksal ve kültürel yaklaşımlar nadiren bir arada göz önüne alındı. Ortadoğu'nun azınlık sorunları üzerine araştırma sürdürenlerin bu bakış açısı yüzünden, kültür içinde ve kültür aracılığıyla işleyen bir hukuk, kendi yasal ve kültürel uzantılarının diline bürünmüş bir politika ve sayesinde halkın yasal ve politik yapıları sınıadığı ve onlara bağlandığı bir alan olarak "kültür" anlayışıyla yol almak önemli görünüyor.

Bu tür bir disiplinler arası çalışma, Ortadoğu'ya dönük bir akademik ilgiye sahip insanların çoğu için büyük ölçüde bir "sağduyu" sorunudur; ama üniversite yaşamının kurumsal kalıpları tarafından günbe gün altı oyulan bir sağduyu. Ortaya çıkan sonuç, azınlık ve diaspora yaşantılarına ilişkin yazılı ürünlerin çoğunun, yasal, politik ve kültürel gündemlerin eş zamanlı olarak deneyimlenmesi gibi yaşamsal bir olguyu es geçmesidir. Dar tanımlara göre, çoğu kez, "hukuk", "politika" ve "kültür" göz önündeki belli amaçlara dönük apaçık stratejilerin bir parçasıdır. Belki de daha sık olanı, bir alanla ilgili olmanın diğerleriyle de ilgili olma anlamına gelmesidir: Politik, yasal ve kültürel alanlar, çoğu kez hissedilmez biçimde birbiri içinde akar. O halde, bu kitabın bir diğer amacı da, Ortadoğu'da azınlık ve diaspora deneyiminin son derece önemli bir cephesini göz önüne sermektir.

Hukuk

Kuşkusuz, hukuk, politika ve kültür arasında su geçirmez bölmeler yaratmak imkânsızdır. Uluslararası hukuk, sıklıkla uzatmalı politik pazarlık sürecinin bir sonucu olarak devletler tarafından meydana getirilmiştir ve uluslararası insan hakları hukuku başta olmak üzere, kültürel olarak koşullanmış etnik normlardan beslenir. Fakat, eğer hukuk politik süreçler yoluyla yaratılmış kültürel bir ürünse, sırası geldiğinde kültürel ve politik alanlardaki ilişkileri ne ölçüde yeniden tanımlayabilir? Soru, hemen hemen her zaman kendilerini lehte olmayan eşitsiz güç ilişkileriyle cebelleşir durumda bulan azınlıklar ve devletsiz halklar bakımından özellikle önemlidir. Böyle durumlarda, politik güçsüzlük, azınlığın politik ve kültürel bir alan yaratmaya dönük taleplerini takviye edecek bir girişim olarak, uluslararası hukuktan medet ummayı adanmaklı kışkırtabilir. Bununla birlikte, hukukun bu türden bütün durumlarda uygun standartlar sağlayıp sağlamadığı tartışma götürür ve sınırlı bir varlığa sahip bu standartların işe

yararlılığı ise, zorlayıcı yaptırımlar olmamaları nedeniyle pekala aşınabilir.

Uluslararası hukukun iki akımı konuyla ilgilidir: uluslararası insan hakları hukuku ve uluslararası insani hukuk. Geleneksel olarak, insan haklarının esas ilgi odağı, sivil ve politik bireysel haklar olagelmıştır. Dokunulmazlığın ve ifade özgürlüğünün güvencelelerini kapsayan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinde bu tür hakların örneklerine rastlanabilir. Bill Bowring'in bölümünde zikredildiği gibi, aslında azınlıkların ve halkların grup haklarının uluslararası hukukta bir dereceye kadar kabul edilmesi ancak nispeten son zamanlarda başarıldığından, bu sözleşme azınlık haklarıyla ilgili hiçbir şey söylemez.

Tom Hadden'ın bölümünde açıklığa kavuşturulduğu gibi, uluslararası hukukun, düzgün bir doğrusal ilerlemeden çok bir sarkacın salınımına tekabül eden bu alandaki gelişimi ve pratiği eşitsiz olmuştur. Belirsizlikler hâlâ ortada duruyor: Şimdi bir halkın kendi geleceğini belirleme hakkı uluslararası hukukta açıkça kabul edilmişken, bu hakkın pratik içerimlerine dair daha az açıklık vardır. Ve soykırım gibi uygulamalar açıkça yasadışı olduğu halde, azınlıkların durumlarını sarsabilecek diğer bazı stratejiler konusunda daha az mutabakat söz konusudur. Üstelik, hatırı sayılır ölçüde kavramsal muğlaklık da var; zira, hem Hadden hem de Bowring'in dikkat çektiği gibi, modern hukukun bu alandaki temel taşı olan Uluslararası Sivil ve Politik Haklar Sözleşmesi (ICCPR), genel olarak azınlık haklarından söz etmez, daha çok azınlıklara mensup bireylerin kendi kültürlerinden yararlanma hakkından yoksun bırakılmamasını garanti eder.

1864'e kadar geri giden antlaşmalara ("savaş yasaları") dayalı temeliyle, uluslararası insani hukukun, uluslararası insan hakları hukukundan daha uzun bir tarihi vardır. Lahey Sözleşmesinin ve 1907 Kurallarının bazı hükümlerinin hâlâ yaşamsal bir öneme sahip olmasının yanı sıra, bu hukuk metninin ana hükümleri şimdi 1949 tarihli dört Cenevre Sözleşmesinde ve 1977 tarihli iki proto-

kolde bulunmaktadır. İlk başta savaş alanındaki yaralıların tedavi- siyle ilgili olan uluslararası insani hukuk, şimdi yabancı askeri iş- gal altındaki halklara dönük kapsayıcı muameleleri koşula bağla- yacak şekilde gelişti ve Colm Campbell'in bölümü başlı başına bu hükümlerle ilgilidir.

Bazı bakımlardan, uluslararası insani hukuktaki yeni gelişme, grup haklarının tanınması doğrultusunda hafif bir kayma gösteren insan hakları hukukunun bir yansıması oldu. Şimdi 1977'nin I. Pro- tokolü (genellikle "ulusal kurtuluş savaşları" olarak söz edilen), "halkların kendi geleceklerini belirleme hakkını kullanarak, ırkçı rejimlere, yabancı işgale ve sömürgeci egemenliğe karşı mücadele ettikleri" durumlar için apaçık bir hüküm taşımaktadır. Ve tıpkı in- san hakları hukuku gibi, insani hukuk da, azınlık toplulukların mensuplarına potansiyel yararlar sağlayacak ayrımcılık karşıtı sert önlemleri içine almıştır.

Ancak, uluslararası topluluk halklara ve azınlıklara ilişkin muameleyi düzenleyen yasal kurallar üzerinde mutabık kalmada nispeten başarılı olmuş olsa bile, bu kurallara ne ölçüde riayet edildiği ve bu bunların ne ölçüde uygulandığı sorusu, tamamen başka bir sorundur. Uygulamada, bu alandaki uluslararası dü- zenlemeleri geçersizleştirecek birtakım devlet stratejileri tasarla- nıp geliştirilmiştir. Söz konusu devletlerin basit tercihlerinden bi- ri adı geçen insan hakları antlaşmalarını onaylamamak veya ken- disini uluslararası hukukla bağlamamaktır. Bu alandaki standart- lara riayet edeceklerine dair güvence vermeye en çok hazır dev- letlerin, genellikle söz konusu kuralların kastettiği gerilimleri bu- lunmayan devlet olmaları; buna karşılık, antlaşma hükümleriyle kendilerini külfetli bir sınamaya sokacak olanların imzalamaya hemen hemen hiç yanaşmamaları dikkat çekicidir. Üstelik, insan hakları belgelerinin Ortadoğu devletlerince onaylanma derecesi- nin tatmin edici olmaması genel bir durumdur. Bowring, insan haklarına riayet edileceğine dair resmi vaatlere rağmen, Türki- ye'nin Uluslar arası Sivil ve Politik Haklar Sözleşmesini (ICCPR)

tanımaktan geri durduğuna dikkat çekerken; Campbell, aynı şekilde İsrail'in 1977 protokolünü tanımaktan imtina ettiğini kaydediyor.¹

Bir ikinci devlet stratejisi, söz konusu hükümlerin uygulanabilirliğine itiraz etmektir. Bowring, ICCPR'yi onaylamış olsaydı bile, Türkiye'nin muhtemelen Fransa örneğini izleyeceğini ve devletin Sözleşmenin koşulları gereğince azınlık olarak nitelenecek hiçbir gruba sahip olmadığı anlamına gelen, böylece Kürtlerin bir azınlık oluşturmayıp tersine yekpare Türk devletinin "birinci sınıf vatandaşları" olduğuna dair resmi görüşü yansıtan bir çekince koyacağını belirtiyor.

Benzer şekilde İsrail hükümeti, uluslararası topluluğun tersine mutabakatına rağmen, öteden beri Batı Şeria ve Gazze Şeridi'nin Dördüncü Cenevre Sözleşmesinin (askeri işgali ele alan antlaşma) hükümlerine konu teşkil etmediği iddiasının peşinde koşmaktadır. Campbell'in işaret ettiği gibi, yasal normların uygulanabileceği bölge sorunu, İsrail-Filistin barış süreci açısından önemli imalar taşımaktadır. Sorun yalnızca, İsrail'in uluslararası hukuktan kaynaklanan sorumluluğuna bir kere daha projektör tutulması değildir; aynı şey Gazze Şeridi ve El-Halil özerk bölgeleri konusunda Filistin Ulusal Yönetimi için de geçerlidir. Filistin Ulusal Yönetiminin güç kaybetme sorunu ise Joanne Murphy'in bölümünde irdelendi. Tıpkı, ulusal yönetimin bir güç kullanma tekeli kabul ettirip ettiremeyeceğinin veya hizipçilik yanlısına düşüp düşmeyeceğinin net olmaması gibi, bir Filistin devleti inşa etme tasarısının geleceği şimdiye kadar belirsizdir. İsrail'in "sonu görünmez işgal"inin etkisinin ne olacağı da henüz açık değildir.

Son strateji, uluslararası normlara ve uluslararası kanaate tümüyle kayıtsız davranmaktır. Eski Yugoslavya ve Ruanda'daki olayların örneklerle gösterdiği gibi, uluslararası topluma bir meydan okuma olarak soykırım bir kere daha ortaya çıkıyor. Bu yaklaşımın bir çeşitlemesi, Irak'ın Kürtlere muamelesini konu edinen incelemesinde Khaled Salih tarafından anlatıldı. Ruanda ve eski Yu-

goslavya'daki soykırım, iç savaş koşullarının akışı içinde nispeten açıkça gerçekleştiği halde, Baas Partisinin 1988'de Kürtlere dönük soykırım saldırısı, dikkatle tasarlanmış bir gizli imha stratejisinin sonucuydu. Bu, modern merkezi devletin bürokratik gücünü kullanarak gerçekleştirilen soğukkanlı bir kitlesel cinayetti. Az sayıda erkeğin hayatta kalmış olması devletin ve parti aygıtının katıksız kudretinin belirtisiydi ve Irak'ın resmi belgelerinin Kürtlerin eline geçmesiyle sonuçlanan Körfez Savaşı olmasaydı, eşi benzeri olmayan bütün bu veriler asla gün ışığına çıkmayacaktı.

Ama Irak liderlerinin suç ortaklığıyla ilgili zengin kanıtlara rağmen, bu sorumlulardan hesap sorulmadı. Campbell'in dikkat çektiği gibi, benzer biçimde İsrail'i Dördüncü Cenevre Sözleşmesine uymaya zorlama girişimlerinin öyküsü baştan aşağı bir başarısızlık örneği olmuştur. Bu başarısızlıklar, bu alandaki yasal düzenlemelerin çoğundaki ana zaafa ışık tutuyor: Yeterli zorlama mekanizmalarının yokluğu. Bu bakımdan, Bowring tarafından anlatılan Kürdistan İnsan Hakları Projesinin dava açma stratejisi özellikle anlamlıdır. Bir istisna olarak, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, nispeten etkili, zorlayıcı mekanizmaları kapsıyor ve var olan bu olanaklar Türkiye Kürtleri lehine hummalı biçimde kullanılıyor. Kesin sonuçlara ulaşmak için henüz çok erken olmakla birlikte, bunun azınlık hakları savunucularını başka yerlerde başarıya götürecek, yakından incelenecek bir model olma ihtimali var.

Politika

Azınlıklara, azınlık milliyetçiliğine ve kültürüne politik yaklaşımlardan biri çoğu kez azınlık-çoğunluk bütünleşmesi olmuştur. Azınlık halkları barındıran devletler, ya azınlıkla çoğunluk arasındaki farkları azaltmaya çalışarak ya da azınlığı dışlayarak, daha homojen bir nüfus yaratma üzerinde odaklandılar. Bu tür politikaların çekirdeğinde, bir devlet içinde farklı azınlıkların "denetlenmeyen" varlığının etnik çatışmalara, iç savaşa ve devletin çözül-

mesine yol açabileceği varsayımı bulunur. Lübnan, Kıbrıs, Hindistan, Afrika, Kuzey İrlanda, eski Sovyetler Birliği ve eski Yugoslavya'daki geçmiş ve şimdiki çatışmalar bu iddiayı destekler gibi gözüküyor.

Ortadoğu'daki etnik çatışmalar, derin biçimde etnik kimlikten, dini geleneklerden ve çoğunlukla aynı toprağa sahip çıkan rekabet halindeki milliyetçiliklerden kaynaklanır. Böylece, kendi varlığını güvenceye almak için herhangi bir çatışmayı veya potansiyel çatışmayı "düzenlemek" devletin ilk görevi haline gelir. Pek çok örnekte, azınlıklar bakımından bu, azınlığın kimliğinin, geleneğinin ve dininin bastırılması; politika, eğitim ve hukuk alanlarında ayrımcılık demektir. Bu tür bastırma ve ayrımcılık, devlete ve nüfusun çoğunluğuna karşı şiddet kullanılmasında uç ifadesini bulan etnik ve dini milliyetçiliğin gelişmesini sırasıyla tetikledi.

Brendan O'leary ve John McGray, *The Politics of Ethnic Conflict Regulation* adlı kitaplarında, çatışmaları düzenleme yöntemlerine dair son derece yararlı bir sınıflandırma ortaya çıkardılar.² Çatışmaların düzenlenmesi (nüfusu göçe zorlama ve yukarıda sözü edilen soykırım stratejilerinin çeşitleri dahil) iki farklı kategoriye ayrılır: Farklılıkları bertaraf etme yöntemleri ve farklılıkları çekip çevirme yöntemleri. Kendi azınlıklarıyla uğraşmak için, her iki kategori de Ortadoğu'daki hükümetler tarafından kullanıldı. Farklılıkları çekip çevirmenin politik yöntemleri, hegemonik denetimi, hakem usulü çözümü, federalleşmeyi ve tek-toplumlaştırmayı kapsar. İsrail, Batı Şeria ve Gazze Şeridi üzerinde, Türkiye ve Irak ise kendi Kürt bölgeleri üzerinde tahakkümünü bu usullerin bir çeşitlemesi aracılığıyla sürdürdüler. Klasik örneğini Lübnan'ın verdiği tek-toplumlaşma lehinde birkaç deneme yapıldı. Federalizm, Irak Kürtleri için bir çözüm olarak ortaya atıldı ve federasyon ile konfederasyonun her ikisi Filistin sorunu için Ürdün çözümü olarak önerildi.

Politika kesitinin alt başlıklarında, azınlıkların politik sistemle bütünleşmesi veya bütünleşmemesi, onların kendi kimliklerini ta-

nımlaması ve devletin buna karşı kendi tepkisini belirlemesi gözden geçiriliyor. Raad Alkadiri'nin Ürdün'deki Filistinlileri konu edinen alt başlığı bu sorunları örnekliyor. Filistinliler, bir sayısal azınlık olmamalarına karşın, kendi etnik ve ulusal kimlikleriyle devletten uzak tutulan bir politik azınlıktır. Filistin nüfusunun büyüklüğünün bileşimi, onların çifte bağlılığı ve dış destek olanağı, Filistin Kurtuluş Örgütü ve Arap-İsrail çatışmasıyla ilgili olarak, Ürdün devletinin karmaşık dış politika manevraları yürütmesine yol açtı.

Laila Parsons'un, 1948 İsrail Bağımsızlık Savaşında Dürzilerin rolü üzerine bölümü, iki taraf arasında kalan Filistin Dürzilerinin konumunu irdeliyor. İsrail'in tarafını tutma kararı ve kendilerini İsrail Dürzileri olarak yeniden tanımlamaları, onların İsrail toplumuyla oldukça yararlandıkları bir bütünleşme biçimine yol açtı. İsrail'in perspektiflerini gözden geçiren bu bölüm, İsrail dış politikasının yaşamsal bir parçası rolünü oynayan azınlık ittifakının politik amacını ortaya çıkarıyor. Azınlık ittifakının bu amacı, Kirsten Schulze'nin İsrail-Maruni azınlık ittifakı üzerine bölümünde daha yakından incelendi. Burada azınlık milliyetçiliğinin mantıksal olarak çoğunluğa karşı azınlık ittifaklarına yol açıp açmayacağı sorusu ortaya çıkıyor.

Farklı bir ittifak biçimi Daphne Tsimhoni'nin Irak Yahudilerini ele alan bölümünde irdelendi. Irak Yahudileri, 1930 ve 1940'larda İngiliz manda iktidarıyla ortaklık kurdular. Son derece eğitilmiş ve Batılaşmış ama henüz çoğunlukla bütünleşmemiş bir azınlık olarak Irak Yahudileri, Irak toplumu ve politikası içinde güvensiz bir konuma sahiplerdi. Elverişli konumları, Filistinli-Siyonist çatışmasının derinleşmesi ve anti-sömürgeci Arap milliyetçi duyarlılıklarının uç vermesiyle kökten sarsıldı. Bu ideolojik kutuplaşma daha az ayrıcalıklı ve geleneksel azınlık rolü içinde bir figüran olan Yemen'deki Yahudileri de etkiledi. Tudor Parfitt'ın Yahudilik ve İslamiyet tarafından dayatılan dini ve kültürel yasaklamalara ilişkin tartışması, Yahudi-Müslüman ilişkilerini ilginç bir görüş açısıyla birbiri-

nin tıpkısı olarak resmediyor. Milliyetçi politikaların yaşamsal bir rol oynaması söz konusu olmaksızın, dini gelenekler ve töre vasıtasıyla bir azınlık kimliğinin oluşumunu sergiliyor. Ancak, son tahlilde uzaktaki Filistin’den milliyetçi güçler, bu azınlık topluluğunun çoğunun göç etmesine neden oldular.

Kültür

Bu kitabın dört bölümü kültür hakkındadır. Kültür üst üste binen iki anlam içinde yorumlandı. Bunlardan ilki, kültürün paylaşılan anlamlar, değerler, pratikler ve toplumsal yaşamı biçimlendiren emredici hükümlerin bir alanı olarak düşünüldüğü alışlagelmiş antropolojik tanımdır. İkincisi, -edebiyat, görsel sanat ve müzik gibi- ilk bakışta “gündelik yaşam” sahasının dışında duran bir ifade zemini olarak kültüre yaklaşır. Bu tanımlardan ilki, Cohen-Almagor’un İsrail’in “azınlık” nüfusları arasında kan davası ve kadın sünnetiyle ilgili incelemesinde baskındır. Cohen-Almagor’un tebliği çok önemli bir sorun üzerinde odaklanır: “haklar”ın özgüllüğü ile evrenselliğinin derecesi ve Batının politik ve felsefi söylemine dayandırılan kavramların “ötekiler”e uygulanabilirliği. Bu, hiç kuşkusuz öyle kaskatı bir ikicilik sorunu değildir. Birçokları “insan hakları” kavramının İslam’ın temel ilkelerinden hiçbirini çığnemediğini ileri sürerken, öbürleri demokratik politik pratiğin “geleneksel” biçimlerini savundular. Ortadoğu’da daha köklü bir demokratikleşme veya İslamileştirme ihtiyacına dair şimdiki tartışmalar çok fazla güçlük çekmeden “insan hakları” kavramını soğurmuş gibi gözüküyor (Bakınız Dwyer 1992). Ne var ki, pratik ve yasal sorunlar ivedi ve sıkıntılı bir eylemi gerektiriyor. İsrail hukuku, bir azınlık grubu kendi tedirgin edilmemiş kültürel hayatı gereğince hareket etmede serbest bırakarak, Bedeviler arasında kadın sünneti uygulamasını hoş görecektir mi? Ve yalnızca tıbbi tehlikelerinin kanıtlanmasına rağmen değil, aynı zamanda, bu azınlığın içindeki kadınların bir çoğunun olayların bu “geleneksel” düzeninin katı-

lımcısı olmaya isteklilik göstermekten uzak olduğu gerçeği karşısında da, İsrail böyle davranmalı mı? Veya İsraili makamları, kültürel sömürgecilik ve sorunlu farklılıkların kökünü kurutma suçlamasına uğrama riskini üstlenerek, Bedevi kadınlardan yasal olarak korunması için müdahale etmeliler mi? Cohen-Almagor, liberal politik söylem içinde “kültürel görelilikçi” görüşün yeniden formülasyonunu isteyen sözünü esirgemez bir tanıtlama eşliğinde, bir ehven-i şer olarak ikinci seçenek lehinde net bir durumu gözler önüne seriyor.

“Kültür”le ilintili antropolojik serinin ikincisi, hepsi de Ortadoğu sahnesine geniş ölçüde dağılmış popüler müzik formlarını ve pratiklerini konu edinen Um, Langlois ve Stokes’ın bölümlerinde belirginlik kazanır. Bu tebliğlerde müzik üzerine vurgular, genellikle, müziğin siyah Güney Afrikalıların politik yaşamını hareketlendirdiği tarzlar konusunda keskin bir duyarlılığa sahip olan merhum John Blacking tarafından yerleştirilen, Queen’s Üniversitesi’ndeki etnomüzikolojik araştırma geleneğini yansıtır. Bu gelenek, kısmen de, kültürel pratiklerin toplumsal deneyimi yalnızca yansıtmaktan çok aynı zamanda biçimlendiren anlamlı tarzlarına dönüşük çağdaş antropolojik ilgi tarafından yaratıldı.

Müziğin azınlığın ve diasporadaki topluluklarının yaşamında özellikle önemli bir rol oynaması gerçeği, hiç de tesadüf değildir. Müzik kolaylıkla kamusal alandan özel (ve dolayısıyla potansiyel olarak gizli) alana uzanan bir arakesit oluşturur. Radyo ve teyp, sayelerinde milliyetçi kültürel formların hakim kategorilerinin aşılabilirdiği veya önemsizleşebildiği ve kültürel bir dille söylersek, yaygın biçimde dağılmış toplulukları hareketli ve temas halinde tutabilen araçlar sağladılar (Humeyni’nin konuşmalarının Paris’te yapılan ses kayıtlarının devrim öncesi İran’ında yaygın biçimde dolaşımında olması örneğinde olduğu gibi). Müzik, aynı zamanda, sözel söyleme verili kültürel formları yeniden anlamlandırarak veya alt üst edecek olağanüstü fırsatlar sağlayan çift anlamlı ve muğlak yorumlar getirir. Giderek küreselleşen kültürel ortamda, Batının Ma-

donna ve Micheal Jackson gibi ikonları yerel kullanımın geniş ve yaratıcı çeşitliliği içine yerleştirilebilir. Radyo yayınlarından kolaylıkla yararlanabilme, daha küçük ölçüde de teyp kasetleri, uzay ve zamanı tamamen ufalayabilecek araçlar sağladılar. Bundan dolayı, müzik dağılmış ve marjinalleşmiş toplulukların tasavvuru bakımından özellikle önemli bir kaynaktır.

Hem Um hem de Langlois, tamamen farklı iki yerinden edilme durumunda kimlik politikalarını irdeliyorlar. İlki, özellikle Kazakistan ve Özbekistan'dakiler üzerinde odaklanarak, eski Sovyetler Birliği'ndeki Kore diasporasıyla ilgilenir. Koreliler, Rus ve Sovyet yayılmacılığının dayatmalarına ve şimdi de soğuk savaş sonrasının "yeni dünya düzeni"nin taleplerine göre Rusya ve Orta Asya'da dolanıp durdular. Politik kültürün günümüzdeki küreselleşmesi ve iletişim teknolojilerindeki görece yeni patlama, kaçınılmaz olarak, özellikle sınırlanmış toprak birimlerine dayalı geleneksel kültürel modelleri sürdürmenin güçleşmesine; hareketliliği ve yer değiştirmeyi kapsayabilen bir toplumsal ve kültürel kuram inşa etmenin şu anda kültür kuramcılarını, toplum bilimcileri ve antropologları sıkıştıran bir sorun olmasına neden oldu. Örneğin, tek tek ailelerde vatandaşlığı ve pasaportları bölüşmenin şaşılacak güçlüklerine rağmen, diasporaya özgü bir "Korelilik" duygusu açıkça ortaya çıktı. Bu, Sovyet milliyetçiliğine atfedilen muhtelif etnisiteler arasındaki müzakerelerin ve Kuzey ile Güney Kore hükümetlerinin propagandasının bir ürünü olup, dışlanma duygusundan çok bir aidiyet işareti olarak coşkunlukla benimsenmiş bir melezliğin kimlik duygusudur.

Langlois, Fransız sömürgeciliğinin ve Avrupa emek pazarının biçimlendirdiği bir diaspora ortamını ele alır. Bu ortam, günümüz Avrupa'sındaki göç denetimi ve ırkçılık koşullarında süre giden Cezayir'deki şiddetli iç savaş yüzünden çok daha sorun yüklü hale geldi. Langlois, Rai kavramını, kimliğin oynak ve bağlamsal hale geldiği yolları göstermenin bir aracı olarak kullanıyor. Kimlik, antropologların sıkça işaret ettikleri gibi, koşullu bir ifadedir ve

Langlois, Rai'nin yerel ve uluslararası formları tarafından biçimlendirilen Mağribi kimliğinin çeşitli biçimlerini, ve bunun evin, yörenin, kentin, ulusun ve diasporanın toplumsal dünyalarına iyice gömülmüş olmasını irdeler. Burada, bir kere daha, odakta İslamiyet ve milliyetçiliğin gittikçe anlamsızlaşan formlarına karşı (Mağribilerin çoğunun lehine olacak) tutarlı ve anlamlı bir muhalefet sürecine hizmet eden kültürel etkinlik formları yer almaktadır.

Bu, hiçbir şekilde, Ortadoğulu aydınlar tarafından gündeme getirilen kültürel eleştirilerin büyük çoğunluğunda iddia edildiği gibi, toplumsal ve politik bağlanmalardan geri durmak anlamına gelmez. Son günlerde Cezayir'de birtakım Rai yıldızlarının acılı ölümü tam tersinin doğru olduğunu kanıtlıyor. Bir zamanlar, Başkan Mübarek hafife alırcasına kendi İslami muhaliflerinden "davulcular ve oryantal dansözler" olarak söz etmişti (*The Guardian*, 24 Ocak 1995). Cezayir'deki İslami gruplar, işte bu "davulcuların ve oryantal dansözler"in gücünü küçümsemediler ve onlara rol vererek sıradan halkı harekete geçirmede olağanüstü yeteneklere sahip olduklarını doğruladılar.

Diasporalar ve azınlık toplulukları açısından kültürün tasavvurları hem bir sığınak hem de bir silahtır. "Azınlık kültürü" çoğu kez bir insan hakları sancağı altında algılandığı ve iletildiği için, genellikle bir Avrupalı dili olarak insan haklarının, Ortadoğu bağlamında daha yaygın biçimde tedavülde olması şaşırtıcı değildir. Türkçe, Kürtçe ve Arapça konuşan toplulukları kapsayan Türkiye'deki Alevilik, azınlıktaki bir Müslüman mezheptir. Stokes'ın bölümü, Türkiye coğrafyasındaki Aleviler arasında yaygın kültürel ve dilsel farklılıkların üstesinden gelmenin ve Sünni-İslamcı Refah Partisinin son yıllardaki seçim başarılarına misillemeye bulunmanın bir vasıtası olarak, dans ve müzik üzerinde kuvvetli bir vurguyla birlikte bir ayin formunun ortaya çıkışını gözden geçiriyor. Alevilerin ayinlerinde politik meşruiyetin ulusal simgeleri üzerindeki vurgu, Ortadoğu ile birtakım koşutluklar taşıyan bir çifte-bağı açığa vuruyor. Yeni ulus-devletle-

rin kuruluşunda, birçok ideolog Sünni olmayan azınlıkların kültürel formlarını ulusal meşruiyetin simgeleri olarak yüceltti. Bu hem dini temellerde sömürgeciliğe karşı koyanların anti-milliyetçi özlemleriyle araya konan kritik bir mesafeyi korudu ve ayrıca hem de sadık azınlıklara mensup bürokrat ve vatandaşlardan bir kadro devşirdi. Devletin göreve çağırdığı azınlık cemaatlerine olan borcunu her zaman tamamen ödediği -en hafif ifadeyle- kuşkuludur. Ulusal meşruiyetin bu tür simgeleri, Türk devletine Türk-Sünni İslamcı yeni bir ahlaki ve politik mutabakatı zorla kabul ettiren sistematik girişimlere bulaşmış güçlerden medet umulması anlamına geldiğinden, pek çok Alevi (özellikle Kürt olanlar) Mustafa Kemal Atatürk'ün posterleri altında *cem* (sözü edilen ayin) semahları dönme fikrinden kuşku götürmez biçimde rahatsızdır. Bununla birlikte, seküler (veya daha yerinde bir ifadeyle laik) devlet fikri, Türkiye'deki dini azınlıklar için şu anda cezbedici bir fikirdir ve devlet tahayyülünün, Alevilerin "aleni" dini ayini içinde açıkça boy göstermesi bu bağlamda anlaşılır hale gelir.

Azınlıklar, diasporalar ve çoğunluklar arasında değişen ilişki, Ortadoğu'da ulus-devletin değişen doğasıyla bağlantılıdır. Anti-sömürgeci mücadelenin görelî kesinliklerine, akılcı bürokratik modernizmin kaçınılmaz zaferine dayanan ve son yarım yüzyıl boyunca Ortadoğu'ya hakim olmuş milliyetçiliğin uygulamaları ve kültürleri çöktü. Ortadoğu'daki milliyetçi deneyimleri içerip tanımlamış soğuk savaş yapılarının yerini alan "yapısal uyarılama", yeni ulus aşırı blokların uç vermesi, anti-devletçi İslamcılık ve "Avrupa Kalesi"nden politik dışlanma kusursuz bir ulus-devlet fikrini tartışmalı hale getirdi. Konunun gereksiz olup olmadığı bir başka sorudur ama bu soruya şimdiki Filistin deneyimi bazı yanıtlar verebilir. Demokrasinin ve toplumsal adaletin mahiyeti, devlet yapılarının sivil toplumla ilişkileri ve İslamiyet'in devlet içindeki veya devlete göre yeri hakkındaki tartışmalar, Ortadoğu'nun çoğu bölümünde genellikle hiddetli bir yeğînlikle yürütülüyor. Bu tartışma-

lar azınlıklar açısından hem bir fırsat sunuyor hem de bir risk barındırıyor. Eğer sürekli ve eksiksiz demokratik yapılar ortaya çıkarsa, her iki yönün de üzerinde durulması ve özenle değerlendirilmesi, besbelli ki bir ihtiyaçtır. Bu kitap, bu sürece bir katkı olarak tasarlanmıştır.

NOTLAR

1. *Some Minorities in the Middle East* (Londra 1992), Richard Tapper (ed.), sf. 2.
2. *The Politics of Ethnic Conflict Regulation* (Londra 1993), yayıncılar Brendan O'leary ve John McGarry (ed.), sf. 4.

I

ULUSLARARASI HUKUKTA AZINLIKLARIN VE HALKLARIN HAKLARI

Tom Hadden

Azinlıklarla Uğraşmanın Politik Stratejileri

Herhangi bir belli halkın veya azınlığın tutumunun meşruiyetini tartışırken, ister ayrılma, ister yerel özerklik veya isterse özel bir çözüm niyetiyle olsun, bir azınlığın kendi geleceğini belirlemeye yönelik taleplerine yanıt olarak, devletler tarafından benimsenebilen -ve çoğu kez benimsenen- politik stratejiler tayfının bir sınıflandırmasıyla başlamak yararlı olabilir. Bunlar aşağıdaki gibi özetlenebilir:¹

<i>Ortadan kaldırma</i>	soykırım yoluyla, yerinden kovarak, gönüllü sürgünle,
<i>Asimilasyon</i>	topluluksal farklılıkları ortadan kaldırarak,
<i>Hâkimiyet</i>	azınlığa karşı ayrımcılığa başvurarak, farklılıklara tahammül ederek,
<i>Tanuma ve uzlaşma</i>	ayrılmaya karşı özel önlemler alarak ama ilgili alanlarda eşit muamele yaparak,
<i>Kendi geleceğini belirleme hakkını tanıma</i>	iç özerlik vererek, ayrılmayı kabul ederek vererek.

Görülebileceği gibi, bu stratejilerin bazıları uluslararası insan hakları hukukunda yasaklanmıştır. Soykırım, zorla sürme ve ayrımcılığın her üçü de açıkça gayri meşrudur ve zorla asimilasyon genellikle bu listeye ekleniyor. Ama yalnızca kısmen azınlığın isteklerine bağlı gibi gözüken diğer stratejilerin meşruiyeti konusunda daha az açıklık vardır. Bu durum, uluslararası hukukun ve pratiğin bu alandaki gelişiminin kısa tarihinden anlaşılabilir.

Kendi Kaderini Tayin ve Azınlık Hakları Konusunda Uluslararası Hukukun Gelişimi

On sekizinci yüzyıldan beri birey, grup ve devlet hakları arasında bir gerilim süregelmektedir. İktisatçılar ve Batılı liberaller, her türden grup veya azınlık haklarını dışlayarak bireysel haklar üzerinde odaklanma eğilimindeydiler. Toplum bilimciler, sosyalistler ve kimi batılı olmayan insan hakları savunucuları, bazı hallerde bireysel haklara galebe çalması gereken grup haklarını kabul etmeye çok daha yatkın oldular. Her iki cenahtan pek az kişi hem bireyle-

rin hem de grupların haklarının, kendi yerleşik sınırlarını koruyup savunan devletlerin haklarından üstün tutulması gerektiğini kabul etmeye istekli olmuştur. Ama bunların hiçbirisi durağan konumlar değildir. Uluslararası hukukun bu alanda gelişmesinin, tek bir doğrultuda birikimli hareket gibi değil de, daha çok bir sarkacın salınımları gibi tasvir edilmesi daha uygundur.²

İlk insan hakları belgelerinde –Birleşik Devletler Bağımsızlık Bildirgesi ve Fransız İnsan Haklarının Bildirgesi- sözleşmeye dayalı devlet kuramına uygun olarak, vurgu ayırt edici biçimde bireysel haklar üzerindeydi. Yeni sosyoloji biliminin etkisi altında, on dokuzuncu yüzyılda odak ulus-devlet ülküsüne ve halkların haklarına doğru kaydı. Her ne kadar Avrupa’da dini azınlıkların haklarını güvenceye alan antlaşma hükümlerinin izi on altıncı yüzyıla kadar sürülebilirse de, bunlar özellikle Doğu Avrupa ve Balkanlardaki etnik ve dini azınlıkların gündeme geldiği on dokuzuncu yüzyılın daha geç dönemlerine kadar standart uygulamalar haline dönüşmedi.³ Birinci Dünya Savaşı sonrasında halkların kendi kaderlerini tayin hakkı resmen tanındı ve bu Doğu Avrupa’da “ulus devletler”in *tamamıyla* yeni bir yamalı bohçasının yaratılmasına yol açtı. Bu sonucun elde edilemediği yerde, Milletler Cemiyeti’nin himayesi altında bir dizi azınlık hakları antlaşması bağitlandı.⁴

Bundan sonra, ulusal azınlıkların varlığının Naziler tarafından toprak işgallerini haklı çıkarmanın gerekçesi olarak kullanıldığı 1930’ların deneyimi ışığında, azınlık hakları fikri gözden düştü. 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Bildirisinde azınlık haklarının hiçbirine hiçbir gönderme yoktu. Ve kendi kaderini tayin hakkı hâlâ tanınıyor olsa bile, bu genellikle sömürge topraklarıyla sınırlanmış olarak düşünülüyordu. 1945’ten sonra, halkların haklarını vermek için Avrupa ve Afrika’da yerleşik devlet sınırlarını değiştirecek hiçbir girişimde bulunulmadı.

1960’larda sarkaç gene geriye, grup haklarını tanımaya doğru salınmaya başladı. Sömürge Ülkelerin ve Hakların Bağımsızlıklarının Tanınması Bildirisi (1960’ta) ve her ikisi de halkların kendi ka-

derini tayin hakkına öncelik yer veren Uluslararası Sivil ve Politik Haklar Sözleşmesi (ICCPR) (1960'ta) ile Uluslararası Ekonomik, Toplumsal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi (ICESCR) (1966'da), Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından bu yıllarda benimsendi. Her ne kadar bir bireysel hak biçimi içinde ifade edilmişse de, ICCPR, azınlık haklarının ilk kez genel anlamda tanınmasını da kapsamına aldı:

"Etnik, dini ve dilsel azınlıkların bulunduğu devletlerde, bu türden azınlıklara mensup kişiler, kendi gruplarının öteki mensuplarıyla topluluk oluşturma, kendi kültürlerinden yararlanma, kendi dinlerini öğrenme ve icra etme veya kendi dillerini kullanma haklarından yoksun bırakılmayacaklardır." (27. madde)

Bu yaklaşım 1970'ler ve 1980'lerde ivme kazandı ve en sonunda 1993'te Birleşmiş Milletler bünyesinde Ulusal veya Etnik, Dini ve Dilsel Azınlıklara Mensup Kişilerin Hakları Bildirgesi ve 1994'te Avrupa Konseyinde Ulusal Azınlıkların Korunması Hakkında Çerçeve Sözleşmesi üzerinde resmi antlaşmayla sonuçlandı.

Bununla birlikte, eski Sovyetler Birliği'nin dağılması ve eski Yugoslavya'da sürmekte olan savaş bağlamında, azınlık haklarında yerleşik devlet sınırlarını tehdit edebilecek daha fazla herhangi bir ilerlemeye razı olma konusunda büyüyen bir isteksizliğin işaretleri vardır. Haziran 1993 tarihli Viyana Bildirgesinde, bir halkın kendi kaderini tayin hakkıyla uluslararası toplumun toprak bütünlüğüne saygı gösterme taahhüdü arasında bir gerilim kendini açıkça belli etti:

İnsan Hakları Dünya Konferansı, Birleşmiş Milletler Sözleşmesi gereğince, kendilerinin devredilmez kaderlerini tayin hakkını gerçekleştirmek için halkların herhangi bir meşru eyleme girişme hakkını onaylar...bu, halkların kaderlerini tayin hakkı ve hak eşitliği ilkeleri gereğince yönetilen ve bu nedenle herhangi türden bir ayrımcılık olmaksızın toprakları üzerindeki tüm halkı temsil eden bir hükü-

mete sahip olan egemen ve bağımsız devletlerin politik birliğini ve toprak bütünlüğünü kısmen veya tamamen parçalayacak veya zarara uğratacak herhangi bir eylemin özendirilmesi veya haklı görülmesi şeklinde yorumlanmayacaktır.

Avrupa Konseyi Çerçeve Sözleşmesinde de, sınır bölgelerindeki azınlıkların tanınması ve tatmin edilmesi bakımından sorumluluğun birbirine komşu devletlerin işbirliğine yıkılması suretiyle, devletin parçalanması riskinden titizlikle sakınılmıştır:

Taraflar, ilgili ulusal azınlıklara mensup bireylerin korunmasını sağlamak için, gerekli yerlerde diğer devletlerle, özellikle komşu devletlerle ikili ve çok taraflı antlaşmalar yoluyla sonuca gitmek için çaba sarf edeceklerdir. (madde 18.1)

Uluslararası toplumun, var olan devletlerin toprak bütünlüğü konusundaki hak ve çıkarlarıyla azınlıkların ve halkların kolektif haklarının tanınması ve bireysel hakların korunması arasındaki dengede, kendi tutumunu tekrar tekrar değiştirdiği sonucuna ulaşmak saçma olmayabilir.

Halklar ve Azınlıklar

Bu belirsizlik, bir halkı kendi kaderini tayin hakkına sahip bir halk veya bu haktan yoksun bir azınlık olarak nitelendirmek için doyurucu hale getirilmesi gereken ölçütlerin herhangi bir berrak tanımının bulunmayışı ile açıklanabilir. Birleşmiş Milletler Özel Raportörlerinin *Kendi Kaderini Tayin Hakkı: Birleşmiş Milletlerin Belgeleri Temelinde Tarihsel ve Güncel Gelişmeler* (Critescu Raporu)⁵ ve *Dilsel, Dinsel ve Etnik Azınlıklara Mensup Kişilerin Hakları* (Capotorti Raporu)⁶ konulu raporları, bu iki kavram arasındaki ilişkilere dair kimi ipuçları vermektedir. Bu raporlar, kendi kaderini tayin hakkına sahip bir halk olarak tanınma iddiasında bulunan herhangi bir nüfusun karşılaması gereken dört kapsamlı ölçüt önerirler: 1) Ayırt edici bir dil, din ve kültür; 2) paylaşılmış bir tarih ve dene-

yim; 3) kendi ayrı kimliğini koruma güvencesi; 4) kendine özgü bir toprak birliği.

Ne var ki, muhtemelen sonuncu şık hariç, bir azınlığı tanımaya yarayan ölçütler de genel olarak aynıdır. Toprak bağının ve bir azınlıkla bir halk arasındaki ayrımın ezici önemi Crritescu Raporu'nun alınan aşağıdaki pasajda vurgulanıyor:⁷

a) "Halk" terimi kendi ayırt edici özelliklerine ve net bir kimliğe sahip olan bir toplumsal varlığı gösterir. b) Bu terim, söz konusu halk insafsızca kendi toprağından sürülmüş ve başka bir nüfus tarafından yapay yollarla yerinden edilmiş olsa bile bir toprak parçasıyla ilişkiyi gerektirir. c) Bir halkın varlığı ve hakları ICCPR'nin 27. maddesinde tanımlanan dilsel, dini ve etnik azınlıklarla karıştırılmamalıdır.

Toprak bağının en öncelikli ayırt edici ölçüt olduğu kabul edilse bile, belli bir etnik grubun bir halk mı yoksa bir azınlık mı teşkil ettiğine karar vermek, doğrusu son derece güçtür. Sonuçta ve uluslararası pratiğin kurulu devletlerden ayrılmak için her dört ölçütü de netlikle yerine getiren azınlıkların hakkını inkar etmiş olduğu gerçeğini göz önüne alarak, bazı uluslararası hukukçular bir halkın kendi kaderini tayin hakkının, bir azınlığın var olan bir devletin sınırları içinde özerkliğe denk düşen hakkı içinde eritildiğini ileri sürerek, sorunu çözmek için bir girişimde bulundu.⁸ Ama bu bile, iki hak kümesinin pratik içeriğine dair daha ayrıntılı tartışmalardan anlaşılabilceği gibi, kalımlı bir çözüm olarak görülemez.

Pratikte Kendi Kaderini Tayin Hakkı

Bir halkın kendi kaderini tayin hakkı hem ICCPR hem de ICESCR'nin birinci maddelerinde aşağıdaki gibi ifade edilmiştir:

Bütün halklar kendi kaderini tayin hakkına sahiptir. Onlar, bu haktan dolayı politik statülerini serbestçe belirler ve ekonomik, toplumsal ve kültürel gelişmelerini serbestçe sürdürürler.

Butün halklar, çift taraflı yarar ilkesine ve uluslararası hukuka dayanan uluslararası ekonomik işbirliğinden kaynaklanan herhangi bir zorunluluğa zarar vermeksizin, kendi hedefleri uğruna doğal zenginlik kaynaklarından serbestçe yararlanabilirler. Bir halk hiçbir şekilde kendi zenginlik kaynaklarından yoksun bırakılamaz.

Kendi kendini yönetemeyenlerle (Non-Self-Governing) vesayet altındaki toprakların (Trust Territories) yönetim sorumluluğunu yüklenenleri de kapsayan işbu sözleşmeye taraf olan devletler, Birleşmiş Milletler Yasasının hükümlerine uygun olarak, kendi kaderini tayin hakkının gerçekleşmesini teşvik edecek ve bu hakka saygı göstereceklerdir.

Giriş paragrafının ilk cümlesi, söz konusu hakkı, bir "halk" tarafından kullanılabilir olduğu için, açıkça bir bireyden çok bir gruba verir. İkinci cümle grup hakkının içeriğini açıklar; ancak, bir halkın bütün üyelerinin siyasal statü, ekonomik, toplumsal ve kültürel gelişme konularında aynı özlemlere sahip olduğunu varsayar gibi görünmesi anlamında, bir halkın doğasıyla ilgili özel bir görüşü yansıtır. İkinci paragraf, doğal kaynaklardan yararlanma hakkını kullanmayı uluslar arasında genel karşılıklılık ilkelerine tabi kılarak, birinci paragrafı sınırlar ve yorumuna açıklık getirir. Sonuncu paragraf, kendi kaderini tayin hakkının uygulanmasını Birleşmiş Milletler Yasasının hükümlerine daha da bağımlı kılar ve böyle yapmakla herhangi bir hak kullanımının temeldeki politik imalarını vurgular.

Bu hakkın ölçüsü, bir toprak bağımlılık statüsünden çıktığında aşağıdaki seçeneklerden birinin tercih edilebileceğini ifade eden, BM Genel Kurulu'nun 1960 tarihli 1541 sayılı kararıyla da açıklığa kavuşturulmuştur: a) egemen bir bağımsız devlet olarak ortaya çıkma; b) egemen bir bağımsız devletle özgür ortaklık; c) bağımsız bir devletle bütünleşme. Her ne kadar bu karar, BM Yasasının 73. maddesi gereğince istenen raporlara konu olan kendi yönetimi olmayan vesayet altındaki topraklara özel bir atıfla alındıysa da, aynı statü tercihinin kendi kaderini tayin hakkını kullanan bütün

halklara açık olmasından kuşku duymak için hiçbir neden yok gibi görünüyor.

Ne var ki, devletlerin bu konudaki pratiği, ulusların kaderlerini tayin hakkını BM vesayeti altındaki topraklar ve çoğu Afrika devleti örneğindeki gibi, sömürge statüsünden çıkan veya Sovyetler Birliği ve Yugoslavya örneklerindeki gibi, dağılan konfederasyonlardan kopan diğer tarihsel olarak tanımlı topraklarla sınırlandırdı. 1960'larda Nijerya'dan ayrılmak için Biafra tarafından başlatılan girişim ve çok daha yakınlardaki Çeçenistan gibi örnekler söz konusu olunca, kurulu bağımsız devletlerden kendilerini ayırma ya çalışan nüfuslar için, bu türden herhangi bir hak ısrarla inkar edildi.

Uluslararası toplumun kendi kaderini tayin hakkı konusunda karar almaya karışmada gösterdiği isteksizlik, ister periyodik durum raporlarının isterse Seçmeli Protokolün alanına giren bireysel şikayetlerin konusu olsun, BM İnsan Hakları Komitesinin, ICCPR gereğince kendi kaderini tayin hakkına ilişkin sorunları ele alma yaklaşımında da görülebilir. Durum raporları ele alınırken komite üyeleri tarafından hiçbir net ölçüt geliştirilmedi. Üstelik, Kanada'daki yerli topluluklar adına bireylerin başvurularını kapsayan birtakım örneklerde, Komite aslında kendi kaderini tayin hakkının Protokolün hükümleri gereğince cevaz verilemez bir bireysel haktan çok bir halkın hakkı olduğunu ileri sürdü. *Lubicon Lake Band v Canada*'da, Komite açıkça şunu savundu: "Lubikon Gölü Şeridinin bir 'halk' oluşturup oluşturmadığı sorunu, Sözleşmenin Seçmeli Protokolü gereğince Komitenin ele alacağı bir konu değildir."⁹

Azınlıkları Soykırımdan ve Tehcirden Koruma Hakları

Öte yandan, hem soykırımın hem de zorla yerinden sürmenin yasaklanması anlamında azınlıkların bir var olma hakkına sahip oldukları açıktır. 1948 tarihli Soykırım Suçunu Önleme ve Cezalan-

dırma Sözleşmesi, uluslararası yasalara göre soykırımın açıkça bir suç olduğunu ifade eder (madde 1) ve şunları kapsar:

Ulusal, etnik, ırksal veya dinsel bir grubu toptan veya kısmen yok etmek niyetiyle yapılan aşağıdaki hareketlerden herhangi biri:

- a) grubun mensuplarını öldürmek;
- b) grubun mensuplarına ciddi bedensel ve zihni zararlar vermeye neden olmak;
- c) kısmen veya tamamen fiziksel imhasına yol açmayı hesaplayarak, grubun yaşam koşullarını kasten kötüleştirmek;
- d) grup içinde doğumları önlemeyi amaçlayan önlemler dayatmak;
- e) bir grubun çocuklarını zorla bir başka guruba vermek (madde 2).

Daha az belirtik olarak savunulsa bile, uluslararası sözleşmelerde bir azınlığın mensuplarının hakları dışta tutulmamış, tersine genel olarak kabul edilmiştir. 1961 tarihli Devletsizliğin Azaltılması Sözleşmesi “bu tür bir yoksunluk onu devletsizleştirecekse bir kişinin ulusallığından yoksun bırakılması”nı (8. madde) sözleşmeye taraf devletlere yasaklar. 1949 tarihli Dördüncü Cenevre Sözleşmesine göre de, bir işgal gücünün işgal altındaki topraklarda nüfusun toptan veya kısmi sürgününü yürürlüğe koyması yasadışıdır (49. madde)¹⁰ Bununla birlikte, en genel formülasyon, 1993’te BM Genel Kurulunca yeni benimsenen ve devletlerden “her birinin kendi toprakları içindeki dilsel, dini, kültürel, etnik veya ulusal azınlıkların varlığını ve kimliğini koruması”nı isteyen Ulusal veya Etnik, Dini ve Dilsel Azınlıklara Mensup Bireylerin Hakları Bildirgesinde yer almaktadır (1. madde).

Azınlıkların Ayrımcılıktan Korunma ve Pozitif Tanınma Hakları

Bir halkın tersine olarak, anayasal bir azınlık olarak tanınmış olanların ek haklarının kesin ölçüsü konusunda biraz belirsizlik

vardır. Azınlıkların yalnızca ayrımcılıktan korunma hakkına sahip olduğunu iddia edenlerle onların ayrı muamele veya kolaylıklar anlamına gelen kayırıcı ve pozitif haklara sahip olduğunu ileri sürenler arasında uzun bir tartışma süregeldi. Bu en net biçimde eğitim alanında ortaya çıktı. Özellikle ABD'deki kimi insan hakları savunucuları, bir azınlığa mensup bireyler için herhangi bir özel statünün yanlış olduğunu ve eğitim veya diğer alanlardaki "ayrı ama yine de eşit" kolaylıklara dair önlemlerin kendi içinde bizzat eşitlik ilkesinin inkarı anlamına geldiğini ileri sürdüler. Ötekiler, eğer onlar kendi ayrı dillerini ve kültürlerini sürdürebileceklerse, bir azınlığın mensuplarına eğitim ve diğer amaçlar için ayrı kolaylıklardan yararlanma hakkı verilmesi gerektiğini iddia ettiler.

Devletlere hiçbir pozitif görev yüklemeyen ve sırf bireylerin "kendi kültürlerinden yararlanma, kendi dinlerini öğrenme ve gereklerini yerine getirme ve kendi dillerini kullanma" hakkı üzerinde bir ısrarı barındıran, ICCPR'nin 27. maddesindeki azınlık hakları formülasyonu (bakınız yukarıda), azınlık haklarını özel alana ilişkin sınırlı bir görüş açısıyla kavramış olanlardan açıkça etkilenmiştir. Daha yeni formülasyonlar kimi pozitif önlemlerin gerekebileceğini açıkça kabul ediyor. Ulusal veya Etnik, Dini ve Dilsel Azınlıklara Mensup Bireylerin Hakları Bildirgesi, devletin yalnızca azınlıkların varlığını koruma görevini değil, "[kendi] kimliğinin gelişmesine hizmet edecek koşulları özendirme" ve "bu amaçlara erişilmesini sağlayacak anayasal ve diğer önlemleri benimseme" görevlerini de vurgular (1. madde). Ayrıca, devletlerin azınlıkların mensuplarının "ulusal hukuku çiğneyen ve uluslararası standartlara ters düşen özgün pratiklerin haricinde, kendi kültürlerini, dillerini, gelenek ve göreneklerini geliştirmelerine" olanak tanıma (madde 4.2.) ve "mümkün olan her yerde, azınlıklara mensup bireylere kendi anadillerini öğrenmek ve anadillerinde öğrenim görmek için yeterli olanaklar " sağlama (madde 4.3.) görevinden söz eden ibareler de vardır.

En yeni belgelerde zoraki asimilasyon karşısında azınlığı koru-

yacak önlemler de bulunuyor. 1990 tarihli Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansının (AGİK) Kopenhag Belgesi'nde şu ifade yer alır:

Ulusal azınlıklara mensup bireyler, kendi iradelerine rağmen herhangi bir asimilasyon girişiminden muaf olarak, tüm yönleriyle kültürlerini geliştirme ve etnik, kültürel, dilsel veya dini kimliklerini serbestçe ifade etme, koruma ve geliştirme hakkına sahiptir (32. paragraf).

Ancak; 1994 tarihli Ulusal Azınlıkların Korunması için Avrupa Konseyi Çerçeve Sözleşmesi, devletlerin bir nesnel bütünleşme amacı gütmeye hakkını tanımak suretiyle bunu değiştirir:

Kendilerinin genel bütünleşme politikalarına uygun olarak alınmış önlemlere bir zarar vermeksizin, taraflar, iradelerine rağmen ulusal azınlıklara mensup bireyleri özümleme amacını güden politika ve pratiklerden sakınacaklardır ve bu kişileri bu tür bir asimilasyon amacını güden herhangi bir eylemden koruyacaklardır (madde 5. 2.).

En zor sorun yerel ve bölgesel özerklik sorunudur. Bu konudaki çok geniş kapsamlı bir hüküm AGİK'nin Kopenhag Belgesinin azınlıkları ele alan bölümüdür. Bu belge, "bu tür azınlıkların özgül tarihsel ve coğrafi koşullarına denk düşen uygun yerel veya özerk yönetimler"i kurulmasını, ancak *söz konusu devletlerin politikalarına uygunsa*, bir azınlığın kimliğini korumanın *olası araçların biri olarak* göz önüne alır. BM Bildirgesi ise, aşağıdaki koşullarda, azınlığı etkileyen kararlara "etkin katılım" hakkının tanınmasında biraz daha ihtiyatlıdır:

Azınlıklara mensup kişiler, ulusal yasamaya aykırı düşmeyecek bir tarzda, ulusal ve uygun yerlerde, ait oldukları azınlığı veya yaşadıkları bölgeyi ilgilendiren bölgesel düzeydeki kararlara etkin biçimde katılma hakkına sahiptir (Madde 2.3).

Avrupa Konseyi Çerçeve Sözleşmesi, “ulusal azınlıklara men-sup kişilerin ekonomik, toplumsal ve kültürel hayata ve özellikle azınlıklarla ilgili kamu meselelerine etkin katılımı lehine gerekli koşulları yaratma” görevini devletlere yükleyerek benzer bir yaklaşımı benimser (15. madde). Ama bu, yerel özerklik hakkını içine almaz. Azınlık haklarının ayrı kurumlara ve farklı topluluklar arasında çatışma düzeyini hafifletmek yerine daha da arttırabilen yerel özerkliğe doğru daha da gelişmesiyle, ayrılıkçı eğilimlerin cesa-retlendirileceği konusunda uluslararası toplumdan kaynaklanan belirgin bir kaygı vardır.

Sonuç: Meşru ve Meşru Olmayan Politikalar

Kimi yeni uluslararası sözleşmeler ve onların yorumunun bu kaba dökümü ışığında, uluslararası hukuktaki geçerli bakışa göre, bu bölümün başında serimlenen boyun eğmeyen veya istenmeyen azınlıklarla baş etme politikalarının meşruiyet kapsamını özetlemek mümkündür.

Bir kere soykırımı ve topraklarından sürmeyi kapsayan politikalar açıkça dışta tutulmuştur. Ancak, ülkesinden gönüllü ayrılma yasaldır ve her kadar bu haktan yararlananları kabul eden herhangi bir diğer ülkede buna tekabül eden bir yükümlülük yoksa da, AGİK'nin belgelerinde göç hakkının varlığı lehinde¹¹ açık bir dayanak vardır:

Bütünleşmeyi beslemek için tasarlanmış politika ve özendiriciler uluslararası bakımdan kabul edilebilir olmaya devam etse bile, zorla asimlasyonu içeren politikalar da gayri meşru gözüküyorlar.

Bu sonucu elde etmek için ayrımcılığın her biçimi açıkça dışta tutulmuş olsa bile, bir azınlığın bir çoğunluk tarafından tahakküm altına alınması kendi içinde gayri meşru değildir.

Ayrıca, bir diğeri tarafından sömürgeleştirilen, işgal edilen veya ilhak edilen tarihsel olarak tanımlı bir devlet tarafından talep edilmesi dışında, bir azınlığın kendi kaderini tayin hakkı talebine ulus-

lararası hukukun destek vermesinin hemen hemen olasılık dışı olduğunun belirgin kanıtları vardır.

Bundan dolayı, tanıma ve uyumlulaştırma genellikle tercih edilen politikalarlardır. Ancak bu, bir azınlığın dilini korumasına, dininin gereklerini yerine getirmesine, kültürünü sürdürmesine ve hükümet yapıları içinde kendi rolünü oynamasına izin verme ve belki de yardımcı olma yükümlülüğünü kapsarken yerel veya cemaatsel özerkliğin herhangi bir biçimini kabul etme yükümlülüğünü içine almaz.

NOTLAR

1. Siyasal bilimlerin bakış açısından, birazcık farklı stratejilerle ilgili daha ayrıntılı bir tartışma için, bakınız John McGarry ve Brendan O'earry (ed.), *The Politics of Ethnic Conflict Regulation* (Londra ve New York, 1993).
2. Uluslararası hukukun gelişimi ve uygulanmasını konu edinen daha ayrıntılı bir anlatım için, bakınız Patrick Thornberry, *International Law and the Right of Minorities* (Oxford, 1991).
3. Thornberry: *International Law*, bölüm 3.
4. Thornberry: *International Law*, bölüm 3.
5. BM Belgeleri, E/CN. 4/Sub. 2/404/Rev. 1 (New York, 1981).
6. BM Belgeleri, E/CN. 4/Sub. 2/384/Rev. 1 (New York, 1079).
7. BM Belgeleri, E/CN. 4/Sub. 2/384/Rev. 1, paragraf 270.
8. Bakınız Ian Brownlie, "The Rights of People in Modern International Law", James Crawford (ed.), *The Rights of People* (Oxford, 1988) içinde, sf. 1-16.
9. *Bernard Ominayak, Chief of the Lubicon v Canada*, İletişim No: 167/1984, (BM Belgeleri A/42/40, sf. 106), aktaran Dominic McGoldrick, *The Human Rights Committee* (Oxford, 1994), sf. 255.
10. Çoğu kez bu hükmün İşgal Edilmiş Topraklardan Filistinli sürgününü caydıracağına bel bağlandı.
11. Örneğin, bakınız, 1989 Viyana Belgesinin 20. paragrafı.

II

TÜRKİYE KÜRTLERİ: BİR AZINLIĞIN HAKLARINI SAVUNMA

Bill Bowring

Kürtler Ortadoğu'daki en büyük azınlık gruptur. Gerard Chaliand'ın işaret ettiği gibi, onlar "azınlıkların son altmış beş yıldır en ağır baskıya uğrayanlarından ve 20 ile 25 milyon kadar kişinin Türkiye, İran, Irak (ve)... Suriye'de oturan küçük Kürt grubu arasında eşitsiz biçimde dağıldığı bir nüfusla, sayıca en kalabalıklarından biri olmanın çifte farklılığına sahiptirler"¹

Bu bölüm, 14 ile 15 milyon arası bir sayıya ve ülke nüfusunun yüzde yirmisine ulaşan Türkiye Kürtlerine odaklanıyor (1965'ten beri etnik gruplar üzerine yararlanılabilir bilgiler veren türden bir nüfus sayımı yapılmamıştır). İrdelenen kilit sorun, bireysel veya bir ulusal azınlık olarak, uluslararası hukukun korumasını ne öl-

çüde talep edebilecekleridir. Türkiye şimdi Avrupa Birliği'ne (AB) girmek istiyor; ama üniter ve seküler bir Kemalist vizyona göre işleyen devlet, büyüyen bir İslami muhalefetten kaynaklanan bir basınç altına giriyor.² Türkiye aynı zamanda berbat durumda bir ekonomiye sahiptir: 1994'te tüketici fiyatları enflasyonu yüzde 125, yine 1994'te bütçe açığı 2,3 milyar sterlin, 1995 için tahmini açık 4,9 milyar sterlin. İşte İslami partinin iktidara gelmesine yardımcı olabilecek koşullar. Bu koşullarda Avrupa Birliği'ne üye devletler Kürtlerin baskı altına alınması karşısında körleşme eğilimindedirler.³

Türkiye Kürtlerinin belki de biricik şansı, Avrupa Konseyinin bir üyesi olan, 1954 gibi erken bir tarihte Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesini (ECHR) kendi yasal sistemine içeren,⁴ 1984 tarihli İşkenceye ve Öteki Zalimce, İnsanlık Dışı veya Onur Kırıcı Muamele ve Cezalandırmaya Karşı BM Sözleşmesini onayladığı gibi,⁵ 1987 tarihli İşkenceyi ve İnsanlık Dışı veya Onur Kırıcı Muamele veya Cezalandırmayı Önlemek için Avrupa Sözleşmesini de 1988'de ilk imzalayan ve onaylayan bir devlette yaşamalarıdır.⁶ Türkiye, uluslararası insan haklarının bazı diğer önemli belgelerini⁷ ve 1949'un dört Cenevre Sözleşmesi ile 1977'nin Ek Protokolünde bulunan türden, uygulaması tartışmalı hükümleri kapsayan uluslararası insani hukuku da onayladı.⁸

Her ikisi de kilometre taşı niteliğinde belgeler olan, İşkenceyi Önlemek için Avrupa Komitesinin Kamuoyu Bildirgesinin⁹ ve İşkenceye Karşı BM Komitesi raporunun özet dökümünün¹⁰ Kürtler için en küçük bir önemi yoktur. Bireysel veya kolektif olarak Kürtler lehine etkin koruma sağlamaya potansiyel olarak açık olan, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinden (ECHR) başkası değildir. Ayrıca, Londra'da kurulu örnek bir hükümet dışı örgütlenme olan Kürdistan İnsan Hakları Projesi (KHRP), şimdi Strasburg organlarına hiç iletilmemiş bireysel şikayetlerin çok önemli bir dizisini düzenleme sürecindedir.

ECHR'nin azınlık hakları lehine hiçbir kesin koruma sağlamaması ve böyle bir maddeyi barındıran BM'nin Sivil ve Politik Haklara dair Uluslararası Anlaşmasının (ICCPR) onayına ise, Fransa'nın yaptığına benzer biçimde, ICCPR'nin 27. maddesinin kastı çerçevesinde Türkiye'de hiçbir bir azınlık bulunmadığı anlamında peşinen beklenen bir çekincenin eşlik ediyor olması, bu metinde tartışılan esas ironidir. Yanıt vermiş olmasa bile, bu bölümün daha bütünlüklü biçimde açığa çıkarmaya çalıştığı soru, yalnızca var olan belgelerin Kürtleri koruyup koruyamadığı değil, yanı sıra onların haklı emellerini karşılayıp karşılayamadığıdır. Yanıt olumsuzsa, o halde gerekli olan nedir?

Kürtler Kimdir?

Tarihlerinde birkaç kez tam veya kısmi bağımsızlığa kavuştuklarından dolayı, Kürtler alışılmamış bir azınlıktır. Örneğin Filistinlilerin tersine, aşağı yukarı Fransa büyüklüğündeki 200.000 mil karelik bir alanı kapsayan tarihsel anayurtlarının neredeyse tamamını hâlâ kaplamaktadırlar.¹¹ Kürtler M.Ö. beşinci yüzyıl sıralarında kendilerini türdeş bir kimlikle tanıtmışlardı ve hemen hemen kesinlikle, Xenophon'ın M.Ö. 401'de karşılaştığı "Karduchoi" denen halk onlardı.¹² Sonraki yüzyıllar boyunca, Kürtler çekişme halindeki hanedanlıkların hırslarıyla boğuştu, ancak Moğol istilaları sırasında bile Kürt beylikleri az veya çok bağımsız kaldılar.

Izady'e göre, yirminci yüzyılın başlarına gelindiğinde Kürtlerin zayıflamasının iki ana nedeni vardı. Bunlardan ilki, Ortadoğu'nun, çatışma bölgeleri boydan boya Kürdistan'dan geçen iki düşman imparatorluk, İranlılar ve Osmanlılar arasında bölünmesi ve ikincisi ise, dağlarından geçen ticaret yollarının değişmesinin bir sonucu olarak, Kürdistan'ın sözcüğün tam anlamıyla bir ekonomik yalıtıma maruz kalmasıydı.

Devletleşme Serabı

Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı İmparatorluğu'nun yenilmesi ve bakışların Woodrow Wilson tarafından esinlenen anlaşmaya dayalı azınlık hakları üzerine çevrilmesi, bir Kürt devleti olanağını sunuyor gibi gözüküyordu. 10 Ağustos 1920 tarihli Sevr Anlaşması, III. bölümünün 62-64. maddelerinde, Kürt toprakları üzerinde bir Kürdistan devleti yaratılmasını şart koşuyordu.¹³ Türkiye Kürtleri için bir talihsizlik olarak, Anlaşma İstanbul'da ölmekte olan Osmanlı'nın bir sultanı tarafından imzalandı ve Mustafa Kemal Paşa'nın yeni doğan Türkiye Cumhuriyeti kendisini bu anlaşmanın hükümlerine bağlı saymadı.

İngiltere, Kürtlerin sonraki yazgısı bakımından (tıpkı Filistinliler için taşıdığı türden) önemli bir sorumluluk taşımaktadır. İngiltere, orta Kürdistan'ın Musul ve Kerkük yöresindeki zengin petrol bölgesini ele geçirmek için hızla harekete geçti ve 24 Haziran 1924'te imzalanan Lozan Anlaşması, batı ve kuzey Kürdistan dahil bütün Anadolu'yu Türkiye'ye bıraktı. 1915'ten 1921'e kadar süren Ermeni kıyımı ve tehcirinden dolayı, bu sırada bölge ezici biçimde Kürt'tü. İngiltere, Anadolu'da bağımsız bir Kürdistan devletinin, neredeyse kesinlikle güneydeki İngiliz çıkarlarını istikrarsızlaştıracığı görüşündeydi.¹⁴ Richard Falk, onaylanan politik yapının Kürt halkını beş ayrı politik birim arasında fiilen dağıttığı göz önüne alınacak olursa, anlaşmaya karşı ortaya çıkmış etkin bir birleşik direnişin bulunmayışının, Kürtlerin yazgısı bakımından bir dönüm noktası anlamına geldiğini ima eder.¹⁵

Lozan Anlaşması, 37-44. maddelerinde, herhangi bir azınlıktan ismen söz etmeksizin, azınlık haklarına ilişkin kimi güvenceler içeriyordu. 38. madde herkes için din ve dini ibadet özgürlüğünü ve tüm gayri Müslimler için seyahat ve göç özgürlüğünü güvenceye aldı. 39. madde şu koşulu koydu:

Türk uyruklu herkesin herhangi bir dili özel ilişkilerde, ticaretle, dinde, basında, veya her türden yayında yada kamuya açık toplan-

tılarda serbestçe kullanmasına hiçbir kısıtlama konulmayacaktır. Resmi dilin varlığına karşı çıkmadan, Türkçe konuşmayan Türk uyruklulara kendi dillerini mahkemeler karşısında sözlü olarak kullanmaları için yeterli kolaylıklar sağlanacaktır.

Türkiye, 38'den 44'e kadar olan maddelerdeki hükümlerin temel yasalar olarak kabul edileceğini; hiçbir yasanın, hiçbir düzenlemenin ya da hiçbir resmi eylemin onlarla çatışmayacağını, onları çelmeyeceğini veya onların üzerinde yer almayacağını 37. madde ile taahhüt etti. Ancak, Philip Robins'in hatırlattığı gibi,¹⁶ Türk-olmayan azınlıklara bir atıf bulunmaması, Kürtleri fiilen azınlık tanımının dışında bıraktı. 1992 gibi yakın bir tarihte, İçişleri Bakanı İsmet Sezgin, Kürtlerin bir azınlık değil, tersine, aslında, birinci-sınıf Türk vatandaşları olduğunu ileri sürmek için Lozan Anlaşmasına göndermede bulundu.¹⁷

Anlaşmanın imzalanmasından hemen sonraki bir yıl içinde, 3 Mart 1924'te, resmi bir Türk kararnamesi dini cemiyetler ve medreselerin yanı sıra bütün Kürt okullarını, örgütlerini ve yayınlarını da yasakladı. 1936-38 Dersim isyanını takiben, Türk hükümeti aşırı bir vahşetle bütün Kürt muhalefетinin ve kültürünün kökünü kazımayaya çalıştı (bölge harabeye çevrildi ve 1965'e kadar yabancılara kapalı kaldı) ve 1950'lerle birlikte Kürtlerin asimilasyon ve nüfusun göreceli düşüşü doğrultusuna girdiği ortaya çıktı. Görünüşte, onlar Türk devleti için bir sorun olmaya son vermişlerdi. Menderes ve Bayar döneminde kimi yumuşamalar olmasının nedeni, belki tam da buydu.

Ancak, 27 Mayıs 1960 darbesiyle iktidara gelen Cemal Gürsel'in askeri rejimi Kürt nüfusundaki göreceli ve mutlak artışı fark etti ve eski baskıcı politikalara geri döndü. Haziran 1960'ta önde gelen 485 Kürt tutuklandı ve hapse atıldı ve 55 kadarı sürgün edildi. Bununla birlikte, yeni 1961 anayasası Türkiye Kürtlerine temsil edilmenin dolaylı araçlarını da verdi. Daha 1979'da, o sıralar hiç de güvenilir olmayan sivil yönetim koşulları altında yazan ve Kürtlerle hemen hiçbir ilgisi bulunmayan kalburüstü bir yorumcu, "sol kanat"

bir partinin iktidarında ve hükümetten kaynaklanan politik baskıyla karşılaşmaksızın, alışılmamış bir burjuva demokrasinin varlığından söz edebiliyordu.¹⁸ 1978'de Kürdistan İşçi Partisinin (PKK) kurulmasının örneklerinden birini oluşturduğu Kürt dirilişinden duyulan korku, Eylül 1980 darbesini kısmen hızlandırdı. Askerler ikili bir strateji izlediler: Onlar öncelikle PKK ve benzer örgütleri ezmeğe çalıştılar ama PKK Suriye'de yeniden kümelenmeyi başardı. İkincisi, Kürt kimliğini bitirmeyi amaçlayan bir başka yeni girişimdi. Örneğin, 1983'te benimsenen bir yasanın kaçınılmaz sonucu, Kürt dilinin kullanılmasını yasaklamaktı. Ayrıca Türkiye'nin dört ordusundan ikisi Güneydoğu'da konuşlandırıldı. Baskının doğru bir sonucu olarak, muazzam sayıda Kürt Türkiye'yi terk etti; öyle ki 1990'a gelindiğinde Batı Avrupa'da tahminen 500.000 Kürt vardı: Almanya'da 400.000, Fransa'da 60.000 ve İsveç'te 10.000.¹⁹

Sivil Yönetimin Restorasyonu: Kürtler için Yeni Umut mu?

Sivil yönetimin 1983'teki restorasyonu bir strateji değişikliği veya Kürt toplumsal varlığının bir tanınması anlamına gelmedi. PKK, 1984'te kendi gerilla mücadelesini yeniden başlattı. Bunu izleyen yıl, 1983'ten 1991'e kadar iktidarda kalan Turgut Özal hükümeti, kabile ve aşiret çatışmalarının acımasızca artmasına yol açan "köy koruculuğu" sistemini yürürlüğe soktu. 1987'de, Güneydoğu'nun on ili için geçerli ve her dört ayda bir parlamento tarafından uzatılan olağanüstü hal ilan edildi. O zamandan beri çatışmalarda en az 14.000 kişi öldü. 1990 ilkbaharından 92 kişinin öldüğü ve 341 kişinin yaralandığı 21 Mart 1992 Newroz kutlamalarına kadar, Filistin intifadasından farklı olmayan bir kitle gösterileri dalgası Türkiye Kürdistanını sarstı.

Hükümetin ilk tepkisi, Ocak 1991'de Türkçe'den başka dillerin kullanımını kısıtlayan yasayı yürürlükten kaldırmak oldu. Nisan 1991 tarihli Anti-Terör Yasası, Ceza Yasasının en kötü yönlerini ge-

çersiz kıldı. Dahası, 22 Ekim 1991’de Süleyman Demirel’in önderliğinde yeni bir koalisyon iktidara geldi. Koalisyon hükümeti, 25 Kasım 1991’de, Türkiye’nin Avrupa Güvenlik ve İşbirliği sürecinin ve Paris Şartnamesinin gereği olan yükümlülüklerini yerine getirmede başarısız olduğunu teslim eden “Demokratikleşmenin İlkeleri” başlıklı belgeyi yayınladı ve köklü değişiklikler sözü verdi. Anayasa ve yasal sistemde reform, medya özgürlüğünü geliştirecek yasaların çıkarılması ve bireylere anadillerini konuşma ve kendi kültürlerini geliştirme hakkının tanınması bu köklü değişikliklere dahildi. Ancak bir seri güvenilir rapor pek az şeyin değiştiğini kanıtladı, iletişim özgürlüğü örgütü “Article XIX” un, Türkiye’deki sansür üzerine Eylül 1992 tarihli raporunda belirtildiği gibi,²⁰ “ifade özgürlüğünü etkileyen reformların çoğunluğu yürürlüğe sokulmamıştır ve öyle görünüyor ki, hükümet bu gerekli değişikliklerin çoğunu tamamlayacak politik iradedden yoksundur.”

15 Aralık 1992’de, ilki Eylül 1990’da, ikincisi Eylül-Ekim 1991’de ve sonuncusu Kasım-Aralık 1992’deki üç ziyaretin ardından, İşkence ve İnsanlık Dışı veya Onur Kırıcı Muamele ve Cezalandırmaya Karşı Avrupa Komitesi (CPT), Türkiye üzerine bir Açık Rapor hazırlayarak görülmemiş bir adım attı.²¹ Komite şu saptamaları kamuoyuna açıkladı:

Türk makamlarının: (i) polis ... teşkilatlarındaki işkence ve öteki kötü-muamele biçimlerine karşı yasal güvencelerin güçlendirmesi ve (ii) icraatları hakkındaki tavsiyeleri göz önüne alarak, Ankara ve Diyarbakır polisinin Terörle Mücadele Şubelerinde koşulların düzeltilmesi konularındaki başarısızlığı sürmektedir.

Vardıkları sonuç, işkence ve öteki ağır kötü-muamele biçimlerinin Türkiye’de ve özellikle Türkiye’nin güneydoğusunda aynen devam ettiğiydi. Bu görüş, 1993’te Uluslararası Af Örgütü tarafından da doğrulandı.²²

Ayrıca, 9 Kasım 1993’te işkenceye karşı Birleşmiş Milletler Komitesi, kendisinin Türkiye soruşturmasıyla ilgili raporlarının so-

nuçlarının "özet döküm"ünü yayınladı.²³ Rapor edilen işkence olayları, "en azından topraklarının hatırı sayılır bir parçasında", -yani güneydoğuda-, "kasıtlı, yaygın ve kanıksanmış biçimde rastlanan" işkencenin, Türkiye'de sistematik varlığının inkar edilemeyeceği sonucunu ortaya çıkardı

Daha yakınlarda, Kürtlerin sosyal varlığının başlıca iki cephesine, ifade özgürlüğüne ve örgütlenme özgürlüğüne karşı gözü kara bir saldırı meydana geldi. İfade özgürlüğü söz konusu olduğunda, Kürtlerin sahipliğinde Türk diliyle yayın yapan *Özgür Gündem* gazetesi 1992'de kuruldu. Gazete, ağır para cezaları ve altı gazetecinin katledilmesiyle gazete satıcılarına saldırıları da kapsayan diğer tacizler yüzünden bir dönem kapandı. Buna rağmen yeniden yayına başladığı 26 Nisan 1993 ile 11 Kasım 1993 tarihleri arasında, toplam 198 sayısından 134'ü toplatıldı ve hakkında 120 kadar yasal soruşturma açıldı.²⁴ 27 Mart 1994 yerel seçimlerini takiben gazete Devlet Güvenlik Mahkemesinin emriyle kapatıldı. Gazete, *Özgür Ülke* olarak yeniden çıktı, ama benzer baskılarla yüz yüze kaldı. 3 Aralık 1994'te, gazetenin İstanbul'daki dört katlı basımevi ve merkezi ile Ankara'daki bürosu bombalandı; bir kişi öldü, 18 kişi yaralandı. Ve 2 Şubat 1995'te, bu tip davalara bakan en alt mahkeme olan İstanbul Asliye Ceza Mahkemesi, basın yasasının 2-2 paragrafı uyarınca gazetenin bütün kopyalarına el koyma kararı aldı.²⁵

Kürt politik örgütlenmesi de acımasız bir baskı altına alındı. Ancak, 1991'de Kürt yanlısı bir partinin, Halkın Emek Partisinin parlamentoya girişine ilk kez izin verildi. Hemen ardından, Türk hükümeti bölücü sözlerini ve etkinliklerini ileri sürerek partinin milletvekillerine karşı saldırı hazırlığına başladı. 14 Temmuz 1993'ta Anayasa Mahkemesi HEP'ni yasakladı ve HEP milletvekilleri Demokrasi Partisi (DEP) adlı yeni bir parti kurdular. DEP'ne karşı yasal davalar açıldı ve milletvekili Mehmet Sincar dahil, birçok üyesi katledildi. Şubat 1994'te 1 kişinin ölümü ve 17 kişinin yaralanmasıyla sonuçlanan partinin Ankara'daki binasına yönelik bombalı saldırının, adaylarının 325'inin tutuklanmasının ve 19 ör-

gütünün kapatılmasının ardından, DEP Mart yerel seçimlerinden çekildi. Mart 1994'te parlamento 6 DEP milletvekilinin ve bir başkasının dokunulmazlığını kaldırdı; hepsi çarçabuk tutuklandı ve öbürleriyle birlikte haklarında dava açıldı.²⁶ 8 Aralık 1994'te, mahkeme milletvekillerine isnat edilen ve ölüm cezasını çarptırılmayı gerektiren vatana ihanetin kanıtlanmadığına karar verdi; ancak üçünü yedi buçuk ile üç buçuk yıl arasında cezalara çarptırırken beş milletvekilini 15 yıla mahkum etti.²⁷

Uluslararası Hukukta Azınlıklar

İronik biçimde, Türkiye ilke olarak azınlıkların korunması yönünden kendisini bağlamıştır. Türkiye'nin başından beri dahil olduğu Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansının 1990'daki İnsani Boyut Kopenhag Toplantısı Bildirgesi şunu taahhüt eder:

Katılımcı devletler, topraklarındaki ulusal azınlıkların etnik, kültürel, dilsel ve dini kimliklerini koruyacak ve bu kimlikleri geliştirmek için koşullar yaratacaklardır. Her bir ülkenin karar alma süreçlerine uygun olarak, bu tür azınlıkların örgütleri ve dernekleriyle temaslar dahil, yeterli danışmalardan sonra bu anlamdaki gerekli önlemleri alacaklardır (paragraf 35).

Birkaç haftalık zaman zarfında, bu alandaki Avrupa standartlarının hatırı sayılır ölçüde iyileştirilmiş olması, Jan Helgesen tarafından bir atılım olarak tasvir edildi.²⁸ Birinci bölümde irdelendiği gibi, azınlıklara ilişkin muamelenin çağdaş uluslararası standartlarının temel taşı, Uluslararası Sivil ve Politik Haklar Sözleşmesinin aşağıdaki hükmü barındıran 27. maddesidir:

Etnik, dini ve dilsel azınlıkların bulunduğu devletlerde, bu türden azınlıklara mensup kişiler, kendi gruplarının öteki mensuplarıyla topluluk oluşturma, kendi kültürlerinden yararlanma, kendi dinlerini öğrenme ve icra etme veya kendi dillerini kullanma haklarından yoksun bırakılmayacaklardır.

Nigel Rodley, olumsuz bir yapısı olsa bile, "yoksun bırakılmayacak" sözlerinin pozitif bir hakkı ima ettiğine dikkat çeker.²⁹ Gerçekten de azınlık haklarının uluslararası gelişmesinde bundan daha fazla açıklık hiç olmadı. BM'nin 1992 tarihli, Ulusal ve ya Etnik, Dini ve Dilsel Azınlıklara Mensup Bireylerin Hakları Bildirgesinin 2. maddesi,³⁰ bu tür bireylerin "kendi kültürlerinden yararlanma, kendi dinlerini öğrenme ve uygulama ve kendi dillerini kullanma hakkına" sahip olduğunu açıklıyor. Dahası, aynı belgenin I. maddesi, devletlerden "her birinin kendi topraklarında yaşayan azınlıkların varlığını ve... kimliğini korumasını ... ve bu kimliği geliştirecek koşulları özendirme"ni talep eder. Bu uyarı, yerli halklar örneğinde özel bir yakıcılık taşır (peki Kürtler nedir, bir yerli halk değil mi yoksa?). Rodley'in görüşüne göre, İnsan Hakları Komitesinin *Lubicon Lake Band Case* adlı belgesi,³¹ "yerli" kültürleri himaye edecek her ciddi çabanın, tahsis edilmiş veya özerk alanlar da dahil, özel yapıların ve sistemlerin kurulup korunmasını kapsamaması gerektiği önermesine güçlü bir yetki verir. Bununla birlikte, Rodley, azınlıklar için grup hakkı kavramını kabul etmeyi devletler katı biçimde reddettikleri için, "uluslararası hukukun grup haklarının sahibi olan kişileri teşhis etmekten aciz gözüktüğünü" ileri sürer. Ayrıca, yerli topluluklar istisna olmak kaydıyla, bu haliyle uluslararası hukukun azınlıkların grup haklarını tanımasının son derece olasılık dışı olduğunu ve bunun beklenemeyeceğini kabul eder. Ama o, yerli halkların durumunu doğrudan Kürtlere göndermede bulunulabilecek tarzda tasvir eder:

Özel muameleye dönük bu talep, kuşku götürmez biçimde, tam veya en azından kısmi müstakil bağımsızlık anlamına gelecek şekilde, "kendi kaderini tayin hakkı"nı hak etmiş birimler olarak tanınmaya çalışma stratejisinin bir parçasıdır. Ama bu muhtemelen halklarının ayan beyan bir adaletsizliğe maruz kalmış olduğu düşüncesi-nin bir sonucudur da: Onların toprakları istila edildi ve çalındı, soykırım kastıyla olsun veya olmasın nüfuslarının çok büyük bir bölü-

mü kıyıldı, dinleri hep aşağılandı ve zulme uğradı, kısacası yaşam tarzları yıkımın eşiğine gelecek kadar tecavüze uğradı.³²

John Packer'ın azınlık haklarının tanımlanmasını konu edinen ve öteki bakımlardan etkileyici olan araştırması,³³ Kürt azınlığının merkezi sorununu gözden kaçırmaması bakımından tartışmalıdır. Kendisine göre en başta eşitlik öncülüne dayanan insan hakları felsefesinde, Packer, demokrasi bağlamı ve çoğunluğun egemenliğiyle ilintisi dışında "azınlık" teriminin ortaya çıkmayacağını iddia eder.³⁴ Bundan dolayı, o, azınlığı "çoğunluk yönetimince ifade edilenlerden farklı özelemleri paylaştıklarında, süregelen bir amaç uğruna şerbetçe bir araya gelen halkın bir grubu" olarak tanımlar. Ne var ki, Kürtlerin deneyimi, önerildiği gibi, özgürce bir araya gelme hakkı üzerinde ısrar ederek, kendilerini bir gurup olarak tanıtmaya karar vermiş bireylerin deneyimi değildir. Onlar, tarihlerinin ortaya koyduğu gibi kaçınılmaz biçimde bir halk, bir ulusal azınlıktırlar.

Türkiye Kürtleri ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi

Yukarıda işaret edildiği gibi, Türkiye, BM'nin Uluslararası Sivil ve Politik Haklar Sözleşmesini (ICCPR) onaylamadı ve her ne şekilde olursa olsun 27. maddeyi uygulamayı kabul etmemekte. Ancak, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesini (ECHR) onaylamakla kalmadı, iç hukukuna da dahil etti. Gerçekten de, 1963'te, liberal 1961 Anayasası çerçevesinde faaliyet yürüten o zamanın Anayasa Mahkemesi, anayasanın içerdiği temel hakların ECHR'nin haklarına teka-bül ettiğini ve bundan dolayı ECHR'nin ışığında yorumlanması gerektiğini ilan edebildi.³⁵

Mevcut anayasanın durumuna gelince; bu anayasa Eylül 1980 askeri darbesinin ürünüdür ve Kasım 1982'de halk oylamasıyla benimsendi. Kürtler, anayasanın hükümlerinden çok da memnun ol-

madılar. 3. madde, bir ulusal azınlığın varlığına izin vermeyen Kemalist Türk Devletinin temel ilkesini ifade eder: "Türkiye devleti, ülkesi ve ulusuyla bölünmez bir bütündür." Anayasa, yasa önünde dil, ırk, cinsiyet, politik kanaat, felsefi inanç, din ve mezhep esaslı ayrımcılığın yasaklanması dahil, alışılmış insan hakları güvencelelerinin çoğunu içerir. Ancak 13. madde, devletin bütünlüğünü korumak için pek çok hak ve özgürlüğün kısıtlanmasına olanak tanır. 14. madde, Anayasada tarif edilen hakları "devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünü bozmak, Türk devletinin ve Cumhuriyetinin varlığını tehlikeye düşürmek amacıyla" kötüye kullananların ve "başkalarını bu yolda teşvik ve tahrik edenler"in yasaların belirlediği (sert) cezalara çarptırılacağı koşulunu getirir. Anayasaya, dayanağı yine anayasa olan, kendiliğinden gösterilere katılmanın üç yıla kadar hapis cezasıyla cezalandırıldığı 1983 tarihli Gösteri Yürüyüşleri Yasası³⁶ ile etnik azınlıklar ve politikayla ilgilenen dernekleri yasaklayan 1983 tarihli Dernekler Yasasının örneklerini oluşturduğu,³⁷ pek çok baskıcı yasa eşlik etti. İfade özgürlüğü çabalarına karşı vahşi cezalar barındıran 1926 tarihli Türk Ceza Yasası, 1991 tarihli Terörle Mücadele Yasası ile Islah edildi; ama yeni yasanın 1. maddesi terörizmin olağanüstü kapsamlı bir tanımını içeriyor:

Terör; baskı, cebir ve şiddet, korkutma, yıldırma, sindirme veya tehdit yöntemlerinden biriyle, Anayasada belirtilen cumhuriyetin niteliklerini, siyasi, hukuki, sosyal, laik, ekonomik düzenini değiştirmek, devletin ülkesi ve milleti ile bölünmez bütünlüğünü bozmak, Türk Devletinin ve Cumhuriyetinin varlığını tehlikeye düşürmek, devlet otoritesini zaafa uğratmak veya yıkmak veya ele geçirmek, temel hak ve hürriyetleri yok etmek, Devletin güvenliğini, kamu düzenini veya genel sağlığı bozmak amacıyla bir örgüte mensup kişi veya kişiler tarafından girişilecek her türlü eylemdir.

Altıncı maddeyle "baskı", fikirlerin yazılması ve anlatılmasını da kapsarken, 8. madde şunu ifade eder.

Türkiye Cumhuriyeti Devletinin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünü bozmayı hedef alan yazılı ve sözlü propaganda ile toplantı, gösteri ve yürüyüş yapılamaz...

Yasa, aykırı davranana 2 ile 5 yıl arası hapis, 50 ile 100 milyon arası para cezası getiriyor.

Bireysel Başvuru Hakkı

Bütün bu acımasız önlemlere rağmen, belki de bu hakkın ciddiye alınabileceği önceden kestirilemediğinden, Türkiye, Sözleşmenin 25. maddesine uygun olarak Komisyona bireysel başvuru hakkını 1987’de kabul etti. Türkiye 1990’da, ulusun varlığını tehdit eden olağanüstü durum gerekçesiyle Sözleşmenin 5, 6, 8, 11 ve 13. maddelerini düşürmeye çalıştı; ancak, 1992’de çabasını 5. maddeyle sınırladı.³⁸

Aralık 1992’de kurulan Kürdistan İnsan Hakları Projesi (KHRP), şu anda bireysel dilekçe hakkını işletmekle meşgul. Christian Rumpf’ın kaydettiği gibi, bu kuruluşun üstünlüğü “başvuru sahiplerinin diplomatik sorunlarda incelikler sergilemeleri için hiçbir nedenin bulunmadığı gerçeğine bağlı kalması”dır.³⁹ Bir azınlık olarak Kürtlerin hakları konusunda KHRP’nin konumu, Mart 1994’te Brüksel’de düzenlenen uluslararası konferanstan geçen bir kararla en iyi biçimde özetlenmiştir:

Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansının Kopenhag Bildirisinde de açıklandığı gibi, uluslararası hukuk, azınlıkların ulusal yaşama ve Avrupa yaşamına olumlu ve zenginleştirici katkısını kabul eder. İnsan hakları hukuku ve uluslararası insani hukuk Kürdistan’daki (güneydoğu Türkiye) duruma uygulanabilir. Türkiye’nin demokratik istikrarı en iyi şekilde ülkede yaşayan halkların tümünün açıkça tanınmasıyla ve onların kendi geleceklere ilişkin kararlara en demokratik katılımın sağlanmasıyla güvenceye alınır.

Her ne kadar Kürtlerin bağımsız devlet yanlısı olmadıklarından söz ederse de, kendi tarihleri, dilleri ve kültürleriyle farklı bir halk olmaları gerçeğine karşın, kararın Kürtler için kendi kaderini tayin hakkı istememesi dikkate değerdir.

KHRP, çoğu kez diğer seçkin hükümet dışı örgütlerle (NGO) ortaklaşa olarak, birtakım duruşma gözlemlerine ve özel görevli heyetlere öncülük etti ve güvenilir raporlar ortaya çıkardı.⁴⁰ Ama onun en yenilikçi ve başarılı etkinliği, Strasburg'daki Avrupa İnsan Hakları Komisyonuna şikayetler hazırlanırken, Kürtlerin avukatlarına yardım etmeyi, sunulacak taslakların ve kanıtların düzenlenmesini kendisine iş edinmesiydi. Şu ana kadar 200'den fazla başvuru yapıldı ve daha şimdiden Avrupa İnsan Hakları Komisyonunun devleti suçlu bulan birtakım kararlarına göndermede bulunmak mümkündür.

Kasım 1994'ten itibaren, kimi şifahi dinlemeleri takiben, Kasım 1992'de annesi, babası, iki erkek kardeşi, iki kız kardeşi ve yeğenleri öldürülen ve iddiaya göre Türk hükümetinin top ateşinin sonucu olarak evi de tahrip edilen Ramazan Cagirga'nın⁴¹ ve yine iddiaya göre Kasım 1992'de tahrip edilmiş köyleri Kelekçi'den sürülen Hüseyin Akduvar ve diğer yedi kişinin⁴² davaları dahil, kabul edilebilir görülen davalar duyuruldu. Onlar, köylerinden sürülmeleri insanlık dışı ve küçük düşürücü muamele anlamına gelen bir kolektif cezalandırma biçimi kapsamına girdiği için 3. maddenin; sürgünleri kişi güvenliği ve dokunulmazlığı hakkının ihlali kapsamına girdiği için 5. maddenin; kendilerinin sivil haklarına bir müdahale mevcut olduğu için 6. maddenin; aile yaşamlarına saygı gösterilmesi hakkı ihlal edildiği için 8. maddenin ve özel mülkiyetleri tahrip edildiği için 1. Protokolün 1. maddesinin çiğnendiğini iddia ettiler. Her durumda onlar, sırf Türkiye'nin güneydoğusunda yaşayan Kürtler olmalarından ötürü, bu muameleye sistemli olarak maruz kaldıklarını ve kendilerine karşı ayrımcılık yapıldığını ısrarla ileri sürdüler. Gerçekten de, Türk makamları tarafından köylerin yıkılması, halk gruplarının haklarına tecavüzün ve tam da Türkiye

Kürtlerinin yaşam tarzlarını tahrip etme kastının en açık örneğidir.

Kuşkusuz, Komisyonun bu kararlarına değerlendirilme aşamasındaki dosyalar dahil değildir. Ancak, Komisyon birkaç davada (örneğin Ramazan Cagirga'nın durumunda), olağanüstü hal altında başvuru sahiplerinin şikayetlerini etkin biçimde ele alacak kullanılabilir yeterli yasal çarelerinin bulunduğu Türkiye tarafından kanıtlanmadığına hükmetti:

Türkiye'nin güneydoğusundaki köylerin, pek çok insanın yerinden edilmesi sonucunu doğuracak şekilde ciddi bir tahribata uğratıldığı iyi bilinen bir gerçektir. Başvuranlar evlerinin, köylerinin ve hayvanlarının, kendi inisiyatifleriyle hareket eden güvenlik güçleri tarafından tahrip edildiğini iddia ediyorlar... Hükümet, güvenlik güçlerine karşı şikayetler için olağan koşullarda geçerli olacak çözümlere ilişkin genel bir plan taslağı hazırladı. Bununla birlikte, evlerin ve mülklerin tahribi genellikle Türkiye'nin güneydoğusunda meydana geldiği halde, hükümetin atıfta bulunduğu çok sayıda idari mahkeme kararlarının tümünün, zararların tazmin edildiği farklı ortamlarla ilgili olması dikkat çekicidir. Hükümet, iddialara göre şimdiki başvuru sahiplerinin uğradığına benzer zararlar için, köylülere tazminat ödendiğinin tek bir örneğini vermedi.

Ayrıca, tahrip edilen köyler ve sürülen köylüler lehine güvenlik kuvvetlerinin mensuplarına karşı başarılı kovuşturmaların anlamlı örnekleri de verilmedi. Bu bağlamda, olağanüstü hal altında sürekli veya geçici köy boşaltmalarını yürürlüğe koymak, ikamet yasakları getirmek veya halkı öteki bölgelere gitmeye zorlamak; Bölge Valisi'nin emirlerine uygun olarak gerçekleştirilmiş fiiller olduğundan dolayı, böyle soruşturmalardan bir sonuç çıkabilmesi ihtimal dışı gözüküyor.⁴³

Komisyon, aslında azınlık hakları konusunda söz söyleyemeyen, şu anda ECHR'nin bir ulusal azınlığın yaşam koşullarını korumanın araçlarından biri olduğu ileri sürülebilir. Üstelik, mahkeme kararları Türkiye'de kamuoyunu etkileyebilir ve belki de en sonun-

da, Türk Anayasasının Türkiye'nin serpilip gelişen ulusal azınlıklarını kabul edecek ölçüde ıslah edilebileceği bir kanaat iklimi yaratır.

Sonuç

Pek çok Kürt, kendi haklarının ancak 'tamamen bağımsız bir anayurt çerçevesi içinde fiilen korunabileceğine inanıyor. Televizyon için altı modern milliyetçiliği soruşturan Micheal Ignatieff, Kürtler hakkında şunları söylüyor:

Bir anavatan uğruna mücadelede, Kürtler yirminci yüzyılın en öldürücü dört laik ve dini milliyetçiliğine karşı dövüşmek zorunda kaldılar: Kemal Atatürk'ün Türkiye'si, Humeyni'nin İran'ı, Saddam Hüseyin'in Irak'ı ve Hafız Esat'ın Suriye'si. Kendi ulusal mücadeleleri en sonunda Kürtleri bir araya getirebilecek mi? Başka bir ifadeyle, milliyetçilik bir ulus yaratabilir mi?⁴⁴

Kürtlerin dört egemen devlet arasında bölünmesi, birleşik bir anavatana kavuşmalarını son derece şüpheli kılıyor. Bu sorun Kürt iç politikasının karmaşıklığı tarafından ağırlaştırılıyor. Şu halde, birleşik bir anavatanın kurulma olanakları -tabii eğer bu olanaklar varsa- nelerdir?

Richard Falk, "son yetmiş yıllık süre boyunca Kürt halkının parçalanmış varlığına koşut olarak, birkaç farklı billurlaşmanın oluşmasından dolayı", Kürt halkının kendi kaderini tayin hakkının çoğulcu terimler içinde kavranması gerektiği düşünüyor.⁴⁵ Kendi kaderini tayin hakkı sorununda üç temel ve farklı yaklaşım öngörüyor. Birincisi, bu hakkın tarihsel Kürdistan'ın bütünü çerçevesinde Kürt halkına ait olduğu yaklaşımı. İkincisi, bu hakkın, yaşadıkları devletlerde ayrı ayrı uygulanmak ve her birindeki uygulama farklı olmak üzere, Kürt halklara ait olduğu yaklaşımı. Üçüncüsü, kapsam ve derinlik bakımından bir niyet belirsizliğinin, taktik esnekliği temelde yatan stratejik bir Kürt birliği vizyonu ile birleştirmek

suretiyle Kürtlerin çıkarlarına en fazla hizmet edebileceği yaklaşımı. Ne var ki, o, Kürt ulusal kimliğinin hızlı tanınmasının bağımsız bir Kürt devletine yol açacağı tahmininde bulunmaktansa, 1918’de birkaç yorumcunun bir Yahudi anayurduna ilişkin Balfour Bildirisi’ndeki muğlak vaadin bir Yahudi devletiyle sonuçlanacağı kestiriminde bulundukları ironisini hatırlatır.⁴⁶ “Yoğunlaşmış bir hareketin söz konusu halkı birleştirmeye ve temsil etmeye elverişliliği” temel bir ders oluyor. Onun bakışına göre, Kürtlerin yasal konumu güçlüdür ve yasal olarak ayrılmaya doğru genişleyebilir: eski Sovyetler Birliği ve Yugoslavya’nın dağılmasından beri, “var olan devletlerin toprak birliği lehindeki katı desteğe bel bağlayarak ayrılıkçı talepleri engellemek, artık inandırıcı değildir.”

Ayrılma şimdilik aslanın ağzında duruyor. Ancak, böylesine çok sayıda yiğit Kürt ve Türk avukatıyla KHRP’nin birlikte çalışması, azınlık haklarını tanımayan bir sözleşmeyle bile bir azınlığın haklarını savunmanın mümkün olduğunu kanıtlıyor.

NOTLAR

1. Report for the United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD), (Londra, 1994), sf. 3.
2. Bakınız Hüge Pope, “Turkey: Rise of the Islamists”, *Middle East International* 469 (1994) sf. 13-14.
3. Bakınız Micheal Sheridan “EU Abandons Kurds to Gain a Stable Turkey”, *The Independent*, 3 Şubat 1995.
4. İnsan Hakları Avrupa Sözleşmesi 1954’te, 10 Mart 1954 tarihli ve 6366 sayılı (19 Nisan 1954’te 8662 sayılı Resmi Gazetede yayınlanan) yasa marifetiyle Türk hukuk sistemine dahil edildi. Bakınız Christian Rümpf, “The Protection of Human Rights in Turkey and Significance of International Human Rights Instruments”, *Human Rights Law Journal* 14/11 (1993), sf. 394-408.
5. Türkiye bu sözleşmeyi (30. maddenin 2. paragrafı uyarınca), 30. maddenin 1. paragrafını (hakemlik; Uluslararası Adalet Divanı) bağlayıcı görmeme çekincesiyle, 2 Ağustos 1988’de, onayladı. İş-

- kenceye Karşı Komitenin yetkileri konusunda sözleşmenin 21. maddesinin 1. paragrafı ile 22. maddenin 2. paragrafına şerh koydu. Bakınız Rumpf: "The Protection of Human Rights in Turkey", sf. 404.
6. Bakınız Rumpf: "The Protection of Human Rights in Turkey", sf. 404.
 7. Örneğin, Soykırımın Cezalandırılması ve Önlenmesi Sözleşmesi (1950'de); Kölelik Sözleşmesi (1953'te); Kadınların Politik Hakları Sözleşmesi (1960'ta). Türkiye, Irkçı Ayrımcılığın Bütün Biçimlerinin Ortadan Kaldırılması Hakkında Uluslararası Sözleşmeyi imzaladı, ama onaylamadı.
 8. Bakınız Eberhard Schuldz, "Comments on the Applicability of the International Law of Humanitarian Armed Conflict to the Kurdish National Liberation Against the Turkish Military Forces", yayınlanmamış tebliğ (Bremen, 1992).
 9. Tam metin, *Human Rights Law Journal* 14/1 (1993), sf. 49-53 içinde yer alıyor.
 10. Tam metin. *Human Rights Law Journal* 14/11 (1993), sf. 426-9 içinde yer alıyor.
 11. Bu bilgiler, bu bölümün ağırlıklı olarak kendisine dayandığı Mehrdad R. Izady, *The Kurds: A Concise Handbook* (Washington DC ve Londra, 1992) içinde bulunmaktadır.
 12. Izady, *The Kurds*, sf. 35.
 13. Izady, *The Kurds*, sf. 60.
 14. Bakınız Theodore Nash, "The Effect of International Oil Interests upon the Fate of Autonomous Kurdish Territory: A Perspective on Conference at Sevres, 10 Ağustos 1920" *International Problems* 15 (1976), sf. 1.
 15. Richard Faik "Problems and Prospects for the Kurdish Struggle for Self-Determination after the End of the Gulf and Cold Wars" *Michigan Journal of International Law* 15 (1994), 591-603, sf. 595'te.
 16. Philip Robins, "The Overlord State: Turkish Policy and the Kurdish Issue", *International Affairs* 69 (1993), 657-76, sf. 660'ta.
 17. Bakınız "BBC Summary of World Broadcasts, Middle East" (BBC/SWB/ME) 24 Mart 1992.
 18. Çağlar Keyder, "The Political Economy of the Turkish Democracy" *New Left Review* 115 (1979) 3-44, 4'te.

19. Micheal Günler, *The Kurdish in Turkey: A political Dilemma* (Boulder & Oxford, 1990), sf. 103.
20. Article XIX, *Turkey: Censorship by the Bullet. Shocking Statistics and Official Silence*. (Sayı 16, Eylül 1992).
21. Bilgilendiren *Human Rights Law Journal* 14 (1993), sf. 49-53; ayrıca bakınız Antonio Tanca, "The Public Statement on Turkey by European Committee for the Prevention of Torture", *European Journal of International Law* 4 (1993), sf. 115-18.
22. Amnesty International, *Turkey: Torture, Extra judicial Executions and Disappearances* (1993).
23. Özet döküm *Human Rights Law Journal* 14 (1993), sf. 426-32 içinde.
24. Bakınız Mark Muller, *Censorship and the Rule of Law in Turkey: Violations of Press Freedom and Attacks on Özgür Gündem* (Baro İnsan Hakları Komitesi, Article XIX, Kürdistan İnsan Hakları Projesi ve Medico International tarafından ortaklaşa hazırlanan rapor), (1994).
25. "Özgür Gündem Dostları"nın basın açıklaması, 3 Şubat 1995.
26. Duruşmanın anlatımı için, bakınız *Report of the Delegation to Turkey Observe the Trials of Former MPs and Lawyers for Alleged Separatist Activities*, Hukuk Derneği ve KHRP, Eylül 1994.
27. Hugh Pope, *Eight Kurdist MPs are Jailed*, *The Independent*, 9 Aralık 1994.
28. Jean Helgesen, "The Protection of Minorities in the Conference on Security and Cooperation in Europe (CSCE). A Note on the Helsinki Document 1992" John Pecker ve Kristian Myntii (ed.), *The Protection of Ethnic and Linguistic Minorities in Europe* (Abo Academi University, 1993) içinde sf. 15-22.
29. Nigel Rodley, "Conceptual Problems in the Protection of Minorities: International Legal Developments", *Human Rights Quarterly* 17 (1995), sf. 48-71, 51.
30. GA Res.47/135, 18 Aralık 1992, Ek, 2. madde, *Human Rights Law Journal* 14 (1993) sf. 54-56 içinde.
31. *Ominayak, Chief of Lubicon Lake Band v Canada*, Comm. No. 167/1984, İnsan Hakları Komitesinin 2. Raporu, 1990, BM Belgeleri A/45/40, Ek IX. A.
32. Rodley: "Conceptual Problems" sf. 63.

33. John Packer, "On the Defination of Minorities", Packer ve Myntii: *The Protection of Ethnic and Linguistic Minorities* içinde sf. 23-65.
34. Packer: "On the Defination of Minorities", sf. 39.
35. 1 Temmuz 1963 tarihli Karar, Esas no: 1963/207.
36. 6 Ekim 1983 tarihli ve 2911 sayılı yasa, 8 Ekim 1983 tarihli ve 18185 sayılı Resmi Gazete, ayrıca bakınız Rumpf: "The Protection of Human Rights in Turkey".
37. 4 Ekim 1983 tarihli ve 2908 sayılı yasa, 7 ekim 1983 tarihli ve 18184 sayılı Resmi Gazete.
38. Kaynak: "Council of Europe Parliamentary Assembly Report on Human Rights Situation in Turkey".
39. Rumpf: "The Protection of Human Rights in Turkey", sf. 408.
40. Şunlar dahil: *A Delegation to Investigate the Alleged Use of Napalm or Other Chemical Weapons by Turkish Security Forces in South East Turkey* (Eylül 1993); İngiltere ve Galler Hukuk Derneklerinin ortak raporu: *Lawyers in Fear; Law in Jeopardy: (Report of a Delegation to Istanbul and Diyarbakır in the South Eastern Region of Turkey to Investigate the Situation of Lawyers Defending People in Political Trials and Involved in Human Rights Work)* (Ekim 1993); Baro İnsan Hakları Komitesi ile Uluslararası Barolar Birliğinin ortaklaşa hazırladığı rapor: *Report on a Mission to Turkey to Attend the Trial of the İstanbul Branch of the Turkish Human Rights Association* (Şubat 1994); Article XIX, Baro İnsan Hakları Komitesi ve Medico International'ın ortaklaşa hazırladığı rapor: *Censorship and the Rule of Law in Turkey: Violations of Press Freedom and the Attacks on Özgür Gündem* (Mart 1994); Hukuk Derneğinin raporu: *A report of a Delegation to Turkey to Observe the Trials of Former MPs and Lawyers far Alleged Separatist Activities* (Eylül 1994); ve Baro İnsan Hakları Komitesi ile Medico International'ın ortaklaşa hazırladığı raporu: *Advocacy and the Rule of Law in Turkey: Advocates Under Attack (A case report on the prosecution of defence lawyers involved in political cases in Diyarbakır, South-East Turkey)* 26 Ocak 1995.
41. Başvuru No. 21895/93.
42. Başvuru No. 21893/93.
43. *Hüseyin Akduvar and Others v Turkey*, başvuru No. 21893/93, davanın ele alınabileceğini ilişkin karar, 19 Ocak 1994, sf. 11.

44. Micheal Ignatieff, *Blood and Blonging. Journeys into the New Nationalism* (Londra, 1994) sf. 11.
45. Richard Faik, "Problems and Prospects for the Kurdish Struggle for Self-Determination after the End of the Gulf and Cold Wars", *Michigan Journal of International Law* 15 (1994) sf. 591-603.
46. Faik "Problems and Prospects" sf. 601.

III

SORUNLU BİR BARIŞ: ULUSLARARASI İNSANİ HUKUK VE İSRAİL-FİLİSTİN BARIŞ SÜRECİ

Colin Campbell

İsrail-Filistin barış sürecinde, taraflar arasında, uluslararası hukukta kalkış yapılacak nokta üzerinde hiçbir görüş birliği, nihai olarak varılacak yer ve iki tarafın ikna etmek için kökten farklı çabalar içinde olduğu her bir halkın beklentileri konusunda da hiçbir açık ve seçik uzlaşma yoktur. Bir dereceye kadar uzlaşmanın mevcut olduğu alan, zaman çizelgesi ve görüşmelerin aşama değişiklikleriyle ilgili olandır; ama uygulamadaki gecikmeler ve güçlükler başından itibaren sürecin başına bela oldu.

Filistinliler açısından (Doğu Kudüs dahil) Batı Şeria ve Gazze Şeridi 1967'den beri işgal edilmiş topraklardır. Bu duruma, uluslararası insani hukukun askeri işgalle ilgili önlemleri, özellikleri de 1949 tarihli Dördüncü Cenevre Sözleşmesi uygun düşer. İsrail res-

mi makamları ise tam tersine, Doğu Kudüs'ü 1967'de İsrail tarafından ilhak edilmiş saydılar ve Batı Şeria'nın geri kalanı ile Gazze şeridine "yönetilen topraklar" olarak atıfta bulunma eğilimindedir. Onların bakışınca, İsrail 1967'de zorla bir "meşru egemenlik" in yerini almadığına göre, Dördüncü Cenevre Sözleşmesi uygulanamazdı. Çoğu durumda, bu dil seçimi, bütün bir Batı Şeria'yı "Erez İsrail" in (Vaat edilmiş kutsal Yahudi toprakları, ç.n.) dahili parçası olarak gören bir muhayyileden beslendi. Barış yanlısı Filistinliler nihai hedeflerini bağımsız bir Filistin devletinin kurulması olarak kavradıkları halde, İsraillilerin pek çoğu bakımından tercih edilen sonuç, adamakıllı eksik bir bağımsızlığa denk düşen bir özerklik derecesinin Filistinlilere tanınmasıdır.

Bundan dolayı, barış sürecinde üretilen belgelerin muğlaklık ve çift anlamlılık yönünden zenginliği ve iç çelişkilerden bağışık olmaması şaşırtıcı değildir. Belirsizlikler her şeyden önce belgelerin yasal statüleri ve yasal anlamlarıyla ilintilidir; ikinci olarak, metinsel çift anlamlılıklar, çoğu kez barış sürecinin gelecekteki akışının belirsizliği demektir. Ayrıca, anlaşmaların öngördüğü "geçiş dönemi" boyunca "İki tarafın Batı Şeria ve Gazze Şeridi'ni bütünlüğü korunacak tek bir toprak birimi olarak görmesi" üzerinde uzlaşmış olsa bile, bu aynı anlaşmalar, Batı Şeria ve Gazze Şeridi'nin farklı parçalarını tamamen farklı yasal, politik ve askeri düzenlemelere maruz bırakıyor.

Politik düzeydeki bu belirsizlikler, birbirinden iyice uzaklaşmış bileşenleri razı etme ihtiyacının algılanmasıyla açıklanabilir. Politik bir çözüm bulunabilirse, insan haklarıyla bağlantılı olanlar ve insanı hukuku ilgilendirenler dahil, yasal sorunların kendiliğinden çözüleceği ve şu anda bu tür normlara tartışmasız sadık kalınması üzerinde ısrarın, sorunun bir bütün olarak çözüm yoluna sokulması fırsatını hasara uğratabileceği mantığıyla hareket edilmiş gibi gözüküyor. Bu nedenle, "İsrail ve Filistin makamları güçlerini ve sorumluluklarını... kabul edilmiş uluslararası normlara, insan hakları ilkelerine ve hukukun üstünlüğüne riayet ederek kullanacaklar-

dır.¹ taahhüdü üzerinde anlaşmaya varılmış olsa bile, sorun tam da hangi normların uygulanabilir olduğunun zikredilmemiş olmasıdır.

Politik düzeyde işlerliğini kısa dönem için kanıtlayabilse bile, bu yaklaşımın uzun dönemde geçerliliği tartışmalıdır. Er veya geç mevcut belirsizliklerin maskeleyiği ayrılıklarla kaçınılmaz olarak yüzleşilecek ve uluslararası yasalarda ifade edilen uluslararası standartlarla bağdaşabilir olmak, herhangi bir çözümün nihai meşruiyet (ve dolayısıyla muhtemelen başarı) sınavı olacaktır. Sürmekte olan görüşmelerde bu standartlara riayet edilmedikçe, sürecin kendisi derinden çatlayabilir.² Sürecin taraflarının her birinin pazarlık güçlerindeki büyük eşitsizlik göz önüne alınırsa, bu özellikle mümkündür.

Bu bölüm, Batı Şeria ve Gazze Şeridi'nin uluslararası yasal statüsü sorununa yönelerek ve özellikle barış süreci koşullarında Dördüncü Cenevre Sözleşmesinin uygulanabilirliği sorununu irdeleyerek, hem sürmekte olan görüşmeleri hem de nihai çözümü biçimlendirmesi gereken kimi yasal çerçeveleri tanıtmaya çalışacaktır. Ancak, bu sorunları irdelemeye geçmeden önce, ilkin barış sürecinde bugüne kadar meydana gelen gelişmelerin kabaca özetlenmesi gerekir.

Barış Süreci

Pek çok bakımdan 1979'da Mısır ile İsrail arasında bağitlanan Camp David Anlaşmasından esinlense bile, mevcut barış sürecinin resmi çıkış noktası Ekim 1991'de ABD ile o zamanın Sovyetler Birliği'nin himayesinde düzenlenen Madrid bölgesel konferansına dayanır. İsrail, Filistin Kurtuluş Örgütü'nün (FKÖ) bu görüşmelerde ayrı bir taraf olarak yer almasına itiraz ettiği için, Filistinliler resmi olarak ortak bir Ürdün-Filistin delegasyonu yoluyla temsil edildiler.

Filistin Kurtuluş Örgütü ile İsrail arasında Oslo'da gizli görüşmelerin gerçekleştirilmekte olduğunun ortaya çıktığı Eylül 1993'e

gelinceye değin, Madrid'de kundağa konan barış süreci, elle tutulur sonuçlar anlamında, pek az ürün vermiş gibi görünüyordu. Resmi mektuplaşmalarda, FKÖ'nün başkanı Yaser Arafat, örgütünün "İsrail devletinin barış ve güvenlik içinde var olma hakkını" tanıdığını ve İsrail başbakanı İzak Rabin İsrail hükümetinin "FKÖ'nü Filistin halkının temsilcisi olarak tanımaya karar verdiğini" doğruladılar. Bunu, hemen ardından, 13 Eylül 1993'te Beyaz Saray'ın çimenleri üzerinde "Geçici Yönetim Düzenlemelerine İlişkin İlkeler Bildirgesi"nin imzalanması izledi.

Amacın, "242 ve 338 sayılı Güvenlik Konseyi Kararlarına dayanan kalıcı bir çözüme giden yolda, beş yılı aşamayacak bir geçiş dönemi için, Geçici bir Filistin Yönetimi, Batı Şeria ve Gazze Şeridi'ndeki Filistin halkını temsilen seçilmiş bir meclis (bir 'meclis') kurmak" olarak ifade edildiği İlkeler Bildirgesi,³ barış görüşmeleri için bir çerçeve yarattı. 1967 tarihli 242 (ve bunu yeniden teyit eden 1973 tarihli 338) sayılı kararlar "İsrail ordusunun son çatışmada işgal edilmiş topraklardan çekilmesi"ni ve ".....bölgedeki her devletin politik bağımsızlığına, toprak bütünlüğüne ve egemenliğinin geçerliliğine saygı gösterilmesini" istiyorlardı. Ne var ki, kararlar Filistin halkının kendi kaderini tayin hakkının eksiksiz tanınmasına dönük açık bir çağrısı kapsamıyordu.

İlkeler Bildirgesi (bundan böyle İB) gereğince, Meclisin yetki alanı Gazze Şeridi'ne ve daimi statü görüşmeleri kapsamına bırakılacak olan Kudüs dahil olmasa da, Batı Şeria'ya genişletilecekti. İB'ne ilişik Ayrıntılar Mutabakatı, "Yahudi yerleşim bölgelerinin ve askeri muntikalardaki İsraililer"nin de aynı şekilde daimi statü görüşmelerine bırakılan sorunlar olduğuna ve bundan dolayı Meclisin yetki alanının dışında tutulduğuna açıklık getirir.

Aşamalı bir süreç öngörüldü. İB'nin yürürlüğe girmesinden itibaren iki ay içinde, İsrail askeri güçlerinin Gazze Şeridi ve El-Halil'den çekilmesiyle ilgili anlaşma sonuçlandırılacaktı. Bu çekilme esnasında "bu görev için yetkilendirilmiş Filistinliler"e "sorumluluk ve yetkiler hazırlık mahiyetinde" devredilecekti. Filistin Yöne-

timine bu yetki devri, “Meclisin açılış törenlerine kadar hazırlık mahiyetinde” olacaktı. Anlaşma, İB’nin yürürlüğe girmesinden itibaren en geç dokuz ay içinde yapılması gereken Meclis seçimlerine yetiştirilecekti. Meclisle ilgili bir “Geçici Anlaşma” kotarıldı; ancak “hem iç güvenliğin ve kamu düzeninin korunması amacıyla İsrail-lilerin güvenliğinin, hem de dış tehditlere karşı savunmanın sorumluluğunu İsrail taşımaya devam edecekti.” Daimi statü görüşmelerinin akıbeti, geçici dönem süresince varılan anlaşmalardan olumsuz yönde etkilenmeyecekti.

İB’nde açıklanan takvimde öngörülenlerin hiçbiri yerine getirilmedi ve İsrail’in geri çekilmesinin ilk evresini tanımlayan “Gazze Şeridi ve El-Halil Bölgesi Üzerine Anlaşma”nın (“Gazze-El Halil Anlaşması”) imzalandığı 4 Mayıs 1994’e kadar da değişen bir şey olmadı. Bunu, Batı Şeria’nın, Gazze-El Halil anlaşmasıyla kapsanmayan parçalarıyla ilgili vergi ve turizm gibi kimi sınırlı sorumluluk alanlarının Filistin Yönetimine devredilmesini sağlayan, 24 Mayıs 1994’teki “Sorumluluk ve Yetkilerin Hazırlayıcı Devri Anlaşması” (genellikle ilk yetkilendirme anlaşması olarak bilinir) izledi. Bu yazının kaleme alındığı sırada ne meclisin yetkileri ne de meclis seçimleri konusunda bir anlaşmaya varılmıştı. Dahası, bağlayıcı anlaşmayı amaçlayan görüşmeler devam ederken, geçici anlaşmaya uygun olarak saptanan bu hedeflerin tümüne erişilip erişilmeyeceği belirsizdir.

Genel çerçevesi geçiş dönemi boyunca bütün Batı Şeria’da yinelenecek gibi olduğuna göre, Gazze-El Halil Anlaşması özenli bir incelemeyi hak ediyor. Bu anlaşmanın koşullarına göre,⁴ coğrafi açıdan Filistin Yönetimi’nin yetki alanı (genellikle “özerk bölgeler” olarak söz edilen) “Gazze Şeridi ve El-Halil bölgesi toprakları”nı kapsayacak şekilde saptanıyor, ama özellikle İsraililerin yerleşim bölgeleri ve Gazze Şeridi ile Mısır arasındaki sınırda bulunan “Askeri Tesis Bölgesi” hariç tutuluyor; işlevsel yetki alanının dışında tutulanlar ise “dış ilişkiler, Yahudi Yerleşim Bölgelerinin, Askeri Tesis Mıntıkasının ve İsraililerin kamu düzeni, iç güvenlik

ve dış güvenlik"tir. Anlaşmada belirlenmiş bölgelerin ortak devriyelerine ilişkin hüküm vardır ve İsrail askeri güçleri "Gazze Şeridi ve El-Halil bölgesi içindeki yolları serbestçe kullanmaya devam edebilirler."

Anlaşmanın imzalanmasının öncesinde Gazze Şeridi ve El-Halil bölgesinde geçerli olan yasalar ve İsrail askeri düzeni, anlaşmaya uygun olarak ilga edilmediği müddetçe yürürlükte kalacaktır. Filistin Yönetimi tarafından çıkarılan yasalar, İsrail'in anlaşmayla bağdaşırılığının gözetilmesi için talepte bulunabileceği bir ortak Filistin-İsrail Yasama Alt-komitesine havale edilecektir. Alt-komite bir karara varamazsa, sorun her iki tarafın birer yargıcından oluşan "Yeniden İnceleme Kurulu"na gönderilecektir. Böyle bir yasa ancak, "Kurul, İsrail'in sorumluluk alanına giren bir güvenlik konusunu ilgilendirmedikçe, bu anlaşmayla korunan İsrail'in öteki önemli çıkarlarını ciddi olarak tehdit etmediğine ve yasanın yürürlüğe girişinin telafi edilemez zarar veya ziyana yol açmayabileceğine karar verirse" yürürlüğe girer. Eninde sonunda yalnızca yargı yoluyla ve anlaşmada çerçevesi çizilen amaçlar için kullanılabilen türden olsa bile, bundan dolayı, İsrail fiilen Filistin Yönetiminin yasama etkinlikleri üzerinde bir veto yetkisini elde tutuyor.

Anlaşmaların birikmeli etkisi şimdilik aşağıdaki gibi özetlenebilir: (1) Doğu Kudüs'ün konumu daimi statü görüşmelerinin konusudur. Filistin yönetiminin yetki alanına girmez ve dolayısıyla bu bölgede İsrail'in hükümranlılığı (ve sorumluluğu) aynen anlaşma öncesinde olduğu gibi devam etmektedir. (2) İsrail aynı zamanda, Gazze Şeridi'nde Mısır sınırı boyundaki Askeri Tesis Bölgesinin ve Yahudi yerleşim bölgelerinin sorumluluğunu tek başına elde tutuyor. (3) İB, bütün Batı Şeria üzerinde yetkili bir Filistin Meclisini öngörürken, bu yazının kaleme alındığı sırada, İsrail hâlâ El-Halil'den başka bütün Batı Şeria'da, İlk Yetkilendirme Anlaşmasının kapsadığı sınırlı konular dışındaki bütün hükümet işlevlerini yürütüyor. (4) Gazze-El Halil bölgesindeki kimi hükümet işlevleri (İsrail'in ya-

sama üzerindeki vetosu sorunsalıyla birlikte) yalnız Filistin yönetimi, kimileri İsrail tarafından yürütülüyor ve kimileri ise ortaklaşa üstleniliyor.

Anlaşmaların Yasal Statüsü

Üzerinde durulacak ilk soru, İB ve ardından gelen anlaşmaların yasal statüsüdür.⁵ Onlar (örneğin Camp David anlaşması gibi) uluslararası hukukun bağlayıcı gücüne sahip anlaşmalar olarak mı görülmeli; yoksa (Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Örgütü tarafından üretilen belgeler örneğinde olduğu gibi) yasal açıdan çok, nispeten politik bağlayıcılığı olan belgeler olarak mı ele alınmalı?⁶

Bir anlaşmanın genel olarak kabul görmüş tanımı, "...devletler arasında sonuçlandırılmış bir uluslararası anlaşma"dan söz eden Anlaşmalar Hukuku üzerine Viyana Sözleşmesi'nin ikinci maddesinin içerdiği tanımdır. Ne var ki; İB'nin "İsrail Devleti Hükümeti ile Filistin halkını temsilen bir 'Filistinli delegasyonun'un, (Ortadoğu Barış Konferansına katılan Ürdün-Filistin delegasyonu içindeki) bir FKÖ heyeti"nin ürünü olduğu belirtilir.⁷ Hem Gazze-El Halil Anlaşmasının hem de İlk Yetkilendirme Anlaşmasının "İsrail Devleti Hükümeti ve Filistin halkının temsilcisi... Filistin Kurtuluş Örgütü" eliyle yürürlüğe sokulmuş olduğu ifade edilir. Bundan dolayı, İB ve onu izleyen belgeler, bir devlet ile devlet olmayan bir varlık tarafından yürürlüğe sokulmuş anlaşmalar gibi görünüyorlar ve Viyana Sözleşmesinin içerdiği anlaşma tanımıyla örtüşmüyor gibiler.

İki karşıt sav akla gelebilir. İlki şudur: 1998'deki Filistin bağımsızlık ilanı göz önüne alındığında, uluslararası hukukun tam öznesi ve dolayısıyla anlaşma yükümlülüklerine girme yeterliliğine sahip bir Filistin devleti zaten vardır ve İsrail'le anlaşmaya giren de bu devlettir. Bu bakışın aleyhine olarak, Filistin devletinin nihai tanınmaya şimdi erişmek zorunda olduğuna ve hiçbir durumda Filistinli imzacıların herkesçe meşru farz edilen bir devletin tam yetkilile-

ri olarak davranma iddiasında olmadıklarına, oysa (Ortadoğu Barış Konferansının Ürdün-Filistin delegasyonu içindeki) bir FKÖ heyeti olarak imza kullandıklarına dikkat çekilmelidir.

Almaşık olarak, Birleşmiş Milletler tarafından bir "ulusal kuruluş hareketi" ve "Filistin halkının temsilcisi" olarak tanındığından bu yana,⁸ FKÖ'nün, bir devletinkiyle eşdeğer anlaşma yükümlülükleri altına girecek bir yeterlilikle, uluslararası hukukun bir öznesi haline gelmiş olduğu ileri sürülebilir. Ne var ki, uluslararası hukukun bu noktaya kadar gelişip gelişmediği bir yana, gelecekte bu noktaya kadar gelişebilmesinin bile şüpheli olduğu görülmelidir. Üstelik, Filistin Yönetiminin (veya onun ardılı bir Meclisin) bir bakıma Filistin devletinin hükümeti olarak gerekli tanınmaya erişecek ölçüde, işgal edilmiş topraklarda kendisinden daha emin biçimde oturması ve böylece onunla İsrail arasındaki varılmış anlaşmalara müstakbel anlaşmalar niteliği kazandırması olasıdır.

İB ve onu izleyen anlaşmaların her iki tarafa bağlayıcı yükümlülükler getirmek amacıyla tasarlandığı belli olsa bile, bu yükümlülüklerin uluslararası hukukun tam gücüyle yüklenilen yükümlülüklerin etkisine sahip olup olmadıkları daha az belirgindir. Her iki taraf süreci politik olarak taahhüt etmeye devam ettiğine göre, konunun belki de hiçbir ivedi pratik önemi yoktur. Bununla birlikte, birçoklarının gerçekleşeceğine inandıkları gibi, İsrail'de şimdiki İşçi Partisi hükümeti gelecek seçimlerde barış sürecine bağlılığı şüpheli olabilecek Likud yönetimiyle yer değiştirecek olursa, konu önemli hale gelebilir. Bu tür bir senaryoda, yasal olarak bağlayıcı olmadıkları sahte gerekçesiyle anlaşmalara uymama yönünde bir girişim olabileceğini tasavvur etmek olanaksız değildir.

Ama İB ve onu izleyen anlaşmaların yasal *statüsü* ne olursa olsun, yasal *sonuçları* bulunduğu açıktır; zira, önemli yasal imalar taşıyan pratik değişiklikler meydana geldi. İsrail'in kısmi çekilişi ve Filistin Yönetiminin kuruluşu göz önüne alındığında, şu anda Batı Şeria ve Gazze Şeridi'nin yasal statüsü nedir ve burada Dördüncü

Cenevre Sözleşmesi uygulanabilir mi? Bu soruyu yanıtlamak için, ilk olarak barış süreci öncesi konumu belirlemek ve daha sonra İB ve izleyen anlaşmaların etkisini değerlendirmek gerekir.

Uluslararası Hukukta Batı Şeria ve Gazze Şeridi'nin Statüsü

Anlaşmalar öncesinde, İsrail'in Batı Şeria ve Gazze Şeridi ilgili olarak uluslararası hukuktan kaynaklanan sorumlulukları, İsrail makamları için olmasa da, dünyanın geri kalanı için görece netti. Batı Şeria ve Gazze sakinleriyle ilişkilerinde (işgal edilmiş topraklarda sivil halka koruma sağlayan) Dördüncü Cenevre Sözleşmesini bağlayıcı gördüğüne dair ilk işaretlere rağmen, İsrail hükümeti Sözleşmenin *de jure* (hukuken) uygulanabilir olmadığı (veya en azından sorunun son derece kuşkulu olduğu) konusunda uzun süre ısrar etti. Bununla birlikte, İsrail (hangi öğeleri böyle saydığını açıkça belirtmeden) sözleşmenin bir *de facto* esasa dayanan insani hükümlerini uygulamayı talep etti. Galiba bunu yaparsa kendisine yönelik ek eleştirilerin yolu açılacağı için, İsrail'in Cenevre Sözleşmelerinin 1977 tarihli ilk ek protokolünü (askeri işgal altındaki siviller lehine ek koruma sağlayan protokol) onaylamayı reddetmesi ayrıca dikkate değerdir.

İsrail'in Dördüncü Cenevre Sözleşmesinin uygulanabilir olmadığına dair tanıtıları bölgenin benzersiz tarihsel mirası etrafında döner (bakınız 4. bölüm). Bunların ayrıntılı irdelenmesi, iyi bilinen bir zeminde bir gezintiye gerektirir; ama birbiriyle yakından bağlantılı iki temel tanıt aşağıdaki gibi özetlenebilir:

- 1) Sözleşmenin temel amaçlarından biri meşru bir egemenliğin çıkarlarını korumaktır. 1967 öncesinde ne Ürdün Batı Şeria'nın meşru egemeniydi, ne de Mısır Gazze Şeridi'nde bu durumdaydı. Çıkarları korunması gereken hiçbir meşru egemenlik bulunmadığına göre Sözleşme uygulanamazdı.

- 2) Sözleşmenin 2. maddesi onun hükümlerinin “Yüksek Akitli bir Tarafın topraklarının tam veya kısmi işgalinin bütün hal-lerine” uygulanacağını ifade eder. Ne Ürdün ne de Mısır söz konusu toprak üzerinde geçerli bir hakka sahip olduğuna göre, ne Batı Şeria ne de Gazze Şeridi yüksek akitli bir tarafın toprağıymış gibi görülebilir ve bundan dolayı da sözleşme uygulanabilir değildir.

Birinci tanıt üzerinde durursak; sözleşmenin başta gelen amacının egemenliğin ilk sahibinin çıkarlarından çok, askeri işgale uğrayan topraklardaki sivil nüfusun korunması olduğu görüşü daha iyi bir görüştür. Bu nedenle, egemenliğin ilk sahibine dönmesiyle ilgili kuşkular bulunsa bile, sivil nüfus sözleşmenin uygulanmasından *de jure* yararlandırılmalıdır.

İkinci tanıt, “yüksek akitli tarafın toprakları” ibaresinin “toprağın meşru olarak elde tutulması” anlamına gelecek tarzda okunmasına dayanıyor; ama, bir kere daha, daha iyi bir görüş, sözleşmenin bir tarafın *de facto* denetimi altındaki topraklara atıfta bulunduğu- dur. Besbelli, sırasıyla Ürdün ve Mısır, Batı Şeria ve Gazze Şeridi’ni denetliyorlardı ve bu yüzden işgal olgusu sözleşmenin uygulanabilmesinin başlangıç işaretini verdi.

İsrail hükümetinin Sözleşmenin uygulanabilirliğine dair kaçamakları ve inkarları, İsrail Yüksek Mahkemesinin (hem de askeri işgalle ilgili olan) 1907 Lahey Kurallarını Batı Şeria’ya (böylece işgal edilmiş topraklar olarak bir dış toprağa işaret ederek) uygulanabilir gören kararlarıyla⁹ ve yine Batı Şeria ele alındığında (uygulanabilirliğe dair onama yeterince belirttik olmasa da) Dördüncü Cenevre Sözleşmesi’ne göndermede bulunan kararıyla iyice çürütüldü.

Uluslararası toplumda, Batı Şeria ve Gazze’yi, İsrail’in Dördüncü Cenevre Sözleşmesine uymakla yükümlü olduğu işgal edilmiş toprak sayan açık bir uzlaşma ortaya çıktı. Örneğin, bu uzlaşma “işgal edilmiş topraklarda Filistin halkının insan hakları-

nı çiğneyen işgalci bir güç olan İsrail'in bu politika ve uygulamalarını esefle karşılayan " ve İsrail'in Dördüncü Cenevre Sözleşmesine bağlı kalmasını talep eden BM Güvenlik Konseyi'nin 605 (1987) sayılı kararına yansıtıldı. Bu tutum, izleyen bir dizi kararla pekiştirildi.¹⁰

Sözleşmenin uygulanabilirliğine dair daha fazla doğrulama, 1992'de İsrail'den "Dördüncü Cenevre Sözleşmesinin hükümleri çerçevesinde korunan kişiler olan, işgal edilmiş topraklardan tutukluların sorguları sırasında, eziyet verici kötü muameleye derhal son vermesi"ni kamuoyu önünde açıkça talep ettiğinde, Uluslararası Kızılhaç Komitesinden geldi. Ama yine de, uygulanabilirliğinin İsrail tarafından reddedilmesi, sözleşmenin öngördüğü mekanizmaların yerinde görevlendirilememesi demektir. Bundan dolayı, İsrail'in Sözleşmeyi ihlal eden (aşağıda anlatılan) bir dizi politika ve uygulaması üzerinde hiçbir etkili fren yoktu.

Barış Süreci Anlaşmalarının Etkisi

Şimdi İB'nin ve Gazze-El Halil Anlaşmasının İsrail'in sorumlulukları üzerindeki etkisine dair bir soru ortaya çıkıyor. İsrail'in kendi uhdesine aldığı hükümet işlevlerini yürütmeye devam ettiği alanlarda durum, anlaşma öncesinde ne ise odur. Bu nedenle, İsrail Dördüncü Cenevre Sözleşmesi gereğince, Doğu Kudüs, Askeri Tesis Bölgesi, Gazze Şeridi'ndeki Yahudi yerleşim bölgeleri ve en azından Filistin Yönetimi'ne devrettiklerinin dışındaki yetkileri kullandığı El-Halil dışındaki bütün Batı Şeria'daki eylemlerinden tümüyle sorumlu kalmaya devam ediyor.

Filistin yönetiminin pek çok hükümet işlevini yürüttüğü alanlarda ("özerk bölgeler") sorun daha karmaşıktır ve işlevlerin Filistin yönetimine devrinin, İsrail'i Sözleşmenin gereği olan önceki sorumluluklarından kurtarıp kurtaramayacağı kilit bir soru oluşturmaktadır. Bu alanlara doğrudan İsrail müdahalesinin Dördüncü Cenevre Sözleşmesi'nin konusu olarak kaldığı açık gibi gözüküyor.

İster ortak devriyeler isterse geçiş hali söz konusu olsun, İsrail Savunma Gücünün özerk bölgelerdeki eylemlerinin de bu kapsama gireceği besbellidir. Özerk bölgelerin işlerine dolaylı müdahalesinin, İsrail'in Sözleşmeye göre hesap vereceği sonuçlar ortaya çıkarabileceği dahi ileri sürülebilir. Yukarda değinildiği gibi, Gazze-El Halil Anlaşması gereğince, İsrail'in Filistin Yönetimi'nin yasama yetkileri üzerindeki vetosu bu bakımdan özel önem taşır. Bu veto-yu Sözleşmenin ihlali anlamına gelecek eylemlere yol açan veya onları kolaylaştıran tarzda kullandığında, İsrail bu tür ihlallerden sorumlu tutulacak gibi görünüyor. Demek ki, bu alanlarda İsrail'i sorumluluktan kurtaracak türden bir değişiklik işlemi pratikte yürürlüğe konmuş değil.¹¹

Filistin Yönetimine devredilmiş alanlar konusundaki değerlendirmeye bile güçlüklerden bağışık değildir. Sözleşmenin özellikle üç maddesinin birbiriyle bağlantı halinde okunması ihtiyacı ortaya çıkıyor. 6. maddenin 3. paragrafı şu koşulu getirir:

İşgal edilmiş topraklar örneğinde, askeri operasyonların genelde sona ermesinden bir yıl sonra mevcut sözleşmenin uygulaması durdurulacaktır; bununla birlikte, işgalci güç, işgal süresince bu sözleşmenin aşağıdaki maddeleri gereğince, bu tür bir gücün bu tür topraklarda yerine getireceği ölçüde hükümet işlevlerinden yükümlü olacaktır: 1'den 12'ye kadar olan maddeler, 27. madde, 29'dan 34'e kadar olan maddeler, 47, 49, 51, 52, 53, 59. maddeler, 61'den 77'ye kadar olan maddeler ve 143. madde.

Daha sonra, 47. madde şunu koşula bağlar:

İşgal edilmiş topraklardaki korunan kişiler, hiçbir durumda; bir ülkenin işgalinin sonucu olarak hükümte veya kurumlarda meydana gelen bir değişiklikle, işgal edilmiş ülkenin makamları ile işgalci güç arasında bağitlanmış hiçbir anlaşmayla ve işgal edilmiş toprakların daha sonraları herhangi bir şekilde tam veya kısmi ilhakı yoluyla bu sözleşmenin yararlarından, her ne şekilde olursa olsun yoksun bırakılmayacaklardır.

Benzer bir tutumla, 8. madde, "korunan kişilerin mevcut sözleşmeyle güvenceye alınan haklarından hiçbir durumda kısmen veya bütünüyle vazgeçilemeyeceği" koşulunu getirir. İB ve Gazze-El Halil Anlaşması İsrail işgalini henüz tümüyle sona erdirmedikten ve bunlar tam da 47. maddenin öngördüğü türden anlaşmalar oldukları için, İsrail'in Filistin Yönetimi'ne devrettiği alanlar konusundaki sorumluluklarından sıyrılıyor gibi görünmesinin (ve bundan dolayı korunan kişilerin Sözleşme gereğince önceden sahip oldukları menfaatleri esirgemesinin) tartışmalı olduğu ileri sürülebilir. Bu yoruma göre, anlaşmalara 47. maddeyle uygunluk içinde bir anlam kazandırmak için, "yetki ve sorumluluklar"ın Filistin Yönetimine devri, bunların İsrail tarafından delege edilmesi olarak görülmeli ve bu yüzden Filistin Yönetimince gerçekleştirilmiş her ihlalden ötürü, en azından İsrail tarafından devredilen işlevlerin yürütülmesi sırasında meydana gelmiş türden her ihlal ölçüsünde, İsrail Dördüncü Cenevre Sözleşmesi gereğince sorumlu kalmaya devam etmelidir.

Ne var ki, Uluslararası Kızılhaç Komitesinin Cenevre Sözleşmeleri üzerine resmi yorumunda açıklığa kavuşturulduğu gibi, 47. madde, İkinci Dünya Savaşı süresince Nazi Almanyası ile işbirlikçi hükümetler arasında yapılan türden anlaşmaları kastediyordu. Bundan dolayı, İsrail-FKÖ anlaşmaları örneğinde olduğu gibi, 47. maddenin bir işgalci güç ile uluslararası çapta tanınan bir kurtuluş hareketi arasındaki anlaşmaları kapsamaması net değildir. Anlaşmaların, korunan kişileri Sözleşmenin yararlarından yoksun bırakmasından çok, İsrail tarafından devredilmiş "yetki ve sorumluluklar" ölçüsünde işgali hafiflettiği kesinlikle ileri sürülebilir.

6. madde, ayırt edici biçimde, "bu tür bir gücün bu tür topraklarda yerine getireceği" hükümet işlevleri ölçüsünde Sözleşmenin hükümleriyle yükümlü kılınan bir işgalci güce göndermede bulunduğu göre, Sözleşme işgalin süregelen olup olmadığı sorusuna hiçbir yaklaşım getirmemiş gibi görünüyor. "İşlevler"in önünde belirtilen tanıtıcı ("*the functions*") kullanılmasının, böyle işlevleri ic-

ra etmeye ehliyetli olarak yalnızca bir yapının göz önüne alındığı anlamına geldiği ileri sürülebilir. Ancak, 6. madde üzerine resmi açıklama "işgal edilmiş topraklarda Sözleşmenin bir yıllık bir dönem için tümüyle uygulanabilir olmasının, bunun ardından işgalci gücün yalnızca hükümete özgü işlevleri yürütmeye devam ettiği ölçüde sözleşmeyle yükümlü kılınmasının...kesinlikle şart koşulduğu"nu ifade eder. Bu açıklama hükümet işlevlerinin yerine getirilişi sırasında işgalci güç ile söz konusu halkın temsilcileri arasında bir taksimat olabileceğini göz önüne almış gibi görünüyor. Bu doğruysa, 47. madde 6. maddenin öngördüğü türden bir taksimata meydan vermemek için kullanılamaz ve bu yüzden anlaşmaları İsrail'in yetki ve sorumlulukları delege etmesi şeklinde yoruma tabi tutmak gereksiz olacaktır. Yine de durum kristal kadar net sayılmaz ve anlaşmalara göre devredilmiş yetkilerin kullanılması yüzünden İsrail'in Sözleşme gereğince sorumlu kalmaya devam etmesi bütünüyle hesap dışı tutulamaz.

"Devretmeler"in statüsüne ilişkin hangi görüş göz önüne alınırsa alınsın, Dördüncü Cenevre Sözleşmesi gereğince İsrail'in sorumlu kalmaya devam ettiği belli önemli alanlar vardır. Bu sorumlulukların barış sürecinin geleceği açısından imaları aşağıda irdelenecektir; ama önce uluslararası insani hukukun Filistin Yönetimine uygulanabilir standartları sorununa biraz kafa yorulması gerekiyor.

Uluslararası İnsani Hukuk: Filistin Otoritesinin Sorumlulukları

Eğer Filistin Yönetiminin yetkileri İsrail tarafından delege edilmiş olarak görülürse, onun sorumlulukları sorunu İsrail'in sorumlulukları sorununun tamamlayıcı parçası olur. Bu görüş benimsenmezse, soru, Filistin Yönetiminin "münferit" sorumluluklarını değerlendirmek için uluslararası insani hukukta uygun bir kural koyucu çerçevenin var olup olmadığı sorusu haline gelir.

Geçiş sürecindeki yönetimin konumunun pek çok bakımdan *sui generis* (kendine has) olduğu söylenebilir. İB öncesinde, 1949'un dört Cenevre Sözleşmesine ve 1977'nin iki Protokolüne imzacı taraf olmak için FKÖ tarafından yapılan başvuru, Filistin'in henüz tanınan bir devlet oluşturmadığı gerekçesiyle reddedildi. Şu anda Filistin Yönetimi'nin 1949 Sözleşmelerine imzacı taraf olabileceği kabul edilmiş olsaydı bile (gerçi bunun olabileceğine dair hiçbir belirti görülüyor), belgelerin taraf bir devletle onun, 3. maddenin (dört Sözleşmenin hepsinde ortak olan madde) dışında tutulan vatandaşları arasındaki ilişkiler hakkında söyleyecek az şeyi var.

Ortak 3. madde, "Yüksek Akitli taraflardan birinin topraklarında meydana gelen uluslararası karakterde olmayan silahlı çatışma hallerinde" uygulanır. Maddenin hükümlerine göre "düşmanlıklarda etkin rol" almayan kişilere (tutuklu olanlar dahil) "her koşulda insanca muamele" edilir. "Cinayet, işkence ve düzenli biçimde oluşmuş bir mahkeme tarafından önceden verilmiş bir hüküm olmaksızın mahkumiyet kararları verilmesi ve idam cezası uygulanması" açıkça yasaklanmıştır.

Özerk bölgelerde durum sükunetten uzak olsa bile, huzursuzluk düzeyinin teknik bakımdan bir "silahlı çatışma" dakine benzer bir anlama gelmesi son derece olasılık dışıdır. Ama yine de bu, *Nikaragua ve US*'de¹² Uluslararası Adalet Divanı, ortak 3. maddenin devlet dışı para-militer güçler üzerinde bağlayıcılığı olan ve "insanca davranmaya ilişkin temel kaygıları"¹³ yansıtan bir "asgari ölçü"¹⁴ oluşturduğunu savunduğuna göre, Filistin Yönetimi'nin eylemlerini yargılamak için, ortak 3. maddenin bir başvuru noktası olarak kullanılamayacağı anlamına gelmez. Adalet Divanı ayrıca şunu da bildirdi:

Uluslararası ve uluslararası-olmayan çatışmalara uygulanabilir asgari kurallar aynı olduğu için, bu eylemlerin çatışma kategorilerinin birinde mi yoksa diğerinde mi işletilecek kurallar çerçevesine girdiğine bakılması gerekmez mi gibisinden bir soru üzerinde yo-

ğunlaşmaya ihtiyaç yoktur. Konuyla ilgili olarak aranması gereken ilkeler, 12 Ağustos 1949 tarihli dört sözleşmenin her birinin 3. maddesinin hükümleridir.¹⁵

Mahkemenin hükmü: a) bir çatışma ister uluslararası isterse uluslararası-olmayan silahlı çatışma kategorisine girsin ortak 3. madde kuralları uygulanır, ve b) ortak 3. madde "silahlı çatışma" boyunca sırf devlet güçlerini değil, bunun yanı sıra devlet dışı oluşumları ve bu yüzden potansiyel olarak henüz egemen devlet statüsüne erişmemiş Filistin Yönetimi türünden oluşumları da bağlar önermelerinden dolayı, güvenilir bir başvuru kaynağıdır.

Filistin Yönetimine yetki devirlerinin kesin statüsüne karar vermenin zorluğu göz önüne alınırsa, ortak 3. maddenin ister uluslararası isterse uluslararası-olmayan sayılan bir silahlı çatışmaya uygulanabilmesi olgusu, onu standartların özellikle uygun bir kaynağı haline getirebilir. Dahası, maddenin bir bütün olarak *de jure* uygulanabilirliğe sahip olduğu söylensin veya söylenmesin, "insanca davranmanın temel ilkeleri"ne atıfta bulunması, Filistin Yönetimi'nin davranışının değerlendirmesi için de asgari bir ölçü sağlayan ortak 3. maddenin en temel hükümlerini akla getirebilir. Filistin Yönetimi'nin verili *sui generis* doğası nedeniyle, özellikle de özerk bölgelerde politik şiddet tırmanıyorsa, onun tavrının değerlendirilmesi için ortak 3. maddenin bir ölçüt olarak kullanılması yerinde olabilir.

Bariş Sürecinin Çağrıştırdıkları

Uluslararası insani hukuk, hem bariş süreci boyunca tarafların tutumları hem de nihai statü görüşmelerinin sonuçları bakımından imalar taşır. Şimdiki gidişe bakılırsa, İsrail makamları iki ivedi sorunla karşı karşıyadır. İlki hâlâ yetki kullandıkları alanlarda İsrail Savunma Güçlerinin tutumudur.

Yukarda belirtildiği gibi, İsrail makamlarının Batı Şeria ve Gazze Şeridi'ndeki önceki "güvenlik" uygulamaları, özellikle intifada

boyunca kullanılanlar, Uluslararası Kızılhaç Komitesinin, daha doğrusu genelde uluslararası toplumun öfkesini çekmiştir. Filistinlilerin sürgün edilmesi, mahkumlara kötü davranma, ev yıkımları ve gerçek veya plastik mermiler dahil haksız biçimde öldürücü zor kullanılması konularında İsrail'e eleştiriler yöneltildi. Sürgünler şimdilik kesildiği ve birtakım Filistinlilerin İsrail Savunma Güçleri tarafından öldürülmesi belirgin biçimde azaldığı halde, mahkumlara kötü davranıldığına ve haksız biçimde zor kullanıldığına ilişkin iddialar devam ediyor. Böyle uygulamalar, sırf Dördüncü Cenevre Sözleşmesini açıkça çiğnemekle kalmıyor, yanı sıra taze bir anlaşma ihtimalini de barındıran yeni bir atmosfer yaratmaya yönelik barış sürecini de potansiyel olarak istikrarsızlaştırıyor ve mevcut anlaşmaların aksamadan tamamlanması ihtimalini zayıflatıyor.

Sürmekte olan İsrail politikasının özel olarak dikkati çeken bir diğer cephesi, yerleşim alanlarıyla ilgili olandır. Bir işgalci güç, "işgal ettiği topraklara kendi sivil nüfusundan kesimleri sürmeyecek veya nakletmeyecektir" koşulunu getiren Dördüncü Cenevre Sözleşmesinin 49. maddesi oldukça açıktır. Bu madde yalnızca yeni yerleşim alanlarının kurulmasını değil, aynı zamanda var olanların genişletilmesini de yasaklar. Bu kapsam içinde görülen, Hebron katliamının en açık örneğini oluşturduğu yerleşimci şiddeti de sürmekte olan bir sorundur. İşgalci gücün ajanları veya hizmetçileri olarak sınıflandırılacak bu kişilerin (Likud önerliğindeki önceki hükümet döneminin yerleştirmelerinde olduğu gibi), bu gücün tercihli bir politikasıyla yerleşim alanlarına iskan edildikleri söylenebilir. Bu nedenle, işgalci güç, yerleşimcilerden kaynaklanıp Sözleşmeyi ihlal eden (haksız yere öldürmeler gibi) eylemlerden sorumludur.

Birazcık farklı bir yoldan giderek, uluslararası insan hakları hukukunda kabul edilmiş *Drittwirkung* (veya "üçüncü taraf etkisi") ilkesi gereğince, bir devletin kendi hükümrانlığı altında bulunanların uluslararası insan hakları hukukunun başkalarına tanıdığı hak-

ları tanımayacak şekilde davranmasını önleme sorumluluğu olduğu ileri sürülebilir. Bu ilkenin uluslararası insani hukuka genişletilmesi, İsrail'in, kendi hükümlerine tabi olan yerleşimcileri, Filistin halkının mensuplarına karşı Dördüncü Cenevre Sözleşmesiyle garanti edilmiş hakların kullanılmasını engelleyen eylemlere kalkışmaktan vazgeçirme yükümlülüğünün olması anlamına gelir. Hem İB hem de Gazze-El Halil Anlaşması, belirtik biçimde, yerleşimcileri Filistin Yönetimi'nin ve müstakbel meclisin yetki alanının dışında tuttuğu için, yerleşimciler sorununun geçiş döneminin temel galesi olacağı bellidir.

İsrail'i bağlayanlardan bağımsız olarak, Filistin Yönetimi'nin de uluslararası insani hukuk çerçevesinde belli sorumluluklarının olabileceğine yukarıda değinildi. "Her türden cinayet...zalimce muamele ve işkence" ortak 3. maddenin ilgili hükümleriyle yasaklanmış fiiller arasındadır. 4. bölümde Filistin Yönetimi'nin özerk bölgelerde iç muhalefete ilişkin tavrının güven verici olmadığı sergileniyor. Soruşturmalar sırasında tutuklu ölümleri ve öldürücü zorun aşırı kullanımı bunu ve ayrıca uluslararası standartları karşılamak bakımından kusurluluğu ima ediyor.

Besbelli, barış sürecinin yaşayabilmesi Arafat önderliğindeki Filistin Yönetimi'nin yaşamaya devam etmesine bağlıdır. Ancak, yönetimin meşruiyeti (ve dolayısıyla ayakta kalabilmesi) önemli oranda onun Filistin muhalefeti uygun bir tarzda çekip çevirme becerisine bağlıdır. Bu nedenle, Filistin Yönetimi'nin kendi halkına dönük uluslararası sorumluluklarına özen göstermesini sağlamak, bütün barış süreci yanlılarının çıkarınadır.

Uluslararası hukukun nihai statü görüşmelerine ilişkin imaları gözden geçirildiği takdirde, iki sorun derhal ortaya çıkar: yerleşim alanları açma ve Doğu Kudüs. Yerleşim alanları açmanın Dördüncü Cenevre Sözleşmesinin 49. maddesiyle net biçimde yasaklandığına yukarıda değinildi. 47. maddenin korunan kişilerin özel anlaşmalarla Sözleşmenin yararlarından yoksun bırakılmasını yasaklamasına da dikkat çekildi. Bunun ışığında, tümüyle boşaltılmaları

hariç, uluslararası insani hukuka uygun olarak yerleşim yerleri sorunun nasıl çözüleceğini belirlemek güçtür.

Bazı yorumcular, yerleşim yerleri kümesinin İsrail'in denetiminde kalması, belki de uygun biçimde İsrail'e dahil edilecek olması nedeniyle, nihai statü görüşmelerinin yol açacağı muhtemel sonucun, Batı Şeria'nın yeniden bölünmesi olacağı değerlendirmesini yaptılar. Ama böylesi bir düzenlemeye icazet veren herhangi bir anlaşma, mahalli Filistinli nüfusu serbestçe yerleşme haklarından mahrum edeceği için, 47. maddeye ve yüzden de Sözleşmenin tanıdığı menfaatlere aykırı düşecek gibi görünüyor. Kuşkusuz, egemen bir devlet bir diğer devlete toprak devredebilir; ama bu, işgal altındaki bir halkın temsilcilerinin işgal edilmiş toprakların bir parçasını işgalci güce devretmesinden tamamen farklı bir konudur. Benzer akıl yürütmeler Doğu Kudüs'e de uygun düşer. Korunan kişilerin Sözleşmeden yararlanmasını reddetmenin bir aracı olarak ilhaka başvurulmasının 47. maddede yasaklanması göz önüne alındığında, 1967 sınırlarına çekilmeyi talep etmekten başka bir yolla sorunun nasıl çözülebileceği belli değildir. Bununla birlikte, uygulamadaki dönemseleştirmenin, bu tür sorunları nihai statü görüşmelerine ertelemiş olması gerçeği, Filistinlilerin iddiaları üzerinde kesinkes zedeleyici bir etkide bulunur. Geçici dönemde varılacak anlaşmaların, daimi statü görüşmelerinden çıkacak sonuç olumsuz bir etkide bulunmaması önlemine rağmen, bu böyledir.

Sonuçlar

İsrail-Filistin barış sürecinin ortaya çıkardığı anlaşmalar, birçok bakımdan hukukçulardan çok politikacılar tarafından kalem alınmış belgeler hissini verirler. Belki de, İsrailli hukukçularla Filistinli politikacılar tarafından üretilen belgeler gibi göründüklerini söylemek, çok daha doğru olabilir. Muğlaklık ve çift anlamlılık bakımından zengin olan belgeler, yaşamsal sorunları yanıtsız ve nihai sonucu belirsiz bırakıyorlar. Filistin halkı lehine sağlan-

mış küçük ilerlemeler inkar edilemez olsa bile, İsrail'in iddialarını çürüten yasal normlar bir kenara bırakılmıştır. Belki de askıda bırakılan birçok sorun doyurucu biçimde nihai statü görüşmelerinde çözülecektir. Ancak, eğer geçiş süreci Dördüncü Cenevre Sözleşmesinin yasal standartlarıyla çok daha belirgin biçimde beslenecek olursa, bunun gerçekleşme şansı büyük ölçüde arttırılmış olacaktır.

NOTLAR

1. Gazze-El Halil Anlaşması, madde XIV.
2. Bakınız Raja Shehadeh, "Questions of jurisdiction: A Legal Analysis of the Gazze-Jericho Agreement", *Journal of Palastine Studies* XXI-II/4, sf. 18-24.
3. İlkeler Bildirgesi konusunda, bakınız genel olarak Raja Shehadeh, "Can the Declaration of Principles Bring About a 'Just and Lasting Peace?'" , *European Journal of International Law* 4 (1993), sf. 555, ve *A Human Rights Assessment of the Declaration of Principles on Interim Self-Government Arrangements for Palestinians*, (Al-Haq, 1993).
4. Shehadeh: "Question of Jurisdiction" sf. 18.
5. Bir tartışma için, bakınız Eyal Benvenisti, "Responsibility for the Protection of Human Rights Under the interim Israeli-Palestinian Agreements", *Israel Law Review* 2/3 28 (1994) sf. 297-317.
6. Bakınız Yehuda Z. Blum, "From Camp David to Oslo", *Israel Law Review* 2/3 28 (1994).
7. Bu, en azından *Israel Law Review* 2/3 28 (1994) sf. 442'de göze çarpan bir formülasyondur. Al-Haq tarafından yayınlanan *A Human Right Assessment* içindeki versiyonunda, "Filistin halkını temsilen bir Filistinli delegasyon", "(Ortadoğu Barış Konferansına Katılan Ürdün-Filistin Delegasyonu içindeki) Filistin heyeti" sözleri zikredilir.
8. BM Genel Kurul Kararı 3210, 14 Ekim 1974.
9. *AG v. Sylvester* 15 ILR 573, *Sheikh Suleiman Abu Hilu et al v. State of Israel* 27 (2) PD ve *Ayub v. Minister of Defence* HC 610/78.
10. SCR 607 (1988), SCR 672 (1990), SCR 681 (1990), SCR 726 (1992), SCR 799 (1992) ve SCR 904 (1994).

11. Bakınız Benvenisti: "Responsibility for the Protection of Human Rights".
12. ILM (1986), sf. 1073.
13. ILM (1986), sf. 1073.
14. ILM (1986), sf. 1073.
15. ILM (1986), sf. 1073.

IV

BİR DEVLET İNŞA ETME STRATEJİSİ OLARAK KURUMLAŞMA: FİLİSTİN ÖRNEĞİ

Joanne Murphy

Bürokratlar politikayı bürokratik tarzda algılar. Politikanın sıradan bir süreç olmasını arzularlar. Bundan dolayı, yeni veya gelişen bir ulusun memurları iktidara geldikleri zaman idari devleti meşrulaştırmaya çalışırlar. Onların modeli bürokrasidir; ancak hükümet etme ve yönetme bu modelden çok farklıdır.¹

Kurumlaşma ve kurumlaşmanın meşrulaşması politik ve idari geçişin kilit öğeleridir. Bir sistemi veya örgütlenmeyi kurumlaştırmak, onu kendisiyle etkileşim halinde olanların gözünde *rutinleştirmek* tir. Rutinleştirme de yetmez, zira sistem veya örgütlenme kendine ait bir tanınmaya, deneysel olarak ölçülmesi güç olsa bile,

çevresindekiler için algılanabilir bir *değere* ulaşmalıdır. Bunlar, modernleşen toplumlarda kurumsal gelişmeyi inceleyen siyaset bilimciler tarafından kabul edilen tipik özelliklerdir. Politik bakımdan ulus ötesi (hale gelen) toplumların sınırları içinde, kurumlaşmayı icra etme olanaklarının karşılaştırmalı olarak çözümlenmesi, hak ettiği bilimsel ilginin pek azını görmüştür. Yukarıdaki alıntının işaret ettiği gibi, kurumsal süreçlerin gerçekliği, sıklıkla doğrudan işin içinde olanların beklentilerinden çok farklıdır. Bu bölüm, Ortadoğu bölgesi içinde anlamlı bir politik azınlık ve diaspora örneği oluşturan Filistin halkı bakımından, işgal altındaki topraklarda kurumlaşmanın ve politik geçişin önemini aktarmaya çalışacaktır.

Bir Filistinli kimliğinin gelişimi ve belirgin bir milliyetçi ruh, sü-rüncemeli İsrail-Filistin çatışmasının tanımlayıcı özelliklerinden biri olmuş, daha geniş bir Arap-İsrail düşmanlığının fiziksel ve heyecansal çekirdeği olarak iş görmüştür. İşgal edilmiş topraklar içinde Filistin kurumlaşmasının mevcut aşamasının evrimini, hem Filistin milliyetçiliğinin hem de azınlığın devlet inşa etmesinin kurumsal zeminini ve İşgal Edilmiş Topraklarda mevcut durumu araştırma-dan önce, Arap-İsrail çatışması içinde Filistin halkının konumu ve Gazze Şeridi ile Batı Şeria'nın ekonomik ve politik iklimi hakkında kısa bir arka plan sunmak belki yararlı olur.

İşgal Edilmiş Topraklar

1917 öncesi Batı Şeria ve Gazze Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçasıydı ve Birinci Dünya Savaşı'nın ardında bu parçaya tekabül eden topraklar İngiliz mandasına geçti. Gelişen Yahudi ve Filistin milliyetçiliği arasındaki karşılıklı kanlı şiddet ve tırmanan sivil çatışma yüzünden (1922'de Milletler Cemiyeti tarafından İngiltere'ye tevcih edilmiş) manda, 1947'de Birleşmiş Milletlere geri verildi. Birleşmiş Milletlerin Filistin'in jeo-politik parçalanmasını öneren 1947'deki taksim planı, Arap çoğunluk tarafından derhal reddedildi, oysa Yahudi azınlık tarafından kabul edildi. Ne var ki, her bir

bölgenin idari ve yasal yapısını hâlâ çarpıtan mirasıyla tarih, kendi bildiği yoldan yürüdü ve 1948’de İsrail’in bağımsızlık ilanının ardından patlak veren Arap-İsrail savaşı Gazze Şeridi’ni Mısır’ın denetimine Batı Şeria’yı Ürdün sancağının egemenliğine bıraktı. Arap Doğu Kudüs’ün İsrail tarafından ilhak edilmesi sonucuna yol açan 1967 Haziran savaşı, (diğer topraklara ek olarak) hem Gazze Şeridi hem de Batı Şeria İsrail tarafından işgal edildiği için, bölgenin politik sınırlarını bir kez daha yeniden belirledi. Kudüs’ün ilhakı ve kentin İsrail’in ebedi ve birleşmiş başkenti ilan edilmesi, BM ve uluslararası toplum tarafından büyük bir çoğunlukla hâlâ tanınmamaktadır.

Toplam olarak 6000 km. karelik bir bölge oluşturan Batı Şeria ve Gazze Şeridi’nin 1991’de, birlikte 1,7 milyon kişilik bir nüfusa sahip oldukları tahmin ediliyordu.² Tahminen 2,9 milyon dolar gayri safi hasılası ve kişi başına 1715 dolarlık geliriyle, bu toprakların yaşam standartları, İsrail devletinin standartlarından anlamlı biçimde daha düşüktür.³ Yararlanılabilir verilere göre, Doğu Kudüs’ün nüfusu (150.000 Yahudi yerleşimci dahil) 300.000 civarında tahmin ediliyor. Tahminler yaklaşık olarak 1,3 milyon Filistinlinin de İşgal Edilmiş Toprakların dışında bulunduğu izlenimi veriyor.⁴ Salim Tamari’nin “çeşitli müşterek topluluklar ve oluşumlar” diye adlandırdığı toplum içindeki bu parçalanma, onu adam akıllı dağıtan birbiri ardına gelen savaşlara mal edilebilir. Tamari, devamında şunu ifade eder: “Filistinlilerin yarısından fazlasını etkilemiş olan sürgün hali, Ortadoğu’nun dört yanındaki Filistinlilerin ve diasporanın politik davranışları kadar, kolektif bilince ve kültürel yönelimlere de damgasını vurdu.”⁵

1991’de gayri safi hasılanın % 8’i sanayiden, % 30’u tarımdan % 12’si inşaat sektöründen ve geriye kalan % 50’si hizmetlerden oluştuğu için, İşgal Edilmiş Toprakların ekonomisi esas olarak hizmet ağırlıklıdır. Özel girişim baskındır ve İsrail ekonomisine ciddi bir bağımlılık vardır. Sınırın en son kapatılmasına kadar, gayri safi ulusal gelirin dörtte birini kazanan, İşgal Edilmiş Toprakların emek

gücünün üçte biri Yeşil Hat'ta (1967 öncesi sınır) çalışıyordu. Körfez Savaşı ve Filistinlilerin saflaşmasının politik yan sonuçları, o ana kadar İşgal Edilmiş Topraklar içinde yaşayanlar için önemli bir gelir kaynağı olan Körfez'deki Filistinli İşçilerden gelen havaeleri ciddi biçimde etkiledi.

Batı Şeria ve Gazze Şeridi'nde temsilcilik iddiasında bulunan ve toplumdan onay olmaya çalışan Filistin politik kurumları, 1977'den itibaren Yüksek Konseylerin alternatif "ulusal" yapıları yaratmasından tutun da, 1987'de İntifada öncesinde ve sürecinde taban ve halk komitelerinin mantar gibi türemesine ve en önemlisi 1993 sonlarında geçici Filistin Ulusal Yönetimi'nin (FUY) kurulmasına kadar sistematik olarak genişlediler. 3. bölümde Colm Campbell tarafından irdelendiği gibi, Filistin Ulusal Yönetimi, bir Geçici Filistin Öz-Yönetiminin, örneğin Batı Şeria ve Gazze Şeridi'ndeki Filistin halkını temsilen seçilmiş bir Meclisin kurulmasına ve yetkilerin "bu görev için yetkilendirilmiş Filistinlilere", yani şimdiki Filistin ulusal Yönetimine, hazırlayıcı devrine olanak tanıyan o yılın Oslo ve Kahire antlaşmalarından çıktı.

Filistin Ulusal Yönetiminin atanması ve bunun ardından hem İsrail birliklerinin Filistin kentlerinden çekilerek yeniden konumlanmasının hem de Yönetim seçimlerinin düzenlenmesinin gecikmesi, Batı Şeria ve Gazze Şeridi dahilindeki mevcut politik seçkinlerin ve güçlerin idari güçlüklerini ağırlaştırdı. Bununla birlikte, İşgal Edilmiş Topraklar dahilinde bir Filistin devleti inşa etme deneyiminin başarı veya başarısızlığının göstergesi olacak şey, Filistin yönetiminin yeni yapılarının politik kurumlaşması ve bütünleşmesidir.

Kuramsal Bir Kavram Olarak Devlet İnşası

Filistin toplumu bünyesinde kurumsal gelişmenin ve devlet inşa etmenin pratik görünümelerini araştırırken, mevcut gelişmelerle var olan literatür içinde kurumsal gelişme ve devlet inşa etmeye

ilişkin kuramsal birikim arasında ilişki kurmak, belki yararlı olur. Devlet inşa etmeyi ve devletin gelişmesini konu edinen birtakım kuramlar mevcuttur, ama politik ve kurumsal geçişle karşı karşıya olan toplumlara özellikle uygun düşen ve tez elden seçip alınacak tek bir model yok gibidir. Tersine, her birinden uygun tipik özelliği seçmek ve onları bu özel hale uygulamak daha yararlı ve aydınlatıcıdır.

Tam da devletin gelişimiyle ilgili kuramlar fikirleri ve vurguları bakımından farklı oldukları için, bu durum gelişmeci bir süreç olarak devletin inşasına ve devlete ilişkin tanımları da farklılaştırır. Ayırt edilmiş bir toprak birimi için zorun meşrulaştırıcısı olarak devletin klasik Weberci tanımıyla, *The Formation of National States in Western Europe* adlı çığır açıcı çalışmasında Charles Tilly tarafından yorumlanan kurum-yönsemeli tanım karşılaştırılabilir. Tilly'in görüşüne göre, "Devlet inşa etme, esas olarak, sürekli bürokrasiyle başlatılan, zorlama tekeliyle takviye edilen bir politik merkezileşme sürecidir. Bu süreç iyi belirlenmiş bir toprak parçasının ve onun içindeki halkın merkezileşmiş idari denetimiyle sonuçlanır."⁶

Mevcut Filistin modeline uygulandığında, her iki tanım da devlet inşa etme deneyiminin politik güvensizliğini ve eğreti kırılabilirliğini ifade etmiyor gibi görünüyor. Bu her iki model açısından devlet, toprağa dair meşruiyetin hem "tüzel" hem de "görgül" vasıflarını taşıyan, uluslararası planda tanınan bir kendilik olarak vardır.⁷ Jackson ve Rosberg, İşgal Edilmiş Topraklarda devlet olmanın tüzel sıfatlarını, rahatlıkla uygulanamayan "sosyolojik olarak verili" bir koşul olmaktan çok bir uluslararası yasal koşul olarak göz önüne aldılar. Bundan dolayı, böylesine kuramsal yapımlar çerçevesinde, politik geçiş halindeyken devlet inşa etmenin ve kurumlaşmanın sahici bir çözümlemesini yapmak zordur. İşgal Edilmiş Topraklar söz konusu olduğunda, devlet inşa etmenin kilit kavramı olan "politik merkezileşme", süregelen işgal nedeniyle iş göremez hale gelir. İslami hareketin ve ret cephesinin, "eğer sınırlandırılmazsa" son derece aşıkâr olan gücü ve Yeşil Hat'tın her iki ya-

kasında İsrail hedeflerine saldırıların devam etmesi veri alınırsa, İşgal Edilmiş Topraklar içindeki seçilmemiş bürokratik seçkinlerin halihazırdaki süreksizliği ve Weberci itaat ettirici denetim tekelinin yokluğu ayan beyan ortadadır.

Devlet inşa etme paradigması çerçevesinde kurumlaşma, kavramsal bir tasarım geliştiren ve formüle eden yapısal bir gerçekliktir. Kurumlaşma politik gelişme için yaşamsal önemdedir ve bu nedenle Filistinlilerin yapısal evriminde önemli bir değişkendir. Samuel Huntington gibi kuramcılar, kurumlaşmayı verili her bir toplum içindeki politik gelişme, düzen ve istikrara yakından bağladılar.⁸ Huntington, kurumlaşmayı "örgütlere ve işleyiş usullerine değer ve kararlılık kazandıran bir süreç" olarak tanımlar ve netleştirmek için devam eder: "Bir politik sistemin kurumlaşma düzeyi onun örgütlerinin ve işleyiş usullerinin uyarlanabilirliği, karmaşıklık, özerkliği ve tutarlı bütünlüğüyle tarif edilebilir."⁹

Gabriel Ben-Dor, Huntington'ın çözümlemesinde yüzeysel kalana yoğunlaşarak, kurumlaşmanın davranışsal ve yapısal özelliklerini karşılaştırmalı olarak birbirinden ayırt eder. O, doğası gereği ayrılan ve bundan dolayı farklı yorumlamaları ve çözümleme kiplerini gerektiren yapısal özelliği "istikrar"la ve davranışçılığı ise "değer"le ilgili sayar. Ben-Dor, Edward Feit'in politik kurumlaşma tanımından yararlanır:

Kurumlar... bağlantılı ve birbirlerini karşılıklı olarak güçlendiren üç sürecin etkileşmesinin sonucudur: yeni seçkinlerin sistemin içine alınması ve seçkinlerin pazarlıkları, politik süreçlerin ayınleştirilmesi ve seçkinlerin simgelerinin koşullamasıyla bu ayınleştirmenin yoğunlaşması.¹⁰

Ben-Dor, bu yaklaşımla, kurumsal gelişmenin hiç de eşit ve orantılı olmadığını, bazı kurumların diğerlerinden daha bütünsel ve hızlı gelişmesinin muhtemel olduğunu gösterir. Bu, içindeki (iç güvenlik birimleri gibi) bazı kurumların diğerlerinden (örneğin, seçimle ilgili veya yönetsel aygıtlardan) çok daha güçlü olabildiği,

mutlak devletin kurumlarının gelişimi bakımından özellikle doğrudur. Gerçekten de, Ben-Dour'un geliştirdiği bu kurumlaşmanın bakışimsızlığı kavramını, Filistin örneği çerçevesinde ayrıca yararlıdır.¹¹

Bununla birlikte, kurum-inşası çoğu kez tanınmaktan çok, tartışma götürmez biçimde siyasal yönden etkililiktir. Bu durum, kurum-inşasının ve yapı-yaratmanın işgale karşı direnişin iki ana biçimi olarak işlev gördüğü Filistin toplumu içinde derhal görülebilir. Kurum-inşasının çekirdeği örgüt-inşası, örgütlerin etkinliğinin iyileştirilmesi ve tekniklerinin geliştirilmesidir. Ancak, örgütsel gelişme doğrusal ve artımlı bir süreç olmayabilir.

Aydınlatıcı perspektiflerden biri, kurumsal gelişmeyle bağlantılı olarak psikolojik "kesikli denge" kavramını kullanan Stephan Krasner'inkidir.¹² Krasner'ın toplumsal kurumlar içindeki değişimin farklılaşma oranlarına ve onların doğuş dönemiyle "oturma" dönemleri arasındaki önemli ayrıma ilişkin katkısı Filistin örneğine ışık tutar. Onun kriz dönemi boyunca yeni kurumların ortaya çıktığı ve bu kurumların kendilerini çevreleyen sivil ve politik ortamı belirlemeye başladığı iddiası, İşgal Edilmiş Topraklarda var olan yaygın kurumsal ikileşmeye uygulandığında, Filistin Ulusal Yönetiminin karşı karşıya bulunduğu hakiki sıkıntıyı dile getirir. Kurumsal yetkinin kimi yapılarının birbirine koşut işleyişi yüzünden, ulusal çapta meşru ve tutarlı bir ulusal yapıyla bu alanın doldurulması birtakım güçlükler doğurur. Hem örgütsel istikrarın hem de politik meşruiyetin gerekleri öteki iki farklı değişkene işaret eder. İtaati ortaya çıkarmak için meşruiyetin zorlayıcı olmayan esas güç olduğuna dair Max Weber'in yorumunun, İşgal Edilmiş Topraklarda peşin bir uygulaması vardır.

Modern demokratik siyasal topluluk içinde meşruiyet ve örgütsel istikrar genelde seçim süreçleriyle veya bu süreçlerin yokluğuyla ilişkilendirilir. Seçimler egemenliğin meşrulaştırılmasında kilit bir rol oynarlar ve çoğu kez bu meşrulaştırma süreci içinde bizzat bir politik taktik örneği oluştururlar. Bir yazarın ifade ettiği gibi,

"seçimler, sistemin işleyişi içinde yurttaşlara tercihlerini kullanma olanağı tanıyan demokratik sistemin kilit öğelerinden biri olarak görülürler."¹³ Bu anlamda seçimler sorunu, mevcut Filistin liderliğinin ve onun meydana getirdiği kurumsal yapının politik meşruluğu bakımından kilit bir değişkendir.

Batı Şeria ve Gazze Şeridi'nde Kurumlaşma

İşgal Edilmiş Topraklardaki yönetsel seçkinlerin şimdiki konumu ve onların doğrudan seçimlere dayalı bir hesap verme sorumluluğuyla yükümlü olmayışı göz önüne alınacak olursa, geçiş ve meşrulaşma süreci zorlu ve tayin edici bir dönemece girdi. Hem var olan kurumlar hem de gelişmekte olan yapılar içinde güven yaratmaya, hizipleşmeye ve meşrulaşmaya ilişkin sorunlar belirgin hale geliyor. İşgal Edilmiş Topraklardaki halkla diaspora arasında şimdiye kadar görülmemiş gerilimlerin varlığı gibi, kurumsal kalıp içinde rollerin yaygın ikileşmesi de fazladan bir güçlüktür.

Filistin kurumlaşmasının gelişimi bakımından en önemlisi, İşgal Edilmiş Topraklarda mevcut yarı-profesyonel örgüt yapılarından (intifadanın halk komiteleri içinde güçlü kökleri bulanan yapılardan) uzaklaşan, şimdiki beklentiye göre en azından bu örgütlerin bir kısmını Filistin Ulusal Yönetimiyle bağlantı halinde veya onun içinde çalışan yarı-profesyonel örgütlere dönüştürecek hızlı bir akımın varlığıdır. Batı Şeria ve Gazze Şeridi'nde toplumun muazzam beklentileri ve bölgedeki her kurumsal yapının göğüslemek durumunda olduğu ekonomik ve yapısal sorunlar, şiddet ve gerilim yüklü bir iklimde pekiştirilmiş meşruiyete ve kurumsal istikrara erişmenin güçlüğüyle yumaklaşıyor.

Filistinlilerin kurumlaşma sürecine eşlik eden asli güçlükleri aydınlatan üç özgül değişken vardır. Bu değişkenlerden ilki, Filistin Ulusal Yönetiminin mevcut bileşimi ve onun Filistin toplumdaki öteki kurumlarla iç ve dış ilişkileridir. İkinci değişken, iç güvenlik sisteminin ve kurumsal yetkenin, Filistin Ulusal Yö-

netiminin coğrafi yetki alanının son derece düzensiz olduğu koşullarda geliştirilmesidir. Göz önüne alınacak üçüncü etken, özerk bölgelerdeki seçimlerin önemi, bu seçimlerin gündeme getireceği kurumsal meşruiyet sorunları ve İsrail'in yeni yerleşimleri konusudur.

Filistin Ulusal Yönetimi, başlangıcından itibaren hem İşgal Edilmiş Topraklar içinde kurumsal denetimin öteki düzlemleriyle hem de İsrail hükümetiyle işleyen ilişkiler geliştirmek zorundaydı. İç ilişkiler, İngiliz mandası döneminden beri var olagelen belediyeler ve sayelerinde ulusal yetkenin bir dereceye kadar kullanılabildiği kurullar olarak, Filistin yerel güçlerinin 1977 sonrasında oluşturdukları Yüksek Konseyler türünden kurumları çevreler. Değişik görev alanlarında faaliyet sürdüren bu tür Yüksek Konseylerden on tane bulunmaktadır. Bu yetki düzlemlerine ek olarak, genellikle intifadayla bağlantılı olarak canlanan, bileşimleri ve gelişimleri bakımından doğaları gereği politik olan sayısız sivil toplum yapısı vardır.

Kurumlaşmış toplum yapılarından uzaklaşan bir akım, rüşeym halindeki bir devlet inşası sürecini yavaş ve acılı bir süreç haline getirir. Batı Şeria ve Gazze Şeridi'ndeki kurumsal yapıların hizipleşmesi, onay görmüş bir kurumsal istikrara erişmek için zorunlu olan bir tür iç kenetlenme yaratma girişimlerini sekteye uğratabilir. Özerk bölgelerde böyle bir oturmuşluğa ve buna eşlik eden politik yapıların politik olgunlaşmasına erişmeksizin, çok sıkça kurumsal gelişmenin asli tezahürleri olarak görülen "değer ve istikrar"ın kazanılabilmesini düşünmek güçtür.

Filistin Ulusal Yönetimi, Filistin toplumu içindeki rolünü, barış sürecine muhalefet eden ve bizzat bu sürecin yarattığı yapıların içine girerek onun meşruluğunu reddeden politik muhalefetin retçi konumu nedeniyle daha karmaşık hale gelen alternatif iktidar düzeyleriyle bütünleştirmede zorluklarla yüz yüzedir. Retçi hareket, yerel seçimlere (mevcut barış süreciyle bağlantılı olmayan bir yapıya) katılma iyi niyetini seslendirmiş olsa bile, Ulusal

Yönetim seçimlerine girmeyi reddettiğini duyurdu. İslami Direniş Hareketi'nin (HAMAS) resmi bir sözcüsü bu durumu şöyle yorumladı: "Oslo Antlaşması veya benzer herhangi bir planla bağlantılı olmamak kaydıyla, topraklarımız içindeki ve dışındaki Filistinliler arasında yapılan seçimlere kesinlikle katılabiliriz. Bu tür seçimler Filistin halkın gerçek temsilcilerini seçmeye hizmet etmelidir."¹⁴

FUY bünyesinde 21 bakanlığın, 10 Yüksek Ulusal Konseyin ve çok sayıda hükümet dışı örgütün varlığı ciddi bir eşgüdüm sorunu yarattı. Filistin Yönetimiyle Sağlık ve Eğitim Yüksek Konseyleri arasındaki son anlaşmazlıklar, politik bir çıkmaza kadar derinleşti ve bu kurumsal karşıtlığın bağışçı ülkeler üzerindeki etkisi son derece olumsuzdur. Her ne kadar bu ihtilaflar FUY'nin temsilcileri tarafından giderildiyse de, onlar devam eden askeri işgalin gölgesinde kurumsal bütünleşmenin zorluklarının bir arazi olarak var olmaya devam ediyorlar. Gelişme ve Yeniden İnşa için Filistin Konseyinden bir görevli ve Filistin Seçim Komisyonunun bir üyesi olan Muhammed Ishteyyeh'ın dediği gibi, "silahların şakırtısı"nın ortasında kurumlaşmak kolay değil ve İsrail hükümetinin (seçimlerden ayrı düşünölmeyecek bir konu olarak) askeri geri çekilmeye uyumda gösterdiği isteksizlik veri alındığında, bu görev yakın gelecekte daha kolaylaşacağı benzemiyor.¹⁵

Dış cephede FUY'nin İsrail hükümetiyle ilişkisi özel önemdedir. Şimdiki İsrail hükümetiyle FUY arasındaki zaman zaman gergin ve çelişmeli bir hal alan ortaklığı tartışmak bu bölümün ilgi alanının ötesindedir; sadece bunun Batı Şeria ve Gazze Şeridi'nde Filistin kurumlaşması sürecinin sürekliliği bakımından muazzam önemini zikretmek yeterlidir. Bu tür istikrarsız politik ortamlarda politik meşruiyeti kazanmanın ve yitirmemenin güçlüğü ortadadır; ama kuramsal olarak, Yönetim bu tür bir meşrulaşma süreci vasıtasıyla, birleşik bir politik toplumun ayırt edici özelliklerinden biri olarak değerlendirilebilen Weberci klasik "zor tekeli"ni geliştirebilirdi.

Filistin resmi polisi (İlkeler Bildirgesi'nin IX. maddesi "güçlü" bir polis örgütünün kurulmasına olanak sağlar), mahkûmlara karşı davranışı, işkence ve kötü muamele iddiaları yüzünden şimdiden ciddi eleştirilere konu olmuştur.¹⁶ Kara Cuma olayının (Filistin polisinin yaralanmalara ve ölümlere neden olacak şekilde diğer Filistinlilerin üzerine ateş açtığı olayın) politik yankıları hâlâ tedirgin edici biçimde sıkıntı yaratmaktadır ve polisin kendi adına özerk bölgelerle sınırlanmış bir çerçevede bile bir zor tekeline ulaşmayı başardığı hiçbir şekilde söylenemez. Şubat 1995'te Filistin Halk Kurtuluş Cephesi'nden eylemcilerin tutuklanması ve Hamas ile İsmail Cihad'a karşı bunu izleyen sertleşme, bir polis gücünün politik olarak patlayıcı bir iklimde yetkesini kabul ettirmeye çabalamasının belirtileridir. Ancak, daha çarpıcı olanı, genellikle kendisi tarafından denetlenen silahlı "Fetih Şahinleri"ni göreve çağırmakla, FUY başkanı Yaser Arafat'ın Kara Cuma hüsrânına karşı kaba bir hizipçi güç gösterisi biçimindeki tepkisiydi. Bu ürküntülü tepki, kendi içinde kurumsal istikrarsızlığın, politik meşruiyet yokluğunun ve kendisini iç politik ve kurumsal kısıtlara uyarlamış sözüm ona "devrimci" liderliğin güçlüklerinin bütün belirtici işaretlerini taşıyor.

Batı Şeria ve Gazze Şeridi'nde bir kurumsal ağı biçimlendirmeye çalışırken, iç meşruiyeti ve desteği sağlamlaştırmak, besbelli Filistin yönetiminin karşısına dikilen en yaşamsal sorundur. Oslo Antlaşmasında serbest ve demokratik ilkelere uygun olarak bir Filistin Meclisinin seçilmesine ilişkin hüküm, sürecin bütünü bakımından seçimlerin öneminin altını çizer. Seçimlerin birtakım amaçları vardır. Seçimler, Filistin halkının temsil edilme hakkının gerçekleşmesi ve İşgal Edilmiş Topraklarda gelecekteki politik sistem için bir teamül yaratılması yönünde önemli bir başlangıç adımıdır. Seçimler (şimdiye kadar tanımlanan) kendi hükümlerlik alanında yasa, yargı ve yürütme güçlerinin denetimini üstlenecek bir Filistin Meclisi'ni oluşturmak için düşünüldü. Ancak, bu politik dönemeçte seçimlerin belki de en belirleyici gerekçesi, barış sürecine bir meş-

ruiyet damgası vurmak ve gelecekteki her Filistin Yönetimini bu sürecin çerçevesi içinde faaliyet yürütmekle yükümlü kılmaktır.

Nablus'ta kurulu Filistin Araştırma ve İnceleme Merkezinin, Oslo Antlaşmasından hemen sonra, Aralık 1993'te gerçekleştirdiği bir kamuoyu yoklaması, Filistinlilerin yüzde 73'ünün FUY'nin atamalarındansa seçimlerden yana olduğu sonucunu verdi. Aynı kamuoyu yoklamasında Arafat'ın ana akımı El-Fetih'in desteği tahminen yüzde 42 ve barış sürecinin kendisine verilen destek ise yüzde 41.5'ti. Karşılaştırmalı olarak bakıldığında, Şubat 1995'te gerçekleştirilen bir başka kamuoyu araştırması El-Fetih'in desteğinin yüzde 49.5'a çıktığını ve geleceğin Filistin devletinin müstakbel başkanı olarak Arafat'ın desteğinin 53.4 olduğunu ortaya koydu. İlginç olan, araştırmanın Hamas'ın cezaevindeki lideri Şeyh Yasin'in desteğinin ancak yüzde 14.6 olduğu tahmini sonucunu vermesiydi. Doğru olmaları halinde, retçi cephenin resmetmek isteğinden oldukça farklı bir tablo çizen bu veriler önemlidir.

Yasama dönemleri söz konusu olduğunda, Şubat 1995'te gelecek başkanlık, genel belediye ve köy seçimlerini birlikte yapma kararı (tek başına genel ve yerel seçimlerin aleyhine alınmış bir karar), retçi hizbi gelecekteki bir oy kullanmaya kendisinin katılımı konusunda açık ve şüphe götürmez bir tutumla ortaya çıkma külfeti altına soktu. Eğer seçimlerin amacı mevcut süreci meşrulaştırmak ve pek çok Arap yönetimi tarafından rejimi veya kişileri meşrulaştıran bir niteliğe büründürülmüş tipik paradigmanın ötesine geçmekse, mümkün olduğu kadar çok sayıda politik hizbin katılımı eleştirel olacaktır. Başlangıçta, Temmuz 1994 tarihine göre planlanmış olan seçimleri, oylamaya seçme ve seçilme hakkına sahip olarak kimin katılacağı konusunda bir mutabakat bulunmaması nedeniyle birleştirici bir değişken olarak kavramak zordur. İsrail'in geri çekilişine dair anlamlı güvenceler olmadan FUY'nin seçimleri takvimlemesi ihtimal dışıdır. FUY'nin Yerel Yönetimler Bakanı As Sa'eb Erakat'ın dediği gibi, "Geri çekilme gerçekleşmeyecek olursa, bu demektir ki, seçimler de yapılamayacaktır."¹⁷

Aslında, geri çekilme konusu genel olarak barış sürecinin kurumsal raydan çıkmasını anlatan bir mecaz olarak kavranabilir. Nabil Sha'at'ın yorumladığı gibi:

Geçiş sürecinin arkasındaki mantık aşağıdaki formüle dayanıyordu: Filistinliler haklarını adım adım yeniden kazanmış olacaklar; benzer bir ilerlemeyle İsrail de adım adım güvenliğe ilişkin kendi taleplerini elde edecek; yani bir adım toprağın geri alınması karşılığında bir adım güvenlik... Ama geçiş dönemi boyunca karşılıklı güvenin yaratılması yerine, fiilen gerçekleşmiş olan, bizi tümüyle zıt konumlara götüren bir karşılıklı güvensizlik halidir.¹⁸

Sonuç

Günümüzde İşgal Edilmiş Topraklarda, kendi köklerini Filistin toplumunun politik evrimini nitelendiren kurumsal gelişmenin katmanlarında bulan bir kurumlaşma sürecinin var olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Bu sürecin ille de doğrusal olması gerekmez ama bu yapıların her biri, onların dünyasını kuşatan sivil ve politik toplumun yapısını belirlemeye başlayacak birtakım biçimler kazanıyor. Bir yazarın ifade ettiği gibi; "kurumlar bir kez yerlerini alınca, toplumsal kaynakları çekip alarak, bireyleri toplumsallaştırarak ve hatta bizzat sivil toplumun doğasını başkalaştırarak kendilerine ait bir hayatı varsayabilirler."¹⁹

Filistin Ulusal Yönetiminin doğuşunun, Krasner tarafından kurumların yaratılmasıyla ilişkilendirilen belirli bir kriz tipini simgelediği söylenebilir. Bu "kriz", zamanı geldiğinde, İşgal Edilmiş Topraklarda yeni, tutarlı ve içten kenetli kurumsal yapıların yerleştiği bir hat boyunca diğer kurumları da yeniden dizilişe zorlayabilir. Pek çok şey seçimler ve kurumsal işleyiş yöntemleri yoluyla kurumlaşmanın ve örgütsel istikrarın yaratılmasına bağlı olacaktır. Bu evrimci kurumsal süreçte, sürmekte olan İsrail işgalî bir diğer önemli etkidir. Bunun seçeneği, İşgal Edilmiş Topraklar içinde Filistin Yönetiminin her bir yapısının, daha verimli

olacak ve dönüşerek geçmişin ayırt edici özelliği olan hizipçi modelin yerini alacak bir devlet inşası deneyi için zorunlu olan tutarlı bir birliği başaramamasıdır. Şimdilik, kesin bir değerlendirme yapmak veya kestirimde bulunmak için çok erkendir. Bununla birlikte, bir Filistin devleti inşa etme projesinin varacağı sonuç, ciddi biçimde Filistin kurumlaşmasının başarı veya hüsrana mal edilecektir.

NOTLAR

1. Edward Feit, "Pen, Sword and People: Military Regimes in the Formation of Political Institutions", *World Politics*, XXV/2 (1973), sf. 251.
2. Dünya Bankası, *Developing the Occupied Territories: an Investment in Peace*, cilt 1. *Overview*, Eylül 1993, sf. viii.
3. Dünya Bankası, *Developing*, sf. viii.
4. Dünya Bankası, *Developing*, sf. viii.
5. Salim Tamari, "The Transformation of Palestinian Society: Fragmentation and Occupation", *Palestinian Society: A Survey of Living Conditions* (Oslo, 1993) içinde, sf. 21.
6. Charles Tilly (ed.), *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton, 1975), sf. 25.
7. Devletleşmenin tüzel ve görgül niteliklerinin önemiyle ilgili daha kapsamlı bir çözümleme için, bakınız Robert H. Jackson ve Carl G. Rosberg, "Why Africa's Weak States Persist: The Empirical and Judicial in Statehood", *World Politics*, XXXV/1 (1982), sf. 1-24.
8. Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, 1986), sf. 12.
9. Huntington: *Political Order*, sf. 12.
10. Feit: "Pen, Sword and People", sf. 251.
11. Gabriel Ben Dor, "Institutionalisation, Old Concepts, New Developments", *Comparative Studies in Society and History*, 17/3 (1975), sf. 319.
12. Stephen Krasner, "Approaches to the State, Alternative Conceptions and Historical Dynamics", *Comparative Politics*, 16/2 (1984), sf. 223-46.

13. Ahmed Shafigual Hugue ve A. Muhammed Hakim, "Elections in Bangladesh: Tools of Legitimacy", *Asian Affairs* içinde, 16/4, sf. 248.
14. İbrahim Ghawshal, *FBIS*'te çıkan söyleşi, 14 Şubat 1995, sf. 14.
15. Muhammed İshteyyeh ile söyleşi, 15 Mart 1995.
16. Bakınız gözaltında tutuklu ölümleri üzerine rapor, *Palastinian Report*, 9 Nisan 1995, sf. 10.
17. Sa'eb Erekat, *FBIS*'te çıkan söyleşi, 5 Aralık 1994, sf. 5.
18. Nabil Sha'at, Washington görüşmeleri konusunda yapılan söyleşi, *FBIS*, 13 Şubat 1995, sf. 31.
19. Krasner: "Approaches to the State", sf. 240.

V

ÜRDÜN DIŞ POLİTİKASINDA FİLİSTİN ETKENİ, 1967-1988¹

Raad Alkadiri

Uluslararası sistem içindeki bütün devletler, kendilerinin dış politikayla ilgili karar alma süreçlerini etkileyen çevresel etkenlerin hükmü altındadırlar. Devletin coğrafi, demografik, ekonomik ve askeri nitelikleri ile bölgesel ve küresel çevresinden kaynaklanan sistemli et'kilerin toplam bileşimi ya olumlu yeterlilikler ya da olumsuz kısıtlılıklar olarak görür. Bu etkenler, karar alıcıların el-deki politika seçim olanaklarını belirler ve daha büyük kısıtlılıklar daha az tercih olanağı demektir.

Bu bakımdan, özellikle Ürdün'ün Haşimi Krallığı fena halde mağdurdur. Onun coğrafi yeri ile ekonomik ve askeri zayıflıklarının bileşiminden kolay incinebilir halde bir devlet çıktı. Bundan

dolayı, dış politika birtakım iç ve dış güçlerce biçimlendirildi. Böyle güçlerden biri "Filistin etkeni" diye adlandırılabilir. Bu bölümde, bu etkenin, 1967 ile 1988 yılları arasında, krallığın Arap-İsrail çatışmasına dönük dış politikasının seyrini çizerek, Ürdünlülerin karar almasına etkide bulunması sergilenecektir. Bu, ancak en genel anlamda yapılabilir. Böyle de olsa, gerçekleşen politika değişikliklerinin toplam etkisini ve Filistin etkeninin oynadığı rolü sunmak yeterli olacaktır.

Filistin Etkeni

İlk bakışta Ürdün'deki Filistinlileri azınlıklar bağlamı içinde tartışmak tuhaf görünebilir. Her ne kadar Filistinlilerin nüfusun toplamı içindeki oranı, rejim tarafından öteden beri politik bakımdan hassas bir konu olarak görüldüyse de, konuyla ilgili çalışmalardan aktarılan rakamlar yüzde 50-60 arasında oynuyor. Bunun bir istisnası, yetkili kaynaklardan alınmış verilere dayanarak, rakamın yüzde 30'dan yüksek olmadığını iddia eden Valerie Yorke'tur.² Ne var ki, birçok bakımdan gerçek oran önemli değildir. Filistinliler Ürdün'de sayısal bakımdan daha üstün olabilseler bile, politik sistem ve devletin güvenlik aygıtı Doğu Yakası Ürdünlüleri tarafından belirleniyor ve denetleniyor. Sonuç olarak, konumları bazı bakımlardan öteki Arap devletlerindeki azınlıklara benzeyen Filistinlilerin, krallıkta bir politik azınlık olarak görülmesi savunulabilir.

Büyük bir Filistinli nüfusun mevcudiyeti rejim için kesinlikle bir sosyo-politik güvensizlik nedeni olmuştur. Filistinliler potansiyel bir iç istikrarsızlık kaynağı ve krallığın yerleşik politik düzenine yönelik bir tehdit olarak algılanmıştır.³ Üstelik, onların devlete olan sadakati, rejimin Filistin sorunuyla ilgili olarak izlediği politikalarla koşullu bir sadakat sayılmıştır. Bundan dolayı, Ürdün'ün karar vericileri, krallığın İsrail'e ve Arap-İsrail uyuşmazlığının sona erdirilmesine ilişkin politikasını belirlerken, kendi mahalli Filis-

tinli nüfuslarının politik duyarlılıklarını hesaba katmakla yükümlü olduklarını hissettiler.

1967'den sonra bağımsız bir Filistin milliyetçiliğinin yükselişi bu hassas politik ilişkileri kötüleştirdi. Ürdünlüler, harfi harfine Filistin gündemine dayandırılan şovenist bir milliyetçilik biçimi üzerindeki vurgusuyla, bu yeni politik gücün krallık üzerindeki mevcut demografik tehdidi azdıracağına inandılar. Bu milliyetçilik, rejimin kendi Filistinli nüfusunu temsil etme iddialarına meydan okudu ve sayesinde Doğu Şeria Filistinlilerinin başarılı biçimde Ürdün toplumuna dahil edildiği ve Arthur Day'ın "eritme potası" olarak adlandırdığı sürecin kesintiye uğramasının habercisi oldu.⁴ Ürdünlülerin korkuları, Ürdün liderliğin tersini yapmaya mecbur kaldığı 1974'e kadar, Filistin halkının tek temsilcisi olduğunu iddia eden Filistin Kurtuluş Örgütü'nü (FKÖ) desteklemeyi reddetmesiyle kendisini açığa vurdu. 1974'ten sonra bile sorun tümüyle giderilemedi ve çekişme iki taraf arasındaki ilişkilerin bir özelliği haline geldi.

Bu iki öge, yani Ürdün'deki yerli Filistinli nüfusun büyüklüğü ve bağımsız bir Filistin milliyetçiliğinin varlığı, yukarda sözü edilen "Filistin etkeni"ni oluşturur. Bunlar, Ürdün dış politikası ve rejimin İsrail'le çatışmaya Batı Şeria ve Doğu Kudüs'ün geri alınmasını güvenceye alan diplomatik bir çözüm bulma çabası üzerinde, bir bakıma sınırlayıcı da olsa, önemli bir etkide bulunacak şekilde birlikte iş gördüler. Bu diplomatik çözüm arayışı, 1967 ile 1988 yılları arasında Ürdün dış politikasının sabit stratejik hedefi olarak kalırken, "Filistin etkeni" ve Filistinlilerin daha fazla bağımsız politik kimlik yönündeki talepleri, karar vericileri, Doğu ve Batı Şeria'yı, ikincisi geri alınır alınmaz, birbirine bağlamayı öngören geleceğin politik çatısı hakkındaki kendi tasavvurlarında uyarlamalar yapmaya zorladı.

Birinci Aşama: Savaş Öncesi Toprak Statükosuna Geri Dönüş

1967'deki ezici yenilginin ardından Ürdün, Batı Şeria ve Doğu Kudüs üzerinde tam egemenliğini yeniden tesis etmeyi amaçlayan bir dış politika benimsedi. Ürdün liderleri krallığın savaş öncesi toprak birliğini kendi taahhütleri olarak açıkça dile getirdiler ve iki yaka arasına var olagelmış kutsal bağdan vazgeçilemeyeceği üzerinde iddialar ettiler.⁵ Bununla birlikte, onlar bu hedefe erişmek için Filistin sorunu üzerinde İsrail'le bir antlaşmaya varmak zorunda olduklarının farkındaydılar. Bundan dolayı, rejim Arap-İsrail çatışmasının diplomatik çözümünün kararlı bir savunucusu olarak ortaya çıktı. Ürdün liderleri, 1967 öncesi sınırları dahilinde Yahudi devletinin varlığını tanımaya ve onun barış içinde yaşama hakkını kabul etmeye istekliliklerini ifade ettiler. Ancak, onlar bunun İsrail'in İşgal Edilmiş Topraklardan önceden çekilmesi koşuluna bağlı olduğunu da açıklığa kavuşturdular.⁶ Bu politika, nihayetinde, BM Güvenlik Konseyi'nin 242 sayılı kararının Ürdün'ün kabulü içinde kutsal bir emanet gibi korunmasıydı.

Bu ilk aşamada bile, Ürdün'ün karar vericileri üzerinde bir dereceye kadar Filistinlilerin etkisi aşıkardı. Haziran yenilgisinin bir sonucu olarak, krallığın güvenlik aygıtı zayıflamıştı ve rejim 1967 Ağustos'unun sonuna gelindiğinde, sayıları tahminen 200.000 gibi bir kabarıklığa erişen Doğu Şeria'daki Filistinli mülteciler arasında gerilimin tırmanmasından ürküyordu. Bu, Ürdün liderliğinin İsrail'in doğrudan görüşme taleplerine karşılık vermeyi kamuoyu önünde reddetmesinin nedenini kısmen açıklıyordu. Aynı zamanda, İsrail'in Kudüs ve Batı Şeria'da toprak ödünü isteyen önerilerini onaylama isteksizliğine de açıklık getiriyordu. Kral Hüseyin'in bu toprakları geri alınacağına dair kişisel taahhüdünden tamamen ayrı olarak, Ürdün'ün politika oluşturucuları, İsrail'e daha fazla toprak ödünü verecek herhangi bir antlaşmanın özellikle Filistinliler nezdinde ihanet olarak görüleceğini fark ettiler. Savaşın doğur-

duğu iç durumun zaten istikrarsız olduğu göz önüne alınırsa, böyle bir adımın, uzun dönemde potansiyel olarak bizzat Haşimi monarşisinin varlığını tehdit edebilecek bir politik kargaşaya yol açması muhtemeldi.

Filistinliler, Kral Hüseyin'in öteki Arap liderlerini İsrail'le bir antlaşmaya ve Arap-İsrail uyuşmazlığını barışçı biçimde çözmeye ikna etme gayretlerini de sekteye uğrattılar. Ekim 1967'de Hartum'daki Arap zirvesi bu konuya ışık tuttu. Toplantı boyunca Kral Hüseyin, yeni ittifak kurduğu Mısır Devlet Başkanı Cemal Abdul Nasır'la birlikte, diğer Arap liderlerine Haziran felaketine yol açan hataları kabul ettirmek için didinip durdu. İki lider, eğer bunun tekrarından sakınacaklarsa, Arapların İsrail'le çatışmaya ilişkin yaklaşımlarını dönüştürmeye ihtiyaç olduğu konusunda ısrar ettiler. Dahası, politik eylemin, İsrail'in Arap bölgesindeki işgalini pekiştirmesinden önce, savaş sonrasının toprak kayıplarını telafi edecek, kullanılabilir yegane seçim olduğunu vurguladılar. Ancak, bunun karşılığında Araplar, Haziran 1967 öncesinin sınırları içinde İsrail'i tanıyarak ve onun bölgede var olma hakkını kabul ederek bir bedel ödemek zorundaydılar.⁷ İlmîliliğe davet eden bu ikna gayretleri, zirvede hazır bulunan Arap liderlerinin büyük çoğunluğu tarafından sıcak karşılandı. Ne var ki, FKÖ Başkanı Ahmet Şukeyrî'nin dahil olduğu küçük bir azınlık, İsrail işgaline uzlaşmaz bir karşılık verilmesi için bastırmaya devam etti. Şukeyrî, zirvenin kapanış oturumu sırasındaki ateşli konuşmasında, İsrail'le asla barış olamayacağını, onun varlığının asla tanınmayacağını ve onunla asla görüşmelere oturulmayacağını ifade eden bir ek maddeyi sonuç kararına dahil ettirerek, öteki Arap liderlerini politik eyleme verdikleri desteği gözden geçirmeye zorladı. Öteki Arap liderlerinin hiçbirinin ek maddeye itiraza önyak olmaya hazır olmaması yüzünden, bunu takiben bu "üç asla" zirvesinin sonuç kararlarına girdi.⁸

Sonuç kararlarının zirvenin olumlu havasını yansıtmadığına inanan Kral Hüseyin, ortaya çıkan durumdan hayal kırıklığına uğ-

radı.⁹ Buna rağmen, o “üç asla”yı kabul etti ve ardından onları Ürdün dış politikasına içerdi.¹⁰ Ama yine de, bu dönem boyunca karar vericilerin sırf Filistin etkeninden etkilendiğini düşünmek abartılı olur. Pek çok bakımdan, bu bir ikincil kaygıdan başka bir şey değildi. Ürdün’ün politikasına, rejimin ilke olarak Arap politik kolektifinin ana mecrası içinde kalma saptaması ve özellikle krallığın Mısır’la yakınlarda kurulmuş ittifakını sürdürme arzusu tarafından yön veriliyordu. Liderlik, bunu devletin karşı karşıya olduğunu düşündüğü jeo-stratejik tehditlere karşı önemli bir güvence olarak gördü. Üstelik, işgal altındaki Arap topraklarını geri almayı amaçlayan kendi stratejisinin bir parçası olarak, Nasır’ın politik çözümü savunması ve Ürdün’ün Batı Şeria ile Doğu Kudüs’ü geri alma gayretlerini desteklemesi, Amman’daki karar vericileri, bu politikaya karşı bazı Arap ülkelerinden kaynaklanan muhalefete rağmen, Arap-İsrail çatışmasının diplomatik çözümünün takipçisi olmak için gerekli esnekliğe sahip kıldı. Bu koşullar altında, Şukeyri’nin başkanlığını yaptığı FKÖ bir baş ağrısından başka bir şey değildi ve görmezlikten gelinebilirdi. Bu yüzden, Ürdünlüler Hartum zirvesinin sonrasında, “barışa karşı toprak” formülü temelinde bir barışçı çözüm için İsrail’le bağlantılarını sürdürdüler. Gerçekten de, Kral Hüseyin çatışmaya adil bir çözüm bulma gayretiyle İsrail hükümetiyle gizli görüşmelere girdi.

İkinci Aşama: Birleşik Arap Krallığı İçinde Federasyon

1968’den itibaren Filistin direnişi kisvesi altında bağımsız Filistin milliyetçiliğinin yükselişi, Ürdün’ün bütün politikası üzerinde daha büyük bir etkide bulundu. Bu kısmen, Filistin direnişinin haddinden fazla dövüşken bir belagatla İsrail’e karşı mücadeleye girişmesinden ve böylelikle hem Filistinlilerin hem de Arapların yaygın desteğini kazanmasından kaynaklanıyordu. Bu, özellikle el-Karameh’teki Filistin gerilla hedeflerine saldıran İsrail askeri güçle-

rinin, Filistin direnişi ve Ürdün ordusundan gelen inatçı bir direnişle karşılaştığı ve ağır kayıplara uğradığı 1968 Mart'ından sonra geçerli bir durumdu. El-Karameh Muharebesi Ürdün halkı tarafından genellikle bir zafer gibi selamlandı ve Filistin direnişinin İsrail saldırısının püskürtülmesinin her şeyden önce kendi başarıları olduğu iddialarının bir sonucu olarak, Doğu Şeria'daki Filistinliler ve Ürdünlüler arasında direnişçi gruplar lehine halk desteğinde muazzam bir artış oldu. Bununla birlikte, Filistin direnişinin Ürdün politikası üzerindeki etkisi aynı zamanda yakında bulunmanın bir ürünüydü. El-Karameh'ten sonra, genel duyarlılığın derinliği ve gerilim yüklü bir politik atmosfer karşısında, Kral Hüseyin gerillalara Ürdün'de kendi politik ve askeri programlarına göre hareket edecekleri bir hükümlanlık serbestisi tanıdı. Bunun acil bir göreve yararı dokunabilirdi ama kralın baştan uyarıldığı gibi, Ürdün ile Filistin direnişinin stratejik hedefleri arasındaki esastan bağdaşmazlık, bu politikanın rejimle Filistin direnişi arasında adeta kaçınılmaz bir çatışmaya yol açacağı anlamına geliyordu.¹¹

Bu uyarıların öngörüsü, Filistin direnişinin Ürdün'de devlet içinde devletin öğelerini yarattığı 1968 ile 1970 yılları arasında apaçık ortaya çıktı. Bunu yapmakla, Filistin direnişi sırf rejimin iç yetkesinin değil, aynı zamanda krallığın Filistinli vatandaşlarının sadakatının de altını oyacak gibi gözüküyordu. Bunun krallığın dış politikasının mahiyeti üzerinde belirli bir etkisi oldu. Rejimin hem Doğu hem de Batı Şeria'daki Filistinlileri temsil etmenin kendi meşru hakkı olduğu konusunda üstelemesinde olduğu gibi, nihai stratejik hedefler aynen korundu. Ancak, 1970'lerin ortalarından itibaren, Ürdünlülerin düşüncesinde kurtuluştan sonra Doğu ve Batı Şeria'yı birbirine bağlayacak politik çatıyı hesaba katan bir ayarlamının belirtileri vardı. Haziran ayındaki demecinde, Kral Hüseyin, Batı Şeria'daki Filistin halkının böyle bir arzuyu taşıması halinde, iki yaka arasında bir federal bağ yaratılmasına razı olacağını söyledi.¹² Kralın bu demeci, Ürdün'ün Batı Şeria ve Doğu Kudüs'e dönük talebinden vazgeçmek istememesinin bir kanıtı

olarak dursa bile, yine de Filistinlilerin daha açık biçimde muhatap alınması gereken bağımsız kimlik taleplerinin bir sonucu olarak, onun Ürdün'de Ürdünlü-Filistinli ilişkilerini tersinmez biçimde dönüştüren iç gelişmeleri itiraf ettiğinin de ip uçlarını veriyordu.

1970 Eylül'ündeki iç savaşın ve bunu takiben Filistin direnişinin Ürdün'den sürülmesinin eşlik ettiği iç kargaşa, bu görüşün pekişmesine yaradı. Doğu ve Batı Şeria arasında, 1967 öncesinde var olan ilişkilere geri dönüşün imkânsız olduğu açıktı. Üstelik, karar vericiler Filistinlilerin daha farklı bir ulusal kimlik uğruna taleplerine olumlu biçimde karşılık vererek, krallığın içinde bir ulusal uzlaşşı sürecini ve bu yolla güçlendirilmiş bir iç istikrarı kotarabileceklerini umdular. Bundan dolayı, Kara Eylül'ü izleyen aylarda, Kral Hüseyin her ne kadar iki yakanın ve onların halkının birliğine olan inancını dile getirmeye devam ettiyse de,¹³ artan ölçüde İşgal Edilmiş Topraklardaki Filistinlilerin kurtuluştan sonra kendi kaderlerini belirleme hakkının altını çizdi.¹⁴ Ürdün dış politikasındaki bu dönüşüm, Mart 1972'de kralın Birleşik Arap Krallığı (BAK) planının duyurulmasıyla en uç ifadesine kavuştu. Plan, Doğu Şeria ile kurtuluştan sonra Batı Şeria'da kurulacak bir Filistin oluşumu arasında bir federasyon kurulmasını önerdi. Her biri kendi yasama ve yürütme organlarına sahip olacak her iki bölge de özerk olacaktı. Bunun üzerinde, Kral Hüseyin'in başkanlığında, krallığın dış, savunma ve ekonomik politikalarından sorumlu olacak bir merkezi yürütme organı yer alacaktı. Kral Hüseyin bir merkezi bakanlar kurulu ve her iki yakanın eşit olarak temsil edileceği bir ulusal meclisle birlikte çalışacaktı. Plan, ayrıca merkezi yargı organı olarak görev yapacak bir yüksek mahkemenin kurulmasını da önerdi.¹⁵

BAK planı FKÖ'nün, öteki Arap devletlerinin ve İsrail hükümetinin sert muhalefetiyle karşılaştı ve en sonunda suya düştü. Sonuç olarak, plan, yazarları tarafından Ortadoğu ve Ürdün'ün sorunları ortasında tekrar ele alınmadı. Ancak, gerçekleşmemiş olmalarına

rağmen, bu öneriler anlamlıydı. Bu dönem boyunca, Ürdün liderliğini dış politikasını uyumlulaştırmaya zorlamış olan Filistin etkeninin vardığı boyutlara ışık tutuyordu. Üstelik, bu öneriler on yıllık veya daha fazla bir süre zarfında, Ürdün hükümetinin kurtuluş sonrasında Doğu ve Batı Şeria'yı birbirine bağlayacak çatı hakkındaki görüşünün odağında yer aldılar. İç ve dış basınca rağmen, Kral Hüseyin kendisini Batı Şeria üzerinde Haşimi egemenliğini yeniden kurma vaadiyle açıkça bağladı.

Bu, onun 1974'te gerçekleşen Rabat'taki Arap zirvesinin FKÖ'yü Filistin halkının tek ve meşru temsilcisi olarak tanıyan kararına tepkisiyle daha da doğrulandı. Bir bakıma onun kendi Filistinli vatandaşlarını temsil etmesinin meşruluğunu inkar ettiğinden, görünüşte bu karar Ürdün hükümeti açısından bir ikilem yarattı. Üstelik, karar Ürdün'ün Batı Şeria ve Doğu Kudüs'e dönük taleplerini geçersiz saymış gibiydi. Ürdün liderliğinin FKÖ'ne tek temsilci hakkını veren her kararı engellemek için sert bir mücadeleye girmesi şaşırtıcı değildi. Ürdünlüler, Kasım 1973'te Ceza-yir'deki Arap zirvesi sırasında benzer bir kararı geçirme girişimlerini başarılı biçimde engellemişlerdi. Ancak, Rabat'ta Kral Hüseyin ve başbakan Zaid el-Rifa'i, FKÖ lehindeki bir karar yönünde ezici bir Arap desteğiyle karşı karşıya kaldılar ve onların konferansın havasını değiştirme gayretleri boşa gitti. Karara muhalefet etmelerinin neden olacağı bir politik yalıtılmadan kaçınmak için, Ürdün liderleri Arap takdirine boyun eğdiler ve lehte oy vermeye razı oldular.

Böyle yapmakla, rejim görünüşte Filistinliler karşısındaki savunulamaz duruşunu doğrudan terk etti ve bunun ilk göstergesi ilişkilerin yeniden tanımlanmasının önerilmesi oldu. Rabat dönüşünde Kral Hüseyin krallığın Filistinli nüfusuna bir tercih hakkı tanıdı: Filistinli kimliğini benimsemeyi seçenler, herhangi bir diğer Arap ülkesinin Ürdün'deki vatandaşları gibi muamele görürken; devletin vatandaşı olarak kalmak isteyenler bunu yapabilirlerdi.¹⁶ Ama o koşullar altında bu en mantıklı hareket gibi gözükse bile,

Kral Batı Şeria ile bağını tümüyle koparma duyurusunu kısa kes-ti. Bunu yaparken, politik ayrılma için lobi yapan kimi en yakın danışmanlarından gelen şiddetli baskılara direndi. Bunlara, hükü-metin yalnızca Doğu Şeria'nın geliştirilmesi ve güçlendirilmesi ko-nusuna yoğunlaşması gerektiğine inanan Behçet Telhouni gibi tüm-Ürdün milliyetçiler dahildi.¹⁷ Velihaht Prens Hasan ve Ana Kraliçe Zein'in de bu görüşü desteklediği söylentileri çıktı.¹⁸ Baş-ını başbakan Rifai'nin çektiği politikacıların ikinci bir takımı, daha makyavelist nedenlerle ayrılma yanlısıydı. Onlar FKÖ'nün Batı Şeria'yı başarılı biçimde yönetemeyeceğine inanıyorlardı. Bu, on-ları Ürdün'ün rolünü yeniden aramaya zorlayacak, bu vesileyle krallığın bu topraklarla bağının meşruiyeti güçlenecekti.¹⁹ Bizzat Kral da olayın bu seyri takip etmesi üzerinde açıkça düşünüp ta-şındı. Bağları koparmanın ortaya çıkaracağı değişiklikleri yansı-tmak amacıyla bir hukuk uzmanları komitesi tarafından hazırlan-mış yeni bir anayasa taslağını bile aklından geçirdi. Ne var ki, en sonunda Kraliyet Divanı'nın eski başkanı Ahmed Tarawneh'in tavsiyesine uydu ve yalnızca parlamentonun görev dönemini on iki aylık ek süreyle uzatmak için mevcut anayasada değişiklik yaptı.²⁰

Üçüncü Aşama: Konfederasyon

Kendi önceliklerini düşündüğü 1974'te, Kral Hüseyin'in kararı Batı Şeria'dan vazgeçmek olmadığı halde, uzun dönemli bedel bu oldu. Zirvenin kararlarını kabul etmekle, Ürdün'ün politika oluşturu-cuları, kendi stratejik hedeflerine ulaşmak için herhangi bir tek yanlı diplomatik girişime önayak olma seçeneğini bizzat tekzip et-miş oldular. Bundan böyle, İsrail'le çatışmanın barışçı çözümüne yönelik her resmi girişim FKÖ ile bağlantılı biçimde gündeme gel-mek zorunda kalacaktı. Böylece Filistin etkeninin karar alma süreç-leri üzerindeki etkisi artıkça, Ürdün politikası esasta örgütün he-veslerinin rehinesi haline geldi.

Bu yeni durumun Ürdün dış politikası üzerindeki etkisi, Amman'daki liderliğin Arap-İsrail uzlaşmazlığını barışçı bir çözüme kavuşturma niyetiyle, politikasını FKÖ ile eşgüdümlü kılmak için iki girişinde bulunduğu 1980'lerin başında tartışma götürmez biçimde açıktı. 1982'de, Ürdünlüler Ortadoğu'da barış için yakınlarda ilan edilmiş Reagan planıyla, Eylül 1982'de Fez'deki Arap zirvesinin kararlarını buluşturacak bir strateji tasarlamaya giriştiler. Pek çok bakımdan bu, politik inançları politik gerçekliğin kısıtlarıyla uzlaştırma girişimiydi. Reagan planına ihtiyatlı resmi tepkisine rağmen, Kral Hüseyin kapalı kapılar ardında girişimi, özellikle de Doğu ve Batı Şeria'yı birbirine bağlayacak Birleşik Arap Krallığı (BAK) tipinde bir çatıya yeşil ışık yakmasını, bir hayli memnuniyetle karşıladı.²¹ O, başarısı ABD yönetiminin işi sağlama almak için sıkı çalışmasından geçen planın, barış için işleyebilir bir formül olduğuna da inanıyordu. Kralın kanaatine göre, Fez kararlarının yaşama geçmesi daha zor olacaktı.²² Kararlar İsrail'in Arap devletleri tarafından tanınmasını zımnen ilk kez içermekle birlikte, aynı zamanda ABD ve İsrail hükümetlerinin şiddetle karşı çıktığı iki şeyi, Batı Şeria'da bağımsız bir Filistin devletinin yaratılmasını ve gelecekteki barış görüşmelerine FKÖ'nün katılımını da destekliyordu.²³ Bununla birlikte, kişisel duyguları ne olursa olsun, Kral Hüseyin politik mülahazaların Arap planını tümüyle desteklemesini gerektirdiğinin farkındaydı.

Bu ikileme çare bulma gayretiyle, Ürdünlüler ABD girişimini Fez planının başarısı için bir araç olarak kullanmayı amaçlayan bir uyarlama önerdiler. Öneri ilk aşamada, barışın gerçekleşmesi halinde yaratılabilecek herhangi bir Filistin oluşumu ile krallık arasındaki ilişkileri belirlemek için, FKÖ ile bir antlaşmayı öngörüüyordu. Bu, üzerinde Arap-İsrail çatışmasının gelecekteki bir çözümünün görüşülebileceği bir çerçeve sağlayacaktı.²⁴ Kafasında bu düşünceyle, Kral Hüseyin FKÖ başkanı Yaser Arafat'a iki elçi eliyle bir mesaj gönderdi. O, FKÖ'nü BM Güvenlik Konseyinin 242 sayılı kararını açıktan kabul etmeye zorladı ve İşgal Edilmiş Toprakları geri almak için eşgüdümlü bir Ürdün-FKÖ çıkışı önerdi.²⁵

Bu buluşma, iki taraf arasında son derece tatsız sekiz aylık görüşmelerinin açılışını yaptı. Özellikle iki sorunun aşılabilir olduğu ortaya çıktı. İlki, hem Reagan yönetiminin hem de İsrail hükümetinin, FKÖ'nün barış görüşmelerine katılmasına onay vermeyi inatla reddetmesiyle ilgiliydi. Amman, bu engelin üstesinden gelmek niyetiyle, perde gerisinde ona yardımcı olacak bir FKÖ "danışma komitesi"yle birlikte, FKÖ ile resmen bağlantılı olmayan Filistinlileri de kapsayan bir Ürdün delegasyonu oluşturmayı önerdi.²⁶ Ancak, Filistin liderleri görüşmeci taraf rollerinin delege edilmesini reddettiler ve örgütün barış görüşmelerinde resmen temsil edilmesi gerektiği konusunda diretiler. İkinci sorun, Ürdünlülerin Batı Şeria'nın kurtuluşundan sonra BAK tipi bir yapı yaratma önerileriyle ilintiliydi.²⁷ FKÖ liderleri gelecekteki bir Filistin oluşumunu Ürdün'e bağlayacak kimi politik çatı biçimlerinin gerekliliğini kabul etmekle birlikte, konfederasyon üzerinde ısrar ettiler. Üstelik, onlar bunun ancak bağımsız bir Filistin devletinin yaratılmasından sonra gündeme gelebileceğini öne sürdüler.²⁸ FKÖ'nün uzlaşmazlığı ve İsraililer ile Amerikalıların benimsediği ödün vermez duruşlar karşısında, Ürdün hükümeti hiçbir manevra alanına sahip değildi. Bundan dolayı, Nisan 1983'te FKÖ ile makul bir anlaşmaya varmak için sarf edilen son bir çabadan sonra, hükümet girişimin sona erdiğini duyuran bir açıklama yayınlandı.

Bu, Ürdünlülerin FKÖ ile politikayı eşgüdümleme gayretlerinin bitiş işareti değildi. Bölgede "ne savaş ne barış" halinin barındırdığı örtük tehlikeler ve İsrail'in Batı Şeria ile Doğu Kudüs'te işgalini pekiştirmeye devam etmesi, Ürdün'ün karar vericileri için edilgen kalmayı imkânsız kılıyordu. Bundan ötürü, önceki başarısızlıklarından çıkarılmış kimi derslerle donanmış Ürdünlüler, Kral Hüseyin'in 1984'te Filistin Ulusal Meclisinin 17. açılışındaki konuşmasında duyurduğu yeni bir girişim başlattılar. Kral Hüseyin, BM Güvenlik Konseyinin 242 sayılı kararına dayandırılan bir barış antlaşmasına varmak için, Ürdün ve FKÖ'nün BM himayesinde bir uluslararası konferans toplamak üzere politikalarını eşgüdümlemeleri-

ni önerdi. FKÖ dahil, Arap-İsrail çatışmasının bütün taraflarına ek olarak, Güvenlik Konseyi'nin daimi üyeleri de bu konferansa katılacaklardı. Hüseyin, ayrıca ortak ilişkilerinin çatısını kurmak üzere, bir kere daha Ürdün-FKÖ görüşmeleriyle başlayan aşamalı ve sistemli bir süreç önerdi.²⁹

Her ne kadar FKÖ Hüseyin'in girişimine derhal kaçamak bir yanıt verdiyse de, 1985 Şubat'ında iki taraf bir uzlaşmayı görüşürken anlamlı bir ilerleme sağlanmış gibi görünüyordu. Ürdünlülerin antlaşmaya ilişkin ilk açıklamaları, FKÖ'nün İsrail'le bağtlanacak bir antlaşmanın temeli olarak BM Güvenlik Konseyi'nin 242 sayılı kararını ve uluslararası konferansa Ürdün-Filistin ortak delegasyonunun bir parçası olarak katılmayı kabul etmiş olduğunu ima ediyordu. Ayrıca, bir barış antlaşmasının gerçekleşmesi halinde, her iki taraf Doğu ve Batı Şeria arasında resmi politik bağlar kurmak konusunda fikir birliğine varmış gibi görünüyordu. Ancak, Ürdün ödün vermeye ve bu ilişkilerin temeli olarak konfederasyonu kabul etmeye mecbur edildiği için, bu bedeli olan bir başarıydı.³⁰

Ne var ki, özellikle BM kararları ve uluslararası konferansa katılım gibi kilit sorunlarda, FKÖ varılan uzlaşma hakkında Ürdün'ünkiyle çelişik olan kendi yorumunu netleştirdi, bu anlaşmanın yaratmış olabileceği her türlü iyimserlik hızla dağıldı.³¹ Aslında, anlaşma her iki taraf arasındaki politik gediği daraltacak çok az şeyi halletmiş gibi gözükiyordu. Tarafların, Ürdün'den gelen bir barış girişiminin başarısının önünde aşılmaz bir engel oluşturdukları kanıtlanan temel farklılıkları çözülmeden kaldı. Ürdünlülerin bu süre boyunca FKÖ ile Reagan yönetiminin temsilcileri arasında bir buluşma gerçekleştirmek için uğraşıp durduğu bir yıllık yoğun diplomatik manevralara rağmen, büyük ölçüde FKÖ'nün BM Güvenlik Konseyinin 242 sayılı kararını açıkça kabul etmeyi veya bağımsız devlet yönündeki taleplerinden vazgeçmeyi reddetmesi yüzünden, az ilerleme sağlandı. Bu çıkmazın devam etmesi ve krallığın bölgesel tehditlere maruz kalma kırılganlığının hiç olmadığı kadar büyümesi karşısında, Kral Hüseyin girişimden vazgeç-

mek dışında zayıf da olsa bir seçenek görmedi. Şubat 1996'daki dokunaklı bir konuşmasında anlaşmayı geçersiz saydığını ilan etti. O, başarısızlığın kabahatini doğrucu FKÖ'nün üstüne yıktı ve örgüt güvenilebilir olmadığı müddetçe, Ürdün'ün politikasını FKÖ ile yeniden eşgüdömlü hale getirmeyeceğı konusunda üsteledi.³² Kralın konuşmasının sonrasında, Ürdün Hükümeti tarafından alınan önlemler rejimin daha tek yanlı bir politika izleme kararlılığına ta-nıklık ediyordu. Ne var ki, bunu çarçabuk gerçekleştiren karar vericiler, kendi stratejik dış politika hedeflerinin peşinde koşarken ne FKÖ'nü ne de Filistin etkenini görmezlikten gelebilirlerdi. Arap-İsrail uzlaşmazlığının çözümüne yönelik Ürdün politikasının parametrelerinin Rabat zirvesinin kararları tarafından belirlenmesi devam etti. Sonuç olarak, kendi uzun dönemli hedeflerine ulaşmak için Ürdün hâlâ Filistinlilerin ortaklığına ihtiyaç duyuyordu. Ama Ürdün'ün politikaları karşısında daha uysal davranan alternatif bir Filistin liderliğini yüreklendirme çabalarının eşi bulunmaz bir başarısızlık örneğı olduğu ortaya çıktı. Batı Şeria Filistinlileri FKÖ'yü açıkça desteklemeye devam ettiler³³ ve bu toprakları kalkındırmak için hazırlanmış beş yıllık plan biçimindeki ekonomik özendiriciler durumunda hiçbir değişikliğe yol açmadı.³⁴ Ürdün'ün çabaları, açıkça FKÖ'nü devre dışı bırakmak için tasarlanmış bir planın finansmanını kısan Suudi Arabistan ve Kuveyt gibi öteki Arap devletleri tarafından da engellendi. Onlar, 1979 Bağdat zirvesinde kurulan "İşgal Edilmiş Topraklara Daimi Destek İçin Ürdün-FKÖ Ortak Komitesi" aracılığıyla sermaye kanalı açmayı tercih ettiler.³⁵ Aralık 1987'de patlak veren intifadanın FKÖ'ye kazandırdığı politik itibarla birleşen bu iki etken, Ürdün'ün politikasını ve Ürdün liderliğinin BM Güvenlik Konseyinin 242 sayılı kararını ve bağımsız bir Filistin devleti yaratmadan önce Ürdün'le konfederasyonu kabul ettirmek için örgütü baskı altına alma girişimlerini fiilen baltaladı. Üstelik, bütün bunlar karar alma süreçlerinde yer edinen Filistin etkeninden kaynaklanan kısıtları azaltmayı amaçlayan Ürdün girişimlerini, bir karşı etkiyle geçersizleştirdiler.

Ürdün'ün Temmuz 1988 tarihli, Batı Şeria ile yasal ve idari baidından bağları koparma kararı bu başarısızlığa verilmiş doğrudan bir karşılıktı. Birçok bakımdan, Ürdün'le FKÖ arasındaki politik güç dengesini eski durumuna getirecek bir politika tasarlanmıştı. Ürdünlüler, bunun örgütü Batı Şeria'da krallığın merkezi rolünü açıkça kabul etmeye ve bunun sonucu olarak Ürdün'ünkiyle daha mutabık politikalar benimsemeye zorlayacağını umdular. Bu yüzden, bağları koparma Ürdün dış politikasının stratejik hedeflerinde bir kayma anlamına gelmedi. Kral Hüseyin, hiç yoksa Batı Şeria'yı geri alma vaadine bağlı kalmaya devam etti. Stratejik bir kayma şöyle dursun, bu bir yandan Ürdün'ün İşgal Edilmiş Topraklarla uzun dönemde bağlarını güçlendirmek; öte yandan da, "Filistin etkeni" dahil, karar alma süreçleri üzerinde etkide bulunan değişkenlerin olumsuz etkisini azaltmak için düşünülmüş bir taktik kardı.

Sonuç

Bu bölüm Haşimi rejimi ile onun Filistinli vatandaşları ve Ürdün'ün Arap-İsrail çatışmasını sona erdirilmesinin amaçlayan 1967-1988 dönemi politikasını etki altına almış FKÖ arasındaki üç taraflı ilişkilerin karmaşıklığını sergilemeye çalıştı. Besbelli, bu ne sırf politika oluşturma konusunda bir kısıtlılıktı ve ne de bunun en önemli yan olması kaçınılmazdı. Bununla birlikte, Filistin etkeni Ürdün liderliğince izlenen süreçler ve taktikler üzerinde bir etkiye sahip oldu. Bu, Ürdünlüleri ilk olarak federasyon, daha sonra konfederasyon lehine, Haziran 1967 öncesinde var olan statükoya geri dönme tutkularından vazgeçmeye mecbur etti. Ayrıca, 1974'ten sonra Ürdünlüler İsrail'le bir antlaşma peşinde koşarken FKÖ'nün düşüncesini sürekli olarak dikkate almaya zorlandılar. Dolayısıyla bu, ast statüsüne rağmen bir politik azınlığın egemen bir rejimin dış politikası üzerinde etkide bulunabildiği tarzın bir örneğidir.

NOTLAR

1. Bu tebliğin finansmanı sağladıkları için Dr. Derek Hopwood'a, Ortadoğu Merkezine, St Antony's Kolejine Oxford'da ve hazırlık aşamasındaki yardımları için Abigali Mann'a teşekkürler.
2. Valerie Yorke, "Jordan is Not Palestine: The Demographic Factor", *Middle East International* (bundan böyle MEI), No. 323, 16 Nisan 1988, sf. 16-17.
3. Bu konunun daha ayrıntılı bir çözümlemesi için bakınız Clinton Bailey, *Jordan's Palestine Challenge, 1948-1983: A Political History* (Boulder, 1984). Ayrıca bakınız Shaul Mishal, *West Bank/East Bank: The Palestinians in Jordan 1948-1967* (Londra, 1978), sf. 14 ve 18-19; Emile Sahliyah, "Jordan and the Palestinians," William B. Quandt (ed), *The Middle East: Ten Years after Camp David* (Washington DC, 1983) içinde, sf. 281-2.
4. Arthur R. Day, *East Bank/West Bank: Jordan and the Prospects for Peace* (New York, 1986) sf. 60.
5. Örneğin, bakınız Başbakan Sa'ad Jum'a tarafından yapılan konuşma, 5 Temmuz 1976, *International Documents on Palestine* (bundan böyle IDP) içinde, 1967 (Beyrut, değişik tarihler), sf. 388; Kral Hüseyin'in konuşması, *BBC Summary of World Broadcasts* (bundan böyle SWB) içinde, ME/2541/A/ 4, 12 Ağustos 1967.
6. Bakınız ARR içinde Kral Hüseyin'den alıntı, 16-31 Ekim 1967, sf. 332.
7. Zaid el-Rifa'i (kişisel görüşme); Mohamed Ahmed Mahgoub, *Democracy on Trial: Reflections on Arab and African Politics* (Londra, 1974), sf. 140-1.
8. Salah Abu Zaid (kişisel görüşme); Zaid el-Rifa'i (kişisel görüşme); Mahgoub, *Democracy on Trial*, sf. 146.
9. Salah Abu Zaid (kişisel görüşme); Hazem Nusseibeh (kişisel görüşme).
10. Başbakan Bahjet Telhouni tarafından açıklanan politika, 18 Kasım 1967, IDP içinde 1967, sf. 697.
11. 1968'de Ürdün Genel İstihbaratı Değerlendirme ve Çözümleme Daire Başkanı olan Adnan Abu Odeh, bir kişisel söyleşide el-Karameh'ten hemen 20 gün sonra bu konuyu Kral'ın dikkatine sunduğunu ileri sürdü.
12. Kral Hüseyin'in 26 Haziran 1970 tarihli demeci, *The Jordanian Documents* (bundan böyle JD) içinde (Amman, tarihsiz), sf. 117-19 (Arap-

- ça). Ayrıca bakınız ARR içinde Kral Hüseyin'den alıntı, 1-15 Ağustos 1970, sf. 443.
13. Örneğin, bakınız Kral Hüseyin'in 3 Nisan 1971 tarihli konuşması, *The Complete Collection of the Speeches of HM King al-Hussein Bin Talal, King of the Hashemite Kingdom of Jordan* (3. Bölüm) (Amman, tarihsiz) içinde, sf.253 (Arapça); Kral Hüseyin'in 1 Aralık 1971 tarihli konuşması. *JD* içinde 1971, sf. 270-1.
 14. Kral Hüseyin'in demeci, 26 Eylül 1971, *IDP* içinde 1971, sf. 538; Kral Hüseyin'den Başbakan Wasfi el-Tell'e Mektup, 29 Mart 1971, *JD* içinde 1971, sf. 60&63.
 15. "Jordanian King Hussein's Federation Plan, 15 March 1972", Yehuda Lukacs (ed.), *The Israeli-Palestinian Conflict: A Documentary Record, 1967-1990* (Cambridge, 1992) içinde, sf. 461-3.
 16. Kral Hüseyin'in konuşması, 30 Kasım 1974, *The Complete Collection* içinde, sf. 490.
 17. Bahjet Telhouni (kişisel görüşme); Nadir Czar (kişisel görüşme).
 18. "The Army Mutiny in Jordan and the Dilemma of the Hashemites", *MERIP Reports*, No. 29 Haziran 1974; Barbara Smith "No Enthusiasm for Geneva" *MEI*, No. 47, Mayıs 1975, sf. 8.
 19. Nadir Czar (kişisel görüşme).
 20. Hazem Nusseibeh (kişisel görüşme); Ahmed Tarawneh (kişisel görüşme); Mraiwed el-Tell (kişisel görüşme). Ayrıntılı değişiklikler için, bakınız SWB, ME/475/A/4-5, 11 Kasım 1974.
 21. George Shultz, *Turmoil and Triumph: My Years as Secretary of State* (New York, 1993) sf. 91-2.
 22. Adnan Abu Odeh (kişisel görüşme); "Official Statement issued by the Jordanian government, 10 April 1983," *American-Arab Affairs*, No. 3, Yaz 1983, sf. 223-4.
 23. Ayrıntılar için bakınız *MEI*, No. 183, 17 Eylül 1982, sf. 3.
 24. "Official Statement issued by The Jordanian government, 10 April, 1983", sf. 224.
 25. Marwan Qassem (kişisel görüşme).
 26. Mudar Bedran (kişisel görüşme).
 27. Bu öneriler konusunda, bakınız Kral Hüseyin'le söyleşi, 4 Kasım 1982, *JD* 1982 içinde, sf. 249.
 28. Bu "bağımsızlıktan sonra konfederasyon" formülü, Şubat 1983'te Cezayir'deki 16. oturumunu takiben Filistin Ulusal Meclisi tarafından onaylandı.

29. Bakınız, *Address By His Majesty King Hussein at the Opening of the 17th Session of the Palestinian National Council*, 22 November 1984 (Amman, tarihsiz) (Arapça).
30. Bakınız Başbakan Ahmed Obeidat'tan alıntı, *Keesing's Record of World Events* Cilt XXXI, 1985 içinde, sf. 33494; "Text of Interview with HM King Hussein, 23 February 1985", *Journal of Palestine Studies*, Cilt XIV, No. 3, İlkbahar 1985, sf. 206-7.
31. Bakınız FKÖ Yürütme Komitesi açıklaması, SWB, ME/7882/A/4-5, 22 Şubat 1985.
32. Bakınız *Adress By His Majesty King Hussein I to the Nation*, Wednesday, 19 February, 1986, (Amman, tarihsiz).
33. Örneğin, bakınız Eylül 1986'da İşgal Edilmiş Topraklarda *al-Fajr* tarafından gerçekleştirilen kamuoyu yoklamasının sonuçları, *Journal of the Palestine Studies*, Cilt XVI, No. 2, Kış 1987 içinde, sf. 196-207; Daoud Kuttab, "Blowing Off Steam", *MEI*, No. 280, 25 Temmuz 1986, sf. 7-8.
34. Planın metni için, bakınız *Journal of the Palestine Studies*, Cilt XVI, No. 1, Sonbahar 1986, sf. 205-12.
35. Örneğin, bakınız Ürdün'ün İşgal Edilmiş Toprakların İşleri Bakanlığının resmi açıklaması, SWB, ME/8496/A/9, 19 Şubat 1987.

VI

BİR AZINLIĞI ŞEYTANLAŞTIRMA: IRAK KÜRTLERİ ÖRNEĞİ¹

Khaled Salih

Başka ne olursa olsun, her modern devlet, tarihinin her noktasında, hem hummalı bir ideolojik yapıntı hem de heybetli bir pratik gerçekliktir. Onlara dair başka ne doğru olabilirse olsun, modern dünyanın insan sakinlerinin ezici çoğunluğu, belirli bir modern devletin birer uyruğudurlar. (Olmayanların vay haline.)²

“Aynı devlet tarafından giderek bir iç düşman olarak tanımlandıkları halde, belirli bir modern devletin uyruğu olanların vay haline” diyerek, John Dunn’ın ifadesine daha vurgulu ve çarpıcı bir ek yapılabilir. İç düşmanlar olarak, onlara verilen resmi vatandaş unvanı, bir külfet; güvenliklerine, geleceklerine ve muhtemelen bi-

reysel ve kolektif yaşamlarına yönelik bir tehdit olmanın dışında tümüyle anlamsızlaşır. Böyle bir bağlam içinde, modern devletin kendi uyruklarının yaşamlarının her yönü üzerinde yaygın ve buyurgan bir yetkeyi talep etme hakkına sahip olmasının adam akıllı dramatik sonuçları olabilir. Devlet, zorlama araçlarının meşru tekelinin, işbaşındaki hükümet tarafından kendi amaçları uğruna kullanılmasını talep ettiği ve hem bu talep hem de devletin kendi uyruklarına karşı şiddet kullanması uluslararası toplum tarafından meşru görüldüğü taktirde, bu özellikle böyle olur.

Ortadoğu'daki Kürtler örneği, böyle bir duruma içkin tehlikelerin eksiksiz bir tasvirine olanak sağlar. Bili Bowring'in 2. bölümde irdelediği gibi, Birinci Dünya Savaşı'nın sonucunda İran, Irak, Türkiye ve Suriye gibi yeni modern devletlerde birer azınlık haline gelen Kürtler, daha önceleri Osmanlı ve İran İmparatorluklarının uyrukları olmuşlardı. 1920'lerin başlarından beri, kendi eski emperyal yönetim tarzlarından kökten farklı tasarımlara sahip devletlerin vatandaşları ve uyrukları olarak yeni kimlikler benimsemek zorunda kaldılar, çoğu kez "ulus-devletler" in doğuşu olarak göndermede bulunulan bu süreç, bu bölümün üzerinde yoğunlaşacağı Irak örneğinde çok barizdi.

Sözde Tanıma - Fiili Egemenlik

Kendi sınırları içinde yaşayan bir azınlığa veya halka bir devlet tarafından verilen birtakım tepkilerin uluslararası hukuka aykırılığı bu kitabın başında incelendi. Tayfın bir ucunda soykırım suçu bulunurken, öteki ucunda kendi kaderini tayin hakkının verilmesiyle uzlaştırılabilen tam tanımına duruyor. Gerçi fiili uygulama, rahatlıkla sınıflandırılabilir farklılıkta tek bir karşılıkla çakışmaktan çok, bu tür değişik stratejilerin öğelerinin bir bileşimini kapsamaya daha uygun düşüyor. Bu bölümün sergileyeceği gibi, Irak'taki Kürtlerin başına gelenler, bu tür bir stratejiler bileşiminin net örneklerini sunar. Bu bölüm ilki İngiliz denetimi altındaki 1920'li ve

1930'lu yıllar, ikincisi Baas Partisi iktidarının 1980'li yılları olmak üzere, iki dönem üzerinde yoğunlaşacaktır.

Daha önceleri başta bir askeri işgalci, daha sonra ise Milletler Cemiyeti mandasının yüklenicisi olarak İngiltere'nin egemenliği altında bulunan Irak, resmi bağımsızlığını 1932'de kazandı. Yeni devlet İngiltere tarafından üç ayrı Osmanlı vilayetinden oluşturuldu. Irak hem sömürgeci yönetim zamanında hem de monarşik, cumhuriyetçi ve sosyalist rejimler döneminde birtakım müzmin çelişkilerin sahnesi oldu. Modern Irak tarihini boydan boya belirleyen en büyük çekişme ve endişe alanı, devletin Kürtlerin talepleri, hülyaları ve şikayetlerine verdiği yanıtlar ve bunlarla ilgili politik stratejisidir.

Bu konuda İngiltere'nin benimsediği strateji, ey iyi "sözde tanıma fiili egemenlik" şeklinde tarif edilebilirdi. Resmi düzeyde, İngiltere'nin ve daha sonra Irak'ın denetimindeki Musul Vilayeti'nde yaşayan Kürt halkının öyküsünün başlangıcı, olumlu bir başlangıçtı. Örneğin, Bağdat'taki İngiliz Yüksek Komiseri, Milletler Cemiyeti'ne Irak Kürtlerinin çoğunluğunun "gittikçe artan ölçüde ülkenin ulusal yaşamında kendi doğal rollerini oynamak" eğiliminde olduklarının bilgisini verdi. Öykünün bu çeşitlemesi içinde, Irak Hükümeti "farklı öğelerin kurabileceği birleşik bir devleti layıkıyla kavramış" ve "Yakın Doğu ülkeleri arasında bir örnek oluşturmuş"tu.³ Üstelik, Irak hükümeti "ehliyetli kişilerin mevcut olduğu her durumda Kürt bölgelerindeki resmi görevlere Kürtlerin atanmasına öncelik tanıdığı ve Kürtlerin kültürel özlemlerinin gerçekleşmesi için geniş fırsatlar sağlayan bir politikayı" daima izlemekte olduğu için övülüyordu.⁴ 21 ocak 1926'da, Irak Başbakanı Abd el-Muhsin el-Sad'un Millet Meclisindeki bir görüşmede şaşırtıcı bir konuşma yaptı:

Efendiler! Irak'ın bütün öğelerine haklarını vermedikçe bu ulus yaşayamaz... Kürtlere haklarını vereceğiz. Onların memurları onlardan olmalı; dilleri onların resmi dili olmalı ve çocukları okullarında

kendi dillerini öğrenmelidir. İster Müslim isterse gayri-Müslim olsun, bütün öğelere dürüst ve adil davranmak ve haklarını vermek boynumuzun borcudur.⁵

Ama resmi belagat tanımayı vurgulasa bile, başta gelen araç olarak İngiliz Kraliyet Hava Kuvvetlerinin (RAF) devreye sokulduğu pratikte askeri çözümü amaçladı. 1920'ler ve 1930'lardaki bütün Kürt başkaldırılarının bastırılmasında RAF'tan yararlanıldığından, hava gücünün geliştirilmiş kapasitesi ilk olarak Kürt bölgelerini Irak egemenliği altına sokmak için kullanıldı. Şimdiki Irak'ın biçimlendirilmesinde belirleyici temel etken olan bu hava-denetimli çözüm, Kürtlerin üzerinde felaket etkisi doğurdu⁶ ve Irak devletinin meşrulaştırılması ve oturtulması sürecinde yaşamsal bir öğeydi. 1919-20 kışında Kürdistan'daki huzursuzluğu bastırmak için başvurulmuş bombardımanlardan sonra, İngiliz Naip-General, "RAF'ın son derece çetin koşullarda hayranlık uyandıran" bir görevi ifa etmesini övdü.⁷ Kürt bölgelerinin çoğunda, RAF doğrudan Irak yönetiminin dayatılmasının belirgin bir cisimleşmesiydi.⁸ Manda yönetimi boyunca, Kürdistan dağları neredeyse yıllık seferlere⁹ maruz kaldı ve 1931-32'de RAF isyan bölgesindeki pek çok Kürt köyünü bombaladı.

Hava kuvvetleri İngiliz görevliler tarafından Irak'ta "güvensizliğe ve düzensizliğe açılan kapıları kapatan bir anahtar" olarak görülüyordu.¹⁰ Irak'ın Kürt bölgeleri, hava kuvvetleri mürettebatına etkin görev koşulları altında talim yapmanın mükemmel bir fırsatını sundu. Bir İngiliz görevli, Kürdistan'daki birliklerin "hemen hemen günlük olarak meydana gelen küçük gösteriler türünden büyük fırsatlar"a sahip olmasından şevkle söz etti. Mayıs 1925'te Leo Amery (Sömürgeler Bakanı), bu "harika tatbikat arazisi"ni gözden çıkaracağı için, antlaşma dönemi sonunda Irak'taki hava kuvvetlerinin geri çekilmesine itiraz etti. Taraftarlarına karşı 1920'ler boyunca pek çok kez bombardıman hücumlarına başvuru- lan Kürt isyanının lideri Şeyh Mahmut, "hava operasyonlarının plan-

lanması ve yürütülmesinde bize bu kadar deneyim kazandırdığı için, şaka yollu RAF Eğitim Müdürü olarak adlandırıldı". Bunlar ve öteki hava kuvvetleri operasyonları üzerine yüzlerce rapor basıldı ve Kurmay Koleji ile ülke içi komuta kademelerinde eğitim ve eğretim amacıyla dolaşıma sokuldu.¹¹

Sivilleri cezalandırıcı bu eylemler (veya resmi İngiliz diliyle "pasifize etmek" için başvuru bu eylemler)¹², uçakların coğrafik engel mesafesinin veya dağların ötesini vurabildiğini kanıtladı. Yeni devletin sınırlarına uydurulmak için, aşiret köylerinin ve kentsel alanların yıkıma uğratılması biçiminde, Kürt halkının ödemek zorunda kaldığı bedel sorusu ise ortaya çıkmamış gibi görünüyordu.¹³ Her ne kadar o sırada söz etmeye değer bir Irak bürokrasisi yoktuysa da, sonradan Irak güvenlik doktrinine damıtılacak olan denetim yöntemi ve uygulaması buydu.

Ne var ki, o sıralarda bile, bu stratejiler yalnızca Kürtlerin temsilcilerinden değil, aynı zamanda İngiliz kaynaklarından da bazı eleştiriler aldı. Bu eleştirmenlerden biri, Kürt sorunlarında uzmanlaşmış bir İngiliz görevlisi olan C. J. Edmonds'tu. Edmonds, bir iç raporda "resmi görevlerde Kürtlerin istihdamı" ile "Kürtlerin varlığının resmen tanınması"nın kasıtlı olarak birbirine karıştırılmasına karşı uyanda bulundu. Bu iki şeyin tümüyle farklı olduğu konusunda ısrar etti. Edmonds, bir dil yasasının çıkarılması ve Irak bayrağında bir Kürt simgesinin kabul edilmesinde ifadesini bulması gereken, Kürtlerin Kürtler olarak varlığının tanınmasını savundu. Bir Kürtçe eğitim müdürü de atanmalı ve Kürtçe çeviri bürosu kurulmalıydı.

Resmi makamlar Edmonds'un tavsiyesini izlemiş ve Kürtlere karşı kazanıcı bir yaklaşım benimsemiş olsaydılar, "onları Irak devletinin en sağlam ögesi"ne dönüştürmek mümkün olacaktı.¹⁴ Edmonds kendi liberal görüşlerine uygun olarak, Irak'ta bir Kürt sorunun varlığını inkar ettikleri zaman "ülkedeki dünyadan habersiz politikacıların ve Bağdat'taki bürokratların sıradan tutumları"nı kınadı. Uygulamada bu, "Kürtlerin duyarlılığının her dışavurumunu

bastırmak için 'gerekli adımları atmak' (*ittikhadh al-tadabir al-la-zimd*) üzere taşradaki makamlara" emirler çıkarılması demekti.¹⁵

Edmonds, yine bir diğer iç raporunda, 1922 ile 1926 arası dönemle ilgili olarak, "bitkin ihtiyarların klişesi" diye adlandırdığı şeye nefretini dile getirerek şunları söyledi:

Havadan dağıtılan tehditkar bildiriler, köylerin bombalanması, askeri geçit törenleri, aşiretçiliğin desteklenmesi, başıbozuk turuncu-siyahlılar, Şeyh Mahmud'un mülklerinin müsaderesi ve benzeri. Bütün bunlar o sıralarda kaçınılmaz olabilirdi; şimdi tamamen uygunsuzdurlar. Her durumda bedel muazzam olacaktır... Durum politik bir durumdur ve çözüm de politik olmalıdır.¹⁶

Ayrıca şu sözler de Edmonds'a mal edilerek alıntılandı: "Hiç kimse Kürt sorununun çözümünün gerçekçi uygulamasının güçlüklerle dolu olduğunu inkar etmiyor, gel gelelim bütün gayretler bunların üstesinden gelmemeye yoğunlaştırılıyor."¹⁷

On yıllar sonra Irak'taki Kürt sorununa politik bir sorun olarak teşhis koyma noktasına geldiğinde, Irak Baas Partisi Edmonds'la aynı sonuca vardı. 1980'lerin ortasında, Bağdat'taki Baas rejimi Kürt sorununu tedavi etmenin veya bertaraf etmenin imkânsızlığına giderek ikna olunca, bir "çözüm" bulma konusuna yoğunlaşmış çabalar başladı. Ama tanımanın öğelerini içerse bile, Kürt sorununun çözümünün Baasçı çeşitlemesi, C. J. Edmonds tarafından önerilenden köklü biçimde farklıydı.¹⁸ Sözde tanıma-fiili egemenlik çifte stratejisinin tersine, Baas rejimi işi "yasal tanıma-fiilen imha etme" olarak söz edilebilecek bir strateji geliştirmeye vardırırdı.

Yasal Tanıma-Fiili İmha

Kürtlerin yaşadığı dört ülkeden, yalnızca Irak'taki politik liderlik döneme Kürtlerin başka hiçbir yerde olmadığı kadar tanındığını ve politik haklardan yararlandığını ileri sürebildi.¹⁹ 1970'lerin

başında Kürtlere resmen özerklik verildiği doğrudur. Buna rağmen Kürtlerin politik yaşamının gerçekliği, şimdiki Baas rejiminin iktidarı ele geçirdiği 1968'den beri oldukça farklı bir doğrultuya girildiğini gösteriyor. Kendi Janus-benzeri politikalarının bir yüzünü dış dünyaya göstermek Irak makamlarının işine yaramış olsa bile, İran-Irak savaşının son yılında Kürt kasabası Halepçe'nin bombalanması gibi olaylar, gözlemcilerin belagatin ardındaki gerçeklik hakkında esaslı kavrayışlara ulaşmasını sağladı.

Körfez savaşı bitinceye kadar Irak'ın Kürtlere karşı politikasının ayrıntılarını edinmek mümkün olmadı. 1991 ilkbaharından sonra, Kürt bölgelerine gerçekleştirilen ziyaretler yoluyla belgelere ulaşmak, tanıklarla yüz yüze görüşmek ve sağ kalanların gösterdiği toplu mezar bölgelerine adli kanıt toplayan heyetler göndermek olanaklı hale geldi. En önemlisi, çok sayıda Irak hükümet belgesi Kürtlerin eline geçti. Mevcut bütün kanıtlar bir yönelişe işaret ediyordu: Irak hükümeti Irak'ta yaşayan Kürtlerin kökünü kazımayı aklına koymuştu. Onların pratikte soykırımı amaçlayan seferberliği, Anfal adlandırmasıyla en uç noktasına ulaştı. Bu ad altında gerçekleştirilen operasyonların, doğuşundan beri Irak bürokrasisi tarafından üstlenilen en gizli ve etkili girişimlerden biri olduğu anlaşıldı.

Anfal²⁰

1988'de Kürt sivillere karşı kimyasal silahların kullanılmış olduğu resmen inkâr edildiği halde, Irak rejimi ne kamuoyu önünde ne kendisinin iç belgelerinde Anfal denilen seferberliği bir kere olsun yalanlamadı. Kur'an'daki bir surenin adı olan Anfal, Irak hükümetinin kendi kamuoyu duyurularında ve iç andıcında kullandığı bir resmi askeri kod addı. Anfal, 1988 Şubat'ının sonu ile Eylül'ünün başı arasında, coğrafik olarak altı ayrı Kürt bölgesinde yürütülen ve toplam sayısı sekiz olan eşgüdümlü bir seri askeri saldırıya verilen addı.

Anfal'ın Kürt köylerine ve direnişine karşı birtakım askeri saldırılar anlamına gelmekten daha çok, binlerce köyün tahribiyle başlayan bir dizi önlemleri öngördüğünün zikredilmesi önemlidir. Diğer ögeler, üst üste kimyasal saldırılardan sonra kırsal nüfusun bir araya toplanması, kamplara nakledilmesi, yalıtma, yoluyla esirlere özgü işlemlere tabi tutulması ve içlerinden öldürülmesi gerekenlerin belirlenmesinden oluşuyordu. Farklı gruplar farklı akıbetlere yollanıyordu: kadınlar ve çocuklar özel kamplara, yaşlılar Güney Irak'a ve 15 ile 50 yaş arası erkekler ise büyük bir gizlilik altında mezarlık bölgelerine. Önceden kazılmış toplu mezarların yanında büyük erkek gruplarını öldürmek için idam mangaları görevlendirilmişti; sonra bunların üzeri örtüldü ve kurbanların yazgısına ilişkin bütün bilgiler yok edildi.

Aslında, Anfal hükümetin yirmi yıla yakındır izlediği Kürt bölgelerini Araplaştırma politikasının mantıksal bir uzantısıydı. Özellikle 1968'ten itibaren, Baas Partisi pek çok vesileyle Kürtleri korkunç bir merhametsizlikle cezalandırmış olduğu için, bütün dehşetine rağmen bu seferberlik görülmemiş bir şey değildi. Modern yönetim ve uzmanlık tekniklerinin etkili biçimde eşgüdümlediği önceden planlanmış ve tasarlanmış bir girişim olduğundan, Anfal hiçbir şekilde İran-İrak savaşının bir türevi veya ürünü sayılmamalıdır. İran-İrak savaşı, Bağdat'a, Kürtleri dize getirmeyi amaçlayan süregelen çabalarını doruğa tırmandırmak için ele geçirdiği fırsatı kamufle edebileceği çok elverişli bir ortam sağladı.

Bu yüzden Anfal, politik bir soruna uygulanan ve önemli bir unsuru Kürtlerin şeytanlaştırılması olan politik bir çözümdü. İlk elden, Anfal'ın kod ad olarak seçimi açıklayıcıdır. Böyle bir seçimle, seferberliğin "inanmayanlar" nitelemesine maruz kalanlar Kürtlerdi. Onların oturma bölgelerine "yasak bölgeler" dendi. Bir bölgenin isyancılardan kurtarılması "arındırma" olarak sunuldu. Kürt gerillalarının "sabotajcılar" olarak gösterilmesi usul haline geldi. İsyancıların mensup olduğu partiler "ajan Kürdistan Demokrat Partisi" örneğinde olduğu gibi, "ajan" öneki aldılar. KYB'ne (Kür-

distan Yurtseverler Birliği) "İran ajanları" diye atıfta bulunulurken, KDP "hainler yatağı" olarak adlandırıldı.²¹ Bu tarifler zaten olumsuz çağrışımlar yüklü olsalar bile, şeytanlaştırılmış Kürtleri maddi olarak yok etme sürecinin somut olarak nasıl gerçekleştiği, Anfal seferberliği yönetiminin bir çözümlemesiyle anlaşılabilir.

Aşağıda tanıtlanacağı gibi, Irak rejimi Irak toplumunun içinde yaşayan büyük sayıda insanın yaşamını el çabukluğuyla yıkıma uğratmada başarılıydı. Bu dikkate değer bir yetkinlikle kotarıldı. Bütün kanıtlar, Irak devlet bürokrasisinin, Zygmunt Bauman'a farklı bir dille atıfta bulunacak olursak,²² ayrı bir modern çeşniyle birlikte -fiilen Mart 1987 ile Nisan 1989 arası dönemde devam eden- bir Kürt soykırımı tertipleyip gerçekleştirdiğini gösteriyor. Her ne kadar kitle kıyımları modern bir buluş değilse de, toprak esasına dayalı modern devlet sınırları içindeki çağdaş kitle kıyımları modern bir buluştur. Modern devlet:

bir yandan her türlü kendiliğindenciliğin fiili yokluğuyla, öte yandan ise akılcı ve özenle hesaplanmış bir tasarımın baskınlığıyla ayırt edilir. O olumsuzluğun ve olasılığın neredeyse bütünüyle elenmesiyle ve grup heyecanları ile kişisel güdülerden bağımsız olmakla göze çarpar.²³

Modern soykırımın amaçlı bir soykırım olması bu yüzdendir. Onun "daha iyi ve kökten farklı bir toplumun büyük vizyonu"dan beslenen bir bakış açısıyla donanmış öncüleri ve yöneticileri vardır. Topluma bir "bahçıvanın vizyonu"yla yaklaşılır: "düzenli ve güzel bir bahçede olması gerekenden çok olmamaları için, ayırık otları ölmelidir."²⁴ Irak'ın Baasçı yöneticileri avuçlarının içinde daima ahenkli, çatışmadan başışık, düzenli, denetlenen ve uysal bir toplum yaratmayı arzuladılar. Baasçı Arap Irak'ı düşünüyordu tedirgin eden ayırık otları olarak Kürtler, pan-Arabizm belagatına dayandırılan bu vizyona ana itirazı oluşturdular.

Ama Baasçılar vizyonlarını maddileştirirken sabırlı oldular. Yirmi yılı aşkın bir zaman zarfında, güçlerini adım adım yoğunlaştır-

rak konumlarını pekiştirdiler. Onlar hülyalarından asla vazgeçmediler. "Modernist hülya, akılcı eylemin modern araçlarını tekelleştirebilen bir mutlak iktidarla kuşatıldığı ve bu iktidar etkili, toplumsal denetimden kurtulduğu taktirde, ardından soykırım gelir."²⁵ Ve Baas Partisi'nin denetimindeki Irak örneğinde olan, tamı tamına budur.

Irak Kürtlerini ele alırken çabucak göze çarpan etkenler veya Sarah Gordon tarafından saptanmış beş etken önemlidir: Kürt karşıtı köktenci bir kampanya; bunun güçlü ve merkezi bir devletin politikasına dönüştürülmesi; dev ve etkili bir bürokratik aygıtta kumanda eden bir devletin varlığı; "olağanüstü hal" in, yani onu sevk ve idare eden hükümete ve bürokrasiye barış zamanında muhtemelen daha ciddi engellerle karşılaşacağı konulardan kurtulma olanağı veren olağandışı savaş zamanı halinin varlığı; ve son olarak, halk veya uluslararası toplum²⁶ tarafından müdahale edilmeyen bu gidişatın genellikle edilgen kabulü.²⁷

Bu koşullar altında Kürtlerin yığinsal kıyımı farklı devlet örgütleri tarafından yerine getirilecek bürokratik bir görev olarak sunuldu. Ordunun, partinin kabarık sayıdaki haber alma biriminin içindeki bürokratlar ve sivil yönetim, herhangi bir ahlaki sorumluluk olmaksızın incelikli bir işlevsel işbölümüyle donatıldılar. Verilen görevin tanımını gereğince, Irak'ta bürokrasi ender görülen bir akılcılık ve etkinlik derecesi sergiledi. Bir tek kişinin bile Anfal'ın idam mangaları finalinden kaçmayı başaramaması, ancak bürokrasinin kendi yöntemlerini ve etkinliğini yetkinleştirme yeteneğiyle açıklanabilir.

Kürtlerin bertaraf edilmesiyle ilgili bürokratik süreç yaşamsal önemde üç aşamadan ibaretti: *tanımlama, bir araya toplama* (veya ele geçirme) ve *imha etme*. Anfal tarafından hedef alınacak olanların belirlenmesi süreci, Mart 1987'de, Saddam'ın yeğenlerinden birinin, Ali Hasan el-Majid'in, Baas Sosyalist Partisinin denetimindeki Kuzey Irak Bürosu'nun genel sekreteri olarak "özel kuvvetler" e atanmasıyla başladı. El-Majid, ilk aşamada "sağotajcılar"ın mülkiyet

haklarını kaybedeceklerine ve yasaklanmış köylerin bütün sakinlerinin yasal haklarının askıya alındığına dair bir kararname çıkardı. Bunu, rejime düşmanlıkları istihbarat birimlerince saptanmış yaralı sivillerin ve "sabotajcılar"ın birinci dereceden akrabalarının idam edilmesi izleyecekti.

Haziran 1987'de, kaldırılamaz sınırlar -"biz"le "onlar" arasında bir kırmızı hat- çekme süreci, iki kalıcı emirler dizisinin çıkarılmasıyla yasallaştırıldı. Bunlar basit bir aksiyoma dayandırıldı: "yasaklanmış" kırsal bölgelerdeki bütün Kürt sakinler *peşmerge* (gerilla savaşçıları için kullanılan Kürtçe sözcük) asileriyle bir tutuluyordu ve buna göre muamele görecektlerdi.

El-Majid'in ilk talimatları, "öldürme kastıyla ateş açma politikası" yoluyla "yasak bölgeler"de insanın her türlü mevcudiyetini yasaklamaktı. Ürpertici netlikte bir dille ayrıntılandırılmış olan ikinci talimatlar, kitle kıyımlarının duraksamaya düşülmeyecek biçimde özendirilmesini kapsıyordu. 4. maddede ordu komutanlarına "yasak bölgelerde bulunan *en çok sayıda kişiyi öldürmek* için, gece veya gündüzün her anında, uçak, helikopter veya topçu kullanarak gelişigüzel bombardımanlar gerçekleştirme"leri ve "sonuçlardan haberdar etme"leri emrediliyordu.²⁸ 5. maddede ise, el-Majid şunu emrediyordu:

Bu köylerde ele geçirilen herkes tutuklanacak...ve bunlar güvenlik birimleri tarafından sorgulanacaktır. Kendilerinden işe yarar herhangi bir bilgi edindikten sonra 15 ile 70 yaş arasında olanlar idam edilmelidir; sürekli olarak bilgilendiriniz.²⁹

Irak uçakları ilk kez 1987 Nisan'ı ortasında, çoğunluğu kadın ve çocuk olmak üzere yüzden fazla kişiyi öldürerek, savunmasız sivil köylülerin üzerine zehirli gaz attı. Bu saldırılar, rejimin ayrım gözetmeksizin büyük sayıda sivil Kürdü öldürmeye ne ölçüde hazırlandığının ilk göstergeleriydi. 18 aylık bir dönem zarfında bu tür saldırıların en az 40 tanesi belgelendi.

Hükümet ve *peşmerge* denetimindeki bölgeler arasında bir

tampon bölge oluşturmak suretiyle bir "biz" ve "onlar" durumu yaratmak için, köy boşaltma veya "toplulaştırma"nın üç aşamalı bir programı 1987 Nisan'ı ortasında başlatıldı. Programın ilk iki evresi boyunca, çoğunluğu hükümet denetimindeki bölgelerin belli başlı anayollarının yakınında bulunan 700'den fazla köy yakıldı ve buldozerlerle düzlendi. İran-Irak savaşının gerekleri üçüncü aşamanın ertelenmesine yol açtı; ancak, daha sonra Anfal operasyonları sırasında bu aşama da yürürlüğe kondu.

İmha edilecek grupların belirlenmesinde, 17 Ekim 1987'deki genel nüfus sayımı en önemli tek idari araçtı. Hükümet ve peşmerge denetimindeki bölgeler arasında boşaltılan köyler vasıtasıyla bir tampon bölge yaratmış olan Baas Partisi, yasak bölgelerin sakinlerine bir ültimatoluk gönderdi: ya "ulusal saflara geri dönecek"siniz -bu yuvanızı ve geçim kaynaklarınızı terk etmeniz ve güvenlik güçlerinin gözetimi altındaki iğrenç kamplarda mecburi yeniden iskanı kabul etmeniz demektir-; ya da Irak vatandaşlığını kaybedecek ve bir asker kaçağı olarak görüleceksiniz. Bu ikinci tercih, Devrim Komuta Konseyinin Ağustos 1987'de yayınladığı, asker kaçaklarına ölüm cezası getiren kararnamenin konusuydu. "Ulusal safları" seçmemek, aslında parti örgütleri eliyle uygulanacak bir ölüm cezası hükmüyle aynı şey demektir. Nüfus sayımı tarihinin öncesinde, rejimin koşulları dışında iki yaka arasında herhangi bir teması ve gidiş gelişini önlemek için güvenlik ve istihbarat güçleri tarafından etkin önlemler alındı.

Nüfus sayımı dönemi yaklaştıkça, el-Majid hedef grupların etrafındaki kuşatmayı daha da arttırdı. O, istihbarat birimlerine hâlâ hükümetin denetlediği bölgelerde yaşayan "sabotajcı" ailelerin teker teker ayrıntılı dosyalarının hazırlanmasını emretti; dosyası hazırlanan çok sayıda kadın, çocuk ve yaşlı peşmerge akrabalarıyla aynı yazgıyı paylaşmak üzere zorla kırsal bölgelere gönderildiler. Bu nüfusu elekten geçirme tekniği, aynı zamanda kim yaşamalı kim ölmeli konusunda Anfal boyunca verilmiş en önemli karardı.

Anfal'ın bu tanımlama evresinin tamamlayıcısı olarak, kırsal nüfusun yerleşim alanlarını tahrip eden askeri operasyonlar gündeme geldi. Kürt askeri üslerine karşı yıldırım hücumlar eşliğinde, bu operasyonların ayırt edici özelliği hem peşmerge hedeflerine hem de sivil hedeflere havadan kimyasal saldırılarla başlamasıydı. İlk hücumdan sonra, kara birlikleri ve hükümet yanlısı Kürt militanlar (caşh) yolları üzerinde insan yerleşimiyle ilgili ne varsa tahrip ederek, çiftlik hayvanları ve ev eşyalarını yağmalayarak ve yıkıcı çeteler dediklerinin gözleri önünde evleri ateşe vererek hedef bölgeleri dört taraftan kuşattılar. Daha büyük bir peşmerge direnişinin olduğu alanlarda bunu vahşi bir bastırma izledi: cezalandırıcı caşhların dalışları, yakma ve yağmalama, topçu bombardımanı, roket atışları ve bazen de havadan bombalama.

Tanımlama evresi devam ettikçe hedef grupların ele geçirilmesini kapsayan toplama evresi de devam etti. O zamana kadar, köylüleri toplanacakları merkezlere ve geçici kamplara götürecek askeri araç konvoyları bekletildi. Herhangi birinin kaçmasını önlemek için, ilk aşamada caşhlar dağların eteklerini tararken, daha sonraki aşamada gizli polis yakalayınca kadar kaçakların peşini bırakmamak niyetiyle kasabaları, kentleri ve tesisleri aradı. Pek çok örnekte hâlâ gizlenmeyi başaranlar sahte af ve "ulusal saflara geri dönme" vaadiyle ayartılıp açığa çıkarıldılar.

Kamp ve cezaevleri arasındaki tutukluların tabi tutulduğu işlemler standart bir kalıba göre yürüdü. Kadınlar ve erkekler hemen olay yerinde birbirinden koparıldılar. İşlem vahşiceydi ve yaşlılar muaf tutulmadı. Hemen ardından erkekler yaşlarına göre yeniden ayrıştırıldılar; küçük çocuklar anneleriyle birlikte tutuldu, yaşlılar ve güçsüzler ayrı yerlere gönderilmek için ayıklandılar ve silah taşıyabileceği düşünülen erkekler ve yetişkin gençler, kimlik belgelerini titiz bir denetimden geçirmeden sürü gibi bir arada tutuldular.

Kadınlar ve çocuklar da yürek paralayıcı tarzda eziyete uğradılar. Kısa bir süre sonra nöbetçiler yaşlı kadınları kızlarından ve to-

runlarından zorla sürükleyip ayırdılar ve apar topar henüz bilinmeyen başka bir yere yolladılar. Askerler ve nöbetçiler, kamptaki ilk geceleri boyunca en azından iki kere kadınların bölümüne daldılar ve meme emen bebekler dahil küçük çocukları alıp götürdüler. Bütün gece boyunca, kadınlar bir başka bölmedeki çocuklarının ağlama seslerini ve çığlıklarını işitebiliyorlardı. Ama bütün bunlardan daha vahimi, bir kamptaki kadınlar ve çocuklar, kendi kadın akrabalarının önünde aralıksız dövülen ve en sonunda gözden kaybolan babalarının, kardeşlerinin ve kocalarının çektiklerini görme eziyetine katlandılar.

Daha 1988 Martı'nın ortalarında, ilk geçici toplama merkezleri askeri istihbaratın denetiminde faaliyete geçirilmişti ve Nisan ortasıyla Mayıs başlarında en kabarık sayıya eriştiler. Toplu ortadan kaybolmalar ciddi olarak bundan sonra başladı. Bu aşamada tutukluların büyük çoğunluğu Kerkük'ün dışındaki bir Halk Ordusu kampına, Topzawa denilen yere nakledildiler; kalanlar Tikrit'teki bir diğer Halk Ordusu kışlasına yollandılar. Kadınlar ve çocuklar Topzawa üzerinden Dibs kasabasındaki ayrı bir kampa gönderildiler. 6000 ile 8000 arasında yaşlı tutuklu, yüzlercesinin ihmal, kıtlık ve açlık nedeniyle öldüğü, güney çölündeki Nugra Salman denilen metruk cezaevine götürüldü. Anfal'ın son aşaması boyunca, Behdinan bölgesinden köylüler Dohuk'taki büyük ordu kalesinde alıkonuldular. Daha sonra kadınlar ve çocuklar Dohuk'tan Musul'un bitişiğindeki Salamiyeh'te bulunan bir cezaevi kampına nakledildiler.

Eğer ayırım gözetmeyen kimyasal saldırılardan, geçiş kamplarının sert koşullarından ve maruz kaldıkları işkenceden sağ kurtulmayı başarmışlarsa, mutlaka öldürülmesi gerekenlerin belirlenmesi işlemi idam mangalarının karşısına çıkarılmalarının çok öncesinden devam etmekteydi. Genel nüfus sayımından iki gün önce, yani 15 Ekim 1987'de, orduya ve istihbarat birimlerine "yasak bölgeler"den Kürtlerin listelerini derlemeleri ve "sabotajcı" aileleri teker teker listelemeleri emredildi. Anfal süresince esirler adları, cinsi-

yetleri, yaşları, doğum yerleri ve oturma bölgeleriyle kayda geçirildi. Buna uygun olarak, “yasak bölgeler”den yaşları 15 ile 50 arasında olan erkekler ve “sabotajcılar”ın aileleri güneye ölüme gönderildiler. Kürt erkeklerinin idam mangaları tarafından idam edilmesi yöntemi, Nazi işgali altındaki Doğu Avrupa’da Einsatz komandolarının veya gezici katil birliklerin “kendi dışındakilere gözdağı verme” yöntemi idi:

Bazı mahkum grupları tek sıra dizildiler, önden vuruldular ve önceden kazılmış toplu mezarlara sürüklendiler; kimileri kabalık halinde hendeklerin içine dürtüklendiler ve oldukları yerde maki-neli tüfek ateşine tutuldular; kimileri cesetlerin ağızları birbirine bakacak şekilde çiftler halinde ve balık istifi tarzında yere yatırıldılar; kimileri ise birbirlerine bağlandılar, bir çukurun kenarında durduruldular ve ileri doğru çukura düşecek şekilde arkadan vuruldular -cellatların bakış açısından galiba bu daha etkili bir yöntemdi. Daha sonra buldozerler ceset yığınlarının üzerine rasgele toprak ve kum attılar. Bazı mezar yerleri düzinelerce ayrı çukur ve besbelli ki binlerce kurbanın bedenini barındırıyordu. Ayrıntılı tanıklıklar cellatların Baas Partisi üyelerinin veya belki Irak Genel Güvenlik Müdürlüğünün (Amn) üniformalarını taşıdıklarını düşündürüyor.³⁰

Sağ kalanların tanıklığı yardımıyla, hiç olmazsa üç toplu mezarın yeri saptanmıştır: Ramadi, el-Hadar ve Samawah. Bu imha sürecini katı bürokratik kurallar yönlendirdi. İdam edilenler belirli suçları işlemekle suçlandıkları için katledilmediler; tersine, tek suçları merkezi hükümet tarafından “yasak” ilan edilen bir yerde doğmuş, yani hükümetin denetimi dışındaki bölgelerde bulunan Kürtler olmaktı. Kürt kaynaklarına göre Anfal operasyonları boyunca 180.000’den fazla insan öldü. Ortadoğu İzleme Komitesi 50.000 ile 100.000 arası bir rakam tahmin ederken, Anfal operasyonlarından sorumlu kişi, Ali Hasan el-Majid, bir Kürt temsilcisine kendi tahminini şu sözlerle söyledi: “Nereden çıkıyor bu abartılmış 180.000 rakamı? 100.000’den fazla olmamıştır.”³¹

Kadınların, çocukların ve yaşlıların çoğunluğu, Anfal'ın sona erdiğini simgeleyen 6 Eylül 1988'deki bir resmi aftan sonra serbest bırakıldığı halde, hiçbir Anfal erkeği hiçbir zaman serbest bırakılmadı. Yalnızca yaşları 12 ile 38 arasında değişen altı kişi, Güney Irak'taki kamplardan seyir halindeki araç konvoylarıyla çıkarılıp götürülen on binlerce Kürdün öyküsünü anlatmak için, Anfal'ın üçüncü ve en kanlı aşamasından kaçabildi.

Sonuç

Irak'taki Kürtler olayı, uğursuz stratejiler bileşiminin bir çeşitlemesi koşullarında, bir azınlığa karşı muamelenin eksiksiz bir örneğini veriyor. İngiliz yönetimi döneminde Kürtlere karşı izlenen politika resmen bir uzlaşma politikası olsa bile, yeni devletin sınırlarını Kürt halkına zorla kabul ettirirken RAF fazlasıyla kullanıldığına göre, gerçekte bir askeri egemenlik politikasıydı. Bu politika yalnızca İngiltere'nin daha genel stratejik çıkarlarını hesaba katmakla kalmadı, yanı sıra hava kuvvetlerine ideal bir talim sahası sağladı.

Bu ders -Kürt sorununun askeri araçlarla çözülecek bir "sorun" olarak kavramlaştırılması gerektiği dersi- palazlanan Irak bürokrasisi nezdinde boşa gitmedi, aslında yeni devletin zihniyetine derinden kök saldı. On yıllarca sonra bu zihniyet kendisini Anfal'da, Baas Partisi'nin Kürt sorununa cevabında dışa vurdu. Ancak, İngiliz politikası egemenliği ve bastırmayı amaçlamış olduğu halde, resmi tanıma belagatına rağmen Baas Partisi'ninki soykırımı amaçladı.

Anfal kod adını alan sekiz 1988 saldırısı, sırf vahşilikleriyle değil, ayrıca klinik etkisiyle de ayırt ediciydi. Bu, şaşılacak kadar iyi örgütlenmiş bir devlet ve parti aygıtının uyguladığı bir soykırımdı ve aslında Anfal, muhtemeldir ki, var olalı beri Irak bürokrasisinin en etkin yükümlenişiydi.

Bütün bunlardan çıkarılacak nihai ders, Irak Kürtleri lehine uluslararası hukukun gereği olan bir politik uylaşmaya ihtiyaç olduğudur. Bu, İngiliz yönetimi zamanından beri sürüp gitmekte

olan resmi düşünce kalıplarının iskartaya çıkarılmasını gerektirir. Bölgenin tarihi veri alındığında, politik sorunları çözmek için askeri bastırmaya bel bağlanması, çok kolaylıkla tam anlamıyla bir soykırım reçetesine dönüşebilir.

NOTLAR

1. Bu bölümün ilk taslağı üzerindeki tartışma ve yorumlan için eşim Ann-Catrin Emanuelsson'a teşekkür borçluyum.
2. John Dunn, *Interpreting Political Responsibility* (Cambridge, 1990) sf. 1.
3. Sömürgeler Bürosu (GB), *Report by HBM'sG to the Council of the League of Nations on the Administration of Iraq for the year 1925* (Londra, 1926) sf. 20-1.
4. Sömürgeler Bürosu: *Report by HBM'sG for the year 1927*, sf. 14.
5. Aktaran Peter Sluglett, *Britain in Iraq, 1914-1932* (Londra, 1976), sf. 182-3.
6. David E. Omissi, *Air Power and Colonial Control: the Royal Air Force 1919-1939* (Manchester, 1990), sf. 212.
7. A.g.e., sf. 23.
8. A.g.e., sf. 32 & sf. 218, 34. not.
9. A.g.e., sf. 88.
10. A.g.e., sf. 37.
11. A.g.e., sf. 145.
12. Sömürgeler Bürosu: *Report by HBM'sG for Period January to October 1932*, sf. 2.
13. "Bu operasyonların amacının köyleri tahrip etmek veya kayıplara yol açmak değil, köylülerin günlük olağan yaşamlarını engelleyerek ve onları sürekli taciz ederek, aşiret mensuplarını hükümet otoritesine karşı direnişten vazgeçmeye zorlamak olduğu kabul edildi.", Sömürgeler Bürosu. *Report by HBM'sG for period January to October 1932*, sf. 3. Şeyh Mahmud'un bir RAF subayına "Siz benim cesaretimi kıran insanlarsınız" dediği söylenir, aktaran Sluglett: *Britain in Iraq*, sf. 202.
14. C. J. Edmonds, "The Kurdish Question" 2 Mayıs 1929 tarihli, C. J. Edmonds'un özel yazışmaları, klasör III, dosya 2, St Antony's College, Oxford.

15. A.g.y.
16. C. J. Edmonds, "Kurdish Policy", 17 Kasım 1930 tarihli, C. J. Edmonds'un özel yazışmaları, klasör III, dosya 2, St Antony's College, Oxford.
17. Aktaran Sluglett: *Britain in Iraq*, sf. 186.
18. Baas iktidarının ilk yirmi yılı (1968-1988) boyunca Baasçı Kürt politikasına ve onun üç kilit ögesine - özerklik, Araplaştırma ve Anfal - ilişkin bir irdeleme için, bakınız Julia Dicum, *An Equal and Opposite Reaction: Ba'thist Policies of Autonomy, Assimilation and Genocide Towards the Kurds: 1968-1988*, yüksek lisans tezi, SOAS (1994).
19. Örneğin, bakınız Edmund Ghareeb, *The Kurdish Question in Iraq* (Sira kuza, 1981).
20. Aksi gösterilmemişse Anfal'ın öyküsüyle ilgili anlatım büyük ölçüde aşağıdaki kaynaklara dayanmaktadır: Middle East Watch: *Genocide in Iraq: The Anfal Campaign against the Kurds* (New York, 1993), Khaled Salih, "Iraq Kamp Mot Kurderna," *Internationalla Studies* 3 içinde (1994), sf. 90-99 ve Khaled Salih, "Iraq and the Kurds: a Bibliographic Essay, *Digest of Middle East Studies* 4/2 (1995), sf. 24-39 içinde.
21. Middle East Watch, *Bureaucracy of Repression: Th Iraqi Government in Its Own Words* (New York, 1994) sf. 18.
22. Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge, 1989) sf. 88.
23. A.g.e., sf. 90.
24. A.g.e., sf. 91-2.
25. A.g.e., sf. 93-4.
26. Amerikan görüşüyle ilgili bir değerlendirme için, bakınız Middle East Watch, *Genocide in Iraq*, sf. 204, not 19 ve James A. Bili ve Robert Springborg, *Politics in the Middle East* (New York) sf. 387-8.
27. Bauman, *Modernity*, sf. 94 ve Sarah Gordon, *Hitler, Germans, and the "Jewish Question"* (Princeton, 19849, sf. 48-9.
28. Vurgular eklendi.
29. Middle East Watch: *Bureaucracy of Repression*, sf. 72.
30. Middle East Watch: *Genocide in Iraq*, sf. 17.
31. Bakınız Kanan Makiya, "The Anfal: Uncovering an İraqi Campaign to Exterminate the Kurds", *Harper's Magazine*, Mayıs 1992, sf. 59.

VII

MODERN IRAK'TA YAHUDİ-MÜSLÜMAN İLİŞKİLERİ

Daphne Tsimhoni

Irak Yahudileri Osmanlı yönetimi altında yıllarca *zimmi*; yani kendi ast konumları içinde hoş görülüp korunan tebaalar olarak yaşadılar. Hristiyanlar gibi onlara da ibadet özgürlüğü tanındı; hem yaşamları ve mülkiyetlerinin güvenliğiyle hem de millet sistemi içinde cemaatlerinin özerkliğiyle ilgili önlemler kabul edildi. Sistemin bir parçası olarak, onlar aynı zamanda kelle vergisi ödentisi, silah taşıma yasağı ve Müslüman bir toplumda marjinal ve ast konumlarını belli eden diğer önlemler dahil resmi ayrımcılık önlemlerine maruz kaldılar. Batılı tarihçiler, çoğu kez Müslüman Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudilerin eşitsiz ve hor görülen konumunun Hristiyanlarınkine benzediğini vurguladılar. Ne var ki, Bernard

Lewis'in kanıtladığı gibi, bu sistemde hiçbir gayri insanılık yoktu ve kendilerine kısıtlamalar getirilmesine rağmen, Hristiyanlar kadar Yahudiler de sistemden azami ölçüde yararlanmayı öğrendiler ve hatta zaman zaman gelişip zenginleştiler. Yahudiler çoğu kez Müslümanlar tarafından hor görüldü ve küçümsendiler, ama anti-semitizmden acı çekmediler. Zaman zaman taciz edilmiş olsalar da, nadiren kıyıma uğradılar ve Müslüman yöneticiler kendilerini *zimmilerin* canlarını ve mallarını korumakla yükümlü hissettiler.¹

I. Dünya Savaşına Kadarki Reformlar ve Modernleşme Döneminde Yahudi-Müslüman İlişkileri

Irak'ta Müslüman-Yahudi ilişkileri modernleşme başlangıçları ve İngiltere'nin nüfuzunun yayılması nedeniyle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı boyunca değışmeye başladı. Yakındoğu'dan farklı olarak, Irak'ta Hristiyanlardan çok Yahudiler modernleşmenin öncüsüydüler. Hem Paris'teki *Alliance Israelite Üniversalles*'nin desteği sayesinde modern eğitime öncülük etmeleri hem de ticari ve mali alandaki geleneksel deneyimleri nedeniyle, Irak Yahudileri Uzakdoğu ve Hindistan'a yönelik İngiliz ticaretiyle bütünleştirildiler. Buralarda Bağdat'taki ana cemaatleriyle yakın teması sürdüren "kız çocuk" (zürriyet) toplulukları kurdular ve ana cemaatin gelişmesine ve modernleşmesine daha fazla katkıda bulundular.² Irak'ta Hristiyanlardan çok Yahudiler, Charles Issawi'nin modernleşmenin ajanları olarak tarif ettiği rolü oynadılar ve geleneksel mahalli Müslüman ahaliyle Batılı egemen güç arasında "aktarma kayışı" görevi gördüler.³ Avrupa'da Yahudilerin kendi kendilerinden özgürleşmesinden farklı olarak, Müslüman çevre çeşitli geleneksel, dini ve etnik gruplar arasında bölünmüş ve batılılaşmış Yahudileri soğurmaya ve özümlemeye ikna etmeye yeteneksiz durumda kalırken, batılılaşmanın öncülüğünü yapanlar Yahudiler oldukları için, Irak Yahudilerinin modernleşmesi kendi Müslüman

çevreleri içinde özümlemelerine yol açmadı.⁴ Yirminci yüzyılın başlarına doğru, Irak Yahudileri Osmanlı İmparatorluğu'nun bu parçasındaki İngiliz ticaretine hakim oldular, Bağdat'taki en seçkin ve zengin nüfus grubu olarak, kendilerini farklılaştırdılar. Ne var ki, bu durum Yahudilerin Müslümanların iyi niyetine olan temel bağımlılığını değiştirmede; İngiltere, Yahudilere veya herhangi bir diğer gruba bahsettiği korumayı ve vatandaşlık haklarını azalttı. İngiliz şirketleri Yahudilerin kendilerine başarılı rakipler olmasına içerlediler.

Geleneksel Yahudi-Müslüman ilişkilerini değiştiren öteki etken, onların cemaat özerkliğini düzenleyip yapılandırırken, Yahudilere ve Hristiyanlara eşit haklar ve konumlar sağlayan Osmanlı reformları ve yasalarıydı. Reformlar, onların Müslüman bir toplumdaki marjinal ve ast konumlarından çıkmalarını olanaklı hale getirdiği için, Yahudi öz kimliği daha da güçlendi. Ama bu aynı zamanda *zimminin*, yani Müslümanların kendi mahmillerini himaye etme yükümlüğünün geçersizleşmesi, onların Müslüman çekemezliğine ve saldırganlığına maruz kalması demektir. Bu, dinlerine bakmaksızın bütün vatandaşlarına eşitlik sağlayan 1908 Jön Türk Anayasası'nın ilanını takiben meydana gelen olaylara benzer şekilde, Bağdat'taki Yahudilere Müslüman kitleler tarafından yöneltilmiş saldırılarda ifadesini buldu. Yahudilere kentteki en müreffeh grup oldukları ve Batı ile özdeşleştikleri için saldırılıyordu.⁵

Birinci Dünya Savaşı'na kadar konumlarında meydana gelen tüm değişikliklere rağmen, Yahudilerin Müslümanlar tarafından *zimmi* olarak hor görülmesi devam etti. Kalbur üstü konumları gibi ekonomik başarıları da Bağdat'taki Yahudilerin temeldeki güvensizliğini, Sünni-Müslüman yönetici gruba bağımlılığını ve Batılı gücün himayesinin bulunmayışı gerçeğini değiştirmede. Bu hassaslıklar, kuşatıcı Müslüman toplumla bütünleşme arzusu taşıırken, Yahudilerin aynı zamanda politik etkinlikten kaçınmalarının başlıca etkenini oluşturuyordu ve bu çifte yönelim Irak'ta krallığın kuruluşunu takiben daha belirgin hale gelecekti.⁶

Birinci Dünya Savaşı Yahudilerin ekonomik ilerlemesini ve gelişmesini geçici olarak durdurdu. Müslümanları, Yahudileri ve Hristiyanları benzer biçimde etkileyen Irak'taki uzun savaş (1914-17), bütün nüfusun büyük bir mağduriyete uğramasına yol açtı. Çoğunluğu kentte oturan Yahudiler yiyecek yokluğuyla karşı karşıya kaldılar ve geri çekilme halindeki Osmanlı ordusuna asker yazılmaya zorlandılar. Genel güçlülere ek olarak, onlar ayrıca geri çekilen Osmanlı ordusunun ve onları İngiltere'yle birlik halinde olmakla, yiyecek ve diğer malların kıtlığından yararlanıp vurgunculuk yapmakla suçlayan Müslüman komşularının kininin ve çekemezliğinin hedefi oldular. Bir takım Yahudiler geri çekilen Osmanlı ordusu tarafından bu suçlamalara dayanılarak asıldılar. Savaşın başından beri İngiliz işgali altında bulunan Basra'da yaşayan Yahudiler ise, daha iyi ve güvenli ekonomik koşullardan yararlandılar.⁷

İngiliz Mandası Altındaki Irak'ta Yahudi-Müslüman İlişkileri

Savaşın ardından Irak'ta İngiliz egemenliğinin tesisi, 1920'de İngiliz mandasının ilanı ve 1921'de Faysal İbni Hüseyin'in Irak kralı olarak tahta çıkması Yahudi-Müslüman ilişkilerinde yeni bir dönem açtı. Savaşın sonunda Yahudiler Irak'ta toplam nüfusun yüzde 3,2'sine varan küçük ama önemli bir topluluk oluşturdular. Bunun çoğunluğu toplam nüfusun yaklaşık yüzde 25'ini oluşturdular. Başkent Bağdat'ta yoğunlaşmış olup ekonomik olarak varlıklı ve birbirine çok tutkun bir topluluktur.⁸ Onlara eşit sivil haklar ve cemaat özerkliği güvenceleri verilmiş olsa bile, Müslümanlarla ilişkileri geçmiştekine benzer doğrultularda devam etti. Irak'taki monarşi dönemi (1921-58) boyunca, Yahudilerin statüleri *zimmiden*, yani korunan gayri-Müslim'den, Müslüman çoğunluğun iyi niyetine bağımlı bir azınlığa dönüştü. Ancak, İngiliz mandası yılları (1920-32) süresince manda yönetimi tarafından himaye edilmiş olduklarından, kendilerini görece olarak güvencede hissettiler. Ama

ne yeni koşullar altında *zimmi* olarak Yahudilere karşı eski muamele düzeltildi ne de getirilen güvenceler anayasada somutlaştırıldı.⁹

İngiliz mandası altında monarşinin ilk on yılı boyunca, Yahudiler Irak'ta ekonomik başarılarının doruğuna ulaştılar. Bu Ortadoğu'da en çok Araplaşmış ve kendi Müslüman çevresiyle birbirine karışmış bir Yahudi cemaatiydi. Bu görüngü, büyük ölçüde, Irak'taki sömürgeci yönetimin Arap dünyasının başka yerlerinde olanlara benzemeyen, dolaylı ve kendi vatandaşlığını mahalli nüfusun gruplarından herhangi birine dönük olarak genişletmeyen yapısından ileri geldi. Bununla birlikte, Yahudilerin başarısının ve Müslüman Irak toplumu içinde kültürleniyormuş gibi gözükmelelerinin bir yanısıra olduğu ortaya çıktı. Dönemin sonunda onların Irak'tan kitle halinde göç etmeleri sonucunu doğuran kısıtlama ve eziyetlere uğradılar. Başarıları ve toplu göçleri, Yahudilerin modern Arap dünyasındaki yazgılarına ve ayrıca Osmanlı sonrası dönemin Ortadoğu'sunda Yahudi-Müslüman ilişkilerine uygun düşen bir emsal olarak ele alınabilir.

Irak krallığında Yahudi-Müslüman ilişkileri, himaye yükümlülüğüyle birlikte *ziminin* kadük olması, Müslümanların modernleşmeye karşı düşmanca tepkilerine koşturarak Yahudilerin bu süreçteki rolleri, ekonomik başarıları, Batılı hakim güç İngiltere ile özdeşleştirilmeleri ve dış koruma yokluğu tarafından biçimlendirildi. Irak'taki İngiliz askeri yönetimi (1917-20) sırasında, mahalli İngiliz makamları Hindistan'daki İngiliz egemenliğine dayanan bir hükümet kurmaya giriştiler. Bu yüzden, kendi modernleşmelerinin ürünlerini devşiren Yahudiler, daha önce hiç görmedikleri ölçüde, yeniden ekonomik başarı ve refaha atıldılar. Batılaşmış eğitimleri, İngilizce ve Arapça bilmeleri sayesinde, yeni yönetimi oturturken İngilizler için profesyonel insan-gücünün temel mahalli başvuru kaynağı haline geldiler. Üstelik, ülkenin hem maliyesi hem de ithalat ve ihracatı üzerinde ekonomik egemenliği yeniden ele geçirdiler. Kendilerini güvenlik içinde görme duygusu büyüdü ve bu, özellikle Basra civarında, geniş arsa arazilerinin ve mülklerin satın

alınmasında ifadesini buldu. Bu yeni olgu, esas olarak Müslüman çoğunluğun rahatlatılması gerektiği kaygısını taşıyan kimi İngiliz askeri görevlilerinin Yahudilerin edintilerinin sınırlandırmasını önermelerine yol açacak ölçüde, Müslümanların kıskançlığını yükseltti. Yahudi mülkiyeti ve her şeyden önce de Irak'taki İngiliz yönetiminde onların istihdam edilmesi, dışlayıcı ve ayrımcılık yapan bir Hristiyan İngiliz yönetimiyle karşı karşıya olduklarını hissedene, Yahudileri bu yönetimle özdeşleştiren, onları kendi işyerlerini ve gelir kaynaklarını gasp eden yabancılar olarak gören Müslüman çoğunluk arasında husumet ve çekemezlik yarattı.¹⁰ Daha İngiliz yönetiminin başlangıç döneminde bile, onların yabancı yönetimle özdeşleştirilmelerinden ve ekonomik rekabetten hareketle, Yahudilerin Müslümanlar tarafından dışlanması fark edilebilirdi.

İngiliz yönetimi altında bu yeni güvenlik duygusu, Bağdat'ın vekil hahamı tarafından alınan kentin Mart 1917'de İngilizler tarafından işgalinin bir ikinci Purim (aynı aya rastlayan, Yahudilerin eski Persler dönemindeki Kurtuluş mucizesinin anıldığı Yahudi tatili) olarak kutlanması kararında ifadesini buldu. İngiliz yönetimi altındaki bu yeni başarı ve güvenlik duygusu göz önüne alınırsa, Yahudilerin İngiliz himayesini dört gözle beklemeleri ve Bağdat'ın İngilizlerce işgal edilmesinden kısa süre sonra önde gelen Yahudilerin kendi cemaatleri adına İngiliz vatandaşlığı için başvuru yapmış olmaları şaşırtıcı değildir.¹¹

Yahudilerin ricaları İngiliz askeri makamlarınca geri çevrildi, ama bu makamlar yerli Hristiyanlar gibi Yahudileri de kendi amaçları için kullanmakta duraksamadılar. Londra'ya Irak'ta dolaysız İngiliz yönetimine olan rağbeti kanıtlamak için, onları İngiliz himayesi isteyen dilekçeler vermeye özendirdiler. Bu konuyla ilgili cemaat tartışmalarında hazır bulunan bazı genç Yahudi aydınlar, dar görüşlülüğün ürünü olduğu ve Yahudi yaşamının Müslümanlar arasında geçen uzun geleneğini görmezlikten geldiği gerekçeyle, İngiliz himayesi için başvuru kararını eleştirdiler.¹² Geriye bakıldığında, Yahudi liderliğinin, Müslüman Arap toplumu için-

deki Yahudilerin güvensizlik duygusundan kaynaklanan bu hareketi, politik deneyim eksikliğinin kanıtıydı. Bu ayrıca, Yahudilerin ancak bir Batılı gücün himayesi altında erişebileceklerini sandıkları bir istikrar ve huzur arayışını da gösterdi.

1921'de Kral Faysal'ın İngiliz manda yönetimi altında bir parlamenter hükümetin başı olarak tahta çıkmasının yanı sıra, İngiltere'nin İngiliz vatandaşlığı isteyen Yahudilerin dilekçelerini inatla geri çevirmesi, Yahudileri bir Müslüman Arap toplumu içinde yaşamamanın yeni gerçekliğine razı olma noktasına getirdi. Onlar himaye edilmeleri için başvuracakları hiçbir dış güç veya iktidar bulunmadığını fark ettiler ve bundan ötürü, azami çabalarını yeni devletle bütünleşmek için harcadılar.

İngiliz mandası dönemi (1921-1932), Irak'ta modern zamanların Yahudileri için bir altın çağıdı ve bu onların Müslümanlarla ilişkilerinde yansımaları buldu. 1920'lerin başları, Yahudi liderleri arasında bir "yeni Irak"ın inşasına katılmaya yönelik büyüyen bir eğilimle dikkat çekiciydi. Onlar, ülkede değişik topluluklar arasında bir ahenk ve hoşgörü yaratmaya çabalayan, kendisi de ülkeye yeni gelen biri olan seçilmiş kral Faysal'ın yaptığı jestlerle yüreklendirildiler. Faysal, tahta çıkışından kısa süre önce, Yahudi cemaatinin 18 Temmuz 1921'de Bağdat'ın merkez sinagogunda onuruna verdiği yemekte şunları söyledi:

Yurtseverliğin terminolojisi içinde Yahudi, Müslüman ve Hristiyan sözcüklerinde hiçbir anlam yoktur, sadece Irak denilen ülke vardır ve herkes Iraklıdır. Hepimiz bir soy kütüğüne, atalarımız Samilerin soy kütüğüne ait olduğumuz; hepimiz bu soylu ırka mensup olduğumuz için, Iraklı yurttaşlarımdan yalnızca Iraklı olmalarını istiyorum ve Yahudiler, Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında hiçbir ayırım yoktur.¹³

Törenin sonunda kendisine getirilen Tevrat'ı öptü. Bu sıcak jest ve saygılı söylev, Yahudilerin Müslüman Arap hükümeti hakkındaki endişesini bir dereceye kadar yatıştırdı.

Manda yönetimi yılları boyunca, Yahudiler Batı ile muhafazakar yerli Müslüman ahali arasında bir halka işlevi görerek, görülmemiş bir ekonomik refahtan yararlandılar. İngiliz vatandaşlığı istekleri reddedilmiş Yahudi liderler, içinde yaşadıkları Müslüman toplumla yeni ahenkli ilişkiler kurmaya gayret etiler. Bu yolla kendi Yahudi kimliklerini ve Yahudi cemaatinin özerkliğini korurken, toplumsal ve ekonomik bakımdan bütünleşeceklerdi. Irak hükümet hizmetlerinde en göze çarpan isimler, Irak yurtseverleri olarak ülkelerine hizmet için ellerinden geleni yapan ve her ikisi de Yahudi cemaati içinde gözde simalar, 1920'lerin başlarında maliye bakanı olarak görev yapan Sasson Heskeli ve onun genç yardımcısı Abraham El Kabir'di. Abraham El Kabir, anılarında maliye bakanlığında yardımcısı olarak kendisini göreve çağıran Heskeli'nin, sevgili ülkelerine hizmet etmek ve kendi eski geçmişinin büyüklüğüne yenileyecek modern bir devlet yaratmak için kendisini güdülendirmesini anlattı.¹⁴

Yahudilerin Irak'ın Müslüman toplumuyla bütünleşmesi, 1920'ler boyunca hem toplumsal hem de ekonomik bakımdan yaygınlık kazandı. Yahudi seçkinlerinin ve eğitilmiş orta sınıfının mensupları Bağdat'taki eski Yahudi semtlerini terk etmeye ve genellikle öteki Yahudilerin civarında olsa bile, refaha yeni kavuşmuş Müslümanlarla komşuluk içinde evler inşa etmeye başladılar.¹⁵ Yahudiler, Arap dilinde yazan ve böylece onun modernleşmesine katkıda bulunan seçkin yazar ve şairler çıkardılar.¹⁶ Aydınlar, yazarlar ve şairler dahil olmak üzere, Müslüman meslektaşlarıyla dostça ilişkilerini sürdürdüler. Yahudi liderliği yönetici Müslüman seçkinlerle, özellikle de kraliyet ailesiyle toplumsal temasların korundu.¹⁷ Bununla birlikte, kendi sinagoglarının etrafında kümelenen ve eşsiz Arap-Yahudileri lehçesi kadar geleneklerini de koruyan Yahudilerin çoğunluğu, Bağdat'ın eski mahallesinde oturmaya devam ettiler. İşleri ve öğrenimleri aracılığıyla Müslümanlarla temaslarını genişletseler bile, yaşam aile ve Yahudi cemaati odaklı olarak sürüp gitti.

Bütünleşme ve kültürlenme gayretlerine koşut olarak, 1920'ler boyunca modern İbranice'yi Irak'ta bir dil olarak canlandırma girişimleri oldu. Besbelli bunlar, zihinsel ve kültürel Araplaşmaya dönük eğilimden çok daha cılızdı ve 1929'a doğru gözden kayboldular. Araplaşmaya yönelik eğilimin baskınlığının bir göstergesine, Yahudi cemaatinin meclisi tarafından alınan bütün yazışma ve başvurularında Arapça'yı kullanma kararında rastlanabilir.¹⁸

Yahudi liderliği ve eğitimli grupların saflarında Müslüman Arap toplumu içinde kültürel ve toplumsal bütünleşme eğiliminin güçlenmesi, özümlemeye yol açmadı. Müslüman toplum, geleneksel ve laik olmayan bir toplum olarak kalmaya devam etti ve hem anayasal hem de toplumsal koşullar Yahudi cemaatinin özerkliğinin tesis edilmesini kolaylaştırıyorken, Yahudileri soğurmaya hazır değildi. Irak'ta Müslüman Arap toplumuyla toplumsal ve kültürel bütünleşmenin başını çeken isimlerin, aynı zamanda Yahudilerin cemaat kurumlarının inşasında en göze çarpan simalar olmaları anlamlıdır. Bu simalara Senatör Menahem Daniel, avukat Yusuf El Kabir, avukat ve yazarlar Anwar Sha'ul ile Shalom Darwish dahildi.¹⁹ Onlar kendilerini hem iyi Yahudiler hem de gerçek Iraklılar olarak gördüler; Hristiyanlığın ve İslamiyet'in gelişinden önce ve 6. yüzyılda Babil'e sürülmelerinden beri ülkede en kadim topluluğun çocukları olarak Irak'taki atalarıyla övündüler.²⁰

Yahudi seçkinleri ve aydınlarının Müslüman Arap toplumuyla bütünleşme gayretleri, Yahudiler tarafından yazılmış, Irak anayurdu-na sevginin ve onun görkemli geçmişine saygının dile getirildiği şiirlerde ifadesini buldu. Onlar, inancına bakılmaksızın, bütün yerlilerin ülkeleriyle yurtseverlik bağının güçlendirilmesini istediler. 1940'ların başlarında Bağdat'taki Yahudi cemaati meclisinin sekreteri olan Shalom Darwish, 1928'de yazdığı bir makalede, onları birleştirmek için bütün inançların mensupları tarafından kutlanacak ulusal bayramlarından yokluğundan duyduğu üzüntüyü ifade etti.²¹

Bu yazarlar, Yahudi entelektüel liderliği arasında ortak bir Irak sevgisini besleyerek, dinlerine bakılmaksızın kendilerinin eşit olarak kabul edileceği bir Iraklı kimliği yaratmaya çalıştılar. Ama yine de bu yurtseverlik ifadeleri, Yahudilerin Arap milliyetçi hareketinin doğuşuna katılımına yol açmadı. Arap milliyetçi hareketi Irak'taki başlangıç döneminden beri, mandacı güçler tarafından onlara zorla dayatılan sınırlara rağmen, bütün Arapların birliğinin peşinde koştu. Irak'ta bu hareket içindeki İslami motifler, Mısır ve Yakındoğu'da olandan daha güçlüydü.²² Bu yüzden, 1920'lerin başlarında Irak'taki milliyetçi örgütlere bir Hristiyan'ın katılabilmesi güç ve bir Yahudi'nin katılabilmesi ise imkânsızdı. Anwar Sha'ul, Başbakan Abd el-Muhsin el-Sa'dun'un ölümü vesilesiyle Bağdat'taki merkez camiine davet edilmesini anlattı. Sha'ul, merhum başbakana ithaf ettiği şiirini okumak üzere ismen çağrıldığı zaman, kalabalık Müslüman dinleyiciler arasından bir şaşkınlık uğultusu yükseldiğini anımsadı. Bir Yahudi'nin bir Müslüman başbakanı anmak için bir şeyler okuması?.. Sha'ul'un anlatımına göre, kendisi böylesi değerlendirmelerden ötürü mahcubiyet duymadı ve bağışsızlık uğruna yeterince ulusal mücadele vermediğini ileri süren milliyetçi muhalefetin, onu intihara sürükleyen çok acımasız saldırılarına hedef olmuş bu adamın anısına şiirini gururla okudu.²³

Yahudilerin Irak'ta politik sahadan çekilişi oldukça önemliydi. İngiliz mandası altında Kral Faysal'ın başkanlığında mahalli parlamenter hükümetin kuruluşu, Yahudi-Müslüman ilişkilerinin *zimmi* veya koruyucu-korunan ilişkisinden, dinine bakılmaksızın yeni bir eşitlik ilişkisine dönüştürülmesini gerektiriyordu. Ama bu yeni gerçeklik, koruyucu-korunan biçimindeki en temel eski ilişkiyi nereye kadar değiştirdi? Elia Kedourie'ye göre, cemaatler arasındaki bölmeleri koruduğu ve her kişinin kendi yerini bildiği bir toplumda güvenliği ve cemaat özerkliğini olanaklı kıldığı için, millet sistemi kendi avantajlarına sahipti. Aynı ülkeyle (*Wataniyya*) ortak bağ temelinde yeni bir eşitlik ilişkisi bina etme girişimi, zorbalığa karşı gayri-Müslimler lehine herhangi bir güvence ikame etmeksizin,

avantajlarıyla birlikte eski sistemin güvenliğini yıktı. Yönetici Müslüman seçkinler Yahudilerin sinik bağımlılığını istemeye devam ederken, ikinciler buna bir ön kabul olarak razı oldular. Bu ilişkinin en belirgin ifadesi, Irak anayasası hem eşit politik haklarını hem de nüfus oranlarına bağlı olarak mecliste asgari temsillerini güvenceye aldığı halde, modern Irak'ta Yahudilerin politik sahadaki etkin rollerden çekilmeleri idi. Yahudiler ideolojiden çok kişisel temaslara dayanan ve ta başından itibaren konuk sevmeyen bir politik oyundan kaçınmayı tercih ettiler. Bütün monarşi dönemi boyunca yalnızca bir Yahudi, Sasson Heskeli, bakanlar kurulu üyesi olarak görev yaptı (1920-24) ve o da seçilmemiş, tersine İngiliz makamlarınca bu göreve atanmıştı.

Daha 1922 gibi erken bir tarihte bile, Yahudi Senatör Menahem Daniel, kendisinin güvenilmez olarak değerlendirdiği politik sahadan Yahudilerin çekilişine dikkat çekti. Benzer biçimde, Elia Kedourie ekonomik başarılarını politik güce dönüştürmeyi bilmedikleri için Irak Yahudilerine sitem eder.²⁴ Yahudi-Müslüman ilişkilerinin mahiyeti incelenirse, başarının doruğunda oldukları 1920'ler boyunca bile, Yahudilerin politikadan ayrılışları insana şaşırıcı gelmeyebilir. Ekonomik başarılarına rağmen, Yahudiler kendilerini güvensiz, Müslümanların himayesine ve iyi niyetine bağımlı hissetmeye devam ettiler. Irak politikasının sert yapısı onların endişelerini daha da arttırdı. Rakip güçlerin elinde alet olmaksızın, zayıf bir azınlık olarak tarafsız kalmayı tercih ettiler.

Yahudilerin Irak'ın Şii Müslümanlarıyla ilişkileri kendi başına ilginçtir, çoğunluğu güney bölgesinde oturan Şiiler ülke nüfusunun yüzde 50'sinden fazlasını oluşturuyorlardı, buna rağmen etkili hükümet makamlarından yoksun bırakıldılar ve ayrımcılığa uğradılar. Çoğunluğu kabile yaşamı içindeydi; ancak Yahudilerle rekabetçi ama dostça ilişkiler sürdüren küçük bir başarılı kentli tüccar toplulukları da vardı. Bu nedenle, güney Irak'taki küçük kasabalarda yaşayan Yahudiler, Şiilerin yönettiği ve söz gelişi onlara değen yağmur damlaları Müslümanlara bulaşacak diye yağmurlu

günlerde Yahudilerin evlerinden ayrılmalarının yasaklandığı İran benzeri ülkelerde olduğu gibi, Iraklı Şiilerden kaynaklanan sert ve aşağılayıcı türden bir muameleye maruz kalmadılar. Yahudi anı-belgelerine göre, Şii kasabalarında oturan Yahudiler kamu yaşamına katıldılar ve onlardan kendi kahve fincanlarını yanlarında taşımaları istense bile, örneğin kahvehanelere gidebildiler. Yahudilere, Şiilerin genellikle Şii olmayanlara yasaklanmış dini törenlerini izleme izni bile verildi ve Yahudi duacıların yağmurun yağmasını kolaylaştırabileceğine inanılması örneğinde olduğu gibi, ibadetlerini açıkta yapmaları için Şiilerce cesaretlendirildiler. Yahudi ve Şii tüccarlar arasında ortaklık alışılmamış bir şey değildi ve pek çok Yahudi, Şii ortaklarını dürüst ve cömert kimseler olarak andı.

Yahudi seçkinlerin Müslüman Arap toplumunun içinde bütünleşme yönelimine koşut, ama hiçbir şekilde daha az önemli olmayan öteki yönelim, kendisini 1920'ler boyunca Yahudi alt sınıfları arasında açığa vurdu: Siyon özlemi. Bu, 1920'lerin başlarında, Filistin'e göç dalgasında ifadesini buldu. Bunun dışındaki belirtiler, bir Yahudi ulusal yurdu lehindeki Balfour Bildirisiyle ve bir İngiliz siyonistinin, Sir Herbert Samuel'in, Filistin'e ilk yüksek komiser olarak atanmasıyla tümlenen Filistin'de İngiliz mandasının ilan edilmesini izleyen mali katkılar ve Filistin'de arazi satın alışlarıydı.²⁵ Soru, siyonizmin Irak'taki Yahudi-Müslüman ilişkilerinde ne ölçüde rol oynadığıdır. Yahudi lider ve Senatör Menahem Daniel, Yahudi kitleleri arasında Siyon'a yönelik eğilimi, akıldan çok "Mesihçi" duygularla güdülenme şeklinde tasvir etti. O, kendisinin bir Yahudi ulusal yurdu kurmaya ilişkin siyonist hedefe duyduğu yakınlığı belli etti. Ama 1922'de Londra'daki siyonist federasyon merkezinin Irak'ta kurmayı düşündüğü şubenin başına geçmesi ricasını reddetti. Bu teklifi reddedişini, Irak'taki Yahudi cemaatinin büyük ölçüde Müslümanlarla iyi ilişkilere bağlı olan geleceği konusunda kaygısıyla açıkladı. Siyonist etkinliğin bu ilişkilere zarar vermesinin muhtemel olduğu kanısındaydı; yani Iraklı Müslümanlar ara-

sında milliyetçi duyguların yayılmasıyla büyüyecek bir tehlikeyi önceden haber veriyordu.²⁶

Daniyel'in kehanetine rağmen, 1920'lerin başlarında siyonizm Irak'ın Müslüman Arap yönetici seçkinlerince bir tehdit olarak görülmedi. 1927'de siyonist bir örgüt kurmak ve Yahudi ulusal yurdu uğruna para koparmak için Filistin'den Irak'a gelen özel görevlilerin Müslüman başbakan tarafından kabul edilmeleri yeterince tuhaftır. Hatta başbakan onlara Bağdat'taki Yahudi cemaati liderlerinin heyete yardımcı olmasını rica eden bir tavsiye mektubu bile verdi. Ters yöndeki Müslüman tepkilerini önceden kestiren, Irak'taki İngiliz Yüksek Komiseriydi. İngiliz makamları, Irak'ta siyonist derneklerin etkinliklerine her ihtimale karşı onlara resmi izin belgesi vermeden, işlerini ihtiyatlı biçimde yürütmek kaydıyla olanak tanıldılar.

1920'ler boyunca, siyonist etkinlikler Tevrat derslerini özendiren ve Filistin'de siyonist yerleşim için fon toplayan küçük entelektüel gruplarla sınırlı kaldı. Açıkça hareket etmelerine izin verilmediğinden, etkinliklerini 1920'de kurulmuş ve ilan edilmiş amacı Irak'ta Yahudilerle Müslümanlar arasında dostça ve anlayışlı ilişkileri kolaylaştırmak olan İsraili Edebiyatçılar Derneği (Jam'iyya Adabiyya Isra'ilya) ile sınırladılar. Derneğin etkin üyeleri arasında kendilerini Irak yurtseverleri olarak tanımlayan ve ısrarla Yahudilerin krallık içinde bütünleşmelerini öğütleyen Anwar Sha'ul gibi şahsiyetler vardı. Onlar Irak Yahudi'si kimlikleriyle siyonizm arasında herhangi bir çatışma görmediler. Irak'ta ilk anti-siyonist gösteri, bir İngiliz siyonisti ve Irak hükümetince çağrılmış bir endüstri uzmanı olan Sir Alfred Mond'un 1928'de Irak'a geliş sırasında meydana geldi. Görgü tanıklarına göre, gösteri için kışkırtılan Müslüman kalabalık siyonizm sözcüğünün ne anlama geldiğini bile bilmiyordu ve gösteriyi örgütleyenlerin amacı bir ideolojik kaygıyı yansıtmaktan çok Irak hükümetini sıkıştırmaktı.²⁷ Ama yine de, bu olay Irak hükümetinin siyonist etkinliklere karşı tutumunda bir dönüm noktasını simgeledi. Bundan böyle, siyonizm bir

huzursuzluk nedeni olarak görüldü, bundan dolayı baskı altına alındı ve en sonunda, 1935'te tümüyle bertaraf edildi. Müslüman yığınları iç politikaya dönük amaçlarla siyonizme karşı kışkırtması nedeniyle, 1928 gösterisi bir dönüm noktasını simgeledi. İzleyen yıllarda bu kışkırtmalar dünya siyonistleriyle Irak'ın yerli Yahudileri arasında ayırım yapmadılar ve böylece Yahudi-Müslüman ilişkilerini soğuttular.

1930'larda Yükselen Pan-Arabizmin, Faşist ve Nazi Etkilerin Gölgesinde Yahudi-Müslüman İlişkileri

1930'lar boyunca, birkaç sürecin sonucu olarak Yahudi-Müslüman ilişkileri kötüleşti. İlk olarak, Irak 1932'de bağımsızlığını kazanan ilk Arap devleti oldu ve Milletler Cemiyeti'ne kabul edildi. Hemen ertesinde, 1933'te, Kral Faysal öldü ve yerine geçen genç ve basiretsiz oğlu babasının bilgeliğinden ve diplomatik becerilerinden yoksundu. Bu nedenle, yeni hükümdarlık devri bir politik istikrarsızlık döneminin açılışını yaptı. En sonunda, 1936'da subaylar ilk darbe deneylerini edindiler ve perde gerisinde Irak hükümetini güden belirleyici bir politik güç oldular. Bu dönem, 1941'de Reşit Ali el-Kaylanı'nın Nazi yanlısı rejiminin ortaya çıkışında en uç ifadesini buldu. Rejimin politik istikrarsızlığı yüzünden, Irak dış etkilerin ve aşırı ideolojilerin bir hedefi haline geldi.

İkinci olarak, anti-semitist propaganda yayan Alman elçiliğinin etkin desteğiyle Nazi ve faşist propaganda Irak'ta yükselişe geçti. Üçüncüsü, ilk bağımsız Arap devleti olarak Irak pan-Arabizmin merkezi oluyordu. Bu, Nazi propagandasının ciddi biçimde nüfuz ettiği ve Yahudi aleyhtarı duyarlılıkları körükleyen aşırı Arap milliyetçisi örgütlerin ortaya çıkışını olanaklı kıldı.

Dördüncü olarak, Filistin'de Arap-siyonist çatışması derinleşti ve özellikle 1936'dan itibaren Irak'ın bu çatışmaya giderek daha fazla bulaşması, 1935'te Iraklı Yahudiler ile Filistinli Yahudiler ara-

sındaki temaslara yasak getirilmiş olmasına rağmen, Irak'ın yerli Yahudilerinin siyonizmle özdeşleştirilmesinin artması sonucunu doğurdu. Irak'ta Filistinli sürgünlerin etkisinin artmasıyla süreç ivmelendi ve 1939'da Filistin müftüsü Hajj Amin el-Hüseyni ve beraberindekilerin hükümetin resmi konuğu olarak Irak'a varışıyla doruğuna ulaştı. Müftü, Irak'ın iç politikası üzerinde büyüyen bir etkiye sahip olan ve aynı zamanda Almanya'daki Nazi rejimiyle Irak liderleri arasında bağlantı kuran bir toplumsal ve politik merkezi Bağdat'ta derhal oluşturdu.²⁸ Bu tümleşik propaganda, ket vurulmuş Iraklı milliyetçilere bir çıkış noktası sağladı ve *zimmi* olarak Yahudilere ilişkin kadim Müslüman tiksintisini, daha önce görülmemiş ölçüde anti-semitik olan Nazi ideolojiyle buluşturan derin bir nefrete dönüştürdü.

Son olarak, Yahudilerle Müslümanlar arasında ekonomik gerilimler arttı. Irak yönetiminde zaten büyük ölçüde Yahudilerce kapatılmış mevkileri elde etmenin güç olduğunu düşünen bir eğitimli Müslüman kuşağın doğuşundan kaynaklanan rekabet, bu gerilimin artmasına yol açtı. Bunun ardından, 1934'te yeniden yapılanma bahanesiyle Yahudilerin yönetim görevlerinden topluca çıkarılmaları vuku buldu. Yahudi cemaati, kendilerinin hakim olduğu piyasaları ve ticareti tıkama noktasına varan bir genel grevle tepkisini gösterdi. Yahudilere bu tür işten çıkarmaların tekrarlanmayacağı sözü verildi. Ancak, Yahudiler 1935'ten itibaren kendilerinin hem yüksek devlet okullarına hem de devlet görevlerine alınmasını sınırlandıran sayısız gayri resmi koşulla yüz yüze bırakıldılar. Bunlar, Yahudilerin egemen Batılı güçle geleneksel yerli Müslüman toplum arasında bağ kurma konumlarından uzaklaştırılmasının ilk işaretleriydi. Irak'ta esas olarak ekonomik olan bu süreç, milliyetçi aşırıcılık ve Nazi propagandası tarafından hızlandırıldı.

Bu etkenlerin bileşimi Müslümanların Yahudilere karşı tutumunda bir bozulmaya yol açtı ve politik kışkırtmaların güdülediği fiziksel saldırılarda ifadesini buldu. 1936'tan itibaren, çoğunlukla Yahudilere karşı saldırılarla son bulan İngiliz aleyhtarı ve anti-si-

yonist gösteriler gerçekleşti. 1936 ile 1939 arasında Yahudi kurumlarına on Yahudi'nin öldürülmesine, yüzlercesinin yaralanmasına ve Yahudilere ait mülklerin tahrip edilmesine neden olan sekiz bomba atıldı. Suçlular asla belirlenmemiş olsa bile, bu suçlar Yahudi karşıtı Nazi propagandası tarafından hareketlendirilen kimi aşırı milliyetçilerle bağlantılıydı.²⁹ Bu Yahudi karşıtı nefretin büyümesi eğilimine koşut olarak, Yahudi cemaatinin eğitim kurumlarında Araplaştırma yaygınlaştı. Gelişen milliyetçi atmosferden ve hükümet kaynaklı baskılardan etkilenen bu kurumların çoğunda, Arapça eğitim dili haline geldi. İncil'in İbranice öğretilmesi dışında Yahudi tarihi ve temaları dışlanırken, vurgu Müslüman Arap öğretmenler tarafından okutulan Arap ulusal tarihine kaydırıldı. Bu nedenle, Yahudi eğitim sistemi kendilerini Iraklı sayan artan sayıda aydın çıkardı.³⁰ Büyüyen Yahudi karşıtı propagandaya rağmen, eğitilmiş Yahudiler ve Müslümanlar, özellikle de Yahudi yazarlar ve şairlerle onların Arap meslektaşları arasındaki ilişkiler yaygınlaştı ve gelişti.³¹

Reşit Ali Rejimi ve Yahudi-Müslüman İlişkileri Üzerindeki Etkisi

Nazi yanlısı Reşit Ali rejiminin kısa dönemi (Nisan-Mayıs 1941) boyunca Yahudilerin güvensizliği büyüdü. Büyüyen bir Müslüman nefretine maruz bırakıldıkları için Yahudilere yönelik daha fazla saldırı meydana geldi. Bir yandan, onların İngiliz casusluğundan kuşku duyuldu. Ama öte yandan da, hükümet görevlerinden hiçbir toplu çıkarma söz konusu olmadı ve hiçbir ırkçı yasa onaylanmadı. Ne var ki, Yahudileri yok etmeyi amaçlayan bir hükümet planına ilişkin söylentiler vardı ve onlar gelecekleri ve yaşamları hakkında o güne kadar yaşamadıkları bir korkuya kapıldılar.³²

Bu kısa rejim, Filistin'den ve Ürdün üzerinden İngiliz askerlerinin sevk edilmesiyle sona erdirildi. Reşit Ali ve çevresindekiler, İngiliz ordusunun başkentin dış semtlerine ulaşmasından kısa sü-

re önce Bağdat'tan kaçtılar. Bu, görünüşte herhangi bir İngiliz desteği olmaksızın kral naibinin ve İngiliz yanlısı politikacıların 1 Haziran 1941'de tekrar iktidara gelmesini olanaklı kıldı. Kral naibinin geri dönüşünü Irak'ta modern Yahudi tarihinin en travmatik olayı izledi: 1-2 Haziran 1941'de Bağdat'ta Farhud olarak bilinen Yahudi kıyımı. Bu korkunç olaylardan haberdar olan İngiliz güçleri müdahaleden kaçınırken, Müslüman kitleler katlettiler, yaraladılar, ırza geçtiler ve yağmaladılar. Kral naibi, ancak, Yahudi katliamının genel bir anarşi halinde daha kötüye gidebileceğini fark ettikten sonra kraliyet ordusu birliklerine kargaşa çıkaranları vurmaları emrini verdi. Böylece, huzur birkaç saat içinde yeniden tesis edildi. Yaklaşık 160 Yahudi'nin öldürüldüğü, yüzlercesinin yaralandığı ve yanı sıra mülkiyet tahribinin muazzam olduğu bir kayıp hesabı çıktı. Hemen hemen Bağdat'taki her Yahudi evi bu kıyımından etkilendi.

Farhud olayları cevapsız kalan birkaç soru ortaya çıkardı. Katliam planlanmış ve örgütlenmiş miydi? Eğer öyleyse kimler tarafından? İngilizler neden müdahale etmediler? Anlaşılan, bu konuyla ilgili İngiliz belgeleri kamuoyuna kapalı kalmaya devam ettikçe, bu sorular da yanıtsız kalmaya devam edecek. Ancak, Farhud, Yahudiler açısından kesinlikle derin bir travmaya ve bu olay İslamiyet'in yüzlerce yıllık himaye geleneğini çiğnediği için, onların Iraklı Müslümanlarla ilişkilerinde mesafenin kapatılamayacak kadar açılmasına neden oldu. Travma en iyi biçimde, kendilerini Iraklı olarak gören ve Farhud sırasında Irak ordusunda görev yapan Yahudi aydınlar tarafından ifade edildi. Onlar, Yahudilerin Müslümanların himayesine bağımlılığına dair eski kavrayıştan hâlâ kopmamışlardı. Müslümanların kendi Yahudi mahmillerin himaye etme yükümlülüğünü kapsayan *zimminin* ihlal edilmesinden son derece dehşete kapılmışlardı. Bu subaylardan biri, Anwar Sha'ul, *zimmi* hakkı için Müslümanlara kıyımı durdurmaları çağrısı yapan Müslüman dini lider Şeyh Celal el-Hanefi'ye minnettarlığını ifade etti.³³ Ne var ki, onunki bir sığıntının minnettarlığıydı; ülkesine

hizmet eden ve hükümetten eşit haklar ve güvenlik talep eden bir yurttaşınki değil.

Sonraki yıllarda, Iraklı Müslüman tarihçiler kıyımın sorumlusu olarak Nazi propagandasını ve İngiltere'yi suçlama eğilimine girdiler.²² Suçun bir dış güce ve İslamiyet'in geleneğine aykırı olan dıştan gelen bir ideolojiye yıkılması, Iraklı Müslümanları dehşet verici katliamdan beraat ettirmenin kolay yoluydu. Kendi adlarına Yahudi önde gelenleri de kıyım teşvikçisi olarak genellikle İngiltere'yi suçladılar.³⁴ Halka açılan arşiv kayıtları bu görüşü desteklemese bile, bir dış güç tarafından herhangi bir şekilde himaye edilmenin Yahudilere verdiği zararı ve bu yüzden Irak Müslümanları arasında gelecekteki yaşamlarına ilişkin güvenlerini yitirilerini belgeliyor. Farhud'un dehşetinin ortasında ışık benekleri, bazen kendi yaşamlarını riske sokarak Yahudi komşularına ve dostlarına sığınak olan Müslümanlar da vardı. Yahudilerin Müslüman dürüstlüğü ve cömertliğinin bu kanıtlarını unutmamaları ve yıllar sonra Farhud'u andıkları zaman bu Müslüman kurtarıcılara saygı göstermeleri, Yahudi-Müslüman ilişkileri bakımından anlamlıdır.

Pek çok Yahudi'nin Farhud'a kendiliğinden tepkisi, Müslümanların arasında yaşamaya dair bütün umutları terk etmekte. Bundan dolayı, pek çok Yahudi Irak'tan ayrılmaya çalıştı. Ama nereye gidebilirlerdi? Avrupa'da savaş vardı, Filistin kapısı kapatılmıştı, yerleşik bir Iraklı Yahudi topluluğunun bulunduğu Hindistan'ın İngiliz hükümeti bile girişine izin verdiği Yahudi sayısını sınırlamıştı.³⁵ Yahudilerin çoğunluğunun Irak'ta kalmaya devam etmekten ve Müslümanlarla ilişkilerini yeniden kurmaktan başka seçimi yoktu. Düzen hemen onarıldı ve Yahudi cemaati Irak hükümetinden alınan yardımla kendini sağaltmayı başardı. Savaş koşulları ve yabancı orduların Irak'taki büyük varlığı, Yahudi müteahhit ve tüccarların zenginliğine katkıda bulundu.³⁶ Bu refah, kendi derin travmalarının hiç yoksa yüzeyini örtmelerini kolaylaştırdı, ama o asla unutulmadı ve Yahudi-Müslüman ilişkileri asla eskisi gibi olmayacaktı.

Filistin'deki Çatışmanın Gölgesinde Yahudi-Müslüman ilişkileri

1941'de İngiltere'nin Irak'ı yeniden işgal etmesini takiben, sosyo-ekonomik koşulların kötüye gitmesi, hele de yiyecek kıtlığı, enfasyon, birkaç yıllık kuraklık ve zaten var olan savaş koşullarının yeğînleşmesi nedeniyle, Yahudi-Müslüman ilişkileri daha da bozuldu. Yoksullaşan Müslüman çoğunluğun tersine, müteahhit ve ithalatçı olan pek çok Yahudi, bu koşullarda yükünü tuttu. Irak'ta yeniden kurulan İngiliz yanlısı hükümetin büyüyen istikrarsızlığıyla birlikte, Filistin'de Arap-Yahudi çatışmasının derinleşmesi, hem Irak'ın iç politikasında hem de Araplar arası ilişkilerde başlıca etken haline geliyordu. Bu süreç, 1947'nin sonlarına doğru Birleşmiş Milletlerde bir Yahudi devletinin kurulması ve Filistin'in taksim edilmesiyle ilgili görüşmeler nedeniyle hızlandı. Hem muhalefet hem de Irak hükümeti aşırı milliyetçi propagandayı öne çıkararak, toplumsal huzursuzluğu yatıştırmaya ve kendi milliyetçi imgesini parlatmaya çalıştı. Irak hükümeti siyonizmle Irak Yahudileri arasında net bir ayrım yaptığı ve genellikle Yahudilere yönelik fiziksel saldırıları önlediği halde, Filistin davası lehindeki gösteriler zaman zaman Yahudilere ve onların mülkiyetine yönelik saldırılarla son buldu. Ne var ki, hükümeti destekleyen ve Yahudileri Filistin'deki siyonist düşmanla tümüyle bir tutan gazetelerdeki kışkırtmaların önüne geçilmedi.³⁷

Üstelik, İkinci Dünya Savaşını izleyen yıllarda, Yahudilerle Müslümanlar arasındaki ekonomik rekabet daha da kızıştı ve Müslümanlar genellikle Yahudilerin hakim olduğu ithalât işlerine girme gayretleri gösterdiler. Bundan sonra Yahudiler, hem yüksek eğitim kurumları ve hükümet hizmetlerinde hem de ticari ve mali alanlarda hâlâ kalburüstü olan konumlarından kendilerini uzaklaştırmayı amaçlayan daha yaygın kısıtlamalara hedef oldular. Hepsinden önemlisi, onların Irak'tan ayrılma olanakları gizli hükümet kararnameleriyle fiilen ortadan kaldırılmıştı. Yahudi liderliği, ken-

dilerini Iraklı yurtseverler olarak tanımlayanların bile ancak gönüllü olarak yaptığı bir davranışa, sık sık Yahudilerin Irak devletine bağlılığını ve Filistin Araplarının davasına desteğini yansıtan kamuoyu açıklamaları yapmaya zorlandı.

Gelişen bu ayrımcılığı ve Yahudi karşıtı politikayı göz önüne alarak, Yahudiler, özellikle de orta sınıfa ve seçkin kesime mensup olanlar, Müslüman meslektaşları, ortakları, dostları ve komşularıyla temaslarını ve olağan ilişkilerini sürdürmek için çaba harcadılar. Kendilerini kutlamalara ve düğünlere davet eden Müslümanlarla ortaklıklar kurarak, dayatılan ekonomik kısıtlamaları delmeye çalıştılar. Bu davetlerde her türlü ayinsel deyimden, Kudüs'e ve Siyon'a hayranlık ifadesi olarak gözükecek hareketlerden kaçınmaya çalışıyorlardı.

Üniversitelerde öğrenim gören ve Müslümanlarla iş yapan Yahudilerin sayısındaki artış nedeniyle, 1940'lar boyunca daha genç bir kuşak arasında Müslümanlarla temaslar yaygınlaştı. Ama eğitilmiş Yahudi ve Müslüman gençler arasındaki arkadaşlıklarda bile, Müslümanların üstünlük duygusu değişmeden kaldı. Bu, karşılıklı olmaktan ziyade, Yahudilerin Müslüman Arap lehçesini benimsemesiyle göze çarpan bir temastı. Hane halkının genç kadınlarını görmelerine meydan vermemek için, Müslümanlar Yahudi arkadaşlarını nadiren evlerine davet ederlerdi. Yakın ve içten arkadaşlıklar çoğunlukla Yahudi cemaati ve seyrek olarak gerçekleşen karma evlilikler çevresinde sürdürüldü.

Kimi Yahudi gençler, bu tayin edici dönemin meydan okumalarına karşı daha köktenci cevaplar aradılar ve Yahudi sorununa köktenci cevaplar getiren iki harekete katıldılar: siyonist yeraltı örgütlenmesi ve Komünist Parti. Irak'ta siyonist yeraltı örgütü 1942'de kuruldu ve gençleri bir Yahudi devletin inşasına katılarak çözümünü dışarıda aramaya sevk etti. Komünist Parti, yaklaşık aynı dönemde Irak'ta yeni, laik, eşitlikçi ve ulus üstü bir toplum vaaz ederek ivme kazanıyordu. İsrail devletin kuruluşu ve Irak hükümetinin her iki harekete dönük zulmünün artması yüzünden,

siyonizmin Yahudi cemaati içinde baskın çıktığı 1948'e kadar, her iki hareket de üye sayısı bakımından sınırlı kaldı.

Komünist Parti içinde Yahudilerle Müslümanlar arasında eşsiz ilişkiler gelişti. Öteki azınlıklar ve yoksun gruplar gibi, Yahudiler de dinlerine ve cemaat bağlarına bakmaksızın eşit kabul edilecekleri bir yeni toplum yaratmak gibi yüce bir amaca dayanan bu hareket tarafından cezbedildiler. Gerçekten de, 1940'lar boyunca, bir takım Yahudiler parti içinde merkezi görevlere yükseldiler ve partinin lideri Fahd (Yusuf Salman Yusuf) tutukluymken bir Yahudi partinin genel sekreter vekili oldu. Yine de, hiçbir Yahudi partinin en üst liderliğine yükselmedi ve yoldaşlarının onlardan bazılarının siyonist harekete gizli yakınlığından kuşku duyması, partiyi neredeyse toptan bir yıkımın eşiğine getirdi. 1948'de, Komünistler ve siyonistler Irak hükümetinin ağır bir zulmüne uğradılar ve her iki hareketin Yahudi üyeleri yıllarca tutuklu kaldılar. Cezaevinden serbest bırakılmalarından sonra Irak'ta kalmak isteyen Yahudi Komünistler, kendi partilerinin merkezinden İslamiyet'e geçmeyi talep ettiler. Komünistlerin İslamiyet'in kurallarına uymamaları nedeniyle, besbelli bu sahici olmaktan çok simgesel bir davranıştı. Bu, onların -laik olmakla birlikte- halis Iraklılar olmaları ve ayrıca daha fazla zulüm görmekten kaçınmaları için, dinlerini ve Yahudilerin cemaatsel kimliklerini terk etmelerinin ve Sünni İslam'ı benimsemelerinin gerekli görülmesi demekti. Bu önlem partideki öteki dini grupların mensuplarına dayatılmadı. Bu, Sünni İslam'ın Irak'taki komünistlerin kimliklerinin bile asli ögesi olduğunu ve Şii Müslümanlar ile Hristiyanlar hoş görülebilirken, Yahudilerin hoş görülemediğini gösterir. İronik biçimde, ideolojik saiklerle Irak'ta din değiştiren Yahudiler, yalnızca Komünist Yahudilerdi. Irak Komünist Partisi'nin resmi tarihçisi olan Su'ad Khayri dahil, sayıları yirmiyi ancak buluyordu. Onların davranışı, bütünüyle laik bir form olsa bile, modern Irak'ta Yahudi varoluşunun bir formunu yaratma eğiliminin başarısızlığını simgeler.

1948 Savaşının ve İsrail Devletinin Kuruluşunun Irak'ta Yahudi-Müslüman İlişkileri Üzerindeki Etkisi

İsrail devletinin kuruluşu ve hemen bunun ardından gelen Irak'ın başını çektiği Arap devletlerinin saldırısı, Irak Yahudilerine karşı, en sonunda onların yığinsal göçüne yol açan bir zulüm ve resmi ayrımcılık dönemi açtı. Bir zamanların Irak'ının kadim ve müreffeh Yahudi topluluğunun çok büyük çoğunluğunun bu tek ve eşi görülmemiş göçüne yol açan sürecin tasviri, bu bölümün konusunun dışındadır. Bu göçün itkisi Yahudi-Müslüman ilişkilerinin kalıbının değişmesiyle son derece bağlantılıydı. Kendilerini ulusal bakımdan Iraklı ve dini yönden Yahudi olarak gören Yahudi cemaatinin liderleri, karşı karşıya bulunduğu derin krizi göz önünde tutarak, cemaatlerini ayakta tutmaya çabaladılar. Onlar kendi Iraklı Yahudiliklerini Batılı Yahudilere benzer tarzda tanımlamaya çalıştılar: Avrupa'dan gelen mülteci Yahudiler için bir Yahudi devletinin yaratılmasına taraftar olmak, Iraklı Yahudi topluluğunun yazgısını yeni doğmuş Yahudi devletinin ve Abraham El Kabir'in belirttiği gibi, "aynı zamanda...ilerleyen Arap-Yahudi işbirliği sayesinde Ortadoğu'da bütün Araplar için geniş ve daha kalkınmış bir yurt kurulması"nın desteklenmesi şeklinde çizmek. Oysa, Batıdaki Yahudi cemaatlerinde mümkün olan çifte kimlik, İsrail'le savaş halindeki Müslüman bir Arap devletinde başarılamazdı. Iraklı Müslümanlar açısından, Müslümanlarca himaye edilen ve onlara bağımlı olandan daha ileride, eşit ve bağımsız bir Yahudi devleti fikri akıl almaz ve kabul edilemezdi.

Iraklı Yahudilerin çoğunluğu bakımından ayrılma kararı itme ve çekme kuvvetlerinin bir bileşkesiydi: Artan zulüm ve ayrımcılığa ve Irak'ta hiçbir geleceğe sahip olmadıklarının fark edilmesine koşut olarak, az çok Mesihçiliğe varan Yahudi övüncünün yoğun heyecanları. Irak Yahudileri bir Fiziksel imha tehlikesiyle yüz yüze olmadıkları halde, Farhud deneyimi, şimdi onların durumlarının ve

Müslümanlarla ilişkilerinin bir ikinci kıyımla kötüleşmesi ihtimalinden duyulan endişeleri birden alevlendirdi. Bu dönem hakkındaki anılarını yazan Yahudilerin çoğu, kendi Müslüman çevrelerinden yabancılaşma ve soğuma duygularının büyümesinin ve ayrıca Müslümanların Yahudilerden bir beşinci kol olarak kuşku duymasının altını çizdi. Bütün bunlar pek çok Yahudi'nin Irak'tan toplu göçe dahil olma kararının oluşmasında çok önemli bir rol oynadı.

Bütün bu değişikliklerin ve Yahudilerle Müslümanlar arasında büyüyen yabancılaşmanın ortasında, hükümet politikalarının tersine, eski komşular ve arkadaşlarla kişisel temaslar sürmeye devam etti. Samir Naggash ve Bar Moshe, Yahudilerin Müslüman komşuları ve arkadaşlarından güzel ve dokunaklı biçimde ayrılışlarını anlattılar. Salman ve Shalom Darwish hükümetin baskılarına rağmen, Yahudi tanıdıklara Müslüman arkadaşları tarafından yapılan küçük yardımlardan bahsettiler. Eski arkadaşları ve komşularıyla son kez vedalaşmak üzere, havaalanından ayrılırken Yahudilere eşlik etmek, Müslümanlar açısından olağandışı değildi.

Sonuç

İsrail'e toplu göçün ardından, Irak'ta yaklaşık olarak yalnızca 5000 Yahudi kaldı. Bunlar Yahudi cemaatinin, kendilerini Yahudi dininden Iraklılar olarak görmeye devam eden ve yaşamın önceki haline döneceğini umut eden, esas olarak zengin ve bolluk içinde üyeleri idi. Özellikle Irak dışında yeni bir yaşama başlama fırsatları onlara tatsız ve daha az çekici geldiği için, monarşi döneminin sonuna kadar bu baskın eğilim gibi görünüyordu. Bu dönemi kapatan, Irak'ta 1960'lar boyunca zulmü yeniden başlatan ve kalan Yahudi seçkinlere Irak'tan ayrılma dışında hiçbir tercih bırakmayan sosyalist Baas rejiminin kuruluşu oldu. Onlar anılarında iktidarda kalmak için Müslüman yığınları kışkırtan yöneticilere karşı duygularının tersine, sıradan insanlar hakkında hiçbir kötü izlenim aktarmadılar.

Ayrılan Yahudiler kendileriyle birlikte Irak'a, onun kültürüne ve edebiyatına bağlılıklarını da taşıdılar. Pek çoğu yeni anayurtları İsrail veya İngiltere'de Arapça edebi çalışmalarını sürdürdü. Onlar Iraklı Yahudi kimliklerini kendileriyle birlikte taşıyarak Irak'ta Yahudi-Müslüman ilişkilerinin eşsiz anılarını göz bebekleri gibi korumaya devam ettiler.

NOTLAR

1. Bernard Lewis, *The Jews of islam* (Londra ve Princeton, 1984) sf. 107 ve devamı.
2. Hindistan'a ve Uzakdoğu'ya Yahudi göçüne ve bunun Irak Yahudilerinin modernleşmesi üzerindeki etkisine ilişkin bir inceleme için bakınız: Daphne Tsimhoni, "The Beginings of Modernization of the Jews of Iraq in Nineteenth Century (Until World War I)", *Pe'amim* no. 36 (1988), sf. 7-34) İbranice.
3. Charles Issawi, *An Economic History of the Middle East and North Africa* (New York, 1982), sf. 89 ve devamı; Charles Issawi, "The Transformation of the Economic Position of the Millets in the Nineteenth Century", Benjamin Braude ve Bernard Levvis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Socieity* (New York, 1981), I. Cilt içinde, sf. 261 ve devamı.
4. Tsimhoni, "Modernization", sf. 26-7; Shmuel Eisenstadt, "Modernization Without Assimilation: Notes on the Social Structure of the Jews of Iraq", *Pe'amim* içinde, Cilt 36 (1988), sf. 3-6, İbranice; Ortadoğulu Yahudilerin Batılılaşması sorunu üzerine genel bir tartışma için, bakınız Norman A. Stillman, *The Jews of Arap Lands in Modern Times* (New York, 1991), sf. 34-9, 41-3. Bağdat'ın Yahudi cemaati içinde laikleşme sorunu ve yeni toplumsal sınıfların ortaya çıkışı konusunda bakınız Shlomo Deshen, "La communauté juive de Bağdad a la fin de l'époque Ottomane, l'émergence de classes sociales et de la secularisation", *Anneles* içinde, 49e année, no 3 (Mayıs-Haziran 1994), sf. 681-703.
5. Tsimhoni, "Modernization", sf. 16-17; Elie Kedourie, "The Jews of Baghdad in 1910" *Arabic Political Memoirs and other Studies* (Londra, 1974) içinde, sf. 263-264; Hanna Batuta, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq* (Princeton, 1978) sf.263-8.

6. Yusuf Ghnima, *Nuzhat al-mushtaq fi tarih yahud al-irag* (Bağdat, 1924), sf. 169-70; Elie Kedourie, "The Break Between Muslims and Jews in Iraq", Mark R. Cohen ve Abraham L. Udovitch (ed.), *Jews among Arabs: Contacts and Boundaries* (Princeton, 1989) içinde, sf. 22.
7. Ghnima, *Nuzhat al-mushtaq*, sf. 181-2; Ben Ya'akov, sf. 148-9; ayrıca Anwar Sha'ul'un anılarında savaşın ıstırapının bir tasviri için bakınız, *Qissat hayati bayn al-rafidayn* (Kudüs, 1980) sf. 30 ve devamı. Et-kileyici bir edebi betimleme: Sami Micheal, *Victoria* (Tel-Aviv, 1992), sf. 80 ve devamı; Nissim Kazzaz, *The Jews of Iraq in the Twentieth Century* (Kudüs, 1991), sf. 40.
8. Hayyim Y. Cohen, *The Jews of the Modern Middle East* (Kudüs, 1972), sf. 73, İbranice; R. Coke, *Heart of the Middle East* (Londra, 1925) sf. 195-6.
9. Ghnima, *Nuzhat al-mushtaq*, sf. 185-6; Maurice M. Sawdayee, *The Baghdad Connection* (yayın yeri belli değil, 1991), sf. 69-9; Kedourie, "Muslims and Jews", sf. 23-5; Peter Sluglett, *Britain in Iraq 1914-1932* (Londra, 1976), sf. 231-58; Ghassan R. Atiyya, *Iraq 1908-1921, A Socio-Political Study* (Beyrut, 1973) sf. 223.
10. Birtakım idari görevlerin Yahudilere tahsis edilmesi yüzünden Müslümanlardan kaynaklanan "belli bir çekemezlik", Bağdat polis-inin 7 Haziran 1919 tarihli raporunda anlatıldı. Müslüman ileri gelenleri, geleceğin hükümeti konusunda halkın görüşünü öğrenmek için bölgeyi ziyaret eden Yüksek Kraliyet Komisyonu'na, Irak'a yabancıların, özellikle Hintlilerin ve Yahudilerin göçüne karşı olduk-larını ifade ettiler. Aktaran, Atiyya, *Iraq*, sf. 282.
11. Kazzaz, *Jews of Iraq*, sf. 42.
12. Abraham S. El Kabir, *My Governmental Life or a Story of a Dream*, Ya-yınlanmamış Elyazmaları, (Londra, 1967), sf. 128-29; Atiyya, *Iraq*, sf. 171-5, 225-6, 270-74; Sawdayee, *Baghdad Connection*, sf. 69-70; Elia Kedourie, "Minorities", *The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies* (Londra, 1970) içinde, sf. 300-1.
13. Konuşmanın İngilizce bir çevirisi için bakınız Philip W. Ireland, *Iraq, A Study in Political Development* (New York, 1937), (Yeniden basım 1970), sf. 466. Törenin bir anlatımı için bakınız Ghnima, *Nuzhat al-mushtaq*, sf. 187; Sawdayee, *Baghdad Connection*, sf. 73; Shaul, *Qis-sat hayati*, sf. 1174-5.
14. El Kabir, *My Governmental Life*, sf. 2.

15. Cohen, *Jews*, sf 42-3. Bu eğilimin edebi bir tasviri için bakınız, Micheal, *Victoria*.
16. Modern Arapça'yla Yahudi eserlerinin anlatımı için bakınız Shmuel Moreh, *The Short Story of the Jews of Iraq* (Kudüs, 1981), İbranice, sf. 17 ve devamı; S. Somekh, "Lost Voices: Jewish Authors in Modern Arabic Literature", M. R. Cohen ve A. L. Udovitch (ed.), *Jews and Arabs, Contacts and Boundaries* içinde, sf. 14 ve devamı.
17. Bu dostça temaslar kimi Yahudi aydınlarının ve seçkin tabaka mensuplarının anılarında yansıtılıyor. Söz gelişi, bakınız Sha'ul, *Qissat hayati*, sf. 74-5, 138-40; El Kabir ailesi, kadınlar ve Kızılhaç'a katkı için Kral Gazi'nin eşiyle birlikte bir aşçılık kitabı derleyen Abraham El Kabir'in eşi Rene El Kabir dahil, kraliyet ailesinin mensuplarıyla kişisel ilişkilere sahiptiler. Rene El Kabir'le söyleşi, Londra 10 Eylül 1992.
18. Cohen, *Jews*, sf. 42-3.
19. Hayyim Y. Cohen, *The Zionist Activity in Iraq* (Kudüs, 1996) İbranice, sf. 95-96; Sha'ul, *Qissat hayati*, sf. 85-96.
20. Sha'ul, *Qissat hayati*, sf. 12-13; Salman Darwish, *Kul shi' hadi' fi aliyyada*, (Klinikte Her Şey Sakindir), (Kudüs, 1981), sf. 228-32; Naim Kattan, *Farewell Babylon* (New York, 1980), sf. 68-9.
21. Aktaran Kazzaz, *Jews of Iraq*, sf. 66.
22. Atiyya, *Iraq*, sf. 228 ve devamı.
23. Sha'ul, *Qissat hayati*, sf. 119-29.
24. Kedourie, *Muslims and Jews*, sf. 22-3
25. Abd el-Razzag el-Hasani, *al-Usul al-rasmiyya li-ta'rikh al wizarat al-iraqiyya fi al-abd al-malaki al-za'il* (Sayda, 1964), sf. 9-11.
26. Kedourie, *The Jews of Baghdad*, sf. 265-6. Ayrıca Menahem'in Cohen'e mektubu, *Zionism* içinde, sf. 237-40.
27. Sha'ul, *Qissat hayati*, sf. 27.
28. Izzat Sasson Mu'allem, *Ala dafafal-furat* (Shafa Amr, 1980).
29. Abraham S. El Kabir, *My Ideological Life: Illusions and Realities*, Basılmamış Elyazmaları (Londra, 1966), sf. 42-3.
30. Cohen, *Zionizm*, sf. 65-6.
31. Aktaran Cohen, *Zionism*, sf.237-40.
32. Cohen, *Zionizm*, sf. 43-4.
33. Sha'ul, *Qissat hayati*, sf. 104-6; Cohen, *Zionizm*, 38-45, 50-7; Sawdayee, *Baghdad Connection*, sf. 75.
34. Sluglett, *Britain in Iraq*, sf. 159-60; Avraham Tweina, *Golim Ugeulim*,

- Part 6, The Events of Shavu'ot June 1941* (Ramleh, 1977), (İbranicede sf. 15).
35. Irak'ta bu dönemin ve bu dönemin Yahudiler üzerindeki etkisinin kapsamlı bir incelemesi: Reeva S. Simon, *Iraq Between the Two World Wars* (New York, 1986), sf. 33-9, 60-2, 72-3, 88-112; Kazzaz, *Jews of Iraq*, sf. 1184-93, 214-20; Kedourie, *Muslims and Jews*, sf. 31 ve devamı.
36. Ireland, *Iraq*, sf. 436; Bağdat'taki Amerikan konsolosunun Yahudi cemaatinin liderleriyle görüşmelerine dair raporu, 7 Eylül 1945, ANA 840.1; Kazzaz, *Jews of Iraq*, sf. 85-6.
37. Tveina, *Golim Ugeulim*, bölüm VI, sf. 19; Cohen, *Zionizm*, sf. 1157-60.

VIII

YİRMİNCİ YÜZYIL YEMEN'İNDE YAHUDİ AZINLIK DENEYİMİ

Tudor Parfitt

1948'den ve İsrail devletinin kuruluşundan önce Ortadoğu'nun Müslüman ülkelerinde yaklaşık bir milyon Yahudi yaşıyordu. Günümüzde birkaç yüzü Yemen'de yaşamakta olan Yahudilerin bölgedeki toplam sayısı birkaç binden daha fazla değil.¹ Bir bütün olarak Arap ve İslam toplumundaki Yahudi deneyiminin nasıl niteleneceği sorunu, daha çok politik nitelikli bazı bilimsel tartışmaların konusu olageldi.² Bununla birlikte, son yıllarda akademik araştırma politik olarak güdülenmiş olma suçlamasının hedefi olmaktan hızla uzaklaştı. Bu, ayrı kimliklerini oluşturmalarına yardım eden cemaatler arası sınırların yanı sıra, ortak geleneklere, inançlara ve hurafelere de yeni bir ışık tutmakla sonuçlandı.³ Yemen Yahudile-

rinin önemi ise, İslami yasalarla yönetilen geleneksel bir İslami devlette Yahudi yaşamının son örneğini sunmasındandır.⁴

Yirminci yüzyıla kadar Yahudiler Yemen'deki tek gayrı-Müslim azınlıktı.⁵ Ama hiyerarşik ve aşırı ölçüde katmanlı Yemen toplumunda hor görülen başka gruplar da kesinlikle vardı. Bunlara İsmaililer⁶ ve sefil *akhdam* kastının⁷ yanı sıra, *andil* (zanaatçılar, kasaplar, debbağlar) ve *bayya* (ticaret adamları) da dahildi. Demek ki, Yemen toplumu önemli ölçüde katmanlıdır; hatta, camide namaz kılınırken oluşturulan saflar bile, toplumsal hiyerarşinin kopyasıdır.⁸ Bu toplumsal hiyerarşinin örgütlenme şekli bu yüz yıl boyunca değişti. Geleneksel olarak belirttik herhangi bir unvana uymasa bile, ekonomik başarı, statülere karşı hesaba katılmaya başlandı.⁹ Yahudiler bu karmaşık sistemin parçasıydılar. Dahası, onlar kendi safları içinde daha geniş bir toplumun katı ve karmaşık tabakalaşmasının suretiydiler. Goitein, Yahudilerin "kendi aralarında büyük ölçüde farklılaşan kesimler ve alt kesimler halinde parçalandığı"na dikkati çeker.¹⁰ Sana Yahudileri ücra köylerden gelen daha geri kalmış Yahudilerin böylesine pis ve cahil olmasını onların kölelerin ve dönmelerin çocukları olmalarına bağlar. Bu gruplar arasında nadiren evlilikler gerçekleşti. Braur'ın ifade ettiği gibi "iyi aile ilişkilerinin büyük hazinesi bir kenara bırakılıyor. Bazı aileler kendilerinin soylulardan geldiğini düşünerek ve maddi çıkarları olsa bile daha az seçkin ailelerden gelen bütün evlilik teklifleri reddediyorlar."¹¹ Tasavvur edilebilecek en zor zamanda, aylar alacak İsrail yolculuğu için yola çıkmış bir grup aç, bitkin ve hasta Yemenli Yahudi Aden'e vardığı zaman, mülteci kampının toprak zeminine hiyerarşik olarak düzenlenmiş saflar halinde yerleştiler: "Bir çağdaş yoksulluk tablosu..."¹²

Bu tür katmanlı ve Yemen'in her tarafında binin hayli üzerinde yerleşim mahalline saçılmış bir topluluğun azınlık deneyimini irdeleyip tanımlamak bu bölümün boyutları içinde imkânsızdır. Gene de, ayrıntılara girmeden, 20. yüzyılın 1940'lardaki toplu Filis-

tin/İsrail göçlerinden önceki yıllarında, Yahudilerin Yemen toplumdaki durumunu değerlendirmeye çalışacağım.¹³

Sana’nın 1872’de Türk işgaline uğradığı dönemden itibaren dağlık Yemen’in Zayidi bölgelerinde kesintisiz bir huzursuzluk yaşanmıştır. Sana’nın kuzey ve kuzeydoğusundaki bölgeler Osmanlı yönetiminin dışındaydı ve geleneksel İmamlıkla büyük Hashid ve Bakil kabile federasyonları tarafından denetleniyordu. El-Mansur Billah (Allah’ın yardımıyla zafer kazanmış kişi) olarak bilinen yeni İmam Muhammet İbni Yahya’nın imamet koltuğuna oturuşu, 1891’de “kafir” Türklere karşı bir tür *cihat* niteliği taşıyan başarısız bir isyana yol açtı.

Haziran 1904’te İmam’ın ölümü üzerine, kendisine el-Mutavakkil ala Allah (Allah’ın elçisi) unvanının takan oğlu Yahya İbni Muhammet yeni İmam oldu. Genç hükümdarın Yemen toprağı olarak düşündüğü, İngiliz ve Türk etkinlik alanlarının (1904’de Anglo-Türk komisyonunca saptanan) kesin çizgileriyle ayrıldığı İngiliz Aden’inde, kendisinin nefret ettiği çok sayıda Türk bulunuyordu. Yeni İmam gelişini Türklere karşı genel ayaklanma çağrısıyla hissettirdi. Parasal ve askeri destek istemek için dört bir yana (bazıları Yahudi olan) özel görevliler gönderdi. İlkın Türklerin denetiminden muaf bölgelerdeki yiyecek stoklarını toplayarak kendi hedefleri için kıtlıktan yararlanmaya karar verdi. Yahya, Eylül 1904’te, zaten açlık çekmekte olan Sana’yı kuşatmak ve açlıktan kırmak için, kuzeyde yer alan, zapt edilmesi imkânsız kalesi Shaha’ dan ayrıldı.

Yahudilerin *Havzat al-nafar*, -bir avuç buğdayın (*nafar*) bile kente giremediği dönem- olarak adlandırdıkları olay, onlara pahalıya patlayan bir kuşatmaydı. Semach’ın sözleriyle:

Yardım almadıkları için, Yahudilerin sahip oldukları her şeyi satmaları kaçınılmaz oldu: Mücevherler, halılar, mutfak eşyaları, kıtaplar ve hepsi kendi işçiliklerinin ürünü olan evler... Yiyecek bir şeyler arayıp bulmak için kasabayı boydan boya hortlaklar gibi

dolaşan erkekler, kadınlar, yarı çıplak çocuklar, sıksalar, kadavralar ve düpedüz iskeletler. Bulabildikleri her şeye üşüşüyorlar. Ağaç yapraklarını, bitki köklerini, dikenli kaktüsleri tüketiyorlar. Köpekleri, kedileri, fareleri, sıçanları avlıyorlar ve sokaklarda çürüyen bir leş görürlerse onu lime lime ediyorlar...ölüm oranı korkunçtur. Bütün ailelerde ölüme ilkin küçükler ve yaşlılar teslim olmuştur.¹⁴

Kuşatma uzadıkça ölü sayısı muazzam ölçüde büyüdü. Kentin nüfusunun yarısından fazlası yok oldu. Kendi çocuklarını yiyen Müslüman ebeveynlere dair raporlar bile vardı.¹⁵ Ama Semach'a göre en kötü darbeyi alanlar Yahudiler ve Türklerdi. Araplar kuşatma başlamadan önce çoğunlukla kenti terk etmiş ve kalanlar da evlerine erzak stoklamışlardı. Sana'nın dışında karargah kuran İmam güçleri, sahip oldukları her şeyi alarak, kentten ayrılmaya çalışan Yahudileri soyup soğana çevirdiler. Kentteki İslami kurumlardan ve görevlilerden yiyecek temin edebilmek için pek çok Yahudi İslam dinine girdi.¹⁶ Öyle anlaşıyor ki, bölgedeki Yahudilerin muhtemelen 6000 kadarı ya da kıtlık öncesi Yahudi nüfusunun yüzde sekseni öldü.¹⁷

İmamın Türklerle karşı 1905'teki başarısı kısa sürdü. Türkler çok geçmeden Sana'yı yeniden ele geçirdi. 1891 ayaklanmasını başarıyla bastırmış olan Paşa, Yemen'e geri çağrıldı ve 1905 Eylül'ünde, yeni birliklerin desteğiyle İmam'ı kentten çıkarabildi. Fakat Türkler Yemen'in Zayidi bölgesindeki konumlarının en azından güvenilirmez olduğunu hemen fark ettiler. İmam'ın kuvvetleri tarafından gerçekleştirilen etkili gerilla eylemleri, aşırı uzun ve tehditkar bir isyan tehlikesinin her zaman var olması, Türkleri İmam'la bir çeşit uzlaşma aramaya mecbur etti. Bu amaçla, 1906'da Mekke *uleması*ndan oluşan bir heyet, en başta *Şeriatın* yeniden ülkenin yasal sistemi haline getirilmesi olmak üzere, İmam'ın bütün temel taleplerini kabul etmesini Osmanlılara salık verdi. 1911'deki daha güçlü bir ayaklanma Türkleri daha fazla ödün vermeye zorladı. 1911'de kalemeye alınan ve Osmanlı Meclisi tarafından 1913'te onaylanan Daan

Anlaşması, İmam’ı Zayidi cemaatinin dünyevi ve ruhani lideri olarak tanıdı, şeriat Zayidi bölgelerinde resmi ceza yasası olarak ilan edildi ve her ne kadar Türklere tabi kalmaya rıza gösterdiyse de, İmam’a bütün yargıçları ve yöneticileri atayacak ve vergileri toplayacak geniş yetkiler verildi.¹⁸ İmam’ın zaferinin yankısı G. Wyman Burry tarafından şöyle anlatılır:

Azametli kuleleri boyunca Arap kentinin bir ucundan öbür ucuna gazyağıyla ıslatılmış paçavraların ışıkları parıldıyordu. Sanki sahipleri bu olaya nasıl katılacaklarının şaşkınlığını yaşıyorlarmış gibi, Yahudilerin gecekonduları bir süre için karanlıkta kaldı ve daha sonra sanki birileri yanlarına gelmiş ve yurtseverlik coşkusunun içine onları iteklemiş gibi çılgınca bir telaşla aydınlatıldılar.¹⁹

Yemen, Şafii ve Zayidi bölgeleri olarak fiilen bölündü ve İmam ülkenin büyük parçasının meşru yöneticisi olarak kabul edildi. Daan Anlaşması Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra iktidarın İmam tarafından kullanılmasının koşullarını hazırladı. Mondros Anlaşması’yla (1918) Türklerin Yemen üzerindeki vesayeti sona erdi. Bu tarihten itibaren İmam, Osmanlı yönetimi boyunca asla yüzleşmediği sorunlarla karşı karşıya kaldı. Ona, türdeşlikten çok uzak olan bir ülke verildi. Kuzey dağlarındaki Zayidiler onun egemenliğini kabul ettiği halde, bunu kabul etmeyen eşit sayıda Sünni Müslüman vardı. Benzer biçimde, sıcak düzlüklerin sakinleriyle ılıman dağlık bölgelerin sakinleri ve kentte oturanlarla az çok kabileci gruplar arasında dünya görüşü, kültür ve gelenek bakımından hatırı sayılır farklılıklar bulunuyordu. İmam bu rengarenk nüfusu bir ulus halinde kaynaştırmak için iki ilkeye yaslanan bir otokratik iktidar yaratmanın gerekli olduğunu saptadı: Zayidilik Müslümanlığının öğretileri ve İmam’ın mutlak kudreti, daha doğrusu yanılmazlığı. Ülke meselelerindeki mutlakiyete dış politikada soyutlanmacılık politikası eşlik etti. Bu ikili politika yerleşince, Yemen’de kaldıkları süre boyunca Yahudilerin yaşamını en çok etkileyen etkenler de devreye girdi.²⁰

Türklerin 1911'de tanıdığı imtiyazlardan sonra İmam Sana'ya muzaffer bir giriş yapmıştı. Yahudi cemaatinin temsilcileri onu selamlamaya gittiler ve saygılarını sundular. Yahya'nın Türklerden başlıca şikayetlerinden biri, *kanun* adını verdikleri Türk Medeni Kanunu lehine şeriatı rafa kaldırmalarıydı. O şimdi kendilerine telkin edilen şeriat yasasının çeşitli yükümlülüklerine uymaya devam etmeleri koşuluyla Yahudilere himaye edileceklerine dair söz veriyordu. Bu amaçla, bütün sinagoglarda okunmasını emrettiği, kendi eliyle yazılmış aşağıdaki fermanı ellerine tutuşturdu. Ferman aşağıdaki haliyle okundu:

Bismillahirrahmanirrahim. Bunlar, benim kanunlarıma boyun eğmesi ve hiçbir şey değişmeksizin vergilerini ödemesi gereken Yahudilere benim getirdiğim düzenlemelerdir. Eski sözleri ve anlamalarını hatırlatıyorum; kanunlardan habersiz olanlara Türklerin galibiyetinden önceki mümin imamların zamanında riayet edilen ve Türklerin unutmış oldukları yükümlülükleri hatırlatıyorum. Cizye ödedikleri müddetçe Yahudilerin korkacakları bir şey yoktur ve onların varlığı güvence altına alınabilir. On üç yaştan üzerindeki her erkek bu vergiyi ödemelidir. Zenginler 48 drahma, bu demektir ki dört gümüş liradan bir çeyrek noksan, orta halli olanlar 24 drahma veya iki gümüş liradan sekizde bir noksan ödemek zorundayken, yoksullar orta hallilerin yarısını ödeyeceklerdir ve bu yolla bizim yönetimimiz altında onların yaşamları korunacaktır. Allah'ın indirdiği kitaba, Kur'an'a uygun olarak, yıl sonundan önce bu işle görevlendirilen memura ödenmesi gereken bu vergiden hiç kimse muaf tutulamaz. Tüccarlar ve dükkan sahipleri, eğer sizin de bildiğiniz toplamı geçerlerse kârlarının yirmide birini ek vergi olarak ödemek zorundadırlar; aksi halde herhangi bir başka işi yapanlar gibi men edilirler. Yahudiler şunları yapmamalıdır: 1) bir Müslüman'a karşı sesini yükseltmek; 2) Müslümanların evlerinden daha yüksek ev yapmak; 3) sokakta Müslümanlara sürünmek; 4) Arapların yaptığı ticarete girmek; 5) İslami kanunlarda herhangi bir kusur bulmak; 6) peygamberlere hakaret etmek; 7) bir Müslüman'la dini tartışmaya girmek; 8) uygun görülen hayvanlara normal eyer

kullanarak binmek; 9) bir Müslüman’ın çıplaklığını fark ettiğinde onu gözetlemek; 10) ibadetler sırasında seslerini yükseltmek; 11) Şofar’ı* gürültüyle çalmak; 12) faizle borç para vermek. 13) Yahudiler her zaman Müslümanların önünde ayağa kalkmalıydılar.²¹

Bu ferman Türk fethinden önce yürürlükte olan *zimmilere* yönelik muameleyle ilgili *şeriat* hükümlerini yeniden yürürlüğe koymak için düşünülmüştü. Ancak, Osmanlı yönetimi altında Yahudilerin durumunun iyileştirildiğini sanmak yanlış olacaktır. 1895’te *Bulletin de l’Alliance Israélite Universelle* şunu belirtiyordu:

Sana Yahudileri, katlanmaya mecbur bırakıldıkları aşağılanmalardan yakınıyorlar: Ekipler halinde zorunlu işleri yapmaya götürülüyorlar, lağımalar onlara temizlettiriliyor ve bozuk yiyecek maddelerini satın almaya mecbur bırakarak kendilerinden zorla para koparıyor. Arapların sağ tarafında yürümelerine izin verilmiyor; yalnızca siyah giysiler giymek zorundalar ve ancak Arapların alış veriş bittiği zaman pazarda alış veriş yapabilirler. Vergiler yoluyla Yahudileri yıkıma uğrattıyor ve onlara en hoyrat tarzda muamele ediyorlar. 1874’te bu bölgede egemenliklerim yeniden kuran Türkler, Birlik tarafından dile getirilen şikayetleri dikkate aldılar ve bu bahtsız insanlardan yana ellerinden geleni yaptılar.²²

İmam’ın yönergesi durumu daha da kötüleştirdi. Yasaklayıcı maddelerin çoğu Müslümanlarca oldukça yerinde bulundu ve aynı şekilde Yahudileri de çok fazla kaygılandırmadı. Ancak, Müslümanlar Yahudilerin geleneksel alanlarına artan bir biçimde girerken, ikincilerin Müslümanlarla aynı ticareti yapamaması huzursuzluk yarattı. İmam’ın *şeriat* yasasını tam anlamıyla geri getirmeye dönük çabaları burada durmadı. 1920’lerde, İmam’ın İslami hukuku tam olarak yeniden oturtma politikasının bir parçası olarak, Yahudi yetimlerini din değiştirmeye zorlama göreneği canlandırıldı.²³ 1923’te Hudeidah’taki Yahudi cemaatinden gelen bir mektup,

* Şofar Yahudilerin koç boynuzundan yapılmış ve genellikle bütün dinsel törenlerde çalınan kutsal borusu. (Y.N.)

resmi makamlarca yakalanan ve zorla İslamiyet'e geçirilen 42 Yahudi yetiminden söz etmekteydi: "Onların çok azı korkunç acılar içinde kıvranıp gözyaşı döktükleri çöle kaçabildi." Mektup, kendisi de bir yetim olduğu için dininden vazgeçmesi emredilen yetmiş yaşındaki bir Yahudi'nin de öyküsünü anlatıyordu.²⁴

İslami düşünceye göre her çocuk *fıtraten*, yani doğal olarak, Müslüman doğar. Sürmekte olan bu geleneğe göre: "Her çocuk İslam fıtratı (yaratılışı) üzere doğar; onu Yahudi, Hristiyan veya Yezidi yapan ebeveynleridir." Diğer bir deyişle, çocuğu yoldan çıkarmak için ebeveynlerinin sarf ettiği çabalar ne olursa olsun, o Müslüman olarak doğmuştur ve akıl-baliğ (discretion) olana dek Müslüman kalır. Zayidi Müslümanların Yahudi yetimlere karşı tutumlarının altında yatan da bu inançtı. Buna göre, sorun onlara din değiştirmek değil, tam tersine içinde doğdukları doğal İslam dinini onlara yeniden vermektir.²⁵ Yetimler sorunu haricinde, on doku-zuncu ve yirminci yüzyıl Yemen'inde zorla din değiştirmeye seyreker rastlanır. Meydana gelen olaylar genellikle Müslümanların kendi evlerine almak istediği genç kadınlarla ilgiliydi. Aslında, İmam Yahya'dan sonra imam olan Ahmed'in annesinin Yahudi olduğu söylenir.²⁶

Yetimlere din değiştirme edimi Müslümanlarca son derece övgüye değer sayılırdı.²⁷ Ancak, daha pratik başka etmenler de vardı: Bazen gerçekte meslekten asker yetiştiren bir okul olan İmam'ın "yetimhanesi"ne erkek Yahudi yetimler kabul edilirdi. Din değiştiren bir Yahudi kadının hiçbir yasal akrabası olmazdı. Bu nedenle, ilerde evleneceği erkeğin başlık parası ödeme yükümlülüğü yoktu: O değerli bir hazineydi. 1929'da Yemenli bir Yahudi *Doar Ha Yom'a* -Filistin'de İbranice yayınlanan bir gazete- şunları yazmıştı:

Hükümet, bütün kasaba ve köylerdeki babasız kız ve erkek çocuklarının araştırılıp tutuklanmasını, bunların Kur'an'a uygun olarak kendilerine Muhammet dini öğretilmek üzere yetkili bir polis memuruna teslim edilmesini resmen emretti. Hükümet görevlileri bu

emirleri yerine getirmeye başladılar. Ağa düşen bütün çocuklar, onlara İslam dinini aşlamak ve İslam’a dönmeleri halinde cazip teklifler sunmakla görevli polis memurlarınca götürülüyorlar.

Bütün desteklerden ve geri dönme şansından yoksun bu zavallı kurbanlar, dinlerinden vazgeçmeyi ret etmektedir. Ama nefes aldırmayan işkencecileri onları her türlü tehditle korkutmakta, sırtlarına sopayla vurmakta, bağtıncaya kadar tokatlayıp yumruklamakta ve işi uzaklara sürüp hapse atmaya kadar vardırırmaktadır. Bu talisiz çocuklar demir zincirlere bağlanmış durumda kendilerini karanlık hücrelere kapatılmış bulurlar. Hapishane gardiyanları sık sık yanlarına gidip onları ölümle tehdit eder; çocuklar inançlarından sonunda bu şekilde vazgeçiriliyorlar.

Ferman Aralık 1928’de yeniden yayınlandı. Bu tarihle dört ay kadar sonra yayımlanan yukarıdaki mektup arasındaki dönemde, 27 çocuk din değiştirmeye mecbur edildi. Mektup şöyle devam ediyordu:

23 Ocak Çarşamba günü, Sana korkunç ve etkileyici bir olaya sahne oldu. İki körpe yetim, güzel görünüşlü biri kız öteki erkek iki kardeş, umutsuz ailenin çığlıklarına rağmen bütün Yahudi halkının gözleri önünde annelerinden koparılıp götürüldüler. Yahudiler bir araya geldiler ve çocukları geri almak için bir miktar para topladılar. Ama bu nafileydi. Kur’an Müslümanların din değiştirmeyi önlemek için para kabul etmelerini yasaklar. Hükümet tüm yetimlerin din değiştirmesini, aksi taktirde ölüm cezasının uygulanmasını kararlaştırdı. Dinlerini değiştirmeye mecbur bırakmak için söz konusu iki kardeş çok gaddarca dövüldü. Bu resmi tören boyunca yüzlerce kişi çocuklara eşlik etti. Çocukların çevresinde, sanki bir cenaze törenindeymiş gibi hüznü ve sessizlik içinde, elli kadar çok küçük çocuk vardı.

Gershon Agronsky,²⁸ 1930’da Aden’deyken, kendilerinin veya arkadaşlarının çocuklarının Müslüman yetimhanelerine götürüldüğünü ve sonunda Müslümanlarla evlenmeye mecbur bırakıldıklarını ileri süren çok sayıda Yahudi’yle karşılaştı. Agronsky, bu tür

olayların daha fazlasının Yahudilerden para sızdırmak için tasarlanmış tehditler olması olasılığını kabul etti. Ona bir keresinde yetimlerini "rehinden kurtarmak" için 700 riyal gibi -200 sterlin civarında- muazzam bir miktar toplayan Yahudilerden söz edildi.²⁹ Aynı tarihlerde Sana'da bulunan Hamburg Üniversitesi'nden Arapça uzmanı R. Strothmann, hahambaşının güvenilir bilgilerine dayanarak büyük Yahudi yerleşim merkezlerinde hiçbir yetimin yakalanmadığını, bunun yalnızca ücra bölgeler için söz konusu olduğunu saptadı.³⁰

Garshon Agronsky'nin, Aden'deki Yahudilere karşı "en iyilik-sever tutumlardan biri"ni sergilediğini söylediği İngiliz Genel Valisi Sir Stewart Symes, mevcut koşullar altında bu sorunda Yahudilere yardım etmek için İngiliz makamlarının yapabilecekleri çok az şey olduğunu, hatta ellerinden hiçbir şey gelmediğini itiraf etti. Büyük güçlerin müdahalesini sağlamak için Evrensel Yahudi Birliği tarafından çaba sarf edildiyse de, Sana'da herhangi bir diplomatik temsilciliğinin bulunmaması bunu imkânsız kıldı. Açıkça belirtilmemiş olsa bile, daha az doğrudan olan öteki yollar denendi.³¹ Dış yardımın yokluğunda, Yemenli Yahudiler soruna kendileri el koydular ve İmam'ın yetimhanelerinden bazı Yahudi yetimleriyle Aden'de tehdit altında olan öteki yetimler kaçırdılar.³²

Şeriat özel olarak kayda bağlamamış olsa bile, İslam dünyasındaki Yahudiler çoğunlukla ayrı mahallelerde yaşıyorlardı. Yine de, Mawza'ya sürüldükleri 1679'a kadar Sana Yahudileri sur içi kentte yaşamışlardı. Yirminci yüz yıla kadar, büyük bir yoğunluk oluşturdıkları kentlerde, Yahudiler ayrı mahallelerde, caddelerde veya sokaklarda oturdular.³³ Bazen mahalle, içinde geniş bir veya birkaç ailenin yaşabildiği merkezi bir avlunun etrafında iki veya daha fazla katlı bir apartman dizisinden daha büyük değildi. Sana örneğinde olduğu gibi, bazen Yahudi mahallesi ayrı bir kasabayla aynı anlama geliyordu.

Oysa kırsal kesimdeki Yahudiler, Sana'daki Müslümanlarınkine oldukça benzer konutlarda yaşıyorlardı. Bu kısmen Sana'nın

kentin bir ucundan diğerine çok katlı görkemli evlerin meydana getirdiği, özellikle ünlü bir mimari geleneğe sahip olmasından ve bu geleneği hâlâ sürdürmesinden ileri geliyordu. Müslümanlar Yahudilerin böyle güzel konutlarda yaşamalarının yakışıksız olduğunu düşündüler. On yedinci yüzyılda öfkeli bir Müslüman ilahiyatçı, İbni el-Rijal (ölüm tarihi 1681), Sana Yahudilerini yazdı:

Atalarımızla ataları arasındaki anlaşma bu tip görünümü olan şeyler yapmalarını yasakladığı halde, eğer Yahudiler sinagoglarını bir düğün çadırı gibi süsleyip güzelleştirerek camilerimizi gölgede bırakırlarsa, sinagogları yıkılarak küçük düşürülmelidirler. Dinimiz harap bir caminin yıkılmasını salık vermez mi? İçinde Allah’ın bütün yaratıklarının beddualı olduğu bir sinagog için, bu çok daha doğrudur. Aslında, izlerine yalnızca onların tarih kitaplarında rastlanması için, sinagogları yıkmak bir temel kuraldır.³⁴

Bir yüzyıl sonra, Niebuhr şunları kaydeder:

Hükümet Sana’daki Yahudilere ait on dört sinagogun yıkılmasını emretti. Onların köylerindeki evler Sana’dakilerin en iyileri kadar güzeldir. Aynı şekilde, bu evlerin on dört kulaçtan daha yüksek olanlarının hepsi yıkıldı ve Yahudilere gelecekte bu yüksekliğin üzerine çıkacak herhangi bir yapı yapmaları yasaklandı. Kısacası, zavallı Yahudiler her türden küçük düşürülmeye katlandılar.³⁵

Kua’da hâlâ görülen Yahudi evleri kentin sur içindeki büyük Müslüman evlerinden dış görünüşü bakımından daha alçak ve basit, ama buna karşın avlu içi çekicilikleriyle zariftirler. Bir Yahudi mahallesi geleneksel olarak bir duvarla çevrilidir ve Sana’da olduğu gibi gün batımında kapanan kendi kapısı vardır. Yahudiler mahallenin içine girer girmez, dışarıdaki yaşantılarına damgasını vuran pek çok kısıtlamadan kurtulurlar. Cumartesi günü bir Müslüman’ın Sana’daki veya daha doğrusu Yemen’in başka herhangi bir bölgesindeki Yahudi mahallesine girmesi alışılmamış bir şeydi. Bazı kaynaklara göre, Cumartesi günü boyunca bir Yahudi’nin, Yahudi olmayan birine bakması bile “yasaklanmış”tı.³⁶ Demek ki, bu

bölgeler bir anlamda geleneksel Yahudi yaşamının sükunet içinde sürdürülebildiği yarı-varoşlardı.³⁷

Yahudilerin kendi evlerine sahip olma hakları vardı: On doku-zuncu yüzyıldan itibaren ev satın aldıklarını gösteren tapu senetle-ri çoğu kez hem Yahudi hem de Müslüman mahkemelerinde kay-da geçirilirdi. İlk işlemin Yahudi yasasına, ikincisi ise mahalli tali-matnamelere uygun olarak yapılmasını sağlardı. Ne var ki, 1924'te bir Yahudi'nin Evrensel Yahudi Birliğine gönderdiği mektupta dik-kat çektiği gibi, Kua'nın bütün mülkleri Yahudilere ait olsa ve bu-nu tapu belgeleriyle kanıtlasalar bile, İmam Yahya, genel politika-sının bir parçası olarak, "devlete ait oldukları bahanesiyle...onlar-dan bu mülklerin satın alma bedellerini bir kere daha ödemelerini isterdi." Aslında, 99 yıllıkına kullanım hakları satılıyordu. Alaycı bir Müslüman'ın ileri sürdüğü gibi "biz arazi üzerindeki hakkımı-zı 99 yıllıkına onlara kiralyoruz, ama mutlak sahipliği onlara ver-medik."³⁸

Yahudiler, içiyle tezat oluştursa bile, evlerinin dış görünüşü-nün son derece basit olmasını sağlamaya her zaman özen göster-mişlerdir. Müslümanların incinmelerinden kaçınmak için gerekli her şey yapılıyordu; unutulmamalıdır ki, Kur'an Allah'ın Yahudi-lere yoksulluğu taktir etmiş olduğunu vurguluyordu.³⁹ 1930'da Sanâ'yı ziyaret eden bir Arap asıllı Amerikan gazetecisinin, Ame-en Rihani'nin notlarında Sana'daki son derece süslü evlerle Kua'daki basit evler arasındaki fark şöyle anlatılıyordu: "Gettoyu ilk gördüğümüzde bana çarpıcı gelen şey alçak evlerin aynı sevi-yede oluşuydu. Sana'dan ne kadar da farklı...iki kattan fazla olan ev yok, çatıların üstünde hiçbir çıkıntı bulunmuyor ve sinagogun bile bir kulesi veya kubbesi yok." Rihani şaşkınlığını dışa vurdu-ğu zaman Müslüman rehberi sert bir karşılık verdi: "Yani *Yahudi-lerin* evleri *Müslümanlan*ki gibi mi olmalı?"⁴⁰ Bir kaç yıl sonra, Scott'un bir Yahudi mahallesindeki gözlemleri şöyleydi: "İşte Ya-hudilerin iki katı aşmayan, alçak evleri. Konutlar dıştan çok daha sadeler, taş süslemeleri çok az ya da hiç olmayan ve ince mermer

tabakalarla kaplı pencereler, ya dikdörtgen ya da üstü kavisli açıklıklar.”⁴¹

Farklı yükseltilerde olsalar bile, Yahudi evleri, çevresinde başlıca odaların dizildiği bir avlunun etrafında inşa edilirdi. Sur içi Sana’da özenle geliştirilmiş olan iç yapı üslubu, bir merkezi merdivenin etrafında inşa edilen ve çoğunlukla yer yokluğu yüzünden dar ve uzun olan evleri doğurdu. Kullanılacak alanla ilgili kısıtlamaların olmadığı Kua’daki Yahudi evleri, geniş bir zemin planı üzerinde inşa edilmişti. Sana’daki Yahudi evlerinin yükseklik konusunda geleneksel kısıtlamalara maruz kaldıklarını düşünmek için herhangi bir neden yoktur.⁴²

Rihani’nın Kua betimlemesi öğreticidir:

Bir küçük köy. Usor dağının gölgesinde gerçekten sefilce çömeliyor. Koruma ve öz-korunma içgüdüleriyle az yer kaplamakta ve bir yumağı andıran çatıları birbirini izlemekte. Yoksul bir köyü de andırmıyor. Küçük teraslar badana edilip çiçek saksılarıyla çevrilmiş; ana caddelerde ve dış kapıya açılan geniş işlek yolda çocuklar oynuyor...Manhattan’ın doğu yakasında hatta Bronx’ta var olan türden bir getto beklentim tümüyle alt üst oldu. Bunun yerine iki yanında küçük kapıların bulunduğu, kaldırımlarla daralmış son derece temiz sokakların oluşturduğu bir labirentten daha ötesini, tembel tembel oradan oraya sessizce dolaşan birkaç kişi, pencerede bir kadın yüzü, bir çiçek saksısı, güzel kokulu bir fesleğen buldum. Ne bağırta, ne gü-rültü, ne kargaşa, ne kötü kokular... Düşünüyorum da, bu sıcakık küçük köy ve onun insanları son derece uygarlaşmış olmalı.⁴³

Yahudilerin bir araya gelerek gruplaşması, hiç kuşkusuz, onların bazıları için epeyce incitici olan çok özel çağrışımların uyanmasına yol açtı.⁴⁴ Bununla birlikte, aynı mahallede kümelenmek Yemen’in bütün toplumsal gruplar tayfı açısından tamamıyla alışılmış bir şeydi. Mesleki gruplaşmalar kadar öteki kast gruplaşmaları da vardı. Toplumsal ıskalanın bir ucundaki *akhdam*dan öteki ucundaki (güya Peygamber soyundan gelen) *seyyidlere* kadar, farklı gruplar ayrı bölgelerde yaşıyorlardı.

Büyük Yemen şehirlerinde Yahudilerin tamamen ayrı bir mahallesi vardı. En önemli Şafi şehri İbb'de, 1950'lere kadar Yahudilerin kapıları gün batımında kapatılan duvarlarla çevrili kendi mahallesi vardı. Öte yandan, İbb'daki *akhdam* cemaatinin sur içi kentte yaşamasına, camilere veya kentin hamamlarına girmesine asla izin verilmiyor, yani mensupları toplumun bir parçası olarak görülüyordu. Onlar kentin epeyce dışında ayrı bir yörede yaşamaktaydılar. Eğer dini yordamlara uygun olarak kesilmemiş bir hayvan varsa, hiçbir Müslüman ve Yahudi ona el sürmeye tenezzül etmezdi. *Akhdama* bırakılırdı.⁴⁵

Sana'nın kuzey batısındaki Amran'da kent surlarının dışındaki Yahudi mahallesinin surlara bitişik olması, onun kentin bir parçası olarak düşünülmesini sağlıyordu. Mahalle ayrıca çevresinde bir engel oluşturan kendi duvarlarıyla da korunuyordu. Burada, Yahudiler kendilerine has üstü açık avlulu iki katlı evlerde yaşamaktaydı. Toplumsal basamaklarına karşın, Amran kabilesinin himayesinden Seyidiler ya da Awlad Assuklar gibi kabile dışı öteki gruplar kadar Yahudiler de yararlanıyorlardı.⁴⁶

İbb'in kuzeyine düşen Zamar'da Yahudi mahallesi hâlâ seçilebilir: Duvarla çevrelenmiş kerpiç evler topluluğun komşularından görece soyutlandığı izlenimini uyandırmaktadır. Zamar'ı ziyaret eden Niebuhr şöyle yazar: "Yahudiler ayrı köylerde yaşarlardı; ancak Banyanlar onların kentte Müslümanlar arasında yaşamalarına izin verdiler."⁴⁷

Zayidi olmayan bölgelerde çok benzer düzenlemeler vardı. Kızıl Deniz kıyısındaki Muha'da, Banyan cemaatinin daha önceki zamanlarda kentte yaşamalarına izin verdiği Yahudilerin, 1930'lara kadar ayrı köylerde yaşaması gerekiyordu.⁴⁸ Habban'da şeyhler, kadılar, aydınlar ve çeşitli yüksek tabakadan kişiler bir mahallede yaşıyorlardı, onların yanında Yahudi mahallesi ve onların yanında da *seyyidlerin* ayrı mahallesi vardı. Habban sokaklarının dış görünüşünde pek büyük bir farklılık yoktu.

1930'lar ve 1940'lar boyunca bu Yahudi mahallelerinin bazıları-

nın dış görünüşü değişmeye başladı. Her şeyden önce, daha çok Sana’ya olmak üzere, başka yerlerdeki Yahudi mahallelerini boşaltan hatırı sayılır bir iç göç vardı. Daha önemli etken Filistin’e sürekli göçtü. Yahudiler ayrılırken Araplar onların evlerine taşınıyordu ve bu karışık oturma alanlarını doğurdu. Son zamanlarda, ülkenin kuzeyindeki küçük Yahudi toplulukları büyük aile grupları halinde Müslüman bölgelerinde yaşamaktaydılar ve evleri Müslüman komşuların oturduklarının benzeriydiler.

Yahudiler ülkenin her yanına çok sayıda seyahat yapma alışkanlığına sahiptiler. Bazen, Aden’den iç kesimlere veya Hudeyde’den Sana’ya beraberinde mal götürdükleri bu seyahatleri ticari amaçlıydı. Zanaatçıların yanlarında el çantalarıyla haftalar hatta aylar boyunca ülkeyi dolaşmaları olağan bir şeydi. Kimi zaman Yahudi aileleri ve grupları bir Yahudi bayramında uzaktaki Yahudi topluluklarına katılmak veya bazen Taiz’deki R. Shalom Shabazi’nin mezarını ziyaret etmek için oldukça uzun seyahatlere çıkarlardı.⁴⁹

Katırlara binmek daha rahat olduğu halde, Yahudilerin eşeğe binmesine ve uzun yolculukları için onları kullanmasına izin verilirdi. Yahudilerden özel olarak yapılmış eyerlere yan oturmaları istenirdi. Küçük çocuklar semere kayışla bağlanmış tahta kutularda taşınırdı.⁵⁰ Mal taşınırken Yahudilerin deve kullanmalarına olanak tanındı. Ama hem atlara hem de develere binmeleri yasaklanmıştı. Yahudiler, Müslümanlar için “kutsal bir hayvan” olduğu için devenin kendilerine yasaklandığına inanıyorlardı. Kent içlerinde herhangi bir hayvana binmeleri yasaklanmıştı; kent dışında ise bir Müslüman’a rastladıklarında bindikleri hayvandan inmek zorundaydılar. Herhangi bir mazeret gösterip bindikleri hayvandan inmeden uzaklaşmak istediklerinde, Müslümanlar bunu reddederdilerdi.⁵¹ Kadınların, çocukların ve hastaların inmesi istenmezdi.⁵²

Hiç kuşkusuz, bu kısıtlamalar çok derinden kaynaklanıyordu: Yemenli Yahudilerin çok değer biçtiği ve Müslüman komşularına şevkle okudukları Muhammed’e atfedilen eski bir belge olan “Hi-

maye Mektubu"nda (*kitab Zımm al-nabı*), yılda üç gümüş lira ödemeleri karşılığında, zengin Yahudilerin ata binmelerine açıkça izin veriliyordu.⁵³ Aslında, bu belge Yahudilerin amaçlarına hizmet eden apaçık bir Yahudi uydurmasıydı. Goitein, ata binme yasağının, Yahudilerin araba sahibi olmasına veya toplu taşıma araçlarında yolculuk yapmasına Naziler tarafından getirilen yasaklarla karşılaştırılabileceğini öne sürer.⁵⁴

Görüldüğü gibi, *Zimmi* statülerinin birçok yönü Yahudileri derinden incitiyordu. Onlara dayatılan en nahoş ve Batılı ziyaretçi veya yorumcuların en sarsıcı bulduğu⁵⁵ ve sık sık bir şey yapmaya çalıştıkları şey, başta Sana ve sonra Zamar, Yarim ve Şiban gibi kentler olmak üzere, yukarda sözü edilen Müslüman bölgelerin insan dışkıları ile öteki çöplerini Yahudilere kaldırtma talebiydi.⁵⁶

Sana ve Yemen'in başka yerlerindeki lağım sistemi bazı açıklamalar gerektirir. Bir delik ya da boruyla dışkı üst kattan toprak zeminine iner, burada bir çukurda birikirdi. Çukurun üstündeki bir açıklıktan içindekiler kürekle dışarı çıkarılıp taşınırdı. Çıkarılan lağım pisliği genellikle yakıt olarak ve özellikle hamamlarda suyu ısıtmak için kullanılırdı.⁵⁷ İdrarın bir başka boru veya delik yoluyla atılıp buharlaşması sağlanırdı. Şehrin caddelerinden bu maddeleri temizlemek Yahudilerin göreviydi. Ek olarak, Yahudiler caddeleri hayvan cesetlerinden temizlemekten ve Hristiyanlar gibi ölülerini kaldıracak bir cemaati bulunmayan gayri-Müslimleri gömmekten sorumluydular. On dokuzuncu yüzyılda İbb civarında öldürülmüş olan iki Batılı gezginin cesetlerini hiçbir Müslüman kaldırmaya razı olmadığı için, bunu yapmaya Yahudilerin gönderildiğini biliyoruz.⁵⁸

Bu sorumlulukları yükleyen bir ferman muhtemelen on dokuzuncu yüzyılın başlarında çıkarılmıştı.⁵⁹ Bu, Evrensel Yahudi Birliği'ne bir Yahudi tarafından gönderilen mektupta şöyle açıklanıyordu:

Rahmeti üzerinize olsun, Allah, öteki uluslara verdiği sevgiden yoksun bıraktığı Yahudileri, ötekilerin işlerini yapmak, istenildiği

zaman köleleştirilmek, en aşağılık ve adi görevleri yerine getirmek için yarattı. Ve hepsinin...bulaştıkları en büyük pislik onların keneflerini, caddelerini ve patikalarını pis dışkılarından ve buradaki büyük pisliklerden temizlemek ve tüm hayvan pisliklerini toplamaktı. Büyüklüğünüze sığınarak ifade edilmiştir.⁶⁰

Aslında bu küçültücü görev cemaatin para verdiği bir alt grup tarafından kuşaktan kuşağa geçerek yerine getiriliyordu. Diğer Yahudi gruplarıyla arasında evlilikler ve birlikte yemekler yasaklanmış olan bu kastın üyeleri ne Tevrat okumaya çağırılırdı ne de çocuklarının öteki Yahudi çocuklarıyla birlikte öğrenim görmelerine izin verilirdi. Müslümanlar ve aynı şekilde Yahudiler tarafından hakir görüldükleri için, onlar Yemen toplumundaki en yalnız gruplardan biriydi. Sözde Dışkı-toplayıcılar Fermanı, Yahudilerin 1940'ların sonundaki toplu göçüne kadar yürürlükteydi⁶¹ ve gerçekten de, dışkı-toplayıcıları işlerinin zorunlu yapısından dolayı Yemen'den en son ayrılmalarına izin verilen Yahudiler arasındaydılar.

Müslüman dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi, Yemen'de de bir Müslüman'la bir Yahudi arasındaki bir davada Yahudi tanıklığı resmen kabul edilmezdi. Söz gelişi, ziyan verme veya borçla ilgili karşılıklı bir davada bir Yahudi'nin tanıklığı asla duyulmamıştı. Öte yandan bir Müslüman'ın bir Müslüman'a karşı bir Yahudi'nin lehinde tanıklık yapması işitilmemiş bir şey değildi. Müslüman kadıların bir Yahudi'ye karşı işlediği bir suç yüzünden bir Müslüman'ı çok sert biçimde cezalandırması olasılık dışı bir şeydi. Herhangi bir şekilde Yahudilere zarar veren Müslümanları cezalandırma sorumluluğunu tek başına İmam üstlenmişti.⁶² Bir Müslüman bir Yahudi'yi öldürürse o ölüm cezasına çarptırılmaz. ancak hapsedilebilirdi ve savaş yılları arasında 750 riyal olarak kalan belirli bir kan bedelini ödemesi istenirdi. Kafih'e göre bir Yahudi cinayetten veya hırsızlıktan suçlu bulunduğu, onun suçundan arınması sonucunu doğuracağı ve böylece cennete gitmesini mümkün kılınabileceği gerekçesiyle standart cezalar -para cezası

veya el kesme cezası- uygulanmazdı.⁶³ Sana'nın her iki hapishanesinde de Yahudilere tahsis edilmiş özel odalar vardı. İçlerinden birinde normal bir pencere düzeni bulunuyordu. Bir Yahudi'nin hapishaneden kaçmaya çalışması düşünülemezdi.⁶⁴ Bir Müslüman serbest bırakıldığı zaman bir bekçinin hapishane damından "*mutlak*" -"falan filan kişi özgürdür"- diye bağırması adetti. Bir Yahudi'nin serbest bırakılması halinde bu asla yapılmazdı. Bekçi sözcüğün yalnızca yarısını bağırırdı: "*Mut*". Bir kaynağa göre bunun nedeni civarda bulunan herhangi bir meleğin Yahudi'nin azat edildiğini ve topluma olan borcunu ödediğini kaydetmemesini güvenmeye almaktı.⁶⁵

İmam'ın egemenliğinin dışındaki kabile bölgelerinde Yahudilerin yasal konumu bazı bakımlardan daha iyiydi. Kasaplar, tüccarlar, berberler ve müjdeciler gibi zayıf kişiler kabilenin himayesi altındaydı. 1979 gibi yakın bir tarihte, Arhaplı bir Yahudi evini Davut yıldızıyla süslemesi nedeniyle bir uyuşmazlığa düştü. İlgili Kabileler Yahudi'ye yönelik herhangi bir tacizinin "on bir kat" para cezasıyla cezalandırılması konusunda mutabık kaldılar.⁶⁶ Bir *jar* olarak o, "ortodoks İslami hukuk altında himaye edilen bir azınlık olarak, Yahudilere bahsedilen en üstün statü"den yararlandı.⁶⁷ Müslüman dünyanın pek çok bölümünde çocukların Yahudilere karşı sergiledikleri tavır, genellikle toplumsal tavrın iyi bir göstergesidir. Başka yerlerde olduğu gibi, Yemen'de de çocuklar genellikle Yahudilere hakaret eder, onlara taş atar ve kuşaklarını çekmeye çalışırlardı.⁶⁸ 1870'lerde Sana Yahudilerine kendilerine en büyük ıstırapı veren sorunlarının ne olduğu sorulduğunda, ilk söyledikleri atılan taşlardı. Türk yönetici bunu sona erdirmeye çabaladı ancak Zayidi hukukçularca bu uygulamanın "asırlık bir gelenek (Arapça'da *ada*) ve bu yüzden yasaklanmasının hukuk dışı olduğu" söylendi.⁶⁹ Yahudilerin kendilerine taş atan çocukları azarlamaları açıkça yasaklandı; eğer isterlerse Müslüman yetişkinlerden müdahale etmelerini istemeleri uygun görüldü. Yirminci yüzyılda İmam Yahya Sana'da Yahudilerin yollarda posta muhafızlığına sık-

ça gitmesine özen gösterdi. Ama iş taş atma olaylarına gelince, askerler çok az müdahale ettiler.⁷⁰

Bir Yahudi bir Müslüman’a *ya seydi* (efendi) diye hitap etmek zorundaydı ve bir Müslüman’la karşılaştığında “esenlik içinde olun” türünden bilinen kalıplardan biriyle onu selamlaması gerekiyordu. Müslüman selama karşılık vermezdi, yalnızca ağzında “Allah’a şükürler olsun” veya buna benzer bir ifadeyi gevelerdi. Müslümanlar Yahudilere hor görüldükleri hissettirirlerdi ve bu günlük konuşma içinde sürekli olarak ifade edilirdi. Bir Müslüman ne zaman ağzına *yahud* (Yahudi), *ibri* (İbrani) veya *Abu Zunnar* (perçemliler) sözcüklerini alsa, hazır bulunanlar üzerinde bu sözcüklerin istenmeyen etkisini azaltmak için “Allah size güç verir inşallah” veya “Allah sizi beladan korusun” sözlerini eklerdi.⁷¹ Veya bir Yahudi’den söz ederken *haşaykum* (affedersiniz) diyerek cümlesine başlardı. Kendi aralarındaki sohbetlerde bir Müslüman’dan söz ederken, Yahudiler de benzer bir İbranice ifadeyi *-hutz mikeovadkha*-kullanma alışkanlığı içindeydiler.⁷²

Yahudilerin günümüze kadar ulaşan Yemen atasözü ve deyimlerinde yer alması şaşırtıcı olmasa gerek. Özellikle birine “ya Yahudi” diye seslenme yaygın bir aşağılamaydı. Eğer bir Yemenli kendi dindarlık noksanlığını dikkate almadan sofu bir Müslüman’a öğüt verirse, ikincisi onu, “bir Yahudi bir Müslüman’a hiçbir zaman iyi bir öğüt vermez!” diye yanıtlardı. Yemenliler beraber yemek yerken biri yerde duran bir yiyeceğe basıyorsa ona; “nimet tepeleyen bir Yahudi gibi olma” denirdi. Bu ifade İsrail Oğullarının Musa’dan gelen kutsal yemeği-ret geleneğine göndermedir. Benzer biçimde, birisi sofrada -yiyebileceğinden fazlasını alarak veya yiyecekleri etrafa dökerek- uygunsuz davranırsa, karşılık muhtemelen “ey Yahudi!” veya “domuz!” olurdu. Adet olduğu üzere, maymunlara Said veya Salim denilirdi ve bunların her ikisi de yaygın Yahudi isimleriydi.⁷³ Genç biri saçlarını batılilar gibi uzattığında; “saçların Yahudi kuşağına benziyor” diye iğnelenirdi. Müslüman anneler çocuklarını hâlâ *ibn (bint) yahudi* (Yahudi çocu-

ğu) sözcükleriyle azarlamaktadırlar. Özellikle, pazarda pazarlığa yanaşmayan bir satıcının Yahudi olmakla suçlanması bugün de görülmektedir: *Yahudi ibn Yahudi* (Yahudi oğlu Yahudi).⁷⁴ "Sıcak bir gün" dedikten sonra, Yahudilerin cehennemde yanmasına kinaye olarak, "Of! bir Yahudi ölmüş olmalı" eklemesini yapmak alışılmış bir durumdur.⁷⁵ Yahudilerin bu hakaretlere sessizce katlanmaya mecbur edildiğini söylemek gereksizdir. Onların bu tarz muameleleri boşa çıkarma gayretleri kendilerine kurnaz ve sinsi olma ününü kazandırdı.⁷⁶

Yahudiler geleneksel olarak tarımda küçük bir rol oynamış olsalar bile, Yemen esas olarak bir tarım ülkesidir. Arabistan'da gayri-Müslimlere arazi sahibi olma hakkını vermeyen bir İslami gelenğin sonucu olarak, onların çiftçi olmaları mümkün değildi. Bir nebze daha hoşgörülü olan Türk yönetimi boyunca bile, Yahudiler geleneksel mesguliyetlerinden ayrılmadılar.⁷⁷ Bununla birlikte, toprak işleyen bazı Yahudiler her zaman vardı ve aslında arazi sahipliği düzenlemesi uyulmaktan çok ihlal edildi. Pek çok köylü Yahudi'nin diğer mesleklerin yanı sıra önemli bir yan iş olarak tarımla uğraştığı anlaşıyor.⁷⁸ Yirminci yüzyılda, bütün Yemen'de, kahve plantasyonları ve meyve bahçeleri dahil, hatırı sayılır bir araziye sahip zengin Yahudiler vardı.⁷⁹ Normalde, bu tür araziler ürünün belli bir oranını alan Müslümanlar tarafından işletilirdi, kimi zaman da arazileri işlemek için öteki bölgelerden Yahudiler getirtilirdi. Toprak ucuzdu ve kuraklık dönemlerinden sonra bütün bölgeler terk edilirdi. Bazen terk edilmiş araziler mahalli şeyhler tarafından Yahudilere verilirdi.⁸⁰ İyi bilindiği gibi, Yahudiler ekonomik etkinliğin geniş bir çeşitliliği üzerinde hemen hemen tekel kurmuş durumundaydılar. Niebuhr'un zamanında tüm "metal para Yahudiler tarafından basılır"ken, değerli metal işiyle uğraşanların hemen hemen tamamı ya Yahudi ya da "Banyan"dı. Niebuhr, genel olarak Yemenli Yahudilere "Türkiye'dekilerden çok daha aşılayıcı" davranıldığını, "ama yine de en iyi zanaatçıların, özellikle gündüz küçük dükkanlarında çalışmak üzere şehre gelip akşam

köylerine geri dönen en iyi kuyumcu ve çömlekçilerin Arabistan’daki Yahudiler olduğu”nu kaydeder.⁸¹

Araplar ile Yahudiler ekonomik bir ortak yaşarlık ilişkisi içinde yaşıyorlardı: Araplar genellikle yiyecek maddeleri, Yahudilerse genellikle tarım aletleri, silahlar, süs eşyaları, vb. üretirlerdi.⁸² Kuşkusuz, istisnalar vardı: Bazı çiftçi Yahudiler olduğu gibi bazı zanaatçı Müslümanlar da bulunuyordu. Yahudiler “kendi” zanaat alanı olarak düşündükleri işlere Müslümanların girmesinden hoşlanmazlardı; her şeyden öte, şeriat Yahudilerin Müslümanlarla aynı meslek dalında çalışmasını yasaklamaktaydı. Yahudiler Müslümanların pek usta olmadığını ve ilgili dalda çalıştırılmamaları⁸³ gerektiğini ileri sürerek kendi alanlarını korudular. Ayrıca, onların zanaatında çalışan Müslümanların çoğunluğu zorla din değiştirmiş olan Yahudilerin torunlarıydı.⁸⁴

Yahudiler arasında mesleki etkinlik aralığı oldukça genişti. Goitein Yahudiler tarafından ele geçirilen 66 mesleğin listesini yapmıştır. Süslenmeye önem veren bir kültürde Yahudiler mükemmel देनेcek kadar usta sanatçılardı. Onlar dokumacılık, nakışçılık, hattatlık, marangozluk, doğramacılık, gümüş kemer yapımı ve krallık hazinesi için para basımı da içinde bakır, gümüş ve altın işleri, inşaatçılık, taş ve mermer oymacılığı zanaatlarının hünerli ustalarıydı.⁸⁵ Daha az karmaşık olan çömlekçilik, sabun ve mum yapımıcılığı ve sarnıç kazıcılığı da yaptıkları işler arasındaydı. Bundan başka, katipler, barut üreticileri, tütün ve konyak yapanlar, şekerciler, ayakkabı yapımçıları, merdivenciler, sıvacılar, taş kesicileri, değirmen taşı bileycileri, kan alanlar, diş çekenler, berberler, terziler, dokumacılar, hamallar ve en şanssız bütün bileyciler de Yahudilerdi.⁸⁶ Yahudi zanaat erbabı kendi hünerlerini babadan oğla aktarırdı.⁸⁷

İsrail Uğruna Yahudi Ajansı Aliyah Şubesi’nin derlediği istatistiklere göre, 1940’ların sonundaki toplu ayrılışları sırasında, Yahudi topluluğu yüzde 51’i zanaatçı, yüzde 30’u tüccar ve sokak satıcısı, yüzde 15’i toprakta çalışan ve yüzde 4’ü de öğretmen, katip ve diğer mesleklerle istigal eden kişilerden oluşuyordu.⁸⁸

Yemenli Müslümanlar, özellikle de kabile mensupları bu tür etkinliklere tepeden bakardı. Bu işlerle uğraşan Yahudiler kendilerinin küçümsendiğinin farkına varmazlar köylerine döndüklerinde Yahudi zanaatçısına belli bir saygı gösterildiğini savunurlardı. Bir zanaatçı *usta* olarak bilinirdi. Bu sıklıkla isme ulanan bir unvan olarak kullanılırdı. Bir Yahudi'nin ismi bilinmiyorsa o Salim Usta diye çağrılırdı. İsimleri bilinmeyen Yahudilere daima böyle hitap ediliyordu.⁸⁹

Farklı hünerler kendileriyle birlikte farklı statüler taşırdı. Hepsinin en saygını altın ve gümüş kuyumculuğuydu. Bir kuyumcunun, sözgelimi bir marangoza göre, müşterilerinden ve genel olarak toplumdaki daha büyük bir saygı görmesi beklenirdi. Ancak işin gerçeği, herhangi türden her hünerli işçi saygındı. Bu tavırların izleri bugün hâlâ görülebilir: Yahudilerin egemen olduğu mesleklerde çalışan Müslüman zanaatçılar onların işçiliğini biraz hayranlıkla anarlar. Sana ve öbür kentlerde Yahudilerin gümüş işleri iyi fiyata alınır ve tüccar satarken onun Yahudi işi olduğunun altını çizirdi. Eğer bir Müslüman zanaatçı hünerini bir Yahudi'den öğrenmişse, bunu büyük bir gururla size anlatırdı. Yahudilerin bir yerin zenginliğine katkıda bulunduğu inanılırdı: Yemen'de bu şöyle dile getirilirdi: "Yahudi'nin yaşamadığı bir kentte refah yoktur."⁹⁰

En azından Sana'da, katı İslam hukuku dayatması, Yahudilerin ekonomik koşullarının iyileşmesine hiçbir katkıda bulunmadı. Bury'e göre 1914'te Yahudiler işlerini "Sana'daki en iyi dükkânlar da" yürütüyorlardı; ancak yeni politik ortam yüzünden "ticaret hızla çökmekteydi, yabancı tüccarların cesareti kırılmış ve hüküm süren ticari durgunluk karşısında atılım yapamayan ve Sheria'nın, çağ dışı şeriatın, hükümleriyle devamlı olarak ezilen Yahudi tacirler bile ayrılmaya başlamışlardı." Bury ayrıca Sana'da "birtakım boş evlerin ve süregelen ticari durgunluğun bir nüfus azalmasına işaret etti"ğine dikkat çekmişti.⁹¹ Açıkçası, böylesi ekonomik koşullarda Yahudilerin süsleme işlerinin pek çoğu tasfiye edildi. Bury bunları aktarıyordu: "Şimdilerde İslami hukuk ödünsüz biçimde

uygulanıyor ve İmam’ın nüfuzu artacaktır, Yahudilerin Yemen’deki durumu en sonunda tehlikeli bir hal alabilir...Türklerin onları muaf tuttukları kısıtlamaların çoğu, İslami hukukun *vilayeti* bir ke-re daha pençesine aldığı günümüzde muhtemelen yeniden yürür-lüğe konacaktır”.⁹²

Yahudiler açısından yirminci yüzyılın habercisi olan fermana geri dönelim. Esasen bu, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı reformları-nın Osmanlı İmparatorluğun bu uzak köşesindeki Yahudi yaşamı üzerinde hiçbir etkisinin olmadığı anlamına gelir. Sonuç olarak, Yemen Yahudileri, Arap dünyasında Ömer Akdi’nin hükümlerine göre yaşayan son Yahudi topluluğuydu.⁹³

İmam’ın listesinde Ömer Akdi’nin belli yasaklarının anılmamış olmasının hiçbir değeri yoktu. Fermana silah taşıma, din değiştir-me, ata binme, yeni ibadet yerleri inşa etme veya ayırt edici elbise-ler giymeyeyle ilgili hiçbir şey anılmamıştı. Yahudilerin ayırıcı farklı elbiseler giymelerini ve hayvanlara yan oturarak binmelerini gerek-tiren özel hükümler Batılı Yahudi ziyaretçileri şaşkınlığa uğratabil-irdi; ama bunlar Yemenli Yahudiler tarafından oldukça farklı şekil-de değerlendiriliyordu. Yahudiler farklı giyinme geleneğini kültü-rel miraslarının bir parçası olarak algılıyorlardı ve hatta kendi dini metinlerinde koyu giysiler giyilmesine ilişkin özgün bir onay bul-muşlardı.⁹⁴ Katıksız Zayidi yasaları da bundan herhangi bir şekil-de söz etmiyordu. Bu yasaklar ve ayırıcı önlemler, onların doğrulu-ğundan hiçbir kuşku duymayan birileri tarafından çok iyi anlam-landırıldı. Hem Yahudiler ve hem de Zayidi Müslümanlar -hiç kuş-kusuz her iki taraf için de köklü bir simgesel anlamı olan ve bu ne-denle, toplumsal sürtüşmenin kanıtı olarak ele alınması gereken-kirlenme ve arınma kavramlarıyla katı bir şekilde düzenlenen kül-türlerini sürdürdüler.⁹⁵ Eğer bir Müslüman’a sürtünen bir Yahudi kirlenmiş elbiseyi temizlemek için sabun parası ödemek zorunda bırakılırsa, o bizzat kendisine kötülük ettiğini düşünürdü. Bu du-rumda, Müslümanlarla yemek kaplarını veya bir *hamamı* paylaşma-larına izin verilmediği için -1992’de Yemen’in kuzeydeki Saada’da

hâlâ geçerli olan bu durum nedeniyle- Yahudilerin mağdur olduklarını sanmak sorunu kavramamaktır.⁹⁶ Her biri komşularından daha az tabularına bağlı olmadığına göre, yasak her iki tarafın da amaçlarına uygundu.⁹⁷ Benzer şekilde -yolculuğa çıkan zanaat ustaları örneğinde sıkça olduğu gibi-, bir Yahudi, Yahudi bölgelerinden uzaklara gitmek üzere yolculuğa çıktığı zaman Müslümanlara ait yemek kaplarını kullanamayacağını bilirdi. İstemediği herhangi bir olayla karşılaşmamak için, kahve fincanını ve ihtiyaç duyduğu başka her şeyi alet sandığına sıırımla bağlayarak yanında götürürdü. Bu çift taraflı yasaklar Yemen'de Yahudilerle Müslümanların paylaştığı dünya görüşünün asli kurucu parçasını oluşturuyordu.

Düşük statülerinin Yahudilerin psikolojisi üzerindeki etkisini saptamak biraz güçtür. Goitein, 1940'ların sonunda Yemenli Yahudilerin doğal köleliğine dikkat çekiyordu:

Bir Yemenli göçmen ona -refakatçiye- doğru atıldı ve ikinci aşamada birtakım sıradan dileklerde bulunurken, refakatçinin ayaklarını öperek ve onun bacaklarını kucaklayarak kendini onun önünde yere fırlattı. Sırf fiziksel görünüm bile dikkate değerdı. Bir yerini incitmeden kendini böyle bir güçle yere atmak, adamın böyle işlerde uzun bir pratiğe sahip olması gerektiğini gösteriyordu.⁹⁸

1940'ların sonunda Aden'deki Yemen mültecileri kampının yöneticileri tarafından tutulan kayıtlar dikkatle okunduğunda, Yemenli Yahudilerin bu tür kölece tavırlardan yakalarını kurtarmalarının uzun zaman alabileceği anlaşılır: Onlar hiçbir zaman grevler örgütlemiyor, sözcüler çıkarmıyor ve daha genel olarak kampın düzenini kendi ellerine almıyorlardı. Gene de, Yemen'de onların küçük düşürülmesi yüzeyselliğin çok ötesine geçmedi. Yahudi kendi kültürel üstünlüğünün şiddetle bilincindeydi ve "o bir egemen ananın, Sarah'ın oğluydu ve aslında bir hizmetçi kızın (Hagar) oğlundan üstündü."⁹⁹

Bununla birlikte, yüzyılın ikinci on yılında Yemen'deki Yahudilere karşı davranış tarzını esastan değiştirecek olan yeni bir etken

harekete geçmeye başladı. Geçmişte, Yahudilerin istediklerinde Filistin’e geçmeleri yasaklanmamıştı. 1880’lerin başından itibaren binlercesi bunu yapmıştı.¹⁰⁰ Ancak İngiltere Filistin’i Türklerden alır almaz, bölge *dar al-salam*ın bir parçası olmaktan çıktı ve *dar al-harp*ın bir parçası haline geldi.¹⁰¹ Himaye edilen bir halkın düşman toprağına geçmesine izin verilmemesinin haklı dini nedenleri vardı. Sonuçta, İmam onların çıkış izinlerini kısıtlamaya yöneldi. Hemen ardından öteki etkenler devreye girdi. Evrensel Yahudi Birliğinin, 1929’da Yemen Yahudilerinin durumu üzerine bir inceleme yapmış olan Kudüs muhabirinden aldığı bir raporda şunlar anlatılıyordu:

Suriyelilerden ve Filistinlilerden oluşan Arap delegasyonu Mekte’de yabancılara, Siyonistlere ve Yemen Yahudilerine karşı yaygın propagandaya başladıktan sonra, düşmanca ve kötü niyetli eğilimler özellikle açık hale geldi. Yemenli Müslümanlar hacdan döndüklerinde halkı Yahudilere karşı kıskırttılar. İmam Yahya’nın fermanları bu duruma yanıtı ve halkı tatmin etmeye yöneliktir.

1929’da Kudüs Müftüsü tarafından bir siyonist olmakla suçlanması, İmam’nın düşüncelerini zorlamış olabilir.¹⁰² 1929’da, Arapların Filistin’deki Yahudilere yönelik saldırılarıyla ilgili haberler Yemen’de de yankılandı ve Siyonist emellerin daha yaygın biçimde bilincine varılmasını ivmelendirdi. 1934’te, Müftü Yemen’i ziyaret etti. Filistin’e Yahudi göçünün Arapların çıkarına olmadığı konusunda İmam’ı ikna etmeyi başardı. Onun Aden’deki İngiliz Genel Valisini ziyaret etmesinin üzerinden çok geçmeden, İmam’ın Yahudilerin Aden’den ya da daha doğrusu herhangi bir başka yoldan Filistin’e göçü konusunda daha sert kısıtlamalar getirdiği rapor edildi: “Bunu yapmasının amacı Filistin’deki Yahudi sayısının artmasını engelleyerek Müslümanların çıkarlarına yardımcı olma arzusu taşıdığını belli etmektir”. (Sömürge Bürosundan alaycı biri raporun kenarına: “En çok vergi verebilen uyruklarını kaybetmek istemiyor”, diye yazmıştı.)¹⁰³ Gerçekten de, İmam bir süre önce bütün Yemen’de Yahudilerin göçünü yasaklayan emirler çıkarmıştı. Öte-

ki Arapların çoğundan farklı olarak, İmam Siyonistlerle Yahudiler arasında ayrım yapabiliyordu. İncelenen dönemin tamamı boyunca, yürürlüğe soktuğu İslami hukukun ve davranış kurallarının çerçevesi içinde, onun kendi uyruğu Yahudilere adil biçimde davrandığını destekleyen pek çok görüş vardır. Savaş yılları boyunca güvenilir bir Yahudi danışmana, Yitzhak Subeiri'ye Avrupa'dan bütün silah satın alış işlerini emanet edilmiş olması kaydedilmeye değerdir. Aslında, Yahudilerin Filistin'de bir ulusal yurt kurma arzusundan haberdar olan İmam'ın, önde gelen bir Filistinli hahamı Yahudilerin amaçlarını ve emellerini şahsen gelip kendisine açıklaması için davet ettiği söylenir.¹⁰⁴

Yahudi Telgraf Ajansının, Sömürge Bürosunun dosyalarında yer alan 1935 tarihli raporunda, Yahudilerin Kudüs'teki camileri tahrip ettiğini, Mescidi Aksa'nın kubbesinde Siyonist bayrağının dalgalandığını gösteren Filistin'den getirilmiş afişlerin kullanılması dahil, Yemen'de Yahudi karşıtı kışkırtmaların arttığını belirtiyordu.¹⁰⁵ İzleyen yıl Filistin'de patlak veren Arap ayaklanmasının sonucunu olarak, Yemen'de ve Arap dünyasının başka yerlerinde anti-Siyonist duyarlılıklar alevlendi. Arap dünyasındaki huzursuzluk, Suudi Arabistan, Irak ve Yemen'in diplomatik müdahalesine yol açtı. 1937'de Filistin'in Yahudi ve Arap devletleri halinde parçalanmasını salık veren Peel Komisyonu Raporu kadar, Arap ayaklanması etrafında şiddetin devam etmesi de Yemen'de ve Arap dünyasının her yanında Yahudi karşıtı duyarlılığa katkıda bulundu. Bütün bunlar Yahudileri nasıl etkiledi? Albert Hourani, bir zamanlar, "gerilimin ancak azınlığın bir yabancı düşmanla...birlik halinde olmasından kuşku duyulduğunda düşmanlığa dönüşmesi"nin, *zımmının* Arap toplumundaki ahvalı olduğuna dikkat çekmişti.¹⁰⁶ Bu yaklaşım büyük ölçüde doğrudur. 1948'e gelindiğinde, Filistin'deki çatışma yüzünden geleneksel statülerine bir de yeni düşmanlıkların eklenmesinin "itici"liği ile Eretz Yisrael'in "çekici"liği etkenlerinin bileşmesi, Yahudilerin geniş çoğunluğuna geleceklerinin başka yerde yattığını hissettiren bir ortam yarattı.

NOTLAR

1. İncelenen dönemdeki Yemen terimi Aden’i ve İngiliz himayesi altındaki bölgeleri kapsamaz.
2. Arap ülkelerindeki Yahudiler hakkında yeni bir inceleme için, bakınız T. Parfitt, “The Jews”, Richard Tapper (ed.), *Some Minorities in the Middle East* (Londra, 1992) içinde, sf. 35-56. Modern dönemle ilgili tam bir çalışma: N. A. Stillman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times* (New York, 1991). Bu tartışmanın geniş bir özeti: M. R. Cohen, “The Neo-Lachrymose Conception of Jewish-Arab History: Have present-day politics in the Middle East distorted our understanding of the Jewish-Arab past?” ve N. A. Stillman, “Myth, Countermyth, and Distortion” *Tikkun* Cilt 6 No. 3 içinde, sf. 55-60, 60-64.
3. Bakınız A. L. Udovitch and L. Valensi, *The Last Arab Jews: The Communities of Jerba, Tunisia, Chur* (Londra, 1984).
4. İran’da hâlâ birkaç bin Yahudi vardır. Ne var ki, İran’ın bu yüzyılın bütününe yayılan modernleşmesi nedeniyle geleneksel Müslüman-Yahudi ortak yaşarlığının pek çok yönü dönüşüme uğratıldı.
5. On dokuzuncu yüzyılda Yemen kasabalarında birtakım Banyan toplulukları bulunuyordu. Banyan etkinlikleri konusunda ilginç bilgiler, R. B. Serjeant, *The Portuguese of the South Arabian Coast* (Oxford, 1963), sf. 32’de bulunabilir.
6. Hasımları tarafından İsmaililer olarak adlandırılmakla birlikte, onlar kendilerine Fatimiler demeyi tercih ederler. İmamın, kızı Fatma ve kocası Ali yoluyla Peygamberin soyundan gelmesi gerektiğine inanırlar. Öteki Şiiilere benzer ancak Zaidilerden farklı olarak, gizli imamın dünyayı kurtarmak için bir gün geri döneceğine inanırlar. İsmaililerin tanıdığı son İmam İsmail İbni Cafer El-Sadık’tı. İsmaililer Kur’an’ın hem lafzi hem de gizli veya batını anlamına inanmakla ve kuvvetli bir Mehdici öğeyle ayırt edilirler. İsmaililer içinde birtakım bölünmeler meydana geldi. Yemen İsmailileri, yirminci yüzyıla kadar Najran ve çevresinde Yam kabilelerine ait bölgelerle, Suudi Arabistan sınırında ve Sana ile al-Hudayda arasındaki dağlık bölgelerle Haraz Dağı çevresindeki küçük yerleşim yerlerinde oturanlarla sınırlı kalmış olan Süleymaniler kesimine mensupturlar. Modern dönem boyunca İsmaililere eziyet edildiğine dair çok sayıda rapor vardı. 1902’de İmam Muhammed İbni Yahya, onların gizli bir şifreyle yazılmış ve başka şeylerin yanı sıra imamlarının

- adlarını da kayda geçiren bir çok kutsal yazısını ele geçirdi. Bu yazıların sonraki akıbeti bilinmiyor. Bakınız Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge, 1991), 119 ve devamı; M. Wenner, *Modern Yemen 1918-1966* (Baltimore, 1967), sf. 34; "İsmailizm", *Encyclopedia of Islam* (Ek), (1938), 99 ve devamı; J. E. Peterson, *Yemen: The Search for a Modern State* (Londra ve Camberra, 1982), sf. 14.
7. Bakınız J. Horgen, "Akhdam Tribe in Servitude", *Geographical Magazine*, Cilt 48, No 9, Haziran 1976, sf. 533-9.
 8. Bakınız T. Gerholm Market, *Mosque and Mafraj* (Stokholm, 1977) bu bağlamda aktaran Micheal Gilsenan, *Rocognizing Islam* (Londra, 1992), sf. 176.
 9. Söz gelişi, Sana'nın gelenekçi planı zenginliği ve statüyü açıkça yansıtmaz.
 10. S. D. Goitein, "Jewish Education in Yemen as an Archetype of Traditional Jewish Education," Frankenstein (ed.), *Between Past and Future* (Kudüs, 1953) içinde, sf. 112.
 11. E. Brauer, "The Yemenite Jewish Woman," *The Jewish Review* (Londra, 1933) içinde, iv, sf. 36.
 12. S. Barer, *The Magic Karpel* (Londra, 1952), sf. 73.
 13. Bakınız Barr: *Magic Karpel*; Muhammad Abd al-Karim Ukasha, *Yemeni Jews and the Emigration to Palestine* (Arapça) (Aden, 1953); N. B. Gamlieli, *Yemen and Geulab Camp: The Story of the Jews of the Yemen, on the Roads, in Aden and in the Refugee camp* (İbranice) (Tel Aviv, 1962); Y. Zadok, *in the Storms of the Yemen* (İbranice) (Tel Aviv, 1956); E. T. Martin, *I Flew them Home: a Plot's Story of the Yemenite Airlift* (New York, 1958).
 14. Y. Semach, *Une Mision de l' Alliance au Yemen* (Paris, tarihsiz), sf. 37.
 15. Y. Nini: *The Jews of Yemen, 1800-1914* (Filidelfia, tarihsiz) sf. 88.
 16. Nini, *The Jews of Yemen*, sf. 99.
 17. Semach: *Au Yemen*, sf. 40-1.
 18. Türkler Tihama'nın denetimde kaldılar.
 19. G. Wyman Bury, *Arabic Infelix* (Londra, 1915)
 20. Bakınız Wenner: *Modern Yemen*, sf. 18.
 21. Belki de, Yahudileri etkileyen bütün şeriat düzenlemeleri içinde en tutarlı biçimde uygulananı kelle vergisi -cizye- yükümlülüğüydü. Geçmişte, döneme ve ilgili Yahudi cemaatinin yerleşimine uygun olarak, cizye ya kabilelere ve İmam'a ya da Türk makamlarına ödendi. Kırsal bölgelerde çoğunlukla kamu binalarının yapımında

- emek harcanması biçimini aldı; kentlerde evin boyutlarına, yüksekliğine ve genel durumuna veya kişisel serveti belirleyebilecek öteki etkenlere bakarak hesaplandı. Cizye ödemesi yoksul bir topluluk için bile gereğinden fazla külfetli değildi. 1920’lerde zenginler için yılda üç veya dört gümüş lira, orta halli bir varlığa sahip olanlar için iki ve yoksullar için bir gümüş lira düzeyindeydi. 1940’lara gelindiğinde, cizye ile dolar arasında bir eşdeğerlik kuruldu ve bir buçuk dolar birkaç günlük emeğe eşitlendi. 1944’te toplanan toplam cizye 25.793 MT gümüş lirasıydı: Sana 11725, Amran 1326, Dhamar 1051, Ibb 1980, Yarim 1528. Yemen’de kalan Yahudiler hâlâ cizye ödüyorlar. Bakınız Gamal-Eddine Heyworth-Dunne, *Al-Yemen* (Kahire, 1952), sf. 12; N. Lambardi, “Divisioni administrative del Yemen; con notizie economiche e demografiche”, *Oriente Moderne*, XXVII, 7-9, 1947, sf. 143-62. Cizye konusunda Wenner “İmamların bu sistemi Osmanlılardan aldı”ğını ileri sürer. Bu apaçık bir durum değildir. Bakınız Wenner: *Modern Yemen*, sf. 37.
22. Aktaran M. Franco, *Essai sur l’histoire des Israelites de Empire Ottoman depuis les origines jusqu’a nos jours* (Paris, 1987), sf. 215.
 23. Genel olarak İslam’da zorla din değiştirenler enderdir. Din değiştirilenlere en çok Fas, Yemen ve İran’da rastlanıyordu. Bakınız B. Lewis, *The Jews of Islam* (Londra, 1984), sf. 152. Bu uygulamanın Yemen’de ilk kez ne zaman yerleştiği tam olarak belli değildir. Yemen Yahudilerinin büyük şairi Shalom Shabazi, on yedinci yüzyılda “yetimlerin çalınması”ndan söz eder ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında bu uygulama yeniden başlamış gibi görünüyor. Bakınız Nini: *Jews of the Yemen*, sf. 22.
 24. Mektubun İbranice özgün metni için bakınız Ms Sassoon 215 (fotoğraf Ben Zvi Enstitüsünde dosya 145’te); metnin eksik İbranice baskısı, Y. Yeshayahu ve Y. Tobi (ed.), *The Jews of Yemen: Studies and Researches* (İbranice) (Kudüs, 1975) içinde, sf. 412-14. İngilizce çevirisi, N. Stillman, *The Jews of arab Lands in Modern Times* (Philadelphia ve New York, 1991) içinde, sf. 294-6.
 25. A. S. Tritton, *Islam: Belief and Practices* (Londra, 1951) sf. 179. Ayrıca bakınız S. D. Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages* (New York, 1967), sf. 78.
 26. Y. Tobi, *Histoire de la communauté juive du Yemen aux XIXe et XXe siècles* (Paris, 1984), sf. 124 not 28. Ayrıca bakınız Y. Tobi, “Conversion to Islam among Yemenite Jews under Zayide rule - the position

- of Zayidi law, the Imam and Muslim Society" (İbranice), *Pe'amim*, No. 42, 1990, sf. 105-26.
27. Y. Kafih, *The Ways of Yemen: Jewish life in Sanaa and Surroundings* (İbranice) (Kudüs, 1987) (üçüncü baskı), sf. 292.
 28. G. Agronsky (1894-1956) Rusya'da doğdu, 1906'da ABD'ye ve 1917'de bir Yahudi Lejyonu ile birlikte Filistin'e göçtü. Dünya Siyonist Örgütünün basın bürosu müdürü (1920-1 ve 1924-7) ve Yahudi Telgraf Ajansının New York yazı işleri müdürüydü (1921-4). 1932'de Filistin Postasını kurdu (1950'den itibaren Kudüs Postası). 1955'te Kudüs Belediye Başkanı oldu.
 29. G. Agronsky, "Notes on visit to Aden on behalf of Immigration Department of Jewish Agency for Palestine: 29 Mart-12 Nisan, 1930, Siyonist Arşivleri Merkezi, S6 5409.
 30. G. Agronsky: "Notes on visit to Aden", İmam'ın, bütün yerinde uyarılara rağmen, muhakkak görüşmek isteyen Baş Haham'la buluşmayı Almanlara bizzat önermesi zikretmeye değer.
 31. *Paix et Droit*, Nisan 1929, sf. 12.
 32. Bakınız Nini, "Immigration and Assimilation. The Yemenite Jews," *Jerusalem Quarterly* No. 21 (Sonbahar, 1981) içinde, sf. 95. Nini'nin babası Yahudi yetimlerinin Yemen'den çıkarılmasında etkindi.
 33. Bakınız Y. Ratzaby, "The Expulsion to Mawza in the Light of New Sources", *Zion*, Cilt 37, sayı 3-4, 1972, içinde sf. 206.
 34. Aktaran Bat Ye'or, *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam* (Londra, 1985), sf. 340.
 35. C. Niebuhr, *Travels through Arabia and of her Countries of the East* (Edinburg, 1972, sf. 387-9.
 36. S. D. Goitein, *The Land of Sheba: Tales of the Jews of Yemen* (New York, 1947), sf. 56; Y. Katz, "Preservation of Jewish Ethnic Identity in Yemen: Segregation and Integration as Boundary Maintenance Mechanisms", *Comparative Studies in Society and History* Cilt 24, 1982, sf. 264-79 içinde; H. S. Lewis, *After the Eagles Landed: The Yemenites of Israel* (Boulder, 1989), sf. 27.
 37. Goitein, *Jews and Arabs*, sf. 75.
 38. A. Rihani, *Arabian Peak and Desert*, (New York, 1930), sf. 187.
 39. Kur'an 2:58; 3:108.
 40. Rihani: *Arabian Peak and Desert*, sf. 183.
 41. H. Scott, *In the High Yemen*, (Londra, 1974) (birinci baskı, 1942), sf. 134.

42. R. Lewcock, *The Old Walled City of Sanaa* (Paris, 1986) sf. 84. Yahudi evlerinin daha ayrıntılı bir tasviri için bakınız E. Brauer, *Ethnologie der Jemenitischen Juden* (Heidelberg, 1934), sayfa 65 ve devamı; C. Rathjens, *Jewish Domestic Architecture in San'a, Yemen* (Kudüs, 1957).
43. Rihani: *Arabian Peak and Desen*, sf. 185.
44. Yahudiler Müslümanlardan farklı, daha doğrusu kötü koktukları kabul ediliyordu. 1992 Kasım'ında, Sana'da bulunduğum sırada, bana Yahudilerin en serin kısmı olduğu için kentin Yahudi mahallesini seçtiği açıklaması yapıldı. Bunun için ileri sürülen özel neden, Müslümanlardan farklı olarak, Yahudilerin kötü kokma adetleri ve bundan dolayı kentin mümkün olduğu kadar serin bölümünde oturmalarının gerekli olmasıydı. Müslümanların daha iyi kokmaları tam da onların Müslüman olmasına atfediliyordu: bunda hiçbir ırkçı çağrışım yoktu.
45. B. M. Messick, "Transactions in Ibb: Economy and Socceity in a Yemen Highland Town", doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 1978, sf. 99.
46. T. B. Stevenson, *Social Change in a Yemeni Highlands Town* (Salt Lake City, 1984), sf. 44. Kentteki Yahudilerin görece güvenli konumu şeyhlerin inayetine atfedildi. Üç yüzyıl önce bir şeyh, surlarla çevrili kentin bitişiğinde, kendi mahallelerini inşa edecekleri geniş bir bölgeyi Yahudilere verdi ve onlara himaye sağlanmasının karşılığında, Yahudilerin kentin umumi hamamında suyu ısıtan ateşin küllerini şeyhin tarlalarına serpmesi gerekiyordu.
47. Neibuhr, *Travels in Arabia*, sf. 362.
48. A. g. e., sf. 400-1.
49. Scott'ta bir türbenin tasviri vardır: "Tam şehrin doğusundan bir Yahudi azizinin, Aziz Shebezi'nin türbesine geçtik. Bir ucunun tepesinde küçük bir kemer bulunan badana edilmiş uzunlamasına bir yapı, gerçek bir mezar, pütürlü bir taş duvarla çevrelenmişti. Çevirmenin içine açılan taştan yapılmış küçük alçak bir oyuk ve türbenin sonunda, kemerin altında, zemine yakın dik ve dar bir girinti vardı. İbranice bir kitabesi bulunan bu mezar dindar Yahudilerin bir uğrak yeri idi. Mezarın karşısında çömelerek ağlayan bazı kadınlar, diz çökmüş ve dua okuyan bir adam yanlarından geçip giderken bütün dikkatimizi kendilerine çekiyordu." Scott: *In the High Yemen*, sf. 92.
50. Kafih: *The Ways of Yemen*, sf. 294.

51. A. g. e., sf. 293.
52. A.g. y.
53. Goitein: *The Land of Sheba*, sf. 97-100. Bu belgenin çevirisi için bakınız Stillman, *The Jews of Arab Lands*, sf. 255-8; bu tahrif edilmiş metnin birkaç versiyonu vardır: bakınız R. Ahroni, *Yemenite Jewry* (Bloomington, 1986) sf. 181, not 11. Ahroni Yahudilerin kendilerinin de bu belgeye inandığından ve onu Yahudilere karşı muameleden çoğu kez mahçup olduklarını belli eden Müslüman komşularına sıkça okumaya niyetlendiklerinden söz eder (sf. 52).
54. Goitein: *Jews and Arabs*, sf. 67.
55. 1863'te Sir Moses Montefiore başarısız biçimde İngiliz hükümetinin buna ve öteki konulara müdahale etmesini sağlamaya çalıştı: bakınız Jewish Chronicle, 18 Eylül 1863. A. J. A ve A. I. U. dahil öteki büroların bunu izleyen girişimleri vardı. Bakınız: Ahroni; *Yemenite Jewry*, sf. 116.
56. Bakınız: Bukhara'daki zimmilere bu tür görevler yaptırıldığını açıklayan bir on üçüncü yüzyıl mektubundan alıntı yapan Ahroni: *Yemenite Jewry*, sf. 116. Ayrıca bakınız: T. Parfitt, *The Jews in Palestine 1800-1882*, Royal Historical Society Studies in History 52, sf. 203. Yemen'in bazı kısımlarında, hor görülen akhdam kastı bu iğrenç görevleri yerine getirmek zorunda kalmış gibi görünüyor. Ibb'de bu durumun geçerli olduğu ortaya çıkıyor. Bakınız Messick: "Transactions in Ibb", sf. 99.
57. Rihani. *Arabian Peak and Desert*, sf. 82-3.
58. H. Hibshush, *Travels in Yemen*, S. D. Goitein, (Kudüs, 1951) içinde, sf. 11.
59. Nini: *The Jews of the Yemen*, sf. 24. Fermanın kesin tarihi konusunda biraz belirsizlik vardır. Nini'deki tartışmaya bakınız, sf. 24-6.
60. Aktaran Nini: *The Jews of Yemen*, sf. 24.
61. Zadok: *In the Storms of the Yemen*, sf. 225; Rihani: *Arabian Peak and Desert*, sf. 82.
62. Kafih: *The Ways of Yemen*, sf. 290.
63. A. g. e., sf. 288.
64. A. g. e., sf. 289.
65. A. g. e., sf. 291.
66. Bakınız P. Dresch, *Tribes, Government and History in Yemen* (Oxford, 1993), sf. 114, not 25. Ayrıca bakınız sf. 61, 118, 190-1, not 8, 277-8.
67. Nini: "Immigration and Assimilation", sf. 86.

68. Bakınız Parfitt: *The Jews in Palestine 1800-1882*, sf. 181 ve not 8.
69. Goitein: *Jews and Arabi*, sf. 76.
70. Kafih: *The Ways of Yemen*, sf. 291.
71. A. Rouaud, “Juifs du Yemen,” *Yod: Revue des Etudes Hebraïques et Juives Modernes et Contemporaines*, No. 10, 1979 içinde, sf. 79.
72. Kafih: *The Ways of Yemen*, sf. 291.
73. Özellikle Salim, Müslümanlar tarafından tümüyle Yahudilere özgü bir isim olarak görülür. Tesadüfen, bir Yahudinin adını bilmiyorsanız, ona Salim diye seslenirsiniz. Bakınız Kafih: *The Ways of Yemen*, sf. 228.
74. T. B. Stevenson: *Social Change in a Yemeni Highlands Town*, sf. 44.
75. H. Jakob, *Perfums of Araby* (Londra, 1915), sf. 9.
76. Rouaud, “Juifs du Yemen”, sf. 79.
77. E. Brauer, “Agriculture and Trades among the Jews of the Yemen”, Y. Yeshayahu va A. Zadok (ed.), *Shevut Teiman*, (Tel Aviv, 1945) içinde, sf. 75.
78. S. D. Goitein, “The Yemenite Jews in the İsrail Amalgam”, M Davis (ed.), *İsrail: Its Role in Civilization* (New York, 1957) içinde, sf. 181.
79. Bury: *Arabia Infelix*, sf. 30.
80. Brauer, “Agriculture and Trades among Jews of the Yemen”, sf. 77.
81. Niebuhr, *Travels through Arabia*, sf. 378.
82. A. g. y.
83. Kaafih, *The Ways of Yemen*, sf. 228.
84. Brauer, “Agriculture and Trades among the Jews of the Yemen”, sf. 77.
85. D. van der Meulen, *Aden to the Hadhramaut: A Journey in South Arabia* (Londra, 1947), sf. 40-1.
86. Goitein, “The Yemenite jews in the İsrail Amalgam”, sf. 181.
87. Bakınız Kafih: *The Ways of Yemen*, sf. 227-44.
88. Kadınlar genellikle evde çalışırlardı. Ekmek pişirir, *hilba* kaynatır, şarap ve konyak yapar, su getirir, buğday öğütür ve yakacak toplardı. Sana’da giysiler hemen hemen her zaman hane halkının kadınları tarafından imal edilirdi. Bunun tek istisnası terzilerin diktiği süslü dış giysilerdi. Bundan başka, Yahudi kadınlar geleneksel olarak kendi hesaplarına biraz ticaretle meşgul oldular: Çoğunlukla kumaş dokudular; çorap, fırça ve bazen de çömlek imal ederk kendi Müslüman ve Yahudi komşularına sattılar. Sana’da, Türk işgali zamanından bu yana Yahudi kadınlar ve özellikle dullar, Müs-

lûman kentte efendilerinin evlerinde yaşamalarına izin verildiği durumlarda, çoğunlukla Türk ailelerin yanında, ev hizmetçileri ve hemşireler olarak ücretli işler aldılar veya un öğretmek, kahve taneleri ayıklamak ve benzeri gibi yetersiz ücret verilen işler yaptılar. W. B. Harris, *A Journey Through the Yemen* (Edinburg, 1893); Brauer: "The Yemenite Jewish Women", sf. 45-6.

89. Kafih: *The Ways of Yemen*, sf. 227.
90. Jacop: *Perfumes of Araby*, sf. 9.
91. Bury: *Arabia Infelix*, sf. 30.
92. A. g. y.
93. İslami bir devletteki *ahi al-kitap*'a (ehli kitap) yönelik muamelenin kesin koşulları onlarca yıllık bir sürede olgunlaştırıldı ve muhtemelen Ömer'in halifeliği (717-20) sırasında nihai biçimine kavuştu. Ömer Akdi denilen şey, ümmetten öte korunan halklara (*ahi al-dhimma* veya *dhimmis* — zımmiler) genişletilen bir himaye fermanıydı. Akdin koşulları iyi biliniyor. Canlarının ve mallarının devlet tarafından korunması, askerlik hizmetinden muaf tutulmaları ve kendi bildikleri gibi ibadet etme özgürlüğü karşılığında, zımmilerden tümü ayrımcı olan çeşitli koşulları yerine getirmeleri isteniyordu. Gustave von Grunebaum'un ifade ettiği gibi, "sürekli eşitsizlik pahasına onların kişisel güvenlikleri ve kişisel mülkiyetleri kendilerine garanti ediliyordu."
94. Kafih: *Ways of the Yemen*, sf. 186. Bu görüşü onaylıyor gibi görünen metin Şarkıların Şarkısı Rabba 35:a'ydı: "Haftanın bütün günleri siyah olan ben, Sebt günü yakışıklıyım."
95. Bakınız Mary Douglas, *Purity and Danger* (Londra, 1992), sf. 5.
96. Rouaud: "Juifs du Yemen", sf. 79.
97. Stevenson: *Social Change in a Yemeni Highlands Town*, sf. 45. Şu Amran'da Müslümanlar tarafından söyleniyordu: Yahudilerin "içine et suyu konulmuş olabilen herhengi bir çanakdan içmeleri" yasaklanmıştı. Ayrıca bakınız Goitein: *Jews and Arabs*, sf. 73-4. Yahudi evlerinde çoğunlukla, onların bir umumi hamama hiçbir ihtiyaçlarının olmaması dernek olan bir *mikvah* mutlaka bulunurdu.
98. Goitein, *Jews and Arabs*, sf. 14.
99. Mini: "Immigration and Assimilation", sf. 86.
100. Filistin'e bu ilk Yemenli göçü konusunda bakınız Nitza Duruyan, *Without a Magic Carpet: Yemenite Immigrants in Palestine 1881-1914* (Kudüs, 1981); Nini: *The Jews of the Yemen*; A. Ya'ari, "The Immigra-

- tion of Yemenite Jews to Palestine", Yeshayahu ve Zadok (ed.), *Shevut Teiman* içinde; Nini: "Immigration and Assimilation", sf. 85-98.
101. İslami düşüncede dünya iki bölgeye bölünür -Müslüman olmayanların oturduğu *dar al-harb* (savaş mekanı) ve Müslümanların oturduğu *dar al-salam* (barış mekanı).
 102. Rouaud: "Juifs du Yemen", sf. 83.
 103. Sir Bernard Reilly'den Sömürgeler Bakanlığına, Mart 1935, CO 725/33/17, Kamu Kayıtları Bürosu.
 104. L. Farago, *Arabian Antic* (New York, 1938), sf. 183; H. Helfritz, *Land Without Shade* (New York, 1936), sf. 2115-223.
 105. Jewish Telegraphic Agency, No. 138, 15 Haziran 1935.
 106. A. Hourani, *A Vision of History* (Beyrut, 1961), sf. 75.

IX

1947-1949 ARAP-İSRAİL SAVAŞI'NDA FİLİSTİNLİ DÜRZİLER

Laila Parsons

Dürziler, Şii İslam'ın bir mezhebi olan Fatimi İsmaililiğinden kopmuş bir dini azınlıktır. Dürzi nüfus esas olarak Suriye ve Lübnan'da (sırasıyla, 420.000 ve 390.000) yoğunlaşmıştır. Ancak yüksek sayılarda İsrail (yaklaşık 60.000 ve ek olarak Golan Tepeleri'nde 15.000) ve Kuzey Ürdün'de de yaşamaktadırlar.

1947-49 Arap-İsrail savaşı modern Ortadoğu tarihindeki en önemli ve biçimlendirici olaylardan biridir. Savaş, özellikle günümüzde, "gelenekçiler" ve "revizyonistler" diye adlandırılan tarihçiler arasında çok yeni bir çekişme konusu olmuştur. Revizyonistler, İsrail'in doğuşu etrafında biteviye tekrarlanan efsaneler olarak

düşündükleri şeyleri dağıtmak istiyorlardı. Bu gelenekçi efsanelerden biri Arap-İsrail çatışmasının her zaman iki kutuplu bir mücadele olduğudur. Ne var ki, son dönemlerde revizyonist akademisyenler, İsrail'in Arap tarafında var olan bölünmelerin tamamıyla farkında olduğunu, kendi politik ve askeri hedeflerine hizmet eden bu bölünmelerden yararlandığını gösterdiler. İsrail'in Ürdün Kralı Abdullah'la çatışması ve Lübnan Marunilerine sağladığı destek bunun örnekleridir. Bu bölüm Araplarla Yahudiler arasındaki bir diğer ortaklığın ilk ayrıntılı irdelemesidir. Bu irdeleme, 1947-49 Arap-İsrail savaşı süresince Filistinli Dürzilerle Yahudiler arasında bir ittifakın var olduğunu kanıtlayarak, gelenekçilerin yekpare ve amansız bir düşman Arap blokuyla tek başına karşı karşıya kalmış bir İsrail görüntüsüne yönelik revizyonist reddiyeden yana ağırlık koyuyor.¹

1949 yazına gelindiğinde, savaşın sonuçları yüzünden Filistin toplumu müthiş bir krizle yüz yüzeydi. Pek çok Müslüman ve Filistinli Hristiyanların anlamlı bir sayısı kendi evlerini ve topraklarını kaybettiler ve komşu Arap devletlerine iltica etmeye çalıştılar. Yahudi tarafıyla bir ittifak halinde bulunan Filistin Dürzileri ise, evlerine ve arazilerinin çoğuna sahip olmaya devam ettiler. İsrail Savunma Güçlerinde görev aldılar. Dürzilerle Yahudiler arasında bir ittifak nasıl ve niçin oluştu?

Bu konuya ilişkin pek az ikincil malzeme var. Var olanlar ya fıkra tarzında ve sulandırılmıştır ya da çok daha geniş çalışmaların bir parçasını oluştururlar ve bu yüzden anlamlı olamayacak kadar kısır dırlar. Bu inceleme hemen hemen tümüyle İsrail arşivlerinden alınmış belgesel malzemeye ve anlatılan olayların içindeki kişilerin anılarına dayandırılmıştır.² İsrail Savunma Güçlerinin arşivinde yer alan Dürzilerle ilgili olan bir miktar güncel Arapça malzemenin (yani, savaş sırasında İsrail tarafından ele geçirilen belge ve mektupların) ve İsrail Azınlık İşleri Bakanlığının gizliliği kaldırılmış yakın döneme ilişkin belgeleri arasındaki bazı Arapça metinlerin dışında, yararlanılan kaynakların en büyük kısmı İbranicedir. Bun-

dan dolayı, burada anlatılan savaşa ve savaşta Dürzilerin rolüne ilişkin öykü, zorunlu olarak büyük ölçüde İsrail'in bakış açısını yansıtmaktadır. Arap devlet arşivlerindeki belgesel malzemeye ulaşma konusunda devam eden kısıtlamalar bunu kaçınılmaz kıldı. Tarih yazımının tarihçiyle onun kaynakları arasında bir diyalog olduğu göz önüne alınırsa, okuyucu bu makaleyi okuduğunda bu dengesizliği hatırd tutmalıdır.

Ayrıca bir uyarı olarak, tarihsel öyküleme kısımlarının, Dürzi muhbirlerce verilmiş bilgilere dayandırılan İsrail istihbarat raporlarından türetildiğini belirtmeliyim. Muhbirler, doğal olarak alıcıların duymak istediğini verecek tarzda bilgi aktardıkları ve kısmen de onlara bilgileri karşılığında pek aksatılmadan ödeme yapıldığı için, istihbarat raporları sağlıklı bilgilenme kaynakları olarak güvenilmezdir. Belirli bir bilgiden kuşku duyduğum yerde bunu belirttim. Dahası, anlatılan olaylara katılanların bazı anıları, ne yazık ki, oldukça yakın dönemlerde yazılmıştır. Okuyucu yakın dönemlerde yazılan bu anıların, halihazırda Dürzilerin çoğu tarafından izlenen İsrail devletini destekleme görüşüne uygun biçimde kaleme alındığını unutmamalıdır. Kırk yıllık bir öyküyü yeniden anlatırken, bir katılımcının anılarını o zamandan bu yana olup biten ve kuşkusuz geçmişle hiçbir ilgisi bulunmayan tüm olaylarla renklendirilmesi belki da kaçınılmazdır.

1947-49 Arap-İsrail savaşı sırasında Dürzilerle Yahudiler arasında kurulan ittifak Filistin'de İngiliz manda yönetimi boyunca tohumlanan bir zeminde yükseldi.³ İsrail devletinin kuruluşundan önce, Filistin Dürzileri görece tecrit edilmiş bir yaşam sürdürmekteydiler ve Filistin'deki milliyetçi politik gelişmelerden genellikle kopuklardı. Bu esas olarak, Filistinli Dürzilerin küçük kırsal topluluklar halinde yaşamasından ve bu yüzden daha siyasallaşmış kentli seçkinler arasında seslerinin çok az çıkmasından veya hiç çıkmamasından kaynaklanıyordu. Manda altındaki Filistin'in toplam nüfusunun yüzde birinden daha azını oluşturan Dürzi nüfusun sayısı yaklaşık 7000 kadardı ve Galile'deki köyler

ve küçük kasabalarla Hayfa yakınındaki Karmel Dağında yoğunlaşmışlardı.

1920'lerin sonu ve 1930'ların başında Yahudi Ajansındaki birkaç görevli ilk kez Filistin'deki Dürzi topluluğuyla ilgilenmeyi akıl etti. Bunların en ünlüsü, Yahudi Ajansının önde gelen bir siması (ve daha sonra İsrail'in ikinci devlet başkanı) olan İtzhak Ben Tzvi'ydi. Arap Sorunları Ortak Bürosu İkinci Başkanı sıfatına sahip olarak, Dürzilere karşı güdülecek dostça ilişkiler politikasını ilk başlatan Ben Tzvi'ydi. 1930 tarihli "Komşularımızla, Eretz İsrail'deki Dürzilerle İyi İlişkiler Kurulması" başlıklı raporda, Ben Tzvi, Yahudi topluluğunun Dürzilere karşı dostça duygularını göstermek için atılacak bir dizi adımı ayrıntılarıyla açıklıyordu. Rapordan, onun bu dostça girişimleri Suriye ve Lübnan'daki güçlü Dürzi topluluklarıyla bağlar kurulması gibi daha önemli hedeflere götürecektir.4

Mahalli Dürzilerin Suriye Ve Lübnan sınırlarındaki dindaşlarıyla bağlantı kurmasının kolaylaştırılması üzerine vurgu yapmak, İsrail'in 1947-1949 savaşı sırasında ve savaş sonrasında izlediği Dürzi politikasının ana eksenini oluşturmuştu. Filistinli Dürziler, Yahudi Ajansının -en keskin savunucularından birinin Ben Gumon olduğu-, Ortadoğu'nun her yanındaki azınlıklarla bağlar geliştirme politikasının doğuşunda yaşamsal bir rol oynadılar. Yahudi Ajansının bir resmi görevlisinin sözleriyle, bu politika "bizi çepeçevre saran karanlık Arap denizinin içine ışık ve nefes alma benekleri yerleştirmenin bir yol"uydu.⁵

Filistin'deki 1936-39 Arap ayaklanması Yahudi Ajansı ile Dürziler arasında gelişen ortaklığın ilk önemli sınavıydı. Ajans bütün çabasını Filistin Dürzilerinin ve sınır boylarındaki Dürzilerin -özellikle Suriye'dekilerin- İsyancı gruplara katılmamasına hasretti. Suriye Dürzileri, 1925'te Suriye'deki Dürzi ayaklanması sırasında Fransız ordusunu yenilgiye uğratabilecek gibi olmaktan kaynaklanan biraz korkutucu bir askeri üne sahipti. Birkaç istisna dışında, sınırın her iki yakasındaki Dürziler 1936-39 ayaklanması sırasında tarafsız

bir tutum takındılar. Daha ötesi, aynı dönemde Yahudi Ajansıyla Suriye'deki Dürzi önderliğinin isteklerini ifade ettiğini iddia eden bazı Dürziler arasında, Filistin Dürzilerinin Suriye'ye naklini amaçlayan bir plan üzerinde görüşmeler yapıldı.⁶

Ayaklanma sırasındaki nakil planı ve Dürzi tarafsızlığı manda yönetimi boyunca Dürzi-Yahudi ilişkilerinin ikiz ayağıydı. Dürzi tarafsızlığı Yahudi makamlarına bir kriz döneminde dostça ilişkilerin gizil yararlarını göstermişti. Her ne kadar nakil planı asla gerçekleşmediyse de, Suriye Dürzileriyle bir iletişim kanalı yarattı. Bu aynı zamanda Dürziler ve onların tarihleri konusunda pek çok araştırmayı da tetikledi. Manda yönetimi boyunca Yahudi Ajansı yetkilileriyle tek tek Dürziler arasında oluşturulan ilişki ağı, 1947-49 savaşı sırasında Dürzi-Yahudi ortaklığının temeli olarak işe yaradı.

29 Kasım 1947'de Birleşmiş Milletlerin benimsediği Taksim Kararı, Araplarla Yahudiler arasında, 14 Mayıs 1948'de İsrail Devleti'nin ilanına ve ertesi gün Arap ordularının istilasına kadar sürecek olan bir iç savaşın başlangıcını oluşturdu. Hemen bunu yeni kurulmuş İsrail ile komşu Arap devletleri arasında (aradaki kısa bir mütareke dönemiyle birlikte) Ocak 1949'a kadar süren bir devletler arası savaş izledi. Savaşın seyri boyunca Dürzilerle Yahudiler arasındaki ittifak artan oranda pekişti ve savaş sona erdiğinde Dürziler kendilerini yalnızca kazanan tarafı destekleyen değil, aynı zamanda kimi zaman onun yanında dövüşen kesim olarak buldu.⁷

İç savaşın ilk aşamasında, Dürzi liderler açık ve tutarlı bir politika savunmadılar. Manda yönetimi boyunca Yahudi yanlısı bir tutumu açıkça benimsemiş olan bazı aileler, savaş patlak verdikten sonra da bunu sürdürdüler. Ne var ki, diğer aileler Filistin milliyetçi önderliğine desteklerini ilan ettiler. Değişmeyen gerçek şudur ki, önde gelen milliyetçi şahsiyetlerin bu yöndeki zorlamalarına karşın, çok az sayıda istisna dışında, Dürziler Yahudilere yönelik saldırılara katılmadılar. Ocak 1948'de Yahudi İstihbaratı (Hagana) bir istihbarat notunu rapor etti: "Bugüne kadar Dürzi köylerinde otu-

ranlar hiçbir operasyona katılmamış ve yardımda bulunmamışlardır. Dürziler tamamıyla tarafsız davranıyorlar.”⁸

Bu tarafsızlığa rağmen Suriye’den bazı Dürzilerin Arap Kurtuluş Ordusunda bir tabur oluşturmak üzere bir araya geldiğinin işaretleri vardı. Filistinli gönüllü militanlardan ayrı olarak, askerlerini Arap dünyasının her yanından devşiren Arap Kurtuluş ordusu, iç savaş sırasında Filistin’e girmek için örgütlenmiş tek Arap askeri gücüydü. Lübnan ordusu subayı Fawzi el-Qawuqji’nin kumandasındaki Arap Kurtuluş Ordusu yaklaşık 3000 kişiden oluşuyordu. Dürzi taburu Suriye Dürzilerinden Shakib Wahab’ın komutası altında bulunuyordu. Anlaşıldığı kadarıyla Qawuqji’nin Dürzi bölgelerinden asker toplaması soğuk bir cevapla karşılandığı için, yaklaşık 500 kişiden oluşan tabur görece küçüktü. İsrail askeri kaynaklarına göre, Suriye Dürzilerinin lideri Sultan el-Atrash, yeni bir Dürzi taburunun herhangi bir şekilde Dürzilere mal edilmesine karşı çıkmıştı ve üstü örtülü bir onayla bu taburun kuruluşuna “Dağlı Dürziler Taburu” olarak değil, ancak “Dağlı Araplar Taburu” olarak adlandırılması koşuluyla rıza göstermişti.⁹

Dürzi taburu, 1948 Filistin’e varışından yaklaşık iki hafta sonra Mart’ın sonunda Hagana ile ilk kez savaşa girdi (Hagana devlet öncesi Yahudi ordusuydu ve 14 Mayıs 1948’de devletin ilanından sonra İsrail Savunma Gücüne dönüştü). Bu, Yahudi yetkililerin birliklerini geri çekmesi için birkaç kez Shakib Wahab’ı rüşvet vererek ikna etme girişimlerine rağmen gerçekleşti.¹⁰ Muharebe aşağı Galile’deki Ramat Yohanan Yahudi yerleşim yerinin yakınında meydana geldi. Hagana Savaşından şanslı bir zaferle çıkacaktı.¹¹

Savaşta Dürzi taburunun yenilgisi Yahudi-Dürzi ittifakının geleceği bakımından önemli sonuçlar doğurdu. Bu, başlangıçta taburun amaçlarını destekleyen Dürziler arasında Yahudi tarafıyla işbirliğine karşı devam eden direnişi büyük ölçüde aşındırdı. İşin doğrusu, Yahudilerin beklenmedik dövüş potansiyelini açığa vuran savaşın şiddeti Dürzileri etkiledi. Aynı ayda Mishmar el-Emek, el-Qastal, Tiberia ve Hayfa’daki öteki Arap yenilgileri de, Ramat

Yohanan'dakiler gibi bocalayan Dürzilerin zihninde Yahudilerin kazanacak taraf gibi görünmesini ve kaçınılmaz bir Arap zaferine inanların bir kez daha düşünmelerinin gereklilik haline gelmesini sağladı. Öte yandan, savaş halinin alevlenmesinden beri Yahudileri destekleyen Dürziler için savaşın sonucu bir rahatlama ve kendi politikalarını haklı çıkarma kaynağıydı. Onların yargıları, savaşı izleyen günlerde Dürzi taburunun subaylarının çoğunun -ve hatta en sonunda bizzat Shakib Wahab'ın- Hagana subaylarıyla gizli toplantılar düzenlemesi, saf değiştirme ve Yahudilerin yanında savaşma arzusunu seslendirmesi gerçeğiyle daha da pekişti.

Bu el altından sürdürülen toplantılar bağlamında adı geçen Yahudi subaylarından biri, daha sonraları 1956 ve 1967 savaşlarının kahramanı olarak İsrail'de büyük ilgi gören Moşe Dayan'dı. O sırada seçkin Palmah komando birliğinde genç bir subay olan Dayan, kardeşi Zorik'in Ramat Yohanan savaşında öldürülmüş olmasına rağmen bu toplantılardan birine katıldı. Özyaşamöyküsünde Dayan, bunun "bir düşmanı bir tarafsıza veya bir dosta dönüştürmeyi amaçlayan kendi askeri ve politik misyonu"nun farkında olmasından kaynaklandığını ileri sürer.¹² O sırada, saf değiştiren Dürzilerin derhal Hagana'da görev almaları çok riskli sayılsa bile, sonuçta onların birçokları daha sonra savaş içinde kurulan İsrail Savunma Gücünün Dürzi Birliğinde görev aldılar.

Yahudiler Ramat Yohanan'da kazanmışlardı, ancak savaş çok şiddetli geçmişti, dönemin en şiddetli savaşlarından biriydi ve bu onların gözünde Dürzilerin askeri tarafsızlığının önemini güçlendirdi. Bunu takiben taburun subaylarından gelen dostluk girişimleri, ilişkilerin geleceği bakımından cesaret verici işaretlerdi ve onlarla bir askeri ortaklık politikası gütmenin taktik öneminin bir göstergesiydi.

Devletler arası savaşın birkaç ay sonrasında, İsrail Savunma Gücü'nün (İSG) Shafa'amr kasabasına saldırmaya hazırlandığı sırada bu konunun üzerinde ısrarla duruldu. Shafa'amr'ın nüfusu Hristiyan, Müslüman ve Dürzi karışımıydı ve ele geçirilmesi, nihai

amacı büyük Filistin kenti Nazereth'i fethetmek olan Dekel Operasyonunun başarıyla sonuçlanması bakımından önemliydi. Gerçekleştirilen savaş hilesi nedeniyle Shafa'amr savaşı Dürzi-Yahudi ilişkilerinde bir dönüm noktasıydı. Savaştan önceki bir dizi gizli toplantıda, hücum eden İSG tugayının komutanlarıyla Dürzilerin temsilcileri birlikte kumpas çevirdiler. Üzerinde anlaşmaya varılan sonuç, İSG'nin kasaba üzerine hücumunun Dürzi mahallesi yönünden başlatılması ve "saldıran" İSG ile kasabayı "savunan" Dürzilerin birbirlerine ateş etmek yerine havaya ateş etmesiydi. Plan işledi, İSG'nin bir komutanın sözleriyle:

Her şey planlandığı gibi gitti. Müslüman bölüm bombardıman altında tutulurken saldırı güçleri duvarlara yaklaştılar. Onlar ve Dürzi savunma güçleri zarar vermeyecek şekilde birbirlerinin başları üzerinden ateş ettiler. Saldıranlar Dürzi hatlarından hızla geçip köye girerek Müslüman mahallesini arkadan istila ettiler. Kısa süre içinde bütün kasaba elimize geçmişti.¹³

Shafa'amr muharebesi ve bunun sonucunda Nazereth'in ele geçirilmesi, bu tip başarılarda ittifakın potansiyel yararlarının yalnızca İSG subaylarının zemininde değil, aynı zamanda Dışişleri Bakanlığınca ele alınması gerektiğini kanıtlayarak, Dürzi-Yahudi ittifakını daha da ivmelendirdi. Gerçekten de, Dürzilerle dostça ilişkiler sürdürülmesi konusunda önceleri kuşkulu olan Dışişleri Bakanlığı yetkililerine, bunun apaçık askeri yararları gösterilmiş oldu.¹⁴

O zamanlar Dışişleri Bakanlığındaki Ortadoğu Sorunları Bölümünün Müdür Yardımcısı olan Yacov Shimoni'nin, şefi Elias Sasson'a gönderdiği bir dizi mektupla Dürzi sorunu tartışılmaya başlandı. Bu tartışmaların bir sonucu olarak, Karmel Dağı ve Shafa'amr Dürzileriyle olduğu gibi, o zamana kadar kendileriyle benzer yakın temaslar kurulmamış olan Batı Galile Dürzilerinin liderleriyle Dışişleri Bakanlığı'nın temsilcileri arasında bir toplantı ayarlandı. Toplantı 1948 Ağustosunun son haftasında gerçekleşti ve Batı Galile'deki bir Dürzi köyünde oldukça esrarengiz bir hava-

da düzenlendi. Toplantıya girecek İsraililer oraya gece yarısı engeli bir araziden getirildiler. Shimoni toplantıya bizzat katıldı ve hazır bulunan Dürzi liderlerinden Arapların yanında savaşamayacaklarına ve Qawuqji kuvvetlerinin köylerini işgal etmeye dönük her girişimine direneceklerine dair güvence almayı başardı. İsraililer bu direniş için Dürzilere asker ve malzeme yardımı sağlamaya söz verdiler. Toplantı, hazır bulunan Dürzilerin "Dürzilerin İsrail Devletine mutlak sadakatlerini kerelerce yinelemesi"yle sona erdi.¹⁵

Batı Galile'deki Dürzilerle görüşmeler İSG bünyesinde bir Dürzi birliği için asker toplanması ve eğitilmesiyle kabaca aynı döneme denk getirildi. İlk Dürzi birliği, biri Shakup Wahab'm eski taburundaki Suriyeli subay ve askerlerden, diğeri hemen hemen tamamıyla Shafa'amr'ın ve Karmel Dağı'ndaki köylerin mahalli Dürzilerden devşirilen iki takımdan oluşuyordu. İsrail için bu birliğin kurulması, politik uzantıları askeri olanlardan hiç de aşağı kalmayan köktenci bir adımdı. Askeri bakımdan, iki takımlık artış İsrail'in savaş yeteneğinde belirleyici bir farklılık ortaya çıkarmayacaktı. Ne var ki, politik anlamda, mensuplarının yarısı yalnızca birkaç hafta önce düşman safında dövüşmüş olan ve Arapça konuşan bir birliğin İSG bünyesine dahil edilmesi, denenmesi gereken güç bir manevraydı. Ancak, özellikle Dürzi-Yahudi ittifakının sağlamlaştırılması bakımından bu tür bir asker toplamanın politik yararları anlamlıydı. Askere çağırılmış bu Dürziler bakımından, bir birliğe girmek geri dönüşü olmayan bir davranıştı.¹⁶

Dürzi birliğinin denetimi konusunda Dışişleri Bakanlığı'yla askerler arasındaki çekişme, İsraililerin bu birliğe atfettiği politik önemi açığa vurdu. Shimoni 16 Eylül'de Sasson'a şunları yazdı:

Askeri istihbaratla aramızda Dürzilerin orduya katılmasından sonra onlarla ilgilenme ve onlara karşı davranış tarzına dair hâlâ söz söyleme hakkımızın bulunup bulunmadığı ve şu anda bizim işimizin bitip de onları orduya havale edip etmediğimiz konusunda bü-

yük bir tartışma var. Daha fazla Dürzi asker alınması konusunda hiçbir sorun yok ve hangi bölgelerden ve kimlerin orduya alınacağına yalnızca ama yalnızca bizim karar vermemiz gerekir. Ama gerçeklikte, bizde hoşnutsuzluğa yol açacak şekilde, askeri istihbarat ve mahalli komuta kademeleri bu soruna giderek bulaşıyorlar.¹⁷

Sihomoni bu sorunun üstesinden birliğin geliştirilmesini tartışmak amacıyla iki müfrezenin tüm komutanlarıyla haftalık toplantılar yapılmasını sağlayarak geldi. Kendisi alınacak asker sayısının arttırılmasının gözden kaçırılmaması konusunda özellikle duyarlıydı. "Potansiyel olarak yararlanılabilir" Dürzi sayısı ile onların "kimlikleri ve nitelikleri" hakkındaki ayrıntıların göz önüne alınmasını istedi. Bu yolla Dürzi birliğinin denetimi konusunda bakanlıkla ordu arasındaki sürtüşmeden kaçınılmış oldu.¹⁸

Dürzi birliği İSG'nün kuzeydeki son büyük seferberliğinde, Hiram Operasyonu'nda, savaşa girdi. Bu operasyonda, Qawuqji güçlerini Galile'de işgal altında tuttukları son vadiden temizlemeye başlayan birlikteki Dürziler, kendilerini vadideki iki Dürzi köyü olan Yanuh ve Jath'daki dindaşlarıyla savaşır durumda buldular. Bu köyler savaş öncesinde direnmeyeceklerine dair (Shafa'amr'da yapılane benzer) bir gizli anlaşma yapmış olmalarına karşın, İSG'nün işgaline direndiler. Anlaşmanın bozulması konusunda kaynaklar birbirini tutmamaktadır. Ancak, hangi hikaye doğru olursa olsun, İsrail kaynakları İSG'nün Yanuh'taki kayıplarının tümüyle Dürzi köylülerinin "ihaneti"nin bir sonucu olduğunu aktarır. Filistin Dürzilerinin gittikçe artan oranda ve bir bütün olarak devletin şemsiyesi altına sokulduğu savaştan barışa geçiş döneminde, Yanuh ve Jath'a karşı bu yaklaşım savaşı izleyen aylarda İsrail makamlarının onlarla ilişkisini bulandırdı. Ocak 1949'ta, kuzeydeki savaşın unutulmasından sonra, Azınlıklar Bakanlığında Yunah'ta bir okulun açılması sorunu baş gösterdi. O sırada eğitim bakanı olan Yehuda Blum, bir muhtıra halinde şunları ifade ederken Yanuh ve Jath'a karşı resmi politikanın açık bir işaretini veriyordu:

İyi bilindiği gibi, Yunah bize ihanet eden iki Dürzi köyünden biridir. Benim bilgilerime göre askeri makamlar bu iki köye “bakmıyorlar” (tınaklar onun). Eğer bu köylere karşı hükümet politikası değiştiyse çocukların eğitim sorunuyla nasıl ilgilenebileceğimi bilmek isterim.¹⁹

Yunah'taki sorunlara rağmen, Hiram Operasyon'u İsrail'in zaferiyle sonuçlandı. Qawuqji'nin kuvvetleri üç gün içinde Galile'den çıkarıldı ve 29 Ekim öncesinde burada yaşayan tahminen 50-60.00 Filistinlinin yaklaşık olarak yarısı Lübnan'a kaçtı. Hemen hemen bütün Filistinli Dürziler kalmaya devam ettiler ve hiçbir Dürzi köylü sürülmedi.²⁰ Yunah ve Jath köylüleri İSG'ne direnmenin yanı sıra öncesinde anlaşmayla verdikleri direnmeme sözlerinden de döndükleri halde, bu durum değişmedi. Savaşın ortasındaki beklenmedik saf değiştirme İSG'nün kayıplarının temel nedenlerinden biriydi ve İSG'nün buraların sakinlerini sürerek misillemede bulunmaması şaşırtıcıydı.

Hiram Operasyonu'nun ardı sıra Filistinli nüfusun Galile'den toplu göçü sorunu, *The Birth of the Paestinian Refugee Problem, 1947-1949* (Filistin Mültecileri Sorununun Doğuşu, 1947-1949) adlı ilginç kitabında, İsrailli Benny Moris tarafından ayrıntılı olarak ele alındı. O burada şunu ileri sürer:

Karşılaştıkları dini ve etnik gruplara nasıl muamele edecekleri konusunda, ilerleyen İSG'nün komutanları için çıkarılmış hiçbir açık yönerge yoktu. Adeta hem İSG hem de fethedilen farklı topluluklar tarafından izlenen “içgüdüsel” yönergeler varmış gibi, kabaca uyulan bir kalıp ortaya çıktı.²¹

Bir yere kadar Morris'in kanıtları bu görüşü destekleyecek gibi görünüyor. Ama Dürziler örneğinde onun varsayımını kabul etmeyi güç buluyorum. İSG'ne direnmeyen bazı Hristiyan köylülerin bir şekilde sürüldüğü, işgale direnen Yanuh ve Jath köylülerinin (ne de öteki herhangi bir Dürzi köyünden birilerinin) sürülmediği olgusu göz önüne alındığında,²² bu durumu açıklama görevi, en

azından İSG komutanlarının bir bölümünde Dürzi yanlısı resmi bir politikanın mevcudiyeti gibi bazı apaçık durumları kabul etmeyen Morris'e gibilerine düşer. Küçük bir Dürzi nüfusun yaşadığı bir Hıristiyan köyü olan el-Rama örneğinde olduğu gibi, Hiram Operasyonu sırasında Dürzilerin kalmasına izin verilirken Hıristiyanların sürülmesi gerçeğini Bizzat Moris zikreder.²³ Ne var ki, açıklığın tümüyle koşullara bağlı kaldığı söylenmelidir. Morris gibi ben de bu tür emirleri kesin dille açımlayan hiçbir belge görmedim.

Hiram Operasyonu'nun başarıyla sonuçlanması ve kuzeyde savaşın bitmesiyle birlikte, Filistinli Dürzilerin Müslüman ve Hıristiyan komşularından daha iyi bir konum elde ettiğinden kuşku duyulmamalıdır. Hâlâ evlerine ve arazilerinin çoğuna sahip olan Filistinli Dürzi toplulukları zarar görmeden kalmaya devam ettiler. O halde, savaş dönemi ittifakını kurarken her iki tarafın saikleri nelerdi?

Her iki tarafta da (hem savaş sırasında hem savaştan sonra) ittifaklarının doğal ve Yahudilerle Dürziler arasındaki kadim dostluğun bir sonucu olarak önceden belirlenmiş olduğu iddiaları ileri sürüldü. Bu inceleme bu görüşü reddediyor. Tersine, ittifakın özgün bir dönemdeki pragmatik askeri ve politik kaygılardan doğduğunu ileri sürüyor.²⁴

İsraililer açısından ittifakın yararları açık görünüyor. Ne de olsa, yapabildikleri kadar çok dostluklar kurarken kaybedecek az şeyleri vardı. Siyonist politik kuruluş Dürzilerle temasları çekip çeviren istihbarat kuruluşlarını şevk içinde tuttu ve Cassandra gibi birkaç görevlinin Dürzilerin nedenlerinden kuşku duymasına rağmen, dostça ilişkiler politikası güdülmesi askeri bakımdan yararlıydı. Son olarak, yukarıda söz edildiği gibi, Dürzilerle ittifak Ortadoğu'nun her yanındaki dini azınlıklarla bağlar geliştiren daha geniş bir İsrail politikasına olanaklar yarattı.

Dürzilerin ittifaka karşı tutumları bazı bakımlardan daha karmaşık ve çözümlemesi daha güç bir vakadır. Her şeyden önce, Dürziler savaşın başlangıcında Yahudi tarafını desteklemek için tu-

tarlı ve tümüyle çerçevelemiş bir karar almadılar. Bu durumu aşırı basitleştirmek olur. Tersine, manda yönetimi günlerinden beri, belirli Siyonist görevlilerle temaslar sürdürmüş, politik olarak etkin ve Yahudi yanlısı ailelerin var olduğunu ve bu kişilerin Yahudi yanlısı etkinliklerinin Dürzi toplumuna bir bütün olarak sağladığı avantajların, bir büyük sıkıntı ve korku dönemi sırasında ittifakı desteklemeye elverişli bir zemin yarattığını söylemek daha doğru olur. Bu avantajlar Dürzilerin diğer Filistinli Araplardan farklılaşmasına hizmet etti ve esas olarak ekonomik nitelikteydi. Örneğin, Dürzilere tedariklerini köylerine getirmeleri için özel seyahat izinleri verildi ve İSG'ne katılmış olanların ailelerine parasız sağlık hizmeti sağlandı. Daha da önemlisi, askeri makamlarca Dürzilere ekinlerini biçme izni verildi.²⁵

Son olarak, onların Yahudi yanlısı konumları irdelenirken, Filistinli komşularına karşı tutumları da hesaba katılmalıdır. Dürzi sorununa bulaşmış olan Siyonistlerce de özendirilen Dürzi tikelciliği ve yalıtılmışlığı, Filistin'deki topluluğun kırsal yapısı, Filistinli Dürzilerin kentli Müslüman ve Hristiyan seçkinlerin özlemlerinde ifadesini bulan Filistin milliyetçi hareketine karışmadan kalmaları anlamına geliyordu. Savaşın başlangıcında, Dürziler iki olasılık gördüler: bir Yahudi devletinde ya da bir Müslüman devletinde bir azınlık olarak yaşamak. Tikelcilikleri ve bunun sonucu olarak Filistin ulusal davasına karşı yabancılaşma duyguları taşımaları nedeniyle, Dürzilerin çoğunluğu olabildiği müddetçe tarafsız ve sonra da kazanacak gibi görünen tarafla birlikte hareket eden bir konumda kaldılar.

NOTLAR

1. Bu inceleme yazarın doktora tezine dayanıyor; bakınız Laila Parsons, "The Druze in the Arab-Israel Conflict, 1947-1949" (Doktora tezi, Oxford, 1995.) israil'in Abdullah'la ilişkileri konusunda daha fazlası için, bakınız Avi Shlaim, *Collusion Across the Jordan: King Ab-*

- dullah, the Zionist Movement, and the Partition of Palestine* (Oxford, 1988). İsrail-Maruni ilişkileri konusunda daha fazlası için, bakınız Kirsten Schulze, "The Politics of Intervention: Israel and Maronites, 1920-1984" (Doktora tezi, Oxford, 1994).
2. Bu makalede yer alan belgesel malzemeler aşağıdaki arşivlerden alınmıştır: Abba Hushi Arşivi (Hayfa Üniversitesi (AHA); Siyonist Arşivleri Merkezi (Kudüs) (CZA); Dürzi Arşivleri (Hayfa Üniversitesi) (DA); İsrail Dışişleri Bakanlığı Arşivleri (Kudüs) (FM:ISA); İsrail Savunma Güçleri Arşivi (Tel Aviv) (IDFA); Hagana Arşivi (Tel Aviv) (HA); İsrail Azınlık İşleri Bakanlığı Arşivi (Kudüs) (MAM:ISA).
 3. Şimdiye kadar Dürzi-Yahudi ilişkileri konusunda bazı çalışmalar yapıldı. Bakınız Kais Firro, *A History of the Druzes* (Leiden, 1992), sf. 314-49; Shakib Saleh, "Relations between the Jews and the Druze between the two world wars", Pinhas Artzi (ed.), *Studies in History: Confrontation and Coexistence* (Ramat Gan, 1984) içinde, sf. 165-92; Yoav Gelber, "Reshita Shel Habrit Hayehudit Hadrutit (1930-1948)" (Dürzi-Yahudi İttifakının Başlangıcı (1930-1948), *Catedra* 60, Haziran (1991), sf. 141-81; Yoav Gelber, "Antecedents of the Druze-Jewish alliance in Palestine" *Middle Eastern Studies*, 28/2, (1992), sf. 352-73; Ian Black, "Zionizm and the Arabs" (Doktora tezi, Londra İktisat Fakültesi, 1979) sf. 338-64.
 4. Ben Tzvi, "The Establishing of Good Relations with our Neighbors, the Druze in Eretz Israel", Ağustos 1930, S25/6638, CZA.
 5. Aktaran Gelbe: "Antecedents", sf. 357.
 6. Transfer planının ve isyan süresince Dürzi tarafsızlığının en dengeli anlatımı için, bakınız Firro: *A History of the Druzes*, sf. 327-49.
 7. Savaşla ilgili olarak seçilen ikincil kaynaklar şunları kapsıyor: NetanelLorch, *The Edge of the Sword: Israel's War of Independence 1947-1948* (Kudüs, 1968); Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-49* (Cambridge, 1987); ilan Pappé, *The Making of the Arab-Israeli Conflict, 1947-1951* (Londra, 1992); Shlaim: *Collusion*; Walid Khalidi, "The Arab perspective", Wm. R. Louis ve Robert W. Stookey (ed.), *The End of the Palestine Mandate* (Londra, 1986) içinde; Uri Milstein, *Toldot Milhemet Ha'atzma'ut* (Bağımsızlık Savaşının Tarihi) (Tel Aviv, 1991); Moshe Carmel, *Ma'arachot Tzafon* (Kuzey Muharebeleri) (Ein Kherod, 1949); Arif el-Arif, *al-Nakba* (Felaket) (Beirut, 1952); Khalid Ali Falah, *al-Harb al-'arabiyya al-isra'illiyya 1948-*

1949 *wa ta' sis isra'il* (1948-1949 Arap-İsrail Savaşı ve İsrail'in Kuruluşu) (Beyrut, 1986).

8. Bu alıntı 15 Haziran 1948 tarihine dayanıyor, 195/105 HA. Bu dönem konusunda diğer bilgiler Hagana istihbaratının aşağıdaki raporlarından çıkıyor: 21 Aralık 1947, 195/105, HA; 23 Aralık 1947, 195/105, HA. Savaşa katılmaları için Dürzileri etkilemeye çalışan en önde gelen milliyetçi sima, Müslüman Kardeşlerin lideri ve ayrıca Hayfa Ulusal Meclisinin de nüfuzlu bir ismi olan Şeyh Nimr el-Khatip'ti. El-Khatip, Ocak 1948'de "Yahudilere karşı herhangi bir düşmanca eyleme" girişmedikleri ve "milliyetçi" olmadıkları için açıkça İsfıya Dürzilerine saldırdı. 13 Ocak 1948, 195/105, HA.
9. 9 Ocak 1948, S25/3999, CZA; 17 Ocak 1948, S25/3045, CZA. Sultan el-Atrash'ın askere yazılmayla ilgili çelişik tutumu, 1 Ağustos 1948 tarihli, "İsrail'e Karşı Çarpışan Dürziler" başlıklı "çok gizli" bir IDF raporunda anlatılıyor, 922/75/44, IDFA. Savaşın içinde daha sonradan kaleme alınan bu rapor, Dürzi-Yahudi işbirliğinin o zamana kadarki tarihinin ana hatlarını çıkarıyor. Sultan el-Atrash'ın Dürzi-Yahudi ilişkileri hakkındaki duygularının kesin mahiyeti bulanıktır. Sonuçta, onun görüşleriyle ilgili bilgilerin çoğunun Dürzi ihbarcılar tarafından sağlanması nedeniyle, gerçekten Sultan el-Atrash'ın kendisi tarafından yazılmış hiçbir arşiv belgesi yoktur. Belli konularda Sultan'ın tutumu hakkında iddialarda bulunan bu ihbarcılar bazılarını ihtiyatla yaklaştım. Sultan'ın ününü artıran Filistinli Dürziler, Yahudi Ajansı (ve daha sonraları İsrail) nezdinde kendi stratejik önemlerinin şiddetle farkındaydılar. Bu nedenle kendilerinin Yahudi Ajansı ve İsrail'in yanında durmalarını kıymete bindirmek için Sultanın görüşlerini abartmış ve hatta yanlış yansıtmış olabilirlerdi.
10. 4 Nisan 1948, 195/105 HA.
11. 14-19 Nisan 132/105 HA; 922/75/44/167 ve 1/57/118, IDFA. Bu son IDFA dosyası, Shakib Wahab'ın Şam'daki karargaha gönderdiği el yazması özgün raporları kapsıyor. (Shakib Wahab'ın raporları daha sonraları savaş sırasında ele geçirildi ve IDF tarafından muhafaza edildi.) Diğer birkaç ikincil kaynak Ramat Yohanan muharebesi hakkında kimi bilgiler verir; örneğin bakınız (Ramat Yohanan'da çarpışan Hagana tugayının komutanı) Moshe Carmel'in sağladığı görgü tanığı anlatımları, kendisinin *Ma'arachot Tzafon* adlı çalışması içinde, sf. 59-72, ve ayrıca bu muharebede çarpışan Tzadok Eshel

- tarafından, kendi çalışması *Hativat Carmeli Bemilhemet Hakomemiut* (Bağımsızlık Savaşında Carmeli Alayı) içinde verilen bilgiler (Tel Aviv, 1973) sf. 108-24. Muharebe daha az ayrıntılı biçimde şu çalışmalarda ele alındı: El-Arif, *al-Nakba*, sf. 223-6, ve Abbas Abu Salih, *Tarikh al-muwahhidin al-duruz al-siyasi fi'l-mashriq al-'arabi* (Arap Doğusunda Birlikçi Dürzilerin Politik Tarihi) (Beyrut, 1981), sf. 374. El-Arif ve Abu Salih muharebeden, Ramat Yohanan kayalığı yakınındaki iki Filistin köyünün adlarıyla, "El-Husha ve El-Kasayr muharebesi" olarak söz ederler.
12. Moshe Dayan, *Story of My Life* (New York, 1976), sf. 82. Muharebeyi takibeden gizli buluşmalar için, bakınız 1 Ağustos, 922/75/44, ID-FA. Ayrıca bakınız David Koren, *Kesher Ne'eman* (Sarsılmaz ittifak) (Tel Aviv, 1961), sf. 61. Kendi ifadesine göre Koren, her ikisi de istihbarat servisinde çalışan ve Dürzilerle bağların sürdürülmesiyle çok ilgili olan Giora Zayd ve Yehoshua Palmon ile görüştü.
 13. Ben Dunkelman, *Dual Allegiance: An Autobiography* (New York, 1976), sf. 216. Muharebeden önceki buluşmaların ve muharebenin kendisinin öyküsü için yoğun biçimde Dunkelman'ın ve buluşmaları düzenleyen bir Yahudi istihbarat görevlisi olan Mordecai Shakhavitch'in anlatımlarına dayandım. Shakhavitch Dürzi yanlısı politikanın en ateşli yandaşlarından biriydi; bakınız onun *Lefatay Mizrah ve Belevav Pnima, Bayt Medalia ve Shakhavitch* (Doğuya ve Kalbin İçine Doğru, Medalia ve Shakhavitch'in Evi) başlıklı anıları (Kiryat Bialek, 1992), sf. 280-95.
 14. Shimoni'den Danin'e, 13 Eylül 1948, FM 2565/8, ISA. Bu mektupta Shimoni, (Dürzilere büsbütün güvenmeyen) Danin'e ilişkilerin askeri yararlarını ayrıntılarıyla anlatıyor: "Galile'de gelişen bir bilgi ağının ve (Dürzilerle) iyi ilişkilerin ve içerde yürütülen örgütlenmenin sonucu olarak meydana gelen Shafa'amr'm fethi sayesinde hiçbir askeri şaşkınlığa uğramadık."
 15. Buluşma konusunda rapor, 15 Eylül 1948, FM 2565/8, ISA. Yanuh ve Jath Dürzi köylülerinin temsilcileri hazır bulunmadılar. Qawuqji'nin bazı adamlarını bu köylerde konaklattığına ve Dürzi köylülerinin hiçbir direnişiyle karşılaşmadığına ilişkin raporlar vardı. Bu durum, olup biteni Dürziler arasında savaşa dönük tutarlı ve birlik halinde bir tutumun yokluğunun göstergesi sayan İsraillileri kaygılandırdı. Birkaç hafta sonra, Hiram operasyon sırasında Yanuh ve Jath köylüleri IDF işgaline karşı direndiklerinde, onların kaygıları doğrulandı.

16. 5 Ağustos 1948, 195/105, HA. Bu belge, "Dürziler arasındaki etkinliklerimiz" başlığıyla, Yehoshua Palmon tarafından yazılmış uzun bir istihbarat raporudur. Dürzi birliği konusunda kimi bilgileri içeriyor. Ayrıca bakınız Shimoni'den Sasson'a, 19 Ağustos ve 16 Eylül 1948, FM 2570/11, ISA; Ağustos 1948, 2289/50/3339, IDFA; MAM 1318/20, ISA. Bu son belge mahalli Dürzi asker adaylarına ve onları destekleyen aile mensuplarının sayısına ilişkin tarihsiz bir listeydi. Ayrıca bakınız Koren, *Kesher Ne'eman*, sf. 63, ve Saleh, *Toldot Hadrüzim*, sf. 215. Bu sırada hem az sayıda Hristiyan hem de bazı Çerkezler de İsrail Savunma Güçlerine asker yazılıyorlardı. Besbelli Dürziler birliğin en büyük bileşeni olsalar da, ötekiler bir "azınlıklar birliği" oluşturmak için Dürzilerle birleştirildiler.
17. Shimoni'den Sasson'a, 16 Eylül 1948, FM 2570/11, ISA.
18. Shimoni'den Lishansky'e, 9 Eylül 1948, FM 2565/8, ISA.
19. Yehuda Blum'dan Y. Burlah'a, 21 Ocak 1949, MAM 302/78, ISA. Yanuh'la İsrail Savunma Güçleri arasında savaş öncesi antlaşma için, bakınız Askeri Araştırma Bölümü'nden Yadin'e (yani, o sırada operasyonun başı olan Yigal Yadin'e), 27 Eylül 1948, 2384/50/10, IDFA. Muharebeye hakkında birbirini tutmayan birkaç görgü tanığı anlatımı için, bakınız Koren: *Kesher Ne'eman*, sf. 70-9, ve Carmel, *Ma'arachot Tzafon*, sf. 270-1. Muharebeden sonra Yanuh ve Jath Dürzileriyle İsrail Savunma Güçleri arasında bir *sulha* (barışma toplantısı) düzenlendi; bu konuda bakınız Memet Razil ve avi Blair, *Minkrot Tzurim, Sipuro Hamufla Shel Ya'acov Barazani* (Kaya Oyuklarından, Ya'acov Barazani'nin Şaşırtıcı Öyküsü) (Tel Aviv, 1979), sf. 310-16.
20. Savaşın hiçbir anında hiçbir Dürzi köyü zorla boşaltılmadı. Amqa Köyü bir istisna örneği sunuyor gibi görünüyor, Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949'da* Amqa'nın savaş boyunca bombalanan ve boşaltılan "tek Dürzi köyü" olduğunu ileri sürer. Bu boşaltmanın Haziran 1948'deki Dakel Operasyonu sırasında meydana geldiğini ifade eder (sf. 199). Bununla birlikte, Amqa bir yüzyıldır bir Dürzi köyü değildi: bu köy 1840'larda İbrahim Paşa'nın ordusu tarafından Dürzi sakinlerinden temizlendi ve kısa süre sonra Müslümanlar tarafından yeniden kuruldu. Amqa'nın on dokuzuncu yüzyıl tarihi konusunda, bakınız Salman Falah, "A History of Druze settlements in Palestine during the Ottoman period", Moshe Moaz (ed.), *Studies on Ottoman Palestine during the Ot-*

- toman Period* (Kudüs, 1975) içinde, sf. 44-5.
21. Morris: *The Birth*, sf. 225.
 22. Morris, Ilabun ve el-Rama'yı iki örnek olarak zikreder. Bakınız *The Birth*, sf. 227-9.
 23. A.g. y., sf. 227. Morris'te, el-Rama'da olanların öyküsü, Dürzilere değil Hristiyanlara karşı izlenen politika bağlamında anlatılıyor. Onun bilgileri Nafez Nazzal'ın *The Palestinian Exodus from the Galilee*, 1948 (Beyrut, 1978) çalışmasında yer verdiği bir görgü tanığının anlatımına dayanıyor. Ben el-Rama konusundaki bilgilerimi aynı kaynaktan aldım. Nazzal kendi somut kaynağı olarak Lübnan'daki mültecilerle görüştü ve İsrail Savunma Güçlerinin el-Rama'daki davranışı şimdi Ayn el-Hilwa kampında yaşayan bir mülteci tarafından anlatıldı: "El-Rama'nın halkına köyün ortasında toplanması emredildi. Bir Yahudi asker bir tepeciğin üstünde durdu ve bize seslendi. O kaybolan herhangi bir mallarının olması halinde kendilerine bildirmelerini hatırlatarak, aramızda bulunan Dürzilerin evlerine geri gitmelerini emretti. Daha sonra yanlarına eşyalarından herhangi birini alacak olanları ölümle tehdit ederek, geri kalanlarımızın Lübnan'a hareket etmesini emretti." (sf. 32-33)
 24. Oxford'da yeni bir atölyede Yahudi-Müslüman ilişkileri bahsinde bu güya kadim ittifakı tartıştım. "Dürziler, Yahudiler ve Paylaşılan bir Tarihin Yaratılması" başlıklı bildirimde bu "kadim" dostluğun kendilerinin yirminci yüzyıl ittifaklarına derinlik ve kapsam sağlamak için her iki tarafça da sahte kanıtlardan icat edildiğini ileri sürdüm. Bildirim, değişik metinleri çözmeye, ayrıca Şiilerin teolojik takiye (başka türlü görünme) ilkesinin, bazı İsraililer tarafından, yalnızca Dürzilerin politik tutumunu açıklayacak yararlı bir belletici hile olarak değil, yanı sıra onları Yahudilerin müttefikleri olarak çok daha makbul kılacak şekilde kendi Müslüman-Arap çevrelerinden uzaklaştırmak için de kullanılma tarzının irdelenmesine dayandırıldı. Bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hali (atölyeye verilen diğer bildirilerle birlikte), Ron Nettle ve Süha Taji-Farouki (ed.), *Muslim-Jewish Encounters: Intellectual Expression and Modern Politics* (Londra, 1996) içinde yayınlanacak.
 25. 23 Temmuz 1948, MAM 1319/55, ISA; 20 Ağustos 1948, MAM 1318/16, ISA; 30 Temmuz 1948, MAM 1319/56, ISA. Beny Morris, ürün hasadı konusunda Temmuz 1948'de İsrail Dışişleri Bakanlığı'nın bir görevlisi tarafından yapılan ilginç bir yoruma yer verir:

"Ülkenin pek çok bölümünde hasadın toplanması konusu elimizdeki önemli bir koz olarak işe yaradı. Ülkenin kuzeyinde ekinlerini biçmelerine izin verilen Dürziler için bu önemsiz olduğu halde, bunu yapmaları yasaklanmış olan komşuları açlığın sınırında geziniyorlar." Benny Morris, *1948 and After, Israels and the Palestinians* (Oxford, 1990), sf. 187.

X

İSRAİL VE MARUNİ MİLLETÇİLİKLERİ: BİR AZINLIK İTTİFAKI “DOĞAL” MIDIR?

Kirsten E.Schulze

1924'ten 1984'e kadar İsraililer ile Maruni azınlık arasındaki ittifak, Siyonistlerin ve Marunilerin birbirlerine bakışlarına, kendi ulusal kimliklerine ve bu kimliklere yönelik tehditlere ve Ortadoğu'da azınlık ulus olarak kendi yerlerine yanıt olarak kotarıldı. 1920'ler ve 1930'larda kurulan gayri resmi ilişkilerden ortaya çıkan ittifakın çekirdeğinde, iki ulusun kendilerini içinde buldukları benzer konumlar vardı. Her iki ulusal grup, Lübnan Marunileri ve Filistin Yahudileri, kendilerinin gayri-Müslim, gayri-Arap ve onları kuşatan Sünni Müslüman Arap halkının çoğunluğundan daha Batılı ayrı bir kimliğe sahip olduklarını düşündüler. Bu benzerlikler temelinde, “düşman”ın en iyi düşmanı dostumdur mantığının gereği olan “doğal” bir ittifak düşüncesi ortaya çıktı.

Bir devlete karşı dış politikanın diğerine karşı olandan daha az yapay olmasını çağrıştırdığı için, uluslararası ilişkiler içinde doğallık düşüncesi ilginçtir. Doğallık yakınlığı, benzerliği ve ortaklaşmayı ima eder. İsrail'in Marunileri doğal bir müttefik olarak algılayışı örneğinde de güvenilirlik akla gelmektedir.

Hem Siyonistler hem de Maruniler doğal terimini Yishuv (İsrail Devletine ön gelen oluşum, ç.n.) ve daha sonra İsrail ile Lübnan'ın Maruni nüfusunun bir bölümü arasındaki ilişkilerin mahiyetini anlatmak için kullandılar. İlişkiye baştan doğallık atfedilmesi onu kendine özgü kıldı. Aynı zamanda dostluk, işbirliği ve müdahale için bir başvuru çerçevesi meydana getirdi.

1920 ve 1930'ların gayri resmi ilişkileri birbirini takviye eden bir dizi çabayla geliştirildi. 1936'da politik ve askeri işbirliği için bir anlaşma taslağı önerildi¹ ve 1946'da Maruni kilisesiyle Yishuv arasında bir dostluk ve işbirliği anlaşması sonuçlandırıldı.² 1947'de Beyrut Başpiskoposu İgnace Mubarak, Filistin'de bir Yahudi devletin yaratılmasını desteklemek için Birleşmiş Milletlere dilekçeyle başvurdu.³ İsrail Devletinin kuruluşundan sonra İsrail'in güney Lübnan'ı istila etmesi için Beyrut'ta bir Maruni ayaklanmasının gerçekleştirilmesi planı birkaç kez denendi.⁴ İsrail 1951'deki parlamento seçimlerinde Marunilerin Ketayip Partisini mali olarak destekledi.⁵ 1958'deki ilk iç savaşta bazı Maruniler İsrail'den yardım talep ettiler ve aldılar.⁶ 1975'te, ikinci iç savaş sırasında İsrail bir kez daha yardım etmeye çalıştı.⁷ 1978'ten itibaren Maruni milislerini silahlandırdı ve eğitti.⁸ 1982'de İsrail Savunma Bakanı Ariel Şaron ile Maruni politikacı Beşir Cemayel arasındaki ortak plan gereğince, İsrail Lübnan'ı istila etti.⁹ Beşir Cemayel'in devlet başkanı seçilmesi ustaca tertiplendi. Bir ay sonra Cemayel öldürüldü ve ittifak çöktü.

Bu gelişmeler göz önüne alındığında, bir azınlık ittifakının gerçekten iki azınlık grubun benzer milliyetçilikler taşımasının ve benzer bir düşmanla çevrenenmesinin "doğal" bir sonucu olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Ya da bundan uzak durmak hatta ba-

zı bütünleşme biçimleri aramaya çalışmak daha mantıklı olmayacak mıydı? Bu azınlık ittifakı tercihli mi yoksa şans eseri kurulmuş bir ittifak mıydı? Ve son olarak, "doğal" bir ittifak gibi gözüксе bile buna giren ulusların ve onların ulusal kimliklerinin yararına mıydı?

Yahudiler, Siyonizm ve İsrail Milliyetçiliği

Yahudi ulusal kimliği, ayrı dini gelenek ile Yahudi diasporasının bütün mensuplarını bir ulus halinde birleştiren Yahudi kültürü ve etnisitesinin bileşimine dayandırıldı. Yahudilerin ayrı bir halk olduğu düşüncesi son derece iyi geliştirildi ve halen geliştiriliyor. Onların kolektif tarihsel deneyimi İsrail toprağıyla ve dini hukuklarının politik ve sosyolojik içeriğıyle bağlantılıdır.¹⁰ Bütün ülkelerdeki Yahudilerin arzusu kendi kadim anayurtları Eretz İsrail'e geri dönmek olmuştur. Modern bir politik hareket olarak Siyonizm, zulüm nedeniyle "yurtsuz" Yahudi ulusuna bir yurt bulmaya çalıştı. Bu anayurt için tahsis edilen toprak Filistin oldu.

Yahudiler on dokuzuncu yüzyılda Filistin'e göçmeye başladılar. Onlar Yishuv ile bir ön devlet oluşturarak modern İsrail Devletinin temellerini döşediler. Bu noktada Yahudi ulusal kimliğine, "bir kurtuluş biçimi olarak toprak sahibi olma" düşüncesi ve öz-güven üzerinde vurgunun yanı sıra sosyalizm ve eşitliğe dayanan Siyonist ideolojiden çıkarılmış yeni öğeler eklendi. Farklı diaspora parçalarından gelen göçmenleri birleştirmenin bir yolu ama aynı zamanda kendi dili ve kültürüyle ayrı bir Filistin Yahudi toplumu-nun ilk adımı olarak, İbranice yeniden canlandırıldı.¹¹

Bu uluslaşma tasarımı, yeni bir özgüvenle, kendi kendine yeterliliğe vurguyla ve toprağı sıkı bir bağlılıkla birleşen Yahudi kimliğinin ve klasik Siyonizm'de somutlaşan İsrail milliyetçiliğinin temeli oldu. Yahudi kıyımı (Holocaust) deneyimi, her şeyden önce güvenli ama aynı zamanda "ulusun tek başına yaşadığı" bir anayurt gereksinimiyle kafalara kazındı. İsraililer, İsrail'i düşman

Arap ülkelerince çevrelenen kuşatılmış bir devlet olarak gördüler. İsrail sınırlarındaki düşmanlarını savuşturmak için güçlü bir orduya ihtiyaç duyuldu. Üstelik, İsrail kendi kimliğini ve geleceğini korumanın bir yolu olarak da orduya başvurdu. Ayrıca onun askeri gücü geliştikçe, bazı İsrailliler bunu zulüm altındaki başka Ortadoğu azınlıklarını korumanın bir olanağı olarak gördüler. İsrail milliyetçiliğinin ayırt edici özellikleri onu bu tür bir role yazgılı kılıyor.

Maruniler ve Maruni Milliyetçiliği

Maruniler Lübnan'daki en büyük Hristiyan mezhebidir. Aslında, kuzey Suriye'den gelme ve Aramaik kökenliydi. Adlarını MS 410'da ölen izleyicisi oldukları rahip Maro'dan alırlar.¹² Yedinci yüzyıldan beri Hristiyan evrenselliği, Yunan-Roma kültürü ve Aramaik kavimsel varlığına dayanan ayrı bir kimlikleri vardı.¹³ 1182'de Papalığın üstünlüğünü tanıdılar ve 1736 kilise-devlet antlaşması Roma kilisesi ile Marunileri daha da yakınlaştırdı. Gerçekten de, Maruniler öteden beri Roma Katolik Kilisesine tabi bir mezhep olarak görülmüşlerdir.

Maruni milliyetçiliği, Maruni topluluğunu Lübnan'la eşitlemeye başlayan bir milliyetçilik olarak on yedinci yüzyılda ortaya çıktı. Bu gelişen milliyetçilik Batının, özellikle de Fransa'nın koruyuculuğu düşüncesiyle yakından bağlantılıydı. Koruma üzerinde odaklanma, topluluğun kendini tecrit edilmiş durumda görmesinden ve Müslüman Ortadoğu'dan gelen tehditlerden ileri geliyordu. Bu kavrayış Maruni kimliği ile tarih ve Batılı fikirler kadar Lübnan'a ilişkin Maruni görüşünü de biçimlendirdi. Lübnan Ortadoğulu Hristiyanlar için bir sığınak olarak algılandı. Üstelik, öteki Lübnanlı Hristiyan tarikatlardan farklı olarak, diğer ülkelerde büyük toplulukları bulunmayan Maruniler için biricik anayurttu. Bu yüzden Lübnan, öteki Lübnanlı toplulukların herhangi birinden çok Marunilere "aitti".

Maruni milliyetçiliğinin gelişmesinde tarih de rol oynadı. Maruniler, kendilerini ayrı bir halk sayarak tarihsel bir öz-bilinç ve ortak bir kader duygusu geliştirdiler. Bundan dolayı, kendilerini bir ulus olmasa bile bir ulusal grup saydılar. Bu nitelik, sahip oldukları ayrımcı etnik özelliklere, başkalarınca paylaşılmayan dine ve uzun tarihe dayandırıldı. Yüzyıllarca bir alanda derli toplu yaşadılar ve yakın geçmişin anılarına ek olarak bir zamanlar ayrı bir dile (Syriac) sahiplerdi.¹⁴ Üstelik, Maruniler kendilerini ulusal ve dini kimliklerini korumak için mücadele etmek zorunda kalmış bir topluluk olarak görürler. Tarihleri Bizanslıların, Memlukların ve Osmanlıların onları denetim altına almayı amaçlayan aralıksız girişimleriyle ayırmsanır.

İslamiyet korkusu, esasta Maruniler olmak üzere, Lübnanlı Hristiyanların İslamiyet'e ve Araplara isyan ederek Lübnan dağlarında Mardeyt (Mardiate) devletini kurdukları 676-7 tarihine kadar uzanır.¹⁵ Mardeyt tarihi ayrı bir ulusal kimliğin inşasına katkıda bulunan bir evre, daha yerinde bir ifadeyle, daha sonra ortaya çıkacak Hristiyan Lübnan Milliyetçi Hareketinin dayanaklarından biri olarak görülür.

Maruni milliyetçiliği etnik milliyetçiliği meşrulaştıran bir güç olarak iş gördü. Bu dönem boyunca, gayri-Müslim ve Arap olmayan halklar özerk emeller geliştirdiler ve azınlık ittifakları peşinde koşan bir teamül yarattılar.¹⁶

Ayrıca, çok sık vurgulandığı gibi, onuncu yüzyıldan beri Avrupa ile kurulan bağlar Maruni milliyetçiliğini dikkate değer ölçüde etkiledi. Eğitimini dışarıda yapan Maruni ruhban sınıfı dönüşünde Batılı fikirleri ve değerleri getirdi. Maruniler Arapça'dan çok Fransızca konuştular, çocuklarını Fransız okullarına gönderdiler ve Batılı tarzda giyindiler. Bu tasarlanmış "Arapsızlaşma", Lübnan Marunilerini Fenikeli tüccarların ardılları, Akdeniz kültürünün taşıyıcısı, çevrelerinin aydınlatıcısı ve Doğu ile Batı arasında bir tercüman olarak gören geleneksel Maruni Hristiyan'ın benliğine yansıtıldı.¹⁷

Politik Marunilik bu yaratılış mayasını cisimleştirir. Batılı değerlerle özdeşleşen Maruni milliyetçiliği Batılı bir bakış tarzına sahiptir. Lübnan'ın kökleri, ona eski ve üstün bir uygarlık bahşetmiş olan Fenikelilere kadar geri gider. Maruniliğe göre ne Maruniler ne de Lübnan Arap'tır.¹⁸ Maruni politik kuruluşu içinde "Lübnanizm". dediklerinin değişik dereceleri vardır. Daha uç akım, bunu ayrı bir Maruni devletin yolunun açılması olarak gördüğünden, Siyonizme yakınlık duydu.

Yirminci yüzyılda, Maruniler kendilerini gayri-Müslim gruplar üzerindeki "emperyalist" İslami nüfuza karşı özgür bir ulus gibi yaşamak uğruna mücadele eden bir halk olarak tanımladılar.¹⁹ Marksizme benzer tarzda, insan aklını kalıba döken bir İslamiyet kavrayışları vardı.²⁰ Arapçılık ve İslamcılık²¹ bir ve aynı şeydi ve Araplaştırma etnik temizlikle aynı anlama geliyordu.²² Hristiyanların Arap milliyetçisi olmak için hiçbir nedenleri yoktu ve bir Arap ulusu içinde Hristiyanların yeri bulunmuyordu.²³ Bu ifadenin mantıksal uzantısı Hristiyanların, tıpkı Yahudiler gibi, ayrı bir ulusal kimliğinin olduğu ve daima olacağıydı.

Konuşma dil olarak Arapça'nın benimsenmesine karşı Hristiyan direnişiyle bu kimliğin altı çizildi. Başlangıçta Syriac dilini konuşmuşlardı ancak artan ölçüde Latince, İtalyanca ve en önemlisi Fransızca gibi "Hristiyan" dillerini kullanmayı yeğlediler.²⁴ Hristiyan Lübnan'ın mirasını ve kültürel değerlerini korumak için dil etkin biçimde kullanıldı.²⁵ Eğitimin Araplaştırılması Hristiyanların kültürel özgürlüğüne yönelik bir tehdit olarak görüldü.²⁶

Lübnan Marunileri kendi etnik milliyetçi hedeflerini bu daha geniş Lübnan Hristiyan milliyetçiliğine içerdiler. Birinci dünya savaşı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü, Ortadoğu'daki milliyetçi hareketler için kendi tarihsel amaçlarını elde etmeye kalkışma fırsatı yarattı. Bu dönemde, kendilerine daha geniş bir ekonomik pazar sağladığı için, Marunilerin çoğunluğu daha büyük Lübnan fikrini desteklediler. Ne var ki, o sırada bile bir azınlık küçük ve katışksız bir Hristiyan Lübnan'ını tercih etti.²⁷ Politik seçkinlerin

ana akımı, kendi çağrısına uygun olarak, esasta Hristiyanların denetlediği bir rejimin yönettiği çok topluluklu bir sistem üzerinde birleşti.²⁸ Ama Marunilerin çoğunluğu hâlâ Lübnan'ı, kendilerini, kendi miraslarını, kültürlerini ve dinlerini İslamiyet'in ve Arap milliyetçiliğinin gelişile tehdide uğramış gördüğü için, Maruni milliyetçiliği de benzer hatlar üzerinden başat hale geldi. Maruniler kendilerini, Arap olmayan Lübnanlıların üstün soyundan gelen, Batıya yönelmiş Hristiyanlar saydılar. Ayrıca, Ortadoğu'daki bir azınlık olarak, zulme ve tehdide uğradıklarını düşündüler. Müslümanların boyunduruk altına alma ve kendilerini dağıtma çabaları yüzünden, Lübnan'ı doğulu Hristiyanlar için biricik barınak olarak gördüler.²⁹ Bu yüzden, Arap devletleriyle hiçbir bütünleşme istemediler. Bir Maruni politik hizbi olan Sedir Muhafızlarının şu sözlerinde açığa vurulduğu gibi, Lübnanlıların arı uluslaşması fikrinin takipçisi oldular:

Lübnan ulusu Fenike uygarlığının mirasçısıdır. Lübnan, coğrafyasıyla, kültürüyle ve özüyle kendi içinde bir kimliktir. O bütünleştirilemez, özümsemez ve bölünemez. Lübnan ulusu Arap, Suriyeli veya başka herhangi bir sıfatla bir tutulamaz.³⁰

İsrail'in Marunileri Müttefik Olarak Seçmesi

Büyüyen tecrit olma hissiyle birlikte Yishuv'un Arap sorununun önemini fark edişi, azınlıklarla temaslar kurmaya dönük ilk Siyonist fikirlere itilim verdi. Bu, böylesi bir tecritten çıkış yolu sağlayan en mantıklı fikir olarak algılandı. Ancak, geçmişe dönük bir değerlendirmeye, 1920'lerde bile gerçekçi olmayan bir yaklaşım olarak tanımlandı.³¹

O anda, azınlıklarla temaslar kurulması sistematik bir politika değildi. Tersine, bu unvanına ve demografik yapısına bakmaksızın İsrail'le görüşecek olan bütün Araplarla temas kurma aramışının bir parçasıydı. Beyhude olsa bile, 1919'un Weizman-Faysal Anlaşması

bu ilişkiler arama yöneliminin en belirgin sonucuydu. Lübnanlılarla ilk gayri resmi ilişkilerin kurulması bu bağlamdaydı.

Öteki temasların çoğundan farklı olarak, Yishuv'un Lübnan Marunileriyle temaslarının niçin gelişme gösterdiği sorusu ortaya çıkıyor. Öyle görünüyor ki, yanıt Yishuv'un benimsediği farklı yaklaşımlardan çok, bir azınlık olarak Marunilerin kendilerine ilişkin görüşlerinde bulunabilir. Gerçekten de, Yahudi Ajansı'nın temsilcilerini arayıp bulan ve bir azınlık ittifakı fikrini gündeme getiren Maruni ruhban sınıfıydı.

Siyonistler Lübnan Hristiyanlarını kendileriyle benzer çıkarlara sahip bir topluluk olarak gördüler. Bu çıkarlar genel olarak Müslüman tehdidinin, Arap saldırganlığı ve hoşgörüsüzlüğünün artması duygusuna, geleneksel olarak düşman bir çevre içinde yaşam sürmeye mahkum iki grup için Batılı güçlerle politik ve kültürel temasların ortak bir ihtiyaç olmasına dayandırılıyordu.³² Gerçekten de, Ortadoğu'daki biricik Hristiyan devlet olacak bir Lübnan'la ortak sınırlara sahip olmak, Ben Gurion'u çok "heyecanlandırdı".

Bu görüşler, "Lübnan'ın kendi çıkarları ve kişiliği vardır ve dünyanın bu parçasında, Filistin Yahudileri gibi, Doğu ile Batı arasında bir bağ kurarak oynayacağı rol önemsiz değildir"³³ ifadesini kullanan yerel basına da yansdı.

Lübnan Fransız mandasından çıkıp bir bağımsız devlet olmaya doğru yol alırken Marunilerin konumu gittikçe daha az güvenli bir hal almaya başladı. Yalnızca Lübnan'da değil, daha büyük bir Ortadoğu bölgesinde bir azınlık olma korkusu topluluğu iki hizip halinde parçaladı. Siyonistler için en ilgi çekici olanı, Ortadoğu'daki diğer gayri-Müslim azınlıklarla ittifakı savunan Maruni ruhban sınıfının başını çektiği hizipti. Bu savunu çerçevesinde, Filistin'deki Yahudi topluluğu da İslam tehdidine karşı doğal bir müttefik olarak görüldü. Bu grup için, Arap olmayan ve Hristiyan kimliğin bağımsızlığı ve ayakta kalması son derece önemliydi. Böylece, onların bir Yahudi devleti yaratılırken aktif bir ilgiye sahip olmaları kolaylıkla kavranabilir.

1975'teki ikinci Lübnan iç savaşıyla birlikte bir ittifak tercihi bir kere daha işe yarar hale geldi. İsrail Marunilerle temasları sürdürdü; öyle ki, Lübnan'ın şiddetle parçalandığı sırada bile, İsrail'in Marunilerin yardım taleplerine kulaklarını tıkamaması "doğal" görünüyordu. İsrail'in çıkarları besbelliydi. Marunilerin egemenliği altındaki bir hükümet döneminde gayri resmi ilişkilerini sürdürebilen İsrail'in, Lübnanlı komşularıyla resmen bir düşmanlığı olmamıştı. *Statükonun* değişmesini bir tehlike olarak gören bir Arap, Filistinli ve Müslüman koalisyonu Lübnan'ı tekrar karşı karşıya getiren bir başka devlete dönüştürecek. Bundan dolayı, İsrail için Dürziler veya Şiilerdense Marunileri desteklemek mantıklıydı. İki müttefik arasındaki işbirliğinin artmasıyla birlikte İsrail'in gündemine bir başka amaç eklendi: Lübnan'la bir resmi barış. İsrailli yöneticiler Marunilere yardım etmekle yalnızca Lübnan üzerindeki hegemonyalarını yeniden kazanabilmeyi değil, aynı zamanda bu yardım karşılığında Lübnan'ı Arap-İsrail çatışmasından çıkaracaklarını da umuyorlardı. İsrailliler, kurulan ittifakın "doğallığı" inancının altında, Marunilerin öteden beri bunu istemesinin yattığına inanıyorlardı.

Maruniler benzer bir politik konum -düşman Müslüman Araplarca çevrelenme- içindeymiş gibi göründükleri; Batı felsefesinde, Akademiizmde, gayri-Müslim bir dinde ve ulusal kimlikte temellerini bulan aynı inanç sistemine sahip olarak algılandıkları için, müttefik olma fikri onlar kadar İsrail'i de sardı. Üstelik, karar vericiler İsrail'in kıyasıya istediği ve ihtiyaç duyduğu bir şeyi Marunilerin verebileceğine inanıyorlardı: Barış, ama İsrail'in koşullarına dayanan bir barış.

Marunilerin İsrail'i Bir Müttefik Olarak Seçmesi

Bazı Marunilerin görüşleri İsrail'deki hakim görüşlere oldukça benziyordu. 22 Ekim 1936'de, Lübnan Cumhurbaşkanı Emile Edde ile Elihau Epstein arasında Beyrut'ta geçen bir konuşmada, Maru-

niler ile Yahudiler "benzer konumda bulunmalarından ötürü doğal ortaktır" diyen Edde, sözlerini şöyle sürdürdü: "Yahudi ve Lübnan kültürünün her ikisi de Arap komşularının kültüründe daha üstündür ve her ikisi de aynı amaç için mücadele etmektedir: Batı ve Doğu kültürleri arasında yapıcı bir köprü kurmak. Ayrıca, her iki tarafın da doğuda saldırgan niyetleri olan ortak komşuları bulunmaktadır".³⁴

İsrail kurulduğu anda Maruniler bir Arap-Müslüman Ortadoğu bütünlüşmesiyle yüz yüze geldiler. İsrail'in "kuşatılmış" konumu ve Amerikan desteği, onun bir bölgesel süper güç olmasını olanaklı kıldı. Bazı Marunilerde vurucu ve kuvvetli bir İsrail'le ittifakın inkar edilmiş olan anayurtlarını kazandırabileceği düşüncesini uyandıran, tam da bu güçtü.³⁵ Lübnan'a bir İsrail müdahalesi Hristiyan halkın bağımsız bir devlete dönük hülyasının gerçekleşmesini olanaklı kılabilirdi.³⁶ Başka Maruniler, İsrail'le ittifakın, Filistinlileri ve Suriyelileri dışarı atıp, Lübnan'da Maruni hegemonyasını yeniden kurmasının çok ileri gitmek anlamına gelmediğine inanıyorlardı. Bu düşünceler Lübnan Güçleri subaylarının pek çok demecinde ve Ketayıplerin iç bültenlerinde ifadesini bulmaktaydı.

1982'deki İsrail müdahalesi Marunilerin haklı olarak sahip oldukları konumu iade edecek bir olay olarak görüldü. Hristiyan liderlere göre, bu olay bir kilometre taşıydı.³⁷ Ketayip liderliği, "Galile için Barış Operasyonu"nun bir yandan onların kendi saflarında egemenliklerinin artmasına olanak tanıyacağına, öbür yandan da bütün ülke üzerinde nüfuzlarının onarılmasını mümkün kılacağına inanıyordu.³⁸

Marunilerin başta gelen iddiası Hristiyanların varlığının, İsrail'e bağımlılığı için içine sokan Lübnan Güçleri'nin varlığına bağlı olduğuydu.³⁹ İsrail korumasına bu bağımlılık, Lübnan Güçleri Komutanı Fadi Frem'in, İsrail'in 1984 seçimlerine gömülmesinin Suriye'nin tam bir eylem serbestisini kullanmasına olanak tanıyacağı ve bunun sonucu olarak "terörizme yeniden başlanacağı" kaygılarında ifadesini buldu.⁴⁰ Üstelik, İsrail'le ittifak Suriye, Sovyetler

Birliği ve İran karşısında stratejik denge için yaşamsal önemde sayıldı.⁴¹ Frem, Marunilerin bu yüzden İsrail ve Batı ile dostça ilişkiler kurmaya çalıştığını söyledi.⁴²

1980'lerde İsrail'le açık bağlar kuran Marunilerin girdiği bahis gelecek üzerine bir bahisti:

Başarı veya başarısızlık üzerine girilen bahsin benzer durumdaki diğer azınlık gruplarının İsrail'in varlığını tanımak doğrultusunda radikal tarzda tutum almalarıyla belirlenecek olması, onların bekası ve özgürlüğü için İsrail'in varlığının zorunluluğunun kabul edilmesi anlamına gelmez.

İsrail'in, dünyanın bu parçasında, her ne kadar bunu yapabilirse de, yalnızca öz-savunma ve caydırıcılık araçları vasıtasıyla kendi dokunulmazlığını sonsuza kadar korumayı tasavvur etmeyip, daha çok Ortadoğu'da doğal olarak böylesi bir ittifak arayışı içinde olanlarla ittifaklar ve sağlam bağlar yoluyla bunu sağlamayı gerekli görmesi nedeniyle, girilen bahsin başarısı onun da çıkarınadır.

İsrail'le birlikte ve İsrail'in etrafındaki bir ittifakla azınlıkları yeniden gruplaştıran, onlara yeterli dokunulmazlık sağlayan ve bu Arap-Müslüman bölgenin içinde kendilerini istikrara kavuşturmalarına olanak sağlayan güçlü bir eksen yaratılması, uzun dönemli bir çıkardır.⁴³

İsrail'le açık bir ittifakta Marunilerin çıkarı, onların İsrail'in gücü hakkındaki kavrayışlarına dayandırılıyordu. İsrail'in askeri gücü son tahlilde Lübnan'ı Hristiyan veya Hristiyanların egemen olduğu hale getirecek, Marunilerin etnik-milliyetçi amaçlarını kotarmanın bir vasıtası olarak işe yarayacaktı. İsrail, yalnızca gayri-Müslim ve gayri-Arap bir azınlığın İslami tehditten kurtuluşunun ve bağımsızlığa erişmesinin değil, aynı zamanda bir bölgesel süper güç statüsüne yükselmiş olmasının da başarılı bir öyküsü olarak görüldü. Siyonist-Maruni ilişkilerinin ilk dönemindeki ortak çıkarlar 1950'lerde mali yardım, 1960'lar ve 1970'lerde askeri yardım ve son olarak 1980'lerde açık ittifak için bir temel yarattı.

Muhasebesi Yapılmış Bir Azınlık İttifakı

İsrail'le Lübnan Marunileri arasında uzun yıllardır süren gizli ilişkiler, ittifak 1982'de fiilen gerçekleştiği zaman sadece nihai bir felakete yol açtı. Bu nedenle, ittifakın algılandığı gibi "doğal" olup olmadığı sorusu ortaya çıkıyor. Ayrıca, iki azınlık milliyetçiliğinin bir azınlık ittifakına yol açması kaçınılmaz mıydı? Her iki azınlık için de başka seçimler yok muydu? Ve son olarak, daha az "doğal" olarak algılanmış olsaydı, ittifak işler miydi?

"Doğallık" fikri, içgüdüyle doğru kabul edilen bir fikir olarak tarif edilir. "Doğal" sayılan herhangi bir eylem, doğasının olağan akışına uygun olarak meydana gelir. O sahicidir ve yapay değildir.⁴⁴

Maruni milliyetçiliği ile İsrail milliyetçiliği benzerlikler taşır. Her ikisi de bir dini ve etnik kimliği, bu tür bir kimlikten farklı olan bir bölgede korumaya dayandırılır. Bu, iki topluluk arasındaki "doğal" ittifakın temeli haline geldi. Gerçekten de, Maruni kilisesi ve Siyonistler 1930'lar ve 1940'lar boyunca Müslüman çoğunluktan kaynaklanan benzer düşmanlıkla karşı karşıya kalan müttefikler aradılar.

Siyonistler ve daha sonra İsrail, Maruni topluluğunun Yishuv'a çok benzer olduğunu gördüler. Onları Ortadoğulu bir çevrede esasta Batılı olan, bu bölgenin eski ve özgün uygarlığının mirasçısı ve kendi devletlerine sahip olmak için özelemler taşıyan bir etnik ve ulusal azınlık olarak değerlendirdiler. Maruni ulusunun Yahudiler gibi bir anayurt ihtiyacı, Başpiskopos Mubarak'ın 1947'de Birleşmiş Milletlere verdiği dilekçede ifade edildi. Bu, 1960'lar ve 1970'lerde Ketayıplerin ayrılıkçı ifadeleriyle ve 1980'lerde Lübnan Güçlerinin hedefleriyle daha da doğrulandı.

Ancak, Maruniler açısından İsrail'le bir ittifak, gerçekte bir başka dış müttefikle ittifaktan hiç de daha fazla "doğal" değildi. Aslında, Maruni topluluğu kimliğini yitirmemenin en olanaklı yolu konusunda daima bölünmüştür. Bir taraf İsrail'i, Maruni geleceğini

devam ettirmenin biricik yolu olarak görürken, öteki Maruniler bir başka gayri-Müslim azınlığın varlığının Müslüman çoğunluğun gözünde kendi başkalıklarını daha da belirginleştireceğine inanıyorlardı. Ayrıca, Arapların çoğunluğunda böylesine öfkeli düşmanlık tepkileri kıskırtmış bir azınlıkla ortaklık kurmaktan ne pahasına olursa olsun sakınılmalıydı. Filistin'deki Yahudi topluluğunun davranışı Marunilerin varlığını tehlikeye sokabilirdi. İlişkileri kesik bir İsrail devletiyle açık ortaklık çok daha zayıf bir seçenektir. Sonuç olarak, bu grup çoğu kez kendini diğer azınlık gruplardan ayırtıran, topluluğun ayakta kalmasını güvenceye almak için hakim Arap güçleriyle ittifak peşinde koşan uçlara savruldu.

Lübnan Hristiyanlarının zihniyetinde ve politik tavrında her zaman bir ikileşme var oldu. Bu, bazı Maruniler 1980'lerde işbirliğine kadar varan son derece Siyonist yanlısı bir tutum takınırken, ikinci grubun Bishara al-Khoury gibi liderlerinin iktidarda olduğu sırada ilişkilerdeki görece soğukluğu açıklar.

Bununla birlikte, İsrail'in durumu da benzer çizgiler üzerinden tartışılabilir. İsrail için öteki gayri-Arap veya gayri-Müslim güçlerle birleşmek ille de "doğal" değildi. Gene de, İsrail yerli Filistinli Arapları alt etmek için 1930'larda bu azınlıklarla ittifak kulvarından işe başlamış olduğundan, elle tutulur sonuçlar verecek bir politika değişikliği yapmak güç olacaktı. Yishuv'un kararı kapılarının çoğunu kapamış olan Arap çoğunlukla görüşmek değildi. Bu durum seçme şansını bırakmadığı için, İsrail azınlık ittifaklarına kaldı. Ama gene de bu, Marunilerin "doğal" bir müttefik olduğu anlamına gelmez. Aslına bakılırsa, özellikle İsrail Dürzilerinin İsrail toplumuyla bütünleştirilmesi hesaba katıldığında, Lübnan'daki Dürzilerle bir ittifak aynı derecede veya hatta daha da fazla "doğal" olurdu.⁴⁵ Gerçekten de, özellikle 1980'lerde, Dürzilerle veya Güney Lübnan'ın marjinalleşmiş Şii topluluğuyla ittifak çok daha akıllıca bir seçimdi.⁴⁶

Gerçek odur ki, Ortadoğu'yu düşman, Lübnan'ı ise ezici biçimde Hristiyan ve gayri-Arap olarak gören İsrailli yöneticiler, öbür

seçimleri hemen hemen hiç göz önüne almadı. Lübnan'daki Müslüman topluluk, Filistin'deki benzerlerini fâzlasıyla andırır biçimde dışlanmış, güçsüz ve politik bakımdan geri kalmış sayıldı. O dereceye kadar ki, tehdit edici güçler yalnızca dışardan gelmeydi: FKÖ ve Suriye. Böylece her ikisinin de Lübnan'dan çıkarılması tek "etkili" Müslüman etkenin ortadan kaldırılması demekti. Lübnan otomatik olarak yeniden katışıksız biçimde Hristiyan olacaktı.

Müslümanları hesaba katmama zaafı, güneydeki Şii nüfusa karşı hiçbir politikanın olmadığı 1982 Lübnan işgali sırasında ortaya çıktı. İsrail, Müslüman etkisini görmezlikten gelmişti ve kendisini (Marunilerce icabına bakılacağı zannedilen ama öyle olmayan) Müslüman Batı Beyrut'la karmakarışık ve plansız çatışmaların ve Güneydeki nüfusun büyüyen düşmanlığının içinde buldu.

İsrail'le ittifak halinde Hristiyan bir ülkeye hakkı olan yeri geri verecek olan Lübnan'ın restorasyonu hamlesi geri tepti. "Galile için Barış Operasyonu" kısmen, doğru olmayan bir Lübnan imgesine, bir bakıma İsrail'in imgesinin bir yansıması olan veya İsrail'in Lübnan'a izdüşürülmesi demek olan bir imgeye dayandırıldığı için başarılı olamadı.

Yanıtlanacak son soru, daha az "doğal" olarak algılanması durumunda ittifakın işleyip işlemeyeceğiydi. Kestirme yanıt, muhtemelen işleyecekti olacaktır. Marunilerin bir "doğal" müttefik olarak düşünülmesinin onlara sahip olmadıkları güvenilirlik havasını sağladığı bir gerçektir. İsrail onlara dostları gözüyle baktı ve bu yüzden daha çok güven duyan ve eleştirel olmayan bir yaklaşıma sahipti. Bundan dolayı, bu tür bir ittifakın sınırlarını ve Marunilerin temel öz çıkarlarını kavramaktan aciz kalan İsraililer, birtakım yanlış kavramlaştırmaların kurbanı durumuna düştüler.

Sonuç olarak, İsrail ve Maruni milliyetçiliklerinin ille de bir azınlık ittifakına yol açmasının gerekli olmadığı söylenebilir. Özellikle Maruniler açısından kullanılabilir başka seçimler vardı. Ancak, düşünülen benzerliklerden ötürü her iki ulusal grup tarafından da ittifak için etkin çaba harcandı. 1920'ler ve 1930'larda Feni-

keliler-İsrail Oğulları ilişkisini yeniden canlandırma rüyası gören her iki tarafın romantikleri tarafından parlatılan "doğallık" kavramı, İsrail'in dış politikasına Marunilerin politik söylemine dahil olduğundan daha fazla girdi. Tam bir ittifakın gerçekleşebildiği sırada, onun "doğallığı" fikri yaygın biçimde kabullenilmişti. O ölçüde ki, bu kabulleniş Marunilerin bu tür bir ittifakı istediği, çatışmanın gerisinde İsrail'le birlikte hareket edecekleri, Lübnan'ı temsil ettikleri, İsrail'le barış yapmak istedikleri ve bunu yapacaklarına güvenebileceği varsayımına dayandırılan 1982'deki "Galile için Barış Operasyonu" tuzağına katkıda bulundu.

NOTLAR

1. 23 Aralık 1936'de bir anlaşma taslağı Edde'ye sunuldu, Z4/1702b, Siyonist Arşivleri Merkezi (CZA).
2. Anlaşma, tarihsiz, S25/3269, CZA.
3. *Rapport concernant le Liban presente aux membres de l'O.U.N. par Monsieur Ignace Mobarak*, Archeveque Maronite de Beyrouth, tarihsiz, FM 2563/23, İsrail Devlet Arşivleri (ISA).
4. S. Seligson'dan Y. Shimoni'ye, 13 Temmuz 1948, FM 3766/6, ISA. Ayrıca bakınız Gideon Ruffer'den (Rafael) Arthur Lourie ve Aubrey (Abba) Eban'a, 1948, FM 2563/23, ISA. Ayrıca bakınız Benny Morris "Israel and Lebanese Phalange: The Birth of a Relationship", *Studies in Zionism*, Cilt 5, No. 1, 1984, sf. 131.
5. E. Sasson'dan M. Sasson'a, Dışişleri Bakanlığı, 18 Aralık 1950, FM 2526/12, ISA. Ayrıca bakınız Araştırma Bölümünden Dışişleri Bakanına, "Aid to the Lebanese Phalange", 28 Aralık 1950, FM 2565/12, ISA.
6. David Kimche ile Söyleşi, 7 Kasım 1993, Kudüs. Uri Lubrani ile söyleşi, 10 Kasım 1993, Tel aviv.
7. Rafeal Eitan ile söyleşi, 9 Kasım 1993, Kudüs. David Kimche ile söyleşi, 7 Kasım 1993, Kudüs. Ayrıca bakınız Lan Black ve Benny Morris, *Israel's Secret Wars* (Londra, 1991), sf. 365.
8. Rafeal Eitan ile söyleşi, 9 Kasım 1993, Kudüs.
9. Ariel Sharon'un Oriana Fallaci ile söyleşi, *The Washington Post*, 21 Ağustos 1982.

10. Mark Tessler, *A History of the Israeli-Palestinian Conflict* (Bloomington, 1994), sf. 7.
11. A.g.e., sff. 67.
12. *Letter From Lebanon*, sayı 6, 15 Eylül 1984.
13. Walid Phares, *Lebanese Christian Nationalism: The Rise and Fail an Ethnic Resistanca* (Boulder, 1994), sf. 39.
14. Illya Harik, *Politics and Change in a Traditional Socceity: Lebanon 1711-1845* (Princeton, 1968), sf. 128.
15. Phares: *Lebanese Christian Nationalism*, sf. 49.
16. A.g.e., sf. 51.
17. Itamar Rabinovich, *The War for the Lebanon 1970-1985* (Ithaca, 1985), sf. 21.
18. Georges Haroun, *Youssef Al-Sawda: Alam Al-Qawmiya Al-Lubnaniya* (Youssef Al-Sawda: Öncü bir Lübnanlı Milliyetçi), (Kaslik, 1979).
19. *Letter From Lebanon*, sayı 1, Temmuz 1984.
20. *Letter From Lebanon*, sayı 2, 15 Temmuz 1984
21. A.g.y.
22. Phares: *Lebanese Christian Nationalism*, sf. 31
23. A.g.y., sf.19.
24. Sami Fares, "Point de vue d'un francophila libanais", *La Cuiture Française* (Güz 1972), sf. 16.
25. Salim Abou, *Le Bilinguisme Arabe Francaise en Liban* (Paris, 1962), sf. 162.
26. Kamal Salibi, "Lebanon under Fuad Shehab", *Middle Eastern Studies*, Cilt 2 (1966), sf. 211-26.
27. Roger Owen, "The Political Economy of the Grand Liban," *Essays on the Crisis in Lebanon* (Londra, 1979).
28. David McDowall, *Lebanon: A Conflict of Minorities* (Londra, 1982) Rapor No. 61, f. 11.
29. *an-Nahar*, 22 Kasım 1974.
30. *Mansurat hurrass al-arz* (Sedir Muhafızlarının Yayınları) (Beyrut: 1977).
31. Yossi Olmert ile söyleşi, Tel Aviv, 9 Kasım 1993.
32. Lan Black, *Zionism and the Arabs* (Londra, 1986), sf. 272.
33. *Palestine Review*, 16 Ekim 1936.
34. Lübnan Cumhuriyeti Devlet Başkanı Emile Edde ile konuşma, Beyrut, 22 Eylül 1936, E. Epstein, Gizli, S25/5581, CZA.
35. Phares: *Lebanese Christian Nationalism*, sf. 155.

36. A.g.y.
37. A.g.y.
38. *Minutes of Council Command Meetings* (Beyrut, Lübnan Güçleri, 1986/87).
39. *Letter From Lebanon*, sayı 2, 15 Temmuz 1984.
40. *Letter From Lebanon*, sayı 3, 1 Ağustos 1984.
41. *Letter From Lebanon*, sayı 5, 1 Eylül 1984.
42. A.g.y.
43. *Letter From Lebanon*, 1 Ekim 1984.
44. C. T. Onions, *The Oxford Shorter Distionary on Historical Principles* (Oxford, 1973), sf. 1387.
45. İsrail'in azınlık-ittifakı stratejisinde Dürzilerin rolüne ilişkin bir irdeleme için 9. bölüme bakınız.
46. Bu görüş Clinton Bailey gibi danışmanlar tarafından İsrail hükümetine önerildi.

XI

İSRAİL'DEKİ AZINLIKLAR ARASINDA AİLE ONURU İÇİN CİNAYET VE KADIN SÜNNETİ¹

Raphael Cohen-Almagor

Bu makalenin başta gelen amacı, başkalarına saldırıyı ya da fiziksel zarar vermeyi içeren normları olan kültürel grupların yönelttiği tehditlere verilen liberal yanıtın altında yatan bazı kuramsal varsayımları araştırmaktır. Bunu, kültürel, etnik normların ve inançların önemini ve saygı gereği başkalarını hoş görmemizi talep eden liberal-demokratik çerçeve içinde oynadıkları rolü irdeleyerek yaptım. Ölçüsüz normlar liberal bir toplumun üzerinde yükseldiği temel ilkeleri altüst ettiğinde, bir demokrasinin kendi alt-kültürlerinin işlerine karışabileceğini ileri sürüyö . Bunun anlamı, verili bir kültürel topluluğun dışında veya içine yaşayanlara saygı göstermeyen ve onlara zarar veren normları kısıtlamanın de-

mokratik bir toplumdaki insanların hakkı olduğudur. Demokratik yapı içinde kadın sünnetinin acılı biçimlerinin, aile onuru uğruna cinayetin ve kan davasının hiçbir yeri olamaz.

İhmal edilmiş konular olmaları nedeniyle, bu tartışmalı fiiller üzerinde yoğunlaşıyorum. Niyetim bu konuları kamuoyu gündemine yerleştirmek, tartışmayı ve fikir alışverişlerini teşvik etmektir. Ayrıca ihtiyaç duyanlara yardımcı olmayı umuyorum. Bu fiillerden etkilenmiş birtakım insanların ve doğrudan mağdur olanların kaygılarının daha önemli olduğu, haklı olarak düşünülebilir. Böyle de olsa, bu fiiller yakın bir ilgiyi hak ediyorlar ve bunların insan haklarıyla, demokratik bir toplumda dinin ve kültürün yeriyle ilgili olanlarca tartışılması gerekir.

Kültürel azınlıkların dünyanın her yanındaki demokrasilerin karşısına diktiği ikilem, bir yandan yansızlık görüşünü (gerçekte, hoşgörü sınırlarından söz edilmesi anlamına gelen modaya uygun terminolojiyi), diğer yanda çoğulculuğun sınırlarını vaaz eder.² Yansızlığın, hükümetlerin başkalarını inanmadıkları bir yaşam sürmeye zorlayacak herhangi bir girişimini men ettiği akılda tutulacak olursa, hükümetlerin yukarıda söz edilen görüngü karşısında sessiz kalmayı men edip etmediği sorusu da ortaya çıkar. O halde, sorun, bir kültürün değerli bulduğu veya önemli saydığı her norma demokratik çerçevede bir yer olup olmadığı sorunudur. Kültür teriminin bütün bir -ruhsal, entelektüel ve maddi- yaşam tarzı anlamında kullanıldığını açıklığa kavuşturmalıyım. Kültür değerleri, temsili, sınıflamayı, gözlemi, ortaklığı, geleneği ve belleği kapsayan toplumsal pratiklerin bir kümesidir.

İncelenen pratiklerin ortak paydası bunların kadınlar için onur kırıcı olmasıdır. Dünyadaki adetlere göz atıldığı zaman, durum hemen hemen her zaman kadınlar aleyhine ayrımcılık yapılmasıdır: Dul kadının ölen kocasıyla birlikte yakılması,³ görücü usulü evlilik ve kız çocuklarının öldürülmesi⁴ kadar kadın sünneti ve aile onuru uğruna cinayet de bunun örnekleridir. Erkek egemen normlar için kadınlardan yüksek bir bedel ödemeleri isteniyor. Üzerinde

duracağım üç uygulamaya yalnızca İsrail'deki yaşamda rastlanmıyor. Belki de, bu ölçümleme sayesinde, farklı kültürel zeminlerden sorumlu kadın ve erkeklerin katılma arzusu duyacağı bir tartışma kışkırtılmış olacaktır. Liberal bir demokrasinin azınlık kültürlerinin benimsediğı ve geliştirdiğı her norma izin vermesinin gerekip gerekmediğı sorununu ele alarak başlayayım. Ana konu devlet müdahalesinin sınırlarıyla ilgilidir.

Kültürel Azınlıkların İşlerine Müdahale

Will Kymlicka, başka şeylerin yanı sıra, zorlayıcı asimilasyonun, diğeri bir deyişle başka bir kültürle bütünleştirmek için insanları bir kültürü terk etmeye zorlamanın ifadesi saydığı gruplar arasında müdahalenin aşırı biçimlerine itiraz eder.⁵ Kymlicka, insanların kendi kültürel topluluklarına bağı olduğunu ve kültürel yapının yalnızca kendi seçilmiş hedef ve inançlarımızın takipçisi olmak bakımından değil, yanı sıra bunları etkili biçimde sürdürme yeteneğimizin bakımından da önemli olduğunu ileri sürer. İddialarını üyeliğin bedelinin olumsuz olması halinde bile, bir kültürün mensuplarının kendi kültürel ortaklıklarından vazgeçme isteksizliğini gösteren tarihsel kanıtlarla destekler. Azınlık grupların başka bir kültüre zorlandıklarında hissettikleri incinmişlik, gerçek zararın algılanmasına dayanır. Bu, mensuplarını bir kültürden zorla çıkarıp diğeriine geçirmeye veya mensuplarını öteki kültürü kabul etmek zorunda bırakarak bir kültürü özümsemeye itiraz eden bir tanıtlamadır. Bu itirazların her ikisiyle de hiçbir uyuşmazlığım yok. Burada ben demokrasinin bir kültürel topluluğun mensuplarının kendileriyle birlikte getirdiğı her normu, bu norm aynı kültürel topluluğun bazı üyelerinin zarara uğramasına yol açacak olsa bile, hoş görmek zorunda olup olmadığı sorusuyla ilintili farklı bir konuyu öne çıkarmak istiyorum. Kültürel normlar liberal bir toplumda yeri olmadığı düşünülen şeyler arasına girmeyecek yeterli ağırlığa sahip midir? Kültür, toplumun söz konusu kültürden olmayan üye-

leri tarafından kabul edilemez sayıldığı açığa çıktığı halde, bir davranışın hoş görülmesi lehine nedenler sunabilir mi?

Bu sorular çelişik tasaları barındırmaktadır. Bir kültüre saygı gösterilmesi bu kültürün onay gören üyelerinin öteki bazı üyelerine saygısızlık etmesine yol açabilir. Bu bağlamda başkalarına saygı gösterilmemesi kişinin özgür biri olarak yaşama hakkının ve özerk insan varlığının inkarına varabilir. Örneğin, bir kültürel azınlığın kadınların toplumdaki rolleri konusunda bağnaz bir mutabakat içinde olduğunu varsayalım. Dolayısıyla, bu azınlığın liderliği kadınları araba kullanmaktan ve pantolon giymekten mahrum bırakıyor.⁶ Benim görüşüm bu kısıtlamadan hoşlanmayan kadınların topluluktan rahatlıkla ayrılabilmesi ve daha büyük bir topluma girmesidir. Eğer azınlık grubun özyönetime dair bazı tarihsel iddiaları varsa, o zaman bu, zorlayıcı bir müdahalede bulunmamızın ve bu yasaklamayı geçersiz saymamızın yanlış olacağı anlamına gelebilir. Müdahaleci bir tutum için gerekli önkoşul, bu topluluğun kadınları yaşamlarını kültürel topluluklarının dışında sürdürmeye karar vermişlerse, topluluklarının bu karara saygı göstermesi gerektiğidir. Daha ötesi, bağnaz bir kültür geçerli bir özyönetim iddiasına sahipse, bu durumda zorlayıcı müdahalenin ciddi insan hakları ihlallerini azaltması gerektiğini Kymlicka ile tartışacağım. Aşğıdaki tartışmada sözü bu konuya ayrıntılı olarak getireceğim. Burada "ciddi insan hakları ihlalleri" ile ağır bedensel hasarı (fiziksel olduğu kadar psikolojik hasarı da) ve yaşamın tehlikeye atılmasını kapsayan örneklerle atıfta bulunduğumu açıklığa kavuşturmak istiyorum. Kendi liberal kavrayışımızı ilerletmek için azınlık kültürlerinin işlerine karışıp karışmama sorunu, topluluk içinde hak ihlallerinin şiddeti, bireysel hakların kısıtlanması konusunda topluluk içindeki bölünmenin derecesi, muhalif grubun mensuplarının eğer arzuluyorlarsa topluluktan ayrılma becerisi, herhangi bir yükümlülük anlaşmasının (örneğin, göçmen gruplar için tarihsel taahhütlere benzer bir anlaşmanın) varlığı ve önerilen müdahalenin mahiyeti gibi birçok etkene bağlıdır.⁷

Bununla birlikte, yukarıdaki gibi kültürel pratikleri müdahaleyle engellemenin yanlış olacağı gerçeği, bu pratiklerin ahlaki bakımdan temize çıkarılması anlamına gelmez. Tam tersine, liberal bakış açısından bu pratikler haksızdır. Buna rağmen, kadınlar hiçbir bedensel zarara uğratılmadığı, (bizim "içselleştirilmiş" zorlama diye adlandırdığımızdan; diğer bir deyişle, kadınların grubun tüm mensuplarının yararlandığı haklardan yoksun bırakılmaya alıştırılmasını meşrulaştıran bir inanç sisteminin içselleşmesinden farklı olarak) doğrudan "belirtik" bir zorlamaya başvurulmadığı ve adı geçen grubun kültürel özerklik yönünde tarihsel iddiaları bulunduğu için, kendi ahlaki değerlerimizi gruba zorla kabul ettirmenin meşrulaştırıcı gerekçelerini sağlayamıyoruz. Eğer kanıtlar sözü edilen alt-kültürdeki kadınların belli bir görüşü uygun bulmak için zorlandıklarının farkına vardıklarını ama topluluklarından ayrılmalarına izin verilmediğini gösterirse, durum farklı olacaktır.

Kadın sünneti örneğinde, bu uygulamayı haklılaştıranlar, onu kabile gruplarının devlet müdahalesinden bağımsız, özerk kültürel varlıklar olarak yaşamasını süreklileştirecek kadar yaşamsal önemde sayarlar.⁸ En sert biçimlerinde, kadınlardan klitoral uyarılma ve orgazmın tam zevkine erme ehliyetini esirgeyen, yalnızca cinsel yaşamlarını değil, aynı zamanda özerk ve yaratıcı insanlar olarak bütünsel mutluluklarını da etkileyen bir ketlenmeye yol açan kadın sünneti, eziyet verici fiziksel örselenmeler barındırır. Sünnetin kadınların yaşamları üzerinde erkek denetimini süregelenleştirmek için tasarlandığı, bir kişilik ve bir kadın olmanın bireysel yeterliğini inkâr ettiği (yalnızca feministler tarafından değil, başkalarınınca da) ileri sürülüyor. Üstelik, uygulandığı Avustralya, Asya ve Afrika'da yürütülen araştırmalar, ağır iltihaplanmalara ve bazen ölümlere yol açabilen ameliyatın bir sonucu olarak, birçok kadının kısırlaştığını kanıtladı. Kadın sünneti bebeklere de fiziksel zararlar verebilir. O halde, kadınların bu uygulamaya neden razı oldukları sorusu ortaya çıkıyor. Cevaplardan biri geleneğin gücünü vurgulayan bir çerçeve içinde yer alıyor. Öteki cevap genç kadınların top-

lumsal baskıya direnme yetersizliğinden söz ediyor. Üçüncü cevap pratik bir akıl yürütmeye başvuruyor: Sünnetsiz kadınlar evlenmek için uygun bulunmuyorlar. Bundan dolayı, pek çok kadın ekonomik ve toplumsal dışlanmaya uğramaktan kaçınmak için sünnete katlanmaya mecbur bırakılıyor.⁹ Kadın sünnetini bazı daha başka ayrıntılarıyla gözden geçirmeme ve ona yol açan şeyleri açıklamama izin verin. İlkın bu uygulamayı dünyanın başka yerlerinde yerine getirildiğı gibi anlatacağım ve daha sonra İsrail'deki durumu irdeleyeceğim.

Kadın Sünneti

Kadın sünneti müstakbel bir gelinin bekaretini korumanın ve iffetsizliği önlemenin değişmez bir yolu sayılmıştır. Nedeni karısıyla cinsel ilişkilere girecek ilk ve tek erkeğın koca olmasını mükerrer güvenceye almaktır. Bu hem erkeğın onuru ve statüsü ve hem de kadının saygınlığı için gerekli görülmüştür. Klitoris dişilik organı için uğursuzluk belirtisi ve çirkin sayılır, hatta doğum sırasında bebeğı tehlikeye attığı düşünülür. Ayrıca, eğer kesilmemiş kalırsa kadının cinsel organının tiksindirici salgılar üreteceğine inanılır, kesilmemiş kadın kirlenmiş ve pis sayılır. Bazıları bu uygulamanın doğurganlığın arttırılmasına yardımcı olduğuna inanır.¹⁰ Uygulamanın en acımasız biçimi, kadının cinsel organının dış kısmının fiilen tümüyle alındığı kemiğe inme veya "Firavun" sünnetidir. Klitorisin küçük bir parçasının kesilerek alındığı daha ılımlı bir biçimine "Sunna" (Suna olarak da telaffuz edilir) denir. Farklı kesimlere ve kadının cinsellik organının dış kısmında farklı yara izlerine neden olan farklı biçimleri de vardır.

Ameliyattan sonra çoğunlukla kızın bacakları birbirine bağlanır ve yara iyileştiğı halde 15 ile 40 gün arasında değişen uzunca bir dönem hareketsiz bırakılır. Uygulama mutfak bıçaklarından eski ustura bıçaklarına, kırık camlara, keskin taşlara ve yerel sağlık kliniklerinde kullanılan ince bıçaklara kadar çeşitli aletlerden bir ve-

ya daha fazlasını gerektirebilir. Genellikle, yere yatırılan kızı zapteden birkaç kadınla birlikte yerli ebeler veya yaşlı köy kadınları tarafından uyuşturulmadan yapılan ameliyat öncesinde, bu aletler nadiren mikroptan arındırılır. Kanamayı durdurmak için yara sık sık hayvan gübresi veya çamurla tedavi edilir. Acı haftalarca sürebilir ve bütün yaşam boyunca yeniden nüksedebilir. Sünnet edilmiş kadınların büyük çoğunluğu cinsel ilişkiye girmekten, son derece acı veren bu edimden korkarlar ve girseler bile çok az zevk alırlar.¹¹

Kadın sünneti ameliyatının keskin bir acıyla sonuçlanan (benim bilgilerime göre İsrail'de genellikle uygulanmayan) daha sert biçimlerine maruz kalanlar, tipik olarak, acı veya kan kaybı, iltihaplanma, idrar yolları ve anüste hasar, çiş yapma ve aybaşı güçlüğü, cinsel ilişkiyle gelen fiziksel ve psikolojik travma, kanama, AİDS virüsüne yakalanma tehlikesinin artması, çocuk doğurmada güçlük, kısırlık ve bebek ölümü riskinin artması yüzünden sarsıntı geçirirler. Ayrıca ameliyatın doğrudan etkisiyle kadınların ölmesi riski de vardır.

Hiç kuşkusuz, kadın sünnetinin Firavun tarzı da öteki aşırı biçimleri de tiksindiricidir, her insancıl düşünceye aykırıdır ve toplumda yerleri olmamalıdır. Soru, özellikle işin içindeki kadınların bu uygulamaya itiraz ediyor gibi gözükmediği ve neden olunan zararın devlet müdahalesinin zararından daha küçük olabileceği hallerde, kadın sünnetinin bütün biçimlerine karşı çıkmamız gerekip gerekmediğidir. Batılı liberal ahlaki bakış açısından kadın sünnetinin bütün biçimleri hemen hemen iğrençtir. Ancak, işin içine giren farklı çıkarları göz önüne alırsak, devlet müdahalesinin daha büyük bir kötülük olduğu sonucuna varabiliriz. İsrail deneyi bir örnek olarak yararlı olabilir.

Kadın sünneti genellikle (Mısır sınırı yakınındaki) Gazze Şeridi'nin güney parçasında ve güney İsrail'deki altı kadar Bedevi kabilesi arasında adet edinilmiştir. Bu kabilelerin bütün (veya hemen hemen bütün) kadınları bu uygulamaya maruz kalmaktadır. Her

durumda olmasa bile, çoğu durumda onlar sünnetin en insaflı biçimlerini geçirmektedirler. Annelerin fiziksel muayenesi dudaklarda yalnızca küçücük bir yara gösteriyor. Bedevi kabileler arasında Firavun tarzının yürürlükte olduğunu kanıtlayan hiçbir bulguya rastlanmadı.¹² Tören, 12 ile 17 yaşları arasında, kızın evlenmesinden bir süre önce gerçekleştirilir.

Cinsel organın dışını temizlemek için su ve sabun kullanılır. Bedeviler çişin yarayı iyileştirecek iyot benzeri bir işlev gördüğüne inanırlar.¹³ Uyuşturmadan yapılan sünnette ustura kullanılır. Sünnet kıt hijyenik koşullarda yapıldığı halde, hastaneler tarafından kaydedilen komplikasyon sayısı oldukça azdır. Ne var ki, bu çoğunlukla Bedevilerin kadın sünnetini mahrem bir sorun olarak kavraması ve bundan dolayı yalnızca son bir çare olarak hastanelere başvurması gerçeğinden kaynaklanıyor. Onların sünnetin bir iltihaplanma ve tıbbi komplikasyona neden olduğunu kabul etmesi de sık rastlanır durumlardır.

Bedevi kabilelerinde kadın sünneti geleneksel bir sorundur. Bu kabilelerdeki erkeklerin pek çoğu sünnetsiz kadınları ahlaksız garip yaratıklar olarak aşağılar. Bedevi kadınlar bu işlemin kendi temizlik ve arınmalarına katkıda bulunduğuna inanırlar. Sünnet geçirmemiş kadınlar iyi aşçı ve ekmek pişiriciler olamaz. Onlara göre, sünnetsiz kadınların pişirdiği ekmek, yaptığı yiyecek, hatta çay ve kahve "hoş değildir", "kirlidir", "lezzetli değildir", vb.¹⁴ Kızların çoğu bu inancı benimser ve bu uygulamaya uyarlar. Zorlandıklarını hissetmezler.¹⁵

Bedevi kabilelerinde kadın sünneti daha az törensel yordam gerektirir. Bu işlemin sonucunda olası tek zarar cinsel doyum yokluğu, HIV virüsüne karşı zaaf artışı ve muhtemelen psikolojik incinme olabilir. Ağır kanama ve iltihaplanma (kayda geçirilmiş birkaç vaka) olasılığını elemek için, örneğin, ameliyatı yapan yaşlı kadınları bugün kullandıkları (çoğunlukla ustura bazen de bıçak ve hatta cam gibi) aletler yerine mikroptan arındırılmış bıçaklar kullanmaya ikna etmek için uğraşabiliriz. Bedeviler çok erken yaşlarda

yapılacak bir kadın sünnetine veya bunun hastanelerde gerçekleştirilmesine izin vermedikleri gibi, bu işleme dıştan doktorların nezaret etmesine de asla izin vermeyeceklerdir. Ayrıca, sünnetin daha geç bir yaşta, hem fiziksel hem de psikolojik ıstırapı en aza indirecek şekilde uyuşturarak yapılmasına göz yummayacaklarını da kestirebiliriz. Hemen hemen hiçbir şikayetin, genellikle hiçbir komplikasyonun olmaması ve kızların ezici çoğunluğunun zorlandıklarını fark etmemesi nedeniyle sorunu olduğu gibi bırakmanın, uğraşmamanın ve konuyu dondurmanın daha iyi olacağını ileri sürebiliriz. Devlet yalnızca bu küçük ameliyatı geçirmek istemeyen, buna katlanmaya zorlandıklarını hisseden kızlara yardım etmek için müdahale etmelidir. Sırf mevcut (fiziksel veya psikolojik) veriler ciddi bedensel hasar olasılığını ve ölüm riskini düşük gösterdiği için bu sınırlı karışma modelini öneriyorum ve müdahalenin temel ilke olduğu bir varsayım kurmamız gerektiğini düşünmüyorum. Riskin çok düşük olduğu varsayımını çürütmek hemen hemen imkânsızdır ve aksini kanıtlamaya çalışarak boşa zaman harcamalıyız.

Okuyucu bu tutumdan kadın sünnetinin ölçülü biçimlerini ahlaki bakımdan mazur görülebilir saydığım sonucunu çıkarmamalıdır. Bunu yapmıyorum. İlkesel bakış açısından, bu uygulamayı ahlaki olarak tiksindirici buluyorum. Aynı şeyi hissedenlere yardım edilmesi için müdahaleyi haklı bulmam bundandır. Ancak, vakaların çoğunda zorlama işe karıştırılmadığı ve benim değer yargılarımla hakim kılınması gerektiğini söyleyemeyeceğim için, Bedevi kültürel yaşamına müdahale edilmesi, mevcut biçimleri içinde kadın sünnetinin yapılmasından daha zararlı olacak gibi görünüyor. Devletin yapabileceği işlerden biri Bedevi kadınları eğitmek için teklif sunmak ve onları resmen sünnetçi olarak yetkilendirmektedir. Hükümet, özendirici bir önlem olarak, nasıl bebeklerini hastaneye getiren Bedevi kadınları için analık ödeneği ayırdıysa, eğitimli sünnetçilere sünnet başına ödemede bulunmayı da teklif edebilir. Analık ödeneği tahsis edildiğinden beri bebeklerini devlet hastane-

lerine getirmeyi tercih eden Bedevilerin sayısı anlamlı ölçüde arttı. Bundan, Bedevilerin böyle bir önerinin lehinde görüş taşıyabileceği sonucunu çıkarabiliriz.

Bu çözüm kadın sünnetinin yürürlükte olduğu her yerde benimsenebilir. Haim Belkamer, Dünya Sağlık Örgütüne mikroptan arındırılmış daha küçük yaralar açma becerisi gösterecek tıbbi-dini görevliler eğitmeyi salık verdi. Kabile geleneklerine saygı göstermekle birlikte, bu tür bir uygulama bir sakatlama trajedisine sonuçlanabilir.¹⁶ Ama yine de, bu konu üzerinde araştırmalara devam etmek, kaydedilen ılımlı kadın sünneti biçimlerinin ağırlaşmadığından ve ciddi hiçbir fiziksel veya psikolojik zarara neden olunmadığından emin olmak için, bu hoşgörülü öneriyi zaman zaman gözden geçirmek zorunludur. Bu konu kamuoyu gündemine yerleştirilmelidir. Sünnet edilen kızların en çok çıkarına olan bu sonuca erişildiği anda, örneğin, zorlamaya ilişkin şikayetler sıklaşacağı için devlet müdahalesi haklılaşır ve sonra da bu çıkarlar geleneği ve kültürel kaygıları hükümsüz kılan bir koz olarak işe yarar. Burada öne sürülen ılımlı tavrın nedeni, müdahaleden kaçınıldığı ölçüde kızların çıkarına daha iyi hizmet edileceğidir.

Şimdi aile şerefi uğruna cinayeti ve kan davasını kapsayan daha başka sorunları ele alarak devam etmeme izin verin.

Aile Şerefi İçin Cinayet ve Kan Davası

Aile şerefi için cinayet ve kan davası İsrail'in kimi Yahudi olmayan toplulukları arasında, en çok Bedevi ve Dürzü topluluklarında ve ara sıra da Hristiyan topluluğunda devam etmektedir. Olayların çoğunda, kan davasının kurbanları "uygunsuz davrandığı" düşünülen kadınlardır. Bazen sırf birilerinin bir kadınla flört etmeye kalkıştığı söylentisi bile kadını veya erkeği, veya her ikisini öldürmeye yeterlidir. Çoğu kez, bıçaklar çekilip ilgili kişiler yaralandıktan veya öldürüldükten sonra, dedikodunun doğru olup olmadığı yönünde bazı girişimlerde bulunulur.¹⁷ Bu topluluklarda, şeref sık-

lıkla yaşamdan daha önemlidir ve geçerli ahlak kurallarına uymamakla suçlandıkları için pek çok kadın öldürülür. Cinsel normların evli bir kadın tarafından çiğnenmesi, otomatik olarak onun öldürülmesini gerektirir. Bekar kadınlara gelince, cinsel ilişki kurduğu erkekle evlenmemesi durumunda, suçlama her zaman “günahkar” kız ya da bekar kadının ölümle cezalandırılmasıyla sonuçlanır. Kızın babası veya erkek kardeşi cellat rolünü üstlenenlerden biridir. Erkekler kızlarını veya kız kardeşlerini öldürerek, doğdukları ailenin kadınlar üzerinde kurduğu denetimi ispatlarlar. Babanın ve erkek kardeşin bu cinayet fiilini işlemek zorunda olmasının ikinci nedeni utanç mekanizmasıyla ilgilidir. Bir kadının en önemli toplumsallaşma dönemi doğduğu aile içinde geçer. O iffet normunu çiğnediği anda kendisini büyütenlere leke getirmiş olur.¹⁸

İsrail’de aile şerefini korumak amacıyla ve kan davasından ötürü işlenen cinayetlerin sayısını saptamaya çalıştım. Ne yazık ki, bu olgu yeterince araştırılmadı. Benim bilgilerime göre, bu konularda yalnızca iki antropologun, o da eldeki eksik verilerle, az sayıda denemesi yayınlandı.¹⁹ 1982’ye kadar, cinayet vakalarını nedenlerine göre sınıflandırmadığı için, polis ancak kısmi bilgilere sahipti. Son beş yıl içinde, en azından düzinelerce insan aile şerefi ve kan davası yüzünden öldürüldü. Ancak bilgi yetersiz olduğu için, veriler bu olgunun büyüklüğüne ışık tutmadı.²⁰ 1991’de kurulan ve bu olgularla en çok iştigal eden kuruluş sayılabilecek Filistin feminist örgütü el-Fanar (Fener Kulesi), gazete haberlerine ve kişisel iletişim ağına bel bağlıyor. Bu ağa dayanarak Müslüman ve Dürzü topluluklar arasında var olan yaygın sessizlik ağıyla mücadele etmeye ve onun üstesinden gelmeye çalışıyor. El-Fanar’ın sözcüsü Monah Abu-Dahash, İsrail’de her yıl aile şerefi için kırk kadar kadının öldürüldüğü tahmininde bulunuyor.²¹

Kressel, İsrail’de, 1973 ile 1977 yılları arasında, aile şerefi için adam öldürme kapsamına giren en azından 63 olay meydana geldiğini saptadı. Burada, çoğu örnekte kendilerini savunamayan kadınların soğukkanlı biçimde ve taammüden öldürülmesini irdele-

mekte olduğumuz için, ben aynı olguyu "aile şerefi için cinayet" şeklinde terimleştirmeyi tercih ederken, Kressel'in "aile şerefi için adam öldürmek"ten söz ettiğine dikkat edilmelidir. Onun ana bilgi kaynağı günlük İsrail basınıydı, alan çalışması değil. Kressel'in Bedevi topluluğuyla kişisel ilişkileri, bu konu hakkında malzeme toplamasına çokça yardım etmedi. O, yukarıdaki sayının olayın çapını tam yansıtmadığını kabul etmektedir.²²

Kressel'in bulguları, örneklerin çoğunun, kanıtsız olarak bir ya da birkaç erkekle birlikte olma suçlamasına maruz kalan kadınları kapsadığını gösteriyor. Kadınların bazıları cinsel töreye aykırı biçimde bir erkekle ilişkiye girdikleri için öldürüldüler. Bunlardan biri çoban bir delikanlının elini tutarken fark edildiği için saldırıya uğrayan on üç yaşında bir kız çobandı.²³ Kurbanlara kendini bağışlatma fırsatı hiç tanınmadı ve bir ibret dersi almalarını sağlayacak hiçbir çaba harcanmadı. Kızlar tecavüzün kurbanı oldukları zaman bile öldürüldüler. Cinayet kendiliğinden tepkiyle veya hiddetin heyecansal dışavurumuyla değil, taammüden işlendi.

Aslında, kültürel normlar cinsel ilişkiden haz almayı kadından esirger. Eğilim, erkek sapkını baştan çıkarılmış bir kurban veya "kadına bir şey yapmış biri" gibi görmektir. Şeref, bir akraba grubunu bir bütün olarak ilgilendirdiği için, planlama genellikle bu grup tarafından yapılır. Ahlak kodu, aile şerefini kurtarmanın tek yolunun öldürmek ve işlenen günahı düzeltmenin aile içi özel bir mesele olduğunu emreder. Bu kamunun karışmasını gerektiren bir şey değildir. Kız ve bazı hallerde erkek evlada karşı bir ölüm cezası kararının yürürlüğe konması onların küçük düşürücü fiilinin herkesçe duyulup duyulmadığına, ailenin toplumsal saygınlığına ve statüsüne bağlıdır. Cinayet ailenin saygınlığını arttırabilir ve onun toplumsal statüsünü iyileştirmek için planlanmış bir yatırım gibidir.²⁴

Bu bağlamda, bazı hallerde kan davasını tetiklemek için insanların öldürüldüğünü eklemeliyim. Kan hiyerarşisine ilişkin bir görüş yaygındır. Bedevi sıradüzenine başvuracak olursak, bir kişinin

kanı bir başkasının kanından daha ağırdır.²⁵ Bedeviler sıradüzen içinde yaşarlar ve böyle bir cinayetle ortaya çıkacak muhtemel sonuca göre zarar vermeleri gereken kişiyi belirlerler. Amaç kan davasını başlatmaksa, hedef güçlü ve saygın bir kişi olacaktır. Amaç yalnızca bir uyarı göndermekse, daha az önemsenen birileri hedef seçilecektir.

Kanlar arasındaki bu ayrım bütün insanların, araç değil, amaç gibi ve eşit saygıyı hak eden kişiler olarak görülmesini gerektiren liberal-Kartezyen görüş için tiksindiricidir.²⁶ Kültürel kaygıların yasaların egemenliğini çiğnediği İsrail'deki mevcut durum da liberal gelenek için nahoştur. Bütün sorun sessizlikle perdelenmektedir.

Ölümden kurtulan kurbanların yalnızca birkaçı ailelerine karşı tanıklık yapmaya istekli oldu. Bazı durumlarda öldürme fiiline intihar süsü verildiği için, işin açığa çıkarılması ve olayın çözülmesi bir soruşturmayı gerektirmektedir.²⁷ Joseph Ginat, Bu konuda Bedevi topluluğu içinde yeni bir eğilim gözlemliyor. Son zamanlarda evlilik dışı ilişkilerden hamile kalan kızların kendi durumlarını polise bildirmeye başladığını ileri sürüyor. Onlar bunu, akrabalarının kendilerine karşı herhangi bir eyleme kalkışmasını engellemek için yapıyorlar. Böyle davranmalarının bir başka nedeni, kendilerine zarar verilecek olursa, polisin soruşturma yapacak için belli kuşku-lara sahip olmasıydı. Ginat, bu yeni tutumun Negev Bedevilerinin hızla yerleşik hale gelmesinden kaynaklandığını düşünüyor. Kızlar devlet okullarına devam ettikleri ve Yahudi kızlarıyla temasa geçtikleri için, şimdi Bedevi normlarını bozabileceklerini ve daha geniş bir toplum içinde yaşayabileceklerini fark etmeye başladılar.²⁸ Ne var ki, kızlar tedbiri elden bıraktığı ve cinayetler işlendiği zaman, bu suçları cemaat içinde çözülmesi gereken "iç sorunlar" olarak gören polis, çoğunlukla müdahale etmede çekingenlik gösterir. *Ipso facto*, bu yaklaşım tarzının sonucu, aile şerefine karşı bir cürümün can almanın yeterli bir gerekçesi olarak görülmesi olabilir.

İsrail hukuku, aile şerefine veya kan davasına ilişkin Arap normlarını yansıtmaz. Cinayetin önceden tasarlandığı kanıtlanırsa, mahkeme katili ömür boyu hapis cezasına çarptıracaktır. Yargıtay aile şerefine hafifletici koşul oluşturmadığını netleştirmiştir.²⁹ Bununla birlikte, İsrail'in hukuk sistemi geleneksel nedenlerle işlenen cinayetlerle farklı saiklerle meydana gelmiş adam öldürme olayları arasında herhangi bir ayırım yapmadığı halde, İsrail yönetimi uygulamada böyle bir ayırım yapmaktadır. Suçun aile şerefiyle ilgili nedenlerden veya kan davasından kaynaklandığı hallerde mahkumiyeti hafifletmek veya cezaevinden erken tahliye sağlamak daha kolay olabilir. Ginat şunları yazıyor: "Geleneksel adetlerin devlet tarafından kısmen tanınması, gerçekten de bunların devamlılığına katkıda bulunabilir. Ancak, galiba daha çok modern devlet içindeki geleneksel toplulukların yabancılaştırmasını sınırlama hevesliliği sergilendi."³⁰

Suçu meşrulaştıran ve Bedevi cemaatinin İsrail toplumundan yabancılaştırma kaygısı ile cinayeti aynı koşullar çerçevesinde yorumlayan bir akıl yürütme çizgisine şiddetle karşı çıkmaktayım. Ginat kültürel normlara insan hayatından daha fazla duyarlılık gösteriyor. Üstelik, bu muhakeme çizgisini benimsemesi nedeniyle, İsrail'in çıkarlarını korumaya temel ahlaki kuralları ve başlıca insan haklarını güvence altına almaktan daha fazla istekli görünüyor. Bedeviler açısından yabancılaştırma kötüdür ve bu İsrail devletinin çıkarlarının da aleyhinedir. Bedeviler İsrail makamlarının kendilerine karşı ayrımcılık yapmakta olduğunu, arazilerine hükümet tarafından haksız biçimde el konulduğunu ve eşit haklardan yararlanmadıklarını ısrarla ileri sürüyorlar. Örneklerin çoğunda bu şikâyetler doğrudur. Bunlar resmi vatandaşlıkla tam vatandaşlık arasında var olan gediği örnekliyorlar: Bedeviler resmi olarak İsrail vatandaşlarıdır ama uygulamadaki ayrımcılık ve önyargı onların tam vatandaşlıktan yararlanmasını önlemektedir.³¹ İsrail liderleri bu şikâyetlerin yabancılaştırma için yeterli zemin oluşturduğunu itiraf ediyorlar. Onlar bu duyarlılıkları daha fazla körüklemek istemi-

yor ve bu yüzden insanlık dışı suçlar karşısında yumuşak bir tutum sergilemeyi tercih ediyorlar. Bu akıl yürütmeyi nahoş ve tiksindirici buluyorum.

İsrail devleti göz yumduğu için Müslüman ve Dürzi topluluklar içinde cinayetler işleniyor ve bu topluluklar içinde en temel hakkı, yaşama hakkını korumak için var olan hiçbir etkili örgüt yok. Zorla evlendirilme ve kendi aile şereflerine leke sürdükleri korkusuyla kaçan kızlar, genellikle polis tarafından ailelerine geri gönderildiler veya *şeyh, kadı, muhtar* veya *aşiret reisi* gibi saygın bir şahsiyete teslim edildiler. Pek çok durumda ya öldürüldüler ya da adı geçen şahsiyetlerin çözümü bu korkmuş kızlara ailelerine geri dönmeleri ve istemedikleri biriyle evlenmeleri gerektiğini öğütlemek oldu. Böylece, rejim kadınların sırtından ataerkil geleneği güçlendirdi. Kadınlar korumasız bırakıldı ve aslı astarı araştırılmamış bir söylenti, edepsizce davrandığından kuşku duyulan birinin hayatının sona erdirilmesi için yeterli olabildi. El-Fanar'ın eylemcileri, zorla evliliklerin pek çoğunun babaları kız çocuklarını kuzenleriyle evlenmeye mecbur bıraktıkları zaman meydana geldiğini açıklıyorlar. El-Fanar'ın anlatımlarına göre, kız bu tür bir evliliğe boyun eğmeyi reddettiği zaman "geleneğin rızasıyla kaçırılıp ırzına geçildi". O artık ailenin bir yüz karası olarak görülebilirdi ve bunu hayatıyla ödeyecekti. Filistinliler, Araplar ve Bedeviler arasındaki evliliklerin yüzde 35 ile 40'nın yakın akraba evliliği olmasına yol açan bu adet, aile mülkiyetleri üzerindeki denetimi yitirmeme arzusundan kaynaklanıyor. Bu, çok sayıda çocuğun özürlü doğmasına ve genetik bozuklukların artmasına rağmen böyleydi.³²

Bildiğim kadarıyla, Yahudi olmayıp da aile şerefi için cinayete karşı mücadele etmeye çalışan tek örgüt olan el-Fanar güçsüz, küçük ve oldukça sınırlı bir güce sahiptir. Örgüt yalnızca bir avuç Müslüman kadını kendisine çekmeyi başardı. Kadınların çoğu (ve besbelli erkekler) el-Fanar'a radikal bir örgüt gözüyle bakıyorlar. Onun kuruluş bildirgesine yakından bakış bunun nedenini açıklar. Bildirgede şöyle deniyor: "Biz kadınlara karşı ayrımcılık yapan ve-

ya onların yaşamın -toplumsal, politik, kültürel- tüm alanlarına katılımını sınırlayan her geleneğe, yasaya ve göreneğe karşı mücadele edeceğiz.”³³ Bu, pek çok Müslüman tarafından Arap toplumsal pratiklerine yönelik bir savaş bildirisi olarak yorumlandı. Bir Müslüman genellikle aile şerefi uğruna cinayetin geleneklerini korumaya yardım ettiğini düşünür ve kurbanlardan çok katillere yakınlık gösterir.

Örgüt tarafından yayınlanan ve el-Fanar'ın daha yakından kavranmasını sağlayan metinler, İsrail rejiminin ulusal ve kültürel birliklarına karşı tepkinin, Filistinlilerin ataerkil geleneği ve özellikle onun en geri yönlerini korumasının nedenlerinden biri olduğunu gösteriyor. Bu geleneksel-ataerkil kavrayışın özü kadınların ikincil konumunun korunmasında ifadesini buluyor. Pek çok durumda, bu ataerkil aileler kadının kiminle ve ne zaman evleneceğine, eğitimi sürdürüp sürdürmeyeceğine ve dışarıda çalışıp çalışmayacağına karar verirler. Eğer çalışmasına olanak tanınırsa sıklıkla masasını kocasına, babasına veya erkek kardeşlerine vermeye mecbur bırakılır. Kadının “ahlaki” davranışı, onun kişiliğini, cinsiyetini, davranışını, arzularını ve hatta yaşamını kendisine bağımlı kılan ailesinin onurunu ve iyi ününü belirler.³⁴

Araştırmam süresince birkaç el-Fanar eylemcisiyle temas kurdum. Hepsi bilgi vererek bana yardım etmek istiyorlardı. Bu örgütün üyelerinden biri benden ismini zikretmemi istedi. Kadın üyeler Arap ataerkil sistemine karşı seslerini yükseltirken çok ince bir buz üstünde yürüyorlar ve aynı zamanda etkinliklerini, bunları “gelenek dışı”, kendi halkına ve kültürüne ihanet eden etkinlikler olarak kavrayan öfkeli insanları tahrik etmemeye özen göstererek gerçekleştireyorlar. Genel olarak Arap insanı onun onurunu koruyan aileye saygı gösteren ahlak kurallarına bağlıdır. Onur, ailesini mahcup eden kızın hayatından çok daha önemlidir. Hep erkek olan katiller cezalandırmaya ve uzaklaştırmaya maruz kalmazlar; tam tersine, Kressel onların şeref kazandıklarını ileri sürer.³⁵ İsrail'in bazı Müslüman köylerindeki kadınlar himayesiz bırakıldılar. Bir el-Fanar

eylemcisi bir gazete söyleşisi sırasında muhabire şunu söyledi: "İsrail'de hem kadın hem de Arap olmanın ne demek olduğunu tasavvur edebiliyor musunuz? İsrail'de bir kadın olmak sürekli olarak şiddetten korkmak demektir. Bir Arap olmak ise hiç kimsenin buna aldırması anlamına gelir." ³⁶

Sonuç

Bu değerlendirmenin sunucu şudur: Bazı zorlamalar "tözel", bazıları "olumsal"dır. Liberalizmin en temel ilkeleri tarafından buyrulmaları nedeniyle, tözel (veya geri alınamaz) zorlamalar önemsiz zorlamalar değildir. Bazı şeylerin toplumun hoşgörüsü yeneğinin ötesinde olduğunu ileri sürerek, katı kısıtlamaları kural olarak sunarlar. Demokrasi, insanlara saygıyı reddeden ve bazı kültürler tarafından zorla kabul ettirilmiş olsa bile başkalarına zarar vermeyi tasarlayan normlara katlanamaz. Bazı normlar liberal ölçütlerin indinde asli olarak yanlış, tam da doğaları gereği yanlış sayılırlar. İnsanların değiştirilemeyen (cinsiyet, renk, din, ırk, etnik köken, vb.) özelliklerine göre ayrımcılık yapılmasını telkin eden normlar bu türdendir. Dulların yakılması, kız çocuklarının öldürülmesi, kadın sünnetinin sert biçimleri ve aile şerefi uğruna cinayeti de bu kapsama girer. Aile reislerinin onurun taşıyıcısı olduğu İsrail'deki Müslüman cemaat, kadının cinselliğini sınırlamayı kendi hakkı ve görevi sayar. Eğer bastırılmazsa, kadının cinselliği kendisine olduğu kadar yakınlarından birine, ama en başta ve önemli olarak da kadınla ilişkisi olanlara uğursuzluk getirebilir. Baştan çıktığına inanılan kadın öldürülebilir. İsrail demokrasisi hem farklı kavrayışları göz önünde tutan adil ölçütler uygulama anlamında, hem de çatışan çıkarları, eğilimleri ve iddiaları uzlaştırmada bir hakem rolü oynamak zorundadır. Bu, tarafsızlığın yanı sıra bütünlüğü de gerektiren ince bir iştir: Bir grupta özdeşleşmekten uzak durmayı; bu rolü demokrasinin çıkarı için kullanmayı; karar verirken, tikel ihtiyaçlar kadar bir bütün olarak

toplumu ilgilendiren talep ve kaygıları da akılda tutmayı gerektiren bir iş.

Demokratik hükümetler amaca uygun kayırmaları hemen red-etmemeli ve temel değerler ve kurallarla çelişik olduğu düşünüldüğü zaman yansızlık politikasına bağlı kalmamalıdır. Temel kurallar bağlayıcı kabul edilmelidir. Bunlar başkalarına zarar ver-meme ve saygı göstermedir. Hükümetlerin her kişiye eşit ilgi ve saygı göstermesini sağlamaya; ilki ve en önemlisi yaşama hakkı ile suçlunun başka bir topluluğun ya da aynı topluluğun veya kültü-rel azınlığın mensubu olup olmadığına bakılmaksızın başkaları ta-rafından zarara uğratılmama hakkı olmak üzere, herkesin temel hak ve özgürlüklerini güvence altına almaya çalışmalıyız. Ne ya-bancılar ne de akrabalar kültürel haklılaştırmalara başvurarak ken-dilerini yasaların üzerine yerleştirmelidir. Kadınlar erkeklerin kap-rislerinden acı çekecek şekilde güvencesiz bırakılmamalıdır.

NOTLAR

1. Bu deneme, Kudüs Van-Leer Enstitünde European Project'in ko-nukseverliğiyle yürütülen geniş bir araştırmanın bir parçasıdır. Ba-na bir araştırma bursu sağladıkları için Volkswagen Eğitim Fo-nu'na ve Van-Leer Enstitüsü'ne minnettarım. Ayrıca desteklerin-den ötürü Shlomo Ben-Ami'ye ve Tel-Aviv Üniversitesi Curiel Uluslararası Araştırmalar Merkezi'ne borçluyum. Özenli ve aydın-latıcı yorumları için Will Kymlicka ve Geoffrey Marshall'a özel minnettarlığımı sunuyorum. Bunun dışında Micheal Rambau, Gi-deon Kressel, Haim Belmaker, Sam Lehman-Wilzig, Daniel Satman ve Adel Manna tavsiyeleri için minnettarlığı hak ediyorlar ve ya-dımları için Frank Stewart, Manar Hassan, İzhar Be'er ve Soha Araf'a teşekkür ediyorum.
2. Tarafsızlık ve çoğulculuk konusunda gelişkin bir tartışma için bakı-nız benim *The Boundaries of Liberty and Tolerance: The Struggle Aga-nist Kahanism in Israel* (Gainesville, 1994), adlı çalışmam, özellikle 3. bölüm veya "Between Neutrality and Perfectionism", *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence* VII/2 (1994), sf. 217-36.

3. "Sati" Sanskritçe'de sözcük anlamıyla iffetli ve iyi kadın demektir, ama bu terim kadının kocasının cenaze ateşi yığını üzerinde kendisini kurban etmesini veya bu dini kuralı yerine getirmesini kasteden bir anlam kazandı. Hindu geleneğine göre, kocasını izleyerek kendisini öldürmekle Hindu eş, bir kadın olarak kendi toplumsal ve dini görevini yerine getirir. O Hindu dulluğunun etkili lekesinden sakınır, kendisini ve kocasının günahlarını ortadan kaldırır, ailesine refah ve mutluluk bahşeden iyiliksever bir tanrıça statüsüne erişir. Krş. H. B. Reynold'ın *Sati: Widow burning in India* değerlendirmesi, *Harvard Women's Law Journal* XII (1989) içinde, sf. 277-86.
4. Bazı geleneklerde kız çocukları aile kaynakları üzerinde bir yük oluşturur. Döl yatağından sıvı alınması ve diğer tekniklerin gelişmesiyle birlikte, ceninin cinsiyetini belirlemek nispeten kolaydır. Bir takım Asya ülkelerinde ceninin cinsiyetini belirlemek için döl yatağından sıvı alınması yönteminin kullanılması ve ardından dişi ceninin düşürülmesi, dişi öldürme geleneğinin modern bir çeşitlemesi biçiminde gittikçe yaygınlaşan bir hal aldı. Bakınız Laurence H. Tribe, *Abortion: The Clash of Absolutes* (New York, 1990), sf. 65.
5. Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford, 1989), sf.176.
6. İsrail'deki Dürzü dini liderliği bu tür bir fetva çıkardı, ancak yaygın muhalefet nedeniyle geri çekti.
7. Karşılaştırmak için bakınız Wiil Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford, yakında basılıyor), bölüm 8.
8. Kabilesel grup kimliğinin korunması için kadın sünnetini gerekli sayan antropolojik görüşün kusurlu olduğunu ileri sürüyorum. Postmodernistlerin ve feministlerin yöntem bilimlerin ve kuramların amaçlı yansızlığını sorguya çekmeleri antropologlar ve etnograflar tarafından kullanıldı ve eklemlendi. Bakınız, örneğin R. C. Smith, "Female Circumcision: Bringing Women's Perspectives into the International Debate", 65 *Southern California Law Review* lxx (1992), sf. 2449-504.
9. K. Boulware-Milled, "Female Circumcision: Challenges to the Practice as e Human Rights Vialation", *Harvard Women's Law Journal* viii (1985), sf. 155-77.
10. Karşılaştırmak için bakınız V. Oosterveld, "Refugee Status for Female Circumcision Fugitives: Building a Canadian Precedent", *Uni-*

- versity of Toronto Faculty Law Review, li/2 (1993), sf. 277-83; K. Lee, "Female Genital Mutilation: Medical Aspects and the Rights of Children", *The International Journal of Children's Rights* iii/1 (1994) sf. 35-44.
11. S. A. James, "Reconciling International Human Rights and Cultural Relativism: The Case of Female Circumcision", *Bioethics* viii/1 (1994), sf. 7-10. Daha fazla okuma kaynağı için bakınız "Khitan", *The Encyclopedia of Islam* içinde (Leiden, 1986), Cilt 5; ve "What's Culture Got To Do With it? Excising the Harmful Tradition of Female Circumcision", *Harvard Law Review* evi (1993), sf. 1944-61.
 12. Diğerlerinin yanı sıra, bu konu üstüne bir araştırma yürüten Ben Gurion Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi profesörü Haim Belmaker'ın ve dört yıldır Beer-Sheva'daki Soroka Hastahanesinde çalışan Dr. Michal Rambau'nun tanıklıklarına dayanıyorum. Dr. Rambau Fıravunik sünnet yapıldığına hiç tanık olmadığını ileri sürdü. Bedeviler genellikle klitoris sadece küçük bir parçasını kestiklerinden, çok az şiddetli kanama olayı bildirilmiş. Ayrıca bakınız A. Asali ve diğerleri, "Ritual Female Genital Surgery Among Bedouin in Israel" (yayınlanmadı); A. Asali, N. Khamaysi, Y. Aburabia ve R. H. Belmaker, "Female Circumcision", sf. 122; *Ha'refuah* (İsrail Tıp Derneği'nin dergisi), cxxii/7 (1992), sf. 461-4; ve I. Shchori, "Silence of Circumcision", *Teva Ha'dvarim* (Şeylerin Mahiyeti) ii (1994) (her ikisi de İbranice).
 13. Gideon M. Kressel, *Descent Through Males* (Wiesbaden, 1992), sf. 208-11.
 14. A.g.y., sf. 210.
 15. İsrail'in popüler günlük gazetesi *Yedioth Ahronoth*, hem kadın sünnetinden hem de planlanmış evlilikten kurtulmak için evden kaçan bir kızın haberini verdi. Kızın şunları söylediğini aktardı: "Çevremdeki bütün insanlara güvenimi yitirdim. Sevgili annem benim bir numaralı düşmanım oldu. Ne arkadaşlarıma ne kızkardeşlerime güvenim kaldı, intihar etmeyi düşündüğüm anlar oldu." O kadın sünnetini yaşayan kızlardan korkunç öyküler işittiğini ileri sürüyor ve bu öykülerin çok kötü olduğuna inanıyordu. Son umut olarak konuyu babasına açtığı ve o da gerisin geri kendisini annesine havelle ettiği zaman, İsrail'in kuzeyinde yaşayan kızkardeşinin yanına kaçtı. Kız o sırada on üç buçuk yaşındaydı. Kabilesinden kaçma davranışı, aile şerefi uğruna cinayet için yeterli neden oluşturuyordu ama çok şükür ki kuzeydeki Bedevi kabilesinin desteğini kazan-

- dı ve ölüm cezasından kurtuldu. Karşılaştırmak için bakınız, S. Abromowitz, "The Bedouin Girls Scream Silently," *Yedioth Ahronoth*, 15 Mayıs 1992, sf. 45-50 (Yedi Gün Eki, İbranice). Tahmin edebildiğim kadarıyla, bu öykü kuraldan çok bir istisnadır.
16. Karşılaştırmak için bakınız Belmaker'ın *Newsweek*'teki mektubu, 31 Ocak 1994, 5C.
 17. Karşılaştırmak için bakınız Gideon M. Kressel, *Blood Fueds Among Urban Bedouins* (Kudüs, 1982), Sf. 48 (İbranice)
 18. J. Ginat, *Blood Disputes Among Bedouin and Rural Arabs in Israel* (Uty of Pitsburg Press, 1987), sf. 115-16.
 19. Karşılaştırmak için bakınız Gideon M. Kressel, "Sororicide/Filiacide: Homocide for Family Honour", *Current Anthropology*, xxii/2 (1981), sf. 141-58, *Descent Through Males* içinde yeniden basıldı; J. Giant "Illicit Sexual Relationships and Family Honour in Arab Socieity", S. G. Sholham and AnthonyGrahame (ed.), *Israel Studies in Criminology* (Tel-Aviv, 1979) içinde, sf. 179-202; ve Ginat: *Blood Disputes*.
 20. Burada İsrail Polisinin Koğuşturma ve Soruşturma Bölümünün Başmüfettişi Sara Mar-Haim'e minnettarlığını ifade ediyorum. O 1993'te aile şerefi için 9 cinayet, aynı gerekçeyle dört cinayet teşebbüsü, ve ayrıca kan davası gerekçesiyle üç cinayet teşebbüsü olduğunu anlattı. 1992'de aile şerefi için altı öldürme vardı. 1991 ve 1990'da, her yıl için sekiz olmak üzere, aynı nedenlerle en az 16 kişi öldürülmüştü. 1990'daki öteki üç cinayet olayı kan davasına dayandırılıyordu. İşgal Edilmiş Topraklarda İnsan Hakları Bilgi Merkezi, BTSELEM, Ocak 1994 Tarihli raporunda "Ahlak, Aile Şerefi ve İşbirlikçilik" konusuna bir bölüm ayırdı. Ne var ki, İsrail makamlarıyla işbirliği yaptıkları gerekçesiyle öldürülen kadınlarla ahlaksız davranış nedeniyle öldürülen kadınlar arasında hiçbir ayırım yapılmadığı için, onun verilerinden hiçbir işe yarar sonuç çıkarılamaz. Rapor, 1988 ile 1993 yılları arasında her iki gerekçeyle en az 107 kadının öldürüldüğünü söylüyor.
 21. Karşılaştırmak için bakınız A. Dayan, "Her Father, Her Brother, Her Husband", *Ha'aratz* (Israeli Günlüğü), 13 Eylül 1991, sf. 5 (İbranice). "Developments in the Struggle aganist the Murder of Women for the Sake of So Called 'Family Honour'" adlı bir el-Fanar raporu yıllık olarak 20 ile 40 arası cinayet olayından söz ediyor.
 22. Kressel: *Sororicide/Filiacide*", sf. 144. Kressel bu değerlendirmeyi benimle kişisel tartışmasında tekrarladı.

23. A.g.y., sf. 145. Kızın acıklı öyküsü 147-8. sayfalarda ayrıntılı olarak anlatılıyor.
24. A.g.y., sf. 151-2.
25. Karşılaştırınız Kressel: *Blood Fueds Among Urban Bedouins*, sf. 104.
26. Deontolojik tanıtlama konusunda daha ileri bir tartışma için bakınız I. Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals* (Çev. L. W. Beck, eleştirel denemelerde) (Indianapolis, 1969), özellikle 26-72 sayfalar; ve *Groundung for Metaphysics of Morals*, (çev. J. W. Edington) (Indianapolis/Cambridge, 1993) üçüncü baskı.
27. Üç el-Fanar eylemcisiyle konuşurken bu olayların bazılarında bana söz edildi.
28. Ginat: *Blood Disputes*, sf. 135-6.
29. 563/1979 sayılı mahkeme başvurusuyla karşılaştırınız. "Münir Abdul Hudi v. Israel State", P. D. (*Piskei Din*, İsrail Yüksek Mahkemesinin Hükümleri) xxxiv/2 (1980), sf. 608. Ayrıca 120/1955 sayılı mahkeme başvurusuyla karşılaştırınız. "Salim Amtains Yacob v. Legal Advisor of the State of Israel", P. D. ix/2 (1995), sf. 1051.
30. Ginat: *Blood Disputes*, sf. 27.
31. Tam ve resmi vatandaşlık arasındaki ayrım konusunda ayrıca bir tartışma için bakınız T. H. Marshall, *Citizenship and the Social Class* (Cambridge, 1950; H. van Gunsteren, "Admission to Citizenship", *Ethics*, lxcviii/4 (1988), sf. 731-41 ve benim "The Intifada: Cases, Consequences, and Future Trends" başlıklı çalışmam, *Small Wars & Insurgencies* ii/1 (1991), sf. 12-40.
32. Karşılaştırınız, "What is al-Fanar?", sf. 2.
33. Bana bu arka plan malzemesini sağladığı için Manar Hasan'a müteşekkirim.
34. "What is al-Fanar?" içinde, sf. 1.
35. Kressel: *Soricide/Filiacide*, sf. 115. Joseph Giant, Kressel'in makalesi üzerine yorumunda, tek bir kadını öldürmenin şeref kazandırmadığını, olsa olsa onu onardığını ileri sürer. Eğer cinayet şeref kazanmak için gerçekleştiriliyor ve şeref gücün terimleriyle algılanıyorsa, güç kazanmak için birilerinin çok daha fazla öldürmesi beklenebilir, istatistikler bu yorumu doğrulamıyor. Krş. *Current Anthropology* xxii/2 (Nisan 1981), sf. 153.
36. Karşılaştırınız, Ami Ginzburg, "With all due respect to the family, I want to live", *Hadashot*, 12 Kasım 1991, sf. 22-3.

XII

DİNİ TÖREN, KİMLİK VE DEVLET: BİR ALEVİ (Şİİ) CEM TÖRENİ

Martin Stokes

Bu bölüm küçük bir bölge ve 1992'nin yazı sırasındaki kısa bir karşılaşma üzerinde yoğunlaşıyor. Modern Türkiye Cumhuriyeti'nin sınırları içindeki nüfusun yüzde 20'sine varan ayrı ve politik bakımdan anlamlı bir azınlık oluşturan aykırı ve etnik bakımdan karma bir Müslüman mezhebin kapsamına girenlere Aleviler denir.¹ Bölge, Türk ve Suriyeli diplomatlar arasında çekişme konusu olmaya devam eden, eskiden 1938'e kadar Fransız manda yönetimi altında İskenderun Sancağı ve şimdi modern Türkiye haritasının en güney ucundaki idari birim olan Hatay'dır. Olay, cem olarak bilinen ve Aleviler için yoğun topluluksal önemi bulunan bir dinsel törendir.

Bununla birlikte, Ortadoğu'daki azınlık grupların kültürel stratejileri yönünden bakıldığında, bu karşılaşmanın daha geniş bir çınlanıma sahip olduğunu ileri süreceğim. Bu bölgede politik, etnik, dini ve ulusal bağlılık çizgileri özellikle karmaşık ve genellikle çelişiktir.

Türk milliyetçiliğinin inandırıcı gücü inıştedir ve bölgeyi kimliğin çekiştirildiği ve tartışıldığı çok önemli bir saha olarak alırsak, ulus aşırı iletişimsel ve ekonomik yapıların böylesine adamakıllı nüfuz ettiği bir alanda ideolojik üstyapı ikna ediciliğini yitirmiş ve kırılğan gözüküyor. Bu bölüm, kısmen Türk devleti tarafından davetiye çıkarıldığı ve kısmen de karşı karşıya geline Sünni İslam çoğunluğu sivil alana egemen olmaya devam ettiği için büyüyecek gibi görünen bir sorunla, Türk devlet tasarısı karşısında dini kimlikler sorunuyla ilintilidir. Pek çoklarınca bir devlet-İslamcı uzlaşısı olarak algılanan durumdan ve devlet karşıtı İslamcı gruplarla PKK'nin şiddet taktiklerinden farklılıklarını ve mesafelerini açık seçik ifade etmek arzusu taşıyan azınlık grupları açısından kültürel stratejiler, (Shammas'ın yararlı ifadesini alırsak²) "genişleme ve sınırlar çekme"nin yaşamsal araçlarıdır. Genel olarak devlet dostu Kürt ve Alevi kuruluşlarının bir çeşitlenmesinin ifadesi olan kültürel kuruluşlar 1990'lar boyunca Türkiye'nin her yanında açılmaktadır. Bununla birlikte, hükümet ve İslamcı belediyelerin ceza vermeden bu merkezleri kapatabildiği anlaşılıyor.³

Benim benimsediğim yaklaşım, kimliklerin asla tümleşik, ilk haliyle nasılsa öyle ve tarihin güçleri tarafından el sürülmemiş bir bütünlük olmayıp; tersine, bağlamsal, çoğul ve genellikle politik ve yasal baskıları tersine çevirecek son derece yaratıcı yanıtlar olduğunu vurgulayan antropolojik etnisite kuramlarından yoğun biçimde yararlanıyor.⁴ Türkiye'de marjinalleştirilmiş ve Almanya'da *Gasterbelter* olarak çifte marjinalleşmeye uğramış Aleviler, ancak bu koşullar içinde kavranabilirler. Mandel'in işaret ettiği gibi, Alevi topluluğunun kavrayışları ve Alevi politik stratejisi yeniden formüle edilen, canlanan ve değişik Alevi deneyimlerini kucaklamaya elverişli dini

tören ve simgelerle belirginleşiyor.⁵ Burada iki nokta vurgulanmalıdır. Alevi kimliğine ilişkin çağdaş anlayışlar yoğun biçimde müzik ve dans üzerinde odaklanıyor. (Bu konuya yeniden döneceğim). İkinci olarak, Mandel'in görüştüğü Almanya'daki Alevi topluluklarının daha radikalleşmiş politikacılarının tersine, Türkiye'deki Alevi politikacılar ulusal politik meşruiyetin simgelerini kullanmaya, yeniden değerlendirmeye ve canlandırmaya yöneldiler.

Çağdaş Alevi kimliğinin bu her iki cephesi Türkiye'de yükselen insan hakları söylemiyle artan ölçüde desteklendi. Türkiye'de hükümete ve devlete karşı muhalefeti harekete geçirmenin bir aracı olarak gittikçe artan ölçüde insan hakları dilinin kullanılması, son on yılı baştan başa kapladı. Son zamanlarda Türkiye'de yaşanan ve bu bölümde daha sonra irdelenen olaylar Aleviler ve insan hakları sorunlarıyla yakından bağlantılıydı ve Londra merkezli *Turkey Briefing* dergisinin "İnsan Hakları" bölümü şimdi devletin kendilerine kötü davrandığı Kürtler, emek grupları, İslamcılar ve Aleviler arasında bir dörtgen oluşturuyor. Kuşkusuz, bu farklı kategorilere dahil olan gruplar tarafından geliştirilen insan hakları tezleri amaçlan, konuları ve mantığı bakımından oldukça farklıdır ve bunu yapacak yeterli uzmanlığım olsa bile, yer bunu hakkıyla tartışmaya olanak tanımıyor. İyice basitleştirecek olursak, Alevilerin tezi devletin merkezi kurumlarının oportünist ve popülist hükümetlerin elinde açıkça İslami bir yönelime sokulduğu ve bunun Alevi kimliğinin açıkça dile getirilişini fiilen yasadışı saydığıdır. Bunun her şeyden önce, 1923'te Mustafa Kemal Atatürk tarafından kabul ettirilen (daima dini azınlıklara belli ölçüde himaye sağlamış olan) Türk anayasasını ve ikinci olarak (ve daha bulanık biçimde) ifade serbestliği ve örgütlenme özgürlüğü hakkındaki Batılı görüşler uyarınca insan haklarını ihlal ettiği düşünülüyor. Böylece, Alevilerin insan hakları tezi sürekli olarak laik anayasayı ve Mustafa Kemal Atatürk'ün kişiliğini imdada çağırır. Onlar bu ideolojik ve simgesel anlamlandırmalara yaslanarak kendi cemaat alanlarının korunmasını talep ederler.

İslamiyet ve Devlet

Son on yıllarda onu göreve çağırmış olması şöyle dursun, Türk devlet geleneğinin İslam'a nasıl katlanabildiği sorusu bile merak uyandırıcıdır. Alevi kimliğine dönük gittikçe daha aleni kıpırdanış bu soruyla ilişki içinde anlaşılabilir. On dokuzuncu yüzyılın ortalarındaki Tanzimat reformlarından beri, oldukça çelişmeli iki ideoloji, en azından yüzeyde Türklerin yaşamını belirledi. Bunlardan ilki Batılı modellere dayandırılan rasyonalist ve laik bir demokrasiyle ilgili görüştü; ikincisi biricik politik ve yasal egemenlik kaynağının Allah'ın sözü Kur'an olduğu İslam'dı. Sosyal antropologlar İslam'ın gerçekte muhtelif ve karmaşık toplumsal ilişkilerin, özellikle de politik ilişkilerin içinde yuvalanma biçimlerine işaret ederek, bu görünüşteki çelişik duruma her yönüyle değerli bir yanıt verdiler. Antropolojik değerlendirmelerin üç kolu var. Gerçekte bir modernleşme kuramı örneği olup en yakınlarda June Starr⁶ tarafından geliştirilen bir kol, Kemalizm'in İslam'a karşı mücadeleyi yavaş ama emin biçimde kazandığını ileri sürer. Çoğunlukla en iyi biçimde Şerif Mardin⁷ gibi Türk akademisyenleri tarafından temsil edilen zıt bir gelenek, uzun dönemli bir tarihsel bakışı kabul eder ve devlet karşıtı İslami radikalizmin yükselişine yol açan maddi koşulları saptar. Starling'in 1965 tarihli incelemesinde çokça sözünü etmesinden beri üçüncü ve daha iyi bilinen gelenek, yerel-düzyey kimliği diye adlandırılabilen şeye bir devlet tasarımıyla aynı ölçüde yer veren gelenektir. Bir diğer deyişle, gündelik yaşamları bağlamında insanların Kemalizm'le İslam'ı uzlaştırmayı başarabilmesi gerekir. Antropologlar uygulamada ve öz kavrayışta büyük ve benzersiz bir uzlaşmanın meydana geldiği ve dahası bunun sürüp gitmeye devam ettiği konusunda anlaşma halinde görünüyorlar. Karadeniz kıyısındaki çay üreticileriyle görüşen Hann, Kemalizm ile İslam'ın "yeğînleşen kaynaşması"nı tasvir eder (bu ibarede geniş zaman ortacının kullanılması özellikle anlamlı oluyor).⁸ Bu niçin ve nasıl meydana geldi?

Bu soruya en belirtik yanıt görece yeni iki makalede Richard Tapper ve Nancy Lindisfarne tarafından verildi. İlki⁹ Batı Anadolu'da yaklaşık dokuz bin nüfuslu ve elma üreticisi küçük bir kasabada erkeklerin İslam ile Kemalizm arasındaki çelişkileri ideolojik bakımdan asgariye indirdikleri ve pratik olarak bu çelişkilerin üstesinden geldikleri araçlar üzerinde odaklaşıyor. Onlar Atatürk'ün okul sayesinde tarih öğretimini ve askerlik hizmetini laikleştirdiğine itiraz ettiler. O, yeni Türkiye'nin laik bir cumhurbaşkanı gibi değil de, eski Türkiye'nin bir Gazisi (imanın savunucusu) ve topraklarını kafir Yunan'dan kurtaran bir askeri kahraman olarak hatırlanıyor. Bu yaklaşım, Atatürk'ün askeri yaşamına bu tür bir dini terminolojinin adanmışlığı yedirilmiş olduğunu hatırlatıyor. Atatürkçü tarih, sessizce, Atatürk'ün yaşamı ile Peygamber Muhammed'in yaşamı arasında, örneğin, onun askeri kahramanlıkları ve serüvenleriyle bağlantılı koşutluklar kuruyor. Bu kaynaştırma iki yönlü bir işlemdir. Kemalist ideoloji kentliler tarafından dinin evvelce kendilerinden yapılmasını istediklerinin "tamı tamına bir başka tarzı"nın somutlaşması olarak makulleştirildi. Örneğin, devlete vergi ödeme Müslümanlar açısından zekatın uygun bir ikamesi olarak görülebilir. Buna karşılık, İslamiyet gitgide politik olarak uysal ve kanaatkar bir bu dünya ahlakını inşa eden, değer (sevap) akılcılaştırılmış birikimi üzerinde odaklanan ve ahrette kurtuluşun olmadığını vaaz eden tarzlarda (devlet tarafından) öğretildi.

İkincisi¹⁰ daha esrarengiz ve toplumsal cinslere göre sınıflandırılmış bir resim sunar. Devlet kadınların İslam'ına genellikle dokunmadı ve onların dini pratiği İslam'da kurtuluşun temel gizinin simgesel eklemlenişinin mekanı olan kent camilerinden çok evlerin içinde geçti. Erkekler devlete duhul edilmiş egemen Sünni İslam'a göre hareket ederken, kadınlar cami-İslam'ında ifadesini bulmayan bir dini pratikler serisini inceden inceye yeniden geliştirdiler. Ölüm olaylarında Peygamberin doğumunu kutlayan mevlit denilen bu dini ayinler ahrette ve kurtuluşun yordamlarıyla ilgilidir. Bunlar, bir dereceye kadar erkeklerin uzağında, kadınlara özgü ruhsal ve

heyecansal bir alana izin verirler ve bir dereceye kadar da erkek egemen cami İslam'ının kıyısına itilmiş fikirlerin teolojik araştırılmasını mümkün kılarlar. Kadınlar tarafından değil, erkekler tarafından düzensizler bile, bu modelde de "yeğînleşen kaynaşma" kavramı hâlâ yerli yerindedir.

Bu model, ideolojinin nasıl toplumsal pratiğin ayrılmaz bir parçası olduğunu ve dayatılan toplumsal değişime karşı koymada yerel nüfusun yaratıcılığını ve becerisini gösterme çabasını teşvik eden bir modeldir. Ne yazık ki, bunun 1980'ler ve 1990'larda Türkiye'nin merkez sağ partileri ANAP ve DYP¹¹ tarafından geliştirilen tutucu Kemalizm görüşüyle büyük bir benzerlik taşıdığı ileri sürülebildi. Starling, Hann ve Tappers tarafından incelenen bölgelerin hepsinin yüz yüze bakan küçük kırsal topluluklar, ezici biçimde Sünni-Türk, ciddi biçimde iç pazarda ürünü nakde çevirmeye bağımlı ve üstelik hem ANAP'ın hem de DYP'nin geleneksel seçim kaleleri olması dikkate değerdir. Kentsel bağlamda İslam'ın pratiğinin etnolojik incelemesi "yeğînleşen kaynaşma" modelinin epeyce sınırlı ve seyrek yapısını örnekliyor. Kendi deneyimime göre, 1980'lerin İstanbul'u, Kemalizm ve İslam'ın çoğu kez belirgin biçimde ıraksandığı, veya bir başka dille ifade edersem, halkın İslam karşıtı Kemalist veya Kemalist karşıtı İslamcı söylemlere olağanüstü kolaylıkla kapılabildiği bir yerdi. Akile Gürsoy-Tezcan'ın İstanbul'da bir gecekondu ihtilafına ilişkin çözümlemesi, o sırada bir sağlık merkezi tarafından işgal edilen bir yerde bir cami inşa edilmesi üzerine cemaatsel ve yerel politik kutuplaşmayı belgeliyor. Kuşkusuz Kemalizm ve İslamcılığın birbirinden uzaklaşması sözlü tartışmayla sınırlı değil, tersine temel kent kaynaklarının paylaşımıyla koşullanmış bir uzaklaşmadır. Nihai karar, Gürsoy-Tezcan'ın belirttiği gibi, Türkiye'de bu tür anlaşmazlıkların gittikçe ortak bir yönü haline gelen simgesel jestler eşliğinde, sağlık merkezini yıkmak ve bir cami inşa etmektir. Gürsoy-Tezcan'ın ifade ettiği gibi, "bir Atatürk büstünü tahrip etmek yasadışı olduğundan, muhtemelen camiyi yıkmaya dönük herhangi bir girişimi engelle-

mek için" inşaat alanına bir Atatürk büstü yerleştirildi.¹² Daha sonra, inşaat iyice ilerlediğinde, büst galiba kaidesinden çıkarılmış olarak inşaat yerinin biraz uzağında bulundu.

Yetmiş yıllık cumhuriyet tarihi süresince devlet ve din arasında pürüzsüz bir karşılıklı ıraksama yörüngesi öneren bir model yerine, cumhuriyetin bürokrasi, hükümet ve ordu gibi kurumları içinde yönetici hizipler arasında İslam konusunda epeyce açıktan süren çelişik tartışmalara mutlaka daha fazla kulak kabartmak gerekiyor. Söz konusu olan, birbirinden hep uzaklaşan iki çizgiden çok, kenarları pürüzlü, kavisler çizen ama şu sıralarda ıraksama yaşanan bir tablodur. Bu durum, insanları, başka türlü ulaşamayacakları konumları ele geçirmek için çoğunlukla seyircisi oldukları resmi politika dünyasını dikkatle izlemeye mecbur bıraktı. Devlet yöneticilerinin bugün karşı karşıya bulunduğu güçlükler, Batılı alacaklıların talepleriyle Orta Asya ve Ortadoğu'daki yeni ulus ötesi gruplaşmalar içinde Türkiye'nin konumuna dair kendi hırslarını dengeleme görevi gibi, dış politika ilişkilerinde yatan bir takım çelişkilerden ve İslamcı oylarla karşıt oyların dengesinin çetrefil iç oyunundan doğuyor. Doğrudan bir sonuç olarak, devlet çok önemli alanlarda bocalamaya mecbur edildi. Devlet görevlilerinin Müslümanlara özgü başörtüsünü takmalarına izin vermek gerekip gerekmediği örneğinde olduğu gibi, bocalama bazen büyük simgesel çınlanıma sahip sorunları da kapsadı.¹³ Bu aleni bocalamaların ve ani çark edişlerin doğal bir sonucu, yeni yükselen İslamcı sağı tatmin edecek ve yeni yükselen Kemalist solu memnun edecek, İslamcılarının ve Kemalistlerin az yer aldığı bir oluşum olarak, ANAP-DYP koalisyon hükümetine yol açan yaygın anlayıştır. Bu 1970'lerin sonlarından beri görülmemiş tarzlarda, politik meşrutiyet uğruna halka dayalı bir tırmanışı tetikledi ve 1 Nisan 1993'teki yerel seçimlerde asıl anti-Kemalist odak Refah Partisi, belirtik bir İslamcı gündemle, 76 il belediyesinden 28'inin denetimini ele geçirdiği zaman, buzdağının büyük tepesi oldukça görünür hale geldi. İki en büyük kentin, İstanbul ve Ankara'nın belediyeleri şimdi bu parti-

nin egemenliğindedir. Bu koşullar altında, Aleviler gibi Sünni olmayan azınlıkların artan politik görülebilirliği (ve duyulabilirliği) son derece önemlidir.

Aleviler, Türkiye ve Hatay

Aleviler, On İki İmamlar olarak bilinen ruhani otorite zincirine sadakat iddiasında bulunan Şii Müslümanlardır. Bunlar, 680'de Emevi halifesi Yezit tarafından, rakip ve politik olarak baskın bir Sünni halifeler zincirinin kurulmasına yol açan bir savaşta, Kerbelâ Savaşı'nda güçleri yenilgiye uğratan Peygamberin kuzeni ve damadı Ali'nin oğullarının soyundan gelenlerdir. Bugün, Türkiye ve Suriye'deki kırsal Alevi topluluklarında yetki, Ali'nin ve (Anadolu Alevileri arasında en saygını Hacı Bektaşî Veli adlı Orta Asya'dan gelme bir on dördüncü yüzyıl mutasavvıfı olan) diğer evliyaların soyundan geldiklerini iddia eden ailelerin ama aynı zamanda kalıtsal olarak geçmeyip dede ve rehber olarak bilinen karizmatik köy liderlerinin elinde bulunmaktadır. Kısacası, Sünni ortodoksluğunun yüzeysel şekilciliğine karşı çıkan Alevi öğretisi mazlumların hakkı ve gizli bir ruhsal düzeni (*batın*) kavrayacak sufi yetenek kavramları etrafında döner.¹⁴ Ayinsel pratik camilerde değil, özel evlerde gerçekleşen ve topluluk içindeki anlaşmazlıkların çözümünü de kapsayan, ibadete birlikte katılan kadın ve erkeklerin danslarla usul usul esrimeye kapıldığı ve saz denen uzun saplı bir ut eşliğinde türkü söylenen cem denilen toplantılarda yoğunlaşmıştır. İngiliz etnografya sözlüğü Anadolu'daki cemin tasvirine ilişkin pek az ayrıntı verir, sözlük benim Türkiye'de karşılaştığımla ilgili hiçbir ayrıntı vermez. David Shankland, bir Alevi topluluğunun kendisinin törene katılmasına izin vermesinden önce, altı ay boyunca bekletildiğine dikkat çekti.¹⁵

Birge'nin 1937 tarihli anlatımından bu yana, Türkiye Alevileri hakkındaki incelemeler genellikle Alevi inancının ve toplumsal düzeninin iç dinamikleri üzerinde yoğunlaşan "köy incelemesi" bağ-

lamında yürütülmüştür. Bu, kentlerde yaşayan ve Refah'ın temsil ettiği egemen İslamcılığın sarmaladığı karmaşık bir toplumsal düzence, Türk milliyetçiliği belagatıyla ve Türkiye'nin dışındaki dünyaya ekonomik, politik ve kültürel bağımlılığın her yana sinen işaretleleriyle cebelleşen Türkiye Alevilerin çoğunluğunun günlük yaşamının anlaşılmasını kolaylaştırmadı. Hatay bu sorunlar üzerinde düşünmek için uygun bir yerdir. Rekabetin ve uzlaşmazlığın yoğun olarak yaşandığı bu ilde, birçok farklı etnik ve dini grup bir arada bulunuyor. Yerliler her şeyden önce, Sünni Türklerle Alevi Araplar arasındaki bölünmeye uygun bir dille konuşuyorlar. Bununla birlikte, Hatay'ın bu tarzda bölünmüş gösterilmesi, örneğin, Sünni kadınların belli Alevi tekkelerinden yararlanma adetini gözden kaçırma mahzuru taşıyor.¹⁶ Bölge sakinleri aynı zamanda bir yerli-yabancı bölünmesini yansıtan bir dille konuşuyorlar; burada bulunan yabancılar -Türkler ve Kürtler, Sünniler ve Aleviler- ya bölge 1939'da ilhak edildikten sonra Türk hükümeti tarafından yerleştirildiler ya da izleyen yıllarda ağır sanayi tarafından buraya çekildiler. Hatay, Türkiye ve Suriye tarafından çekiştirilen ve içinde yaşayanların dikkatinin çok fazla dış dünyaya dönük olduğu bir bölgedir. Aynı zamanda ihracata dönük bir ağır sanayi merkezidir. Türkiye'deki en büyük demir-çelik işletmesi Hatay'da kuruludur ve bunun ürünlerinin çoğu, ilk başta Suriye ve Irak olmak üzere, Arap dünyasına sevk ediliyor. Türk hükümetinin kendisinden büyük gelir elde ettiği Irak petrol boru hattının son durağı, İncirlik'teki en büyük Amerikan hava üssü gibi, Yumurtalık civarındadır. Türk hükümetinin Batı ve Arap dünyasıyla ilgili politikalarının esneme payının en son noktasına kadar zorlanmasının bir sonucu olarak, hiç kuşkusuz, Körfez Savaşı bir yerel felaket oldu. Aslında, bölge uzun süredir Türkiye'nin dışındaki dünyaya bağımlıdır. On dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde, bölge kuzeybatı Avrupa pazarına hakim olan başlıca pamuk ve ipek üreticisiydi ve yaklaşık 20 yıl Suriye'deki Fransız mandasının bir parçasıydı. Bu bölgenin küresel ekonomik politikalar ağına karşı duyarlılığı bölge sakinleri

tarafından derinden kavranmıştır ve değişmeyen bir tartışma konusudur. Bölgenin Ankara ve İstanbul'da alınan kaprisli kararlara olan bu bağımlılığı politik bir olgu olarak yerel söylemde kendini açıkça gösterir ve bölgedeki dini ve politik radikalleşmenin bununla bağlantılı olduğu çok bellidir.¹⁷

Hatay'da, 1993 yılı boyunca aleni bir "kültürel gündem"le festivallerin, kültür merkezleri ve kulüplerin, ayrıca eğitim-öğretim ve cami inşası programları gibi pratik sorunların etrafında dini-politik bir hareketlenme yaşanıyordu. Devletin tekelindeki bira fabrikaları adına bira dağıtan kamyonların kaçırılması dahil, daha açık bir eylemcilik yerel tarikatlar ve Hizbullah gibi uluslararası örgütler tarafından örgütleniyordu. Festivaller ve "kültür merkezleri" (vakıflar) politik ve dini seferberlik için özellikle önemli hale gelmişlerdir. Gerçekte, bölgenin dışında gerçekleşen bu tür festivallerden biri, son zamanlarda Türkiye'nin her yanındaki Alevi eylemciliğini biçimlendirmek bakımından özellikle anlamlıydı. Bu, 2 Temmuz 1993'te Sivas'ta yörenin Aleviler tarafından düzenlendi ve davet edilen ünlüler arasında *Şeytan Ayetleri*'ni yayınlama hakkını alan yazar ve gazeteci Aziz Nesin de bulunuyordu. Sivas'ta Sünniler ve Aleviler arasında şiddetli bir çatışma bir süreden beri mayalanmaktaydı. Şeriat yanlısı RP'li belediye başkanı Temel Karamollaoğlu genelevini kapatarak, kentin merkezinde içki satan lokantaların ruhsatlarını iptal ederek, belediyenin işlettiği düğün ve nikâh salonlarını orkestralarıyla birlikte dağıtarak kenti "temizleyecek" bir operasyon başlattı. Onun çeşitli kültürel ve sportif etkinliklerin yanı sıra, Sivas'ta şeriatçı ve radikal Sünni mahiyette dini eğitim veren bir kültürel kurum olan Kemaleddin İbni Humam Es Sivasî vakfına etkin desteği, kentin Alevi nüfusunun çoğunluğu için esaslı bir huzursuzluk nedeni olmuştu. Karamollaoğlu ile ilin valisi Ahmet Karabilgin arasındaki uzlaşmazlık da herkesin malumuydu. Bu, görünüşte valinin yetkili olduğu, ancak belediye başkanının karşı çıktığı ve yıktırdığı, Sivaslı Alevi dedesi Pir Sultan Abdal'ın kentin merkezindeki heykeli üzerine bir tartışmada uç noktasına vardı.

Sonunda, söz konusu günde Cuma namazından sonra bir ayaklanma oldu. Görünüşe göre çileden çıkmış Sünniler, kentin merkezinde önde gelen kişilerin kaldığı Madımak otelini ateşe verdiler. Otuz yedi kişi katledildi. Umutsuz Aleviler polisin ve ordunun kalabalığı durdurmak için hiçbir şey yapmadığını ileri sürdüler; bu umutsuzluk olayı soruşturmak için görevlendirilen parlamento komisyonunun 8 Temmuz 1993'te, yasaklanmış yayınlar sergilenmesi, "devrimci sloganlar" haykırılması, Aziz Nesin'in davet edilmesi, festivalin o yıl Sivas'a bağlı (ve ezici çoğunluğuyla Alevi olan) Banaz'dan Sivas merkezine taşınması ve müminler Cuma namazına giderken gürültüyle davul çalınması gibi gerekçelerle Alevileri suçlamasından sonra, Türkiye'nin her tarafında bir öfke patlamasına dönüştü. Sonuçta, Madımak otelini ateşe vermekten sorumlu tutulanların bazıları tutuklandı; 26 Aralık 1994'te bunlardan 26 kişi 15'er yıllık, ayrıca 60 kişi de 3'er yıllık hapis cezalarına çarptırıldı. Kışkırtıcılıktan Aziz Nesin'e de dava açıldı ve tahrik hafifletici neden sayıldığından kundakçıların cezasında bu nedenle beşer yıllık indirim yapıldı.¹⁸ Alevi yorumcular milletvekili dokunulmazlığının arkasına sığınan gerçek kışkırtıcıların adaletten yakayı sıyırdıklarını ileri sürdüler.¹⁹ Bu muameleye duyulan öfke, özellikle olayın 1994'teki yıldönümünde, Türkiye'nin pek çok yerindeki protestolarda Alevileri sokağa döktü. Bu protestoların her birinde ve daha yakınlarda Sünni radikallerin İstanbul'un Alevi bölgelerindeki kahvehanelere karşı tacizlerinin ateşlediği daha büyük bir protestoda polis zor kullandı.

Ölen 37 kişiden biri İskenderun'a yerleşmiş bir Türk Alevi'si olan Nesimi Çimen'di. Sivas'taki kundaklama saldırısı ve Nesimi Çimen'in ölümü İskenderun'da dikkate değer bir girişimin başlangıç işaretini verdi: İskenderun'un ortasında, belediye binasının arkasındaki bir apartmanın üst katına yerleşen, Hacı Bektaşî Veli Kültürünü Tanıtma Derneği denilen açık bir Alevi merkezinin kurulması. Burası hem Arap hem de Türk veya Kürt Aleviler için bir uğrak merkezi ve cem törenini izlemek, Alevi ve Bektaşî kül-

türünü tartışmak üzere dışardan gelenlerin ağırlanacağı bir yer olarak düşünülmüştü. Bu derneğe sakin bir Pazar gününün öğleden sonrasında şehrin merkezinde amaçsızca gezinirken, uzun saplı udun, sazın, sesinin dikkatimi çekmesiyle kazara rastladım. Alevilerin sır saklaması hakkında bu kadar çok şey işitmiş ve bir keresinde, İstanbul'da Alevi müziğinin hakim olduğu bir kulüpten tam onlar cem icra etmeye başlamadan önce ayrılması istenmiş biri olarak, şaşırmıştım. Daha sonra olayı kaydetmek için davet edildiğimde, mikrofonun fişini teybimin kulaklık prizine taktım ve kulüpte bulunanların ne neşelendirecek ne de üzecek bir şey kayda geçmedi. Bir gözlemci olarak bizzat benim rolümün de titizlikle gözlenmekte olduğu belliydi ve bunun benim için olduğu gibi onlar için de alışılmamış bir deneyim olduğu şeklinde farklı bir izlenim edindim.

Benim gözlemlediğim ceme semah ve deyiş hakimdi. İlki bir dans, ikincisi ise dinsel repertuardan alınan türkülerdir. Semah ve deyiş üzerine kuvvetli vurgu, Birge, Shanklan ve Erseven tarafından yayınlanan, içinde köy anlaşmazlıklarına hakemlik yapılmasına hasredilmiş bir oturumun bulunduğu Anadolu'daki köy cemi törenlerinin tasvirinden farklılaşır. Bu görgü olarak biliniyor ama İskenderun'daki kültür merkezinin ceminde hiç yer almamaktaydı. Müzik ve dans üzerinde vurguya bağlı bir diğer farklılık, müzisyenin Birge ve Shanklanda tarafından anlatıldığı gibi, başında dedenin bulunduğu görevlilerin özenli hiyerarşisinin değil, açıkça törenin gözetimi altında olmasıydı. Müzisyen cemaatin ön tarafında ve normalde dedeye tahsis edilmiş olan yerde oturuyordu. Semaha kalkanlar kendi etraflarında dönerek, geleneksel olarak dedeye gösterilen saygı jestleriyle onun önünden geçerken vücutlarını ve yüzlerini ona doğru eğimli tutuyorlardı.

Herkesin yer aldığı cemaatsel bir geleneğin tersine, cemin semah dansı bir grup genç erkek ve kadın tarafından icra edildi. Birörnek giyim üzerinde belli bir vurgu vardı: Genç nisanlar, gerçekte başkaları tarafından izlenecek bir icraat olarak dansı tekrarlıyor-

lardı. Bu başkalarının kim olması gerektiği, hem benim hem ilk kez benimle birlikte bulunanlar için tam olarak açık değildi. “Bu folklor mu, yoksa gerçek bir cem mi? Yani her kim havasına kapılırsa buna katılabilir mi demek istiyorum?” Yanına gelen bir dedenin müzisyene bunu sorduğu işittim. Benim ziyaret ettiğim sırada, hazırlığı yapılan “gösteri”, Anadolu Aleviliği için ana merkez haline gelen, Orta Anadolu’nun Kırşehir ilinde ermişin yaşadığı ve kendi adıyla anılan kasabadaki Hacı Bektaş Festivaliydi. Poulton’ın anlatıma göre,²⁰ her ne kadar Sivas’taki olayın bir sonucu olarak 1994 festivali sessiz geçtiyse de, merkezin kurucularından biri olan Nesimi Çimen’in ölümü, kuşkusuz, İskenderunlu Alevilerin buraya çok sayıda katılma ve iyi bir gösteri sahneleme arzu-larını bilemişti. Bununla birlikte, daha genel bir düzeyde, İskenderun’daki merkez Aleviliğin olumlu bir imgesini geliştirmek ve anlaşılır kılmak isteğiyle kurulduğu için, sahnelenmiş ve “örgütlenmiş” bir cem, merkezin amaçlarının önemli bir parçası olarak görülüyordu.

İlk olarak, bir yakarışı temsil eden bir grup kadın ve erkeklerle usulca başlayan, daha sonra çeşitli el ve kol hareketleriyle çember halinde dönülen ve doruğa doğru giderek hareketlenen dansın etapları ve düzenlenişi, Erseven’in tasvir ettiği Anadolu semah dansları çeşitlemesiyle büyük benzerlik taşıyordu.²¹ Bu dansın etapları Alevi topluluklarının dışında hiç bilinmezken, Markoff’un dikkat çektiği gibi,²² öteki müzisyenlerin yararlandığı ve önceleri yoğun biçimde Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumunda çalışan bir profesyonel Alevi müzisyenleri eliti tarafından geliştirilmiş Alevi repertuarından alınma ezgiler çok iyi bilinmektedir. Ali Ekper Çiçek, Muhlis Akarsu, Yavuz Top ve Arif Sağ’ın radyo ve kaset dinletileri sayesinde, Alevi çevrelerinin dışında iyi bilinen bu dini repertuardan alınan deyiş, miraçlama, ağırlama ve diğer türden parçalar semah boyunca ve sonrasında oturlan, türkü söylenen, sigara içilen ve saz dinlenen daha bir muhabbet havasındaki bölümde icra edilmektedir.

Bu müziğin baskınlığı önemliydi. Eğer bu kültür merkezini örgütleyenlerin isteği Aleviliğe ilişkin kabul edilebilir genel bir imge sunmaksa, evvelce devletin sahip olduğu medya tarafından özen-dirilen ve Alevi olmayan geniş bir dinleyici çevresinin özel müzik marketlerinde ulaştığı bu müziğin ön plana geçişi önemliydi. Kuşkusuz, müzik bir uzlaştırma nedeni olabildiği kadar çok kolaylıkla bir kavga nedeni haline de gelebilir. Mandel, Almanya'da bazı-larının kabul edilemez ölçüde "politik" bulduğu bir deyiş üzerin-de kopan kavganın bir cem töreninin dağılmasına yol açtığı bir durumu anlatır.²³ Hiç kimse deyişin veya Pir Sultan Abdal anma-sının devrimci eylem için bir çağrı oluşturduğunu kabul etmeyecektir. Ne de olsa, bu tür deyişlerin çoğu Türk radyo istasyonları tarafından çalınıyor ve Pir Sultan Abdal'ın basılı repertuarı Türki-ye'deki kitapçıların çoğunda satışıdır. Bugün Türkiye'de Aleviler ve aslında pek çokları için bu müzik, 1980'lerin ortalarından beri merkez sağ politik partilerin stratejilerini belirleyen İslamcılığa karşı koymak için, Atatürk'ün laik devletin meşruiyetini imdada çağırılmaktadır.

Bu politik-dini kimliği vurgulamak için, merkezin ana antresi birtakım yazılı dini buyrukların yanında üç posterle kaplanmıştı. Bunlardan biri Hacı Bektaşî Velî'nin, öteki Ali'ninkiydi. Bu ikisinin arasında Mustafa Kemal Atatürk'ün posterî duruyordu. Anadolu Alevilerinin Atatürk'ün politik partisi CHP²⁴ ile özdeşleşmesi, genellikle, CHP'ye karşı koymakta ilk başarılı olan partinin, 1950'de seçimleri kazanan Adnan Menderes'in DP'sinin²⁵ açıktan açığa İslamcı politikalarına atfediliyor. Alevilerin Türk sosyalizmi ve Atatürk figürü ile yakınlaşması çoğunlukla bu andan itibaren başlatılır.²⁶ Saz müziği, bu üç ideolojik öğeyi güçlü biçimde birleştirir.

Bu iyi bilinen repertuar cem törenlerinin görece yabancıların ortasında toplanıyor olması bakımından da yararlıydı. Bolch'un şarkı hakkındaki sıkça zikredilen ama burada tartışamayacağınız yorumu, törendeki müzikal gösterinin alternatif sesleri tanımadığı ve geleneksel otoriteyi güçlendirdiği gerçeğine işaret eder.²⁷ Alevi ce-

minde sözlü tartışma için hiçbir alan bulunmadığı doğrudur, ama adeta farklılığı çekip çeviren bir katılım “alanı” sağlayan bu kentteki cem söz konusu olduğunda, gerçekte çok sayıda farklı açıklama ve yorum soğurulabiliyordu. Müzik ve dans bu kentteki Alevi deneyiminde yatan oldukça büyük farklılıkların aşılabildiği araçlardı. Bu en azından bir amaçtı ve en azından Anadolu Alevileri bakımından başarılı bir amaçtı: yeniden kurgulanan cem, yerel Alevi deneyimini kabul edilebilir kalıplara uyduran dans ritimlerine, müzikal kalıp ve örgülere dayandırıldı ve aynı zamanda seri yeniden üretim aracılığıyla derinlemesine aşinalaştırıldı. Son olarak, müzik ve dans, müzik ve dans konusundaki İslamcı ahlaki kavrayışlar karşısında Türkiye’nin her yanında artan duyarlılık bağlamında elverişli ve yankı veren taktiklerdir. En iyi durumda ikili anlam taşıyabilirler, bu İslami kavrayışlar, belediye meclislerinin müzikal barların ve uğrak yerlerinin ruhsatlarını yenilemeyi reddetmesine dayanarak camilerin yakın civarındaki müzikal barları fiilen kapatmayı ve meskun yerlerde yüksek sesli müzik üzerinde katı bir denetimi dayattılar. Refah’ın durumu yeni camilerin yükseldiği bir kent silüetiyle belirginlik kazanırken, kültürel meşruiyetin ve ahlaki düzenin farklı bir vizyonuna dönük iddialarıyla Alevi müziği, bir karşı ağırlık sağlar. Bu vizyonun gücü, hepsi de (basmakalıp mimariden farklı olarak) kolayca taşınan, yeniden üretilen ve yeniden düzenlenen müzik aletleri ve en ucuz kasetler sayesinde tefekküre daldırmasıdır. Bu bağlamda, müziğin ve dansın değeri, sözlü tartışma olmaksızın soğurabildiği farklı yorumlamalar gerçeğinde yatar ve bunlar Alevilerin çoğunluk topluluğuyla ilişkileri konusunda yalın, dolaysız ve alt üst edici bir açıklama sağlarlar.

Bununla birlikte, belli ifade araçlarının belli türden toplumsal etkileşimleri kolaylaştırmasına karşın, diğer etkenler işe karışmazsa, elde edilebileceklerin bir sınırı vardır. İskenderun’da Arapların ve Anadolu Alevilerinin farklı yaşantıları hemen hemen aşılamaz bir engelin varlığını gösteriyor gibiydi. Anadolu Alevilerinin hepsi devlet memurluğuna, limana veya demir-çelik işletmesine girerek,

yani bu demektir ki, devletten maaş alanlara mensup olarak gelir elde ederken, Arap Alevileri çoğunlukla çiftçi ve göçmen işçiydiler. İşli olanlar yoksul olmamakla birlikte, Hatay'da her iki grup da az çok güvencesiz bir yaşam sürenler olarak tanımlanabilirdi. Yüksek ücret almasalar da, Kamu İktisadi Teşekküllerinde (KİT) çalışanlar, KİT'lerin tasfiyesi üzerine tartışmaların hız kazanması nedeniyle işlerine son verilecek bir fazlalık olma tehdidiyle yaşarken, çiftçiler ve *Gastarbeiter* uluslararası pazarların biçimlenmelerine bağımlıydılar. Her iki grup da ezici biçimde merkez sol CHP veya SHP'ye oy vererek ortak bir politik kimliği paylaştıkları halde, politik konumları oldukça ayrıdır ve bu durum, dini farklılıkları uzlaştırmayı olduğundan daha da güçleştirir. Bir yerel Arap şeyhinin dernek başkanı olarak atanmasını engellemeye çalışmış dernekteki Kürtler ve Türkler tarafından bu girişim büyük bir sorun olarak görüldü. Onlara bakışına ve iddialarına göre, büyük ölçüde sınırın Suriye yakasındaki dindashlarının sinsî politik stratejilerinin bir sonucu olarak Araplar "Sünnileştirilmiş"ti. Onların saf dini inançlarından bazılarının, namaz kılmak için camilere gitmeye ve hatta pek çoğunun Kur'an okumasına varacak ölçüde sulandırılmış olduğunu ileri sürüyorlardı.

Arap Alevilerine gelince, Kürtlerde ve Türklerde törenlere kadınların katılımı ve saz gibi müzik aletlerinin çalınması konusunda biraz kararsız kalıyorlar. Konuştuklarım, cem sırasında içki içtikleri için Anadolu Alevilerinin kötü ününden dehşete kapılmışlardı. Ancak, bu farklı kavrayışların temeli, "yerli" Arap çiftçilerle devlet bürokrasisi ve endüstride çalışan "yeni gelen" Türkler ve Kürtler arasında, ortak parti politikasının zar zor gizleyebildiği daha süregelen bir toplumsal bölünmeydi.

İskenderun'daki bu derneğin açılışının, son yıllarda ANAP ve DYP'nin bölgeye dönük tutarsız ve sallantılı politikalarına yerel bir yanıt olarak bir anlam kazandığına inanıyorum. Alevilerin anti-Kemalist, anti-sol ve anti-Alevi olarak algıladıkları yeni bir mutabakata cevaben, Anadolu'nun bir ucundan diğer ucuna kadar Alevi ku-

ruleşları açılmaktaydı. Bu mutabakat Aleviler gibi azınlıkların önceki laik hükümetler döneminde yararlanmış oldukları görece hoşgörü ortamını açıkça tehdit etti. Son yirmi yıl zarfında, Türkiye'deki Aleviler arasında üç taktik hakimdi. Bunlardan biri geleneksel takıyye ve riyakarlık alışkanlığının sürdürülmesi oldu. Diğerleri ayrılıkçı politikalar izlenmesiydi. Bu tür politikalar Türkiye Alevilerinin hemen hepsi için olmasa bile, çoğu için tiksinti konusu olduğu halde, örneğin, "Kızıl Yol" bir "Alevistan"ın kurulmasını savundu.²⁸ Üçüncüsü, dernek ve vakıflar aracılığıyla kültürel seferberlik, herhalde bir karşı Alevi saldırısını harekete geçirmenin daha başarılı bir yolu olarak düşünüldü. Kemalist politik meşruiyetin simgelerini imdada çağıran tarzlarda "geleneksel" törelerin yeniden kurgulanması, bu karşı saldırının odağında yer alıyor. Bunlar içinde dans ve müzik üzerinde vurgu, Hatay ve diğer yerlerdeki Aleviler arasında töresel pratik ve inançlardaki farklılıkları aşmanın bir aracı olarak da son derece anlamlıdır. Yerel Alevi topluluklarının pratikleri kitle iletişimi ile yayılan (şimdilerde Alevi olmayan müzisyenlerce geniş ölçüde taklit edilen) bir popüler Alevi kültürü üzerinde vurguyla giderek yer değiştirdi. ANAP ve ardılları tarafından ön ayak olunan devlet kurumlarının İslamileştirilmesinin Alevilerce bir tehdit olarak algılanması nedeniyle, eski simgeleri ve şekilleri buluşçu ve son derece esnek bir töresel çerçeve içinde kullanan Hatay'daki iki azınlık, yeni bir birlik hedefini ısrarla öne sürmek için araçlar buldu.

NOTLAR

1. Türkiye'deki Alevi nüfusun sayısını saptamak zordur. Alevilerin devlete güvensizliği geleneksel olarak takıyyeye veya dışarıyla ilişkilerinde kendi dini kimliklerini gizlemelerine yol açtı. Bir Alevi yazar olan Şener, 1980'lerin sonunda Türkiye'de Alevi olarak tanımlanabilecek halkın toplamı konusunda 20 milyon tahmininde bulunuyor. Bakınız Cemal Şener, *Alevilik Olayı: Toplumsal Bir Başkaldırı*

nın Kısa Tarihçesi (İstanbul, 1988), sf. 8. Ben Türkçe imlayı kullanmaya karar verdim. Başka okurlar "Alevi"den çok "Alawi", "Alaouwite" veya "Alawite"ye daha aşina olabilirler. Kendilerini değişik biçimlerde Caferi veya Bektaşî olarak tanımlayan (veya böyle tanımlanan) Anadolu Aleviliğine muhalif olmak istedikleri zaman, Hatay'daki Arap Alevileri bazen kendilerinden Haydari olarak söz ederler. Bununla birlikte, her iki taraf da farklılık belirtmek için bu tür bir terminolojiyi kullansa bile, karşılıklı olarak ortak bir "Ali sevgisi"ni paylaştıklarını düşünürler.

2. Joan Gross, David McMurray ve Ted Swedenburg, "Arab Noise and Ramadan Nights: Rai, Rap and Franco-Maghrebi Identity" *Di-aspora*, 3 (1994), sf. 3-39.
3. Birtakım kültür merkezlerinin, özellikle Eylül 1994'te İzmir Arya Kültür Merkezi'nin, Mayıs 1995'te Gazi Halk Kültür Evi'nin ve Diyarbakır MED-Kom'un, Haziran 1995'te Mezopotamya Kültür Merkezi Adana Şubesinin ve son olarak Temmuz 1995'te İstanbul'da Ortaköy Kültür Merkezinin kapatılmasını protesto etmek için, kavranmış ve yukarı kaldırılmış biçimde sazı (uzun saplı ut) ilk kez gösteren posterlere, Ağustos 1995'te İstanbul'un her yanında, otobüs terminalleri ve vapur iskelelerinde rastlanıyordu. En sonuncu kapatma, 7 Ağustos 1995'te CHP'nin (mevcut hükümetteki küçük koalisyon partisi) İstanbul il merkezinin, iyi tanınan bir protest rok grubu, Grup Yorum, tarafından işgal edilmesiyle sonuçlandı.
4. Örneğin, günümüzün konuyla ilgili antropolojik düşüncesi için, bakınız Elizabeth Tonkin, M. McDonald ve M. Chapman (ed.), *History and Ethnicity* (Londra, 1989).
5. Ruth Mandel, "Shifting Centres and Emergent Identities: Turkey and Germany in the Lives of Turkish Gasterbeiter", Dale Eickelmen ve James Piscatori (ed.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination* (Londra, 1990) içinde.
6. June Starr, *Law as Metaphor: From Islamic Courts to the Palace of Justice* (Albany, 1992).
7. Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (New York, 1989).
8. Christopher M. Hann, *Tea and the Domestication of the Turkish State* (Huntingdon, 1990).
9. Richard Tapper and Nancy Tapper, "'Thank God We're Secular!':

- Aspects of Fundamentalism in a Turkish Town", L. Çaplan (ed.), *Studies in Religious Fundamentalism* (Londra, 1987) içinde.
10. Nancy Tapper, ve Richard Tapper, "The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam", *Man*, NS xxii/1 (1987), sf. 69-92.
 11. Anavatan Partisi ve Doğru Yol Partisi.
 12. Akile Gürsoy-Tezcan, "Mosque or Health Centre: A Dispute in a Gecekondu", R. Tapper (ed.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State* (Londra, 1991) içinde, sf. 95.
 13. E. A. Olson, "Müslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: The Headscarf Dispute" *Anthropological Quarterly* lviii/4 (1985) içinde, sf. 161-66.
 14. Balkan Bektaşî-Alevileri arasında dini ideolojiye ilişkin bir irdeleme için, bakınız J. K. Birge, *The Bektaşî Order of Dervishes* (Londra, 1937). Türk dilinde anlatımlar için, bakınız Erseven, İlhan C., *Aleviler'de Semah* (Ankara, 1990); İsmet Z. Eyüboğlu, *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik (Alevilik)* (İstanbul, 1980) ve Ahmet Y. Ocak, *Bektaşî Fıkralarında İslam Öncesi İnanç Motifleri* (İstanbul, 1980). Suriye Alevileriyle ilgili birkaç ayrıntılı tartışmadan biri için, bakınız Fuad I. Khury, "The Alawis of Syria: Religious Ideology and Organization", R. Antoun ve D. Quataert (ed.), *Syria: Society, Culture and Polity* (New York, 1991) içinde ve Lübnan Alevileriyle ilgili, Micheal Gilsenan, *Recognizing Islam: Religion and Society in Modern Arab World* (New York, 1982), bölüm 5.
 15. David Shankland, "Alevi and Sünni in Rural Anatolia: Divergent Paths of Change", P. Stirling (ed.), *Culture and Economy: Change in Turkish Villages* (Huntingdon, 1993) içinde sf. 55.
 16. Dikkate değer şekilde, Samandağ'daki Hızır türbesi, Sünni kadınlar tarafından şifa verici özellikleri nedeniyle çok kullanılıyor.
 17. Bu bölgenin bağımlılığının kimi uzantılarına ilişkin bir tartışma için, bakınız Martin Stokes, "Local Arabesk, The Hatay and the Turkish-Syrian Border", H. Donnan ve T. M. Wilson (ed.), *Border Approaches: Anthropological Perspectives on Frontiers* (Lanham, 1994) içinde.
 18. Davaların ayrıntıları için, bakınız *Turkey Briefing* vii/3 (1994), sf. 8 ve *Turkey Briefing* vii/4 (1994), sf. 1.
 19. Bu bölümde anlatılan olayın bu ayrıntısı ve diğer ayrıntıları C. Yigenoğlu'nun *Şariatçı Şiddet ve Ölü Ozanlar Kenti Sivas* çalışmasından alınmıştır, (Ankara, 1994), sf. 108-45.

20. Hugh Poulton, "Turkish Shiism: Alevis, Bektâşis, Kizilbasis, and the Annual Festival at Hacibaktas, August 1994", *Turkey Briefing* vii/3 (1994), sf. 9-11.
21. Erseven: *Aleviler'de Semah*, sf. 132-50.
22. I. Markoff, "The Role of Expressive Culture in the Demystification of a Secret Sect of Islam (Alevi)", *World of Music* (1986), 42-56.
23. Mandel: "Shifting Centres and Emergent Identities", sf. 165-6.
24. Cumhuriyet Halk Partisi.
25. Demokrat Parti.
26. Yigenoğlu: *Şeriatçı Şiddet ve Ölü Ozanlar Kenti Sivas* (Ankara, 1994), sf. 99.
27. M. Bloch, "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation", *European Journal of Sociology* xv (1974) sf. 55-81.
28. Mandel: "Shifting Centres and Emergent Identities", sf. 166.

XIII

MAGRİP'TE MÜZİK VE ÇEKİŞEN KİMLİKLER

Tony Langlois

Etnomüzikologların çoğu, toplumlar içindeki ve arasındaki ideolojik akımların müzikal etkinlik gibi kültürel “gri alanlar”ın incelenmesi yoluyla kavranabileceği düşüncesindedir. Müzik, açıkça veya dolaylı olarak, paylaşılan duyarlıkların ve norm koyucu değerlerin ifade edilmesi için bir aracı ortam sağlar. Bir toplumsal öğeler dizisi, etkili bir simgesel mülkiyet olarak müzikal türlerin sahipliği, aynı zamanda bir rekabet konusudur. İster icra edilişi isterse daha genel toplumsal kullanım biçimleri gözden geçirilsin, müzikal etkinlik, sırasıyla özgül kültürel kısıtlılık ve olanaklarla karşı karşıya bıraktığı bireyler ve gruplar arasında karşılıklı bir etkileşimi gerektirir. Bu bakış açısıyla, Kuzey Afrika’da oluşan kültürel kimliğin şimdiki öfkeli aracılığına incelemeye çalıştım.

Batı Cezayir'in Oran'ında ve Doğu Fas'ın Oujda'sında gerçekleştirilen alan çalışmam, on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar politik ve kültürel merkezi Tlemcen kentiyile birlikte ayrı bir bölge oluşturan bir sınır yöresini kapsar. Sömürgecilik sonrası deneyimleri oldukça ayrı olmasına karşın, her iki kentin "geleneksel" kültür, dil, müzik ve toplumsal örgütlenmesinin pek çok cephesi ortaktır. İki kentteki yaşamı kıyaslayarak, milliyetçi ve milliyetçilik ötesi ideolojilerin daha yerel kimlikler ve fikirler üzerindeki etkisini ölçmek belki mümkündür. Göç, durgunluk, işsizlik, dini canlanma, uydu televizyon yayınları, vb. gibi bazı etkenler, bunlara verilen politik tepkinin ölçüsü epeyce farklı olsa bile, her iki eyalette ortaktır.

Bu bölgedeki kimliğin, yerelden küresele doğru, her biri belli bir tür müzikal etkinlikle birleşmiş az çok derişik dört düzeyini saptamak mümkündür. Müzikal sahalar sıklıkla toplumsal dışlama ve içirme kalıplarıyla çakışır. Radyo-televizyon yayınları ve kayıt teknolojileri sayesinde bağlamsal yerinden çıkarma (ve kendine mal etme) işleminin hız kazanmış olması kuşku götürmese de, durum muhtemelen her zaman bir ölçüye kadar böyle olmuştur. Müzik türleri yalnızca onların iyi bilinen toplumsal rolleri nedeniyle değil, aynı zamanda bir diğeriyle aralarında kurulan normatif bir ilişkiyi üstlenmeleri nedeniyle de ayrıksı hale getirildiler. Örneğin, radyo ve TV'de okunan Kur'an'ın dinlenmesi "iyi bir şey" sayılır; ölçülü ve ihtiyatlı alındığı müddetçe (erkekler için) korkunç bir günah gözüyle görülme de, şarap içilmesi hoş karşılanmaz. Bununla birlikte, eşzamanlı olarak hem okunan Kur'an'ı dinlemek hem de içki içmek kutsal şeylere saygısızlık anlamına gelen bir davranıştır. Kuzey Afrikalıların geçerli ahlak yelpazesi içinde, Kur'an'ın hafızlanması radyo ve TV ile yayınlanabilecek "müzik"'in en kutsal biçimi sayılıyor. Ahlak dünyaları arasındaki engelleri yıkarak ahlaki değerleri sorgulamak ve alaya almaktan başka bir anlama gelmeyen, aynı nedenle en yakışık almayan koşullarda kutsal şeylere hatırı sayılır ölçüde daha saygısız olan müzik türleri de işitilebilir.

Ahlak bir yana, dini ve tinsel bölünmeleri imleyecek bir anlam kazandıkları yerde, müzik türleri benzer sıkıntılar verebilirler. Meskun bir bölgede yüksek bir sesle Berberi dilinde müzik çalmak bir şeyi ifşa etmektir ve Kuzey Afrika'nın çoğu yerinde biraz sevilmeyen bir azınlık oldukları için, az sayıda Berberi bu tür bir şey yaparak arabasını riske sokacaktır. Devletle bütünleşmiş ideologlar ve bürokratlar, yine devletle bütünleşmiş bir kültürün altını çizmek (veya daha doğrusu yaratmak) için hummalı gayretlere gömülürken, bir ulusal tanımsızlık zamanında kendi azınlık kimliğini açıktan açığa sergilemek, haliyle son derece tehlikeli bir davranış olabilir.

Müzik kendi dilsel nişanlarından soyundurulsa bile, müziksel ve müzik dışı pek çok nesep işaretini yitirmez. Özellikle elektronik olarak ahenkli kılınmış biçiminde, kimliğin değişik kavrayışları arasında var olan bağdaşmazlıklar ön plana çıkabilir. Bundan dolayı, Kuzey Afrika'da müzik, insanları kendilerini devletle karşı konumlandırmanın gerektirdiği her bakımdan güçlü araçlarla donatır. Müzik milliyetçi söyleme dönük (belirtik olmasa da) örtük bir eleştiri barındırır ve bundan dolayı devlet temsilcileri için büyük bir ilgi konusudur. Buna daha sonra döneceğim. Önce kimliğin seçebildiğim ve müzikle ilişkilendirebildiğim değişik düzeylerini anlatacağım ve daha sonra bu öğeler arasında var olan karmaşık ilişkilerin bir taslağını çıkaracağım.

Yerel

Aile ve komşuluk ilişkileri Kuzey Afrika'da kimliğin merkezi kavramlarıdır. Genellikle "geleneksel toplum" gözüyle bakılanın içinde, kadınlar yaşamlarının büyük kısmını hemcinslerinden öteki akrabaları veya yakın komşularıyla birlikte evin içinde veya yöresinde geçirirler. Saymaca olarak hanelerin reisleri olan erkeklerin toplumsal hayatı daha çok işin, kahvelerin ve yakın civardaki umuma açık yerlerin etrafında döner. Aile/komşuluk mekanı toplum-

sal destek sağlar, bir ekonomik ve politik ağ işlevi görür. Yaş kümelerinin, cins gruplarının ve kardeşlerin "kıdem düzeni"ni belirleyen ailesel hiyerarşi, aileye ait bir dünya oluşturan bir hamilik, rekabet ve desise şebekesiyle donatılır. Kimliğin bu düzeyini tanımlayan ve sarmalayan bu tür bir destek sistemine üyelik, aynı zamanda, en başta aile iktidarın onanması kapsamında, ayrıca cinsel hak ve ayrıcalık konularında katı kısıtlama ve yükümlülüklerin kabulü anlamına gelir.¹ Geçmişte "iyi yerel ün" yarar sağlayan evliliklere yol açtı. Karşı cinsle buluşmak üzere kendi semtinden ayrılmak mümkün olsa bile, bu ahlaki bakımdan ve hatta fiziksel olarak tehlikelidir. Sürekli dedikodu ve ara sıra meydana gelen rezaletler evin ve mahallenin sınırlarını pekiştirir.

Hem aile gruplarını koruma ve geçindirme görevi gören hem de sürekli gözetimle ailenin ve sokağın kadınlarının şerefine göz kulak olan erkekler, aynı zamanda muhitin polisleridir. Aynı kurallar kadınlara uygulandığı gibi erkeklere eşit olarak uygulanmaz. Erkekler mahalle içinde son derece sınırlanmışlardır; ancak başka yerlerde, genellikle de öteki muhitlerde veya fahişelerle cinsel serüvenler peşinde koşmada daha özgürdürler. Genç kadınların özgürlüğü, çoğu kez, ailelerinin kuzeybatı Avrupa'da geçerli olanlara büyük ölçüde benzeyenden katı bir despotluğa kadar uzanan bir aralıkta değişebilen tavırlarına bağlıdır.

Kimliğin bu düzeyine ilişkin müzikal etkinliğin evliliklerin, sünnetlerin ve gayri resmi dini pratiğin mahrem dünyasına ait olması şaşırtıcı değildir. Ortodoks İslami zihniyet her türlü müziği şüpheyle karşılamaya ve yalnızca dini bir bağlam içinde icra edilen, amatör gruplarca çalınan ve en temel müzik aletleriyle eşlik edilen müzik türlerine cevaz vermeye eğilimlidir. Çağdaş Kuzey Afrika'da, olaylar az çok özel toplantılarla sınırlı olduğu sürece, örneğin, bir düğünde toplanan ailenin ve komşuların kolektif muhafazakarlığının işleri yoluna koyacağını bilgisiyle görmezlikten gelinmesine karşın, bu ölçütler sınırlarına kadar gerdirilir. Bir hafta süren düğün törenlerinde, son gecenin kapanış işlemlerinin sonu-

na kadar bunlar tek bir cins için icra edilse bile, çeşitli müzikal olaylar gerçekleşir.

Erkekler muhtemelen mahalle camisine gidip gelirken, kadınlar açısından dini pratiğin ana odağı yerel münzevi evliyaların türbelerine yüz sürmektir. Bazı evliyalar bölgesel veya hatta ulusal bir öneme sahiptir; ama çoğunluğu ancak yerel olarak tanınır ve ziyaretlerin çoğu semtte oturanlar tarafından gerçekleştirilir. Kadınların haftalık toplantıları, genellikle evle ilgili sorunların çözümü için evliyalardan şefaath dilenen bir müziği ve ilahileri kapsar; ancak bu tür toplantılar ailenin veya sokak sakinlerinin ötesinde kadınlar arasında karşılıklı bir moral destek sağlama görevi de görür. Açıkta açığa bu tür bir amaçla düzenlenmeseler bile, bu toplantılar yerel düzeyde bilgi değiş tokuşunu ve duyguların paylaşılmasını olanaklı kılar. Müzik aynı zamanda bir itikat ifadesi olarak kullanılır.

Oran/Oujda bölgesinde düğünlere özgü geleneksel müzik, Bedevi, Berberi, İspanyol ve Mağribi olmayan tarzlardan da öğeler barındıran bir müzik türü olan "Rai"dir. Hâlâ yerel şiveyle söylenese bile, günümüzde "Pop-Rai" Batı'dan alınan pek çok üslubu ve teknolojik yeniliği içerir. Yaşayan haliyle, hem geleneksel hem de modern Rai'in en önemli yönü onun doğaçlamadan gelen yapısıdır. Müzisyenden, güftenin ötesinde şarkıyı mutlu çifte, onların ailelerine ve mahallenin bir araya gelmiş mensuplarına ithaf eden uyaklı dizeler bulması ve uydurması beklenir. Rai'nin dilsel, metinsel ve müzikal başvuru çerçeveleri tümüyle yereldir ve bu özellikle dansla, törenle ve geleneksel toplumsal yasakların gevşetilmesiyle ilgili bir müzik türüdür.² Rai, aşağıda ana hatlarını ele alacağım birtakım nedenlerden ötürü, belki de dış bölgeden gelen öteki düğün müziği üsluplarının artan ölçüde tercih edilmesi nedeniyle, son dönemlerde daha sorunlu bir müzik türü haline geldi.

Kadınların çoğu açısından, aile ve mahalle toplumsallığının ahlaki olarak uygun sınırlarıdır. Sohbetlerde onların ilgilerinin yöreye doğrudan ve pratik olarak ilintili sorunların ötesine nadiren uzandığı ortaya çıktı (en azından bana öyle geldi). Öte yandan, erkekler

erken yaşlardan itibaren ilkin mahalle içinde ve daha sonra kentin içine uzanarak daha geniş birlikler kurmak için cesaretlendirilirler. Ortodoks dini pratik erkeklerce ortaklaşa yapılır; oysa kadınlar yuvarıda anlatılan evliya ziyareti toplantılarına dahil olmaktansa, erkekler tarafından evde tek başlarına ibadet etmeye özendirilir. Dua okuma işi, kuramda milliyetlerine, servetlerine, statülerine ve yaşlarına bakmaksızın bütün Müslümanları eşit olarak doğrudan Allah'a bağlayan simgesel bir ortak dille, klasik Arapça'yla yapılır. Bu yüzden, erkekler açısından evrensel İslami kimlik yerel dünyayla kesişir ve bu bir ölçüye kadar hem erkeklerin egemen toplumsal konumlarının hem de adaletsiz bölgesel yönetimlere kafa tutma haklarının hakiki belgelenmesidir.

Din görevlileri tarafından yapılan kutsal kitap yorumu uygulamada politik hareketlerin nüfuzunu güçlendirmek veya baltalamak için kullanıldı ve bundan dolayı ulusal veya bölgesel kimlik kavrayışları karşı karşıya gelir. Görünüşte, dünya görüşü bakımından ulus aşırı ve hatta küresel olsa bile, kimliğin kutsal kitap yorumuna dayalı İslami düzeyi, ulusal ve bölgesel olaylara ideolojik tepkisiyle, esasında çok daha yerel bir düzeyde etkisini gösterir. Bir öğüt ve ahlaki rehberlik kaynağı olmak sıfatıyla cami, ailesel/yöresel eylem alanında da önemli bir rol oynar.

Genel olarak müziği hoş görmeyişi yüzünden, cami onun icrasını özel alanlar içinde tutma eğilimindedir. Ailenin ve konu konuşunun davet edildiği müzik, oldukça sınırlı ve kışkırtıcı olmayan bir konudur. Müziğin müminlerin duyarlılıklarını rencide edebileceği yerde, ahalinin gözünden ve işitme mesafesinden adam akıllı uzakta çalınmasına mahalledeki yerel cami kefil olur.

Bölgesel

Görelî olarak özel ve mahrem sayılabilecek en yerel düzeye ait olanın ötesinde, ayırt edilebilir biçimde kent ve bölgeyle ilintili müziğe rastlarız. Benim alan çalışması yaptığım bölgede, buraya özgü

olduğu söylenebilecek ve her biri çağdaş Kuzey Afrika'nın politik yaşamında yer alan ana ideolojik temalarla kendi bağını kurmuş üç yaygın müzik türü vardır.

Halk müziğinin bölgedeki Bedevi ve Berberi tarzları, çalgı aletleri, giyim ve oyuncuların dans figürleri bakımından Mağrib'in geriye kalan tarzlarından oldukça farklıdır. Evliyalari anma günlerinde ve kırsal düğünlerde yarı profesyonel müzisyenler piyasada gözüktür. Geleneksel Rai'deki gibi, okunuş sırasında şarkılar bol miktarda yeniden düzenlenir ve eski zamanların dini ve politik kahramanları gibisinden temalar üzerinde yoğunlaşma eğilimi gösterirler. Bölgeye, devlete veya Fas örneğinde kralın şahsına bir parça atıfta bulunulmaması çok seyrek olsa bile, müzik grupları kabilesel bağlılıkları, kabilelerin merkezi ve sömürgeci yönetimlere karşı direnişini yüceltirler. Bu yolla bağnaz kabile öğeleri daha güçlü ideolojik yapılara bağımlı kılınırlar. Her ne kadar bu saygının İslami, Berberi, kırsal ve kabilesel kimlikler lehine geri alındığı koşulları tasavvur etmek kolay olsa da, şu günlerde devlet dışında herhangi bir şeye sadakatten söz etmenin oldukça sorunlu olduğu bir durum ışığında, bunlar önemsizleşir.

Müzik türleri egemen ideolojik koşullara uyarlanarak ayakta kalırlar. Bununla birlikte, kırsal müzikler direngendirler. Mağribilerin çoğunluğu, modern dünyada pek fazla önem verilmemesine rağmen, bu tür müziği tuhaf ve hoş bulurlar. Fas'ta "halk müzikleri"nin turizm sanayiinin egzotik konuları olarak canlanmasına olanak tanınıyor ve bu gelir onların kentlerde tutunmasını güvenceye aldı. Benzer biçimde, Cezayir'in çok cılız turizm hizmetlerinin Sahara'da geleneksel müziğe yararı dokundu, ancak turistler çok seyrek olarak kuzey kentlerini ziyaret etmeye özendirildiler ve yerli halk kültürünün simgesi olarak taşıdığı imkânlarla rağmen, hükümet kendisini ülkenin kırsal mirasıyla ilişkilendirmekten belirgin biçimde kaçındı.

Fark edilebilir ikinci bölgesel müzik biçimi, on beşinci yüzyıl İspanya'sının saray mensubu Müslüman göçmenleriyle beraber Ku-

zey Afrika'ya gelen ve Endülüs sanat müziğinin bir biçimi olan Granadi'dir. Fas ve Cezayir'in başka yerlerindeki küçük yerleşim birimlerinden başka, Granadi özellikle Tlemcen kenti ve onun hem Oran'ı hem de Oujda'yı içine alan sömürgecilik öncesi etki alanıyla birlikte anılır. Granadi orkestralarının repertuarı, klasik Arapça'yla söylenen, çoğunlukla içli, ancak insan aşkıyla tanrı aşkı arasındaki sınırları bulandıran sonradan gelen bazı Sufi geleneklerinin anlaşılmasız şiirsel kinayeleriyle dolu şarkıları içerir.

Aynı dönemin klasik mimarisi gibi, Endülüs müziği Mağrib'in her yanında büyük ölçüde hem ulusal hem de bölgesel mirasın değerli bir mücevheri olarak kabul edilir. Bu müzik Ramazan süresince geceleri televizyonda "geleneksel" beyaz peştamallar içindeki erkeklerden kurulu orkestralar tarafından icra edilir. Uzak geçmişin İslami "Altın Çağ"ı fikrini öne çıkaran Granadi hem dindarlığın hem de uygarlığın bir simgesi olarak kullanılır. Radyoda yaygın biçimde yer verilmesine rağmen, Granadi Mağrib'in geleneksel "halk" müziklerinden yalnızca biraz daha popülerdir. Burjuvazinin, yetkili makamların ve onların sanatçılarının beğenisine hitap eden Granadi, günümüzün Kuzey Afrikalıların çoğunluğunun özlemlerini içermekten geri durmaktadır. Granadi özellikle Tlemcen kentiyile, onun tarihiyle, soylu ve kültürlü aileleriyle birlikte anılır. İslami politikalarından yana halk desteği karşısında onların gerçek nüfuzu önemsiz ve azalıyor olsa bile, Granadi hâlâ pek çok bakımdan eski Tlemcen aristokrasisiyle ilişkilendiriliyor. Bölgede kanıksanmış ve (hemen hemen) asıl yerli sanat biçimi olabilir; ancak, temasta bulunduğum Mağribilerin çoğunun gözünde o bir tarihsel aykırılık sayılıyor.

Üçüncü yerel müzik türü bu yüzyılda elektronik kayıt ve radyo televizyon yayınları yoluyla ortaya çıkmış popüler formların bir çeşitlemesini kapsar. Ümmü Gülsüm dini, sanatı ve halk geleneklerini başarılı biçimde birleştirdi ve bunları 1950'lerde kapsayıcı bir Mısır milliyetçiliğiyle eşleştirdi; Cezayir'de benzer bir rolü Ahmed Wahby yerine getirdi. Esasen kaydedilmiş bir müzik türü olarak

340'lar ve 1950'lerde ortaya çıkan "Oranaise" şarkısı, yerel gelenekleri doğulu Araplardan alınan üslubun etkileriyle ve çoğunlukla Batı'dan alınan müzik aletleriyle birleştirdi. Arapça'nın bölgesel kalıbını kullanan Oranaise, Cezayir sosyalist bağımsızlık hareketi tarafından yaygın milliyetçi duyarlıkları seferber etmek için çarçabuk benimsendi.

Fransız egemenliği döneminde, Oran, Türk yönetimi altında işleri iyi gitmemiş harap bir İspanyol *presidio*'su (!) halinden çıkıp modern binaları ve büyüyen yabancı nüfusuyla büyük bir Akdeniz limanı olacak şekilde gelişti. Çoğunlukla yeni inşa edilen yerlerin kıyısındaki derme çatma kasabalara yerleşen Araplar çalışmak için kente göçtüler ve müzisyenler hem Avrupalılara hem de Arap göçmenlere hizmet eden çok sayıda bar ve genelevinde iş buldular. Güfteler bu umuma açık çerçevede cinsel olarak dikkate değer ölçüde daha açık seçik olsa da, Rai şarkıcılarının güncel konulara uygun şarkı ve doğaçlama nüktedanlık yapma becerisi, tıpkı düğünlerde olduğu gibi bu tür bir özel alana da uyduruldu. Kuzey Afrika'nın yetişkin kentli sakinlerinin çoğu, genelevlerinin ve "meyhaneler" in mahallenin ahlaki sınırlamalarından uzakta vazgeçilmez bir rahatlatıcı mekan sağladığını düşünüyorlardı.

Bu tür bölgeler ikamet edilmeyen, gerekli olduğu zaman uğrılan yerler olsalar bile, bunu yapan şarkıcılar, dansözler ve fahişeler genellikle toplum dışı sayıldılar. Bu, görünüşe göre maddi ve zamansal olarak çakışmadıkları sürece cinsel davranışın (gerçekte bir diğerine pek çok yolla bağımlı olan) zıt kurallarının bir arada var olabildiği kentsel mekana ilişkin bir "ahlaki haritalandırma" mekanizmasını gösteriyor. Meyhaneler adının kötüye çıkmamasına özen gösteren hiçbir kadının apartman dışında görülmeyeceği bütün bir gece boyunca çalıştıklarından, zaman önemlidir. Rai müziği tarafından şişirilmemiş olsaydı da, Oran'ın kozmopolit ve hovarda bir kent olarak uzun süredir elde tuttuğu ulusal ün artış göstermişti. 1980'lerin sonunda "sahnedan silininceye" kadar, Rai sık sık tabu konulara el attı ve hâlâ kavramsal olarak yasaklanmış hazların ki-

bar fahişesini çağrıştırır. Oran nüfusunun büyük kısmının can sıkıntısı ve mahcubiyetinin nedeni, Cezayir kamuoyunun kanısına göre bütün kentin "aynı kumaştan dokunmuş" olmasıydı.

Meyhanelerin ve düğünlerin az çok teklifsiz çerçevesi içine gömülüp kalmışken, Rai bir sorun alanı oluşturmada. Ne var ki, 1960'lardan itibaren Rai *cheiks* ve *cheikas* (erkek ve kadın vokalistler) plaklarının büyüyen pazarı hem bu müzik türünün hem de onun meskunu olduğu sisli dünyanın artan ölçüde fark edilmesine yol açtı. Onun modern ve egzotik çekiciliğini daha da artırmakla birlikte, Batılı müzik aletleriyle icra edilmesi Rai'yi geleneksel havasından ve öteki Mağribi halk müziklerinden daha da uzaklaştırdı.

1970'lere gelindiğinde, Rai kendi köklerinden kaynaklanan müzikal özelliklerin pek çoğunu yitirmemekle birlikte, özellikle Oran'ın dışındaki Mağribilere gittikçe Batılı gibi gelen ve bölgedeki geleneksel müzik türlerine yabancı kalan popüler bir forma evrilmişti. Üstelik, ("yakışıklı genç erkek/kadın" anlamına gelen) yeni *chebs* ve *chebaslar*, yerel evliyalara ve makul duygusal konularla ilgili daha az, yerel şive içinde içkiyle, yaşaklamalarla, cinsellikle ve aile denetimine duyulan hınçla ilgili daha çok şarkı seslendirdiler. Çoğu, Batı'daki "izin verici" yaşamın en azından ikinci el bilgisine sahip olan Kuzey Afrika'nın büyüyen genç nüfusuna göre bu konular bayağı isabetli olabilirdi, ama hem dini yetkililer hem de 1980'lerin başlarında Rai'nin radyo ve TV'den yayını yasaklamış olan ulusal hükümet bu genel eğilimin karşısındaydılar. Böylece, elektronik medya aracılığıyla, en duyarlı iç bölgelerin yaşamından bir müzik türü peydahlandı ve genellikle muhalif bir duruşu temsil edecek bir düzeye erişti. Waharanilerin (!) çoğuna göre, Oran'ın bayağı duygusallık ve ahlaksızlıkla birlikte anılması bir utanç sorunuuydu. Bölgesel lehçeleri Arapça'nın soysuzlaşmış biçimleri olarak görenlere göre ise, bu tür bir kenar mahalle dilinin kamu yaşamının her yanında işitilmesi yeterince tiksindiricidir.³

Ulusal

Fas ve Cezayir'de, ulusal kimlik hakkındaki kavrayışlar çok kırılgan ve çağdaş Kuzey Afrika'da şiddetli bir çekişme halindedirler. En istikrarlısı Berberi grupları içinde olmak üzere, Mağrib'in her yanında politik merkezileşmeye karşı tarihsel bir husumet vardır. Fas'ın ovalarına, dağlı Berberi kabilelerini ya bastırarak ya da onları bir başkasına karşı konumlandırarak üstünlüğünü günümüze kadar sürdürmüş olan güçlü bir hanedanlık silsilesi tarafından hükmedildi.

Kuzey Afrika'da yerel ve bölgesel bağlar daima çok önemli olmuştur ve geçen yüzyılda Avrupalılar tarafından belirlenen Fas'la Cezayir arasındaki ulusal sınırlar hâlâ tartışmalıdır. Sömürgeciliğin Cezayir toplumu üzerindeki en önemli etkisi, bir ulusal kimlik önceden var olmadığı için, ulusal kimlik ile ulusal egemenlik bağlantısının kurulamamış olmasıdır. Tersine, vuku bulan Fransızca'nın dayatılması ve daha çok düşmanlık uyandıran kolonilere yer açmak için yerli halkın kendi anayurdundan temizlenmesiydi. Bir vuruşta yerel ve bölgesel örgütlenme tahrip edildi. Arapça'nın ve ya Berberice'nin konuşma dili biçimleri olan bölgesel diller, bir kişinin yerel kimliğinin tümleyici işaretleridirler ve Arapça'nın klasik biçimlerine yönelik kurumsal saldırılar ise onun dini inançlarına ve daha geniş, ulus üstü bir Müslüman topluma ait olma farkındalığına dönük hücumlardı.

Bağımsızlık uğruna savaş uzun ve kanlı olsa da, öfkeleri ilk bakışta üzerine çeken böyle bir yabancı "öteki"ne, sömürgeciliğe karşı direniş çarçabuk seferber edildi. Fransızca'yı kaldırmakta başarılı olunurken, o sıralarda güçlük (en azından Cezayir örneğinde) sömürgecilik öncesinde devletin hiç var olmadığı bir yerde bir uluslaşma kavrayışı yaratmaktı. Fas güçlü bir Şerifan ailesi yüzünden anayasal krallığı yeniden yerleştirerek geleneğin kalıcılığını öne çıkarmaya çalıştı. Bir cumhuriyet kurmayı amaçlayan münferit girişimlere ve Berberi muhalefetine rağmen, Fas'ta kralın kişiliği mer-

kezileşmiş egemenliğin hep var olan bir ifadesiydi. Ulusun bir devlet halinde bir arada tutulması nazik diplomatik dengelere dayanan bir edimdi. Her birinin gerektirdiği talepler zaman zaman çelişik gibi gözükmeyle birlikte, şimdiki kral mütevacı bir Müslüman ve etkili bir dünyevi egemen şeklinde ikili bir rol oynamasının zorunlu olduğunu tarihten öğrenmişti.

Doğrusu, başvuracağı bir geçmişe asla sahip olmadığı halde, Cezayir hemen hemen tam bağımsızlık doğrultusunda gelenekten kopmaya kalkıştı.⁴ Sosyalizmin bir biçimi benimsendi veya daha doğrusu var olan devrimci rejimlerden, tek parti iktidarını kolektifleştirilmiş tarımla, merkezileşmiş ağır sanayie dayalı kalkınmayla ve Fransa'da yerleşik olandan daha yaygın bir bürokrasiyle tamamlayan uyarlamalar yapıldı. İsyançı kabile reislerini, dini cihatların elebaşlarını ve hatta sanki aslında anti-sömürgeci yurtseverlermiş gibi korsanları ve bu türden değişik tarihsel simaları anlatan milliyetçi bir tarih görüşü okullara ve kamu eğitimine sokuldu. Doğru Bloğunun izinden giderek, devrimin kahramanlarını ve Cezayirli "sıradan insan"ı öven savaşçı türden yurtsever marşlar da gündeme getirildi. Her ne kadar anlamlı günlerde ulusal radyo istasyonlarından bu tür marşlar yayınlandıysa da, şimdiki koşullar içinde ulusal dayanışmaya bu tür göndermeler ihmal ediliyor. Yurtsever savaşçı müzik yalnızca Cezayir ordusundaki askerlik hizmetlerinin iki yılında erkeklere hatırlatılıyor gibi görünüyor.

Kimliğin ulusal düzeyiyle bağlantılı sayılabilecek hiçbir yerli müzik türünün olmaması belki şaşırtıcı değildir. Endülüs sanat müziği baştan başa bütün Mağrip'te saygı görmesine rağmen, belirgin bölgesel ve sınıfsal farklılıklar onun Cezayir'de ya da Fas'ta her yönüyle kabul edilmesini önüyor. Bu müzik türünün İspanya'da bestelenmiş olması ve kuşkusuz geleneğin yüzyıllarca Kuzey Afrika Yahudileri tarafından sürdürülmesi de anlamlıdır. Yani müzik aracılığıyla kimliğin tutarlı bir ulusal anlamını yaratma veya mal edinme girişimleri başarısızlığa uğradı.

Küresel

En içli dışlı olan biri, belki onların girdileri genelleştiği için, evrensel olarak kabul edilebilir müzik türlerinin ulus üstü olduğuna karar verebilir. Bir yandan Batının pop müziklerinin küresel arabuluculuğu, veya daha doğru bir ifadeyle, Kuzey Afrikalıların beğenilerini en kolay biçimde özümleyen pop müziği biçimleri; öte yandan ise 1950'ler ve 1960'ların büyük Mısırlı sanatçılarının plakları bulunuyor. Ümmü Gülsüm, Ferid el Atraşı ve Muhammed el Vahabi son derece popüler kalmaya devam ediyor. Gündelik yaşamın ve politikanın uzağında durdukları için "küresel" müzikler (ve belki ideolojiler) çekiciliklerini yitirmeyebiliyorlar. Her günkü politik gerçekliklerden bu uzaklık önemli kişiliklerin fazladan müzikal katkılarına olanak tanır, müzik türleri ülküleştirilir ve bunlar belli özlemlerin putlaştırılmış ifadesi olurlar.⁵

Cezayirli dinleyiciler bakımından, Mısır şarkısı konuşma diliyle, politik belirsizlikle veya pervasız çapkınlıkla lekelenmiş değildir ve onun o sırada benimsettiği modernleştirici (Batılı) etkiler şimdi sağlam biçimde Arapça'nın müzikal söz dağarcığına soğuruluyor. Üstelik, pan-İslami kimlikle el ele yürüyen Arap milliyetçiliğinin geçerli ideoloji olduğu 1950'ler ve 1960'lar, Kuzey Afrika'nın çoğu açısından politik gelişmenin dinamik ve iyimser dönemleriydi.

Eğer Mısır müziği az çok nostaljik tarzda ülküleştirilmiş özlemlerin bir odağının yoğunlaşmış bir ifadesiyse, bu durumda, ideolojik tayfın diğer ucunda benzer bir rolü Batılı pop müziği yerine getirir. Kuzey Afrikalıların çoğu için "Batı", aynı zamanda tüm hazcı materyalizmin, özgürlüğün ve çekiciliğin gerçek özünün kaynağıdır. Her iki görüş Mağrip'te aç gözlülükle tüketilen MTV ve öteki uydu televizyon istasyonlarının yayınlan türünden somut örneklerle destekleniyor.

Belki de daha önemlisi, bu tür bir efsaneleştirme, Avrupa'da yaşayan veya yaşamış olan Kuzey Afrikalıların yüzünden artış gösterdi. Her yaz Mağribilerin yüz binlercesi yazı aileleriyle birlikte ge-

çirmek, pahalı hediyeler getirmek, evlilikler bağtılamak ve gurbet-teki yaşantılarını anlatmak üzere geri dönerler. Göçmenlerin pek çoğu kuzeybatı Avrupa'daki nispi zenginlik ve refahtan yararlansa bile, onlar aynı zamanda ırkçılıkla ve onların içinde yetiştiklerine meydan okuyan kültürel ve ahlaki değerlerle yüzleşirler. Bu deneyimler Mağrip'ten ayrılamayanların kafasında "Batı"ya ilişkin son derece çelişik değerli bir görüş doğurur.

Dış göç, bağımsızlık öncesinden beri Kuzey Afrika yaşamının önemli bir parçası olmuştur. İşçilerin ailelerine gönderdiği parasal havaleler önemliydi, dışarıya gidişler eğitime devam edilmesi için fırsatlar sundu ve aynı zamanda yetişkin erkeklere aile çevrelerinin saygısını kazanma olanağı sağladı. Mağrip nüfusunun yüzde 70'i otuz yaşın altında olduğu için, dış göç ayrıca büyük miktardaki işsizliği ve aşırı nüfus yığılmasını emdi. Son on yılda, Avrupa Birliği dış göçü gittikçe güçleştirdi. Bu gelişmenin toplumsal ve politik sonuçları muazzam olabilir. Aslında, yörenin kızları kocalık için en çok Mağribi göçmenlerin peşinde koşarlar. Tersine, Kuzey Afrika'da oturan, işi olan, daha yoksul ve bundan dolayı kendi aile evlerine sahip olacak parasal imkânları bulunmayan erkeklerin, genellikle müstakbel eşlerine verebileceği az şey vardır. Batı'yla ilgili düş kırıklığı genellikle "uzanamadığı ciğere pis deme" meselesi olabilir; ancak, zengin kuzenler pahalı arabalarıyla geldikleri, kasa-banın en çekici kadınlarıyla evlendikleri ve onlarla birlikte Avrupa'ya serbestçe geri döndükleri zaman, biraz kırgınlık ve hüsrân kaçınılmazdır.

Efsaneleştirilmiş Batının bir ikonu olarak popüler müzik az çok çift değerli olarak görülür ve sakınlı biçimde tüketilir. Dans müziği, özellikle yerli müziklerin çoğunda olduğu gibi vurmalı ve yüksek ritimli olan regey, rap ve ev tarzları çok yaygındır. Arkadaşlarınızla çıktığınızda yaşamın meşakkatlerini unutturan toplumsal danslar, Kuzey Afrika'da büyüleyici ve sürükleyicidir. Mağrip'te en geçerli Batılı müzikler, dans, cinsellik ve esrimeli kendinden geçiş nedeniyle televizyonda gösterilen video

reklamlarıyla ilgili olanlardır. En sevilmeveni, gürültülü, saldırgan ve aptalca bulunan, kaygı yüklü gitar rokudur. Kuşkusuz, benzer terimler aynı müziğin Batılı hayranları tarafından da kullanılır, ancak Avrupa'da ağır rokun simgesel olarak muhalif yapısı hem bir anlam hem de cazibe taşıırken, Kuzey Afrika için bu böyle değildir.

Kutuplaşma

Kuzey Afrikalılar genellikle sert bir kimlik bunalımıyla karşı karşıyadır. Cezayir'in sosyalist ve milliyetçi ideolojisi kendine güvenceli ve demokratik bir ulus-devlet ortaya çıkaramadı. Fas'ta bağımsızlık sonrası emeller daha az ütöpikti, ancak kralın hem laik hem de dini roller oynama becerisine bağımlılık kararsız bir ortam yaratabilir. En önemlisi ekonomik politikalar nüfusun büyük kesiminin temel ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yürütülmedi ve özelemlerle sevimsiz gerçeklikler arasındaki bu uçurum genellikle yaygın kötü yönetime ve/veya resmi çürümeye mal edildi. Belirli bir derecede eş dost kayırma ve düşük düzeyde yiyicilik, bunları bir yerel himaye sistemi ve vazgeçilmez bir karşılıklı çıkarıcı yardım olarak gören Kuzey Afrikalıların çoğunluğu tarafından doğru kabul edilir. Ne var ki, toplumun ortalama üyesinin koşulları kötüye gitmeye başladığı taktirde, bu kabul edilemez hale gelir. Merkezi hükümete göre kanatlarda durup yetkilerini yitirecek politik güçler daima vardır.⁶

Milliyetçi ideolojilerin ciddi biçimde ya lekelenmesi ya da ıskartaya çıkartılması yüzünden, Kuzey Afrikalılar kendilerini ulus üstüne ait olan muğlak kavramlarla tanımlamaya terk edildiler. Batının sayısız çekiciliğine rağmen, Kuzey Afrika'da pek çoklarına göre, Avrupa'nın sıradan Mağribi'yi dışladığı ve (ve çoğunlukla onun inançları yüzünden olmasa bile) genellikle İslam'a soğuk baktığı açıktır. Bosna konusundaki tereddüt ve kuzeybatı Avrupa'da politik ve idari çevrelerin çoğunda İsrail lehindeki desteğin devam et-

mesi, uluslar arası çaptaki bariz bir anti-Müslüman saldırının zımnı onanması olarak yorumlanıyor.

İslami ülkü hayal kırıklığına uğramışlara pek çok şey sunar. Aslında, Kuzey Afrika tarihi boyunca politik değişimi harekete geçirmek, yabancı kültürel etkileri püskürtmek ve çürümüş veya aciz rejimleri uzaklaştırmak için ona tekrar tekrar başvuruldu. Bugün Cezayir'deki otorite savaşında, bunaltıcı bir büyü bozumu karşısında, özünde ulusal ve materyalist olan bir ideolojiyi zora baş vurarak kurtarmaya çalışan bir hükümet görüyoruz. İslami ideologlar bu güvensizlik dalgasından yararlanabildiler ve yıllarını yerel düzeyde bir alternatif toplumsal yardımlaşma ağını inşa etmeye harcadılar.

Görünüşe göre aykırı olan iki küresel ideoloji arasındaki parçalanmada, kimliğin yerel düzeyi, hem İslam'la hem de Batıyla bağdaşmaz olabilse bile, çok sağlam kalmaya devam eder. Kitle iletişimleri şüphe götürmez biçimde kültürel görüngülerin kendi özgün bağlamlarından çıkarılmasına yaradı, böylece rekabet eden kimlikler arasındaki ideolojik aykırılıkları tümüyle görünür kıldı. Bu, yaygın erişimini denetlemenin güç olduğu ve kavranmaları için hiçbir eğitim ve okur-yazarlık düzeyi gerekmeyen müzik ve televizyon örneğinde özellikle açıktır. 1980'lerden beri Rai müziği baştanbaşa bütün Mağrip'te ve ayrıca Avrupa'da son derece popüler hale geldi. Bu, kimliğin her düzeyinde işlevli olduğu ortaya çıkan yerel müziğin bir örneğidir. Bu müzik türünün radyo ve TV'de yayınlanmasının kabul edilmesini sağlamak için, onun dili ve güftesi hatırı sayılır ölçüde yumuşatıldı ve arındırılmış yeni biçimiyle Cezayir hükümeti tarafından Batılı anlamda liberal olan gençliğin sempatisini kazanmak için kullanıldı. Kışkırtıcı dilden arındırarak, Rai'nin ana konusu ve içeriği kesilip alındı. Bu daha genel gerilimleri yansıtabilir, ancak Cezayir gençliğini mevcut cuntayı desteklemek için ikna edeceği pek benzemiyor.

Bilinçli olarak Avrupalı pop dinleyicilerin ana akımının pazarına girmeye çalışan, Paris'teki göçmenler tarafından üretilmiş müzikten özellikle etkilenmekte olan Rai, her zamankinden daha faz-

la Batılı gibi görünüyor. Belki ironik biçimde, yerel bağlamından bu son kopuş, Rai'nin Fransız üretiminin tarzını ve dilini artık anlamayan tutucu Kuzey Afrikalı dinleyicileri bir ölçüye kadar hoşnutsuz kılmıştır.

Sonuç

Aleni olarak veya yalnız başına müzik dinleme edimi, kültürel sezisler ve duygular eşliğinde kimliğe ilişkin bir edimdir. Bu sezisler bir şarkının şiirselliği içinde belirtik olabilir, üslubu veya çağrışım yoluyla ima edilebilir veya eşzamanlı olarak her iki düzeyde birden çalışabilir. Bu edim kimliğin kolektif tasavvuru içinde gerçekleştiğinden dolayı, ölküleştirilmiş veya abartılmış durumlar üzerinde odaklanma eğilimindedir. Bir şarkıda dile gelen heyecansal duruma kendimizi ne ölçüde verebilirsek, aynı zamanda onun icrasının özgül toplumsal bağlamı içinde yakalanan tarzın imleriyle de o ölçüde özdeşleşiriz. Örneğin, bir şarkıcının lehçesi kendimizi özdeşleştirebileceğimiz ya da ondan ayırt edebileceğimiz bir toplumsal sınıfın göstergesi olabilir veya bağlamın bilgisine biraz sahipsek yalnızca egzotik sayılabilir. Böyle imler pek çok yolla okunabilir ve bizim onlara ilişkin yorumumuz bireysel aşinalık derecemize bağlıdır. Müzik "yerel" olduğunda, "daha uzaktaki" öteki biçimlerden daha fazla dilsel, metinsel ve müzikal im içerir. Yerel türler söz konusu olduğunda, muhtemelen fazladan müzikal çağrışımların bilgisine diğerlerinden daha çok sahip oluruz.

Müzik bireyleri kimlikle ilgili çeşitli mefhumlardan dışlanmanın veya bunlara dahil edilmenin farkına vardırabilir. Bu ulusal, yerel ve cinse özgü olabilir veya belirli bir yaş grubuna ve çağa göndermede bulunabilir. Diğerlerinin çoğunun reddini ve bir grupta duygudaşlığı ima eden bu kimliğin bir simgesi olarak kullanılabilir. Mağrip'te ve özellikle Cezayir'de müzik yansız bir konu değildir. Milliyetçiliğin başarısızlığa uğramasıyla birlikte kimliğe yönelik seçimler a) yerel ve pragmatik, ve b) uzak ve ölküleştiril-

miştir. Demografik ve ekonomik basınç yerel düzeydeki destek ağlarını sık sık zorluyor. Halk İslami ülküyle Kuzey Afrika'nın sorunları arasına mesafe koyan bir Batı arasında suratla tercihe zorlanıyor. Böyle bir tercihi yaparken, oldukça muhtemeldir ki, Mağribiler görünüşe göre karşıt konumlarda duran bu tür ideolojilerin ardında bulunan çelişkilerin ve güncel politik entrikaların farkında değildirler. Böyle bir farkındalık, her ne olursa olsun tercihe zorlamayı dışlayacaktır.

Böyle bir durumda, belki de bilmeyerek Rai tarafından temsil edilen bir yerli uzlaşma kültürü, gittikçe daha az uygulanabilir bir seçenektir. Pek çokları açısından Mağribi yaşamın gerçekliği yerinden çıkarılmış bir deneyimdir: geleneksel ailevi kurallara ve otoriteye itiraz etme; ekonomik ve evliliği çevreleyen ağların çökmesi; ülkede ve dışarıda kitle iletişimi yayınları yüzünden kültürel kargaşa; sosyalizm, Batılılaşma ve milliyetçiliğe ilişkin düş kırıklığı. Hızla değişen böyle koşullarda, insanın kimlik duygusunu dayandıracağı sağlam bir şeye duyulan arzu çok büyüktür. Bu koşullarda, pek çok müzisyenin, yazarın ve entelektüelin fark ettiği gibi, insanın kendi şaşkınlığını ifade etmesi tehlikeli olabilir.

NOTLAR

1. Catherine Tastemain ve Peter Coles, "Can a Culture Stop Aids in its Tracks?", *New Scientist* (Eylül 1993).
2. Marie Virolle-Souibes, "Le Rai de Cheikha Rimitti", *Mediterranean* iv (1993), sf. 102-16.
3. Abdülsalem Maghraoui, "Algeria's Battle of Two Languages" *MERIP cxc/11* (1995) sf. 23-6.
4. David and Marina Ottoway, *Algeria: The Politics of a Socialist Revolution* (Berkeley, 1970).
5. Akbar Ahmed and Hastings Donnan, (ed.) "Giriş", *Islam, Globalism and Postmodernity* (Londra, 1984) içinde.
6. Deborah Harold, "The Menace and Appeal of Algeria's Parallel Economy", *MERIP cxc/11* (1995), sf. 18-22.

XIV

ÖZBEKİSTAN VE KAZAKİSTAN'DA KORE DİASPORASI: TOPLUMSAL DEĞİŞİM, KİMLİK VE MÜZİK YAPIMI¹

Hae-kyung Um

Sovyetler Birliği'nin çöküşü ve Doğu Avrupa'daki esastan yenisinden diziliş, yalnızca küresel politik düzenin değişmesi yönünde büyük içirimler taşımakla kalmadı, yanı sıra nüfus ve fikir hareketlerine de yeni bir itilim verdi.² Göçmenlerin ve mültecilerin incelenmesi, hızla değişen dünyada artan bir önem kazanmış olan toplumsal bilimlerin soruşturmasının göreliliği olarak yeni bir cephesidir.³ Devletlerinin yer değiştirdiğini anlamış olan mültecilerin ve göçmenlerin oluşturduğu bir kültürel çevreye ilişkin antropolojik çözümler, bu alanın incelenmesine önemli bir katkıda bulunabilir.⁴ Özellikle toplumsal kimliğin kişisel dile gelişi, paylaşılan de-

neyimin ve ortaklaşa etkinliğin anlamlı bir alanı olarak müzik yapımı, göçmenlerin ve mültecilerin kültürel yaşamlarını hem yansıtır hem de yeniden üretir ve sorunları araştırarak çalışmalara elverişli bir yoğunlaşma alanı sağlar.⁵

Bu tebliğde eski Sovyetler Birliği'ndeki Kore diasporasına başvurarak toplumsal değişimi, kimliği ve müzik yapımını birbirine bağlayan ilişkilerin dinamiklerini anlatmaya çalışacağım. Özel olarak, Kazakistan ve Özbekistan'daki Koreli göçmenler üzerinde yoğunlaşacağım. Bu süreçler karmaşık oldukları için, bu diasporanın yerleşmesine yol açan tarihsel olayların bir özetini sunarak başlayacağım. İkinci olarak, bu Sovyet Koreli toplulukları içinde müzik yapımını ve müzikal değişimi biçimlendiren başlıca etkenleri irdeleyeceğim. Üçüncü olarak, kimliğin bu değişimler, yeni kültürel temalar ve müzikal yaratıcılığın bileşkesiyle bağlantılı olan sorunlarını tartışacağım. Son olarak, modern toplumsal karmaşıklıkların, özellikle de gittikçe çok kültürlü hale gelen bağlamın, herhangi bir toplumsal süreklilik duygusunun bulunmamasının ve belirsiz bir geleceğe ilişkin politik ve ekonomik taleplerin anlamını sökme çabalarına, kimlik ve müzik hakkındaki kavramların içerilmesini sergileyeceğim.

Eski SSCB'ye Koreli Göçü

1989 Sovyet nüfus sayımına göre, eski SSCB'nde, resmi olarak kabul edilmiş 127 "milliyet" arasında, Korelileri 28. büyük etnik grup yapan, 438.650 Koreli var. Özbekistan Cumhuriyeti'nde 183.140, Rusya Federasyonu'nda 107.051 ve Kazakistan Cumhuriyeti'nde 103.315 kişiden oluşan topluluklar, en büyük üç Sovyet Koreli topluluğudur.⁶ Rusya Federasyonu'ndaki Korelilerin yaklaşık yüzde 40'ı (45.000), onları günümüzün Bağımsız Devletler Topluluğu içindeki en tutkun Koreli topluluk yapan Shalin adasında yoğunlaşmıştır.⁷

Rusya'nın Kore'yle ilgilenmesi, Kore'yi yakın komşu yapan,

Çin'in uzak doğuda Vladivostok çevresindeki denizcilik bölgesini Rusya'ya terk ettiği, 1860'ta imzalanan Pekin Antlaşması'yla başlar. Bazı Rus kaynaklarına göre, 1862'ye gelindiğinde Koreliler Rusya'nın kıyı bölgesine zaten yerleşmişlerdi.⁸ Bununla birlikte, Kore'nin kuzey tarafındaki pek çok köylüyü Rusya'nın uzak doğusuna sürükleyen 1869'un kötü hasadıydı.⁹ Yirminci yüzyıl dönümünde, 1905'te ikinci Kore-Japon Antlaşması'nın imzalanması¹⁰ ve ardından 1910'da Japonya'nın Kore'yi ilhakıyla birlikte Rııs uzak doğusu Japon sömürgeciliğine karşı mücadele eden Kore milliyetçi hareketinin üç üssünden biri haline geldiği için, göçmenlerin sayısı hızla arttı.¹¹ Bu dönem boyunca Vladivostok'un doğusundaki bir dağın eteğinde, Koreli okulları¹², tiyatrosu¹³, kiliseleri ve matbaalarıyla¹⁴ birlikte Sinhanch'on (Yeni Koreli Kasabası) diye anılan bir Koreli mahallesi kuruldu. 1917 Ekim Devrimi Rus uzak doğusundaki Koreli göçmenlerin yaşamlarına pek çok değişiklik getirdi. En önemlisi, bölgedeki Korelilere dönük yeni bir bütünleşme ve Sovyetleştirme politikası başlatıldı¹⁵ ve bu, Koreli göçmenlerin devrimci harekete dahil olmasına yol açtı.¹⁶

1937'de Koreli göçmenlerin neredeyse tamamını, Stalin'in Volga Almanları, Kırım Tatarları ve Çeçenler gibi öteki etnik grupların bir çoğunu da kapsayan yeniden yerleştirme planı gereğince, Sovyet Orta Asya'sına nakledildiler.¹⁷ Farklı bölgelerin ekonomik, politik ve etnik bileşimiyle oynamak gibi devasa ölçekte bir girişime dayanan bu zorunlu göçten az sayıda Koreli kaçabildi. Gazeteler¹⁸, tiyatrolar¹⁹ ve okullar gibi, Rus uzak doğusundaki Sovyet Korelilerine ait bütün kültürel kurumlar da Sovyet Orta Asya'sına taşındı.²⁰ Sovyet anayasasının 45. maddesi her Sovyet yurttaşına kendi anadilinde eğitim görme güvencesi verdiği halde,²¹ 1938'de Rus olmayan bütün akademik kurumlara tam zamanlı Rusça müfredat programı dayatıldı.²² Sovyet Orta Asya'sına zorunlu göçten bu yana, Kazakistan Cumhuriyeti'ndeki Alma Ata²³ Koreli tiyatroları, radyo istasyonları ve gazeteleriyle birlikte Sovyet Korelileri için bölgedeki en önemli merkez haline geldi.

1905 savaşının sonucunda Rusya'nın Shalin adasının güney bölümünü Japonlara kaptırarak kaybetmesinin ardından, Japonya madenleri ve demiryollarını işletecek ucuz emek arzı için Korelileri ülkeye nakletmeye başladı. Ama yine de, İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda Japonya geri çekilirken, şimdi bütün adayı içine alacak şekilde genişlemiş olan Sovyetler Birliği'nin geri aldığı toprakların bir parçası olarak arkada 40.000 Koreli kaldı. Bu yeni halkı Sovyet toplumuyla ahenkli biçimde bütünleştirme çabasıyla, Shalin adasında yaşayan bu Koreli göçmenleri Sovyetleştirme işlemine-Japon egemenliği altında inkar edilmiş bir ayrıcalık olarak- anadillerinde eğitim görme olanakları dahil edildi. Ne yazık ki, 1960'ların ortasında, Sovyet makamlarının Shalin Korelilerinin Sovyetleştirilmesi sürecini hızlandırma niyetiyle bu politikayı tersine çevirmesinden sonra, bu Koreli okulları kapanmak zorunda kaldı.

1945'te Kore'nin bölünmesinden sonra, eski Sovyetler Birliği'ne Koreli göçü, iki devlet arasındaki ekonomik ve politik bağlar yüzünden Kuzey Kore'den göçle sınırlandırıldı.²⁴ 1940'lar ve 1950'lerde Kuzey Kore'ye bir miktar geri dönüş göçü de oldu. Örneğin, yarımadanın kuzeyinde Kore Demokratik Halk Cumhuriyeti kurulduğunda, Sovyet Koreli entelektüelleri ve ordu subayları,²⁵ bu yeni sosyalist devletin pekiştirilmesine yardımcı olmak için Sovyet makamları tarafından Orta Asya'dan Kuzey Kore'ye gönderildiler.²⁶ Ne var ki, 1953'te Kore savaşının ardından Sovyetler Birliği'yle Kuzey Kore arasındaki ilişkiler kötüleştiği zaman, Sovyet Korelileri Kuzey Kore hükümeti tarafından Sovyet casusu olmakla suçlandılar, tasfiye edildiler ve ülkeden çıkarılma veya idam edilemeyle seçenekleriyle karşı karşıya bırakıldılar. 1958'de Sovyetler Birliği'nin Kuzey Kore elçiliği, Shalin Korelilerine "Denizaşırı Kuzey Kore Vatandaşlığı" verdi. Birçok Shalin Korelisi bu tercih hakkını kullandı ve onların bazıları köken olarak Güneyli oldukları halde binin üzerinde göçmen Kuzey Kore'ye gitti. Ancak, bu "Denizaşırı Kuzey Kore Vatandaşlığı"nın bir sorun kaynağı olduğu ortaya çıktı. Kuzey Kore pasaportlu Sovyet Korelilerine Sovyet ma-

kamları tarafından yabancılar gibi muamele edildi: Pek az, hatta hiçbir vatandaşlığa sahip olmadıkları döneme göre daha az yasal hakları vardı ve eski Sovyetler Birliği'yle Kuzey Kore arasındaki ilişkiler dönem dönem bozulunca onlara karşı giderek artan bir ayrımcılık yapıldı.

Sovyet Korelilerinin gönüllü iç göçüne yalnızca Sovyet Orta Asya bölgesi içinde izin verildi. Bununla birlikte, İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda Shalin adasının bir Sovyet toprağı olmasından sonra, birkaç yüz Orta Asya Korelisi sivil görevli ve öğretmen olarak Shalin'e gönderildi. Sovyet makamları bunu, Rus dili ve Sovyet sistemi konusunda hiçbir bilgisi olmayan adadaki Koreli halkın eğitimi ve yönetimini kolaylaştırmak için yaptı. 1980'lerin ortalarında, Korelilerin hareketi ve mesken tutması hakkındaki resmi 1937 kısıtlamaları kaldırılınca, birkaç bin Orta Asya Korelisi, onların "yurt" olarak gördüğü Rus uzak doğusuna geri gitti. 1960'lardan bu yana, yüksek eğitim alma ve kendi işlerinin fırsatlarından olabildiğince yararlanmak çabasıyla birtakım Shalin Korelileri de tersine bir doğrultuda, Rus anakarasına ve Sovyet Orta Asya'sına taşındılar.

Değişik bölgelerdeki Sovyet Koreli toplulukları, bölgeler arasında göç ve iç evlilikler kurma yöntemi yoluyla bütünleştiler. Bununla birlikte, her bir Koreli göçmen grubu kendisini bölgesel coğrafyanın ve kültürel klışenin terimleriyle tanımlar. Örneğin, Orta Asya Korelileri kendilerine "Koryo Halkı" (*koryo saram*) derler, oysa Shalin Korelileri kendilerini "Çoson Halkı" (*choson saram*) olarak adlandırırlar.²⁷ Shalin Korelileri Rus anakarasının ve Orta Asya'nın Korelilerinden "kıtadaki halk" (*k'unttang saram*) diye söz ederler ve onların daha fazla babacan ama aynı zamanda daha fazla Sovyetleşmiş olduğunu düşünürler. Orta Asya'da, Özbekistan'daki Koreliler, Kore kültürünün pek çok ögesini, en başta da dilini yitirmediklerine inandıkları için Kazakistan'daki benzerlerinden daha fazla Koreli olmak bakımından kendileriyle gurur duyarlar. Öte yandan, Kazakistan'daki Koreliler kendilerini çok yönlü ve ilerlemiş, yani "Avrupalı" sayarlar.

Eski SSCB'de Koreli Göçmenlerin Müziği

Eski Sovyetler Birliği'nde Koreli göçmenlerin müzik üretimlerinin karmaşıklıklarını tasvir etmek ve çözümlemek için, açıklayıcı bir model kullanmak mümkündür. Böyle bir model bu yaratıcı süreci biçimlendiren gelinen anayurt ve ev sahibi ülkedeki toplumsal ve kültürel etkileri temsil eden birbirine geçişmiş eşmerkezli çemberlerin iki takımından oluşur. Genelden özele uzanan etkiler aralığını temsil edecek şekilde daha uzak ve daha az doğrudan öğeler dışta; daha doğrudan ve kişiler arası öğeler ise içtedir.²⁸ Eşmerkezli çemberlerden oluşan bu şemaya göçün ve kültürel temasın doğrultusunu ifade eden akış çizgileri yerleştirilmelidir.²⁹ Başka yerlerde yaptığım gibi,³⁰ burada bu modelin bütün içerim ve nüanslarının ayrıntılı kuramsal çözümlemesini vermeye çalışmayacağım. Ama yine de, bu kuramsal yapıya başvurarak Sovyet Korelileri arasında müzik yapımını biçimlendiren öğeleri açıklamada modelin genel olarak işe yarar olduğu sınanabilir.

En dışta yer alan "geniş dış toplum", hem memleketin hem de ev sahibi ülkenin politik ve kültürel yaşamı üzerindeki dış etkileri anlatır. Sovyet Korelileri bakımından bunlar, önceki bölümde açıklanan ve bu diasporaya yol açan fetih ve ittifakların jeopolitik güçleriyle ilgilidir. En yakınlarda, soğuk savaşın sonu eski SSCB halklarının yaşamının birçok veçhesinde değişikliklere yol açtı. Örneğin, Güney Kore ile Bağımsız Devletler Topluluğu'nun Rusya Cumhuriyetleri, Kazakistan ve Özbekistan gibi yeni ulusları arasında hem diplomatik hem de ekonomik bağlar kurulması, Sovyet Koreli topluluklarına pek çok değişiklik getirdi. Bu olaylar daha şimdiden, eski SSCB'ndeki Koreli toplulukların müzik yapımı üzerinde hatırı sayılır bir etkide bulunan bir ikinci müzikal göçle sonuçlandı. Bu etkilerin daha sonraki sonuçlarını izleyen alt bölümde anlatacağım.³¹

Daha içteki "geniş toplum", genelde kurumlarla kültürel, politik ve toplumsal sistemlerin karşılıklı etkileşimine göndermede bu-

lunur. Örneğin, Kazakistan Cumhuriyeti'ndeki Koreli göçmen topluluklarında bu etkileşimler, Almaty kentinde Korelilerin tiyatro-suyla Korelilerin radyo istasyonu arasında kurulmuş ilişkileri ve öteki bölgesel kültürlerle temasları kapsar. Bu Koreli topluluğun diğer etnik gruplara işbirliği halinde düzenlenen yerel halk festivallerine katılımı da buna dahildir. Bu tür festivaller hem yerel hem de merkezi Sovyet hükümetinin katkısıyla sık sık tekrarlandı. Etnik halk müziği grupları eski SSCB'nin her yanında benzer biçimde, Moskova ve devlet makamlarının eşgüdümlü himayesiyle sahneye çıkarlardı.³² Geleneksel kültür, Komünist Partisi tarafından tanımlandığı gibi, onda "biçimde ulusal ve içerikte sosyalist" olanı korumak koşuluyla, grubun birey üzerindeki üstünlüğünü öğreten "topluluk" tasavvurunu dile getirmek için ele alındı.³³

Dıştan içe doğru etki sıralamasında üçüncüsü "öteki bölgesel kültürler"dir ve bu aynı zamanda ev sahibi ülkede ikamet eden öteki etnik grupların kültürlerini ifade eder. Bunlar, Kazakistan Cumhuriyeti'nde esas olarak Kazaklar ve Ruslar olduğu kadar Almanlar, Ukraynalılar, Özbekler, Tatarlar ve Uygurlar gibi çeşitli daha küçük azınlıklardır da.³⁴ Örneğin, 1990'da Almaty'i ziyaret ettiğimde besteler üzerinde birlikte çalışmış olan bir grup Koreli, Rus ve Kazak müzisyenle karşılaştım. Onların Yon Song-yong tarafından yazılan Sovyet Korelilerinin "Cehennemden Gelen Zil Sesi" adlı piyesinde kullanılan parçası, oyunun yerel Kore tiyatrosundaki ilk temsilinde Kazak Radyo Orkestrası tarafından çalındı. Özbekistan Cumhuriyeti'nin başkenti Taşkent'te 1994'teki alan çalışmam sırasında, şimdi başarılı bir işadamı olan, bir zamanlar Özbek şarkıcı arkadaşları için Özbekçe pop şarkılar yazmış bir Koreli müzisyenle tanıştım.

Modelimizdeki "Yerel kültür", inceleme konusu olan verili bir ülkenin jeopolitik sınırları içinde herhangi bir bölgesel çeşitlemeyi ifade eder. Bu ev sahibi ülkedeki göçmen topluluğun yerel kültürüne atıfta bulunur. Örneğin, Özbekistan'ın başkenti Taşkent'teki Koreli kentli topluluk Özbek halk şarkılarını kendi müzikal kültürleri

biçiminde benimsemiştir. Öte yandan, Özbekistan'da Polit-Ozel kolektif çiftliğinin kırsal Koreli topluluğu, Rus uzak doğusundan kendileriyle birlikte getirdikleri Kore müziğini hâlâ koruyor.

Daha içteki "İlgili alt kültürler", örneğin, edebiyat, tiyatro ve dans gibi, verili bir müzik türü veya biçimiyle ilgili olan öteki kültürel alanların herhangi birine işaret eder. Sovyet Koreli topluluklarında müzik yapımı bu ilintili sanatlarla ayrılmaz biçimde içice oldu. Örneğin, Sovyet Korelilerinin piyesleri daima müzik ve dans eşliğinde sahnelenir. Aslında, beğenilen Sovyet Korelisi yazar Yon Song-yong bir yönetmen ve oyuncu olduğu kadar bir besteci ve şarkıcıdır da.

İçeriye doğru ilerlersek, "müziğin alt kültürü", belirli bir müzik türü veya biçimi dahilinde, müzik yapımının yaratıcı sürecine doğrudan karışan müzisyenler, besteciler, dinleyiciler ve araçlar gibi bireylerin karşılıklı etkileşim alanıdır. Bununla birlikte, "müzik alt kültürü" içinde müzik yapımının içten bağlantılı üç sürecinin, yanı besteleme, okuma ve aktarma süreçlerinin bulunduğunu hatırlatmak istiyorum. Örneğin, Rus uzak doğusunda yeni bestelenen Kore şarkılarının üslubunun göçmenlerin Kore'den getirdiği şarkılardan alınması anlamında, besteleme süreci aktarma sürecinden etkilenir. Dahası, Sovyet Korelilerinin birçok şarkısı okunurken çoğu kez irticalen uydurulmuş değişikliklere uğradıkları için, besteleme ve okuma süreçleri de birbiriye yakından ilintilidir. Sovyet Koreli toplulukları içinde şarkı öğreniminin genellikle sahnede okunurken gerçekleşmesinden ötürü, besteleme ve aktarma süreçleri de birbirlerine bağlanır.

Nihayet, ortadan çıkan oklar, estetiğin müziğin diğer cepheleri tarafından hem yaratıldığı hem de onlardan etkilendiği döngüsel sürecin işleyişinin çift yönlülüğünü ima eder. Estetik değerler sınıfa, bölgeye, cinsiyete ve yaşa göre başkalaşır. Örneğin, Orta Asya'daki yaşlı kuşak bu yüzyılın ilk bölümü boyunca Rus uzak doğusundan gelen geleneksel Kore şarkılarını ve Kore halk türkülerini beğenir, oysa onların torunları modern Rus ve Batı popüler şar-

kılarını tercih ediyorlar. Korelilerin Sovyet Orta Asya'sındaki, örneğin, Özbekistan'daki düğünlerinde aynı zamanda Özbek popüler müziği kabul görürken, Kazakistan'dakilerde hem Rus hem de Kore popüler müziği çalınır.

Kimlik ve Müzik

Etnomüzikolog Alan Merriam müziği "kültürün en durağan öğelerinden biri"³⁵ olarak görür ve toplumbilimci Janet Wolff "belirli bir müzik türünün estetik özerkliğinin ve üslup teamülünün kendiliğinden toplumsal belirlenime göğüs gerebildiği"³⁶ni telkin eder. Bu önermeler, özellikle göçmen topluluklarının mensuplarının çoğu kez kültürel kimliğin simgeleri olarak görüp kullandığı başka yere nakledilmiş müzik örneğinde tamamen doğru olabilir. Örneğin, Koreli göçmenlerin kendileriyle birlikte anayurtlarından getirdikleri bir müzik birkaç kuşaktan daha uzun süre yaşadı ve onların etnik kimliğinin bir simgesi olarak görüldü. 1920'lerden kalma popüler bir Kore şarkısı, 'Yu Suil ve Sim Sun-ae', her ne kadar Kore'de artık çalınmıyorsa da, Orta Asya'nın Korelileri tarafından hâlâ söylenir.

Yine de, bu tür bir durağan model, müzik yapımının devingen gerçekliğini karartır. Blacking'in önerdiği gibi, eğer müzik "her birinin etkisine sırasıyla daha fazla maruz kalabildiği, toplumsal etkileşimler örüntüsü, yaratma gücü ve kabul edilmiş kültürel formlar arasındaki ilişkileri incelemek için ideal bir örnek"³⁷se, başka yere nakledilmiş müziğin incelenmesi de göçmenlerin yaşamlarına, kültürel temaslar ve toplumsal değişimlerden etkilenen kimlik dönüşümlerine derinlemesine nüfuz etmiş bir kavrayış edindirmelidir. Bir toplumsal ve kültürel değişim modelini açıklamak için kullanılan ve yukarda verilen örneklerin, Blacking'in vargısının doğruluğunu kanıtladığına inanıyorum. Kimi daha özgül örnekler, bu tür değişimleri karmaşık bir biçimde kimlik sorunlarına bağlayan tezin ağırlığını arttırmaya yardımcı olabilir.

Örneğin, çıkış kökenleri doğrudan doğruya mülteci deneyimine bağlı olan yeni müzik türleri vardır.³⁸ Bu yeni türler, tümü kültürel kimlikte meydana gelen değişimlere sırasıyla etkiye bulunan, göçün tarihini ve ev sahibi ülkedeki toplumsal ve politik değişiklikleri yansıtır. Örneğin, Rus uzak doğusundaki Koreli göçmen kültürünün Sovyetleştirilmesinin başlangıç işareti olarak, Ekim Devrimi'ni konu edinen şarkılar Rusça ve Korece söylendi. 1937'de Orta Asya'ya yeniden yerleştirilmelerinin ardından, Korelilerin yeni şarkıları kolektif çiftliklerden ortaya çıkmaya başladı. Ek olarak, yerel bölgesel kültürlerle uyarlama yoluyla, Kazaklar ve Özbekler gibi yerel etnik grupların halk şarkıları da onların repertuarının bir parçası haline geldi. Eski Sovyetler Birliği'ndeki bütün Koreli topluluklar içinde rastlanan yurt özlemiyle ilgili şarkılar, onların bölgelerine bağlı olarak farklı müzikal tarzlara sahiptir. Orta Asya Korelilerinin şarkılarında, yirminci yüzyıl dönümünde Kore'de popüler olmuş, Japon marşlarıyla Hristiyan ilahilerinin bir kırması olan, *ch'angga* melodileri kullanılır. Öte yandan, Shalin Korelilerinin çeşitlenmesi 1930'ların ve 40'ların popüler Kore şarkıları tarzıdır.

Bu yeni müzik türlerinin bazıları, Sovyet Koreli şair Yon Song-yong'un eserlerinde rastlandığı gibi, yeni edebiyat ve tiyatro biçimleriyle de yakından bağlantılıdır.³⁹ Örneğin, Yon Song-yong'un 1931'de Vladivostok'ta yazdığı "Tarlalara Şevkle Tohum Ekelim" yapıtının teması, bir sosyalist devletin kırsal yaşamıyla ilgilidir. Konu aşağıya aktarılan parçayla örneklenebilir.

Engin tarlalara şevkle tohum ekelim
ve kıvrır kıvrır dalgalar gibi kabaran
altın renkli pirinç başaklarıyla
sonbahar hasadı bereketli olsun.
Haydi! tarlaları ekelim,
Şevkle tohum ekelim tarlalara
Toprak anadan emdikleri süt
Onları bollaştırın da bollaştırın.

O şimdi Kazakistan'da yaşadığı halde, şiirleri eski SSCB'nin her yanındaki Sovyet Korelileri tarafından olduğu kadar anayurdu Kuzey Kore'de de yaygın biçimde beğeniliyor ve okunuyor. Bu şiir Shalin'e 1940'larda öğretmenler ve yöneticiler ve Kuzey Kore'ye 1950'lerde Koreli göçmenler tarafından getirildi.

1980'lerin sonuna kadar Kuzey Kore bütün Sovyet Korelilerinin kültürü üzerinde kuvvetli bir etkiye sahipti, ama 1990'ların başlarından bu yana Güney Kore'den ve Batıdan gelen etkiler baskın çıkmaya başladı. Örneğin, Hristiyan ilahileri ve kilise şarkıları çeşitli Sovyet Koreli topluluklarına Güney Koreli ve Amerika'daki Korelilere mensup misyonerler tarafından tanıtıldı.⁴⁰ Kazakistan'da bir Güney Kore halk çalgıları topluluğu, samul mori, kimi Sovyet Koreli bestecilerin çalışmalarına zaten dahil edilmiş durumdaydı. Bu daha güncel etkiler Yon Song-yong'un "Seul'e Elveda", ve "Anayurt Özlemi" gibi daha yeni şiirlerinde dokunaklı biçimde ifade edilir ve 1992'de Almaty'de yazılmış "Anayurdu Görme Özlemim" adlı şiirden alınan aşağıdaki parçada özellikle açıkça görülebilir.

Göresim geldi, göresim geldi,
Anayurdumu göresim geldi.
Han Nehrini ve Taedong Nehrini görmek,⁴¹
Yüreğimin derinliğinde sonsuz bir özlem.
Arirang, Arirang, Arariyo,
Arirang tepesini aşıp geçeyim.⁴²

Sovyet Korelilerinin kültürel kimliğinin, onların müzik yapımında ifadesini bulan değişiminden başka, kimlik, vatandaşlık sorunlarından da etkilenir. Orta Asya Korelileri arasında, aynı ailenin mensuplarının veya yakın akrabaların farklı vatandaşlığa sahip olmaları oldukça yaygındır. Örneğin, Kazakistan'da doğan ve Moskova'da yaşayan bir Sovyet Korelisi müzikolog olan Tanya Tzhay Rus vatandaşdır; oysa Kazakistan'da yaşayan babası Kazak pasaportu taşır. Tanya'nın Özbekistan'dan bir Sovyet Korelisi olan ko-

cası Rus vatandaşıyken, onun ebeveynleri Özbek vatandaşıdır. Tanya'nın kız kardeşi Almanya'ya geri dönmüş olan Kazakistan'dan bir Almanla evlidir, bu yüzden şimdi o da Alman vatandaşlığına sahiptir.⁴³

Vatandaşlığın bu karmaşıklıklarına rağmen, Sovyet Korelilerin çoğu kendilerini kuvvetle Koreli olarak tanımlarlar. Ama onların öz kimliği anayurtlarını ziyaret ettiklerinde değişecek gibi oluyor. Bir çoğu bana Kore'deyken kendilerini daha çok Rus veya Sovyet; geri döndükleri zaman ise ne Koreli ne de Sovyet olan ara bir kimlik edinmiş hissettiklerini söylediler. Bu "yarı yarıya" olma öz farkındalığı, İsrail'in Sovyet Yahudilerine ve Almanya'nın Sovyet Alınanlarına verdiği "geri dönüş hakkı"nı kendilerine sağlamakta istekli olmayan Güney Kore'ye karşı duydukları hayal kırıklığıyla daha da pekişiyor. Aynı zamanda, kendi anayurtları olarak Güney Kore'yi mi yoksa Kuzey Kore'yi mi seçme sorusu, fazladan bir ikilem olarak duruyor. Bu seçim, güçlü bir komünist tema içeren Kuzey Kore şarkıları söylenmek istendiğinde, artık rahatsızlık hissedenden birçok Sovyet Korelisi örneğinde olduğu gibi, sırası geldiğinde müzik yapımını etkilemektedir.

Her ne kadar bu Koreli göçmenlerin kültürel kimliği yukarıda anlatılan toplumsal ve politik etkilerin tümüne maruz kalırsa da, bireylerin yaşamlarına anlam ve biçim veren kişisel deneyimler, bu süreçleri anlama çabamız içinde ayrıca hesaba katılmadığı. Örneğin, Yon Song-yong'un 1967'de Kazakistan'da Kzyl-Orda'ya göçmeye mecbur edilmesinden sonra yazılmış "Yeni Kore Kasabası" şiiri, göçmen kimliğinin bu kişisel boyutunu örnekliyor. Onun açısından, bu şiir onun doğum yeri olan Vladivostok'la, kendisinin kişisel tarihiyle ve yukarıda alıntılanan öteki şiirlerinde dile getirilmiş kültürel kimliğe ilgili daha genelleşmiş bir duyguyla ilintilidir.

Ne haldesin,
Benim sevgili Yeni Kore Kasabam?
Geçen gece düşümde,

Seni gene gördüm!
Diktiğim söğüt ağacı
Hala duruyor mu?
Arkamda bıraktığım piyano,
Onu kim çalıyor?

Sonuç

Orta Asya'daki Sovyet Korelilerinin yaşamı, hem ev sahibi ülke-deki ve hem de memleketlerindeki toplumsal ve politik değişikliklerden etkilendiği kadar modern dünyaya biçim veren daha geniş politik güçlerden de etkilendi. Onların toplumsal ve kültürel stratejilerini anlamak için, Rus uzak doğusuna göç, 1917'den beri Sovyetleştirme süreci, 1937'deki zorunlu göçten beri Sovyet Orta Asya'sındaki yerel etnik kültürlere uyarlanma, atalarının ülkeleri Kuzey Kore ve Güney Kore'den gelen kültürel etkilerin değişmesi ve 1990'da eski SSCB'nin çöküşünden bu yana Sovyetsizleştirme süreci dahil, olayların büyük bir çeşitliliğini anlamaya çalışmalıyız.

Tıpkı Sovyet Korelilerinin yaşamının yeni kültürel temaslardan ve toplumsal değişimlerden etkilenmiş olması gibi, onların müzik üretimleri de aynı güçlerden büyük ölçüde etkilenmiştir. Örneğin, kendi müzikal alt kültürleri içinde Sovyet Korelilerinin müzik yapımı daima tiyatro, dans ve edebiyat "ilgili alt kültürleri"yle ortaklık halinde yürütülmüştür. Sovyet Korelilerinin "yerel kültürü" içinde bu müzik yapımı süreci, çoğunlukla eski SSCB'nin "daha geniş toplum"u içindeki değişik etnik grupların "öteki bölgesel kültürleri"yle temas halinde gerçekleşir. Bununla birlikte, bu sanatsal gelişme, yukarda anlatılan dış kültürel, toplumsal ve politik güçlerin sırasıyla etkisi altında olan devlet politikaları tarafından da etkilenir.

Müzik, Sovyet Koreli topluluklarının kültürel kimliğinin inşasında önemli bir simgesel rol oynar. Bu yalnızca kültürlerinin en durağan öğelerinden biri olarak müzikleri birkaç kuşaktır ayakta

kaldığı için değil, ayrıca yeni yaratılan müzik türleri ve biçimleri kişisel deneyimler, kültürel temaslar ve sosyo-politik olaylar tarafından biçimlendirilen değişiklikleri ve onların kimlik değişiminin dinamiklerini yansıttığı için de böyledir. Bu Koreli göçmenlerin kimliği şimdi giderek artan ölçüde şimdilik bilinmeyen bir geleceğe yol açan belirsiz toplumsal ve politik güçlerin etkisi altındadır. Ama yine de, kendilerini toparlama esnekliği ve sanatsal yaratıcılıkları göz önüne alındığında, onların müzik yapımının içinde bulundukları dünyadaki yerlerini savunmada önemli bir rol oynamaya devam edeceğinden emin olabiliriz.

NOTLAR

1. Bu projeyi finanse etmelerinden dolayı ESRC ve Leverhulme Trust'a teşekkürler.
2. Geoffrey Hosking, *The Awakening of the Soviet Union* (Londra, 1991); John Hutchinson ve Anthony Smith (ed.), *Nationalism* (Oxford, 1994); Graham Smith (ed.), *The Nationalities Question in the Soviet Union* (Londra, 1993).
3. Stuard Hail ve diğerleri (ed.), *Modernity and its Futures* (Cambridge, 1993).
4. J. Rutherford (ed.), *Identity* (Londra, 1990).
5. Martin Stokes (ed.), *Ethnicity, Identity and Music: The Musical Construction of Place* (Oxford, 1994).
6. Kwang-gyu Yi ve Kyong-su Chon, *The Soviet Koreans* (Seul, 1994) (Korece), sf. 105.
7. Ayrıca Kırgızistan'da 18.335, Tacikistan'da 13.413 ve Türkmenistan'da 2.848 Koreli vardır. Koreli nüfusun geri kalanı Baltık devletleri ve eski SSCB'nin batı kısmındadır. Yi ve Chon: *The Soviet Koreans*, sf. 345.
8. Songmoo Kho, *Koreans in Soviet Central Asia*, sf. 16.
9. 1920'lerin sonuna gelindiğinde bölgedeki Koreli nüfusu 250.000 olarak tahmin ediliyordu. Kho: *Koreans in Soviet Central Asia*, sf. 18.
10. Bu anlaşma Kore'nin elinden diplomatik hakları alır.
11. Bu milliyetçi etkinlikler hem yarımadadaki Koreli politik mülteciler

- hem de Kore Milliyetçileri Derneği (Taehain Kungminhoe) ve Sana-yi Teşvik Derneği (Kwonophoe) gibi milliyetçi örgütlenmelerle uğraşan Rus uzak doğusundaki Koreli göçmenler tarafından yürütüldü. Bakınız Sung-hwa Kim, *A History of the Soviet Koreans* (Seul, 1989) (Korece), sf. 62-4; Pyongsok Yun ve Min-yong An, "Formation of the Korean Community in Russia and Independent Movement", Kore Bağımsızlık Hareketinin Emektarları Derneği (ed.) *The Korean Communities in Russia and a History of Nationalist Movement* (Seul, 1994) (Korece) içinde, sf. 7-159.
12. Korelilerin ilk okulu 1907'de Yeni Kore Kasabasında, *Kyedong Hakk-yo*, Koreli göçmenlerin kendileri tarafından açıldı. Koreli okullarının sayısı 1922'de 45 iken 1927'de 267'ye yükseldi. Kho: *Koreans in Soviet Central Asia*, sf. 20-1.
 13. Rus uzak doğusunda Kore tiyatrosu, Vladivostok ve Rus denizcilik bölgesinin daha küçük köylerindeki amatör gruplar tarafından başlatıldı. 1930'da Yon Song-yong ve Lim Si-il'in yönetimi altında, ilk profesyonel tiyatro olan, Kore Emekçilerinin Tiyatro Grubu kuruldu. Ve resmi tiyatro, Kore Tiyatrosu (Choson Kukchang) 1932'de yerel Sovyet hükümetinin kararıyla kuruldu. Kho: *Koreans in Soviet Central Asia*, sf. 140-1.
 14. Vladivostok'ta 1908'den beri, *Haejo Sinmun*, *Teadong Kongbo*, *Taeyangbo* ve *Kwonop Sinmun* gibi değişik Koreli gazeteleri yayınlandı. Bu gazeteler yalnızca Rus uzak doğusunda Korelilerle ilgili haberleri vererek değil, yanı sıra Kore kültürünü yayarak ve Japon sömürgeciliğine karşı milliyetçi hareketi geliştirerek de Koreli topluluklar içinde önemli roller oynadılar. Ne var ki, bu gazeteler mali güçlükler ve Japon makamlarından gelen baskılardan ötürü kısa ömürlü oldular. Ekim Devrimi'nden sonra, Sovyet Korelilerinin gazetesi *Sonbong* (Öncü), Rus Komünist Partisi'nin Bölge Komitesi Koreliler Seksiyonu organı olarak Vladivostok'ta 1923'te yeniden yayına başladı. Bu gazete, 1929'da Bütün-Birlik Komünist Partisi (Bolşevik) Uzakdoğu Toprakları Komitesi'nin ve Uzakdoğu Toprakları Sendikalar Birliği'nin organı olarak Kha-barovsk'a taşındı. 1932'ye gelindiğinde, Rus uzak doğusunda Korece yayınlanan altı dergi ve yedi gazete vardı. Kho: *Koreans in Soviet Central Asia*, sf. 129-30.
 15. Rus olmayan halklara dönük Sovyet politikaları farklı politik liderler döneminde değişik biçimler aldı. Lenin (1917-24), milliyetçiliği,

sosyalizm bütün insanlığı küresel bir düzen içinde birleştirdiğinde sönmünecek olan burjuva kapitalist bir görüngü olarak görüyordu. Çarist imparatorluktaki devrimci bir lider olarak, o Rus milliyetçiliğini ve bir federal sistem taraftan olarak Rusların hakim olduğu üniter bir yapıyı reddetti. Ne var ki, Lenin'in ardılı Stalin (1924-53), rejimin ve politikaların Ruslaştırılması eşliğinde güç dengesini merkeze doğru kaydırды. Stalin'in ölümünden sonra, Stalinizmden arındırmanın bir parçası olarak, Kruşçev (1953-64) bütün büyük gruplar arasında tarih, edebiyat ve sanatları kapsayan bir milliyetçi canlanmayı ortaya çıkaran sınırlı bir kültürel serbestleştirmeye önayak oldu. Ancak, Brejnev dönemi (1964-82) boyunca eski kültürel bastırma ve merkezileşmeye bir geri dönüş meydana geldi ve eğitim sistemi, gençlik örgütü ve ordu üzerinden Ruslara dayalı bir Sovyetleştirmeye girişildi. Andropov (1982-84) ve Çernenko (1984-85) döneminde, Lenin'in ulusal sorun konusundaki öğretisi tekrarlandı. Partinin amacı onları sınıf çıkarlarını, kültürel değerleri ve ideolojik hedefleri paylaşmaya özendirmek için tasarlanmış politikalar yoluyla, değişik ulusal toplulukların doğal bütünleşmesini kolaylaştırmaktı. Gorbacov dönemi (1985-91) boyunca bu politika sürdürüldü. Onun politik ve ekonomik reform programı, 1986'dan itibaren, ulusal dilin devlet dili olarak seçilmesi örneğinde olduğu gibi, Sovyet halklarının yaşamının pek çok yönünü değiştirdi. Ancak, birlik cumhuriyetlerindeki ulusal azınlıkların kültürel haklarının korunması ve kültürel özerkliğe dair pek az önlem alındı. Bakınız John Hutchinson, *Modern Nationalism* (Londra, 1994), sf. 103-7; Martha B. Olcott ve diğerleri (ed.), *The Soviet Multinational States: Readings and Documents* (New York, 1990), sf. 3-7.

16. İlk Kore komünist örgütü, Kore Sosyalist Partisi (Hanin Sahodang), Nisan 1918'de yarımadadaki Koreli göçmenler ve politik mülteciler tarafından Khabarovsk'ta kuruldu. Bakınız Matbey Tsimofiyavich Kim, *Korean Socialists in the Russian Far East and Siberia* (Seul, 1990, Korece).
17. Geoffrey Hosking, *A History of Soviet Union* (Londra, 1992), sf. 254-5.
18. Sovyet Orta Asya'sında yeniden iskana tabi tutulmadan sonra, yeni bir Koreli gazetesi, *Lenin Kic'i* (Lenin'in Bayrağı) Kazakistan'ın Kzyl-Orda'sında 1938'de çıkmaya başladı. Gazete 1978'de Almaty'e taşındı ve 1991'de adını *Koryo Ilbo* (Koryo günlük gazetesi) olarak değiştirdi.

19. Vladivostok'taki Kore tiyatrosu 1937'de Kzyl-Orda'ya ve daha sonra 1942'de Ushtobe'ye taşındı. 1959'da, kentteki Koreli yazarların gazeteler ve radyo istasyonuyla daha yakın temaslara sahip olması için için, tiyatro Kzyl-Orda'ya geri taşındı. Kho: *Koreans in Soviet Central Asia*, sf. 141.
20. Pyotr Geronovich Kim ve Sang-hyon Pang, *A history of Migration of the Soviet Koreans* (Seul, 1993), (Korece), sf. 139-47.
21. "SSCB vatandaşları eğitim görme hakkına sahiptir. Bu hak her türden eğitimin parasız niteliğiyle, genç nüfusun evrensel zorunlu eğitiminin gerçekleştirilmesiyle...kendi anadilinde öğrenim görme olanağıyla güvenceye alınır." Shirin Akiner, *Islamic Peoples of the Soviet Union* (Londra, 1983), sf. 21.
22. Akiner: *Islamic Peoples*, sf. 23.
23. Sovyet dönemi boyunca Kazakistan Cumhuriyeti'nin başkentine Alma-Ata denirdi. 1991'den sonra bu Kazak telaffuzuna daha yakın olan Almaty'e dönüştürüldü. Bununla birlikte yakınlarda Kazakistan'da başkenti güney doğudaki Almaty'den kuzey batıdaki Tselinograd'a taşıma kararı alındı.
24. 1946 ile 1948 arasında Kuzey Kore'den Rus denizcilik bölgesine ve Shalin adasına yaklaşık 50.000 sözleşmeli işçi geldi. Bunların yaklaşık yüzde 60'ı, yaşam standartları kendi anavatanlarından daha yüksek olduğu için eski Sovyetler Birliği'nde kalmayı seçti. Yi ve Chon: *The Soviet Koreans*, sf. 350. 1940'ların sonu ve 1950'lerde birkaç yüz Kuzey Koreli entelektüel öğrenim görmek için eski SSCB'ye geldi ve Sovyet Koreli topluluklarının mensubu oldu.
25. Bu ordu subaylarının bazıları 1950 ile 1953 arası Kore Savaşında Kuzey Kore ordusunun kıdemli üyeleri idi.
26. Bu dönem boyunca Kuzey Kore'ye giden Sovyet Korelilerinin sayısı başvuru kaynağına bağlı olarak 200 ile 30.000 arasında değişir. Bununla birlikte, onların yaklaşık 250'sinin Kuzey Kore üzerinde politik ve idari denetim kurmak için Sovyet makamları tarafından gönderildiği tahmin ediliyor. Geri kalanları sırf anayurtlarını ziyaret etmek için Kuzey Kore'ye gittiler. Bakınız Kim, Ch'hang-su ve Sang-il Yi, "Transfer to Soviet Central Asia and Soviet Korean Communities", Kore Bağımsızlık Hareketinin Emektarları Derneği (ed.) *The Korean Communities in Russia and a History of Nationalist Movement* (Seul, 1994), (Korece) içinde, sf. 395-9.

27. Bu iki terim muhtemelen onların her birinin farklı göç zamanlarıyla ilgilidir.
28. Bu Hood'un G-S doğrusuna eşdeğerdir. Bakınız Mantle Hood, *The Ethnomusicologist* (Kent, 1982).
29. Bu akış şeması Reyes Schramm'ın "ayrılma-öncesinin özelliklerini, ayrılmayla bağlantılı özellikleri ve yeniden yerleşmeyle bağlantılı özellikleri içeren üç temel bileşen"i ile Hirshberg'in "göç sonrası özellikler"ini birleştirir. Bakınız Adelaida Reyes Schramm, "Music and Refugee Experience", *The World of Music* xxxii/3 (1990) sf. 3-21; Jehoash Hirshberg, *Radical Displacement, Post Migration Conditions and Traditional Music*, *The World of Music* xxxii/3 (1990), sf. 68-88. Ek olarak, Korelilerin Rus uzak doğusundan 1937'de zorla Sovyet Orta Asya'sına göç ettirilmesinde rastlandığı gibi, ikinci göç olayında, göç-sonrası özellikler ayrılma-öncesi özelliklerle geri besleme halindedir.
30. Hae-kyung Um, "Making P'ansori: Korean Musical Drama", yayımlanmamış felsefe doktorası tezi, Belfast Queen's Üniversitesi, 1992; *Socio-Historical Context and Creative Process in the Construction of Korean Dramatic Narrative* *Lore and Language*, Cilt 12, No. 1-2 (1994), sf. 253-75.
31. Bu etkiler hem göçmenlerin anayurtlarından getirdikleri kayıt araçları, görsel ve işitsel kasetler ve basılı müzik yayınları üzerinden hem de kendi denizaşırı nüfusuna dönük kültürel politikasının bir parçası olarak anayurt tarafından düzenlenen konserler ve müzik mağazaları yoluyla geliyor.
32. Basile Kerblay, *Modern Soviet Society* (Londra, 1983), sf. 271.
33. David Lane, *Soviet Economy and Society* (Oxford, 1985), sf. 209.
34. Kho, *Koreans in Soviet Central Asia*, sf. 24.
35. Alan Merriam, *Antropology of Music* (Şikago, 1964), sf. 304.
36. Janet Wolff, *The Social Production of Art* (Londra, 1981), sf. 71.
37. John Blacking, *A Commonsense View of Ali Music* (Cambirge, 1987), sf. 48.
38. Ten, C'hu, *Song Culture of the Soviet Koreans* (Almaty, 1987) (Rusça).
39. Yon Song-yong 1909'da Vlladivostok'ta doğdu.
40. Hristiyanlığın etkileri Sovyet Korelilerinin yaşamının öteki yönlerine yayılır. Örneğin, Kore ve Amerikan-Kore kiliseleri Hristiyan Sovyet Korelilerine, Hristiyan inancı ve alışkanlığı lehine paylaşılan aile törelerinden ve atalarından kalan geleneksel ibadetten bü-

tünüyle vazgeçmeyi öğrettiler. Hristiyan olmayan müzik yapımı da bu kiliseler tarafından engellendi.

41. Han Nehri'nin Güney'de ve Taedong Nehri'nin kuzeyde olduğuna, yani aynı şiiirde iki nehre birden yer vermekle Yon Song-yong'un Kore'deki politik duruma ilişkin bir tutum aldığına dikkat edilmelidir.
42. Şiirin son iki dizesi geleneksel Kore halk şarkısı "Arirang"dan alınmıştır.
43. Shalin'de, örneğin, Japon işgali sırasında Japon vatandaşı olan, Sovyet vatandaşlığı koşula bağlanıncaya kadar hiçbir vatandaşlığı bulunmayan, "Denizaşırı Kuzey Kore Vatandaşı" olup daha sonra en sonunda Rus vatandaşlığı halini alacak olan Sovyet vatandaşlığına geri dönenler dahil, vatandaşlıkları çok daha karışık ve karmaşık Korelilerle karşılaştım. Son dönemlerde birkaç yüz ilk kuşak Shalin Korelisi 50 yıllık bir aradan sonra Güney Kore'ye geri döndü. Şimdi onların Shalin'deki çocukları Rus vatandaşırken, kendileri Güney Kore vatandaşı oldular. Köken olarak Güney Kore denen yerden gelen ama "Denizaşırı Kuzey Kore Vatandaşlığı"na sahip olanlar, pasaportları onları Kuzey Koreli olarak sınıflandırdığı için Güney Kore'deki akrabalarını ziyaret edemiyorlar.

KAYNAKÇA

- Abou, Salim, *Le Bilinguisme Arabe Française en Liban* (Paris, 1962).
- Abu Salih, Abbas *Tarih al-muwahiddin al-duruz al-siyasi fi al-mashriq al-arabi* (Beyrut, 1981).
- al-Ahmad, Najib, *Filastin tarikhan wa nidalan* (Amman, 1985).
- Ahmed, Akbar ve Hastings Donnan, "Introduction," A. Ahmed ve H. donnan (der.), *Islam, Globalization and Postmoderntiy* (Londra, 1994) içinde.
- Aharoni R., *Yemenite Jewry* (Bloomington, 1986).
- Akiner, Shirin, *Islamic Peoples of Soviet Union* (Londra, 1983).
- Al Haq, *A Human Rights Assesment of the Declaration of Principles on Interim Self-Government Arrangements for Palestinians* (Ramallah, 1993).
- Amnesty International, *Turkey: Torture, Extrajudicial Executions and Disappearances* (Londra, 1993).
- al-Arif, *al-Nakba* (Felaket) (Beyrut, 1952).
- Article XIX, "Turkey: Censorship by the bullet. Shocking, Statistics and Official Silence," *Article XIX* 16 (1992).

- Asali A. ve diğerleri, "Ritual Female Genital Surgery Among Bedouin in Israel" (yayınlanmamış el yazmaları).
- Asali A., N. Khamaysi, Y. Aburabia ve R. H. Belmaker, "Female Circumcison" *Ha'refuah* (İsrail Tıp Derneği Dergisi) cxxii/7 (1992) (İbranice).
- Atiyya, Ghassman R., *Iraq 1908-1921, A Socio-Political Study* (Beyrut, 1973).
- B'TSELEM (İşgal Edilmiş Topraklarda İnsan Hakları İçin İsrail Bilgi Merkezi), *Report* (Ocak 1994).
- Bailey, Clington, *Jourdan's Palestine Challenge, 1948-1983: A Political History* (Boulder, 1984).
- Bar Moshe, Yitzhak, *The Exodus From Iraq: Memoirs of The Years 1945-1950* (Kudüs, 1977) (İbranice).
- Bar Zohar, Micheal, *Ben Gurion* (Londra, 1977).
- Barer S., *The Magic Karpel* (Londra, 1952).
- Basri, Meir, *Ruhlat al-omar* (Kudüs, 1993).
- Bat Ye'or, *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam* (Londra, 1985).
- Batatu Hanna, *The Old Social Classes and Revolutionary Movements of Iraq* (Princeton, 1978).
- Bauman, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge, 1989).
- Ben Dor, Gabriel, "Institutionalization, Old Concepts, New Developments", *Comparative Studies in Society and History*, 17/3 (1975).
- The Druzes in Israel: Political Innovation and Integration in a Middle East Minority* (Kudüs, 1979).
- Ben Tzvi, I., "The Druze Community in Israel", *Israel Exploration Journal*, 4/2 (1954): 65-76.
- Ben-Ya'aqov, Avraham, *The Jews of Babylon from the End Ge'onim Period to our Days*, (Kudüs, 1979) (İbranice).
- Benvenisti, Eyal, "Responsibility for Protection of Human Rights Under Israeli-Palastinian Agreements", *Israel Law Review* 2/3 28 (1994): 297-317.
- Betts, Robert, *The Druze* (New Haven, 1988).
- Bill James A. & Robert Springborg, *Politics in the Middle East* (New York).

- Birge, J.K., *The Bektasi Order of Dervishes* (Londra, 1937).
- Black Ian ve Benny Morris, *Israel's Secret Wars* (Londra, 1991).
- Black, Ian, "Zionism and the Arabs", doktora tezi (Londra İktisat Fakültesi, 1979).
- Zionism and the Arabs* (Londra, 1986).
- Blacking, John, *A Commonsense View of All Music* (Cambridge, 1987).
- Blanc, Haim, *Hadruizm* (Kudüs, 1938).
- Bloch, M., "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation", *European Journal of Sociology* xv (1974): 55-81.
- Blum, Yehuda Z., "From Camp David to Oslo", *Israel Law Review* 2/3 28 (1994): 211-235.
- Boulware-Miller, K., "Female Circumcision: Challenges to the Practise as a Human Rights Violation", *Harvard Women's Law Journal* viii (1985): 155-177.
- Braude, Benjamin ve Lewis, Bernard, (derleme), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* (New York, 1981).
- Brauer, E., "The Yemenite Jewish Woman" *The Jewish Review* (Londra, 1933).
- Ethnologie der Jemenitischen Juden* (Heidelberg, 1934).
- "Agriculture and Trades Among the Jews of Yemen", Y. Yeshayahu ve A. Zadok (der.), *Shevut Juden* (Tel Aviv, 1945).
- Burry, G.Wyman, *Arabia Infelix* (Londra, 1915).
- Carmel, Moshe, *Maarachot Tzafon* (Kuzey Muharebeleri) (Ein Kharod, 1949).
- Chaliand, Gerard, *The Kurdish Tragedy* (Londra, 1994).
- Cohen, Hayyim J., "The Anti Jewish Farhud in Baghdad 1941", *Middle Eastern Studies*, Cilt 3, No. 1, (Ekim, 1966).
- The Zionist Activity in Iraq* (Kudüs, 1969) (İbranice).
- The Jews of the Modern Middle East* (Kudüs, 1972) (İbranice).
- Cohen, M. R., "The Neo-Lachrymose Conception of Jewish-Arab History: Have present-day politics in the Middle East distorted our understanding of the Jewish-Arab past?", *Tikkun*, Cilt 6, No. 3.

Cohen-Almagor, R., "The Intifada: Causes, Consequences, and Future Trends", *Small Wars & Insurgencies*, ii/I (1991).

"Between Neutrality and Perfectionism", *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence* vii/2 (1994).

The Boundaries of Liberty and Tolerance: The Struggle Against Kahanism in Israel (Gainesville, 1994).

Coke, R., *Heart of Middle East* (Londra, 1925).

Sömürge Bürosu (Büyük Britanya), *Report by His Britannic Majesty's Government to the Council of League of Nations on the Administration of Iraq for the year 1925* (Londra, 1926).

Complete Collection of the Speeches of H King al-Hussein bin Talal, King of the Hashemite King of Jordan (Üçüncü bölüm) (Arapça, Amman, tarihsiz).

Avrupa Konseyi, "Council of Europe Parliamentary Assembly Report on Human Rights Situation in Turkey".

Crawford, James (der.), *The Rights of Peoples* (Oxford, 1988).

Danin, Ezra, *Tziyoni Becol Tnay* (Kudüs, 1987).

Darwish, salman, *Kul shi'hadı fi al-iyada* (Kudüs, 1981).

Day, Arthur R., *East Bank/West Bank: Jordan and the Prospects for Peace* (New York, 1986).

Dayan, A., "Her Father, Her Brother, Her Husband," *Ha'aretz*, 13 Eylül 1991 (İbranice).

Dayan, Moshe, *Story of My Life* (New York, 1976).

Dekel, Efraim, *Shai: The Exploits of Hagana Intelligence* (New York, 1959).

Deshen, Shlomo, "La Communauté juive de Bagdad à la fin de l'époque ottomane, l'émergence de classes sociales et de la secularisation", *Annales*, 49e. yıl, no. 3 (Mayıs-Haziran 1994).

Dicum, Julia, "An Equal and Opposite Reaction: Ba'thist Policies of Autonomy, Assimilation and Genocide Towards the Kurds: 1968-1988", Mastır Tezi, Doğu ve Afrika Araştırmaları Fakültesi, 1994.

Douglas, Mary, *Purity and Danger* (Londra, 1992).

- Dresch, P., *Tribes, Government and History in Yemen* (Oxford, 1993).
- Druyan, Nitza, *Without a Magic Carpet: Yemenite Immigrants in Palestine 1881-1914* (Kudüs, 1981).
- Dunkelman, Ben, *Dual Allegiance: An Autobiography* (New York, 1976).
- Dun, John, *Interpreting Political Responsibility* (Cambridge, 1990).
- Dwyer, Kevin, *Arab Voices: The Human Rights Debate in Middle East* (Londra, 1992).
- Eisenstadt, Shmuel, "Modernization Without Assimilation: Notes of the Social Structure of the Jews of Iraq", *Pe'amim*, Cilt 36 (1988): 3-6 (İbranice).
- El Kabir, Abraham S., *My Ideological Life: Illusions and Realities*, yayınlanmamış Elyazması (Londra, 1966).
- My Governmental Life or a Story of a Dream*, Yayınlanmamış Elyazması (Londra, 1967).
- Eppel, Micheal, "The Iraqi Domestic Scene and its Bearing on the Question of Palestine, 1947", *Asian and African Studies*, Cilt 24 (1990).
- Erseven, İlhan C., *Alevilerde Semah* (Ankara, 1990).
- Eshel, Tzadok, *Hativat Carmeli Bemilhemet Hakomeimiut* (Tel Aviv, 1973).
- Eyuboğlu, İsmet Z. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik (Alevilik)* (İstanbul, 1980).
- Falah, Khalid Ali, *al-Harb al-arabiyya al-israiliyya 1948-49 wa tasis Israil* (Beyrut, 1986).
- Falk, Richard, "Problems and Prospects for the Kurds Struggle for Self-Determinaton after the End of the Gulf Wars", *Michigan Journal of International Law* 15 (1994), s. 591-603.
- Farafo, L., *Arabian Antic* (New York, 1938).
- Fares, Sami, "Point de Vue d'un Francophile Libanais", *La Culture Française* (Güz, 1972).
- Feit, Edward, "Pen, Sword and People: Military Regimes in the Formation of Political Institutions", *World Politics*, xxv/2 (1973).
- Firro, Kais, *A History of the Druze* (Leiden, 1992).
- Franco, M., *Essai sur l'histoire des Israelites de l'Empire Ottoman depuis les origines jusqu'à nos jours* (Paris, 1987).

- Gamlieli, N. B. *Yemen and Geulah Camp: A Story of the Jews of Yemen, on the Roads, in Aden and in Refugee Camp* (Tel Aviv, 1962) (İbrani-ce).
- Gelber, Yoav, "Antecedents of the Druze-Jewish alliance in Palestine", *Middle Eastern Studies*, 28/2 (1992).
- "Reshita Shel Habrit Hayihudit Hadruzit (1930-1948)" *Catedra*, 60, Haziran (1991).
- Gerholm, T., *Market, Mosque and Mafraj* (Stokholm, 1977).
- Ghareeb, Edmund, *The Kurdish Question in Iraq* (Sirakuza, 1981).
- Ghnima, Yusuf, *Nuzhat al-mushtaq fi tarikh yahud al-Iraq* (Baghdad, 1924).
- Gilsenan, Miheal, *Recognizing Islam: Religion and Socceity in the Modern Arab World* (New York, 1982).
- Ginat, J., "Illicit Sexsual Relationship and Family Honour in Arab Socceity", Shoham, S. G. ve Anthony Grahame (ed.), *Israel Studies in Criminology* (Tel Aviv, 1979) içinde.
- Blood Disputes Among Bedouin and Rual Arabs in Israel* (University of Pittsburg Press, 1987).
- Goitein, S. D., *The Land of Sheba: Tales of the Jews of Yemen* (New York, 1947).
- "Jewish Education in Yemen as an Archetype of Traditional Jewish Education", Frankenstein (der.), *Between Past and Future* (Kudüs, 1953).
- "The Yemenite Jews in the Israel Amalgam", M.Davis (ed.), *Israels: Its Role in Civilization* (New York, 1957).
- Jews and Arabs: Thir Contacts Through the Ages* (New York, 1967).
- Gordon, Sarah, *Hitler, Germans, and the "Jewish Question"* (Princeton, 1984).
- Gross, J., McMurray, D. ve Swedunburg, T. "Arab Noise and Ramadan Nights: Rai, Rap, and Franco-Maghrebi Identity", *Diaspora* 3 no. 1 (1994)., s. 3-39.
- Gunter, Micheal, *The Kurds in Turkey: a Political Dilemma* (Boulder & Oxford, 1990).

- Gürsoy-Tezcan, Akile, "Mosque or Health Centre: A Dispute in a Gecekondulu", R. Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State* (Londra, 1991).
- Haim, Sylvia G., "Aspects of Jewish Life in Baghdad under the Monarchy", *Middle Eastern Studies*, Cilt 12 (1976).
- Hall, Stuart ve diğerleri (der.), *Modernity and its Futures* (Cambridge, 1993).
- Hann, Christopher M., *Tea and Domestication of the Turkish State* (Huntington, 1990).
- Harik, Ilya, *Politics and Change in a Traditional Society: Lebanon 1711-1845* (Princeton, 1968).
- Harold, Deborah, "The Menace and Appeal of Algeria's Parallel Economy," *MERIP* cxc 11 (1995): 18-22.
- Haroun, Georges, *Youssef al-Sawda: alam al-qawmiyya al-lubnaniyya* (Kaslik, 1979).
- Harris, W. B., *A Journey Through the Yemen* (Edinburgh, 1893).
- al-Hasani, Abd al-Razzaq, *al-Assar al-khafiiyya fi hawadith al-sana 1941 al-tahiririyya* (Sayda, 1958).
- al-Usul al-rasmiyya li-ta'rikh al-wizarat al-iraqiyya fi al-ahd al-malaki al-za'il* (Sayda, 1964).
- Helfritz, H., *Land Without Shade* (New York, 1936).
- Heyworth-Dunne, Gamel-Eddine, *al-Yemen* (Kahire, 1952).
- Hirshberg, Jehoash, "Radical Displacement, Post Migration Conditions and Traditional Music", *The World Music* xxxii/3 (1990): 68-88.
- Hood, Mantle, *The Ethnomusicologist* (Kent, 1982).
- Horgen, J., "Akhdam Tribe in Servitude," *Geographical Magazine*, Cilt 48, No. 9 (Haziran 1976).
- Hosking, Geoffrey, *The Awakening of the Soviet Union* (Londra, 1991).
- A History of the Soviet Union* (Londra, 1992).
- Hourani, A., *A Vision of History* (Beyrut, 1961).
- Huntington, Samuel, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, 1968).
- Hutchinson, John, *Modern Nationalism* (Londra, 1994).

Hutchinson, John ve Anthony Smith (der.), *Nationalism* (Oxford, 1994).
 Ignatieff, Micheal, *Blood and Belonging. Journeys into the New Nationalism* (Londra, 1994).

International Documents on Palestine (Beyrut, değişik tarihler).

"Interview with HM King Hussein, 23 February 1985", *Journal of Palestine Studies*, Cilt XIV; No. 3 (İlkbahar 1985). 206-207.

Ireland, Phillip, Iraq, *A Study in Political Development* (New York, 1937 ve 1970).

Issawi, Charles, "The Transformation of the Economic Position of the Millets in the Nineteenth Century", Benjamin Braude ve Bernard Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire, the Functioning of a Plural Society* (New York, 1981), Cilt 1.

An Economic History of the Middle East and North Africa (New York, 1982).

Izady, Mehrdad R., *The Kurds: A Concise Handbook* (Washington DC & Londra, 1992).

Jackson, Robert H. ve Carl G. Rosberg, "Why Africa's Weak States Persist: The Empirical and Judicial in Statehood", *World Politics*, xxxv/I (1982): 1-24.

Jakob, H., *Perfumes of Araby* (Londra, 1915).

James, S. A., "Khitān", *The Encyclopedia of Islam*, Yeni Baskı (Leiden, 1986). Cilt 5.

"What's Culture Got To Do With It? Excising the Harmful Tradition of Female Circumcision", *Harvard Law Review*, cvi (1993).

"Reconciling International Human Rights and Culture Relativism: The Case of Female Circumcision", *Bioethics* viii/I (1994).

Kafih, Y., *The Ways of Yemen: Jewish Life in Sanaa and Surroundings* (üçüncü baskı, Kudüs, 1987) (İbranice).

Kant, I., *Foundations of the Metaphysics of Morals*, eleştirel denemelerle birlikte, çeviri L. W. Beck (Indianapolis, 1969).

Grounding for Metaphysics of Moral, çev. J. W. Ellington (Indianapolis ve Cambridge, 1993).

Kattan, Nissim, *Farewell Babylon* (New York, 1980).

- Katzir, Y., "Preservation of Jewish Ethnic Identity in Yemen: Segregation and Intergration as Boundary Maintenance Mechanisms", *Comparative Studies in Society and History*, cilt 24 (1982).
- Kazzaz, Nissim, *The Jews of Iraq in Twentieth Century* (Kudüs, 1991).
- Kedourie, Elie, "Minorities", *The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies* (Londra, 1970).
- "The Jews of Baghdad in 1910" *Arabic Political Memoirs and Other Studies* (Londra, 1974).
- "The Sack of Basra and the Farhud in Baghdad", *Arabic Political Memoirs and Other Studies*, (Londra, 1974).
- "The Break Between Muslims and Jewish in Iraq", Mark R. Cohen ve Abraham L. Udovitch (der.), *Jews among Arabs: Contacts and Boundaries* (Princeton, 1989).
- Keesin's Record of World Events*, Cilt XXXI, 1985.
- Kerblay, Basile, *Modern Soviet Society*, çev. Rubert Swyer (Londra, 1983).
- Keyder, Çağlar, "The Political Economy of Turkish Democracy", *New Left Review* 115 (1979): 3-44.
- Khalidi, Walid, "The Arab Perspective", Wm. R. Louis ve Robert W. Stookey (der.), *The End of the Palestine Mandate* (Londra, 1986).
- Kho Songmoo (Ko, Song-mu), *Koreans in Soviet Central Asia* (Helsinki, 1987).
- Khury, Fuad I., "The Alavis of Syria: Religious Ideology and Organization", R. Antoun ve D. Quataert (der.), *Syria: Society, Culture and Polity* (New York, 1991).
- Kim, Ch'ang-su ve Sang-il Yi, "Chungang Asia Iju wa Hannin Saboe" (Kore Bağımsızlık Hareketinin Gazileri Derneği), (der.), *Rosia Chiyok üi Hanin Saboe wa Minjok Undongsa* (Rusya'daki Koreli Toplulukları ve Milliyetçi Hareketin Tarihi), Seul, 1994.
- Kim, Matbey Tsimofiyevich, *Ilcheha Kûhtong Siberia üi Hanin Saboejuüi-ja dul* (Seul, 1990). (Korece'ye çeviri Yi Chun-hyông).
- Kim, Pyotr Geronovich ve Sang-hyon Pang, *Chaeso Hanin Ijusa* (Sovyet Korelilerinin Göçünün Tarihi) (Seul, 1993).

- Kim, Sung-hwa, *Soryon Hanjoksa* (Sovyet Korelilerinin Tarihi) (Seul, 1990) (Korece çeviri ve notlar Tae-su Chông.
- Koren, David, *Kesher Ne'eman* (Tel Aviv, 1991).
- Krasner, Stephen, "Approaches to the State, Alternative Conceptios and Historical Dynamics", *Comparative Politics* 16/2 (1984): 223-46.
- Kressel, Gideon M. "Sororicide/Filiacide: Homicide for Family Honor", *Current Anthropology*, xxii/2 (1981): 141-158.
- Blood Fueds Amoang Bedouins* (Kudüs, 1982) (İbranice).
- Descent Through Males* (Wiesbaden, 1992).
- Kurdistan Human Rights Project, the Bar Human Rights Committee and Medico International, advocacy and the Rule of Lav in Turkey: Advocates Under Attack* (A Case Report on the prosecution of defence lawyers involved in political cases in Diyarbakir, South-East Turkey) (Ocak 1995).
- Kurdistan Human Rights Project and the Law Society of England and Wales, Lawyers in Fear; Law in Jeopardy: (Report of a Delegation to Istanbul and Diyarbakir in the South Eastern Region of Turkey to Investigate the Situation of Lawyers Defending People in Political Trials and Involved in Human Rights Work* (1993).
- Report of a Delegation to Turkey to Observe the Trials of Former MPs and Lawyers for Alleged Separatist Activities* (1994).
- Kurdistan Human Rights Project Commttee Article XIX Medico International, Censorship and the Rule of Law in Turkey: Violations of Press Freedom and the Attacks on Özgür Gündem* (Mart 1994).
- Kurdistan Human Rights Project, the Bar human Rights Committee and the International Bar Association, Report on a Mission to Turkey to Attend the Trial of the Istanbul Branch of Turkish Human Rights Association* (1994).
- Kuttab, Daoud, "Blowing of Steam", *Middle East International*, No. 280 (25 Temmuz 1986).
- Kymlicka, Will, *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford, 1989).
- Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford, yakında yayınlanacak).

- Lambardi, N., "Divisioni amministrative del Yemen: con notizie economiche e demografiche", *Oriente Moderno*, XXVII, 7-9 (1947).
- Lane, David, *Soviet Economy and Society* (Cambridge, 1991).
- Lapidus, Ira, *A History of Islamic Societies* (Cambridge, 1991).
- Lee, K., "Female Genital Mutilation: Medical Aspects and the Rights of Children", *The International Journal of Children's Rights* ii/I (1994).
- Lewcock, R., *The Old Walled City of Sanaa* (Paris, 1986).
- Lewis, B. *The Jews of Islam* (Londra ve Princeton, 1984).
- Lewis, H. S., *After the Eagles Landed: The Yemenites of Israel* (Boulder, 1980).
- Lorch, Netanel, *The Edge of the Sword: Israel's War of Independence 1947-48* (Kudüs, 1968).
- Lukacs, Yehuda, (der.), *The Israeli-palestinian Conflict: A Decumetary Record, 1967-1990* (Cambridge, 1992).
- Maghraoui, Abdeslam, "Algeria's Battle of Two Languages" *MERIP* cxc II (1995): 23-26.
- Mahgoub, Mohamed Ahmed, *Democracy on Trial: Reflections on Arab and African Politics* (Londra, 1974).
- Makiya, Kanan, "The Anfal: Uncovering an Iraqi Campaign to Exterminate the Kurds", *Harper's Magazine*, Mayıs 1992.
- Mandel, Ruth, "Shifting Centres and Emergent Identities: Turkey and Germany in the Lives of Turkish Gastarbeiter", Dale Eickelman ve James Fiscatori (der.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination* (Londra, 1990) içinde.
- Mansurat burass al-arz, (Beyrut, 1977).
- Mardin, Şerif, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (New York, 1989).
- Markoff, I., "The Role of Expressive Culture in the Demystification of a Secret Sect of Islam (Alevi)", *World of Music* (1986), s. 42-56.
- Marr, Phebe, *The Modern History of Iraq* (Colorado, 1985).
- Marshall, T. H., *Citizenship and Social Class* (Cambridge, 1950).
- Martin, E. T., *I Flew them Home: A Pilot's Story of the Yemenite Airlift* (NewYork, 1958).

- McDowall, David, *Lebanon: A Conflict of Minorities* (Londra, 1982).
- McGrady, John ve O'Leary, Brendan (ed.), *The Politics of Ethnic Conflict Regulation*, (Londra ve New York, 1993).
- McGoldrick, Dominic, *The Human Right Committee* (Oxford, 1994).
- Meir, Yosef, *Jews and Policy in Iraq* (Tel-Aviv, 1993).
- Merriam, Alan, *Anthropology of Music* (Şikago, 1964).
- Messick, B. M., "Transactions in Ibb: Economy and Society in a Yemen Highland Town", Doktora Tezi, Princeton Üniversitesi, 1978.
- Michael, Sami, *Victoria* (Tel-Aviv, 1992).
- Middle East Watch, *Bureaucracy of Repression: The Iraqi Government in its Own Words* (New York, 1994).
- Genocide in Iraq: The Anfal Campaign against the Kurds* (New York, 1993).
- Milstein, Uri, *Toldot Milhemet Ha'atzma'ut* (Bağımsızlık Savaşının Tarihi), (Tel-Aviv, 1991).
- Mishal, Shaul, *West Bank/East Bank: The Palestinians in Jordan 1948-1967* (Londra 1978).
- Maoz, Moshe (ed.), *Studies on Ottoman Palestine during the Ottoman Period* (Kudüs, 1975).
- Moreh, Shmuel, *The Short Story of the Jews of Iraq* (Kudüs, 1981), (İbranice).
- Moreh, Shmuel ve Zvi Yehuda (ed.), *Hatred of Jews and the Farhud in Iraq* (Or-Yehuda, 1992) (İbranice).
- Morris, Benny, "Israel and the Lebanese Challenge: The Birth of a Relationship", *Studies in Zionism*, Cilt 5, No. 1 (1984).
- The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949* (Cambridge, 1987).
- 1948 and After, Israel and the Palestinians* (Oxford, 1990).
- Mu'alle, Izzat Sosson, *Ala Dafaf al-furat* (Shafa Amr, 1980).
- Naqqash, Samir, *Ana wa-hu'ula' wa-l-fisam* (Tel-aviv, 1987).
- Nash, Theodore, "The Effect of International Oil Interests upon the Fate of Autonomous Territory: A Perspective on the Conference at Sevres, August 10, 1920" *International Problems* 15 (1976).
- Nazzal, Nafez, *The Palestinian Exodus from the Galilee*, 1948 (Beyrut, 1978).

- Niebuhr, C., *Travels through Arabia and Other Countries of the East* (Edinburg, 1792).
- Nini, Y., "Immigration and Assimilation: The Yemenite Jews" *The Jerusalem Quarterly*, No. 21 (Güz, 1981).
- The Jews of the Yemen 1800-1914 (Philadelphia, tarihsiz).
- Ocak, Ahmet Y., *Bektaşî Fıkralarında İslam Öncesi İnanç Motifleri* (İstanbul, 1983).
- Olcott, Martha B. ve diğerleri (ed.), *The Soviet Multinational States: Readings and Documents* (New York, 1990).
- Olson, E. A., "Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: The Headscarf Dispute", *Anthropological Quarterly* Iviii/4 (1985): 161-6.
- Omissi, David E., *Air Power and Colonial Control: the Royal Air Force 1919-1939* (Manchester, 1990).
- Oosterveld, V., "Refugee Status for Female Circumcision Fugitives: Building a Canadian Precedent", *University of Toronto Faculty Law Review* Ili/2 (1993).
- Ottoway, David ve Marina, Algeria: *The Politics of a Socialist Revolution* (Berkeley, 1970).
- Owen, Roger, "The Political Economy of the Grand Liban", *Essays on the Crisis in Lebanon* (Londra: 1979) içinde.
- Packer, John ve Kristian Myntii (ed.), *The Protection of Ethnic and Linguistic Minorities in Europe* (Abo Academi University, 1993).
- Pappé, Ilan, *The Making of the Arab-Israeli Conflict, 1947-1951* (Londra, 1992).
- Parfitt, Tudor, *The Jews in Palestine, 1800-1882* (Royal Historical Society Studies in History 52, 1987).
- Parsons, Laila, *The Druze in the Arab-Israel Conflict, 1947-1949* (Londra, çıkacak).
- Peterson, J., *Yemen: The Search for a Modern State* (Londra ve Canberra, 1982).
- Phares, Walid, *Lebanese Christian Nationalism: The Rise And Fall of Ethnic Resistance* (Boulder, 1994).

Pope, Hugh, "Turkey: Rise of Islamists," *Middle East International* (1994) sf. 13-14.

"Eight kurdish MPs are Jailed," *The Independent*, 9 Aralık 1994.

Poulton, Hugh, "Turkish Shiism: Alevis, Bektasis, Kizibasis, and the Annual Festival at Hacibektas, August 1994," *Turkey Briefing* vii/3 (1994).

"Public Opinion Poll Conducted in the Occupied Territories by al-Fajr in September 1986," *Journal of Palestine Studies*, Cilt XVI, No. 2 (Kış 1987).

Quandt, William B., *The Middle East: Ten Years after Camp David* (Washington, D.C. 1988).

Rabinovich, Itamar, *The War for Lebanon 1970-1985* (Ithaca, 1985).

Rathjens, C., *Jewish Domestic Architecture in San'a, Yemen* (Kudüs, 1957).

Ratzaby, Y., "The Expulsion to Mawza in the Light of New Sources," *Zion*, Cilt 37, No. 3-4 (1972).

Razil Memet ve Blair, Avi, Minicot Tzurim, *Sipuro Hamufla Shell Ya'acov Barazani* (Kaya Oyuklarından, Ya'acov Barazani'nin Şaşırtıcı Öyküsü) (Tel-Aviv, 1979).

Rejwan, Nissim, "Rashid Ali's Month of War," *Midstream*, Kasım 1984. *The Jews of Iraq, 3000 Years of History and Culture* (londra, 1985).

Reyes-Schramm, Adelaida, "Music and the Refgugee Experience," *The World of Music* xxxii/3 (1990): 3-21.

Reynolds, H. B., "Review of Sati: Widow Burning in India," *Harvard Women's Law Journal*, xii (1989) içinde.

Rihani, A., *Arabian Peak and Desert* (New York, 1930).

Robins, Philip, "The Overlord State: Turkish Policy and the Kurdish Issue," *International Affairs* 69 (1993): 657-676.

Rodley, Nigel, "Conceptual Problems in the Protection of Minorities: International Legal Developments," *Human Rights Quarterly* 17 (1995): 48-71.

Rouaud, A., "Juifs du Yemen", *Yod: Revue des Etudes Hebraiques es Juives Modernes et Contemporaines* 10 (1979).

Rumpf, Christian, "The Protecction of Human Rights in Turkey and

- the Significance of International Human Rights Instruments," *Human Rights Law Journal* 14/11 (1993): 394-408.
- Rutherford, J. (ed.), *Identity* (Londra, 1980).
- Sahliye, Emile, "Jordan and the Palestinians," William B. Quandt (ed.), *The Middle East: Ten Years After Camp David* (Washington D.C., 1988) içinde.
- Salibi, Kemal "Lebanon under Fuad Shebab," *Middle Eastren Studies*, Cilt 2 (1966).
- Salih, Khaled, "Iraks Kamp Mor Kurderna," *Internationella Studier* 3 (1994): 90-99.
- "Iraq and the Kurds: a Bibliographic Essay," *Digest of Middle East Studies* 4/2 (1995): 24-39.
- Saleh, Shakib, "Relations between Jews and the Druze between the Two World Wars," Pinhas Artzi (ed.) *Studies in History: Confrontation and Coexistence* (Ramat Gan, 1984) içinde.
- Sossoon, Joseph, *Economic Policy in Iraq, 1932-1950* (Londra, 1987).
- Sawdayee, Maurice M., *The Baghdad Connection* (1991).
- Schultz, Eberhand, "Comments on the Applicability of the international Law of Humanitarian Armed Conflict to the Kurdish National Liberation Struggle Against the Turkish Military Forces," yayınlanmamış teblig (Bremen, 1992).
- Schulze, Kirsten E., "The Politics of Intervention: Israel and Maronites, 1920-1984", doktora tezi, Oxford Üniversitesi, 1994.
- Shakhevitch, Mordecai, *Lefatay Mizrah ve Belevav Prima, Bayt Medalia ve Shakhevitch* (Kiryat Bialik, 1992).
- Shlaim, Avi, *Collusion across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Movement, and the Partition of Palestine* (Oxford, 1988).
- Scott, H., *In the Hing Yemen* (Londra, 1947) (1. baskı 1942).
- Semach, Y., *Une mission de l'Alliance au Yemen* (Paris, tarihsiz).
- Şener, Cemal, *Alevilik Olayı: Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihi* (İstanbul, 1988).
- Serjeant, R. B., *The Portuguese off the South Arabian Coast* (Oxford, 1963).
- Sha'ul-Anwar, *Qissat hayati bayn al-rafidayn* (Kudüs, 1980).

- Shafiquel Hugue, Ahmed ve Muhammed A. Hakim, "Elections in Bangladesh; Tools of Legitimacy," *Asian Affairs*, 16/4, s. 248.
- Shankland, David, "Alevi and Sunni in Rural Anatolia: Diverse Paths of change," P. Stirling (ed.), *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages* (Huntington, 1993) içinde.
- Shchori, I., "Silence of Circumcision," *Teva Ha'dvarim* (Şeylerin Mahiyeti) ii (1994).
- Shehadeh, Raja, "Can the Declaration of Principles Bring About a 'Just and Lasting Peace?'," *European Journal of International Law* 4 (1993): 555-563.
- "Question of Jurisdiction: A Legal Analysis of the Gaza-Jericho Agreement," *Journal of Palestine Studies* XXIII/4 (1994): 18-24.
- Sheridan, Michael, "EU Abandons Kurds to Gain a Stable Turkey," *The Independent*, 3 Şubat 1995.
- Shina, Salman, *From Babylon to Zion: Memoirs and Observations* (Tel-Aviv, 1955) (İbranice).
- Shultz, George, *Turmoil and Triumph: My Years as Secretary of State* (New York, 1993).
- Simon, Reeva S., *Iraq Between the Two World Wars* (New York, 1986).
- Sluglett, Peter, *Britain in Iraq 1914-1932* (Londra, 1976).
- Smith, Barbara, "No Enthusiasm for Geneva," *Middle East International*, 47 (Mayıs 1975).
- Smith, Graham (ed.), *The Nationalities Question in the Soviet Union* (Londra, 1990).
- Smith, R. C., "Female Circumcision: Bringing Women's Perspectives into the International Debate," *Southern California Law Review* IXV (1992).
- Somekh, S. "Lost Voices: Jewish Authors in Modern Arabic Literature," M. R. Cohen ve A. L. Udovitch (ed.) *Jews among Arabs, Contacts and Boundaries* (Kudüs, 1991) içinde.
- Starr, June, *Law as Metaphor: From Islamic Courts to the Palace of Justice* (Albany, 1992).
- Stevenson, T. B., *Social Change in a Yemeni Highlands Town* (Salt Lake City, 1984).

- Stillman, Norman A., *The Jews of Arab Lands* (Philadelphia, 1979).
The Jews of Arab Lands in Modern Times (New York, 1991).
- Stillman, Norman, "Myth, Countermyth, and Distortion," *Tikkun* cilt 6, no: 5.
- Stirling, Paul, *Turkish Village* (Londra, 1965).
 (ed.), *Culture and Economy: Change in Turkish Villages* (Huntington, 1993).
- Stokes, Martin, "Introduction: Ethnicity, Identity and Music," M. Stokes (ed.), *Ethnicity, Identity and Music: The Musical Construction of Place* (Oxford, 1994) içinde.
- "Local Arabask, The Hatay and the Turkish-Syrian Border," H. Donnan ve T. M. Wilson (ed.), *Border Approaches: Anthropological Perspectives on Frontiers* (Lanham, 1994) içinde.
- Tamari, Salim, "The Transformation of Palastinian Society: Fragmentation and Occupation," *Palestinian Society: A Survey of Living Conditions* (Oslo, 1995) içinde.
- Tanca, Antonio, "Public Statement on Turkey by the European Committee for the Prevention of Torture," *European Journal of International Law* 4 (1993): 115-118.
- Tapper, Nancy ve Richard Topper, "The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Isam," *Man*, xxii/1 (1987): 69-92.
- "Thank God We're Secular': Aspects of Fundamentallism in a Turkish Town," L. Caplan (ed.), *Studies in Religious Fundamentallism* (Londra, 1987) içinde.
- Tapper, Richard (ed.), *Some Minorities in he Middle East* (Londra, 1992).
- Tastemain, Catherin ve Peter Coles, "Can a Culture Stop AIDS in its Tracks?," *New Scientist*, Eylül 1993.
- Ten, Ch'u, *Liesiennaya Kultura Sovietskish Korieitziev* (Sovyet Korelilerin Şarkı Kültürü) (Alma Ata, 1978).
- Tessler, Mark, *A History of the Israeli-Palestinian Conflict* (Bloomington, 1994).
- Dünya Bankası, *Developing the Occupied Territories: an Investment in Peace*, cilt 1, *Overview* (1993).

- Thornberry, Patrick, *International Law and the Rights of Minorities* (Oxford, 1991).
- Tilly, Charles (ed.), *The Formation of Nationall States in Western Europe* (Princeton, 1975).
- Tobi, Y., *Histoire de la communauté juive du Yemen aux XIXe et XXe siècles* (Paris, 1984).
- "Conversion to Islam among Yemenite Jews under Zayidi Rule the Position of Zayidi Law, the Imam and Muslim Society," *Pe'amim*, 42 (1990) (İbranice).
- Tonkin, Elizabeth, M. McDonald ve M. Chapman (ed.), *History and Ethnicity* (Londra, 1989).
- Tribe, Laurence H., *Abortion: The Clash of Absolutes* (New York, 1990).
- Tsimhoni, Daphne, "The Beginings of Modernization of the Jews of Iraq in the Nineteenth Century (Until World War I)", *Pe'amim*, 36 (1988): 7-34 (İbranice).
- "Why Did the Majority of the Jews of Iraq Immigrate to Israel?", *Iyunnim Bitqunat Israel*, 1 (1991).
- The Jews of Iraq and Their Mass Immigration to Israel* (Ben-Gurion University Press, çıkacak) (İbranice).
- Tweina, Avraham, *Golim Ugeulim, Part 6: The Events of Shavu'ot June 1941* (Ramleh, 1977) (İbranice).
- Udovitch, A. L. ve L. Valenci, *The Last Arab Jews: The Communities of Jerba, Tunisia, Chur* (Londra, 1984).
- Ukasha, Muhammed Abd al-Karim, *Yemeni Jews and the Emigration to Palestine* (Aden, 1993) (Arapça).
- Um, Hae-kyung, "Making P'ansori: Morean Musical Drama," yayınlanmamış doktora tezi (The Queen's University of Belfast, 1992).
- Um, Hae-kyung, "Socio-Historical Context and Creative Process in the Construction of Korean Dramati Narrative," John Kirk ve Colin Nielands (ed.), *Images, Identities and Ideologies. Lore and Language: The Journal of the Centre for English Cultural Tradition and Language*, özel sayı, xii/1-2 (1994) içinde: 253-275.

- Van der Meulen, D., Aden to the Hadhramaut: A Journey in South Arabia (Londra, 1947).
- Van Gunsteren, H., "Admission to Citizenship," *Ethics* lxcviii/4 (1988).
- Virolle-Souibes, Marie, "Le Rai de Cheikha Rimiti", *Mediterraneans* iv (1993), 102-116.
- Wenner, M., *Modern Yemen 1918-1966* (Baltimor, 1967).
- Wolff, Janet, *The Social Production of Art* (Londra, 1981).
- Ya'ari, A., "The Immigration of Yemenite Jews to Palestine," Y. Yeschayahu ve A. Tzadok (ed.), *Shevut Teiman* (Tel Aviv, 1945) içinde.
- Yeschayahu, Y. ve Y. Tobi (ed.) *The Jews of Yemen: Studies and Reseraches* (Kudüs, 1975) (İbranice).
- Yi, Kwang-gyu ve Kyong-su Chon, *Chaesu Hanin: Illyubak chok Chopkun* (Sovyet Korelileri: Antropolojik Yaklaşım) (Seul, 1993).
- Yiğenoğlu, C., *Şeriatçı Şiddet ve Ölü Ozanlar Kenti Sivas* (Ankara, 1994).
- Yorke, Valerie, "Jordan is Not Palestine: The Demgraphic Factor," *Middle East International*, no. 323 (16 Nisan 1988): 16-17.
- Yun, Pyong-sok ve Min-yong Pak, "Rosia Hanin Sahoe ui Hyongsong gwa Tongnip Undong (Rusya'da Koreli Cemaatlerin Oluşumu ve Bağımsızlık Hareketi)," *Kore Baağımsızlık Hareketi'in Gazi-leri Derneği* (ed.), *Rosia Chiyok ui Hanın Sahoe wa Minjok Undongsa* (Seul, 1994) içinde.
- Zadok, Y., *In the Storms of the Yemen* (Tel Aviv, 1956) (İbranice).