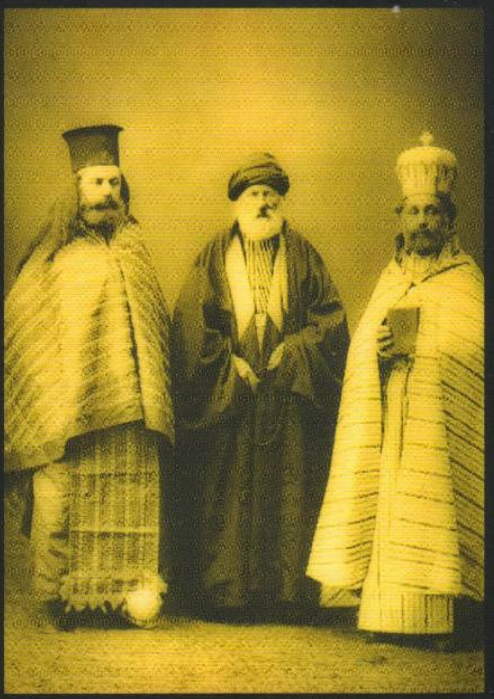
Kutsal Sentez

Yunan ve Türk Milliyetçiliğine Dini Aşılamak

İoannis N. Grigoriadis



KOÇ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI

Koç Üniversitesi Yayınları: 54 Siyaset Bilimi | Tarih
Kutsal Sentez: Yunan ve Türk Milliyetçiliğine Dini Aşılamak
İOANNİS N. GRİGORİADİS

Çeviri: İdil Çetin
Redaksiyon: Cem Soydemir
Düzelti: Ahmet Büke
Yayıma hazırlama: Çiçek Öztek
Sayfa tasarımı ve uygulama: Sinan Kılıç
Kapak tasarımı: Cüneyt Aksay
Kapak görseli: Geç Osmanlı Dönemi Konya'sında Dini Çeşitlilik. Bir Rum Piskopos, bir Müslüman Şeyh ve bir Ermeni Piskopos. *Commission Imperiale Ottomane, Les Costumes Populaires de la Turquie* (Constantinople: Imprimerie Du Levant Times & Shipping Gazette, 1873, s. 156)

Instilling Religion in Greek and Turkish Nationalism: A "Sacred Synthesis"
© Ioannis N. Grigoriadis, 2013
© İngilizce basımı: Palgrave Macmillan, ABD, 2013
© Türkçe yayın hakları: Koç Üniversitesi Yayınları, 2013 • sertifika no: 18318
1. baskı: İstanbul, Kasım 2014

Bu kitabın yazarı, eserin kendi orijinal yaratımı olduğunu ve eserde dile getirilen tüm görüşlerin kendisine ait olduğunu, bunlardan dolayı kendisinden başka kimsenin sorumlu tutulamayacağını; eserde üçüncü şahısların haklarını ihlal edebilecek kısımlar olmadığını kabul eder

Baskı: Yılmaz Ofset • sertifika no: 15878
Nato Caddesi 14/1 Seyratepe Kağıthane/İstanbul • tlf. +90 212 284 0226

Koç Üniversitesi Yayınları
Rumeli Feneri Yolu, 34450 Sarıyer/İstanbul • tlf. +90 212 338 17 97
kup@ku.edu.tr • www.kocuniversitypress.com • www.kocuniversitesiyayinlari.com

Koç University Suna Kıraç Library Cataloging-in-Publication Data
Grigoriadis, Ioannis N.
Kutsal sentez : Yunan ve Türk milliyetçiliğine dini aşılamak / Ioannis N. Grigoriadis ; İngilizceden çeviren İdil Çetin.
184 pages; 15 x 21 cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-5250-38-6
1. Nationalism-Greece-- 2. Nationalism-Turkey-- 3. Nationalism-Religious aspects-Christianity-- 4. Nationalism-Religious aspects-Islam-- I. Çetin, İdil -- II. Title.
DF854.G7520 2014

Kutsal Sentez

Yunan ve Türk Milliyetçiliğine Dini Aşılamak

İOANNİS N. GRİGORİADİS

İNGİLİZCEDEN ÇEVİREN:

İDİL ÇETİN

KOÇ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI

Evgenia'ya

İçindekiler

Önsöz 11
Teşekkür 17
Kısaltmalar 19

Giriş **21**
Din ve Milliyetçiliğe Dair Kuramsal Değerlendirmeler 28

BİRİNCİ BÖLÜM
Din ve Yunan Milliyetçiliği: Çatışmadan Senteze **35**
Adamantios Korais ve "Yunanistan"ın Canlandırılması 37
Kilise ve Yunan Bağımsızlık Savaşı 40
Yunan Ulus-Devleti ve İlhakçılık: *Megali İdea* 46
Hizipleşme ve Yunanistan Kilisesi'nin "Millileştirilmesi" 49
"Yunan-Hıristiyan Sentezi" 52
İki "Millileştirme" Örneği 61
Yunanistan, Ortodoks Hıristiyan Dini ve
Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonu 67
Karamanlılar ve "Türk Ortodoks Patrikhanesi" Anlaşmazlığı 70

İKİNCİ BÖLÜM
Din ve Türk Milliyetçiliği: Çatışmadan Senteze **77**
Yusuf Akçura: Üç Tarz-ı Siyaset ve İslamın Rolü 85
Ziya Gökalp'in Uzlaştırma Girişimi: Türk Ulusu, Kültür ve İslam 87
Jön Türklerden Atatürk'e İslam ve Türk Ulusu 90
Türkiye Cumhuriyeti ve Ulus İnşası 92
Sünni İslamın Millileştirilmesi: Aydınlar Ocağı 105

1980 Askeri Rejimi: Türk-İslam Sentezi'nin Benimsenmesi 109
İki Millileştirme Örneği 112
Türklüğün Tanımlanmasında Dinin Devamlılığı: Gagauz Meselesi 117

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Sonuç 123
"Kutsal Sentez"in Yeniden Değerlendirilmesi 123
Son Kuramsal Değerlendirmeler 127
Bugün "Kutsal Sentez" 130

EK 1
Yunan ve Türk Halklarının Mübadelesine İlişkin 30 Ocak 1923 tarihinde Lozan'da İmzalanan VI. Sözleşme 133

EK II
Lozan'da 24 Temmuz 1923'te İmzalanmış Barış Anlaşması'ndan, Boğazlar Rejimi ve Diğer Meselelere İlişkin Seçili Maddeler 141

Kaynakça 166
Dizin 178

Resimlerin Listesi

Resim 1 Büyük İzmir Yangını'ndan kaçan Rum mülteciler (Eylül 1922) 25
Resim 2 "Aya Lavra'da Yemin," ressam Theodoros Vryzakis 64
Resim 3 "Gizli Okul," ressam Nikolaos Gyzis 66
Resim 4 Doğu Trakya'yı boşaltan Rum mülteciler, Kasım 1922 70
Resim 5 "Ortodoksluğun Hazinesi," bir Karamanlı kitabının kapağı 72
Resim 6 "Osmanlı İmparatorluğu'nun Yeniden Doğuşu:" Jön Türk Devrimi'ni kultamak amacıyla Selanik'te yapılan Yunanca ve Osmanlıca harfli halk resmi 82
Resim 7 Atatürk'ün, Kemalizmin bir sembolü olan Ankara'daki anıt mezarı Anıtkabir 91
Resim 8 Atatürk yeni Türk alfabesini tanıtırken (1928) 96
Resim 9 Livissi ya da Kayaköy, Güneybatı Anadolu'da bir hayalet Rum kasabası 128

Önsöz

Nasıl oldu da, milli kimlik hem Yunanistan'da hem Türkiye'de, özellikle milliyetçiliğin başlangıçta her iki ülkede ulus inşası projesinin temel modernleştirme etmeni olarak benimsenmesine rağmen, dinle ilişkilendirilmeye başlandı? İoannis N. Grigoriadis, bu çalışmasına kadar tuhaf bir biçimde dikkatlerden kaçan bu çetin soruyu ele alıyor. Seküler ve ilerici bir ideoloji olarak kusursuz bir Aydınlanma geçmişine sahip olan milliyetçiliğin Ege Denizi'nin her iki yakasında, farklı gerekçelerle, nasıl gelenekle ve mezhepçilikle ilişkilendirildiğine ve pekiştirildiğine dair tutarlı bir analiz sunuyor.

Bu çalışma, araştırmacılar ve akademisyenler için Yunanistan ve Türkiye'de milliyetçilik ve din arasındaki ilişkiye dair yepyeni bir tartışma açacağa benzer. Yazarın incelikli argümentasyonundan ilham alarak, tartışmanın Yunan tarafı için dört maddelik bir ekleme yapmak istiyoruz: (1) Tarihte tesadüfün rolü; (2) Milliyetçiliğin beşiği olarak din; (3) Modernitenin önündeki bir engel olarak Ortodoks Hıristiyan dininde zaman kavramı ve (4) Gelenek ve "parçalı" toplum.

Yunan kimliği, Ortodoks halkın kilise yönetimindeki eğitim kurumlarının yaydığı eğitim sistemine maruz kalmasıyla şekillenmişti. Dolayısıyla, Hıristiyan Balkanlar'da devletlerin inşasından önce akışkan olan etnik kimlik, Ortodoks Kilisesi'yle yakından ilişkiliydi. Ocak 1822'de Epidavros'ta toplanan birinci Yunan Meclisi'nde kabul edilen ilk anayasada açıkça belirtildiği üzere, "Yunan Topraklarının Hz. İsa'ya inanan yerli halkı Yunandır [Helen] ve halkın tamamı hiçbir kısıtlama ve ayrım

gözetilmeksizin tüm yurttaşlık haklarından faydalanacaktır." Osmanlı İmparatorluğu ayaklanan milliyetçi hareketlere bölünmeye başlayınca, millet sisteminin yerini süratle farklı etnik kimlikler aldı. Rigas'ın Osmanlı İmparatorluğu'nu, Müslüman, Hıristiyan ya da Yahudi gibi dini cemaatleri içeren bir cumhuriyete dönüştürme hayali, etnisiteler ve kendi kiliselerini kanatları altına alan ulus-devletler temelinde gerçekleşen devrimlere yol açtı.

Bazılarının iddiasına göre, Milletbaşı statüsü taşıyan Fener Rum Patriği V. Grigorios, Sultan Mahmut tarafından 1821'de Yunan Bağımsızlık Savaşı'nın patlak vermesinden sorumlu tutulup idam ettirilmeseydi, kilise Yunan devrimcileriyle mesafesini korurdu. Dindar köylülerden oluşan kalabalık takipçileri olmasaydı, devrim muhtemelen bu kadar uzun sürmezdi. Patrik, meşru otoriteye başkaldıran herkese karşı olsa da, belki Papaflessas (Grigorios Dikaios) gibi isyankâr rahiplerin ve piskoposların ve genelde de cemaatinin feryadıyla karşılaşmış olabilir. Bunu asla bilemeyeceğiz. Kesin olan tek şey, Mahmut'un hatasının Grigorios'u yalnızca kilisenin değil, aynı zamanda Yunan devrimimin de bir şehidi yaptığıdır. Bunun ardından, kilise ve devlet yakın ilişki içinde olmuştur.

Yunanistan'da kilise ve devlet arasındaki ilişki çift yönlüydü. Ortodoks Hıristiyan dininin hiyerarşisi, açıkça Eğitim ve Amentüler Bakanlığı otoritesine tabi olsa da, Hıristiyanlar üzerinde her zaman güçlü bir etkisi olmuştu. Çağdaş felsefeci Stelios Ramfos,[1] Batı'nın Protestan kiliseleriyle karşılaştırıldığında Yunan Ortodoks Kilisesi'nin antik Yunan'ın döngüsel, dolayısıyla, değişmez zaman anlayışına bağlılığının, ayırıcı özelliklerinden biri olduğuna dikkat çeker. Benzer bir şekilde, Ortodoks gizemciler, zamanı mevsimlerin Tanrı'nın iradesinin değişmezliğini bir kez daha kanıtlarcasına birbirini izlemesi olarak algılıyordu. Yunan Aydınlanması'nın en parlak dönemlerinde bile, bireyciliğin hiç olmaması ya da en azından gelişkin olmaması da, bu zaman anlayışına eşlik ediyordu. Doğu Kilisesi, Batı'nın bireyciliğini, kiliselerin ve ayinlerinin cemaat ruhunu zayıflatan kâfirliğe dayalı bencilliğin tezahürü olarak görüyordu. Bununla birlikte,

1 Stelios Ramfos, *Η Λογική της Παράνοιας* [Paranoya Mantığı] (Atina: Armos [Αρμός], 2011).

bireyciliğin Ortodoks cemaatlerden dışlanması, cemaati tehlikeli yeniliklerden korumanın yanı sıra, ayinlerin zamansız şimdisinde bir gelecek tahayyülünü de olanaksız kılıyordu. Bazılarına göre, şimdinin ön plana çıkarılması, değişim ve ilerlemeye sekte vuran tutucu bir etmendir. Dillere destan Yunan "bireyciliği", "parçalı" toplumun devletin iradesini ve hukuk devletini kabul etmedeki başarısızlığını ve direncini tanımlar yalnızca. 1830'da Yunan Devleti, Ernest Gellner'in "parçalı toplum" olarak tanımladığı modele uyan bir toplumsal yapı devralmıştı.[2] Söz konusu kavram, geleneksel aileyi devletin keyfi kural çiğnemelerinden korumayı amaçlayan modern-öncesi bir sistemle bağdaşır. "Parçalı" toplum, Yunanistan'da hâlâ yasal otoritelere dişli bir karşı çıkış sergiler.

"Parçalı toplum" mirası Türkiye'de de bilhassa güçlü olmuştur. Osmanlı toplumsal yapısının temel unsuru olan millet sistemi, "parçalı toplumun" bir örneğiydi: Osmanlı tebaaları, etnisite ve mezhep çizgilerinde tanımlanmış cemaatler halinde düzenlenmişti. Bu cemaatler (yani, milletler) Tönnies'in ifadesiyle *Gemeinschaft*'ın tipik özelliklerini sergiliyordu.[3] Cemaatler yan yana ama birbirinden ayrı yaşıyordu; her birinin kendi dini, göreneği ve kültürel uzlaşımı vardı.[4] Bu sistemde Ortodokslar bir milleti oluştururken, Müslümanlar bir diğerini oluşturuyordu. Kozmopolit yönetici seçkinlerse, kendilerini tek bir milletle değil, yalnızca devletle özdeşleştiriyorlardı. 1830'da bağımsız Yunanistan Krallığı kurulunca, Osmanlı'daki Ortodoks milletinin tanımı da açıklık kazandı. Gelgelelim, o tarihte en zengin, en eğitimli ve en nüfuzlu Yunanlılar Osmanlı başkentinde, Anadolu'da ya da Ege Denizi'ndeki adalarda yaşıyordu. Fransız Devrimi'nde yeşeren fikirleri buralara getiren ve Yunanlılar arasında bir bağımsızlık arzusu alevlendirenler de onlardı. Ama bu insanların Osmanlı tebaası olarak bağımsız krallığın dışında kalmalarıysa ironiktir, yine de

---

2 Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals* (Londra: Hamish Hamilton, 1994), ss. 1-14.

3 Ferdinand Tonnies, *Gemeinschaft und Gesselschaft* (Leipzig: Fuess Verlag, 1887).

4 Ahmet Evin, "Communitarian Structures and Social Change," *Modern Turkey: Continuity and Change* içinde, der. Ahmet Evin (Opladen: Leske Verlag + Budrich GmbH, 1984), s. 11-24.

onların yaydığı fikirler, bağımsızlığın hemen sonrasındaki anayasa tartışmalarına milliyetçiliğin eklenmesini sağlamıştır.

Türkiye'deyse milliyetçilik çok daha sonra ilgi odağı haline gelmiştir. Osmanlı modernleştiriciler, kozmopolit imparatorluğu muhafaza etmeyi bir takıntı haline getirmişlerdi. Reform programları (gerçi tesadüfen Yunan Bağımsızlığının ardından ivme kazanmıştır) bu amaca yönelikti. Osmanlıcılıktan vazgeçip Türkçülüğün (milliyetçiliğin) peşine takılmaya, en sonunda İmparatorluğun kurtarılması fikri artık mümkün görünmediğinde yöneldiler. Balkan Savaşları, İmparatorluğun sonunun sinyalini veriyordu ve Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda İmparatorluk tamamen parçalandı. Tıpkı bağımsızlık sonrasındaki anayasa tartışmalarında Yunanistan örneğinde olduğu gibi, yeni cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte Türk ulusunun acilen tanımlanması gerekiyordu.

Yunanistan ve Türkiye arasında, Lozan Anlaşması'nın ardından gerçekleşen bildik nüfus mübadelesi, sorunu bir kez daha gözler önüne serdi. Türk kimdir? Yunan kimdir? Nüfus mübadelesinde Yunanlılar ve Türkler hangi kriterlere göre belirlenecekti? Yalnızca Osmanlı millet sisteminden ödünç alınabilecek, dinsel kriterler vardı. Böylece, mübadele katı bir şekilde etnisite ve dil temel alınarak değil, dinsel çizgilerde gerçekleşti. Bu nedenle, Yunanistan'da ve keza tüm Balkanlar'da olduğu gibi, modern Türkiye'de de en başından itibaren "ulusun" tanımlanmasında belirleyici etmen din oldu.

Bireycilik göz ardı edilecek ölçüde cemaatte ısrar edilmesi de, Yunan ve Türk toplumları arasındaki bir diğer benzerliktir. Modernleşme her iki ülkede de Aydınlanma ilkeleriyle güdülenirken bile, her iki toplum da açıkça Aydınlanmanın etkisine direnmişti. Yine de, aralarındaki farklılıklar, geleneksel toplumun doğasını anlamamız açısından daha iyi ipuçları sunabilir. Kilisenin halk üzerinde güçlü bir etkisi olmasına rağmen Yunanistan, dindarlığın cemaate özgü muhafazakârlığın ayrılmaz bir parçası olduğu Türkiye'ye kıyasla daha az dindardır.

Modern cumhuriyet seküler ilkeler temelinde yapılanmış olsa da, Türk milliyetçiliği dindarlık boyutunu barındırmıştır. Bu durum, Türkiye'de modernleşmeyi gerçekleştirenlerin evrensel medeniyet ilkeleri ile bir ulusun yücelttiği özel kültürel değerler arasında ikilemde kalmalarından

kaynaklanmıştı. Sürekli olarak cemaat ile toplumu bağdaştırmaya, evrensel ile mahalliyi harmanlayarak bu ikilemi aşmaya çalıştılar. Modern devletinse, ancak modern vatandaşlıkla, ayrımlaşmış toplumda birey olmakla gerçekleştirilebilir olduğunu fark ettiler. Ama ortak değerlerin ulusu bir arada tutma bakımından ne denli önemli olduğunu da fark ettiler. Türkiye'de din, en azından taşrada, cemaatin tercihlerinin vatandaşlarınkinden öncelikli olmasını sağlayan bir değer olarak öne çıkar. Dinin Türk milliyetçiliğinde barınmasını sağlayan en kayda değer etmen, bölünme korkusudur. Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması, Türklerin ruhuna ağır bir yük bindirmiştir. Bunun sonucunda, milli dayanışmayı güçlendirmek için vatandaşlık çeşitliliğine değil, birliğe vurgu yapılmıştır. Devlet, komünistleri ve milli güvenliğe tehdit teşkil ettiği düşünülen diğerlerini dışlayan yekpare bir Türk kimliği benimsenmiştir.

1946'da çok partili sisteme geçişin ardından, muhafazakâr partiler gelenekçi çoğunluğun desteğini alabilmek için etkili bir araç olarak "kutsal sentez" fikrine sarıldılar. 1970'lerde formülleştirilmiş kullanışlı bir ideolojik inşa olan Türk-İslam Sentezi'nin siyasal alan üzerinde köklü ve kalıcı bir etkisi oldu ve Türk siyasal söyleminde dinin yerini perçinledi. Solun, seküler bir devletin siyasi yapılarına dinin aşılanmasından daha büyük bir tehdit teşkil ettiğini düşünen devlet seçkinlerinin bu sentezi benimsemesiyse şaşırtıcıydı. Seküler ideoloji ile geleneksel dinsel kimliğin birleştirilmesi ele alınırken, Yunan ve Türk istisnacılığını karşılaştırmak aydınlatıcı olabilir. Aksak bir sekülarizm, her iki siyasal sistemin de ortak özelliğidir. Gelgelelim, Yunanistan'da dindarlığın arttığına dair bir kanıt olmasa da, son otuz yılın gelişmeleri, Türk-İslam Sentezi'nin modern devleti sinsice zayıflatıp zayıflatmadığı meselesini gündeme getirmektedir.

Ahmet Evin
Profesör, Sabancı Üniversitesi

Thanos Veremis
Emeritus Profesör, Atina Üniversitesi
İstanbul ve Atina, 16 Temmuz 2012

Teşekkür

Londra Üniversitesi Şark ve Afrika Çalışmaları Okulu Emeritus Profesörü William Hale, Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümünden İlker Aytürk ve Yunan Milli Araştırma Vakfı Araştırmacısı Marios Hatzopoulos, eleştirel açıklamalarıyla çalışmama önemli katkılar sağladı. Üçü de, çalışmanın taslaklarına ilişkin değerli yorumlarını esirgemedi. Katkıları için kendilerine minnettarım.

Ayrıca, araştırma aşamasındaki yardımlarından dolayı Evgenia Malikouti, Anastasia Sikiaridi ve Timur Kaymaz'a teşekkür etmek istiyorum.

Kısaltmalar

AKP	Adalet ve Kalkınma Partisi
ANAP	Anavatan Partisi
AP	Adalet Partisi
CGP	Cumhuriyetçi Güven Partisi
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
DP	Demokrat Parti
AİHM	Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
MHP	Milliyetçi Hareket Partisi
MNP	Milli Nizam Partisi
MSP	Milli Selamet Partisi
İKÖ	İslam Konferansı Örgütü
PKK	Kürdistan İşçi Partisi
RP	Refah Partisi
TESEV	Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı

Giriş

Özet: Yunan ve Türk milliyetçiliği, düşünüldüğünden daha fazla ortak yön barındırır. Her ikisinin de din sorununu ele alış biçimi, ulus inşası sürecinde bir dönüm noktasıdır. Bu iki devletin, neredeyse yüz yıllık bir arayla, seküler bir hareket noktasından yola çıkarak nihayetinde dinle uzlaşma noktasına nasıl geldiğinin altını çizer. Bu uzlaşmada, din önemli sembolik kaynaklar ve toplumsal kaynaşma sağlarken, milliyetçilik de dini araçsallaştırır ve milli çıkara hizmet etmesi için evrenselci yönlerini bertaraf eder.

Yunan ve Türk milliyetçilikleri tuhaf bir çift oluşturur. Birbirine karşı şekillenmiş, üstelik birbirine karşı sürdürülmüş iki bağımsızlık savaşına yol açmış iki milliyetçilik bulmak güçtür. Osmanlı İmparatorluğu'na karşı 1821'de patlak veren Yunan Bağımsızlık Savaşı, Osmanlı topraklarındaki ilk ulus-devlet olan, diğer pek çoklarının da önünü açan ve en nihayetinde İmparatorluğun çöküşüne neden olan Yunanistan Krallığı'nın 1830'da kurulmasına yol açtı. Bundan yaklaşık yüzyıl sonra 1919'da Batı Anadolu'nun Yunanlılarca işgali, Mustafa Kemal [Atatürk][1] önderliğindeki Türk milliyetçilerinin zaferiyle, Osmanlı İmparatorluğu'nun sona erişiyle ve 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin ilan edilmesiyle neticelenen bir dizi gelişmeyi başlattı.

Yunan ve Türk milliyetçilikleri arasındaki bir mukayesenin, bu milliyetçiliklerin tecelli edişlerindeki, evrimlerindeki ve nihai egemenlik-

1 Köşeli parantez içindeki soyadları, Soyadı Kanunu'nun yürürlüğe girdiği 1934'ten sonra benimsenmiştir.

lerindeki temel farklılıkları hesaba katması gerekir. Bunlar Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşündeki kilit süreçlerdi ve birtakım farklı tarihsel ve siyasal olaylar tarafından koşullanmışlardı. Yunan milliyetçiliği, on sekizinci yüzyıl sonlarında, esasen çağdaş Batı Avrupa düşünce akımlarından türeyen bir diaspora hareketi olarak ortaya çıktı. Hedefi, Avrupa'nın ilerici çevrelerinde çokça rağbet görmüş idealleri yaymak, Yunan milletini tanımlamak ve aynı zamanda özgürleştirmekti. On dokuzuncu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün hızlanması ve bunu müteakiben ulus-devletlerin ortaya çıkması, devlet seçkinleri arasında Osmanlı kurumlarına takılıp kalmanın beyhudeliğini ve İmparatorluğun kalıntılarından bir Türk vatanı yaratma zorunluluğunu hissettiriyordu; böylece Türk milliyetçiliği ortaya çıktı.

Öte yandan, Yunan ve Türk milliyetçiliklerinin temel özellikleri ortaktı. Her ikisi de, Osmanlı sınırlarının içinde ve dışında, Aydınlanma ve Osmanlı seçkinleri arasındaki kültürel bir geçişimin üründür ve her ikisi de, hızla değişen bir dünyada ve çökmekte olan bir imparatorlukta kendisini yeniden tanımlamaya ve yeniden konumlandırmaya çalışır. İkisinde de rastlanan temel özelliklerden biri, her iki ülkede dinin önemli toplumsal ve siyasal işlevleri yerine getirdiği bir toplumsal ortamın bulunmasıydı. Toplumsal kimliğin en temel göstergesi olan din, Yunan ve Türk milliyetçilerinin kaçınılmaz olarak üzerine eğildiği ilk meselelerden biriydi. Hatta on sekizinci yüzyıl sonlarının milliyetçi projelerinin seküler doğası hesaba katıldığında, yeni bir "milli cemaat" inşa ederken dine aşılması gereken ilk engel gözüyle bakılıyordu. Yunan ve Türk burjuva seçkinleri, Yunan ve Türk uluslarını dinin etkilerinden kurtarmak için ortaya çıktı. Bununla birlikte, sekülarizm Aydınlanma'nın etkisiyle entelektüel seçkinlerin bir bölümünde köklenmeye başladığında bile kendisini hâlâ din temelinde tanımlayan—Müslümanlardan ve gayri Müslimlerden oluşan—Osmanlı nüfusunun büyük çoğunluğunu teşkil eden köylü halka nüfuz edemedi.

Yunan ve Türk milliyetçilikleri, yandaş bulma arayışlarını bizatihi bu milliyetçilik hareketlerinin kendisini doğuran sınırlı burjuva grupların ötesine yaymaya çalıştığında, bu durum belirgin hale geldi. Her ikisi de, din safrasını atarak hedeflerindeki Ortodoks ve Müslüman halkların dilsel, kültürel ve etnik çeşitliliklerini hesaba dahil edemeyeceklerini kısa sürede

fark etti. Yunanca, Bulgarca, Arapça, Arnavutça ve Sırpça konuşan ve genel olarak Rum[2] diye tanımlanan halkları yalnızca din, geç Osmanlı düzeniyle bütünleştirebilirdi. Aynı şekilde, Müslüman nüfus da Türkçe, Arapça, Kürtçe, Çerkezce, Arnavutça, Boşnakça ve Lazca konuşan halkları kapsayarak benzer bir çeşitlilik arz ediyordu. Bundan dolayı, her iki milliyetçi hareket de, nihayetinde sıkıca bağlı olduğu seküler kökenlerinden uzaklaşmak ve milliyetçi ideolojilerinin dini unsurları kapsamasını dikkate almak zorundaydı. Her iki milliyetçi hareket de, başlangıçtaki sekülerlik iddialarından vazgeçti ve sentezleyici bir yaklaşım benimseyerek, din ile milliyetçilik arasında sembiyotik bir ilişki kurma arayışına girdi. Din ilk başlarda modernleşme ve Batılılaşmanın önünde bir engel olarak görülse de, sonradan milli kimliğin inşası ve yeni ulus-devletin sınırları içerisindeki farklı etnik, dinsel ve dilsel grupların birleştirilmesi açısından gerekli bir kültürel değer kaynağı olarak kabul edildi. Bunun sonucunda, din ve kültür odaklı, sentez niteliğinde bir milli kimlik ortaya çıksa da, bu, dinin milliyetçiliğe göre ikincil bir konumda olmaktan çıktığı anlamına gelmiyordu.

Ama sekülarist liderlerin, girdikleri tartışmalarda halka hoş görünme ve milliyetçiliğin özünü, ana fikrini yayma amaçları doğrultusunda yoğun dinsel çağrışımları olan ifadeler kullanması gerektiği anlamına geliyordu. Sonuçta, seküler ve dinsel milliyetçilik arasındaki sınır bulanıklaştı. Din-devlet ilişkileri, dinsel retoriğin ve söz dağarcığının kamusal alanda çok fazla kullanılmasına ve genellikle tarihsel kanıtlar revize edilerek ulus inşasında dinin rolünün abartılmasına şartlanmak zorunda kaldı. Dinin bu yeni misyona ayak uydurabilmesi için tarihsel anlatılar da uyarlanmalıydı. Böylece, her iki din de, anayasal ve hukuksal imtiyazları vasıtasıyla kendi ayrıcalıklı konumunu pekiştirdi.

Yunanistan'da Ortodoks Hıristiyanlığı ve Türkiye'de de Sünni İslam kamusal bir statü, ayrıcalık ve kamusal kaynaklara erişim olanağı kazandı; gerçekten, her ikisi de eğitimde hâkim olmaya başlamıştı ve din dersleri aslında hâkim dinin öğretilmesi ve aşılanması haline gelmişti. Dini azınlıklarsa, uluslararası hukukça korunan haklara sahip olmalarına

2 Osmanlı bağlamında Rum, İmparatorluğun Ortodoks Hıristiyan tebaasıdır.

rağmen, eşit muamele görmüyor ve aşılamaz engellerle karşılaşıyorlardı. Bu durum, her iki ülkenin ilk milliyetçi liderlerinin seküler vaatlerine açıkça ters düşüyordu.

Bu çalışma, Yunanistan'da ve Türkiye'de sekülarizmden din ve milliyetçiliği uzlaştıran bir senteze geçişi karşılaştırmalı bir perspektiften inceliyor.[3] Bu iki süreç eş zamanlı gerçekleşmemiş olsa da, benzer toplumsal ve siyasal olaylarla koşullanmıştır. Yunanistan örneğinde, Yunan-Hıristiyan Sentezi, ülkenin birbiriyle bağdaştırılamayacağı iddia edilen klasik ve ortaçağ mirasları arasında köprü kurma ve aynı zamanda Osmanlı'nın Rum milletinden olabildiğince geniş bir parçayı yeni doğan Yunan ulusuna katma amaçlarını taşır. Türkiye örneğindeyse, İslam, Cumhuriyet Türkiyesi'nin Osmanlı geçmişiyle bağlantısını kuran ve Osmanlı millet sistemindeki farklı etnik, dini ve kültürel grupları birleştiren vazgeçilmez bir yapıştırıcı kuvvet olarak görülür.

Özkırımlı ve Sofos, Yunan ve Türk milliyetçiliği hakkındaki çalışmalarının bir bölümünü kültür, kimlik ve farklılık arasındaki etkileşime ayırır ve şunu öne sürerler:

> Ortodoks Hıristiyan dinin Yunan milli kültürüne katmak Yunan seçkinlerin izlediği yolken, İslamı Türklüğün resmi tanımlarının dışında bırakmak ya da en azından bazı tezahürlerini baskılamak, büründüğü her biçimde Kemalizm'in öncelikli tercihi olmuştur. Ne var ki, her iki ülkede de milliyetçiler, birbiriyle çatışan bu iki dünya arasında ikilemde kalmış ve önemli tavizler vermişlerdir.[4]

Bu çalışmada, yukarıdaki açıklamanın aksine, dinin Yunan ve Türk milli kültürlerine katılmasının yaklaşık bir asırlık bir arayla gerçekleşmesine rağmen paralel bir hat takip ettiğini göstermeyi amaçlıyorum. Dine düşmanca yaklaşmaktan uzaklaşan yalnızca Türk milliyetçiliği değildi,

---

3 Yunan ve Türk milliyetçiliklerinin yakın zamanlardaki karşılaştırmalı bir incelemesi için bkz. Umut Özkırımlı ve Spyros A. Sofos, *Tormented by History: Nationalism in Greece and Turkey* (Londra: Hurst and Co., 2008).

4 Agy., s. 75.



Resim 1 Büyük İzmir Yangını'ndan kaçan Rum mülteciler (Eylül 1922)
KAYNAK: Küçük Asya İncelemeleri Merkezi, Atina

Yunan milliyetçiliği de benzer bir tavır sergiledi. Yunan ve Türk kent seçkinleri dini, yok etmeyi arzuladıkları eski rejimin temel taşlarından biri olarak görüyordu. Her iki ülkenin seçkini de, milliyetçi mücadele sırasında halklarının çoğunluğunu yabancılaştırmak istemediği için, din hakkındaki gerçek görüşlerini ve niyetlerini gizliyordu. Bağımsızlığın ardından mutlak güçlerini kesinleştirince, dine taarruza başladılar. Türkiye'de bu durum, dini kontrol altına almayı ve nihayetinde kamusal alandan silmeyi hedefleyen tam bir sekülerleşme kampanyasına dönüşürken, Yunanistan'da kilisenin yeni ulus-devlete tamamen tabi kılınmasıyla ve ortaçağ *Yunan* mirası yerine klasik *antik Yunan* mirasının öne çıkarılmasıyla sınırlı kaldı. Gelgelelim, on beş, yirmi yıl içinde hem Yunan hem de Türk milli ideolojisi dine karşı tavrını değiştirmek ve uzlaşmacı bir yaklaşım benimsemek zorunda kaldı. Din artık ulusun potansiyelinin gerçekleşmesinde bir engel olarak değil, tam tersine en önemli güç olarak görülüyordu. Ulusun dinle harmanlanması, her ikisi için de önemli bir şans ve ulusun tarihi yazgısında bir katalizör olarak görülüyordu. Dinin, ulusun en iyi niteliklerini ön plana çıkarttığı düşünülüyordu. Bir yanda

Yunanlık ve Ortodoks Hıristiyan dinine, diğer yanda Türkleşme ve Sünni İslama dayalı "kutsal sentez," muhtelif diplomatik, siyasi ve ideolojik itirazlara verilen yanıttı ve ulusun bütünleşme sürecini başarılı bir şekilde tamamlamayı amaçlıyordu.

Hirschon, millet sisteminin çağdaş Yunan milli kimliği üzerindeki etkisine ilişkin çalışmasında, Yunan ve Türk milliyetçiliklerinin din meselesini farklı şekillerde ele aldığını öne sürer. İşaret ettiği husus şudur:

> Milli kimliğin inşası ve özellikle de sekülerleşme bakımından Yunanistan ile Türkiye arasında tam bir tezat vardır. Türkiye'de seküler devletin kurulması, Cumhuriyetin ilk yıllarında köklü bir modernleşme programını zorunlu kılmış, "laikliğin" resmi olarak yerleşik hale gelmesine yol açmış ve bir kırılmaya, Osmanlı geçmişiyle keskin bir kopuşa neden olmuştur... Bu durum Yunanistan'la paralellik taşımaz; gerçekten de, Yunanistan'da bugüne kadarki hâkim zihniyet, hükümetin dinsel yakınlık kıstasını temel aldığını açığa vurur... Yunanistan'ın paradoksal bir biçimde, bir yönüyle Osmanlı millet sistemini temsil ettiğini, yani milli kimliğin dinsel yakınlığa tekabül ettiğini, bununsa ancak son yirmi yıldır dönüşüm geçiren bir husus olduğunu öne sürüyorum.[5]

Bu çalışmanın amaçlarından biri de, milli kimliğin inşası bakımından Yunanistan ile Türkiye arasında kesin bir tezat olmadığını göstermektir. Ne millet sistemi bugün Yunanistan'da varlığını sürdürür, ne de Türkiye iddia ettiği gibi laik bir devlet örneğidir. Kilisenin Yunan devletine tâbi kılınması ve Ekümenik Patrikhanenin otoritesine karşı milli bir Yunanistan Kilisesi'nin kurulması, millet sisteminin değil, modernitenin bir özelliğidir. Türkiye'de cumhuriyetin ilk yıllarının sekülerleşme seferberliği 1950'lere gelindiğinde şiddetini kaybetti ve İslam kamusal alana ve siyasete yavaş yavaş geri döndü. Saikleri ve akıbetleri aynı olmasa da, Yunan

---

5 Renee Hirschon, "Dismantling the *Millet*: Religion and National Identity in Contemporary Greece," *Nationalism in the Troubled Triangle: Greece, Turkey, Cyprus* içinde, der. Ayhan Aktar, Umut Özkırımlı ve Niyazi Kızılyürek (Londra: Palgrave Macmillan, 2008), s. 61-62.

ve Türk milliyetçilikleri, dinle ilişkileri bakımından, benzer süreçlerden geçmiştir. Her ikisi de, sekülarist, din karşıtı bir noktadan yola çıkıp, en nihayetinde taviz vererek bir senteze ulaşmak zorunda kalmıştır: Dini bütünleşmeci emellerine alet etmek.

İslam ve Türk milliyetçiliği arasındaki ilişkiyi inceleyen Çetinsaya, İslam ve milliyetçiliğin Osmanlı döneminden beri bir çift oluşturduklarını, dolayısıyla ikisini bağdaştırmaya yönelik bu son teşebbüslerde hiçbir yenilik olmadığını öne sürer. Ona göre,

> İslam ve milliyetçiliğin bugünün Türkiye'sinde kaynaşması yeni bir fenomen değildir. Bunun kökleri daha ziyade Türk düşünce tarihinin derinlerinde yatar. Türk milliyetçiliğinin ilk yıllarından itibaren iç içe geçmişlerdir. İslamın Türk milliyetçiliğinin can alıcı bir bileşeni olduğunu reddedenler, örneğin Kemalist milliyetçilik ya da Turancılık, istisnaidir. Aynısı, İslam için de geçerlidir. Milliyetçiliği reddedenler marjinaldir, çoğunluğu temsil etmezler. Ana hat, İslam ve milliyetçilik arasında daima bir uyuşmaya varmaktadır. ... Kemalist dönemdeki bir kesintinin ardından Türk-İslam sentezi, siyasi liberalleşmeyle beraber yeniden ortaya çıkmış ve Türk siyasetini etkilemeye başlamıştır. Türk-İslam sentezi çizgisini benimseyen... partilerin... aldığı oylardaki hızlı artış, siyasal bir düşünce hareketi olarak Türk-İslam sentezinin muhtemelen yakın gelecekte Türk siyasetini belirleyeceğini işaret eder.[6]

Bu çalışma, Türk-İslam Sentezi'nin işlevsel hale getirdiği biçimiyle İslam ve milliyetçilik kaynaşmasının aslında yeni bir fenomen olduğunu ve Osmanlı'nın son yıllarında gelişen ve yaygınlaşan panislamizm ya da pantürkizm ile niteliksel farklılıklar içerdiğini gösterme amacındadır. Ayrıca, abartılamayacak kadar büyük bir etkiye sahip olan bir sekülerleşme ve ulus inşası programını "marjinal" olarak nitelendirmenin uygun olmayacağını iddia eder. İster bir azınlığı temsil etsin ister etmesin Kemalist

---

6 Gökhan Çetinsaya, "Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of 'Turkish-Islamic Synthesis' in Modern Turkish Political Thought," *The Muslim World*, cilt 89, sayı 3-4 (1999).

milliyetçilik, Türk milli kimliği üzerinde silinmez bir iz bırakmıştır ve Aydınlar Ocağı'nın geliştirdiği ya da Evren yönetimindeki askeri rejimin benimsediği şekliyle Türk-İslam Sentezi'ni perde arkasında Kemalizm olmadan tahayyül etmek güçtür.

Bu çalışmada, Yunan ve Türk milliyetçiliğini ele alarak, genel itibariyle din ve milliyetçilik arasındaki ilişkiyi irdeleyeceğim. Ayrıca, bu değişken ilişkinin yanı sıra, kitlelere çekici gelen bir sembolik kaynaklar ve söz dağarcığı deposu olarak dinin rolünü de, ilk kez Elie Kedourie'nin öne sürdüğü modelleri geliştirerek ele alacağım.

Din ve Milliyetçiliğe Dair Kuramsal Değerlendirmeler

Yunan ve Türk milliyetçiliklerinin alenen seküler bir yaklaşımdan dinle bir senteze geçişinin araştırılması kuramsal açıdan da aydınlatıcıdır. Kedourie, din ve milliyetçilik arasındaki karmaşık ilişkiyi inceleyen ilk araştırmacılardandı. Kedourie'ye göre, bu ilişki, üç farklı modele dayanıyordu. İlk modelde, milliyetçilik dinin "seküler bir ikamesi," Aydınlanmanın düşünsel ürünü ve siyasi çıkmazının ayrılmaz parçası ve kent seçkinlerinin elinde güçlü bir modernleşme aracıdır. Kedourie'ye göre, milliyetçilik,

> ... esasen "seküler bir ikame" modeli [olarak algılanabilir]. Bu, milliyetçiliğin, Aydınlanma ve Romantizmden doğmuş, modern, seküler, insan merkezli ve tahrip edici bir ideoloji olduğuna dair bir iddiadır. Toplumsal ve siyasal ilerleme felsefesine aittir ve var olan toplumsal düzenden hoşnutsuz olan rasyonalist entelektüellere hitap eder. Neticede, milliyetçilik, aile ve mahalleyle beraber dinsel gelenekleri de süratle aşındırır ve yeniler. Artık dinin ve ailenin ayakta tutamadığı istikrarlı aidiyete duyulan evrensel gereksinimleri "ulus" karşılar hale gelir.[7]

---

7 Anthony D. Smith, "The 'Sacred' Dimension of Nationalism," *Millennium-Journal of International Studies*, cilt 29, sayı 3 (2000), s. 794. Ayrıca bkz. Elie Kedourie, *Nationalism*, 4. Basım (Oxford: Blackwell, 1994), Anthony D. Smith, *Chosen Peoples* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2003), s. 13.

Kedourie'nin ikinci modeli, gelişmekte olan pek çok ülkede "seküler ikame"[8] milliyetçiliğinde gözlenen sapma ile ilgilidir. Din, milliyetçi liderlere kitlelerin eski kuşaklardan kalma irticalarını kullanma fırsatı veren, modernizm öncesine ait bir kalıntı olarak görülür. Diğer bir deyişle bu,

> ikinci bir "yeni gelenekçi" modeldir ve Avrupalı olmayan entelektüellerin ve liderlerin kitleleri sömürgeci rejimlere karşı seferber edebilmek için söz konusu modern seküler ideolojiyi toplumlarının etnik ve dinsel geleneklerine uyarladıklarını savunur. Bu maksatlarını ancak kitlelerin duygularına seslenip, onlardan yararlanarak başarabilirler ve bu da, iletmek istedikleri sekülarizm fikrini halkın dini inançlarına ve pratiklerine uygun hale getirmelerini gerektirir. Böylece, milliyetçiliğin başlangıçtaki ana fikri olan sekülarizm de bu şekilde etnik gelenekle bir dönüşüm geçirmiş ve entelektüeller de "Dark Gods" [karanlık tanrılar] kültünden söz etmeye başlamıştır.[9]

Kedourie'ye göre, üçüncü modelde milliyetçilik dinin seküler bir ikamesini sağlama noktasına ulaşmış gibidir. Dolayısıyla, milliyetçilik kitlelerin kalbinde dinin yerine geçmeyi amaçlayan, ama dinin anlamı artık politikleşmiş pek çok içeriğini, sembolünü, ritüelini ve ayinini işlevsel hale getiren "yeni bir yapay ve heterodoks din" olarak tasvir edilir. Diğer bir deyişle, milliyetçilik biçimsel olarak dinsel, içerik olarak sekülerdir.[10]

> Burada milliyetçilik sırf seküler bir ideoloji olmaktan çıkar. Bunun yerine, ortaçağ binyılcılığının sekülerleşmiş bir uyarlaması, Hıristiyanlığa özgü bir heterodoksi biçimi haline gelir. Benzer maksatlar gütmekle ve aynı etiği vaaz etmekle kalmaz yalnızca; aslına bakılırsa, ilk ortaçağ ahlak karşıtı binyılcılık akımlarından başlayıp, Anabaptistlere ve Ephraim

8 Kedourie, *Nationalism*.

9 Smith, "The 'Sacred' Dimension of Nationalism," s. 13. Ayrıca bkz. Elie Kedourie, *Nationalism in Asia and Africa* (New York: Meridian, 1970), s. 1-152; Smith, *Chosen Peoples*, s. 9-18.

10 Smith, *Chosen Peoples*, s. 13-14.

> Lessing gibi, yeni bir adalet, sevgi ve barış çağının şafağının sökmekte olduğunu söyleyen bazı Aydınlanmacılara ve nihayetinde de, önce Avrupa ve ardından Asya ve Afrika'daki seküler milliyetçilere kadar uzanan soy kütüğünü çıkarabiliriz.[11]

Anthony Smith, Kedourie'nin seküler bir "siyasi din" biçimindeki milliyetçilik görüşünü daha da geliştirir. Smith din ve milliyetçilik arasındaki işlevsel analojileri ayrıntılı olarak inceler. Milliyetçilik, dinin bazı kilit işlevleri kendine mal eder ve

> ... hem dünyevi bir müşterek "kurtuluş" arayışını gerektirdiği için tözel anlamda bir din haline gelir, hem de "kutsal ile dindışını [profan] ayıran ve taraftarlarını tek bir manevi müminler cemaatinde birleştiren bir inançlar ve pratikler sistemine" dayandığı için işlevsel anlamda bir din haline gelir.[12]

Din ve milliyetçilik arasındaki ilişkiyi, "birbirine nüfuz etme ve iç içe geçme tarzlarını" inceleyerek ele alan bir diğer kişi de, Rogers Brubaker'dı.[13] Bilhassa Hıristiyan ve İslam dünyasında dinin "millileştirilme" sürecine bakmıştı. Ona göre:

> Âlimler yalnızca milliyetçi söylemin dine yönelmesi değil, aynı zamanda bunun tam tersini de incelemektedir: Yani dinsel söylemin milli unsurlara veya milliyetçiliğe yönelmesini. Dinin "millileştirilmesini" ise hem söylemsel yönleri hem de örgütsel ve pratik yönleri bakımından kapsamlı bir şekilde araştırırlar. ... Hıristiyanlık bağlamında, millileştirme, devletlerin kilise işleri, hizmetleri ve mülkü üzerinde kontrol sahibi olmasını sağlayan ve daha kesin bir ifadeyle dinin "devletleştirilmesi" olarak adlandırılabilecek bir konudur kısmen. Ortodoks Hıristiyanlık âleminde, özellikle

---

11 Kedourie, *Nationalism*; Smith, *Chosen Peoples*.

12 Rogers Brubaker, "Religion and Nationalism: Four Approaches," *Nations and Nationalism*, cilt 18, sayı 1 (2012), s. 3-4; Smith, *Chosen Peoples*, s. 4-5, 15, 26, 40-42.

13 Brubaker, "Religion and Nationalism: Four Approaches," s. 3.

> Güneydoğu Avrupa'da Hıristiyanlığın millileştirilmesi, Doğu Hıristiyanlık âleminin müstakil milli kiliselere bölünmesine yol açmıştı. Bu bölünme, milliyetçi hareketlerin temel kurumsal çerçevesini oluşturmuş ve dini ve milli gelenekler arasında sağlam bir ortak yaşam kurulmasını teşvik etmişti... İslamda barınan evrenselci eğilimler, Hristiyanlıktakilerden çok daha güçlü olsa da, araştırmacılar ve akademisyenler, İslamın millileştirilmesini incelemekte ve İslamın farklı ulus ve devlet bağlamlarına uyum gösterme ve bu bağlamların etkisiyle değişme biçimlerini açıklamaktadır.[14]

Kedourie'nin milliyetçilik sınıflandırması kadar Brubaker'in dinin "millileştirilme" süreci açıklaması da, yaptığım çalışmanın kuramsal hareket noktasını oluşturuyor. Bilhassa Kedourie'nin ilk iki modeli, "seküler ikame" ve "yeni gelenekçiliği" temel alacağım; çünkü bu çalışmada da ortaya koymaya çalıştığım gibi, Yunanistan ile Türkiye'de din ve milliyetçilik arasındaki ilişkiyi en iyi bu iki modelin açıklayabileceğine inanıyorum. Ayrıca, aralarındaki bağıntının incelenmesinin de aydınlatıcı olacağına inanıyorum, zira seküler ikameci milliyetçilikten "yeni gelenekçi" milliyetçiliğe geçiş, iddialı ama yarım kalmış ve neticede nevi şahsına münhasır modernleşme projelerinin başarısızlığının semptomlarından biridir. İlk milliyetçi hareketler, kendi *eski rejimlerine* meşruluk kazandıran dini otoritelere karşı çıkıp, seküler bir milliyetçi düzen yaratma peşindedirler. Ama çok geçmeden, aşılamak istedikleri sekülarizmin sınırlı bir cazibesi olduğunu kabullenmek zorunda kalır ve en sonunda modernleşme kuramının öngörülerine rağmen dinle irtibat kurarlar. Böylece, Hıristiyanlık ve İslam gibi evrensellik iddiası taşıyan dinler için hepten tuhaf kaçan bir "millileştirme" süreci başlar. Bu stratejik ittifak sonucunda, hem milliyetçilik zengin bir sembolik kaynak havuzuna sahip olur hem de din, resmi ya da yarı-resmi bir statü kazanır.

---

14 Agy., s. 11-12, H. G. Haupt ve D. Langewiesche (der.) *Nation und Religion in Europa* (Frankfurt: Campus, 2004), s. 12 ve devamı; I.M. Lapidus, "Between Universalism and Particularism: The Historical Bases of Muslim Communal, National and Global Identities," *Global Networks: a Journal of Transnational Affairs*, cilt 1, sayı 1 (2001); M. Schulze Wessel (der.) *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im Ostlichen Europa* (Stuttgart: F. Steiner Verlag, 2006), s. 7-14.

Bu çalışmada tüm bu bilgiler ışığında, yalnızca Asya ve Afrika'da değil, aynı zamanda Batı Avrupa'nın çevresinde de söz konusu olan tamamlanmamış ya da kendine özgü Batılılaşma programları ile milliyetçiliğin "seküler ikame"den "yeni gelenekçi" modele kayması arasındaki bağıntıyı açıklayarak, Kedourie'nin sınıflandırmasında bazı değişiklikler yapmak istiyorum. Bu programlar—bizatihi kendileri düpedüz dinsel olmasalar da—kendisini ve diğerlerini hâlâ dinsel yakınlık üzerinden tanımlayan bir nüfusun çoğunluğuna hitap edebilmek için dinsel retoriği, sembolleri ve söz dağarcığını giderek daha fazla kullanırlar.[15] Bu süreçler, ulus inşası için elzem olduğu ve hâkim din ile devlet arasında tercih edilen bir ilişki kurulmasını kolaylaştırdığı kanıtlanmış olan dinsel sembollerin ve söz dağarcığının milliyetçi hareketlere tedarikinde dinin gücünü gösterir. Bu yalnızca Osmanlı topraklarında değil, ama milli kimliğin oluşumunda örneğin Katolikliğin Batılılaşmayı koşullandırmada güçlü bir rol oynadığı Polonya ve İrlanda gibi Batı Avrupa'nın çevresindeki diğer ülkelerde de söz konusudur. "Yeni gelenekçi" milliyetçilik modellerinde dini unsurlara yer verilmesi, sadece milli kimliklerin "kalıcılığını ve duygusal gücünü" değil, "ulusların ve milliyetçiliğin bu denli sık hatırlattığı duyguların ve sadakatin boyutunu, derinliğini ve yoğunluğunu" anlamamızı da sağlar.[16] Dahası, milliyetçilikte dini unsurların var olması, sekülerleşme tezini geçersizleştiren bir kanıttır. Yeni gelenekçi bir milliyetçilik modeli desteklenirken modernleşmenin, dini kamusal alandan tecrit etmekle aynı anlama gelmesi gerekmez. Aslında, dinin, ikincil ve "millileşmiş" bir statüde de olsa, kamusal ve özel alanda sağlamlaştırılmasına en çok katkıda bulunan da yine milliyetçiliktir. Dinsel ve seküler olanın sürekli bir değiş tokuş içinde olması, kamusal söylemin kilit özelliklerinden biri haline gelir.

---

15 Öte yandan, "siyasal din" modeli, yalnızca yerleşik dinlere karşı topyekûn bir hamlenin düzenlendiği, istisnai yukarıdan aşağıya Batılılaşma örneklerinde geçerliymiş gibi görünür. Bu model Kemalizm düşünüldüğünde Cumhuriyet Türkiye'sinde bir bakıma geçerliymiş gibi dursa da, Yunanistan'da bunun dengi bir durum yoktur.

16 Smith, *Chosen Peoples*, s. 4-5, 15, 26, 40-42.

Bu kitap, Yunanistan ve Türkiye'de din ile milliyetçilik arasındaki ilişkinin dönüşümünü mercek altına alan iki ana bölümden oluşuyor. Birinci Bölüm, Yunanistan'a ve Yunan milliyetçiliği ile Ortodoks Hıristiyanlığı arasındaki ilişkinin iniş çıkışlarına odaklanıyor. Bu bağlamda, millet ve din arasındaki ilişki üzerindeki etkileri ölçüsünde yeni Yunan Aydınlanması ve antik Yunan idealinin doğuşu da ele alınıyor. Ardından, Ortodoks Kilisesi'ni ikincil konuma itmeye, "millileştirme"ye ve Ekümenik Patrikhaneyle bağlarını koparmaya yönelik ilk sekülarist teşebbüslerden sentezci bir yaklaşıma geçiş inceleniyor. "Eski Yunan-Hıristiyan Sentezi" fikrinin ortaya atılmasının yerel siyasi nedenleri ve bu sentezin, Ortodoks Hıristiyan dininin ıslah edilmesini Yunan milliyetçiliğinin şartlarından biri olarak ileri sürmesi, iki örnek-olay çerçevesinde ele alınıyor: 25 Mart'ın Yunan Bağımsızlık Günü olarak ilan edilmesi ve "gizli okul" mitinin yaygınlaşması. Ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında dinin Yunan milli kimliğini belirleyici bir etken olması meselesini de, Türkçe konuşan, Anadolulu bir Ortodoks cemaat olan ve Yunan ve Türk milliyetçilikleri arasında bir yer işgal eden Karamanlılar ile başarısızlıkla sonuçlanan bir Türk Ortodoks Kilisesi kurma girişimine ilişkin bir incelenme kapsamında irdeleniyor.

İkinci Bölüm'deyse, Sünni İslam ile Türk milliyetçiliği arasındaki ilişkinin dönüşümü ele alınıyor. Bu bağlamda, önce Osmanlı'nın son yıllarında sekülarist ve milliyetçi fikirlerin yaygınlaşması ve Cumhuriyetin ilk yıllarında Kemalist milliyetçiliğin ortaya çıkışı tartışılıyor. Daha sonra, Atatürk'ün sekülerleşme seferberliğinin Türk milli kimliği üzerindeki etkileri ve 1946'da çok partili siyasetin başlamasıyla birlikte daha işbirlikçi bir modele tedrici geçişin nedenleri inceleniyor. Son olarak da, Türk-İslam Sentezi modelinin ortaya çıkışı ve devlet tarafından resmen benimsenmesi, Türk siyaseti ve toplumundaki paralel gelişmelerle bağlantılı olarak inceleniyor. Türk-İslam Sentezi'nin resmi milli ideoloji olarak sağlamlaştırılması meselesi, iki örnek-olay kapsamında, din dersinin zorunlu kılınması ve Türkiye'nin yeni dış politika vizyonunun yaygınlaşma biçimleri kapsamında ele alınıyor. Balkanlar'da bir Türk Ortodoks etnik grup olan Gagauzlara uygulanan resmi politikaları ele alarak, Türk milli kimliğinin tanımlanmasında dinin sürekliliğini ko-

ruyan bir etken olduğunu göstereceğim. Sonuç bölümünde, çalışmanın bulguları özetlenip güncel Yunan ve Türk siyasetiyle ilişkilendirilecek ve Yunan ve Türk örneklerine ilişkin bir incelemenin din ve milliyetçilik literatürüne yapabileceği katkılar değerlendirilecektir. Ekler bölümünde, Yunan ve Türk diplomatik ilişkilerinin en önemli iki belgesinin seçili maddelerini bulacaksınız: 30 Ocak 1923 tarihli Yunanistan ve Türkiye Arasında Zorunlu Nüfus Mübadelesi Sözleşmesi ve 24 Temmuz 1923 tarihli Lozan Anlaşması. Her iki belge de, din ve milliyetçiliğe dair bu kitapta incelenen görüşlerin etkisiyle hazırlanmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

Din ve Yunan Milliyetçiliği: Çatışmadan Senteze

Özet: Yunan milliyetçiliği erken safhalarında dinin açıkça karşısındaydı. Yunanlık çerçevesinde gerçekleşen Yeni Yunan aydınlanması, Osmanlı despotizmine ve Ortodoks kurumlara karşı ikili bir mücadele olarak algılanıyordu. Yunanistan'ın eski adının (Hellas) özendirilmesi, Osmanlı ve Bizans mirasına karşı antik Yunan klasik medeniyetini yeniden canlandırma çabalarını simgeliyordu. Yine de, millete aidiyet, Ortodoks nüfusların temel kimlik göstergesi olarak kalmıştı. İlk başlarda söz konusu olan Ortodoks Hıristiyan dininin rolünü marjinalleştirme çabası, Yunan ulus-devletinin kurulmasını takiben, yerini Yunanlık ve Ortodoks Hıristiyan dininin birbirini tamamladığını savunan bir sentez yaklaşımına bıraktı. İlhakçı politikalar ve Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileyişi bu savın yerindeliğini pekiştirdi. Karamanlı Vakası ve "Türk Ortodoks Kilisesi" projesinin başarısızlığa uğramasının da açıkça ortaya koyduğu üzere, din, Yunan-Türk milliyetçi rekabetinin sonuna kadar, milli kimliğin tartışılmaz kıstası olarak kaldı.

Yunan milliyetçiliği on sekizinci yüzyılda sekülarist temeller üzerine bina edildi. Büyük Osmanlı şehirlerinde gelişen yeni doğmuş muhteris bir burjuvazi ve Avrupa'nın pek çok şehrindeki varlıklı diasporalar tarafından Osmanlı topraklarına getirildi; on sekizinci yüzyılda Avrupa'yı biçimlendiren düşünsel eğilimler kervanına katıldı; on sekizinci yüzyıl sonları ve on dokuzuncu yüzyıldaysa tüm Avrupa'da ortaya çıkan devrimci hareketler arasında yer aldı. Aydınlanmanın düşünsel ana fikri ve Fransız Devrimi'nin siyasi

iklimi çok geçmeden Osmanlı topraklarına yayıldı ve açıkça sekülarist bir temele dayandı. Yunan milliyetçiliği yalnızca Osmanlı otoritelerinin değil, aynı zamanda muhafazakâr Osmanlı Rum seçkinlerinin de direnciyle karşılaştı.

Eğitim münakaşalara sebep olan ilk alanlardan biriydi.[1] Yunan cemaat okullarının müfredatına fen derslerinin eklenmesi, bilinemezcilik ve ateizme dayalı görüşlerin yayılması ve Osmanlı Rum cemaatinin eğitiminde dinin baskın rolünün sınırlandırılmasına yönelik talepler, Fransız Devrimi patlak vermeden önce de zaten dillendirilmişti. Aydınlanmanın antik Yunan medeniyetine, cumhuriyetçiliğe ve demokrasiye duyduğu ilgi de, Avrupa'da ve Yunan iktisadi ve entelektüel seçkinleri arasında klasik Yunan mirasına ilgi duyulmasına yol açtı. Bu çerçevede, din, Yunan kültürünün başarıyla sahiplenilmesinin önünde ortaçağdan kalma bir engel olarak görülüyordu. Din ve Ekümenik Patrikhane gibi dinsel kurumlar, Osmanlı *eski rejiminin* temel yapı taşları ve vazgeçilmez unsurları addediliyordu.

Antik Yunan kültürünü ve medeniyetini bir zamanlar yeşerdiği topraklarda diriltmek amacıyla, yeni doğan ulusu tanımlamak için Roma, Romanya, Rum vb. [Romiosyni/Romania ve Romios] yerine daha eski isimlere dönüldü: Yunanistan [Hellas] ve Yunan [Helen]. Bunlar eskiden klasik ve Helenistik dönemlerde antik Yunan dünyasının topraklarını, dilini ve kültürünü tanımlamak için kullanılan isimlerdi. Ne var ki, geç [Doğu] Roma döneminde "Yunanlı" ve "Yunan" kelimeleri, "pagan" ve Hıristiyan olmayan" anlamlarını kazandı ve "Hıristiyan" ile karşıt anlamlı olarak kullanılmaya başlandı. Hıristiyanlık, Yunanca konuşan halk arasında yayılırken, demografik büyümeyle pekişip, nihayetinde resmi din haline gelince, bu kez aynı kelimeler, Hıristiyanlık öncesi pagan geçmişle ilişkilendirildiği için son derece olumsuz bir yananlam taşımaya başladılar. Böylece Hıristiyanlık pagan dinlerin yerini aldıkça, nihayetinde tedavülden kalkıp, unutulup gittiler. Yunanca konuşan Hıristiyan cemaati tanımlayacak olan yeni kelime, Roma İmparatorluğu vatandaşlarını tanımlayan Yunanca "Romeos" ya da "Romios" kelimeleriydi.

---

1 Victor Roudometof, "From *Rum Millet* to Greek Nation: Enlightenment, Secularization, and National Identity in Ottoman Balkan Society, 1453-1821," *Journal of Modern Greek Studies*, cilt 16, n. 1 (1998a), ss. 21-24.

Bu, daha sonra Farsça, Arapça ve Türkçeye "Rum" olarak aktarıldı ve Bizans (daha doğrusu Doğu Roma) İmparatorluğu'nda, sonra da Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Ortodoks Hıristiyan nüfusun adı haline geldi.[2]

Adamantios Korais ve "Yunanistan"ın Canlandırılması

Yunanistan ve antik Yunan kelimelerinin dirilişinin büyük bir sembolik önemi vardır. Bunlar, geç Roma döneminden itibaren tamamen unutulmuş,[3] ama şimdi milliyetçi hareketin seküler niteliğini vurgulamak ve milliyetçiliği her türlü Roma göndermesinden arındırmak için hayata döndürülmüş terimlerdir. Balkanlar'daki ve Anadolu'daki tüm Hıristiyanlar, antik Yunan kültürüne katılmaya, Yunanca öğrenmeye ve dolayısıyla, Yunan "hayali cemaati"nin üyesi olmaya hak kazanmaya çağrılıyordu. Kültür ve dil, Yunan milli kimliğinin temel sembolik kaynağı olarak kabul edilse de, özgül içerikleri tartışmalıydı. Yeni Yunan Aydınlanması'nın muhtemelen en etkili entelektüeli olan Adamantios Korais, Yunan ulusunun eski ihtişamına kavuşabilmek için Batı Avrupa'daki tüm düşünsel gelişmelere uzak kalmasına neden olan Osmanlı ve Bizans etkilerinden sıyrılması; eski klasik kültürünü geri kazanması ve "Yunanistan" adıyla seküler bir devlet kurması gerektiğini ileri sürüyordu.[4]

---

2 "Hellas" (Yunanistan) ve "Hellen" (Yunan) terimleri Bizans İmparatorluğu'nun son yıllarında kısa bir süre rağbet görmüştü. On dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda Rönesans'ın gerçekleşmesi klasik Yunanistan'a ışık tutmuş ve bir yayılma etkisine sahip olarak, Bizans İmparatorluğu'nun daralan sınırları içerisinde benzer bir gelişmenin yaşanmasına yol açmıştı. Yaşanan bu "Paleologosçu Rönesans" sonucunda, "Hellas" ve "Hellen" kelimelerini klasik Yunanistan ve Bizans İmparatorluğu arasında bir bağlantı tesis etme uğraşıyla yazılarında olumlu bir şekilde yeniden kullanan Georgios Gemistos (veya Yunanlılaşmış soyadıyla Plethon) gibi âlimler ortaya çıkmıştı.

3 Elias Miniatis gibi düşünürlerin çalışmalarında bu terimlerin nadiren karşımıza çıkması, daha ziyade kaideyi tasdik eden bir istisnaydı.

4 Korais ve programı üzerine daha fazlası için, bkz. Paschalis M. Kitromilides, *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy: Studies in the Culture and Political Thought of South-Eastern Europe* (Aldershot: Variorum, 1994).

Korais'e göre, Ortodoks Hıristiyanlığı Yunan milli kimliğinin vazgeçilmez bir koşulu değildi; bilakis, ulusun modernleşmesi açısından tehlikeli bir engeldi, Osmanlı Sultanı'na itaati onaylıyordu, Batı Avrupa'dan "bozucu" düşüncelerin getirilmesine karşı çıkıyordu.[5] Korais, Ortodoks Hıristiyan dini Osmanlı despotizminin etkilerini güçlendirdiğine inanıyordu:

> Bu denli uzun süren bu yüz kızartıcı kölelik bizi kesinlikle düzeltemez. İnsan ruhunu düzeltmek yerine daha da bozmak köleliğin bir özelliğidir. Yalnızca kendi kutsal dinimizden bizi düzeltmesini medet umarız, çünkü müritlerinin birbirini sevmesini ve birlik içinde olmasını şart koşan tek din odur; ama biz, artık o dini bile bozabileceğimiz bir noktaya geldik.[6]

Korais özellikle Ortodoks ruhban sınıfının ileri gelenlerini Osmanlı yetkilileriyle işbirliği yapmakla ve Hıristiyanlığın özünü kirletmekle suçluyordu:

> Hıristiyanlığı bir tahakküm aracı olarak kullanan piskoposlar, duadan büyü olarak yararlandılar. Piskoposlara birlikte hareket etmek zorundaki köleler de onlarla birlikte dua ediyor, duanın günahlarından arınmalarını sağlayacak bir büyü olduğuna inanıyorlardı.[7]

Korais bu açmazın çözümünün eğitim olduğunu düşünüyordu. Korais, antik Yunan klasiklerini modern Yunanlılara "yeniden" erişilir kılma odaklı kapsamlı bir yayın programı aracılığıyla, modern ve klasik Yunanistan arasında, iki bin yıllık Yunan, Roma ve Bizans tarihini kestirmeden dolanarak kat eden kültürel bir köprü kurmayı amaçlıyordu. Büyük İskender, Doğu Akdeniz'in Helenistik dünyası, Doğu Roma İmparatorluğu'nu

---

5 Kudüs Patriği Anthimos, *Πατρική Διδασκαλία* [Peder Öğretisi] (Konstantinopolis: 1798).

6 Adamantios Korais, *Γνώμαι Αδαμάντιου Κοραή* [Adamantios Korais'in Görüşleri] (Atina: Ioannis Sideris [Λακωνία], tarih yok], s. 3-4.

7 Adamantios Korais, *Προλεγόμενα Εις τα Προς Τιμόθεον Δύω και Προς Τίτον Μίαν Επιστολάς του Απόστολου Παύλου* [Timothy II ve Titus I, Havari Paul'un Mektupları'na Önsöz] (Atina: Lakonia [Λακωνία], 1879, s. 13.

meydana getiren Yunan, Roma ve Hıristiyan unsurları, klasik idealleri karşılamadıkları gerekçesiyle göz ardı ediliyordu.[8] Eğitim, Korais'e göre, Yunanistan'ın eski ihtişamı ve bağımsızlığını talep etmesinde kilit bir etmendi. Yunanistan gençliğine hitabelerinden birinde şöyle diyordu:

> Ey Yunan gençliği, anavatanı aydınlığa kavuşturma gayretini çoğalt ve atalarımızın eski ihtişamını tekrardan anımsa. Homeros'un, Aristoteles'in, Platon'un, Demostenes'in, Tukidides'in, Sophokles'in ve daha nicelerinin soyundan geldiğini unutma. Bu hayranlık uyandıran insanların anavatanlarını onurlandırmak için ne denli güçlüğe katlandığını, yaşarken bundan nasıl büyük bir gurur ve mutluluk duyduklarını ve ölümlerinden sonra da, bugün bile Avrupa'nın ilme ve irfana önem veren uluslarınca övülmeye devam ettiklerini aklınızdan çıkarmayın.[9]

Korais'e göre, nihai amaç, antik Yunan'ı, Avrupa'nın uygar ulus-devletlerinin liderlerinden biri olarak gerçek konumuna geri getirmek olmalıydı:

> Antik Yunan adının sizi onurlandırması gibi, siz de evvela küçük düşürülmüş Yunanistan'ı eski yüceliği ve görkemine kavuşturarak bu ismi onurlandırmalısınız.[10]

Dil, Korais'in programında önemli bir yer işgal ediyordu. Dil, kaçınılmaz evrimine rağmen, klasik ve modern Yunanistan arasındaki en önemli kültürel bağı oluşturduğu için, Korais iddialı ve geniş kapsamlı bir dil reformuyla modern Yunanlıların klasik mirasa erişmelerini sağladı. Eski Yunancayı yeniden muhtemel Yunan devletinin resmi dili yapmanın elve-

---

8 Bu tür görüşler Yunan bağımsızlığının ilk yıllarında bile yaygındı. Bkz. Victor Roudometof, "Invented Traditions, Symbolic Boundaries, and National Identity in South-Eastern Europe: Greece and Serbia in Comparative-Historical Perspective 1830-1880)." *East European Quarterly*, cilt 32, sayı 4 (1998b), ss. 430-31.

9 Korais, *Γνώμαι Αδαμάντιου Κοραή* [Adamantios Korais'in Görüşleri], s. 17.

10 Adamantios Korais, *Υπόμνημα Περί της Παρούσης Καταστάσεως Εν Ελλάδι* [Yunanistan'daki Mevcut Durum Hakkında Andıç] (Atina: C. N. Philadelphius [X. N. Φιλαδελφεύς], 1853), s. 35.

rişsizliğinin farkında olduğundan, gündelik dili tüm ortaçağ Osmanlı ve Bizans etkilerinden arındırılmış bir Yunancaya dönüştürme kampanyası başlattı. Korais işi her iki "dilin" en iyi unsurlarını kendisinde birleştiren, "katharevusa" (arındırılmış) olarak adlandırılan yeni edebi bir Yunan dili yaratılmasına kadar vardırır. Bu dil eski Yunancanın eksiksizliği ve zenginliğinden barındırırken, gündelik dilin coşkunluğunu ve canlılığını muhafaza edecekti. Katharevusa'nın yabancı dillere ait tüm izlerden ve "saflığını bozucu unsurlardan" tamamen "arınmış" olduğu varsayılıyordu.[11] Türkçe, Slavca, hatta Latinceden devşirme kelimelerin yerini yüzyıllardır kullanılmayan eski Yunanca kelimeler ya da özellikle bu amaç için yaratılmış yeni Yunanca kelimeler almıştı. Bu sayede, yeni dil, klasik medeniyet ile modern Yunanistan arasındaki süreklilik iddialarını güçlendirecekti. Yeni ulus-devlet, meşru varis olarak doğacaktı. Gelgelelim, halk düzeyinde durum bir hayli karmaşık görünüyordu. Fransız Devrimi'nin yankıları Osmanlı topraklarına ulaşıp 1821'de Yunan Bağımsızlık Savaşı patlak verdiğinde mevcut çelişkiler belirginleşti.

Kilise ve Yunan Bağımsızlık Savaşı

Fransız Devrimi gerçekleştikten sonraki ilk yıllarda devrimden, Osmanlı İmparatorluğu'nun dört bir yanındaki Hıristiyanları ve Müslümanları harekete geçirme umuduyla söz ediliyordu. Rigas Velestinlis (Feraios) sırf Yunan ulusuna ve Rum milletine seslenmekle yetinmeyen bir devrimcinin mükemmel bir örneğiydi. Velestinlis'in Osmanlı İmparatorluğu'nun seküler bir cumhuriyete dönüştürülmesi hayali, tüm cemaatleri kapsıyordu: Hıristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler.[12] Ne var ki, bu tür görüşler rağbet kazanamadı ve yerlerini, Rum milletinin Osmanlı İmparatorluğundan özgürleşip bir Yunan ulusuna dönüşmesine odaklanmış ufku dar projelere bıraktı. Bu durum, can sıkıcı bir konu olan, Ortodoks Kilisesi ile Yunan milliyetçi hareketi arasındaki ilişki meselesini gündeme getir-

11 Roudometof, "From *Rum Millet* to Greek Nation: Enlightenment, Secularization, and National Identity in Ottoman Balkan Society, 1453-1821," s. 25-26.

12 Agy., s. 29-30.

di.[13] Ortodoks Kilisesi ve bilhassa da Ekümenik Patrikhane, Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundan itibaren Rum Ortodoks cemaatin temsili için temel kurumsal çerçeveyi oluşturmuş olsa da, Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nde benimsenen fikirlere bir yakınlık duymuyordu. Osmanlı hükümranlığının son bulması fikri kulağa cazip gelse de, Yeni Yunan Aydınlanması entelektüellerinin önerdiği koşullar, en hafif tabiriyle, tehditkâr görünüyordu. Ortodoks Kilisesi yozlaşmış *eski rejimle* özdeşleştiriliyor[14] ve Ortodoks Hıristiyanlığı artık cemaat kimliğinin temel taşı olarak değil, yeniden canlanan Yunan ulusunun potansiyellerini gerçekleştirmesinin önünü tıkayan bir engel olarak görülüyordu.

Bu çatışma en açık haliyle, yayılan devrimci fikirleri ve Osmanlı İmparatorluğu'nda kilisenin konumunu ele almaya çalışan, on dokuzuncu yüzyıl başlarında yayımlanmış iki risaleyle gözler önüne seriliyordu. Kudüs Patriği Anthimos'un[15] yazdığı *Patriki Didaskalia* (Peder Öğretisi - *Πατρική Διδασκαλία*) adlı ilk risalede yazar, açıkça Osmanlı İmparatorluğu'nun meşruiyetini savunur ve milliyetçi başkaldırıya karşı çıkar. Osmanlı hükümranlığının işledikleri günahlar için Rum Ortodokslara verilen ilahi bir ceza olduğunu öne sürer.[16] Ayrıca, yeni devrimci fikirlerin Ortodokslar için Osmanlı hükümranlığından daha vahim bir tehlike içerdiğini de

---

13 Bu, en iyi Ortodoks Hıristiyan din otoritelerini yerden yere vuran ve seküler bir Yunan cumhuriyetini destekleyen anonim bir çalışma olan "Yunan Devleti"nde gözlemlenir. Bkz. Anonim, *Ελληνική Νομαρχία: Ήτοι Λόγος Περί Ελευθερίας* [Yunan Devleti: Ya da Özgürlük Hakkında -Söylev] (İtalya: 1815).

14 Agy.

15 Bu kitabın gerçek yazarının Yeni Yunan Aydınlanması'nın önde gelen entelektüel muhaliflerinden biri olan Athanassios Parios ya da Ekümenik Patrik Grigorios V'in kendisi olduğu iddia edilse de, kesin olarak kanıtlanamamıştır. Bkz. Paschalis M. Kitromilides, "Imagined Communities and the Origins of the National Question in the Balkans," *European History Quarterly*, cilt 19, sayı 2 (1989), ss. 179-80.

16 Bunun üzerine bkz. Richard Clogg, "The 'Dhidhaskalia Patriki' (1798): An Orthodox Reaction to French Revolutionary Propaganda," *Middle Eastern Studies*, cilt 5, sayı 2 (1969), ve Kitromilides, "Imagined Communities and the Origins of the National Question in the Balkans."

belirtir. Fransız Devrimi'nin Ortodoks ahlakı üzerindeki zararlı etkilerini topa tutar ve Sultana bağlılığı nasihat eder. Bunu şöyle dile getirir:

> Kardeşlerim, selamet yolundan sapmayın. Şeytanın dalaverelerini nasıl ki her zaman cesaret ve metanetle yerle bir ettiyseniz şimdi de aynısını yapın, çünkü selamet daha da yakınımızdadır. Şu yeni özgürlük umutlarına kulaklarınızı tıkayın, dinlemeyin onları; bunların görüşleri ve öğretilerinin, bunları kabul eden uluslardan anlayabildiğimiz kadarıyla, bu dünyada nedamet getirelim ve İsa'ya tertemiz duygularımızı sunalım diye bize yalnızca müşfik değil aynı zamanda merhametsiz otoritelere de itaat etmeyi buyuran Kitab-ı Mukaddes'in ve Kutsal Havarilerin sözlerinin karşısında olduğuna emin olun. Bunlar Kutsal Yazıtların karşısında dururlarken, sizi kandırmak ve öte dünyadaki ve bu dünyadaki tüm zenginlikten mahrum bırakmak için sinsice iddia ettikleri gibi bugünkü yaşamamıza herhangi fani bir hayır sağlamazlar. Herkesin bir zamanlar gıpta ettiği güzel İtalya'nın ihtişamlı ve vakur görünümü nerede? Venediklilerin en eski ve yüce otoritesinin harcanmamış hazinesi nerede? Bu asılsız özgürlük sistemi her yerde yoksulluğa, cinayetlere, hasarlara, gasplara, mutlak dinsizliğe, ruhun yitirilmesine ve nafile pişmanlığa neden oldu. Bu yeni özgür öğretileri yanlıştır, dikkatli olun. Geleneksel inancınızı ve İsa'nın sadık müritleri olarak size hayatta yalnızca gerekli olanı vermekle kalmayan, en önemlisi de ruhunuzun selameti için herhangi bir engel ya da hasar teşkil etmeyen siyasi idareye olan itaatinizi sımsıkı koruyun. Çünkü şayet insan tüm dünyayı ele geçirir, ama ruhuna hasar verirse bundan ne yarar sağlamış olur ki? Bu yeni öğretiler Kutsal Yazıtların ve Havarilerin öğretilerinin karşısında dururlar ve şayet dünyanın tüm servetini kazanmanıza imkân tanısalardı bile Hıristiyan ruhlarının israfı için pusu kuran uğursuz şeytanın menfur icatları olmayı sürdürürler. Dahası vaatleri düzmece ve güvenilmez olduğu ve sonuçları zenginlik ve ihtişam değil, yoksulluk, nedamet, düzensizlik olduğu için bu özgürlüğün asıl niyeti, deneyimledikçe daha da belirginleştiği üzere, mekruh bir oligarşidir.[17]

17 Kudüs Patriği Anthimos, *Πατρική Διδασκαλία* [Peder Öğretisi], s. 14-16.

Bu metnin yayımlanması, Yeni Yunan Aydınlanması içerisindeki sekülarist kampta gürültü kopardı. Adamantios Korais *Adelfiki Didaskalia* (Kardeşler Öğretisi—*Αδελφική Διδασκαλία*) adında imzasız bir karşı risale kaleme alarak bu risaleye bizzat yanıt verdi. Korais söz konusu kitabın Kudüs Patriği'nin görüşlerini yansıtmasının mümkün olmadığı öne sürerek, Aydınlanmanın özüne karşı çıkanları ve Yunan ulusunun Rönesansı'na mani olanları sivri bir dille eleştiriyordu. Aslına bakılırsa, yeni fikirlere karşı çıkan rahipleri Osmanlı despotlarıyla özdeşleştiriyordu:

> Tüm bunlardan, bu tamahkâr insanların Türklerin telef olmasından kendi felaketleriymiş gibi, Yunanların özgürlüğünden de dinmek bilmeyen kahırları gibi korktuklarını anlamak kolaydır. Türklerin gayrimeşru otoritesi altında, tüm bu yasadışı eylemleri, hangi özgür ya da kısmen hukuka dayalı yönetim şekliyle korkmadan yerine getirebilirler? Yunanlılar, hükümdarların otoriter kararlarıyla değil, yasalarla yönetildiği zaman, hangi maaşlı papaz (hepsini kastetmiyorum) sebepsiz yere insanları tehdit edebilir, hiçbir ceza almadan onlara zulmedebilir, hakkında bir soruşturma yapılmaksızın ve yargılanmaksızın istediği herkesi aforoz edip cemaatten kovabilir, yani tek kelimeyle Türklerin yaptıklarını yapabilir?[18]

Korais'in görüşleri, Yunan entelektüel seçkinleri arasında üstünlük kazandı ve böylelikle, önde gelen birtakım Yunan entelektüelleri, tüccarları ve rahiplerinin bir araya gelmesiyle, devrim planları yapan, *Filiki Eterya* (Dostluk Derneği - *Φιλική Εταιρεία*) adlı gizli bir örgüt kuruldu. Bunlar 1821'in başlarında sonuç vermeye başladı ve Rum kurumlarının Osmanlı dünyasındaki hassas konumunu açığa çıkardı. Örneğin Ekümenik Patrikhane, sekülarist devrimcilerle Osmanlı rejimi arasında duruyordu. Bir yandan, Rum Ortodoks tebaa üzerinde yüzyıllardır süregelen Osmanlı hükümranlığı sonrasında devrimcilere yakınlık duyuyordu. Öte yandan, en azından nihai versiyonunda devrimin önemli bir parçası olan sekülarist ve milliyetçi fikirlere—düpedüz karşı çıkmasa da—ancak şüpheyle bakabilirdi. Yunanistan'ın, Ortodoks değil seküler bir devlet

18 Adamantios Korais, *Αδελφική Διδασκαλία* [Kardeş Öğretisi] (Roma: 1798), s. 35-36.

olması gerekiyordu. Kurumlarıyla birlikte millet sistemi ise, bir ulus-devleti soğuk karşılayacaktı. Zira ulus-devlet, Patrikhanenin de önemli bir parçası olduğu Osmanlı kurumsal düzenini tehdit etmekle kalmayıp, aynı zamanda, Rum milletini birleştiren bir kuvvet ve kimliğin göstergesi olarak dinin rolünü sorguluyordu. Yunan ulusunun doğuşu, Rum milletinin tamamen parçalanmasına da emsal teşkil edecekti. Milliyetçi, sekülarist bir devrimin başarıya ulaşmasının Ekümenik Patrikhanenin ve Rumların durumuna ilişkin taşıdığı kaçınılmaz içerimlerin yanı sıra, milliyetçiliğin yaygınlaşmasına dair pratik endişeler de vardı. Etnik ve dini topluluklar İmparatorluğun geniş topraklarında pek homojen bir dağılım sergilemiyordu. Homojen ulus-devletler kurmaya yönelik her türlü devrimci teşebbüsün, başta Türkler olmak üzere rekabet halindeki uluslar arasında tamamen yıkıcı çatışmalara yol açması muhtemeldi.

Rum kurumların müphemliği 1821 Yunan Devrimi'yle belirginlik kazandı.[19] Bir yandan, Osmanlı İmparatorluğu'nun iki uzak eyaletinde, Tuna ile Mora'da devrimin patlak vermesi, İstanbul'da ve İmparatorluğun diğer şehirlerinde Rum nüfus açısından önemli misilleme riskleri teşkil ediyordu. Bu tür korkuların asılsız olmadığı görüldü. Yunan Bağımsızlık Savaşı'nın patlak vermesine bağlı olarak İstanbul, Selanik, İzmir ve Kıbrıs'ta gerçekleşen Rumlara yönelik kıyımlar, Patrikhanenin nazik konumunu çarpıcı bir biçimde vurguluyordu.[20] Ekümenik Patrik V. Grigorios, devrimcileri ve devrimi aforoz etse de bu, canını kurtarmasına yetmedi. Grigorios 10 Nisan 1821 günü, Paskalya Pazar'ında "dehşetengiz olayları" kontrol altına alamadığı gerekçesiyle asıldı. Bu saldırılar devrimin

---

19 Yunan Bağımsızlık Savaşı üzerine İngilizce bir monografi için bkz. David Brewer, *The Greek War of Independence: The Struggle for Freedom from Ottoman Oppression and the Birth of the Modern Greek Nation* (Woodstock, NY: Overlook Press, 2001).

20 Mazower'a göre Selanikli Yahudiler, Yunan Bağımsızlık Savaşı'nın patlak vermesinin ve Makedonya'daki devrimci faaliyetlerin bastırılmasının ardından yapılan kıyımın Yunan nüfusunu kırıp geçirmesinden sonra şehrin ekonomik ve sosyal yaşamında başı çeken bir rol edinebilmişti. Bkz. Mark Mazower, *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews, 1430-1950* (Londra, New York, Toronto & Sydney: Harper Perennial, 2001).

Mora Yarımadası'nda ve Ege Denizi'ndeki pek çok adada yayılmasını ve pekişmesini engelleyemese de, İmparatorluğun diğer bölgelerinde Rum nüfusuna ciddi bir darbe indirdi.

Öte yandan, ruhban sınıfın büyük bir kesimi—özellikle de düşük mertebedekiler—bağımsızlık mücadelesine destek verdi. Papaflessas adıyla da bilinen Grigorios Dikaios, devrimci faaliyete ciddi biçimde bulaşan ve başkaldıran bölgelerdeki köylü nüfusun seferber edilmesinde kilit rol oynayan alt ruhban sınıfını temsil ediyordu. Ne var ki, bağımsızlık mücadelesinin halk seviyesinde entelektüel seçkinlerin atfettiği sekülarist ve cumhuriyetçi tonları çoğu kez taşımadığını unutmamak gerekir. Çoğu devrimciyi büyüleyen şey, "Yunanistan" hayali ve klasik Yunan ihtişamının dirilişi değildi. Savaşa millet kimlikleri vesilesiyle ve yüzyıllık Osmanlı-Müslüman saltanatına son vermek amacıyla katılmışlardı. Bu nedenle, dilsel ya da etnik ayrımlar, devrimci mücadeleye katılmada caydırıcı etmenler değildi. Devrimcilerin çoğunun ana dili Yunanca bile değildi, gerçekten de birçoğu Arnavutça, Ulahça ya da Bulgarca gibi Rum milletinin kapsamında yer alan alt dilleri konuşan gruplara mensuptu. Benzer bir şekilde, alt ruhban sınıfı, devrimci seçkinlerin laiklik mesajına kulak vermemesine rağmen, mücadeleye katılarak bir Yunan devletinin kurulması davasında aslında onların tarafını tuttular. Bu durum, din-devlet ilişkileri meselesini daha sonra karar verilecek belirsiz bir konu olarak bıraktı.

Bu sırada—Ekümenik Patrik V. Grigorios da dahil olmak üzere—Fener Rum seçkinleri, ihtiyatlı olmayı nasihat edenleri destekliyordu ve savaşın Rum milleti, Ekümenik Patrikhanenin durumu[21] ve Osmanlı topraklarındaki sosyoekonomik düzen açısından olası sonuçlarının farkındaydı. Bu olası sonuçlar, İmparatorluğun tamamında Rum Ortodoks nüfusa yönelik mezalimler yaşanması pahasına devrimin bastırılması ya da Osmanlı toprağının ufak bir parçasında küçük bir Yunan ulus-devletinin kurulması gibi

21 Ekümenik Patrikhanenin yetki alanı, Bizans'ın son yıllarına kıyasla Balkanlar'daki Osmanlı döneminin ortalarında kayda değer ölçüde genişlemişti. Ohri ve Pec'teki başpiskoposluk idare bölgelerinin kaldırılmasıyla birlikte Ekümenik Patrikhane Orta ve Batı Balkanlar'ın geniş kesimlerini kontrolü altına alırken, Anadolu'daki ayrıcalıklı konumunu muhafaza etti.

görünüyordu. Her iki senaryoda da, Osmanlı İmparatorluğu kapsamındaki Rum milletinin Batı menşeli cumhuriyetçi ve sekülarist devrimci mesajlara karşı nasıl konumlanacağı şeklindeki temel mesele cevapsız kalıyordu. Ulus ve millet gerilimler, ulusun merkezinin Atina ve imparatorluğun merkezinin İstanbul olması, neredeyse yüzyıl sonra, ancak 1923'te bir sonuca bağlanacaktı.

Yunan Ulus-Devleti ve İlhakçılık: *Megali İdea*

Bağımsız Yunanistan Krallığı 1830'da kurulduğunda, Yunan nüfusunun büyük çoğunluğu Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içerisinde kaldı. Yeni devlet, Balkanlar'ın aşağısında güneyde kuruldu, ama kalabalık bir Yunan nüfusu içeren büyük Osmanlı şehirlerinden hiçbirini kendisine katamadı. Bu durum, daha yeni oluşmakta olan devlet seçkinlerinin beklentilerini karşılamaktan uzaktı. Bu nedenle ilhakçılık, yeni devlet için asli bir varoluş sebebi haline geldi. Bu minvalde türetilen ve "Büyük Fikir" anlamına gelen "*Megali İdea*" (*Μεγάλη Ιδέα*), "yarım kalmış projenin" tamamlanması, yani Osmanlı İmparatorluğu'nun yerini bir Yunan İmparatorluğu'nun alması talebine dayanır. Bu proje, eski Bizans topraklarının iadesinin istenmesinin yanı sıra, Yunanistan'ın genişlemesi aracılığıyla Yakın Doğu'nun "yeniden medenileştirilmesi" anlayışını savunur. Başkent Konstantinopolis de dahil olmak üzere Osmanlılara kaybedilen Bizans topraklarının geri alınması ve Osmanlı topraklarında bir Yunan İmparatorluğu'nun yeniden kurulması ya da—en azından—Yunanistan'ın örnek bir Doğu krallığı olarak doğuşu sayesinde Yunanistan "medenileştirme misyonunu" yerine getirecekti.[22] Kavramı bulan kişinin Yunanistan'ın ilk Başbakanı Ioannis Kolettis olduğu kabul edilir.[23] Kolettis, Ocak 1844'te Yunan Parlamentosu'nda

22 Bununla ilgili bkz. Michael Llewellyn Smith, *Ionian Vision: Greece in Asia Minor, 1919-1922* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998) ve Elli Skopetea, *Το "Πρότυπο Βασίλειο" και η Μεγάλη Ιδέα, "Όψεις του Εθνικού Προβλήματος στην Ελλάδα" (1830-1880)* ["Model Krallık" ve "Megali Idea": Yunanistan'da Milli Sorunun Yüzleri (1830-1880)] (Atina: Polytypo [Πολύτυπο], 1998).

23 Richard Clogg, *A Concise History of Greece* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), s. 47-48.

ilk Yunan Anayasası'nın açılış konuşmasını yaparken, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rumların, Yunanistan Krallığı'ndaki haklarına ilişkin bir tartışma esnasında, Krallığın sınırları içinde ve dışında ortak bir yazgısı olduğunu hararetle savunuyordu.[24] Bundan yaklaşık yirmi sekiz yıl sonra, ABD'nin Yunanistan büyükelçisi Charles Tuckerman, *Megali İdea*'yı şöyle tanımlıyordu:

> ... *Megali İdea,* Yunan aklının Doğu'yu yeniden oluşturması anlamına gelir; Yunanlıların doğal hukuk gereği kendilerine ait olduğuna inandıkları ve Yunan soyundan geldiğini iddia eden, Ortodoks Hıristiyan dinini ya da Yunan inancını benimseyen ya da Yunanca konuşan insanların en yoğun olarak yaşadığı geniş toprakları Yunanlılaştırmak, Yunanlığın yazgısıdır.[25]

Bu proje, Yunan kültürünü ve dilini benimsemeyi isteyen, Balkanlar'daki ve Anadolu'daki tüm Rum nüfusu hedefliyordu. Osmanlı Rum milleti

---

24 "Megali İdea" hakkındaki literatür, Kolettis'in konuşmasından sıklıkla aşağıdaki kısmı alıntılamıştır. Bu pasajda Kolettis, Yunanistan ve Yunanlıların tanımında daha açık görünüyordu: "Yunan Krallığı Yunanistan'ın tamamı değil, yalnızca bir parçası, en ufak ve en yoksul parçasıdır. Yunanistan'ın bir yerlisi, yalnızca bu krallık içerisinde yaşayan bir kimse değil, aynı zamanda Yanya'da, Teselya'da, Serez'de, Edirne'de, Konstantinopolis'te, Trabzon'da, Girit'te, Sisam'da ve Yunan tarihi ya da Yunan ırkıyla ilişkilendirilen herhangi bir kara parçasında yaşayan kimsedir..."

Bkz. Richard Clogg, "The Greek Millet in the Ottoman Empire," Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society içinde, der. Benjamin Braude ve Bernard Lewis (New York: Holmes and Meier Publishers, 1982), s. 48.

Bu alıntı Yunan Meclisi'nin resmi tutanaklarında geçmezken ve muhtemelen on dokuzuncu yüzyıl sonlarında imal edilmiş bir şeyken, "Megali İdea"nın savunduğu Yunanistan ve Yunanlılar tanımını özet halde doğru bir şekilde sunduğu için akademik literatürde yaygınlaştırılmış ve çokça alıntılanmıştır. Bu nedenle, tarihsel olarak Kolettis'e atfetmek olmasa da faydalı olmayı sürdürür.

25 Charles W. Tuckerman, *The Greeks of Today* (New York: Putnam, 1872), s. 120; alıntılayan Robert Shannan Peckham, "Map Mania: Nationalism and the Politics of Place in Greece: 1870-1922," *Political Geography*, cilt 19, sayı 1 (2000), s. 85.

tüm karmaşıklığına ve çeşitliliğine rağmen, Yunan ulusu Rönesans'ını göklere çıkaran bir milliyetçi ideoloji uğruna benimsendi. Yunan ulusu, hem bölgenin lideri—en azından rol modeli—olmayı hem de Güneydoğu Avrupa ve Doğu Akdeniz'de *medenileştirme misyonunu* yerine getirmeyi amaçlıyordu. Yunanistan'ın Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar ve Anadolu'daki topraklarına doğru bölgesel büyümesi, çoğunlukla Arnavutça, Bulgarca, Ulahça ya da Türkçe konuşan yerel Hıristiyan nüfusa esnek yaklaşmayı gerektiriyordu. Genişlemeci stratejilerin başarıya ulaşması için bu nüfusların Yunanistan'a katılması önemli bir unsurdu. Zaten dil ve etnisite meselelerinin görmezden gelinmesi, millet mirasıyla da bağdaşıyordu. Tıpkı Yunan ulusunu inşa edenlerin, Souli, Hydra ve Spetses adası ile Attika, Eğriboz ve Mora Yarımadası'nın kimi kısımlarında yaşayan ama Arnavutça konuşan nüfusların ulusa dahil edilmesi bakımından Arnavutçaya dayalı dilsel kimliği[26] bir engel olarak görmemesi gibi, Yunanca konuşmayan tüm Ortodokslar, Yunan dilini ve kültürünü kabul etmeyi istedikleri takdirde ulusa katılabilirlerdi.[27]

Bu, etnisitenin milli kimliğin tanımlanmasında artık hiç bir rol oynamadığı anlamına gelmez. Grigor Stavrev-Parlichev vakası *Megali İdea*'nın kültürel ve etnisiteye bağlı içeriği arasındaki gerilimlerin tipik

---

26 Fallmerayer bunun aksi yönde bir argüman geliştirmiştir: Jakob Philipp Fallmerayer, *Das Albanesische Element in Griechenland. Abt. 1: Uber Ursprung und Alterthum der Albanese* [1. Kısım: Yunanistan'da Arnavut Unsuru: Arnavutların Kökleri ve İlkçağı Hakkında] *(Abhandlungen der Historischen Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 8, Abt. 3)* (Münih: Verlag der k. Akademie, 1857) vr Jakob Philipp Fallmerayer, *Das Albanesische Element in Griechenland. Abt. 2 und 3: Was Man uber die Taten und Schicksale des Albanesischen Volkes von Seinem Ersten Auftreten in der Geschichte bis zu Seiner Unterjochung Durch die Turken nach dem Tode Skander-Bergs mit Sicherheit Wissen* Kann [2. ve 3. Kısım: Tarihte İlk Ortaa Çıkışlarından Skanderberg'in Ölümünden Sonra Türkler tarafından Zaptedilmlerine kadar Arnavut Halkının Yaptıkları ve Kaderi Hakkında Kesin Olarak Bilinebilenler.] *(Abhandlungen der Historischen Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 8, Abt. 3, s. 657-736 ve Bd. 9, Abt. 1, s. 3-110)* (Münih: Verlag der k. Akademie, 1860).

27 Umut Özkırımlı ve Spyros A. Sofos, *Tormented by History: Nationalism in Greece and Turkey* (Londra: Hurst and Co., 2008), s. 47-51.

bir örneğidir.[28] 1830'da Osmanlı İmparatorluğuna bağlı (günümüzde Arnavutluk sınırına çok yakın bir Makedonya kenti olan) Ohri'de doğan Grigor Stavrev-Parlichev, yaşadığı yerdeki Yunan cemaat okullarında okudu ve Yunan milli kimliğini benimsedi. Grigorios Stavridis ismiyle Ohri'de ve diğer komşu kentlerde cemaat okullarında Yunanca öğretmeni olarak çalıştı. 1850'lerin ortalarında Atina Üniversitesi'nde tıp ve filoloji eğitimi aldı. 1860'da son derece prestijli Ralleion Şiir Yarışmasını kazandı; "Sirdar" [*Ο Σερδάρης*] isimli şiirinde, o zamanların Yunan edebiyat çevrelerinde yaygın olan arkaik Yunan dili "archaizousa"yı kusursuz bir şekilde kullanmıştı. Fakat sevinci uzun sürmedi. Diğer katılımcılar Stavridis'in "Yunan soyu"ndan gelmediği gerekçesiyle jüri kararına hemen itiraz etti. Dehşete kapılan Stavridis 1862'de memleketine döndü ve Grigor Stavrev-Parlichev adını alarak, Osmanlı Makedonyası'nda Bulgar milliyetçi hareketinin önemli aktivistlerinden biri oldu. 1893'te ölünceye değin Ohri, Struga, Gabrova, Manastır ve Selanik'teki Bulgar okullarında öğretmenlik yaptı. Aynı zamanda, Yunanca edebi eserlerini Bulgarcaya tercüme etti; ayrıca Homeros'un İlyada'sını Bulgarcaya çeviren ilk çevirmen oldu. Parlichev, Balkanlar'daki Osmanlı Rum nüfusu arasında milli kimliklerin akışkanlığının çarpıcı bir örneğidir. Rekabet halindeki milliyetçi hareketlerle bölünen Osmanlı Rum milleti yavaş yavaş parçalanırken, milli bir kimlik benimsemek, çoğunlukla şahsi ve olumsal bir karardı ve değişen koşullara göre yeniden gözden geçirilebilirdi. Osmanlı Rum milletinin karmaşıklığı ve çeşitliliği, din-devlet ilişkilerinin yeniden yapılandırılmasına yol açtı ve Ortodoks Yunanistan Kilisesi'nin "millileştirilmesi"ne sebep oldu.

Hizipleşme ve Yunanistan Kilisesi'nin "Millileştirilmesi"

1821'de Yunanistan Bağımsızlık Savaşı'nın patlak vermesi, din ve milli kimlik arasındaki ilişki sorununa aciliyet kazandırdı. Yeni doğan Yunan

28 Stavrev-Parlichev vakası üzerine daha fazla bilgi için, bkz. Paraskevas Matalas, *Έθνος και Ορθοδοξία: Οι Περιπέτειες Μιας Σχέσης. Από το 'Ελλαδικό' Στο Βουλγαρικό Σχίσμα* [Ulus ve Ortodoks Hıristiyan Dini: "Yunan" Hizbinden Bulgar Hizibine İlişki Maceraları] (Rethymnon: University of Crete Press [Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης] 2002), s. 193-200.

devletinin devrimin ürünü olan Birinci Anayasası'nda bu meseleye resmi bir şekilde değinildi. Epidavros'ta toplanan devrimci Birinci Anayasa Meclisi'nde 1 Ocak 1882'de ilan edilen Birinci Anayasa'nın 2. Maddesinin 2. fıkrasında şöyle deniyordu: "Yunan Topraklarının Hz. İsa'ya inanan yerli halkı Yunanlılardır [Helen] ve halkın tamamı hiçbir kısıtlama ve ayrım gözetilmeksizin tüm yurttaşlık haklarından faydalanacaktır."[29] Bu ifade devrimci Yunanistan'daki Müslümanlara ve Yahudilere ayrımcılık yaparken, Rum milletinin Ortodoks Hıristiyan diniyle özdeşleşmesine rağmen, Ortodoks ve diğer Hıristiyan mezheplerinin üyeleri arasında ayrımcılık yapmaktan kaçınıyordu. Siros, Tinos ve Nakşa gibi kimi Ege adalarında oldukça büyük bir Katolik nüfus yaşıyordu. Bu nüfusu bağımsızlık davasına dahil etme ihtiyacı kadar Batılı güçleri ve kamuoyunu kendine düşman etmekten kaçınma zorunluluğu göz önünde bulundurulduğunda söz konusu karar yerinde görünüyordu. Yunan taraftarlığı, Avrupa entelektüel çevrelerinde çoktan büyük bir akım haline gelmişti ve kaçınılmaz olarak Fransız Devrimi mirasıyla ilişkilendirilmişti.[30]

3 Şubat 1830 tarihli Londra Protokolü'ne göre, Yunanistan Krallığı'nın bağımsızlığı, din-devlet ilişkilerinin giderek belirginleşmesine yol açtı. Yunanistan'ın ilk devlet başkanı Ioannis Kapodistrias'ın 9 Ekim 1831'de suikasta uğrayarak hayatını kaybetmesinin ardından, yeni devletin sınırları ve örgütsel yapısı, 30 Ağustos 1832 tarihli Londra Protokolü'yle nihai şeklini aldı. Londra Konferansı'nda büyük devletler tarafından Yunanistan Kralı olarak seçilen Prens Otto von Wittelsbach, henüz

---

29 Geçici Yunanistan Yönetimi, *Geçici Yunanistan Anaysası* [*Προσωρινόν Σύνταγμα της Ελλάδος*] Epidaurus, 1822. Şu adresten erişilebilir: http://www.hellenicparliament.gr/UserFiles/f3c70a23-7696-49db-9148-f24dce6a27c8/syn06.pdf.

30 Yunanistan'ın Katolik azınlığının pozisyonu en başından beri muğlaktı; en nihayetinde Yunanistan Krallığı'nın kurucu anlaşmalarında bir çözüme kavuştu. Yunanistan'ın Katolik azınlığının hakları için belirli teminatlar Yunanistan Krallığı'nın kurucu anlaşmalarına dahil edilmiş olsa da ilk bağımsızlık yıllarının ardından Yunan milli kimliğinin Ortodoks Hıristiyan diniyle özdeşleştirilmesi giderek belirgin hale geldi. Katolik Kilisesi, Ortodoks Kilisesi'ne bahşedilen ayrıcalıklardan hiçbir zaman yararlanamadı.

genç olduğu için, yeni doğan Yunan devleti için kurumlar tesis etmek amacıyla Yunanistan'a giderken kendisine üç danışman vekil[31] eşlik etti. Danışman vekillerin çözmeye çalıştığı kilit meselelerden birisi, din-devlet ilişkileriydi. Bu vekiller arasında hukuki ve dini meselelerin sorumluluğunu üstlenen Georg Ludwig von Maurer bir hukuk profesörüydü ve kilisenin katı devlet kontrolü altına alındığı bir proje geliştirdi. Maurer, aksi halde yeni rejimin mutlakiyetçilik projesine karşı çıkacak Yunan sekülarist seçkinleriyle bu konuda uyum içindeydi. Aydınlanmanın önde gelen figürlerinden ve Korais'in sekülarist hayalinin sadık bir taraftarı olan Theoklitos Farmakidis'in ve önde gelen bir siyasetçi olan Spyridon Trikoupis'in tavsiyesi üzerine Maurer, Ekümenik Patrikhaneyle bağların koparılmasına ve bağımsız bir Yunanistan Kilisesi kurulmasına karar verdi. Bu kararın temel argümanı, devletin egemenliğini yabancıların müdahalesinden koruma ihtiyacıyla ilintiliydi ve Ekümenik Patrikhanenin Osmanlı Sultanının piyonunu olduğunu ve Yunan topraklarında otoritesinin devam etmesinin, Yunanistan'ın bağımsızlığı ve egemenliğinden ödün verilmesi anlamına geleceğini ima ediyordu.[32] Kiliseye ait gayrimenkuller de istimlak edilmişti. 1833 Ekim ve 1834 Mart tarihli iki özel idari kararnamenin ilanını takiben hükümet, yeni devlet bünyesinde 524 manastır ve rahibe okulundan neredeyse üçte ikisini kapatıp yıktı ve devlet eğitimi programını finanse etmek için tüm malvarlıklarına el

31 Naiplik Josef Ludwig von Armansberg, Georg Ludwig von Maurer ve General Karl Wilhelm von Heydeck'ten oluşuyordu.

32 Bu, Maurer-Farmakidis'in Ekümenik Patrikhaneyle bağları koparma projesine karşı yerel muhalefet olmadığı anlamına gelmez. Konstantinos Oekonomos o ex Oekonomon, kilise-devlet ve kilise-patrikhane ilişkilerine dair son derece farklı bir görüşü temsil ediyordu ve Yunanistan Kilisesi'nin Patrikhaneyle birliğini savunuyordu. Dinsel bir ton ve kilisenin "Batılılaşma" reformuna muhalefeti de içeren rejime karşı halk ayaklanmaları Kosmas Flamiatos ve Christoforos Panagiotopoulos'u da (nam-ı diğer Papoulakos) içeriyordu. Bunlar hakkında daha fazlası için, bkz. John Anthony Petropulos, *Politics and Statecraft in the Kingdom of Greece, 1833-1843* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968) ve Christos Yannaras, *Orthodoxy and the West in Modern Greece* [Ορθοδοξία και Δύση στην Νεώτερη Ελλάδα] (Atina: Domos [Δόμος], 1992).

koydu.[33] Devlet kilisesinin kurulması, Yunan devletinin eksiksiz kontrol uygulamasına ve kiliseyi devlet çıkarları için kullanmasına olanak sağladı. En nihayetinde kilise, rakip aktör olmaktan çıkacak ve Yunan ulusunun inşasında çok önemli bir araç haline gelecekti.

Yunanistan Kilisesi'nin 1833'te tek taraflı olarak kurulması, kilise kurumu açısından bir hizipçilik, siyasi açıdansa bir dönüm noktasıydı. Bu durum Ekümenik Patrikhanenin otoritesine ağır bir darbe indirdi ve böylece, milliyetçiliğin Rum milletini yıpratma ve Ekümenik Patrikhaneyi marjinalleştirme potansiyeli taşıdığını düşünen Fener'dekilerin en büyük korkusunu haklı çıkarmış oldu. Patrikhane en nihayetinde bu oldubittiyi kabul etmek zorunda kaldı ve 1850'de kendi kendini yöneten, bağımsız bir kilise olarak Yunanistan Kilisesi'ni tanıdı. Bu, Rum milletinin Yunan, Bulgar, Sırp, Romen, Arnavut ve Arap uluslarına bölünmesine ve Patrikhanenin siyasi etkisinin çarpıcı bir şekilde azalmasına yol açan bir ardışık kopuşlar ve hizipleşmeler örneği oluşturdu. Bulgar Eksarhanesinin (Bulgar Ortodoks Kilisesi) 1870'de hizipleşmesinin ardından Makedonya, geniş köylü nüfusun bağlılığını kazanmak için Yunan ve Bulgar milliyetçiliklerinin arasında yoğun bir rekabete sahne oldu. Ekümenik Patrikhaneye bağlılık, Yunan ulusuna bağlılıkla aynı anlama gelmeye başlarken, Eksarhaneye bağlılık da Bulgar milli kimliğiyle özdeşti.[34] Böylece, Patrikhane ve Yunan ulus-devletinin çıkarlarının beklenmedik bir şekilde yeniden yapılandırılması, yalnızca Ekümenik Patrikhanenin konumunun Yunanistan Krallığı karşısında görece zayıflamasıyla değil, aynı zamanda Yunan milli kimliğinin temelde çarpıcı bir değişim geçirmesi ve Ortodoks Hıristiyan dininin de ona yeniden dahil edilmesiyle de alakalıydı. Yunan devlet seçkinleri, Yunan milli kimliğinin pekiştirilmesinde dinin potansiyelinin farkına vardılar. Bu süreci "Yunan-Hıristiyan Sentezi" olarak adlandırabiliriz.

---

33 John S. Koliopoulos ve Thanos Veremis, *Greece, the Modern Sequel: From 1821 to the Present* (Londra: Hurst & Co., 2002), s. 145.

34 Bunun hakkında daha fazlası için, bkz. Matalas, Έθνος και Ορθοδοξία: Οι Περιπέτειες Μιας Σχέσης. Από το 'Ελλαδικό' Στο Βουλγαρικό Σχίσμα [Ulus ve Ortodoks Hıristiyan Dini: "Yunan" Hizbinden Bulgar Hizibine İlişki Maceraları].

"Yunan-Hıristiyan Sentezi"

Korais'in Yunanistan'ın ortaçağ mirasını toptan reddetmesi anlaşılır bir biçimde Osmanlı Yunan seçkinleri arasında hararetli bir tartışma başlattı. Sekülarist Batılılaşma yanlıları, mütedeyyin gelenekçilerle karşı karşıya geldi. 1821'de Yunan Bağımsızlığı'nın ilanı ve 1830'da Yunanistan Krallığının kurulması, "Yunan projesi"nin pekişmesini sağladı. 1833'te Hükümdarlığın yeni devletin başkentini Nafplion'dan (Mora Yenişehri) Atina'ya taşıma kararı, çok şey anlatıyordu. Yüzyıllar boyunca düşüş kaydetmesine rağmen, bağımsızlık savaşı döneminde hiç de küçük bir şehir olmayan klasik dönemin örnek şehri Atina, model bir başkent —Yunanistan'ı temsil eden klasik değerlerin mekânı—olarak yeniden doğacaktı. Bu misyonu gerçekleştirmek için yeni doğmuş devletin ilk üniversitesi 1837'de Atina'da kuruldu. Kadim Yunan bilgelik tanrıçası ve Atina şehrinin hamisi olan klasik bir Athena'nın klasik bir büstü, üniversitenin arması olarak seçildi.[35] Korais'in "katharevoussa"sı yeni devletin resmi dili haline gelse de, Yunanistan'ın Helenistik, Roma ve Bizans geçmişini reddetmesi itirazlarla karşılandı.[36]

Karşılık verme ihtiyacını tetikleyen şeyse, eski ve modern Yunanlılar arasındaki bağlara şüpheyle yaklaşarak Yunan bağımsızlığının savunucularını ve modern Yunan devletinin entelektüellerini şoka uğratan Alman düşünür Jakob Fallmerayer'in yazıları oldu. Fallmerayer bir yazı dizisi[37]

---

35 Bu sırada, geç Doğu Roma İmparatorluğu'nun bir arması olan iki başlı kartal, doğu ve güneydoğu Avrupa'daki pek çok devletin aksine modern Yunanistan'ın amblemi haline gelmedi.

36 Ioannis N. Grigoriadis, "Redefining the Nation: Shifting Boundaries of the 'Other' in Greece and Turkey," *Middle Eastern Studies*, cilt 47, sayı 1 (2011), s. 169-70.

37 Bkz. Jakob Philipp Fallmerayer, *Geschichte der Halbinsel Morea Wahrend des Mittelalters. Teil 1: Untergang der Peloponnesischen Hellenen und Wiederbevolkerung des Leeren Bodens Durch Slavische Volksstamme* [Ortaçağlarda Mora Yarımadası'nın Tarihi. Birinci Kısım: Peleponez Helenleri'nin Gerileyişi ve Boş Toprakların Slav Halklarıyla İskân Edilmesi] (Stuttgart & Tubingen: J.G. Gotta, 1830); Jakob Philipp Fallmerayer, *Geschichte der Halbinsel Morea Wahrend des Mittelalters. Teil 2: Morea, Durch Innere Kriege Zwischen Franken*

kaleme alarak, ortaçağda Yunanistan'a göç eden Slavlar ve Arnavutlar yüzünden antik Yunanlılar ile yeni kurulan ulus-devletin tebası arasında hiçbir biyolojik bağ kalmadığını öne sürüyordu. Bu görüşler Yunan ulus inşası projesini tam kalbinden vurdu ve engellenmeliydi. Fakat Eğriboz, İdra ve Spetses gibi adalar da dahil olmak üzere Mora Yarımadası'nda nüfusun büyük bir bölümünün, ortaçağ sonlarındaki göç nedeniyle Arnavut lehçeleri konuştuğu inkâr edilemezdi. Yunan Krallığı'nın bazı kesimlerinde ve daha yaygın olarak da Osmanlı'nın Balkan topraklarında Arumence veya Ulahça da konuşuluyordu.[38] Muhtemelen Bulgar, Romen ve Arnavut milliyetçiliğinin ortaya çıkışına kadar alternatif hiçbir milliyetçi proje olmadığı için bu dilsel ve etnik çeşitlilik belgelendi ve inkâr edilemedi.[39]

Bu koşullar altında Yunan milli kimliğinin yeniden yapılandırılması ve Yunanlık ve Hıristiyanlık arasındaki ilişkiler meselesine yeni bir yaklaşım bulunması akla yatkındı.[40] Milliyetçilik ile dini uzlaştırma

---

und Byzantinern Verwustet und von Albanischen Colonisten Uberschwemmt, Wird Endlich von den Turken Erobert. Von 1250-1500 Nach Christus [İkinci Kısım: Frenkler ve Bizanslılar arasındaki İç Savaşlarla Harap Edilen ve Arnavut Sömürgecilerle Dolan Mora En Sonunda Türkler'in Eline geçiyor. M.S. 1250'den 1500'e] (Stuttgart & Tubingen: J.G. Gotta, 1836); Jakob Philipp Fallmerayer, *Welchen Einfluß Hatte die Besetzung Griechenlands Durch die Slawen auf das Schicksal der Stadt Athen und der Landschaft Attika? Oder Nahere Begrundung der im Ersten Bande der Geschichte der Halbinsel Morea Wahrend des Mittelalters Aufgestellten Lehre uber die Enstehung der Heutigen Griechen* [Yunanistan'ın Slavlar Tarafından İşgal Edilmesi Atina Şehrinin ve Attica Bölgesinin Kaderi Üzerinde Nasıl Bir Etkisi Olmuştur? Veyahut, Birinci Ciltteki Ortaçağlarda Mora Yarımadası'nın Tarihi'nde Önerilen Bugünkü Yunanların Kökenine İlişkin Kuramın Daha Ayrıntılı Bir Açıklaması] (Stuttgart: 1835).

38 Bu cemaatler için Yunanca tek yazılı, "kutsal" yüksek kültür dili olarak kaldı.

39 Bulgar milliyetçiliğinin ortaya çıkışı ve 1870'de Bulgar Eksarhanesinin kurulmasıyla her şey çok hızlı değişecekti. Bulgar ve Yunan milliyetçilikleri, her iki tarafın da "günahkâr" addettiği Osmanlı toprakları içerisindeki aynı Rum nüfusu hedef alıyordu ve bu yüzden çarpışmaları kaçınılmazdı.

40 Bunun hakkında ayrıca bkz. Konstantinos Svolopoulos, *The Birth of the History of New Hellenism* [Η Γένεση της Ιστορίας του Νέου Ελληνισμού] (Atina: Vivliopolio tis Estias [Βιβλιοπωλείο της Εστίας], 2006).

teşebbüsünde bulunan ilk entelektüel Spyridon Zambelios'tu. Yunan halk şarkıları hakkındaki çalışması,[41] Yunan tarihinin ilkçağ, ortaçağ ve modern olarak dönemlendirilmesini önerdiği uzun bir giriş bölümü içeriyordu.[42] Zambelios, Helenistik dönem, Roma İmparatorluğu ve Bizans İmparatorluğu dönemlerinin Yunan ulus anlatısına dahil edilmesini sağlamıştır. Zambelios şöyle der:

> Dolayısıyla, mücadelenin Yunanlığını teşkil eden üç tarihsel yasa, üç farklı unsur saptayarak şu sonuçlara ulaşabiliriz: a. Yunan unsuru, yeni doğan Yunanistan'ı antik Yunan'a bağlar; b. Hıristiyanlık unsuru, verilen mücadeleyi Hıristiyanlığın diğer mücadeleleriyle ilişkilendirir ve c. ortaçağdan kaynaklanan Roma unsuru, Modern Yunan'ın başlangıcını tanımlar.[43]

Zambelios'a göre, Bizans döneminden canlı çıkmayı başarmasına rağmen uzun süredir uykuya yatmış olan Yunan uygarlığının uyandırılmasında Yunan Devrimi'nin etkisi büyük oldu:

> 1821'de Doğu'da yaşanan depremin etkileri ta Batı'dan hissedildi ve Yunan halkını sıfırdan var etti... Böylece, Doğu'nun ortaçağ edebiyatı aydınlığa kavuştu ve Yunanistan'ın o zamana kadar bilinmeyen entelektüel yönleri açığa çıktı. Konstantinopolis'teki Roma İmparatorluğu o zamandan beri iki ayrı dünyayı, pagan Yunan ile Hıristiyanlığı birbirine bağlayan halkaydı: modern zamanlara kadar ulaşmayı başaran ve ilk Avrupa medeniyetinin

---

41 Yunan milli ideolojinin kurulmasında folklörün rolü üzerine, bkz. Michael Herzfeld, *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece* (Austin: University of Texas Press, 1982).

42 Spyridon Zambelios, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος: Εκδοθέντα μετά Μελέτης Ιστορικής Περί Μεσαιωνικού Ελληνισμού* [Yunanistan'ın Halk Şarkıları: Ortaçağ Helenizminin Tarihsel bir İncelemesiyle Birlikte Yayımlanmıştır] (Κέρκυρα: Hermes [Ερμής], 1852), s 20.

43 Spyridon Zambelios, *Βυζαντιναί Μελέται: Περί Πηγών Νεοελληνικής Εθνότητος από Η 'άχρι' Εκατονταετηρίδος Μ.Χ.* [Bizans Çalışmaları: M.S. Sekizinci Yüzyıldan Onuncu Yüzyıla Neohelen Ulusunun Kökenleri] (Atina: Nikolaidis Philadelpheus [Νικολαΐδης Φιλαδελφεύς], 1857), s. 32-33.

> bir parçası olan antikite mirası ancak, bariz ve zorunlu bir bağlantı haline geldi. Hemen hemen aynı şekilde, Yeni Ahit, Eski Ahit'i tamamladı, aydınlığa kavuşturdu ve yorumladı.[44]

Böylelikle, Zambelios, Ortodoks Hıristiyanlığı Yunanlığın eksiksizce gerçekleşmesi açısından bir tehdit olarak gören Korais ve taraftarlarından ayrıldı. Yunanlık ve Ortodoks Hıristiyan dini arasında bir çatışma ya da gerilimin var olduğunu reddediyordu. Bilakis, ikisinin birbirini tamamladığını düşünüyordu:

> Tarihsel gelenek elini düşünsel geleneğe uzatıyor; Ortodoks Kilisesi Yunan tarihini kardeşçe bağrına basıyor. Yunanlık ve Hıristiyanlık kadim dostluklarını gösteriyor; anılar ve inanç tüm içtenlikleriyle bozulmaz bir ittifak kuruyor.[45]

On dokuzuncu yüzyılın en etkili Yunan tarihçisi Konstantinos Paparrigopoulos, Zambelios'un çığır açan çalışmasını daha ileriye götürdü. Paparrigopoulos alternatif bir anlatı öne sürdü. Erken dönem çalışmalarında, Fallmerayer'in ortaçağ sonlarında Balkanlar'ın güneyine doğru gelişen Arnavut ve Slav nüfus hareketine ilişkin iddialarını yanıtlamaya koyuldu.[46] Başyapıtı "Yunan Ulusunun Tarihi" kitabında Paparrigopoulos, bir "Yunan-Hıristiyan sentezi" geliştirerek antik Yunan ve Bizans tarihsel miraslarını bağdaştırmayı denedi.[47] Zambelios'un Yunan tarihine ilişkin dönemleştirmesini de benimsedi. Korais'in aksine Paparrigopoulos, Ortodoks Hıristiyanlığı Yunan milliyetçiliğine bağımlı kılarak, Yunan milli kimliğinin kilit bir unsuruna dönüştürdü. Paparrigopoulos Yunan

---

44 Agy., s. 26.

45 Agy., s. 30.

46 Konstantinos Paparrigopoulos, *Περί της Εποικήσεως Σλαβικών Τινών Φυλών Εις την Πελοπόννησον* [Bazı Slav Kabilelerinin Mora'ya Yerleşmesi Üzerine] (Atina: Antoniadis [*Αντωνιάδης*], 1843).

47 Konstantinos Paparrigopoulos, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους* [Yunan Ulusunun Tarihi], 28. Basım (Atina: Hermes [Ερμής], 1970a).

ulusunun devamlılığı sorusuna bir cevap öneriyordu. Yunan ulusu, dünya tarihinde eşi benzeri olmayan bir şekilde Büyük İskender, Hıristiyanlık ve Büyük Konstantin dönemlerinde yeniden doğmuştu:

> Tek bir yönetim biçimi altında örgütlenemeyen ya da şehir devletlerinin özerk yaşamını genişletemeyen antik Yunan ulusu yeryüzünden silinmedi. Siyasi zürriyetinin erken ölümünün ardından Büyük İskender'in, Hıristiyanlığın ve Büyük Konstantin'in yaptıklarını sahiplendi ve her yeni tarihsel misyonun zorunluluklarına ve koşullarına göre dönüştü, ama özgün ruhunu korudu ve bu dünyada uzun süre kilit bir rol oynadı. Yunan ulusunun peş peşe bu üç yeniden doğumu, insanlık tarihindeki emsalsiz karakterini teşkil eder.[48]

Paparrigopoulos işi Yunanlıların varlıklarını ortaçağdaki atalarına borçlu olduklarını ileri sürme noktasına vardırdı. Ona göre, Korais'in ortaçağın üzerinden atlayıp geçmek için inşa etmeye çalıştığı köprü mantığa aykırıydı. Bizans İmparatorluğu olmadan Yunanistan'ın bağımsızlığı mümkün olamazdı:

> O halde soruyorum: şayet bugün bize Yunanlı diyorlarsa, Yunan dilini konuşuyorsak, bu kuşağın babalarının babaları Yunan ulusunun tarihine pek çok şanlı sayfa ekleyebilmişse, şimdiki kuşak ataların işini tamamlamak için çalışıyorsa, bu ayrıcalıkları ortaçağdaki atalarımızdan başka kime borçlu olabiliriz?[49]

Paparrigopoulos, Bizans İmparatorluğu'nu Korais'in yerleştirdiği anlaşılmaz konumundan kurtarıp, eski yerine yerleştirmenin yanı sıra, Yunanlık ve Hıristiyanlık arasındaki bağı pekiştirmeye de çalıştı. Korais'in ve pek çok Yeni Yunan Aydınlanması taraftarının savunduğunun aksine

---

48 Konstantinos Paparrigopoulos, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους* [Yunan Ulusunun Tarihi], cilt III, 28. Basım (Atina: Hermes [Ερμής], 1970b), s. 7.

49 Konstantinos Paparrigopoulos, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους* [Yunan Ulusunun Tarihi], cilt IV, 28. Basım (Atina: Hermes [Ερμής], 1970c), s. 23.

Hıristiyanlığın Yunanlığa bir zararı dokunmamıştı. Tam tersine, Paparrigopoulos Hıristiyanlık ve Yunanlığın birleşmesinin her ikisi açısından da faydalı olacağını ileri sürüyordu. Yunanlık, Hıristiyanlığın Filistin'in kısıtlı sınırlarından kaçmasına ve tüm dünyaya hükmetmesine yardım ederek, bir dünya dinine dönüşmesini sağlamıştı. Bu sırada, Hıristiyanlık da, Yunanlığa—diğer eski medeniyetlerle beraber—ilgisizlik ve unutulma tehlikesi altında olduğu bir dönemde yeniden hayat verdi:

> Daima kuramsal ile siyasi yaşamı birleştiren ve bereketli serasının çiçekli topraklarında Sokrates ve Platon'la felsefe yapmayı hiç bırakmayan Yunanistan, yeni bir dünyanın doğmakta olduğunu hissetti. Doğu'yu tinsel ve toplumsal olarak dönüştürmeye çalıştığında, yükselen felsefi ve ahlaki öğretileriyle güçlendi. Dolayısıyla, İncil'in Vaiz'inin konuşmasından kısa bir süre sonra, Doğu'daki Yunanlık, Hıristiyanlığın yazgısının dünyayı değiştirmek olduğunu anladı ve işbirliğinin kapsamını genişletti. Yunanlık ve Hıristiyanlık arasındaki bu birleşme, Yunanistan ve Makedonya'nın birleşmesi kadar elzemdi. Hıristiyanlık, insanlığın yaşamını medenileştirmek ve teskin etmek için bugüne kadar ortaya çıkmış dini ve toplumsal doktrinlerin en soylusunu savunuyordu. Yunanlık, bu doktrinlerin ruhları cezbedip akılları ikna edeceği bir dile sahipti; ayrıca Hıristiyanlığın ancak pozitif bir din olarak örgütlenebileceği medeni kurumlar barındırıyordu. Yunanlık olmadan Hıristiyanlık, eski Filistin'in güneyindeki Yahudiye'nin boğucu atmosferinde nefessiz kalırdı. Hıristiyanlık olmadan da Yunan ulusu, antik dünyanın geri kalanının boğulduğu tufandan sağ çıkamazdı. Sonra Büyük Konstantin ortaya çıktı ve iki şeyi hemen anladı: birincisi, antik dünya can çekişiyordu ve onun yerini almayı bekleyen yeni bir dünya vardı; ikincisi, bu yeni dünya Doğu'da çoktan filizlenmişti. Bu nedenle, Büyük Konstantin Roma'yı terk etti, Boğaz'ın kıyısında yeni bir krallık şehri inşa etti ve burada yüzyıllar boyunca insanlığın gelecekteki akıbetini belirleyecek olan Hıristiyan Yunanlığın temelini attı.[50]

---

50 Paparrigopoulos, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους* [Yunan Ulusunun Tarihi], cilt III, s. 17.

Dönemlendirme meselesinde Paparrigopoulos, Korais'in Yunanistan'ı modern Yunan devletiyle özdeşleştiren ayrımlarına itiraz ediyordu:

> Keyfi olarak tanımlanmış dönemler, görüşler ve inşalara ilişkin çok şey söyleyebiliriz, çünkü yerel tarihi yazılmamış olan bugünün Yunanistan'ının doğrudan tarihsel bir bağlantısı olmadığı Konstantinopolis krallığıyla nasıl birdenbire ilişkilendirildiğini anlayamıyoruz. Çünkü bu monarşi, İlk Yunanlığın dünyaya getirdiği Makedonya'dan gelen ve Asya'da filizlenmiş Hıristiyan Yunanlığı tarafından yaratılmıştı. Bu nedenle, ortaçağdaki Yunanlık ilkinin torunuydu; aralarındaki doğal ve ahlaki ilişki sırf dışarıdan bakarak açıklanamaz.[51] ... Ortaçağdaki Yunanlık antik Yunan'ı hayata döndürmedi. Tarihte yeniden dirilmelerin vuku bulmadığına, ikna edilmemiz gerekir. Ortaçağ Yunanlığının yaşadığı ve büyük ölçüde kendisinin [antik Yunan'ın] yarattığı dünya, Themistokles, Perikles, Demostenes yaşadığı dönemdeki dünyadan ne kadar yeni, ne kadar farklı olursa olsun, tıpkı Hıristiyanlığa ve Makedonya'ya özgü Yunanlığının yaptığı gibi, ortaçağa özgü Yunanlık da, soyundan geldiği atasını asla unutmadı ve ona hep hürmet etti.[52]

Paparrigopoulos'un "Yunan-Hıristiyan Sentezi" Yunanlık ile Ortodoks Hıristiyanlığı uzlaştırdı ve ikincisinin "millileştirilmesini" sağladı. Ekümenik Patrikhane bunun üzerine Ortodoks Hıristiyan dininin evrenselliğini ileri sürse de, yeni kurulan Yunanistan Kilisesi, bu dinin Yunan milliyetçiliğini desteklemek için kültürel bir araca dönüşmesini sağladı. Bu, iddialı yeni bir milliyetçilik projesinin vazgeçilmez unsuruydu. Dil ve etnisitenin göz ardı edilmesi ve ortak dini mirasın vurgulanması her halükarda millet mirasıyla da bağdaşıyordu.

Doğal olarak *Megali İdea* da Osmanlı topraklarında tereddüt ve muhalefetle karşılanmıştı. Osmanlı tepkisini bir kenara koyarsak, Balkanlar'da rekabet halindeki Bulgar, Sırp, Romen ve Arnavut milliyetçilikleri, Os-

51 Paparrigopoulos, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους* [Yunan Ulusunun Tarihi], cilt IV, s. 8-9.

52 Agy., s. 19.

manlı'daki Rum Ortodoksların bağlılığını kazanma mücadelesi veriyordu. Bununa birlikte, Yunanistan Krallığı'nın milliyetçi seçkinleri henüz Yunanca konuşan tüm halklar üzerinde ideolojik hegemonya iddia edememişti.[53] Osmanlı İmparatorluğu, bir kısmı *Megali İdea*'ya ihtiyatla yaklaşan, varlıklı ve eğitimli kişilerden oluşan Yunanca konuşan büyük bir nüfusa ev sahipliği yapmaya devam ediyordu.

Ekümenik Patrikhane ve Osmanlı Yunan seçkinlerinin bir bölümü, modern milli kimlik tanımlarıyla bağdaşmayan, imparatorluktan kalma Rum kimliklerine bağlılıklarını sürdürüyordu.[54] En azından ilk başlarda Ekümenik Patrikhane, ruhani ve siyasi otoritesi ciddi bir biçimde sorgulandığı için, Rum milleti içerisindeki artan milliyetçiliklere muhalefetin başını çekti.[55] Yunan milliyetçiliği ve 1833'te Yunanistan Kilisesi'nin kurulması ilk darbeyi indirirken, 1870'de Bulgar Eksarhanesinin kurulması, Rum milletinin Yunanlılar, Bulgarlar, Romenler, Sırplar, Arnavutlar ve Ulahlar gibi birbiriyle rekabet eden birçok etnik gruba bölünmesini hızlandırdı.

Dinin azalan ama hâlâ önemli etkisine karşın eğitimin kilit bir rol oynaması bekleniyordu. Giderek büyüyen Atina destekli eğitim kurumları ağı, baştan sona tüm Osmanlı İmparatorluğu'nda Yunan kültürünü ve milli kimliğini yaymak için—bazen yetersiz kalsa da—başlıca araç oldu. Yunancanın yerli Ortodoks nüfusun anadili olmadığı Osmanlı şehirlerine daha fazla önem veriliyordu. Yerli nüfusun Yunan milli fikirlere bağlılığını sağlamlaştırmak amacıyla yüzlerce okul açıldı. Küçük çocuklar yalnızca Ortodoks azizlerini değil, aynı zamanda Platon ve Perikles, Homeros ve Tukidides gibi klasik figürleri de kucaklamaya teşvik ediliyordu. Kısa bir süre sonra ebeveynlerin çocuklarına yalnızca Hıristiyan değil, aynı

---

53 Thanos Veremis, *Greeks and Turks in War and Peace* (Atina: Athens News, 2007), s. 69-73.

54 Bunun hakkında, bkz. Thanos Veremis, "The Hellenic Kingdom and the Ottoman Greeks: The Experiment of the 'Society of Constantinople'," *Ottoman Greeks in the Age on Nationalism: Politics, Economy and Society in the Nineteenth Century* içinde, der. Dimitri Gondicas ve Charles Issawi (Princeton NJ: Darwin Press, 1999).

55 Koliopoulos ve Veremis, *Greece, the Modern Sequel: From 1821 to the Present*, s. 145-48.

zamanda Aristoteles, Sokrates, Kalliope ve Aspasia gibi klasik Yunan isimleri vermeye başlamaları tesadüf değildi. "Yunan-Hıristiyan Sentezi" çok faaldi.[56]

Yunan milli kimliğinin tanımlanmasında Yunan ve Rum çekişmesi, yirminci yüzyılın başında Osmanlı İmparatorluğu'nun son bulmasıyla çıkmaza girdi. Bu dönemde Osmanlı topraklarında ulus-devlet oluşumu süreci doruğa çıktı. 1912-1913 Balkan Savaşları boyunca Yunanistan Krallığı, Balkanlar'daki topraklarını büyük ölçüde genişletti, ama 1919-1922 yılları arasında Türk milliyetçilerine karşı Anadolu'da verdiği, sonucu belirleyici savaşı kaybetti. Nitekim 1923 Zorunlu Nüfus Mübadelesi Anlaşması, Anadolu'daki Yunan mevcudiyetinin sona erdiğini ve Yunan milli ideolojisinin de neredeyse tüm Yunanlar üzerinde hegemonya kurduğunu işaret ediyordu.[57] Yunanlık Anadolu'da tarihi bir yenilgiye uğramıştı, ama ulus inşası projesini daha tamamlaması gerekiyordu Bu da, bu sefer *Megali İdea*'nın Yunanistan sınırlarını Balkanlar'a ve Anadolu'ya genişletmeyi değil, tüm vatandaşlarını türdeşleştirerek Yunan ulus-devletini birleştirmeyi hedefleyen "Yunan-Hıristiyan Sentezi"ne dayanacaktı.

İki "Millileştirme" Örneği

Hobsbawm geleneğin icadı hakkındaki ufuk açıcı çalışmasında, icat edilen gelenek tiplerinin sınıflandırılmasına dair bir öneride bulunmuştu. Bunlardan biri "otoritenin kurumlarının, statüsünün ya da ilişkilerinin tesis edilmesi ya da meşrulaştırılması"na atıf yapıyordu.[58] Kilisenin

---

56 Bunun hakkında, bkz. Kitromilides, "Imagined Communities and the Origins of the National Question in the Balkans," s. 170-77 ve Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909* (Londra, New York: I.B. Tauris Publishers, 1999), s. 106-07.

57 Rum milletinin modern Yunan ulusuna dönüşüm süreci üzerine, bkz. Clogg, "The Greek *Millet* in the Ottoman Empire" ve Foti Benlisoy ve Stefo Benlisoy, "*Millet-i Rum*'dan Helen Ulusuna," *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası:* Tanzimat *ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, der. Mehmet O. Alkan (İstanbul: İletişim Yay., 2001).

58 Eric Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions," *The Invention of Tradition* içinde, der. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger (Cambridge: Cambridge

milliyetçiliğe dayalı ıslahında ve "Yunan-Hıristiyan Sentezi"nin, Yunan ulus-devletinin resmi ideolojisi olarak benimsenmesinin ardından Yunan milli kimliğinin önemli bir dayanağı konumuna yükselmesi sürecinde icat edilmiş geleneklerin birçok örneği vardı. Ancak bunlardan ikisi, dini ve milli olanı kaynaştırmaları ve Ortodoks Hıristiyan dininin millileştirilmiş bir versiyonunu Yunan ulus inşası projesinin tam kalbine koymaları bakımından diğerlerinden farklılaşır. İlki, 25 Mart'ın Yunanistan'ın Bağımsızlık Günü olarak belirlenmesidir. İkincisi de, "gizli okul" geleneğinin icadı ve Osmanlı dönemi boyunca Yunan dili ve kültürünün koruyucusu olarak Ortodoks Kilisesi'nin rolünün büyümesidir. Her iki olay da, Ortodoks Yunanistan Kilisesi'nin milli ve siyasi statüsünün, dini ve millî kimliğin resmi ve popüler algılarda örtüşmesiyle sonuçlandığı bir noktaya yükselmesini sağlamıştır.[59]

25 Mart'ın Yunanistan'ın Bağımsızlık Günü Olarak Belirlenmesi

25 Mart'ın Yunanistan'ın Bağımsızlık Günü olarak ilanı, milli kimliğinde dinin konumu bakımından genç Yunan ulus-devletinin geçirdiği değişimin ve "Yunan-Hıristiyan Sentezi"nin anaakım milli ideoloji olarak tesisinin bariz bir göstergesiydi.[60] Yunan Bağımsızlık Savaşı'nın ilk sembolik hareketi, Yunanistan'ın kara parçasının çok uzağında, Alexandros Ypsilantis'in Osmanlı İmparatorluğu'nun Tuna birliklerinde devrimi başlatma amacıyla 22 Şubat 1921'de Prut Nehri'nde Osmanlı-Rus sınırını geçmesiyle başlamıştı. Güneyde devrim, yaklaşık iki ay sonra bir hayli örgütsüz bir biçimde patlak verecekti. 21 Mart 1821'de Yunan isyancılar Kalavrita'ya girdi. Devrim bayrağı 22 Mart'ta Vostitza'da (bugünün Aigio'su), 23 Mart'ta da Kalamata ve Patras'ta göndere çekildi. O gün

---

University Press, 1983), s. 9.

59 Bir diğer geleneğin, Dionysus'un "Anastenaria"sının benimsenmesi için, bkz. Loring M. Danforth, "The Ideological Context of the Search for Continuities in Greek Culture," *Journal of Modern Greek Studies*, cilt 2, sayı 1 (1984).

60 Bunun üzerine ayrıca bkz. Vassilis N. Kremmydas, *Η Μεγάλη Ιδέα: Μεταμορφώσεις Ενός Εθνικού Ιδεολογήματος* ["Megali Idea": Milli bir İdeolojinin Dönüşümleri] (Atina: Typothito [Τυπωθήτω], 2012).

Eski Patras'ın Piskoposu Germanos, Patraslı isyancıları bir araya topladı ve devrim sancağı altında davaya yemin ettirdi.

Mora Yarımadası'nda devrim dağınık ve düzensiz bir şekilde patlak vermiş gibi görünse de, Yunan tarih kitapları tamamen farklı bir resim çizmektedir. Resmi anlatıyla göre, devrim resmen 25 Mart'ta, Eski Patras Piskoposu Germanos, önde gelen tüm devrimcileri Kalavrtta yakınındaki Aya Lavra manastırında toplayıp, bugün hâlâ manastırda duran bir sancak altında devrim yemini ettirdiğinde başladı. Fakat çağdaş tarihsel anlatılar, devrimcilerin bu şekilde toplanıp yemin etmesinin asla yaşanmadığını, hatta Piskopos Germanos'un 25 Mart'ta Vostitza'da olduğunu söyler. O halde, Yunan Bağımsızlık Günü neden 25 Mart olarak belirlenmiştir?

Bu sorunun cevabı Hıristiyan takviminde yatar. 25 Mart'ta Hıristiyan âlemi Beşaret-i Meryem Yortusu'nu kutlar. Hıristiyan geleneğine göre Başmelek Cebrail, Meryem Ana'yı ziyaret eder ve ona, bir oğlan çocuğuna gebe kalacağını ve bu çocuğun Tanrı'nın Oğlu İsa olacağını bildirir. Meryem Ana'nın günahlarından arınmış doğumu ve Tanrı'nın Oğlunu dünyaya getireceği hakkında müjdeli haberi alması gibi, Yunan milli anlatısı da bir "milli tebliğ" miti inşa etmişti. Yunan ulusu—ya da kadınsı reenkarnasyonunda anavatan—kurtuluşuna dair müjdeli haberi aynı gün aldı. Anavatan Meryem Ana'yla yan yana koyulurken, Yunan milliyetçiler de müjdeyi veren Cebrail rolüne bürünüyordu.[61] Dini ve milli olan arasındaki sembolizmi ve özdeşleşmeyi güçlendirmek için olmayan bir olay icat edildi: 25 Mart 1821'de, Kalavrita yakınındaki Aya Lavra Manastırı'nda Beşaret-i Meryem Yortusu'nda gerçekleşen kutsal bir ayin. Ayin, iddia edildiği üzere, isyancıların silahlarını kutsal bir sancak altında kutsayan, böylelikle devrime açık dini bir destek veren

---

61 Benzer bir şekilde Hz. İsa'nın dirilişi çoğu defa Yunan ulusunun dirilişi ve bağımsızlığının bir metaforu olarak kullanıldı. Bunun hakkında bkz. Marios Hatzopoulos, "From Resurrection to Insurrection: 'Sacred' Myths, Motifs, and Symbols in the Greek War of Independence," *The Making of Modern Greece: Nationalism, Romanticism, & the Uses of the Past* içinde, der. Roderick Beaton ve David Ricks (Farnham, Surrey: Ashgate, 2009), s. 87-88 ve Iraklis Millas, "Tourkokratia: History and the Image of Turks in Greek Literature," *South European Society and Politics*, cilt 11, sayı 1 (2006), s. 55-56.



Resim 2 "Aya Lavra'da Yemin," ressam Theodoros Vryzakis (1865)
KAYNAK: Yunan Milli Galerisi, Atina

Eski Patras Piskoposu tarafından yönetildi. Aksi yöndeki tüm tarihsel kanıtlara rağmen, devrimin Aya Lavra'da patlak vermesi ve Piskopos Germanos tarafından desteklenmesi, Yunan resmi anlatısında ve ulus tahayyülünde önemli bir yer edindi. Tarihi ayini ve isyancıların silahlarının piskopos tarafından kutsanmasını tasvir eden büyük gravürler yapıldı ve kamu binalarına ve okullara yerleştirildi; ayrıca, manastırdaki bayrak "Devrimin Kutsal Sancağı" olarak anılmaya başlandı. Çok sayıda resim, hayali olayı "ölümsüzleştirdi" ve iddianın doğruluğunun görsel

kanıtı olarak olaya meşruluk kazandırdı, Bu koşullar altında kilisenin rolü düzeltildi ve milli anlatıdaki merkezî konumu yeniden teyit edildi. Ortodoks Hıristiyanlık ve kurumları, devrime ve siyasal, toplumsal mesajlarına karşı gelmemekle kalmadı, devrime öncülük bile etti.

"Gizli Okul" Miti

Ortodoks Hıristiyan dininin, Osmanlı saltanatının hüküm sürdüğü uzun yıllar boyunca, "gizli okul" kurumu (kryfo scholio; *κρυφό σχολειό*) vasıtasıyla, Yunan edebiyatı ve eğitiminin sürdürülmesinde kaçınılmaz ve kritik bir rol oynadığının vurgulanması da, milliyetçilik sicilini düzeltmenin bir diğer yoludur. On dokuzuncu yüzyıl sonlarında ortaya çıkan ve kısa sürede anaakımlaşan milliyetçi anlatıya göre, Yunan dil eğitimi, Osmanlı yetkililerinin ciddi kısıtlamalarıyla karşılaşmıştı. Bu politikanın belirgin amacı, İslama nihai geçişe yol açacak dilsel ve kültürel asimilasyonu kolaylaştırmaktı. Ancak kilisenin, ruhban sınıfının ve keşişlerin sayesinde bunun önüne geçildi. Yunan dili ve kültürü, ancak onların kiliseleri ve manastırları gizli okullara dönüştürerek sarf ettikleri üstün çaba sayesinde hayatta kalabildi. Yunan ulusu Rönesans'ı yaşanana değin, Yunanca İncil'den öğretildi ve Yunan milli kimliğinin üzerine titrendi.

Ne var ki, bu anlatı Osmanlı çağının birincil kaynaklarında yer almadı ve Osmanlı eğitim politikalarını ve kilisenin rolünü hiçbir surette yansıtmıyordu.[62] Osmanlı Hıristiyanları gerçekten de ikinci sınıf vatandaş muamelesi görürken ve yeri geldikçe asimilasyona ve din değiştirme baskılarına maruz kalırken, Yunan eğitimine açık bir yasak yoktu. Rum okulları Osmanlı dönemi boyunca faaliyet göstermeye, hatta serpilmeye devam etti. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki en önemli Rum okulu olan "Fener Rum Lisesi" (*Μεγάλη του Γένους Σχολή*) 1455'te Osmanlıların

62 "Gizli okul" efsanesinin kapsamlı bir incelemesi için bkz. Alkis Angelou, *Το "Κρυφό Σχολειό": Χρονικό Ενός Μύθου* ["Gizli Okul": Bir Mitin Günlüğü] (Atina: Estia [Εστία], 1997) ve Alexis Politis, *Το Μυθολογικό Κενό. Δοκίμια και Σχόλια για την Ιστορία, Τη Φιλολογία, την Ανθρωπολογία και Άλλα* [Mitolojik Boşluk: Tarih, Edebiyat, Antropoloji ve diğerleri üzerine Denemeler ve Yorumlar] (Atina: Polis [Πόλις], 2000). Politis Alman bir düşünürü, Carl Iken'i, "gizli okul" mitinin "babası" olarak tespit eder.



Resim 3 "Gizli Okul," ressam Nikolaos Gyzis (1885-1886)
KAYNAK: Özel Koleksiyon, Atina

Konstantinopolis'in fethinden yalnızca iki yıl sonra kurulmuştu.

Hatta bu eğitim seferberliğinin büyük bir bölümü kilise tarafından idare edilmiyordu, bunun sorumluluğu Osmanlı İmparatorluğu sınırları içerisinde ve dışarıda, Yunan Diaspora cemaatlerinin serpildiği her yerde yüzlerce okul kuran yerel Rum cemaatlerine atfediliyordu. İstanbul, İzmir, Selanik, Ayvalık, Sakız, Yanya ve Trabzon'daki okullar kısa sürede ünlendi ve Aydınlanma fikirlerinin yansıtıcısı haline geldi. Dolayısıyla, Rum eğitimin sürdürülmesinde kilisenin önemli bir rol oynadığına şüphe olmasa da, kilise asla bu eğitimi tekeline almadı ve Rum eğitimini boğan resmi bir atmosfer yaratmadı.

Yine de, tarihsel kanıtlar, Ortodoks Kilisesi'nin güçlü bir milliyetçilik sicili olduğunu kanıtlamaya yetmez. Rum eğitimi ve edebiyatını koruma ve yayma konusunda kilisenin rolü büyütüldüğü için seküler aktörlerin

oynadığı rol göz ardı edilmiştir. On dokuzuncu yüzyılda, Yunan halk kültürüne ilişkin romantik bir perspektif barındıran çalışmalar sırasında kaydedilmiş bir çocuk halk şarkısı, "gizli okulun şarkısı" şeklinde değiştirilmişti. Şairler ve ressamlar "gizli okul"a odaklanıp, bu mitin yaratılmasına ve abartılmasına katkıda bulundular.[63] Nikolaos Gyzis'in 1886'da tamamladığı ünlü "Gizli Okul" resmi, hayali kurumun görsel "hafızası"nı temsil etmeye başlamıştır. Resimde, kilisenin yeraltındaki karanlık bir odasında, bir ikonanın ve mumum altında elinde bir kitap tutan yaşlı bir keşiş, etrafında oturan beş gence öğretmenlik yapmaktadır. Bu sırada elinde bir tabanca olan diğer bir genç onları korur. Birkaç yıl sonra 1900'de Ioannis Polemis, Gyzis'in resminin yarattığı imajı güçlendiren "Gizli Okul" adında bir şiir yazdı. "Gizli okul" geleneği icadı, Osmanlı döneminde kilisenin rolüne ve milliyetçilik siciline dair tamamen silinmiş şüpheleri yeniden pekiştirdi, ulus tahayyülündeki rolünü güçlendirdi ve kilisenin "milli değerler sığınağı" işlevi gördüğüne karşı çıkanlara karşı delil olarak ileri sürüldü.

Yunanistan, Ortodoks Hıristiyan Dini ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonu

Bu sırada Osmanlı İmparatorluğu radikal bir reform sürecinden geçiyordu. Tanzimat adı verilen kapsamlı bir dizi siyasal reform, diğer önlemlerin yanı sıra, din ve etnisite farklılıklarını gözetmeyen ortak bir vatandaşlık kavramı geliştirerek İmparatorluğun çöküşünü engellemeyi amaçlıyordu. Osmanlı Hıristiyanları ve Yahudileri, en azından resmi olarak, ilk kez birinci sınıf vatandaş addediliyordu. Osmanlıcılık adıyla hatırlanacak akıma göre, Osmanlı İmparatorluğu, etnik, dinsel ve dilsel mensubiyetlerden bağımsız olarak bir yurttaş milli kimliği inşa edecekti. Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler eşit haklar ve yükümlülüklere sahip vatandaşlar olarak tasavvur ediliyordu. Dahası, Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya ekonomisine ve Batı Avrupa'nın endüstrileşmesine dahil edilmesi, önemli

63 Angelou, *Το "Κρυφό Σχολειό": Χρονικό Ενός Μύθου* ["Gizli Okul": Bir Mitin Günlüğü], s. 57-65.

ve kazançlı bir aracılık rolü üstlenen bir gayri Müslim burjuvazinin filizlenmesine olanak sağladı. Bu koşullar altında Osmanlı İmparatorluğu eskisi kadar baskıcı ve ayrımcı olmayı bıraktı ve kimi Osmanlı Rumları, İmparatorluğun yavaş yavaş meşruti veya anayasal bir monarşiye dönüşmesini, Rum cemaatinin haklarını güçlendirme ve servetini arttırma fırsatı olarak gördü.

Milliyetçiler ve Osmanlıcılar arasındaki mücadele, on dokuzuncu yüzyıl boyunca gerçekleşen en kalıcı çatışmalardan biriydi. *Megali İdea* şüphesiz güçlü bir çekiciliğe sahip olsa da ve resmi Rum politikaları tarafından açıkça desteklense de, milliyetçiliğin finalini ve incelikli Osmanlı düzeninin yıkılmasının sonuçları hakkında endişelerini dile getiren başka sesler de vardı. Bu bakımdan Osmanlı İmparatorluğu'nun, azınlık milliyetçiliklerine uygulanan baskıyı sorgulayan özgürleştirici milliyetçi hareketlere karşı hayatta kalma mücadelesi veren Habsburg ve Rusya gibi çok etnili, çok dinli diğer imparatorluklardan bir farkı yoktu.

Osmanlı İmparatorluğu, hâlâ sınırları içerisinde, Yunanca konuşan ve—kısmen de olsa—Yunan milliyetçiliği fikirlerine bağlılığını sürdüren büyük bir nüfus barındırıyordu. Diğerleriyse, kimlik tanımında herhangi bir etnik unsurla bağdaşmayan, imparatorluğa özgü Rum kimliğine bağlılıklarını koruyordu. Ekümenik Patrikhane, öncelikle Bulgar etnik milliyetçiliğine karşı olan ve Bulgar Eksarhanesinin güçlenmesini engellemeye yönelik bu girişime öncülük etse de, Yunan milli kimlik tanımına etnisitenin dahil edilmesine de kaçınılmaz olarak karşı çıkıyordu. Öte yandan, *Megali İdea*'nın milli ideoloji olarak benimsenmesi de, etnik milliyetçiliğin büsbütün dayatılması için epey bir baskı uyguluyordu. Bu halkları kendisine katmak, *Megali İdea*'nın başarıya ulaşmasının kilit unsuruydu, bu nedenle, etnik milliyetçilikten ödün verilmesi gerekiyordu; gerçi Parlichev örneği, etnik milliyetçiliğin tamamen ortadan kalkmadığını gösterir.[64]

Nihai kazananı yirminci yüzyıl başlarının milliyetçi güçleri olan bu

64 Zamanın düşünsel iklimi ve Ion Dragoumis ve Athanassios Souliotis'in fikirleri üzerine, bkz. Thanos Veremis, "From the National State to the Stateless Nation: 1821-1910," *Eastern European Quarterly*, cilt 19, sayı 2 (1989).

mücadele, imparatorluğun çöküşüne ve baştan sona tüm Orta, Doğu ve Güneydoğu Avrupa'da ulus-devletlerin çoğalmasına yol açmıştır. Osmanlı İmparatorluğu örneğinde, uzlaştırma umutları, Sultan II. Abdülhamit'in saltanatı sırasında hüküm süren despotizme karşı meşruti düzenin ve Osmanlıcılığın yeniden tesis edilmesini vaat eden 1908 Jön Türk Devrimi'yle geçici bir süre alevlendi. Ne var ki, bu kısa soluklu sevdalar, Habsburg İmparatorluğu Bosna Hersek'i ilhak ettiğinde ve Girit Yunanistan'la birleştiğini ilan ettiğinde çabucak boşa çıktı. İtalyanların 1911'de Trablusgarp ve On İki Ada'yı işgal etmesi de, Osmanlı yetkililerine fazladan baskı yaptı ve siyasi ortamı kutuplaştırdı. Yunanlı ve Rum kimlik tanımları arasındaki çekişme, Osmanlı Rum cemaatine sızarak, yirminci yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü imleyen savaşlarla aniden son buldu. Bunlar, Balkanlar ve Anadolu'da şiddetli ve kanlı ulus-devlet oluşum süreçlerinin ivme kazandığının sinyalini veriyordu. 1912-1913 Balkan Savaşları ve 1914-1918 Birinci Dünya Savaşı, Osmanlı Türkleri ile Osmanlı Rumlarının birlikte yaşamasına indirilen son darbeydi. Yunan ve Türk milliyetçilikleri 1919 ve 1922 arasında topyekûn bir savaşa girdi ve 1922 Eylülü'nde Türkler savaştan galip çıktı.

Nüfus mübadelesi fikri, Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden hemen önce, Yunan ve Türk yetkililerinin zaten aklındaydı. 1919-1922 savaşının akabinde iyice ivme kazandı. 30 Ocak 1923'te Yunanistan ve Türkiye iki ülke arasında Zorunlu Nüfus Mübadelesi Anlaşması'nı imzaladı.[65] İstanbullu Rumlar ile Ege Denizi'ndeki, sonradan 1923'te Türkiye'ye ilhak edecek iki ada, Imbros (Gökçeada) ve Tenedos (Bozcaada) bunun dışında bırakılmıştı. Öte yandan, Batı Trakya'daki Müslümanlar da bundan muaf tutuldu. Anlaşma, Yunan milli ideolojisinin pratikte Yunanların bütünlüğü üzerinde hegemonya kurduğunun sinyalini veriyordu.[66] Bu anlaşma, Yunan ve Türk kimliklerini özellikle din kıstasına

65 Bunun hakkında, bkz. Stephen P. Ladas, *The Exchange of Minorities: Bulgaria, Greece and Turkey* (New York: The Macmillan Company, 1932).

66 Rum milletinin Modern Yunan ulusuna dönüşüm süreci üzerine, bkz. Clogg, "The Greek *Millet* in the Ottoman Empire" ve Benlisoy ve Benlisoy, "*Millet-i Rum*'dan Yunan Ulusuna"



Resim 4 Doğu Trakya'yı boşaltan Rum mülteciler (Kasım 1922)
KAYNAK: Küçük Asya İncelemeleri Merkezi, Atina

göre tanımlıyordu. Böylece, Girit, Yanya ve Makedonya'daki, Yunanca konuşan binlerce Müslüman Türkiye'ye göç etmek zorunda bırakılırken, Kapadokya, Pisidya ve Karadeniz'deki, Türkçe konuşan binlerce Rum Ortodoks da, Yunanistan'a göç etmeye zorlandı. Belirlenen kıstas, millet sisteminin, ironik bir şekilde tam da hukuken lağvedildiği uğrakta, yüceltilmesini vurguluyordu.

Karamanlılar ve "Türk Ortodoks Patrikhanesi" Anlaşmazlığı

Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında, hatta çöküşünden sonra, Yunan ve Türk milli kimliğinin mutlak unsuru olarak dinin öne çıkışı, Anadolu'daki Karamanlı halkının maruz kaldığı muameleyle belirgin-

leşir.[67] "Karamanlı" adının kökeni İç Anadolu'daki Karaman şehrine dayanıyordu ve sonunda Ege kıyılarından Sivas'a, Ankara'dan Akdeniz'de Antalya'ya kadar tüm Anadolu'da Türkçe konuşan Ortodoks halklara tanımlar olmuştur. Karamanlılar Türkçe konuşmalarına rağmen, Yunan harfleriyle yazdıkları kendilerine özgü bir Türk dili ve edebiyatı geliştirmiş ve dinsel iletişim dili olarak Yunancanın kullanılmasında ısrar etmişlerdi. Köklerinin Anadolu'nun asimile olmuş Yunanca konuşan Ortodoks halklarına mı dayandığı, yoksa Selçuklu akınlarından önce Anadolu'ya yerleşmiş ve Hıristiyanlaşmış göçebe Türk kabilelerinin soyundan mı geldikleri, Yunan ve Türk resmi tarih yazımında tartışmalı bir konudur. Bu soruyu tam olarak yanıtlamamızı sağlayacak çok az kesin delil olsa da, cemaatin Rum milletiyle özdeşleştiği doğrudur. Bu sıra dışı cemaati en iyi tanımlayan, on dokuzuncu yüzyıl sonunda yaşamış bir Karamanlıdır:

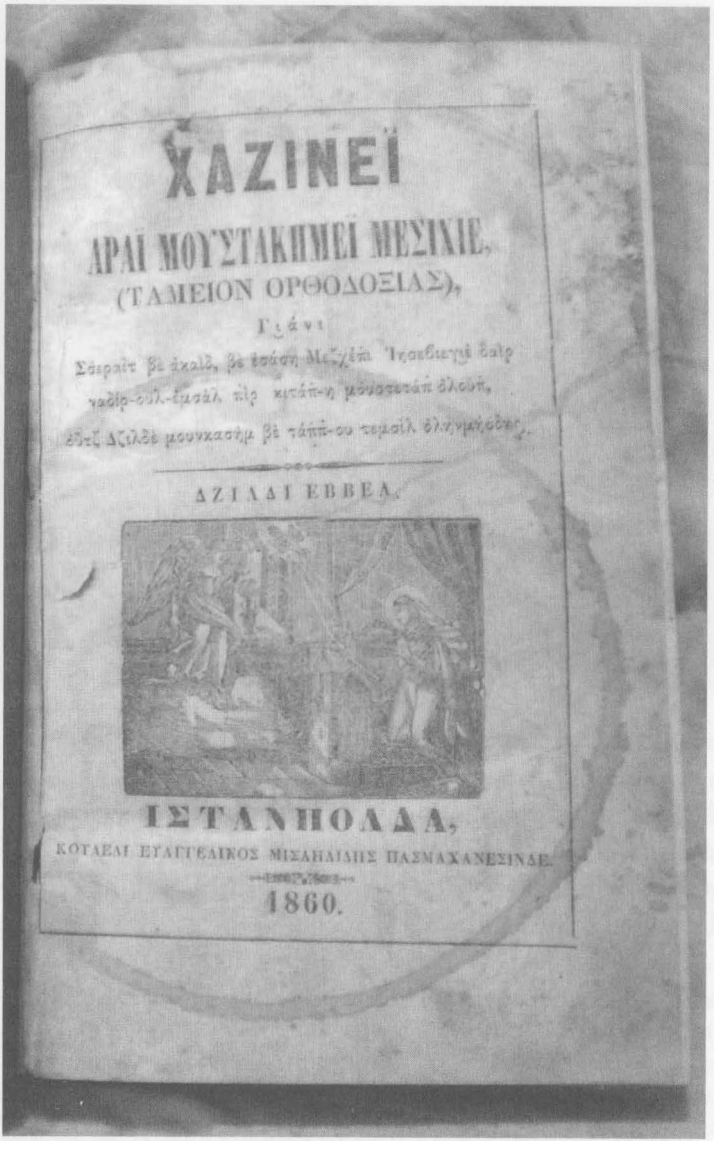
> Gerçi Rum isek de Rumca bilmez Türkçe söyleriz,
> Ne Türkçe yazar okuruz ne de Rumca söyleriz,
> Öyle bir mahludi haddı tarikâtımız vardır,
> Hurufumuz Yonaniçe, Türkçe meram söyleriz.[68]

İlk Karamanlı kitabının basıldığı 1718'den itibaren 1920'lere kadar, Osmanlı İmparatorluğu'nun pek çok şehrinde envai çeşit dini ve seküler yayın basıldı. Bu sıra dışı cemaat, Yunan bağımsızlığının ardından ve *Megali İdea*'nın Yunan dış politikasının kılavuz ilkesi olmasını takiben, Yunan milliyetçilerin dikkatini çekmeye başladı. "Yunan ulusunun Anadolu'yu geri kazanması" iddiasının güçlendirilmesi, Karamanlı yerel nüfusun

---

67 Karamanlı tartışması hakkında, bkz. Richard Clogg, "A *Millet* within a *Millet*: The *Karamanlides*," *Ottoman Greeks in the Age on Nationalism: Politics, Economy and Society in the Nineteenth Century* içinde, der. Dimitri Gondicas ve Charles Issawi (Princeton NJ: Darwin Press, 1999) ve Evangelia Balta, "'Gerçi Rum isek de, Rumca Bilmez Türkçe Söyleriz': The Adventure of an Identity in the Triptych: Vatan, Religion and Language," *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, cilt 8 (2003).

68 Balta, "'Gerçi Rum isek de, Rumca Bilmez Türkçe Söyleriz': The Adventure of an Identity in the Triptych: Vatan, Religion and Language," s. 25-26



Resim 5 "Ortodoksluğun Hazinesi," bir *Karamanlı* kitabının kapağı (1860)
KAYNAK: Yazar

bağlılığını ve asimilasyonunu gerektiriyordu. Anadolu'da Karamanlıların yaşadığı bölgelerde Yunan dilinin yaygınlaştırılması, Yunan hükümetinin ve Atina ve İstanbul merkezli eğitim kurumlarının temel meselesi haline geldi. Kapsamlı bir okul inşası programı, Karamanlıların "Yunanlı" kimliğini güçlendirmeyi ve onları Yunanlığa dahil etmeyi hedefliyordu.

Yunan Başbakanı Alexandros Koumoundouros'un 1871'de Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yunan konsoloslarına talimatlarında yazdığı üzere, "Anadolu'daki halkların da kendi anavatanları ve ortak çıkarları olduğunu fark etmelerinin tam zamanı"ydı.[69]

Bu sırada, Türk milliyetçiliğinin cemaati kendine bağlamaya duyduğu ilgi, Anadolu'nun mükemmel Türk vatanı olarak görüldüğü zaman ortaya çıktı. Karamanlılar böylece ilk kez Rum değil Hıristiyan Türkler olarak addediliyordu. Türk kültür milliyetçiliğinin ilk müdafilerinden olan Şemseddin Sami, Türk ulusunun temel halk birimi olarak "Anadolulu" kavramında ısrar ediyor ve Anadolulukların Türk dili temelinde birleşmesini savunuyordu:

> Nasıl ki, her Müslüman Türk değilse, her Ortodoks Hıristiyan da Rum değildir. Din inanca dayansa da, etnisite dil kullanımına dayanır.[70]

Sami'nin görüşleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun sonunu getirecek savaşların patlak vermesiyle zorlu bir sınavdan geçti. Yerleşim yerlerinin çoğu cephelerden uzakta olduğu için Karamanlı nüfusun büyük bölümü savaştan doğrudan etkilenmese de, 1922-1923 Lozan müzakereleri boyunca yazgıları tartışma konusu oldu. Yunanistan ve Türkiye arasında zorunlu bir nüfus mübadelesinin imzalanacağı netlik kazanırken, Karamanlı nüfusun mübadeleye dahil edilip edilmeyeceği, uygulanacak kıstasa bağlıydı. Müzakerelerin ilk safhasında dinin tek kıstas olmaması gerektiğine ilişkin fikir birliği oluşmuş gibiydi. İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Curzon, nüfuslarını yaklaşık 50.000 olarak biraz düşük tahmin ettiği "barışık

69 Agy., s. 33.

70 David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908* (Londra: Frank Cass, 1977), s. 52-53.

Osmanlı Rumlarının" yaşadıkları yerlerde kalacağını iddia ediyordu. Türkiye adına müzakereleri sürdüren İsmet [İnönü] Paşa "Müslüman hemşerilerinden herhangi bir şekilde farklı bir muamele görme talebinde bulunmayan Ortodoks Türklerden övgüyle söz ediyordu ve zaten bu tür bir talepte bulunmaları da hiç mümkün değildi." Yunan baş müzakereci Eleftherios Venizelos da, "Türkçe konuşan bazı Ortodoksların her koşulda kalacağını" söylüyordu.[71] Fakat bu ilk işaretlere rağmen, din Yunan ve Türk kimliğini belirlemede nihai ve mutlak kıstas oldu.

Papa Eftim ve "Bağımsız Türk Ortodoks Patrikhanesi"

Geç Osmanlı bağlamında Ortodoks Hıristiyan dinini Yunanlıktan ayırmanın ya da bu dini Türkçülüğe bağlamanın zorluğu, Papa Eftim vakasında belirgin hale geldi. Gerçek ismi Pavlos Karahisaridis (Karahisarlıoğlu) olan (ve sonradan ismini Zeki Erenerol olarak değiştiren) Papa Eftim, İç Anadolu'da Yozgat yakınlarındaki Akdağmadeni'nde doğmuştur ve sonradan Kırıkkale yakınlarındaki Keskin'de kilise papazı olmuştur. Ortodoks bir papaz olması, kritik 1919-1922 döneminde Türk milliyetçiliği davasına katılmasına engel olmamıştır. Yüz binlerce Karamanlının kalbini ve aklını fethetmek ve onları Türk milliyetçiliği davasına kazandırmak, onun misyonu oldu. Mustafa Kemal önderliğindeki Türk milliyetçi kuvvetlerinin 1922 yazının sonlarında elde ettikleri zafer Papa Eftim'in projesinin başarı şansını önemli ölçüde artırdı. Anadolu'daki Yunan birliklerin mağlubiyetinden kısa bir süre sonra 15 Eylül 1922'de Papa Eftim, Kayseri'de Zincirdere'deki Aya Yani manastırında bir kongre düzenledi ve bir Türk Ortodoks Kilisesi'nin kurulduğunu ilan etti.[72] Anadolu'nun Yunanca konuşan Rumlarının büyük bir bölümü Yunan birliklerinin tahliyesi sırasında kaçmaya zorlansa da, cephenin doğusunda yaşayan Türkçe konuşan Rum nüfusun çoğuna pek dokunulmadı. Bunun üzerine Papa Eftim Karamanlıların Türk milliyetçiliğine bağlılığını sağlamaya ve Ekümenik Patrikhanenin yerine geçmeye çalıştı. Fakat bir

71 Clogg, "A *Millet* within a *Millet*: The *Karamanlides*," s. 115.

72 Alexis Alexandris, *The Greek Minority in Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974* (Atina: Center for Asia Minor Studies, 1983), s. 151-52.

Türk Ortodoks Kilisesi kurma ve nihayetinde Patriklikte hak iddia etme planları Rum nüfus içinde çok az yankı buldu. Yunanistan ve Türkiye dinin Yunanlılığın ve Türklüğün belirleyici kıstası haline geldiği Zorunlu Nüfus Mübadelesi Sözleşmesi'ni imzaladığı 30 Ocak 1923'te, Papa Eftim'in emelleri suya düştü. Böylece, tüm Karamanlılar Yunanistan'a gitmeye mecbur bırakılırken Papa Eftim'in ailesi ve bazı yardımcıları, Türk Kabinesi'nin aldığı bir kararla göçten muaf tutuldu. Nihayetinde Papa Eftim İstanbul'a taşınarak Ekümenik Patrikhaneyi kıyasıya eleştirmeye başladı ve İstanbul'un Rum azınlığının büyük bir bölümünü oluşturan İstanbul Karamanlı cemaatinin bağlılığını kazanmaya çalıştı.

Devletin desteklemesine rağmen, bu çabalar yine de pek işe yaramadı. İstanbul'daki Karamanlıların büyük çoğunluğu Ekümenik Patrikhaneye ve Yunan milli kimliğine sadık kaldı. Ekümenik Patrikhanenin Türk devleti karşısında Rum azınlığı ve Ortodoks Hıristiyanlığı temsil etme meşruiyeti değişmedi. Sonuçta Papa Eftim hepsi Karaköy'de olan dört Ortodoks kilisesini, varlıklı vakıflarıyla beraber ele geçirebildi. 1930'larda Zeki Erenerol ismini alan Papa Eftim, Türkiye Cumhuriyeti'nin en yüksek madalyası olan İstiklal Madalyası'yla ödüllendirildi ve aşırı sağ kanattaki siyasi çevrelerle ilişkilerini güçlendirdi.

Hiçbir Ortodoks Kilisesi'nce tanınmayan ve yalnızca Türk devleti tarafından tanınan "Bağımsız Türk Ortodoks Patrikhanesi," bir kiliseden ziyade, biçare bir azınlığın malını mülkünü yağmalayan varsıl bir aile işletmesine benziyordu. Papa Eftim'in öldüğü 1968 yılına gelindiğinde "Bağımsız Türk Ortodoks Patrikhanesi" neredeyse yalnızca Papa Eftim'in ailesinden müteşekkildi. Oğlu Turgut Erenerol, II. Papa Eftim olarak babasının izinden gitti ve "Patrikhaneyi" bir aile şirketi olarak çekip çevirdi. 2008'de torunu Sevgi Erenerol "Ergenekon" soruşturması kapsamında tutuklandı. Tutukluların, Papa Eftim'in ailesinin kontrolündeki, İstanbul'un en tarihi Ortodoks kiliselerinden biri olan Panagia Kafatiani Kilisesi'nde düzenli olarak bir araya geldikleri ve mühimmat depoladıkları ihbar edilmişti.

Papa Eftim'in ömrünü adadığı projesinin en nihayetinde başarısızlığa uğraması, Osmanlı İmparatorluğu'nun ardından, cumhuriyet Türkiye'sinde alenen sekülarist bir rejim kurulduktan sonra bile din ile milliyetçiliğin

derinlemesine iç içe geçmiş olduğuna delalet eder. Müslüman bir Rum ya da Hıristiyan bir Türk hayal etmek hâlâ olanaksız görünüyordu. Bu durum, din ile milli kimliği özdeşleştiren milliyetçi projelerin başarısına ve devletin güçlü desteğine rağmen Papa Eftim'inki gibi telafi edici projelerin başarısızlığına delalet ediyordu. Resmi kamusal söyleme rağmen çoğu kamu görevlisi ve kamuoyunun büyük bir bölümü için Müslüman Rum ya da Hıristiyan Türk, birbiriyle çelişen terimler olmayı sürdürdü.

İKİNCİ BÖLÜM

Din ve Türk Milliyetçiliği: Çatışmadan Senteze

Özet: Türk milliyetçiliği, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü bağlamında farklı çizgilerde gelişti ve Osmanlı'nın azgelişmişliğinin sorumlusu olarak gördüğü Osmanlı kurumları ve Sünni İslama karşı muhalefetiyle belirginlik kazandı. Fakat Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne yol açan olağandışı koşulları dikkate alan Türk milliyetçileri, İslam hakkındaki görüşlerini gizlediler. Kemal Atatürk 1920'lerin ortalarında mutlak hâkimiyetini kurduğunda ancak, kapsamlı bir sekülerleşme projesine başlayabildi ve Osmanlı ve İslam mirasına karşıt bir Türk milli kimliği inşa edebildi. Ne var ki, bu seferberlik de tutarsızlıklardan muaf değildi. Gagauz vakasının da gösterdiği üzere, Türk soyundan gelinse bile, Sünni İslam gayri Müslim cemaatlere karşı Türklüğün fiili kıstası olmayı sürdürdü. Kürt milliyetçiliğinin ve sosyalizmin yükselişini takiben Evren askeri rejimi, Türk milliyetçiliği ile Sünni İslamı sentezleyen bir yaklaşıma resmi statü kazandırarak, Kemalist mirastan ayrıldı. İslam kamusal alandaki konumunu yavaş yavaş düzeltti ve halk eğitimi ve dış politika vizyonunda kendisini dışavurmanın yolunu buldu.

Türk milliyetçiliği ve din arasındaki ilişkiyi inceleyebilmek için ilk önce Osmanlı perde arkasını ele alarak başlamak gerekir. Yunan örneğinde olduğu gibi, burada da millet mirası bir hayli güçlüydü. Din, kimliğin en önemli göstergesi olurken, etnisite, dil ve ırk geri planda kaldı. İslam dinine geçmek, etnisite ve din çeşitliliği içeren Osmanlı İmparatorluğu'nun tüm

tebaasına toplumsal ve iktisadi hareketlilik sağlamaya ve İslami kültür havuzuna erişimi güvence altına almaya yetiyordu.[1] Gayri Müslim erkek çocukların ve gençlerin toplanması, dinlerinin değiştirilmesi ve Yeniçeri ocaklarına yerleştirilmesi, burada sıkı bir eğitimden geçirilerek Osmanlı askeri ve idari bürokrasisinin en üst mevkilerinde görevlendirilmesinden müteşekkil devşirme kurumunun kendisi bizatihi bunun kanıtıdır. Devşirme sistemi Osmanlı İmparatorluğu'nda tebaa konumundaki Hıristiyan halklarının kolektif hafızasında doğal olarak derin yaralar bıraksa ve "korkunç Türk," "Osmanlı boyunduruğu" gibi imajları güçlendirse de, devletin bakış açısından etnik köken ya da dilin üst düzey devlet görevlilerinin belirlenmesinde önemli parametreler olmadığı açıktı. Sünni İslamın aksine Türk etnik kökeni Osmanlı yönetiminde herhangi bir avantaj sağlamıyordu. Tüm devlet görevlileri, Türk değil Osmanlı olarak kabul ediliyordu; aynısı dil için de geçerliydi. Askeri ve idari seçkinleri karakterize eden, Osmanlı Hanedanı'na ve Osmanlı İmparatorluğu'na sadakatti. Hatta "Türk" kelimesi aşağılayıcı değilse de olumsuz yan-anlamlar barındırıyordu.[2] Şehirli bir yaşam tarzı geliştirmemiş görgüsüz, gayri medeni göçebe anlamına geliyordu.[3]

Türk milliyetçiliği, on dokuzuncu yüzyıl sonlarının gerileme dönemine giren Osmanlı İmparatorluğu'nda yükselişe geçen son milliyetçiliklerden biriydi. Sünni Müslümanların[4] Osmanlı dünyasındaki ayrıcalıklı

---

1 İslamın Türkiye tarihine etkisi hakkında bir değerlendirme için bkz. Turgut Akpınar, *Turk Tarihinde İslamiyet* (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1993), Şerif Mardin, *Religion, Society, and Modernity in Turkey*, Birinci basım (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2006) ve Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964).

2 Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908.*

3 Bunda, İbn-i Haldun'un bedeviyet ve hazariyet arasında çizdiği meşhur ayrıma benziyordu. Ancak bedevi toplumları nitelendiren ve İbn-i Haldun'a göre onlara hazari toplumlara göre kesin bir üstünlük veren asabiyet tartışmasına girmiyordu. Bkz. Abdurrahman İbn-i Haldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, Birinci Princeton klasik basım (Princeton, NJ & Oxford: Princeton University Press, 2005).

4 Sünni olmayan Osmanlı Müslümanları (Aleviler, Şiiler, Dürziler) çoğu zaman sert bir ayrımcılığa maruz kalıyorlardı.

konumları, ilk başta etnisite ve din çeşitliliğine dayalı imparatorluğun dengesini bozabilecek milliyetçi fikirlerin yayılmasının önüne geçmişti. Aydınlanma fikirleri ve milliyetçiliğin geç yayılmasının bir diğer nedeni, Osmanlı seçkinlerinin kendi dinleri, medeniyetleri ve kültürlerinin Batı Avrupa'dakilerden daha üstün olduğuna dair kökleşmiş inançlarıydı. Osmanlı İmparatorluğu'nun hızla en heybetli ortaçağ güçlerinden birine dönüşmesi, bu inancı teyit eder gibiydi. Gelgelelim, on yedinci yüzyılın sonunda Osmanlı'nın gerileme dönemine girmesi, imparatorluğun Batı'ya yönelik tutumundan şüphe duyulup bir iç sorgulama yaşanmasına yol açtı. Habsburg ve Rus imparatorluklarından üst üste alınan askeri yenilgiler ve Napolyon'un Mısır'ı işgal etmesi, Batılı güçler ile bir zamanların heybetli İmparatorluğu arasındaki uçurumun giderek büyüdüğünü gösteriyordu. Sultan III. Selim'in askeri alandaki ilk reform girişimleri 1808'de tahttan indirilip öldürülmesine yol açtı; halefi Sultan II. Mahmut ise kapsamlı bir Batılılaşma programı sürdüremeyecek kadar zayıftı.

Ne var ki, reform ihtiyacı on dokuzuncu yüzyıl başlarında giderek belirgin hale geldi. Osmanlı İmparatorluğu'nun kendi sınırları içinde milliyetçi devrimlerin patlak vermesini önleyememesi ve daha sonra hem bunları yatıştıramaması hem de Mısır valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa gibi muhteris valilerin başkaldırılarını bastıramaması, çöküşün hızla yaşandığını ve reformun elzem olduğunu gösteriyordu. Mısır'da Kavalalı Mehmet Ali Paşanın yükselişi, Avrupalı olmayan bir bağlamda başarılı bir Batılılaşmanın faydalı etkilerinin bir örneğiydi. Kavalalı Mehmet Ali Paşa, Osmanlı Hanedanını tehdit etme noktasına gelen askeri ve idarî bir mekanizmayı süratle kurabilmişti. Bu sırada Balkan vilayetlerindeki Yunan ve Sırp devrimleri imparatorluğun gücünün iyice küçüldüğünü açığa vuruyordu. İmparatorluk artık yalnızca yayılmacı Avrupalı imparatorluklara karşı değil, aynı zamanda başkaldıran tebaalarına karşı da egemenliğini muhafaza edemiyordu. Askeri ve idari modernleşme acil görünürken gayri Müslim cemaatlerin İmparatorluğa bağlılıkları sorgulanıyordu.

Bu koşullar altında Batılılaşma reformu, siyasi gündemin kilit maddesi olarak takdim edildi; Tanzimat (reformlar) on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı siyasetinde önemli bir terimdi. 1839 tarihli Hatt-ı Şerif-i Gülhane ve 1856 tarihli Hatt-ı Hümayun, Osmanlı Batılılaşması için farklı bir güzergâh

belirledi. Hatt-i Şerif-i Gülhane'de gayri Müslimlere Şeriat'a dayalı ayrımcılık uygulanması kaldırılıyor, dini ve etnik mensubiyete bakmaksızın tüm Osmanlı tebaalarının eşit olduğu ilan ediliyordu. Hatt-ı Hümayun'da temel insan hakları ve özgürlüklerin korunmasına ve bunların gayri Müslimleri de kapsayacak şekilde genişletilmesine ilişkin özel ayrıntılara yer veriliyordu.[5] Bunlar, Osmanlı İmparatorluğu'nda İslamın rolü kadar milliyetçiliğin rolüne de ilişkin hararetli tartışmalara neden oldu. Teknolojiyi, kurumları, fikirleri ve pratikleri ithal etme ihtiyacı bariz hale geldi; ama bunun boyutunun ne olacağı tartışmalıydı. Bazıları ithal edilmesi gereken yegâne şeyin Batı'nın teknolojisi olduğunu, Osmanlı İmparatorluğu'nun ahlaki, kültürel ve dini üstünlüğünü muhafaza etmesini öne sürüyordu. Diğerleri yalnızca teknolojinin değil, aynı zamanda kurumların, normların ve değerlerin de Avrupa'dan ithal edilmesi gerektiğini dile getiriyordu. Bazıları İslamı milli ve ahlaki yenilenmenin kaynağı olarak görürken, diğerleri Osmanlı'nın az gelişmişliğinin temel nedenlerinden biri olarak görüyor, devlet ve toplumun sekülerleşmesini savunuyordu.

Osmanlı milliyetçiliğinin ilk modeli Osmanlıcılık olarak adlandırılmıştı ve Tanzimat'ın ilk yıllarının düşünce ürünüydü. Osmanlı milliyetçiliğinin medeni bir versiyonuydu.[6] Osmanlı Müslümanlar ve gayri Müslimler eşit vatandaşlar olarak ve din ve etnisiteye dayalı ayrımcılık gözetmeyen bir Osmanlı ulusunun mensupları olarak muamele görecekti. Osmanlıcılık, imparatorluğun çok etnili ve çok dinli yapısı kadar on dokuzuncu yüzyılın diplomatik koşullarını da dikkate alıyordu. Osmanlı azınlıklarına kötü muamele edilmesi, Batı'nın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ayrılıkçı hareketleri desteklemesinin nedenlerinden biriydi. Dolayısıyla, Osmanlı vatandaşlığının ve eşitliğin tesisi, muhtemel parçalanmaya karşı bir engel olarak görülüyordu. Hatt-i Şerif-i Gülhane ve Hatt-ı Hümayun, tüm

5 Charles Issawi, "The Transformation of the Economic Position of the *Millets* in the Nineteenth Century," *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* içinde, der. Benjamin Braude ve Bernard Lewis (New York: Holmes and Meier Publishers, 1982).

6 Ioannis N. Grigoriadis, "Türk or Türkiyeli? The Reform of Turkey's Minority Legislation and the Rediscovery of Ottomanism," *Middle Eastern Studies*, cilt 43, sayı 3 (2007), s. 432-34.

halkları kucaklamayı ve onları vatandaşlara dönüştürmeyi arzulayan Osmanlıcılığın çerçevesini belirledi. Bilhassa 1856 tarihli Hatt-ı Hümayun bunu ilk maddesinde açıkça belirtiyordu:

> Gülhane'de kıraat olunan Hatt-ı Hümâyunum ile ve Tanzimat- Hayriyem mucibince her din ve mezhepte bulunan kaffe-i tebea-i şahanem hakkında bilaistisna emniyet-i can ve mal mahfuziyeti namus için taraf-ı eşref-i padişahanemden va'd ve ihsan olunmuş olan teminat bu kerre dahi tekit ve teyit kılındığından bunu kâmilen fiile çıkarılması için tedabir-i müessirenin ittihaz olunması... (Gülhane'de okunan Hatt-ı Hümâyun ve Tanzimat-ı Hayriyem gereğince, her din ve mezhebe mensup tebaamın can ve mal güvenliğinin ve namusunun korunması için tarafımdan vaaedilmiş olan güvence bir kere daha doğrulanmıştır ve bu güvencenin fiilen uygulanması için gerekli etkin önlemler alınacaktır.)[7]

Osmanlı İmparatorluğu'nun etnik ve dini çeşitliliği dikkate alındığında, Osmanlıcılığın vatandaşlık özelliklerini vurgulaması gerekiyordu. Herhangi dini ya da etnik bir temel barındırmayacaktı. Osmanlı ulusunu bir arada tutacak harcın vatandaşlık olması umut ediliyordu. Osmanlıcılık Osmanlı İmparatorluğu'nun son bulmasına kadar resmi olarak bir şekilde varlığını sürdürdü; 1839'dan 1876'ya, yani ilk Osmanlı Anayasası'nın ilanına kadar hâkim milli ideolojiydi. Osmanlıcılık, dinsel ve etnik ayrımcılık gözetmeyen bir Osmanlı vatandaşlığının asılsız bir hedef olmadığını, hatta çok kısa sürede Osmanlı vatanının ulus çizgilerinde bölünmesini engellemenin tek olası yolu olduğunu düşünen Osmanlı liberalleri arasında da albenisini korudu.[8] Midhat Paşa gibi Tanzimat'ın önemli

---

7 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, İkinci basım (Oxford, Londra & New York: Oxford University Press, 1968), s. 134 (Türkçe metin şuradan alıntılanmıştır: Suna Kişi ve Şeref Gözübüyük (der.), *Sened-i İttifak'tan Günümüze Türk Anayasa Metinleri*, 3. Basım, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, s. 16 -çn.)

8 Millet sistemi mirası, yurttaşlık ve siyasal değerlerin, millet bölünmeleri boyunca yeni bir ulusun biçimlenmesine atıfta bulunduğu zamanlarda, sembolik kaynaklar olarak kullanılmasını son derece güçleştirdi.



Resim 6 "Osmanlı İmparatorluğu'nun Yeniden Doğuşu:" Jön Türk Devrimi'ni kutlamak amacıyla Yunanca ve Osmanlıca harfli taş baskı (1908)

Kaynak: Yunan Milli Tarih Müzesi, Atina

figürleri tarafından benimsense de, ilhakçı milliyetçiliğin çekiciliğinin gayri Müslimler arasında giderek artması ve arka arkaya gelen askeri yenilgiler, reform sürecinin raydan çıkmasına ve Abdülhamit istibdadının yükselişine yol açtı.

Tahta yeni çıkan Sultan II. Abdülhamit'in 1877'de Osmanlı Anayasası'nı askıya alması, otoriteciliğin misilleme yaptığı, Batılılaşmanın ise idare ve eğitim alanlarında tüm şiddetiyle devam ettiği yeni bir çağı işaret ediyordu.

Osmanlıcılık, dini merkeze koyan yeni resmi milli ideoloji tarafından sessizce kenara kaldırılıyordu. İslam, tüm farklı Müslüman etnik ya da dilsel grupları bağrına basan ama gayri Müslim halkları göz ardı eden Osmanlı milliyetçiliğinin temeli haline gelecekti. Bu durumu kolaylaştıran etkenler şunlardı: ülkenin giderek daha fazla toprak kaybetmesi, İmparatorluğun küçülerek nispeten Müslümanların ağırlıklı olarak yaşadığı vilayetlere sıkışıp kalması ve Osmanlıcılığın din temelli kendi milliyetçi hareketlerini savunan ve Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğüne karşı ulus-devletlerin kurulmasını arzulayan Osmanlı dini azınlıklarına nüfuz edememesi.

Üstelik İslama verilen önem, İmparatorluğun Batılı güçlerle ilişkilerinde dinin araç olarak kullanılabileceği konusunda Sultan'a umut veriyordu. Sultanın İslam âleminin dini lideri olarak Halife rolünün giderek daha fazla vurgulanması, sömürge topraklarında büyük Müslüman nüfusların yaşadığı İngiltere, Fransa ve diğer Avrupa devletleriyle ilişkilerinde Osmanlı İmparatorluğu'nun avantaj sağlayacağı umudunu doğurdu. Tüm Müslümanların Halife sıfatıyla Osmanlı Sultanının altında birleşmesini savunan panislamizm buna yeni bir alternatif teşkil etti.

Yazıları panislamizmin yükselişine en çok katkıda bulunan düşünürlerden biri, on dokuzuncu yüzyılın en saygı uyandıran entelektüellerinden Namık Kemal'di. Namık Kemal Tanzimat'tan ve Avrupalı fikirlerden son derece etkilenmiş olsa da İslamı göz ardı etmiyor ya da günah keçisi ilan etmiyordu. İslamı Osmanlı'nın gerileyişinin nedenlerinden biri olarak görmüyordu. İslamın yozlaşmış ve beceriksiz Osmanlı devlet adamları tarafından değersizleştirildiğini ve bozulduğunu düşünüyordu. İslamın Batılılaşmayla bağdaştırılabileceğine inanıyor ve eski haline getirilmesiyle birlikte gerçek İslamla reformun Osmanlı Rönesans'ının

temel taşı olacağını düşünüyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun, İslamın *Asr-ı Saadet* dönemine geri dönerek, uluslararası siyasetteki liderlik pozisyonunu geri kazanabilmesi için gerekli olan ahlaki ve ideolojik kaynakları keşfedebileceğini düşünüyordu. Namık Kemal'in Osmanlı vatanında[9] Osmanlı Hıristiyanlarına müsamaha gösterilse de, Osmanlı ulusunun kurucu bir parçasını oluşturmayacaklardı.[10] Panislamizm Osmanlı İmparatorluğu'nun kılavuz ideolojisi haline dönüştüğü için, dinler arası gerilimlerin yükselmesi kaçınılmazdı. Girit sorunu, Osmanlı'nın Makedonya topraklarındaki etnik gruplar arasında giderek artan gerilimler ve 1894-1896 Ermeni kıyımları, Müslüman ve gayri Müslim nüfusların birbirlerinden şiddete dayalı bir şekilde "ayrışacağının"[11] da habercisiydi.

Bu sırada etnik milliyetçilik on dokuzuncu yüzyılın Türk entelijansiyasını etkisi altına almaya başlamıştı. Tüm Alman ve tüm Slav halklarını tek bir devlet otoritesi altında birleştiren Alman ve Rus romantik milliyetçiliğinden ilham alan pantürkizm, tüm Türk halklarını Osmanlı egemenliği altında birleştirmeyi amaçlıyordu. "Türk" ismi yeniden saygınlığına kavuşturuldu ve bir gurur kaynağı haline geldi. Yeni devleti bir arada tutacak olan unsur, İslam değil, ortak Türk soyuydu. Pantürkizmin en ateşli savunucuları, her ikisi de Rusya doğumlu Tatar entelektüeller olan İsmail Gaspıralı ve Yusuf Akçura'ydı. Pantürkizm, devlet ve topluma dair pozitivist görüşler benimseyen Jön Türklerin önde gelen isimlerini de önemli ölçüde etkiledi. İslam, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılı iktisadi ve siyasi gelişme düzeyinin gerisinde kalmasının başlıca nedenlerinden biri olarak görülüyordu. Bu nedenle, din ve devlet ilişkilerinin Üçüncü

---

9 İlginçtir ki, Balkanlar Namık Kemal'in vatan tanımının ayrılmaz bir parçasıydı. Bu durum, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında, Anadolu Türk vatanının ta kendisini temsil etmeye başladığında bütünüyle değişecekti.

10 Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, s. 336-40.

11 Bu terim, Lozan müzakereleri sırasında İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Curzon tarafından uydurulmuştu. Bkz. Renee Hirschon, " 'Unmixing Peoples' in the Aegean Region," *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Population Exchange between Greece and Turkey* içinde, der. Renée Hirschon (New York & Oxford: Berghahn Books, 2003).

Fransız Cumhuriyeti'nin sekülarizmi çizgisinde yeniden yapılandırılmasını savunuyorlardı, onlara göre bu, dinin siyasetteki rolü açısından tek çözümdü. Öte yandan, İslam, Osmanlı nüfusunun en geniş kesiminin birincil kimlik belirteci olmayı sürdürdü ve Jön Türk liderleri bunu hesaba katmak zorundaydı. Hıristiyan ulus-devletleri ve İtilaf devletlerine karşı verilen savaşta birleştirici unsur olarak İslamın kritik bir önem taşıması, sekülerleşme politikasına dayalı her türlü tedbiri tamamen yersiz kıldı. İmparatorluğun Müslüman nüfusunun etnik çeşitliliği, pantürkizmin yayılması önünde aşılması zor bir engel teşkil etse de, İmparatorluk küçülüp parçalanmaya yüz tutunca, Arnavutluk bağımsızlığını kazanınca, Arap şehirleri Arap Devrimi'nin ardından kaybedilince, Kafkasya ve Balkanlar'dan yüz binlerce göçmen ve mülteci kabul edilince, bu tür kaygılar da azaldı.

Yusuf Akçura: Üç Tarz-ı Siyaset ve İslamın Rolü

On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında Türk milliyetçiliğinin ikilemlerini, Yusuf Akçura'nın kısa bir makalesi kadar net açıklayan çok az metin vardır. 1902'de bir Mısır gazetesinde yayımlanan "Üç Tarz-ı Siyaset" başlıklı yazı, Türk milliyetçiliğinin izleyebileceği üç müsait yoldan söz eder.[12] Akçura, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülüğün ana hatlarını çiziyor, güçlü ve zayıf noktalarını tartışmaya çalışıyordu. İlk olarak, Osmanlıcılığı inceliyor ve başarı şansının olmadığı sonucuna ulaşıyordu. Osmanlı otoriteleri etnisite ve dinden azade, medeni bir Osmanlı milli kimliği arayışlarında samimi olsalar bile, gayri Müslim azınlıklar, kendilerini kendi milliyetçi ayrılıkçı projelerine adadıkları için, iğreti bir vatandaşlık pek ilgilerini çekmeyecekti. Bu nedenle, Osmanlıcılık başarısızlığa mahkûmdu ve bunda ısrarcı olmak, azınlıkların ayrılıkçı planlarını kolaylaştırmaktan başka bir işe yaramayacaktı.

---

12 Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976). İlk olarak Yusuf Akçura, "Üç Tarz-ı Siyaset," *Türk*, 15 Mart 1904'te yayımlanmıştır. Ayrıca bkz M. Hakan Yavuz, "Nationalism and Islam: Yusuf Akçura and Üç Tarz-ı Siyaset," *Journal of Islamic Studies*, cilt 4, sayı 2 (1993).

Akçura, Osmanlı İmparatorluğu'nun etkisinin Müslüman nüfusun büyük olduğu Asya ve Afrika içlerine genişletmede panislamizmin taşıdığı potansiyelin farkındaydı. Bu, aynı zamanda Sultan II. Abdülhamit'in Halifelik unvanını yeniden canlandırma ve tüm Müslüman âleminin ruhani lideri olduğunu ilan etme politikasıyla da uyumluydu. Öte yandan, Akçura, panislamizmin Osmanlı İmparatorluğu'nun müttefikliğine çok ihtiyaç duyduğu kilit Avrupa devletlerinden bazılarını soğutma potansiyeli olduğunun da altını çiziyordu. İngiltere, Fransa ve Rusya hem kendi hem de sömürge topraklarında milyonlarca Müslümana ev sahipliği yapıyordu ve Osmanlı Sultanının manevi yetki ve etkisini genişletmeye yönelik herhangi bir teşebbüsü doğrudan bir provokasyon olarak görürlerdi.

Akçura en son olarak pantürkizmi ele alıyordu. Pantürkizmin, imparatorluğun etkisini ve topraklarını Asya kıtasının derinliklerine genişleteceğinin altını çiziyordu. Ama Rusya'nın topraklarında yaşayan büyük Türki nüfusların varlığı hesaba katıldığında, pantürkizmin benimsenmesinin bile, Osmanlı İmparatorluğu'nun Rusya'yla ilişkilerini zedeleyecek etkilerinin olacağını vurgulamayı da ihmal etmiyordu. Yine de, bu risk faktörünün panislamizm örneğine kıyasla daha önemsiz olduğunu düşünüyordu. Akçura pantürkist ideolojinin, Osmanlı İmparatorluğu'nun Türk olmayan Müslümanlarının sadakati açısından yaratacağı sonuçlar hakkında endişelenmiyor görünüyordu. Araplar, Kürtler, Arnavutlar ve Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer Müslüman cemaatleri sonuçta gayri Müslim azınlık statüsüne düşecekti. Akçura Osmanlı İmparatorluğu'nun Rusya'yla sıcak ilişkiler kuramayacağını hesaba katarak, Kafkasya ve Orta Asya'daki Türk halkları üzerindeki etkilerine ilişkin fazladan bir çatışmanın Osmanlı-Rus ilişkilerinin seyrini değiştirmeyeceğini de düşünüyordu muhtemelen. Akçura bu kısa yazıda net bir pozisyon almaktan kaçınırken, daha sonraki çalışmalarında Türk milli kimliğinin temel taşı olarak pantürkizmi tercih ettiğini ilan ediyor, Osmanlı'nın son ve Cumhuriyetin ilk yıllarında pantürkizm davasının geliştirilmesi için çalışıyordu.

Ziya Gökalp'in Uzlaştırma Girişimi: Türk Ulusu, Kültür ve İslam

İslam ve Türk milliyetçiliğini uzlaştırmaya yönelik ilk teşebbüs eden, Ziya Gökalp'ti. Diyarbakır'da doğan ve bizatihi karma bir etnik kökene sahip olan Gökalp, cumhuriyetçi Türk milliyetçiliğine öncülük eden ideolog olarak kabul edilir.[13] "İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin resmi, Kemalistlerinse gayri resmi ideoloğuydu."[14] Gökalp kültürel Türk milliyetçiliği kuramını, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında, yani Osmanlıcılığın eninde sonunda başarısız olacağının aşikâr olduğu bir dönemde geliştirdi. Gökalp, azınlıkların devlete bağlılıklarının sağlanması amacıyla azınlık haklarını tanımanın beyhudeliği konusunda Akçura'nın kaygılarını paylaşıyordu.

Dinin toplumsal işlevlerine ilişkin Durkheimcı görüşler benimseyen Gökalp, bunların toplumsal dayanışmanın sağlaması açısından elzem addediyordu. Durkheim'ın hem organik toplum modeli hem de dini "toplumun kendine tapınması" olarak tanımlanması da, Gökalp'in çalışmalarında bir hayli etkili oldu. Bu koşullar altında, Gökalp İslamda etnik, dilsel ve kabilesel hatlarla bölünmüş bir nüfusu bir araya getirme amacıyla önemli bir toplumsal dayanışma aracına dönüşme potansiyeli görüyordu. En etkili Jön Türk düşünürü, İslam dinine ve kültürüne karşı kesinlikle olumsuz bir tavır takınmaksızın, Türk milliyetçiliğini modernite ve İslamla sentezledi. Gökalp'in kültürel milliyetçiliği, ulusların "ırkî, kavmî, coğrafî, siyasî veya iradî bir zümre"ye gönderme yapmadığını açıkça ifade ediyordu. "[L]isanca, dince, ahlâkça ve bediiyatça (estetik bakımından) müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümre"ye gönderme yapıyordu. Gökalp yoldaşı "dili dilime uyan, dini dinime uyan"[15] kişi olarak tanımlayan Türkçe bir atasözüne bile atıfta bulunuyordu. Bu tanıma başvurmasının nedenini şöyle açıklıyordu:

---

13 Grigoriadis, "Redefining the Nation: Shifting Boundaries of the 'Other' in Greece and Turkey," s. 174-75.

14 Kerem Ünüvar, "Ziya Gökalp," *Milliyetçilik* içinde, der. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2002), s. 30.

15 Ziya Gökalp, *Türkçülüğüm Esasları* (İstanbul: Kum Saati Yayınları, 2001), s. 27. İlk olarak Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (Ankara: Matbuat ve İstihbarat Matbaası, 1923) olarak yayımlanmıştır.

> Filhakika, bir adam kanca müşterek bulunduğu insanlardan ziyade, dilde ve dinde müşterek bulunduğu insanlarla beraber yaşamak ister. Çünkü insanî şahsiyetimiz, bedenimizde değil, ruhumuzdadır. Maddî meziyetlerimiz ırkımızdan geliyorsa, manevi meziyetlerimiz de terbiyesini aldığımız cemiyetten geliyor. Büyük İskender diyordu ki "benim hakiki babam Filip (sic) değil, Aristo'dur. Çünkü birincisi maddiyetimin, ikincisi maneviyetimin tekevvününe sebep olmuştur." İnsan için, maneviyet, maddiyetten mukaddemdir. Bu itibarla milliyette şecere aranmaz. Yalnız, terbiyenin ve mefkûrenin millî olması aranır.[16]

Batılılaşma ile Türk kültürünün asli unsurlarının muhafazasını uzlaştırma çabasında Gökalp, *medeniyet*, *hars* (kültür) ve *din* arasında üçlü bir sınıflandırma öneriyordu. Medeniyet ahlaki terimlerle değil, teknolojik ve siyasi terimlerle tanımlanıyordu. Kültür, bir halkı dini mensubiyetinden bağımsız olarak tanımlayan değerler, normlar ve inançlar kümesiydi. Dolayısıyla, din, özsel asgari metafizik içeriğine küçülmüştü. Gökalp Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileyişinden *tek başına* İslamın sorumlu olmadığını öne sürüyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun Türklük özelliğini kaybetmesinin ve nihai çöküşünün sorumluluğunun, daha ziyade İslam uygarlığının gerilemesi ve Osmanlı kültürünün İslam *vasıtasıyla* Araplaşması—İranlaşması—olduğuna inanıyordu. Gökalp, tüm bunlar göz önüne alındığında, Türk ulusunun Batı medeniyetini kucaklaması gerektiğini ve İslamla yayılan Arap kültürünün etkisiyle dağılan, ama Kafkasya ve Orta Asya'daki Türk kardeşleriyle yakınlaşmasını sağlayabilecek kendi Türk kültürünü yeniden keşfetmesi gerektiğini söylüyordu.[17] İslam Arap kültüründen kurtarılmalı ve özel alanla sınırlanmalıydı. Bu, tüm siyasi ve toplumsal çağrışımlarından olduğu kadar İslami gibi gözükse de aslında Arap ya da Acem olan tüm normatif yükünden de arındırılacağı anlamına geliyordu. Dar bir şekilde tanımlanmış özel bir alanda yalnızca aşkın özelliklerini muha-

16 Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 27-28.

17 Agy., s. 37-53.

faza edecekti.[18] Bu sınırlandırmayı telafi etmek için kültür, çoğunlukla dinle özdeşleştirilen tüm normatif ve ahlaki içeriği kapsayacak şekilde genişletilecek ve Türk olmayan tüm unsurlarından arındırılacaktı. Böylelikle kültür, Türk milliyetçiliğinin temel ilkesi mertebesine çıkacak ve Türkiye sınırlarının ötesindeki Türk âlemiyle bir bağ kuracaktı.[19]

Gökalp'in şemasında, tam bütünleşme, Osmanlı İmparatorluğu'nun —ve sonrasında da cumhuriyet Türkiye'sinin— etnik ya da dilsel kökenlerinden bağımsız olarak tüm Müslüman vatandaşlarıyla mümkün olabilirdi ama tek bir şartla; vatandaşlar Türk milli kimliğinin iki temel sembolik kaynağını, Türk kültürü ve dilini benimsemeliydi.[20] Kendi kültürel veya dilsel kimliklerini muhafaza etmek isteyen ve asimilasyona direnenlerse devletin ayrımcılığına maruz kalacaktı.[21] Bununla birlikte, bu asimilasyon daveti, ülkenin gayri Müslim azınlıklarını kapsamıyordu. Türkiye'nin Ermenilerine, Rumlarına, Yahudilerine ve Süryanilerine bütünleşme ve tam anlamıyla vatandaş olma fırsatı asla sunulmadı. Kültürleri basitçe anaakım Türk kültürüyle bağdaşmaz addedilir, böylelikle gayri Müslim azınlıklar "yabancı mukim" ya da "yerel yabancı" olarak görülürdü.

İster asilimile edilebilir olsun ister olmasın azınlıklara karşı liberal olmayan fikirlerine rağmen Gökalp'in Türk toplumunda İslamın rolü-

---

18 Agy., Hugh Poulton, *Top Hat, Grey Wolf and Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic* (Londra: Hurst and Company, 1997), s. 76-82.

19 Gökalp ortadaki terimle "Oğuz Türkleri"nin, yani aynı kültürü paylaştığını düşündüğü Türkiye, Azerbaycan, İran ve Harezm Türklerinin "Oğuzstan" adındaki bir devlet birliğini tasavvur ediyordu. Uzun vadede Moğollar, Macarlar ve Finlilerin de içeren tüm Türki halkların "Turan" adındaki bir devlet altında bir araya gelmelerini arzuluyordu.

20 Gökalp'in kendi karışık etnik arka planı ve hayat yolu, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Müslüman etnik ve dilsek azınlıklarının tüm dertlerinden beklenen entegrasyona örnek teşkil ediyordu. Kısmen Kürt soyundan geliyor olmasına rağmen Gökalp, Kürtler de dahil olmak üzere Türkiye'nin azınlıklarının kültürel haklarının tanınmasına şiddetle karşı çıkıyordu.

21 Mustafa Saatçi, "Nation-States and Ethnic Boundaries: Modern Turkish Identity and Turkish-Kurdish Conflict," *Nations and Nationalism*, cilt 8, sayı 4 (2002), s. 557-59.

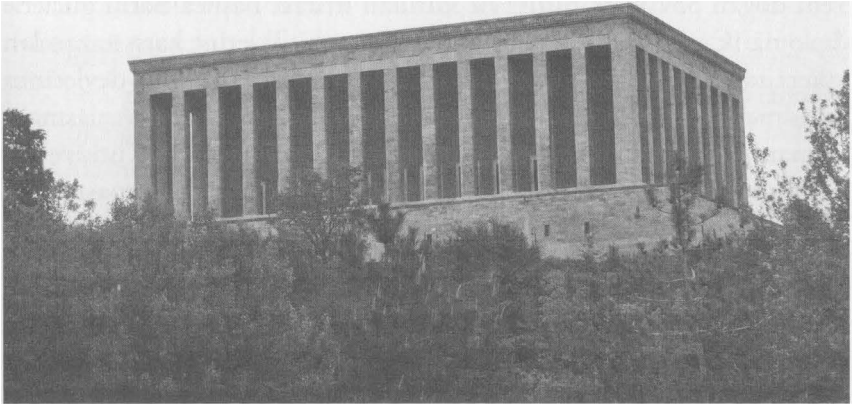
ne ilişkin görüşleri nispeten ılımlıydı. Kendi tasarımına göre Gökalp, rasyonel, laik bir toplumun kurulabilmesi için İslamın kökünün Türk toplumundan kazınması gerektiğini öne süren bazı Jön Türk liderlerinin radikal görüşleriyle kendisininkiler arasına mesafe koyuyordu. Gökalp, Osmanlı musibetlerinin kaynağının İslamın kendisinde değil, İslamın ayrılmaz parçası olan ve Türk kültürünü tehlikeli bir şekilde etkileyen Arap kültüründe bulunduğunu savunuyordu. Türk ulusu kendi Türk kültürünü geri kazanabilmek[22] için Arap kültürünün—ve tüm diğer yabancı—etkilerden kurtulmak zorunda olsa da, İslamdan vazgeçmesi gerekmiyordu. Diğer bir deyişle, kurunun yanında yaşın da yanmasına gerek yoktu. Bu hassas bir uzlaşım gibi görünüyordu, çünkü dinin özel alana tecrit edilmesini tersine çevirebilecek ve milliyetçi reform programının uygulanabilirliğini sorgulayacak bir özerklik kazanmadan Gökalp'ın tasarısında tahayyül edilen toplumsal işlevleri yerine getirebilecek şekilde dikkatli bir din-devlet ilişkileri ayarı gerektiriyordu.

Gökalp 1924'te vaktinden evvel, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilan edilmesinden sadece birkaç ay sonra öldü. Çalışmalarının pantürkizmle ilgili olan kısmı, Türk ulus inşası ve dış politikasını önemli ölçüde etkilemese de, Türk milliyetçiliğinin kültürel ve dini temelleri hakkındaki görüşleri, Türk milliyetçiliğinin ve din-devlet ilişkilerinin gelişimi dikkate alındığında derin bir iz bırakmıştır.

Jön Türklerden Atatürk'e İslam ve Türk Ulusu

1908 Jön Türk Devrimi, Osmanlı İmparatorluğu'nun etnik ve dini hatlarda çökmesini engellemek için yapılan son bir hamleydi. Yeni devrim rejimi, 1876 Kanun-i Esasiye'nin ve Abdülhamit istibdadının engellediği tüm siyasi ve bireysel hakların geri getirileceğini vadediyordu. Osmanlıcılık resmi olarak tekrar tesis edilirken, tüm dini ve etnik cemaatlerden zafer sarhoşu kalabalıklar yeni bir çağı selamlıyordu. Ancak sabit fikirli milliyetçiler en nihayetinde her tarafta baskın çıktığı için bu, kısa süreli bir dönem oldu.

22 Gökalp, Bizans müziğinin bir taklidi olarak gördüğü Osmanlı müziği örneğini veriyordu. Osmanlı döneminde özgün Türk halk müziğine baskın çıkmıştı.



Resim 7 Atatürk'ün Kemalizmin bir sembolü olan anıt mezarı Anıtkabir

KAYNAK: Yazar

Balkan Savaşları'nın patlak vermesinin ardından, vaziyet sert bir biçimde değişti. Müttefiki olan Hıristiyan Balkan ulus-devletlerinin karşısında İmparatorluğun uğradığı ağır toprak kayıpları, askeri bir darbeye ve iç politikanın radikalleşmesine yol açtı. Bunun üzerine, Jön Türk liderleri kararlı bir şekilde Osmanlı İmparatorluğu'ndan arta kalanları bir Türk ulus-devletine dönüştürmeye ant içti. Bu eldeki tek gerçekçi seçenek gibi duruyordu, çünkü Osmanlı gayri Müslim azınlıkları büyük çoğunlukla kendi ulus-devlet projelerini destekliyordu.[23] Fakat Jön Türk liderleri, Anadolu'nun Müslüman nüfusunun azımsanmayacak bir miktarını, bilhassa Kürtleri soğutmamak için niyetlerini açık etmekten imtina ettiler.

23 Suna Kili, "Kemalism in Contemporary Turkey," *International Political Studies*, cilt 1, sayı 3 (1980), s. 382-83.

Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı'ndaki mağlubiyetinin, 1918 Mondros Mütarekesi ve 1920 Sèvres Anlaşması'nın cezalandırıcı hükümlerinin ardından Osmanlı İmparatorluğu'nun varlığını ne ölçüde sürdürebileceği sorgulanmaya başladı.[24] Sèvres Anlaşması'nın hükümleri ancak Mustafa Kemal'in [Atatürk] askeri ve diplomatik becerisi sayesinde feshedildi. Yeni doğan Sovyetler Birliği'yle kurulan ittifak, başlıca Batılı güçlerle diplomatik yakınlaşma ve Ermeni ve Yunan birliklerine karşı kazanılan askeri zaferler, Anadolu ve Doğu Trakya'da bir Türk ulus-devletinin kurulmasına olanak sağladı. 24 Temmuz 1923 tarihli Lozan Anlaşması, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü ve kurtarılmış bir Türkiye'nin doğuşunu tasdik ediyordu. Saltanat ve Halifeliğin kaldırılması ve 29 Ekim 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin ilan edilmesi, Mustafa Kemal'in ulus inşası programının uygulanmasının zeminini hazırladı.

Türkiye Cumhuriyeti ve Ulus İnşası

Pek çok Jön Türk İslamı Türk kimliğinin olmazsa olmaz bir unsuru olarak değil, Türk ulusunun ilerlemesinin önündeki bir engel olarak görüyordu. Ne var ki, siyasi koşullar İslam karşıtı politikalar uygulamalarına imkân tanımadı. Aksine İslam kritik 1912-1922 yılları arasında siyasi bir araç ve harekete geçirici bir güç olarak kullanıldı. Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı, Batı devletlerine karşı girişilen savaşlardı; bu yüzden Sultanın Halifelik işlevi dikkate alındığında "cihad" argümanı makul olabilirdi ve Müslümanlar arasında hatırı sayılır bir cazibeye sahip olabilirdi.

Atatürk birçok dini liderin kendisini desteklediği silahlı mücadele yıllarında (1919-1922) aynı politikayı uyguladı.[25] Yabancı işgal kuvvetlerini

---

24 31 Ekim 1918'deki Mondros Ateşkesi'nin ardından İtilaf Devletlerinin askeri kuvvetleri Osmanlı topraklarının geniş kesimlerini işgal ederek, Osmanlı egemenlik haklarını ciddi bir biçimde kısıtladı. 1920'deki Sevr Anlaşması'nda Osmanlı İmparatorluğu İtilaf Devletlerinin toprak taleplerini kabul etti ve bu durum Osmanlı İmparatorluğu'nu, İstanbul'u ve kuzey ve orta Anadolu'yu kontrol eden bir devlete dönüştürdü.

25 İlk meclisteki toplam üye sayısının yaklaşık beşte biri din görevlilerinden oluşuyordu ve bunlardan on dördü müftü, sekizi çeşitli dini tarikatların liderleriydi.

Anadolu'dan kovmayı amaçlayan ortak dini bağa odaklanmasının birçok açıklaması vardır. 1921 devrim anayasası Saltanı tanıyor, İslamı devletin dini olarak belirliyordu.[26] 1929'da ünlü "Nutuk" konuşmasında Atatürk bu yıllardaki ikircikliğine atıfta bulunuyordu. Gazeteci Kılıçzade Hakkı Bey İzmit'te kendisine yeni hükümetin bir dini olup olmayacağını sorduğunda:

> İtiraf edeyim ki, bu suale muhattap olmayı hiç de arzu etmiyordum. Sebebi, pek kısa olması lazım gelen cevabın o günkü şeraite göre ağzımdan çıkmasını henüz istemiyordum. ... hükümetin dini olamaz! diyemedim. Aksini söyledim.[27]

Tüm bunlar Lozan Anlaşması'ndan ve Cumhuriyet'in ilanından sonra yavaş yavaş askıya alındı. Atatürk gücü pekiştikçe asıl niyetlerini açığa vurmaya başladı. Amacı üç bölümden oluşuyordu. İlki, cumhuriyet rejiminin meşruiyetini güçlendirecek bir ideoloji kurulmasıydı. İkincisi bireylere ve dar görüşlü dini, etnik veya diğer cemaatlere devlet gücünün dayatılmasıydı. Üçüncüsü, toplumsal seferberliğe öncülük edecek milli bir kimlik inşa edilmesiydi.[28]

Atatürk Reformu: Dini Marjinalleştirme Kampanyası

Saltanat 1 Kasım 1922'de kaldırılırken, Halifelik Mart 1924'te Hilafetin İlgasına ve Hanedanı Osmani'nin Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun Maddesi'yle feshedildi. Mart 1924 tarihli Şeriye ve Evkaf Vekaleti'nin Kaldırılmasına Dair Kanun'la Şeyhülislamlık makamı kaldırıldı ve yeni bir Diyanet İşleri Reisliği kuruldu (sonradan Diyanet İşleri Başkanlığı adını aldı). Görevi,

---

Bkz. Dankwart A. Rustow, "Politics and Islam in Turkey 1920-1955," *Islam and the West* içinde, der. Richard N. Frye (Lahey: Mouton and Co., 1957), s. 73.

26 Türk Büyük Millet Meclisi (TBMM), *1921 Teşkilat-ı Esasiye* (85/1921).

27 Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk, Cilt II* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1934), s. 80.

28 Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden: Brill, 1981), s. 38.

> dini mübini İslamın itikadat ve ibadata dair bütün ahkam ve mesalihinin tedviri ve müessesatı diniyenin idaresi[ydi].[29]

1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanunu medreselerin kapanarak, yeni kurulacak mekteplerin tek eğitim kurumu olmasına yol açtı. Mustafa Kemal [Atatürk] herkesin dinini öğrenmesi gerektiğini şahsen vurguluyordu: "Her ferdin—kadın ve erkek—dini öğrenebileceği bir kuruma ihtiyaç [vardır] ve bu kurum mekteptir."[30] Böylece, din eğitimi eğitimden tasfiye edilmese de, katı devlet kontrolüne tabi tutuldu ve Milli Eğitim Bakanlığı'nın gözetimine girdi.[31] Ayrıca, din eğitiminin idaresini iyileştirmek için (sonradan İstanbul Üniversitesi adını alan) Dar-ül-fünun'da bir İlahiyat Fakültesi kurulurken, camiler için dini personel yetiştirmek üzere imam hatipler kuruldu. Zorunlu din dersleri eğitim müfredatından kaldırıldı.[32] Nisan 1924'te, Mehakimi Şer'iyenin İlgasına ve Mehakim Teşkilatına Ait Ahkamı Muaddil Kanunu'yla birlikte şer'i mahkemeler de kaldırıldı.

Atılan bu adımlara rağmen cumhuriyet Türkiye'sinin 1924'teki ilk anayasası İslamı resmi din olarak ilan etmekten kaçınmadı. İkinci Maddeye göre, Türkiye Cumhuriyeti'nin dini İslamdı. 26. Maddeye göre, Türkiye Büyük Millet Meclisi, İslamın kurallarının uygulanmasından sorumluydu.[33] Mustafa Kemal, iktidarı henüz tamamen pekişmediği için, kökten bir değişimin zamanının henüz gelmediğini düşünüyordu. İktidarı 1925'te, yönetimine yönelik ilk büyük meydan okumalarla karşılaştığında pekişecekti. 1925 Şeyh Said isyanı, hem dini hem etnik unsurları bir araya

---

29 İştar Gözaydın, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi* (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2009), s. 108.

30 Fahri Unan and Yücel Hacaloğlu, *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi* (Ankara: Türk Yurdu, 1999), s. 230.

31 Recep Kaymakcan, "Turkiye'de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler," *EKEV Akademi Dergisi*, cilt 10, sayı 27 (2006), s. 486.

32 Ioannis N. Grigoriadis ve Tuğba Gürcel, "Religious Courses in Turkish Public Education: Explaining Domestic Change with Europeanization Theory," *Journal of Church and State,* cilt 56, sayı 2 (2014), s. 307-308.

33 Türk Büyük Millet Meclisi (TBMM), *1924 Türkiye Cumhuriyeti Anayasası* (4695/1945).

getirmesinden ötürü, yeni kurulan cumhuriyetin egemenliğine ve toprak bütünlüğüne ciddi bir tehdit teşkil etti. Şeyh Said, Mustafa Kemal'in sekülerleşme programına karşı çıkan Sünni bir dini liderdi. Aynı zamanda, Türkiye Cumhuriyeti'nin Kürt azınlık haklarını tanımayacak bir Türk ulus-devletine dönüşümüne itiraz eden bir Kürt azınlık lideriydi.[34] Başkaldırının sert bir şekilde bastırılmasının ardından sekülerleşme programı daha da hız kazanarak devam etti. Kasım 1925'te tüm türbeler kapatıldı, tekkeler kaldırıldı ve tarikatlar yasaklandı. Diyanet İşleri Reisliğinden başka bir İslami kuruma müsamaha gösterilemezdi. Bektaşiler ve Nakşibendiler gibi o zamana değin güçlü olan tarikatlar gizlenmek ya da kimliğini örtbas etmek zorunda kaldı. Aynı ay içerisinde şapka ve giyim kuşama ilişkin yeni kurallar getirildi. On dokuzuncu yüzyılın Osmanlı bürokrasişini—ve pek çoklarına göre Osmanlı İmparatorluğu'nun kendisini—simgeler hale gelen Osmanlı fesi yasaklandı.

Sünni İslam günah keçisi ilan edilip marjinalleştirilirken, buna mukabil bir eğilim İslamiyet-öncesi gerçek veya hayali Türk mirasını tanımlıyordu. Bu, Türk ulusunun İslamın olumsuz etkisi olmaksızın medeniyetler yaratma potansiyelinin kanıtı olarak methediliyor ve yüceltiliyordu.

Böylece, Atatürk'ün reformları, yabancı kural ve normların dayatılması olarak değil, varlıklarını Alevilikte kısmen sürdüren İslamiyet-öncesi özgün Türk kuralları ve normlarının yeniden tesisi olarak sunulabildi.[35]

---

34 Türk toplumunu bir arada tutan bir etmen olarak İslam açığa alınırken, azınlık halklarını asilimile etme çabaları devam etti. Türkçe konuşmayan Müslüman halkların Anadolu'ya yerleştirilmesi, dillerinin varlığını sürdürmek yerine Türkçeye asilime olacağı şekilde dikkatle planlandı. Dahası, Türk olmanın ve Türkçe konuşmanın onuru ve faydalarına vurgu yapılıyordu. Erken cumhuriyet yıllarındaki pek çok Kürt ayaklanmasının bastırılması, Türkiye Cumhuriyeti'ne Türk olmayan tüm Müslüman etnik ve dilsel gruplarını türdeşleştirme programına devam etmek için yeterli kanıt sunuyordu. Bu sırada gayrimüslim azınlıklar "asilimile edilemez" addediliyor ve sürekli suretle marjinalleştiriliyorlardı. Azınlıkların "asimile edilebilirliklerini" tanımlamak için İslam kıstasını kullanmak millet sistemin paradoksal bir hatırası iken, resmi cumhuriyet politikaları İslamla Türk milli kimliği arasındaki bağlantının kesilmesine uğraştı.

35 Bu durum yıllar sonra Alevilere dair resmi görüşlerin yenilenmesine yol açacaktı. Dini senkretizmleri yüzyıllar boyunca Sünni İslam içerisinde utanılacak bir



Resim 8 Atatürk Yeni Türk Alfabesini Tanıtırken (1928).

KAYNAK: Eğitim Bakanlığı, Türkiye Cumhuriyeti

1926 "İzmir Suikasti," Mustafa Kemal'e Cumhuriyet Türkiye'si siyasetinde önemli bir rol talep edebilecek nüfuz sahibi eski yoldaşlarını bertaraf etme ve tek başına yönetimini pekiştirme konusunda fazladan bir fırsat sundu. İsviçre'deki muadilinden ilham alan yeni Türk Medeni Kanunu Şubat 1926'da yürürlüğe koyuldu ve Osmanlı'dan kalma İslami medeni hukuk mevzuatının son kalıntılarını da ortadan kaldırdı. İslami ay takviminin yerini alan Miladi takvim Aralık 1925'te resmen kabul edildi.

Kasım 1928'de hükümet, Latin alfabesine geçildiğini ilan ettti ve böylece, Türk dili ve Arap alfabesi arasındaki bin yıllık bağı koparılıp, Osmanlı edebiyatı ve İslami dini metinlere erişime son verildi. Bu, çok önemli bir sembolik sekülerleşme hamlesiydi: Türk ulusu, Arap harflerinin muazzam sembolik ağırlığından kurtulacak, İslam ve Türk kültürü arasındaki psikolojik bağ koparılmış olacaktı. Bu sırada, Türk dilinin tüm Arapça ve Farsça etkilerden arındırılması için bir kampanya başlatıldı. Bu gelişmelerin ardından anayasanın dine atıfta bulunan her iki maddesi de 1928'de kaldırıldı. Ama laikliğin bir anayasa ilkesi ya da devletin yönetim ilkesi olduğuna dair bir ibare de yoktu.

Ama bu demek değildir ki, iddialı sekülerleşme programı hiçbir muhalefetle karşılaşmadı. Menemen Olayı, Atatürk'ün programına yönelik en şiddetli tepkilerden biriydi. 23 Aralık 1930'da Menemen'de sekülerleşme reformlarını protesto eden ve şeriatın getirilmesini isteyen İslamcı bir güruh, gösteriyi bastırmaya çalışan yedek subay Mustafa Fehmi Kubilay'ı ve iki askeri öldürdü. Bu tür olaylar, İslamın gericilik, bağnazlık ve gerilemeyle özdeşleştiği algısını güçlendirmekten ve sekülerleşme kampanyasının şiddetlenmesine yol açmaktan başka işe yaramadı.

Ocak 1932'de, Diyanet İşleri Reisliği'nin idari bir emir yayınlamasıyla birlikte *ezan* Arapça yerine Türkçe okunmaya başlandı.[36] Kuran Türk-

şey olarak görülürken ve "gavur" haline gelmelerine ve çok katmanlı ayrımcılığa uğramalarına neden olurken, artık İslamiyet-öncesi Türk medeniyetinin alemdarları ve Atatürk'ün laikliğinin ilk taraftarları olarak algılanabiliyorlardı. Örneğin Alevilerin alkol tüketimi, gayrimüslim halkların Anadolu'daki muhtemel etkisiyle değil, İslamiyet-öncesi Türk mirasıyla ve doğası hereği seküler bir yaşam tarzıyla bağlantılandırılıyordu.

36 Haziran 1941'da, ezanın Arapça okunması ceza gerektiren bir suç haline geldi.

çeye tercüme edildi, hatta Arapça orijinalinin yerini almasına yönelik bir girişim oldu. 1933'te Dar-ül-fünun'un İstanbul Üniversitesi olarak yeniden düzenlenmesi sırasında İlahiyat Fakültesi kaldırıldı. Yerine, revize edilen İstanbul Üniversitesi'nin Edebiyat Fakültesi bünyesinde yalnızca araştırma yapılmasına yönelik bir İslami Çalışmalar Enstitüsü kuruldu. 1932'de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın denetiminde mesleki bir okul olarak faaliyete geçen Kuran dersleri, din eğitimi veren tek program oldu. Önceki kurumların sunduğu kapsamlı dini eğitimin aksine bu dersler sadece Kuran okumayla sınırlıydı. Aralık 1934'te din adamlarının türbe ve dini törenler haricinde dini kıyafetler giymeleri yasaklandı. Aynı ay içerisinde pek çok Avrupa devletinden çok önce Türk kadınlarına seçme ve seçilme hakkı veren bir yasa onaylandı. Mayıs 1935'te Hafta Tatili Kanunu ile hafta sonu tatili Cuma'dan Pazar'a alındı.

İslamın resmi olarak marjinalleştirilmesinin son adımı, laikliğin bir anayasa ilkesi konumuna yükseltilmesi oldu. Öncesinde, laiklik devrimcilikle birlikte, o zamandan beri altı ok adıyla bilinen Kemalizm'in ana ilkelerine, yani cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık ve devletçiliğe eklendi. Laiklik terimi, Başbakan İsmet İnönü ve 153 delege tarafından sunulan bir teklifle, 1937'de, 1924 Anayasası'nın ikinci maddesinde ortaya çıktı. İçişleri Bakanı Şükrü Kaya meclis görüşmeleri sırasında şunları söylüyordu:

> Mademki tarihte deterministiz, mademki icraatta pragmatik maddiyetciyiz, o halde kendi kanunlarımızı kendimiz yapmalıyız. ... Eşhasın vicdan hürriyetlerine ve istedikleri dinlere intisabına zerre kadar müdahalemiz yoktur. Herkesin vicdanı hürdür. Bizim istediğimiz hürriyet, laiklikten maksadımız dinin memleket işlerine müessir ve âmil olmamasını temin etmektir. Bizde laikçiliğin çerçevesi ve hududu budur. ... Biz diyoruz ki, dinler, vicdanlarda ve mabedlerde kalsın, maddî hayat ve dünya işine karışmasın. Karıştırmıyoruz ve karıştırmayacağız.[37]

---

37 Türk Büyük Millet Meclisi (TBMM), *Zabıt Ceridesi* (V,16/1937). Alıntılayan İştar Gözaydın, "Role of Religion in Turkey's International Affairs in the Balkans," European University Institute Mediterranean Programme of the Robert Schu-

Yasa değişikliği oybirliğiyle kabul edildi ve laiklik 5 Şubat 1937'de Türk devletinin anayasal temeli haline geldi. Bu anayasal değişiklik, uzun süren İslamın kamusal alandan zorla ihraç edilme ve Türk milli kimliğinden koparılma sürecinin neticesiydi. Yüzyıllar boyunca İslamın Türk kimliğinin tanımlayıcı unsurlarından biri olarak görüldüğü dikkate alındığında, bu son derece zorlu bir işti. Daha 14 yıl önce 1923'te, Türklüğün ve Yunanlılığın kesin kıstası din olarak belirlenmişti.[38] Bu, Türkiye'yle dinsel mensubiyet harici hiçbir bağı olmayan binlerce Müslümanın ülkeden göç etmek zorunda bırakıldığı ve yurttaşlarını İslam temelinde tanımlayan aynı devletin birkaç yıl içinde İslamı Türk milli kimliğinden ayırmaya karar verdiği anlamına geliyordu. Üstelik Kemalizm, ülkenin savaştığı ve onlara karşı muharebe meydanında bağımsızlığını kazandığı devletlerin topluluğuna katılabilmesi için güçlü ve nihai bir dönüşüm geçirmesi gerektiğini öngörüyordu. 1924'e kadar Hilafet'e ev sahipliği yapan Türkiye, Batı'nın ayrılmaz bir parçası haline gelmeyi hedeflerken, egemenliğini korumaya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne yol açan maceraperest ve fırsatçı politikalardan sakınmak için riskten kaçınan bir dış politika izlemeye çalışıyordu.

Batı'ya rağmen batılılaşma[39] olarak bulunan ifade, Kemalist rejimin üzerine eğilmesi gereken ilave bir gerilimdi. Tüm bunlar, cumhuriyet Türkiye'sinin üzerine bina edildiği çatışkıları uzlaştırmayı amaçlayan köklü bir toplumsal mühendislik projesini hayata geçirmeyi gerektiriyordu. Bunlara rağmen, Kemalist sekülerleşme programı seçkinler düzeyinde kayda değer bir başarıya ulaştı. İslamı kamusal alandan çekip çıkartmayı ve kökü nihai olarak kurutulana kadar özel alana

man Centre for Advanced Studies tarafından düzenlenen On Üçüncü Akdeniz Toplumsal ve Siyasal Araştırma Buluşması'nda sunulan bildiri (Montecatini Terme, 21-24 Mart 2012), s. 7.

38 1923 tarihli Yunanistan ve Türkiye arasındaki Zorunlu Nüfuslu Göçü Hakkındaki Lozan Anlaşması'na göre, dil, etnisite ya da bireysel tercih, kimin bir Yunan ve bir Türk olduğunun tanımlanmasının muhtemel bir kıstası olmaktan çıkarılmıştı.

39 Bununla ilgili, bkz. Pınar Bilgin, "The Securityness of Secularism? The Case of Turkey," *Security Dialogue*, cilt 39, sayı 6 (2008).

hapsetmeyi amacıyla, Üçüncü Fransız Cumhuriyeti tarzında bir laiklik hâkim oldu. İslamla arasına mesafe koyan ve dinden azade bir Türklük versiyonu benimseyen yeni bir cumhuriyetçi Kemalist seçkin sınıfı türedi. Türk ulusunun potansiyelini gerçekleştirmesinin önündeki en büyük engel olarak görülen şeyden azade olan yeni cumhuriyetçi seçkinler, bizatihi Atatürk'ün kendilerine verdiği görevi gerçekleştirmek için yola koyuldular: muasır medeniyet seviyesine ulaşmak. Atatürk'ün kendi ifadesiyle:

> Din birliğinin de bir millet teşkilinde müessir olduğunu söyleyenler vardır. Fakat biz, bizim gözümüz önündeki Türk milleti tablosunda bunun aksini görmekteyiz. Türkler İslam dinini kabul etmeden evvel de büyük bir millet idi. ... [B]u din, ne Arapların, ne aynı dinde bulunan Acemlerin ve ne de sairenin Türklerle birleşip bir millet teşkil etmelerine tesir etmedi. Bilakis, Türk milletinin milli bağlarını keşfetti; milli hislerini, milli heyecanını uyuşturdu.[40]

İslam ya da "Şark"la ilişkilendirilen tüm kültürel ve sanatsal miras, gericilik ve azgelişmişliğin delili olarak küçümsenip damgalanırken, Batı'nın kültür ve sanatı, cumhuriyet Türkiye'sinin ulaşmak zorunda olduğu toplumsal gelişmişliğin göstergeleri olarak methediliyordu. Klasik müzik ve opera, tanıtılarak, okullarda verilen eğitim ve kitle iletişim araçlarıyla zorla teşvik edildi. Osmanlı müziği marjinalleştirildi. Hatta rejimin Batı klasik müziğini yaygınlaştırma amacıyla, 1934'te kısa süreli bir yayın yasağına uğradı.

Ne var ki, halk düzeyinde Türk milli kimliğinin kilit sembolü olarak İslamın etkisi asla yok olmadı.[41] İslam, Anadolu'nun çok dilli, çok etnili nüfusunu birleştiren tek etmendi ve Türk kimliğinin en elle

---

40 Gökhan Çetinsaya, "Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of 'Turkish-Islamic Synthesis' in Modern Turkish Political Thought," *The Muslim World,* cilt 89, sayı 3-4 (1999) s. 363.

41 Ayşe Kadıoğlu, "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity," *Middle Eastern Studies*, cilt 32, sayı 2 (1996), s. 188-89.

tutulur unsuru olmayı sürdürdü.[42] Millet temelli mensubiyetler, dine atıfta bulunmaksızın sadece toprağa bağlı yeni bir Türk milli kimliği dayatmaya yönelik gönüllülük esasına dayalı girişimlere baskın çıktı. Cumhuriyetçi Türk milliyetçiliğini eğitim ve İslamın kamusal tezahürlerinin sıkı denetimi vasıtasıyla telkin etmeye yönelik yoğun çabalar ve kurumsal reform yalnızca sınırlı ölçüde başarılı oldu. Gayrı resmi İslam, devlet taarruzundan sağ kurtuldu ve bazı yeraltı faaliyetleri örgütleyebildi. Nakşibendi, Süleymancı ve Nurcu ve benzeri tarikatlar, kayda değer toplumsal destek ve etki ağına sahip olabildi. Sonuçta, cumhuriyetin laikliği, Şerif Mardin'in ifadesiyle, "Janus gibi"ydi.[43]

Demokrat Parti Dönemi

1946'da çok partili siyasetin geçiş ve Atatürk'ün partisi olan Cumhuriyet Halk Partisinin (CHP) hegemonyasının sona erişi, İslamın kamusal alanda yavaş yavaş yeniden ortaya çıkmasına katkıda bulundu. Yeni ulusal ve uluslararası koşullar altında ve Türkiye'nin "özgürlük yanlısı" Batılı cenaha üyeliği ve Sovyet bloğu karşıtlığı kapsamında, dinin dışavurumuna bu türden sert kısıtlamalar dayatmak daha da zor görünüyordu. Mekke'ye hacca gidilmesine getirilen sınırlamalar 1947'de kaldırılırken, mesleki din eğitimi 1948'te yeniden başladı. 1949'da ilkokullarda müfredat dışı seçmeli din dersi uygulaması yeniden başlarken, Ankara Üniversitesi'nde bir İlahiyat Fakültesi kuruldu. Türbelerin kapatılması Mart 1950'de, genel seçimlerden haftalar önce feshedildi. 14 Mayıs 1950 genel seçimlerinde Adnan Menderes'in önderliğindeki Demokrat Partinin (DP) iktidara gelişi ve 1950'ler boyunca sürdürdüğü siyasi hâkimiyet, kamusal alanda İslamın eski haline getirilme sürecine hız kazandırdı.[44]

---

42 Anadolu nüfusunun kayda değer bir yüzdesi, Osmanlı Türkleriyle özdeşleşmelerine sebep olan İslam dinleri yüzünden kaçmak zorunda oldukları eski Osmanlı topraklarından gelen mültecilerdi.

43 Şerif Mardin, "Ideology and Religion in the Turkish Revolution," *International Journal of Middle Eastern Studies*, cilt 2, sayı 3 (1971), s. 208.

44 1950'lerde İslami canlanışın Birleşik Devletler diplomatlarının raporları vasıtasıyla özlü bir anlatımı için, bkz. Rıfat N. Bali (der.) *Revival of Islam in Turkey in the 1950's through the Reports of American Diplomats* (İstanbul: Libra, 2011).

Dinin marjinalleştirilmesine odaklanan toplum mühendisliği projeleri artık gündemde değildi.[45] İktidarın değişmesinden kısa bir sonra, ezan yeniden Arapça okunmaya başlandı. Din eğitiminin eski haline getirilmesi için adımlar atılmaya devam edildi. İlköğretim müfredatına seçmeli din dersleri eklendi.[46] 1951'de imam hatip okulları yeniden açıldı.[47] Bu okulların varoluş sebebi Sünni din adamları yetiştirmek olsa da, en nihayetinde başlangıçtaki misyonlarının ötesine geçtiler. Sayılarının giderek artmasıyla, seküler cumhuriyetçi eğitime bir alternatif teşkil etmeye başladılar. Bu esnada, dine ilişkin kısıtlamaların kısmen gevşemesi ve dinin kamusal tezahürleri, tarikatların toplumsal rolünün güçlenmesini sağladı. İslam artık Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinin ve Türk ulusunun Batı'nın siyasi, iktisadi, askeri ve entelektüel gelişmelerinin gerisinde kalmasının nedeni olarak değil, toplumsal dayanışmanın kaynağı ve Türk milli kimliğinin önemli bir unsuru olarak görülüyordu. Cumhuriyetin ilk yıllarında Osmanlı İmparatorluğu'nun aşağılanması ve "ötekileştirilmesine" rağmen, İstanbul'un Fethi'nin 500. yıldönümü 1953'te resmi olarak kutlandı.

6-7 Eylül 1955'te İstanbul'daki azınlık karşıtı pogrom, İslamın Türk milli kimliğinin, hatta vatandaşlığın kilit unsuru olarak yeniden eski haline geldiğine delalet ediyordu.[48] Saldırılar, Atatürk'ün Selanik'teki evine yapıldığı iddia edilen bombalı saldırının ve Kıbrıs'ta Rumların Türklere karşı şiddet uygulamasına bir misilleme olarak sadece İstanbul'daki Rum azınlıkları hedef alsa da, süratle yayılıp tüm gayri Müslim azınlıklara (Ermeniler, Rumlar ve Yahudiler) yöneldi. Gayri Müslimler, cemaatlerden herhangi biriyle ilişkilendirilen mazeret ne olursa olsun, eşit

45 Gözaydın, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, s. 32.

46 Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1999), s. 125, Gözaydın, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, s. 33.

47 Mehmet Ali Gökaçtı, *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam Hatipler* (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2005), s. 189.

48 Ioannis N. Grigoriadis, "On the Europeanization of Minority Rights Protection: Comparing the Cases of Greece and Turkey," *Mediterranean Politics*, cilt 13, sayı 1 (2008), s. 32.

düzeyde kötü muamele görüyordu. Her biri, Türk ulusuna dahil edilme bakımından uygunsuz, dini farklılıklar yüzünden şüpheli addediliyordu.

İslamın Türk milli kimliğinin asli bir unsuru olarak tanınmasına yönelik dürtü, 27 Mayıs 1960 darbesiyle tersine döndü. Yeni askeri rejim Başbakan Adnan Menderes'i ve en önemli bakanlarından ikisini yargılayıp idam etti ve görevden alınan Cumhurbaşkanı Celal Bayar'ı müebbet hapse mahkûm etti. Popüler İslamın sembolik önderi ve Nurcu tarikatının lideri olan ve askeri darbeden haftalar önce vefat eden Said Nursi'nin naaşı mezarından çıkarılıp bilinmeyen bir yere gömüldü.[49] Fakat İslamın kamusal rolüne karşı tepkiler uzun sürmedi ve İslamın sosyopolitik rolüyle bağlantılı gelişmeler dengeleyemedi. Askeri rejimin dikte ettirdiği 1961 Anayasası, Demokrat Parti benzeri çoğunlukçu bir hükümetin nüksetmesini engellemek için kasten çoğulculuğu teşvik ediyordu. Bu durum, popüler İslamın, tarikatların serpilmesine ve parti programlarında ve politikalarında dinin kademeli olarak ortaya çıkmasına olanak sağladı. DP'nin halefi Adalet Partisi (AP) sekülarizm meselesinde benzer bir hattı takip etti.

Gelgelelim din ve devlet arasındaki ilişkilerin seyrini hızlandıran şey, Türkiye'de siyasal İslamın yükselişiydi. 1969'da Türkiye'de siyasal İslamın tarihi lideri Necmettin Erbakan'ın önderliğinde Milli Görüş adında bir örgüt kuruldu. Bundan birkaç ay sonra, cumhuriyet Türkiye'si tarihinde açıkça ilk İslamcı siyasal parti olan Milli Nizam Partisi (MNP) kuruldu. MNP anayasanın laiklik ilkesini ihlal ettiği gerekçesiyle kapatılırken, Erbakan Milli Selamet Partisi (MSP) adında yeni bir parti kurdu. Erbakan ve partisi 1970'lerde sol ve sağ kanadın koalisyon hükümetlerine katıldı ve en nihayetinde partisini Türk siyasetinin merkezine taşıdı.

İslamın Türk kamusal alanına ve milli kimliğine yeniden yerleştirilmesinde Erbakan'ın etkisi göz ardı edilemez. Erbakan, İslamın Türk milli kimliğinin kurucu unsuru olarak çok büyük bir önem taşıdığını açıkça ortaya koymuştur. Aynı zamanda, Osmanlı'nın imparatorluk

49 Said Nursi hakkında güvenilir bir monoğrafi için, bkz. Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York Press, 1989).

geçmişine[50] dair milliyetçi bir nostaljiyle beraber oksidentalist[51] bir Avrupa vizyonu geliştirmiştir. Erbakan Batı Avrupa devletleri "kuvvet" sahipken, Türkiye ve diğer Müslüman ülkelerin ayırt edici özelliğinin "adalet"in varlığı olduğunu öne sürüyordu. Diğer bir deyişle, Batılı devletler iktisadi açıdan ne kadar gelişmiş olurlarsa olsunlar, kritik bir önemi olan adaletten yoksun oldukları için Müslüman devletlere kıyasla her daim daha alt seviyedelerdi. Batı, ahlaki ve iktisadi açıdan yozlaşmıştı. Erbakan'ın siyasi programı, Türkiye siyaseti ve toplumunun ahlâken onarılmasını hedefliyordu.

Erbakan, uluslararası düzeyde Avrupa Birliği ve adımlarından ilham alan İslam Birliği'nin oluşturulması vasıtasıyla İslam devletleri arasında işbirliğini savunarak hararetli bir gündem belirledi. Türkiye'nin liderlik edeceği İslam Birliği tüm Müslüman devletlerin pazarlarını ve ekonomilerini bütünleştirecekti.

Bu şartlar altında ve 1960'larda solculuğun ve Kürt milliyetçiliğinin yükselişe geçmesiyle birlikte, İslam ve Türklük arasındaki ilişkilerin yeniden değerlendirilmesi için gerekli koşullar olgunlaştı. 1961 Anayasası'yla göz yumulan çoğulculuk, Türk toplumunun politikleşmesine imkân tanıdığı için toplumsal hareketler görülmemiş bir büyüme yaşadı. Solculuk ve Kürt milliyetçiliği gibi merkezkaç kuvvetler, Türk toplumunun giderek daha geniş kesimlerine hitap etmeye başladı ve Kemalist ulus inşası projesinin başarısını sorgular hale geldiler. Solcu aktivistler, Kemalist cumhuriyetin muhafazakâr ve kapitalist yapısını ağır bir şekilde eleştirip, sosyalist bir Türkiye tasarılarını öne sürerken, Kürt aktivistler Türkiye'nin Kürtleri için kendi kaderini tayın hakkını savunuyorlardı. Bu şartlar altında cumhuriyet Türkiye'sinde kilit bir merkezcil kuvvet olarak İslama başvurulması beklenmedik bir durum değildi.

---

50 Tanıl Bora, "Nationalist Discourses in Turkey," *South Atlantic Quarterly*, cilt 102, sayı 2/3 (2003), s. 449.

51 Oksidentalizm, oryantalizmin aynadaki görüntüsüdür. İkincisi için bkz. Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1994).

Sünni İslamın Millileştirilmesi: Aydınlar Ocağı

İdeolojik mayalanma Türkiye toplumuna yeniden biçim verirken, sağcı entelektüeller sol ideolojilerin yükselen cazibesini dengelemeye ve cumhuriyetçi Türk rejimini güçlendirecek alternatifler önermeye çalışıyordu. Tüm muhafazakâr hareketlerde olduğu gibi, geleneğe atıf ve "unutulmuş kıymetli" milli değerlerin yeniden canlandırılması bir çözüm olarak beliriyordu. Solcu fikirlerin "aşındırıcı" etkisine karşı Türk "milli kültürü"ne kalkan olma ve bunların 1960'larda bilhassa üniversitelerde kazandıkları hegemonik konuma karşı çıkma amacıyla 1970'de Aydınlar Ocağı adında bir dernek kuruldu.[52] Bu dernek, cumhuriyet tarihinin en önemli ideolojik kuluçka makinelerinden biri olma noktasına geldi. Bunun nedeni, yaklaşımının özgünlüğü değil, daha önceden bağdaştırılamaz olan iki kavramı sentezleme cüretiydi: Kemalizm ve Sünni İslam. Sünni İslam, cumhuriyetçi Türk milli kimliğinin temel ilkelerini göz ardı etmeksizin, bir kez daha Türk ulusunun yeniden şekillenmesi için tercih edilen sembolik kaynaklar havuzu haline gelmiş görünüyordu. Aydınlar Ocağı misyonunu şöyle tanımlıyordu:

> Milli kültür ve şuuru geliştirmek suretiyle Türk Milliyetçiliği fikrini yaymak, milli bünyemizi sarsan fikir buhranı ve mefhumlar anarşisi ile mücadele ederek, milli varlığımızı meydana getiren unsurları yaşatıp kuvvetlendirmektir.[53]

Aydınlar Ocağı ciddi birer tehdit olarak görünen iki şeye, Kürt milliyetçiliği ve komünizme karşı Türk milliyetçiliğini güçlendirmek için İslamın diriltilmesini savunuyordu. Aydınlar Ocağı ideolojisi, Türk-İslam Sentezi'nin özünü geliştiren İbrahim Kafesoğlu'nun önderliğinde

---

52 Ioannis N. Grigoriadis ve Irmak Özer, "Mutations of Turkish Nationalism: From Neo-Nationalism to the Ergenekon Affair," *Middle East Policy*, cilt 17, sayı 4 (2010), s. 103, Bozkurt Güvenç, *Türk-İslam Sentezi* (İstanbul: Sarmal, 1994), Sam Kaplan, ""Religious Nationalism": A Textbook Case from Turkey," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, cilt 25, sayı 3 (2005).

53 Aydınlar Ocağı, *Aydınlar Ocağı Ana Nizamnamesi* (İstanbul: Özal Matbaası, 1979), s. 3.

belirginleşti.[54] İslamiyet öncesi Türk mirası ve İslam kültürü, Türk milli kimliğinin temel taşları olarak kabul ediliyordu. Cumhuriyetin ilk yıllarının aksine, artık birbirleriyle tamamen bağdaştıkları düşünülüyordu.[55] Türklerin İslama kendi iradeleriyle geçtikleri ve onun sadık hizmetkârları haline geldikleri iddia edilerek, Türklük ve İslam uzlaştırılıyordu. Türkler Osmanlı döneminde İslama yeniden hayat vermiş, onu mükemmelleştirmiş ve yaymışlardı.[56] Bu sebeple, Sünni İslamı Türklükle bir alakası olmadığını, hatta Türklük karşıtı olduğunu düşünmek vahim bir hataydı. Türklük ve Sünni İslam birbiriyle son derece uyumluydu ve birbirini tamamlıyordu. Aslında, Türk ulus-devletinin güvenliği ve refahına en büyük tehdit, Batı emperyalizmi, kapitalizm ve komünizmdi.[57]

Bununla birlikte, Aydınlar Ocağı, Erbakan'ın yaptığı gibi tam teşekküllü bir İslamcı siyasi ideoloji geliştiremedi. Sünni İslam, Türkiye Cumhuriyeti'ndeki siyasi, iktisadi ve toplumsal ilişkileri yorumlama aracı değil, Türk milliyetçiliğine canlılık kazandıracak önemli bir unsurdu.[58] Bu nedenle, din, toplumsal bütünlüğü sağlamak ve komünizm ile Kürt milliyetçiliğinin giderek daha fazla ilgi çekmesiyle serbest kalan merkezkaç kuvvetleri engellemek amacıyla açıkça araçsallaştırıldı. Cumhuriyetçi toplum mühendisliğine ve İslamı özel alana hapsetmeye yönelik ısrarlı çabalara rağmen İslam, muhtelif etnik, dilsel ve sınıfsal kökenlere sahip halkları kapsayan Türk kimliğinin kilit unsuru olmayı sürdürdü. Böylece, Aydınlar Ocağı'nın muhafazakâr entelektüel mensupları, İslamı Türk milli kimliğinin temel taşı seviyesine yükseltti. Eski sekülarist siyasi liderler bile bu fikirleri benimsiyordu. Aşırı sağın tarihî lideri, emekli subay Alparslan Türkeş şöyle diyordu:

---

54 "Türk-İslam Sentezi" hakkında ayrıntılı bilgi, ideologlarından birinin kitabında bulunabilir: İbrahim Kafesoğlu, *Türk-İslam Sentezi* (İstanbul: Aydınlar Ocağı, 1985), s. 159-213.

55 Paul J. Magnarella, "Desecularization, State Corporatism and Development in Turkey," *Journal of Third World Studies*, cilt 6, sayı 2 (1989), s. 39-40.

56 Emin Alper ve Özgür Sevgi Göral, "Aydınlar Ocağı," *Muhafazakârlık* içinde, der. Ahmet Çiğdem (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2003), s. 583.

57 S. Ahmet Arvasi, *Türk-İslam Ülküsü* (İstanbul: Türk Kültür Yayını, 1980), s. 7-10.

58 Duygu Köksal, "Fine-Tuning Nationalism: Critical Perspectives from Republican Literature in Turkey," *Turkish Studies*, cilt 2, sayı 2 (2001), s. 64-65.

> Türklük ve İslamiyet'i birbirinden ayrı ve hele birbirine zıt veya birbirine düşman iki ayrı varlık gibi görmek Türk Milliyetçiliği ve İslamiyet için zararlıdır. ... İslamiyet'in hakiki çehresi ile ve yüksek prensiplerle ele alınması Türklüğe yeni bir güç ve hız verecektir.[59]

Etnisitenin önemi vurgulanıyordu, ama yine de, Türklük bir hayli esnek tanımlanmış gibiydi. Pratikte, tüm Müslümanlar Türk soyundan geldiklerini iddia edebilirken, cumhuriyetçi ulus inşası politikalarının kilit bir özelliği olarak gayri Müslimlerin marjinalleştirilmesi tüm şiddetiyle devam ediyordu. Üstelik Türkiye Cumhuriyeti'nin "ötekileştirdiklerinden" biri olan Osmanlı İmparatorluğu'nun itibarı iade ediliyor, Türk mirasının kıymetli bir parçası olarak yeniden değer kazanıyordu.

İslam ve Türk etnisitesine yapılan vurgu, Atatürk milliyetçiliğinin ana unsurlarından açıkça bir uzaklaşmaydı.[60] Atatürk milliyetçiliğinde ne din, ne de etnisite Türk milliyetçiliğinin yapı taşları olarak görülüyordu. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı ve Kemalist ulus ve devlet inşası projesine taraftar olma istekliliği, Müslüman çoğunluk için gerekli ve yeterli şartlardı.

Uluslararası düzeyde Türk-İslam Sentezi Güneydoğu Avrupa ve Ortadoğu'da Osmanlı mirasının tasarrufu açısından daha iddialı bir tutuma geçişi işaret ediyordu. Türkiye'nin Osmanlı tarihi ve zengin İslam kültürüne yaptığı vurgu vasıtasıyla atıl bir potansiyelinden yararlandığı öne sürülüyordu.[61] Bu tutum değişikliği, aynı zamanda ABD'nin Ortadoğu'daki "yeşil kuşak" politikasıyla da aynı doğrultudaydı. Bu, sosyalist fikirlerin ve Sovyet etkisinin Ortadoğu'da yayılmasına karşı koymak için İslamcı gruplarla münasebeti ve İslamcılık ya da İslamlaşmanın gizliden gizliye desteklenmesini içeriyordu.

---

59 Alparslan Türkeş, *Temel Görüşler* (İstanbul: Dergah, 1975), s. 33. Alıntılayan Cetinsaya, "Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of 'Turkish-Islamic Synthesis' in Modern Turkish Political Thought," s. 371-72.

60 Murat Belge, "Türkiye'de Zenofobi ve Milliyetçilik," *Milliyetçilik* içinde, der. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2002), s. 189-90.

61 Yüksel Taşkın, "Muhafazakâr Bir Proje Olarak Türk-İslam Sentezi," *Muhafazakârlık* içinde, der. Ahmet Çiğdem (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2003), s. 398-401.

Yine de, Aydınlar Ocağı'nı siyasal İslamla özdeşleştirmek yanlış olacaktır. Türk İslamcılar, Türk-İslam Sentezi'nin Kemalist dayanakları, Kemalist ve devletçi önyargıları ve İslamcı ideolojik çerçevenin eksikliği karşısında hayal kırıklığına uğramışlardı. Abdurrahman Dilipak gibi önde gelen İslamcı figürler, "Türk-İslam Sentezi'ni "Kemalist-İslam Sentezi" olarak adlandırarak reddediyorlardı.[62] Öte yandan, İslamın resmi söyleme dahil edilmesi ve Türk-İslam Sentezi gündeminin uygulamaya geçirilmesi sayesinde kamusal alanda yavaş yavaş yeniden tezahür etmesi, Türk siyasal İslamını fiilen güçlendirdi. Bu kasıtsız sonuç Evren askeri rejiminin en ciddi yanlış hesabıydı, zira Türk siyasetinin başı çeken bir aktörü olarak siyasal İslamın yükselişine ve ordunun rolünün en nihayetinde zayıflamasına katkıda bulunacak yazgısal sonuçlara yol açacaktı.

1970'lerin sonlarına gelindiğinde bu fikirler devlet politikalarını etkilemeye başladı. Bu durum, 1975-1978'deki Adalet Partisi (AP), Milliyetçi Hareket Partisi (MHP), Milli Selamet Partisi (MSP) ve Cumhuriyetçi Güven Partisinin (CGP) oluşturduğu Milliyetçi Cephe koalisyon hükümetlerinde belirginleşti. Aydınlar Ocağı fikirlerinin nüfuz etmesi, Kültür Bakanlığı'nın yayımladığı *Milli Kültür* dergisi gibi resmi yayınlarda belirgin hale geldi.[63] Ne var ki, bu, Türk-İslam Sentezi'nin resmi olarak desteklenmesine varmadı. Aydınlar Ocağı, koalisyon partilerinin görüşlerine yakınlığına rağmen, herhangi bir partiyle özdeşleşmekten kaçındı. Aydınlar Ocağı'nın milliyetçi ve İslamcı savları, Milliyetçi Cephe'nin koalisyon partilerine kısmen hitap etse de, seçkinci ve devletçi görüşleri, yakınlaşma çabalarının daha fazla derinleşmesini önledi. En sonunda, Aydınlar Ocağı, "partiler üstü" pozisyonunu özenle korurken, sentez hayalini kamusal tartışmaya aşıladı. Bu, 12 Eylül 1980 askeri darbesinin ardından Türk siyasetinin yeniden yapılandırılmasını takiben radikal bir biçimde değişecekti.

---

62 Kemal Can ve Tanıl Bora, *Devlet, Ocak, Dergâh: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket* (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1991), s. 153.

63 Alper ve Göral, "Aydınlar Ocağı," s. 585.

1980 Askeri Rejimi: Türk-İslam Sentezi'nin Benimsenmesi

12 Eylül 1980 askeri darbesi, İslami unsurların resmi Türk milli ideolojisine sızması bakımından bir katalizör işlevi gördü. Kenan Evren'in askeri rejimi, Türk-İslam Sentezi'ni yeni kılavuz milli ideoloji olarak benimsediğinde, fikirlerinin beklenmedik bir yaygınlık ve meşruiyet kazanması, Aydınlar Ocağı[64] için umulmadık bir fırsat oldu.[65] Türk toplumunda İslami dayanışmanın zayıflamasından ve radikal sol ve sağ fikirler kadar Kürt milliyetçiliğine dayalı düşüncelerin yayılmasından, cumhuriyetçi laik politikaları mesul tutuldu. Bunlar, Türkiye'nin toplumsal bütünlüğüne hasar verici etkileri olan siyasi istikrasızlığa ve iç çatışmaya zemin hazırladı. Bundan başka, devletin din eğitimine sınırlı müdahalesi, yasal ve gizli tarikatların doldurduğu bir boşluğa neden oldu. Bu tarikatlar bu nedenle toplumsal etkilerini adım adım artırıyorlardı.

Aydınlar Ocağı'nın tavsiyelerini takiben, din dersi, 1982 Anayasası'nın 24. Maddesine göre Türk ilk ve ortaokullarında zorunlu hale geldi. Türk-İslam Sentezi, yeni müfredatının ideolojik özünü oluşturuyordu.[66] Türk ulusu ve İslam arasındaki yakın ilişki vurgulanırken, İslam ile İslamiyet öncesi Türk medeniyeti ve değerleri arasındaki benzerliklerin altı çiziliyordu.[67] Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumunun 1986'daki bir beyanında şöyle söyleniyordu:

> Türkiye dünyanın en zengin kültür mirasına sahip ülkelerinden biridir. Türk milleti bozkır ve İslam medeniyetlerinin ve sentezlerinin kurucusu ve temsilcisidir. Bu medeniyetlerin asırlarca liderliğini yapmış ve sorumluluğunu taşımıştır.[68]

---

64 Agy., s. 584-87.

65 Agy., s. 583.

66 Poulton, *Top Hat, Grey Wolf and Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic*, s. 181-87.

67 Kadıoğlu, "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity," s. 189-92.

68 Etienne Copeaux, *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), s. 60.

Tüm ders kitapları, yeni tarih tezine uyum sağlamak için 1986'da elden geçirildi.[69] Bu sırada Sünni din eğitimi ve vakıfları için devlet yardımı birdenbire arttı. Köylerde, hatta camilerin istenmediği Alevi köylerinde bile camiler inşa etmek için büyük bir program başlatıldı. Sünni İslam, Türk milli kimliğinin asli ve vazgeçilmez unsuru olarak görülüyor, kamusal tezahürü, cumhuriyetçilik ve sekülarizm ilkelerine itibar ettiği ölçüde hoş görülüyordu. Bu eğilim, Aydınlar Ocağı grubunun önde gelen üyelerinden biri olduğu söylenen Turgut Özal'ın iktidara gelişiyle devam etti. Özal'ın yönetimi sırasında grubun diğer pek çok üyesi, devlet bürokrasisi ve üniversitelerde yüksek makamlara getirildi.[70] Sol gruplar bu gelişmeleri devletin seküler yapısına doğrudan bir tehdit olarak gördü.

Evren'in gidişinin ardından ordu da İslamın devlette ve toplumda artan rolü karşısında zamanla giderek endişelenmeye başladı. Fakat dönüşümün hızı kısa süre içinde Aydınlar Ocağı'nı geride bıraktı. Özal ve Anavatan Partisi (ANAP) daha faydacı bir yaklaşıma doğru ilerliyordu. Aydınlar Ocağı'nın katı muhafazakâr ilkeleri artık kamuoyunda bir karşılık bulmuyordu. Bir yandan iktisadi liberalizm, öte yandan siyasal İslam, daha ilgi çekici bir hale geldi ve muhafazakâr siyasi mesajını bir kenara kaldırdı.

Soğuk Savaş'ın sona ermesi ve bunun neden olduğu hızlı dönüşümler, siyasi öneminin zayıflamasına yol açtı. Bununla birlikte, ardında bıraktığı mirasın izi, kamusal söylemde hâlâ sürülebilir. Türk siyasi yelpazesinin sağ ve sol cenahlarında kullanımda olmaya devam eden pek çok Batı karşıtı ve soyutlamacı argümanların müsebbibi Aydınlar Ocağı'dır. Aydınlar Ocağı, bugün Türk milliyetçileri arasında yaygın olan, Türk İslam medeniyeti "insanlık tarihinin en büyük medeniyetlerinden biridir" ve "Batı hüsranı, planların istikrarsızlaşmasına ve en nihayetinde Türkiye'yi alevlenen azınlık meseleleri—en önemlisi Kürt meselesi olmak üzere—ve Ermeni meseleleriyle en nihayetinde

69 Sam Kaplan, "Din-U Devlet All over Again? The Politics of Military Secularism and Religious Militarism in Turkey Following the 1980 Coup," *International Journal of Middle East Studies*, cilt 34, sayı 1 (2002), s. 120.

70 Emin ve Göral, "Aydınlar Ocağı," s. 584-87.

bölmeye yol açar"[71] gibi fikirleri popülerleştirmiştir. Ayrıca, Necmettin Erbakan'ın Refah Partisinin (RP) lideri olarak siyasete dönüşü ve Türk siyasal İslamın yükselişe geçişi, Türkiye'de din ve siyaset hakkındaki tartışmayı kutuplaştırmış, ama 1980 askeri rejiminin Türk-İslam Sentezi ilkelerine göre belirlediği dengeyi bozmamıştır.

Ektiklerini biçecek olanların, ne Aydınlar Ocağı'nın muhafazakâr ideologları ne de Necmettin Erbakan ile onun Milli Görüş hareketinin olması ironiktir. Milli Görüş saflarından doğan Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), 1980'lerde Türk toplumundaki başlıca dönüşümlerin her ikisini de kendi menfaatine çevirebilmiştir. Bu dönüşümlerin birincisi, Aydınlar Ocağı'nın ideolojik etkisiyle Türk toplumunun muhafazakârlaşması ve Evren askeri rejiminin Türk-İslam Sentezi'ni topluma benimsetmede başarılı olmasıydı. Diğeri ise, Türk ekonomisini dönüştüren, Atatürk ve Cumhuriyet Türkiye'sinin kurucu kadrolarının tasavvur ettiğine alternatif bir modernleşme paradigması ileri süren bir Müslüman burjuvazinin ortaya çıkışına yol açan neoliberal iktisadî reformun gerçekleşmesiydi. AKP'nin siyasal kimliğine ve yurtiçi ve yurtdışı politikasının oluşumuna katkıda bulunan, küreselleşme ve Avrupa Birliği gibi kritik dışsal faktörler olsa da, Türk-İslam Sentezi bir sembolik kaynaklar havuzu olarak gücünü korudu. Her ne kadar, azınlık hakları konusunda ciddi bir ilerleme kaydedilmiş olsa da ve hatta milli kimliğe dayalı—Türk kökenli ve Türk değil biçiminde—bir yurttaşlık anlayışına dair (Osmanlıcılığı anımsatırcasına) bir tartışma başlatılsa da,[72] İslam ile Türklüğün uzlaştırıldığı, hatta övüldüğü açıktı. Türk milliyetçiliği ve Sünni İslam sentezinin pek çok tezahürü vardır. En çarpıcı olan ve bu nedenle daha ayrıntılı incelenmeyi hak eden iki örnek üzerinde duracağız: Sünni İslama dayalı zorunlu din derslerinin yeniden müfredata girmesi ve Türkiye'nin Osmanlı mirasıyla uyumlu yeni dış politikasının popülerleşmesi.

---

71 Agy., s. 588-89.

72 Grigoriadis, "Türk or Türkiyeli? The Reform of Turkey's Minority Legislation and the Rediscovery of Ottomanism," s. 428-30.

İki Millileştirme Örneği

Zorunlu Din Eğitimi

Zorunlu din eğitiminin getirilmesi, Sünni İslam ve Türk milliyetçiliğinin uzlaştırılmasını vurgulayan 1980-1983 askeri rejiminin kilit girişimlerinden biriydi. 1970'lerde kutuplaşmanın artması ve Kürt milliyetçi ve komünist fikirlerin cazip hale gelmesi, Türkiye Cumhuriyeti tarihinde beklenmedik durumlardı. 12 Eylül 1980 darbesinin lideri General Kenan Evren, bu toplumsal merkezkaç kuvvetlerin önem kazanmasının, Cumhuriyet Türkiye'sinin Sünni İslama biçtiği marjinal rol ve bunun neticesinde Türkiye halkının geniş kesimlerinin İslam hakkında yeterince bilgi sahibi olmaması yüzünden mümkün hale geldiği kanısıydaydı. Önünde sonunda, Türk eğitiminde barınan ve öğrencileri maddeci bir dünya görüşüne maruz bırakıp, değerler ve fikirler alanında sistem-karşıtı ideolojilerin doldurabileceği bir boşluk yaratan Batılı sekülarist önyargının hakkından gelmek gerekiyordu.[73] Sünni İslam bir toplumsal istikrar etmeni, Türkiye'nin toplumsal bütünlüğü ve siyasal istikrarı için ihtiyaç duyulan toplumsal değer ve normlar havuzu, toplumsal ve siyasal kutuplaşmanın panzehiri olarak algılanıyordu.[74] Tüm bunlar göz önünde tutulduğunda Evren, Türk toplumu ve eğitim sistemine İslamı aşılama amacıyla kapsayıcı bir eğitim reformu öne sürdü.[75] Zorunlu din derslerinin yeniden uygu-

---

73 Binnaz Toprak, "Religion as State Ideology in a Secular Setting: The Turkish-Islamic Synthesis," *Aspects of Religion in Secular Turkey* içinde, der. Malcolm Wagstaff (Centre for Middle Eastern and Islamic Studies University of Durham, 1990), s. 10.

74 Metin Heper, *Türkiye Sözlüğü: Siyaset, Toplum ve Kültür* (İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 2006), s. 349.

75 İlginç bir şekilde bu resmi politika, seküler milliyetçi Kürdistan İşçi Partisine (PKK-Partiya Karkaren Kürdistan) zorlu bir rakip oluşturacakları umuduyla (Hizbullah gibi) Kürt İslam terörist örgütlerini gizliden gizliye destekleme noktasına bile geldi. Hizbullah'ın sadece sınırlı bir başarısı olsa da PKK, İslamı Kürt milliyetçiliğine tabi kılmak amacıyla en nihayetinde giderek dini bir söylem benimsemeye çalıştı. Bu durum, "Türk-İslam Sentezi"ne paradoksal bir öykünmeye, yani bir "Kürt-İslam Sentezi"ne yol açtı. Fakat pek çok dindar

lamaya getirilmesi, mümkün olan en yoğun şekilde kamuya ilan edildi. 1982 Anayasası'nın din özgürlüğünü koruması gereken 24. Maddesinin dördüncü paragrafında şöyle söyleniyordu:

> Din ve ahlâk eğitimi ve öğretimi devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlâk öğretimi ilk ve orta öğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanunî temsilcisinin talebine bağlıdır.[76]

Bu hükümler kapsamında, zorunlu din dersi, okul müfredatlarında yıllar boyunca seçmeli statüsünde kaldıktan sonra şimdi muzaffer bir geri dönüş yapıyordu. Askeri rejim bu düşünce doğrultusunda ahlâk ve din derslerini "din kültürü ve ahlâk bilgisi" adı altında birleştirip zorunlu kıldı.[77] İlginç olan diğer bir husus da, bu hükmün "vicdan, dini inanç ve kanaat hürriyeti"ni koruması gereken maddeye eklenmiş olmasıydı. Bu, 4. Paragrafın vicdan, dini inanç ve kanaat özgürlüğünün sınırlı yorumu için bir yönerge belirleyecek şekilde düşünüldüğünün göstergesiydi.[78] Diğer bir deyişle, din dersinin eğitime eklenmesi, bahsi geçen özgürlüklerin ihlali olarak görülmeyecekti.

Yasama düzeyinde ikinci, ama bir o kadar önemli bir değişiklik daha vardı. Eğitim Yasası'ndaki bir değişikliğin ardından imam hatip okullarının mezunları, mezuniyetlerinin ertesinde eğitimlerini artık ilahiyat alanında sürdürmekle sınırlandırılmıyordu. Üniversite sınavlarına girmelerine ve

---

Kürt'ün, seküler sosyalist PKK'ya karşı şüphelerini gideremedi. Türk siyasal İslam, Türkiye'de Kürtlerin yaşadığı doğu ve güneydoğu illerinde PKK'nın tek ciddi rakibi olarak kaldı. Bkz. Robert Olson, "Turkey-Iran Relations, 1997 to 2000: The Kurdish and Islamist Questions," *Third World Quarterly*, cilt 21, sayı 5 (2000).

76 Turkish Grand National Assembly, *The Constitution of the Republic of Turkey* Ankara, 2011), şuradan erişilebilir: http://www.byegm.gov.tr/Content.aspx?s=tcotrot.

77 Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 246.

78 Gözaydın, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, s. 46.

yüksek öğrenimlerini kendi tercih ettikleri alanda devam ettirmelerine izin veriliyordu.[79] Bunun neticesinde imam hatip okulları daha işlevsel hale getirildi. Artık kendini Diyanet İşleri Reisliği'nin din adamlığı kariyerine adamışlara cazip gelmiyordu. Aynı zamanda, üniversite seviyesinde en rekabetçi bilimleri ve disiplinleri çalışmayı arzulayan, ama ortaokul düzeyinde kapsamlı bir din eğitimi almakla ilgilenen öğrencilere de hitap ediyordu.

Eğitimde Sünni İslamın rolü son yıllarda en tartışmalı olanlardan ve Türk toplumunda sekülarist ve dini muhafazakâr kesimler arasında süren *Kulturkampf* [kültür savaşı] alanlarından biridir. İslamcı Refah Partisinin (RP) lideri Necmettin Erbakan'ın koalisyon hükümetine karşı gerçekleştirilen 28 Şubat 1997 tarihli "yumuşak darbe" bağlamında imam hatip okulları, din görevlisi yetiştirilmesi misyonuyla sınırlanmış meslek okulları olarak yeniden düzenlenmişti, çünkü orta kısımları Eğitim Bakanlığı'nın kararını takiben kapatılmıştı.[80] İmam hatip mezunlarının ilahiyattan başka alanlarda yüksek öğrenime erişim haklarına ciddi kısıtlamalar getirilmişti. Öte yandan, din dersinin zorunlu olmasına dokunulmadı. Bu bakımdan, Türk-İslam Sentezi gücünü bir kez daha kanıtladı.

Zorunlu din eğitimi meselesi, dini azınlık üyelerinin Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne (AİHM) yaptıkları başvuruların başarılı olmasının ardından yine önem kazanmıştır. 2012'nin başlarında ilan edilen bir reformun, dini eğitimin zorunluluğunu ortadan kaldırması gerekmesine rağmen, AKP hükümetinin motivasyonlarına ilişkin yaygın şüpheler devam etmektedir.[81]

Türkiye'nin Yeni Dış Politika Vizyonunun Popülerleştirilmesi

Türkiye'nin dış politika yaklaşımının yeniden yapılandırılmasını destekleyen söylemler de, İslam ve Türk milliyetçiliği sentezinin gerekliliğine delalet ediyordu. 1980'lerden beri, dış politika yönelimindeki değişim,

---

79 İrfan Bozan, *Devlet ile Toplum Arasında* (İstanbul: TESEV, 2007), s. 30.

80 Agy., s. 20.

81 Bunun bir diğer nedeni, seçmeli Sünni İslam derslerinin sayısı artarken, Alevi İslamı, Hıristiyanlık ya da Musevilik üzerine seçmeli dersler açma yönünde hiçbir adımın atılmamasıydı. Her halükarda Sünni İslam ve Türk milliyetçiliği arasındaki organik bağlantı, bu tartışma sırasında münakaşa edilmedi.

büyük ölçüde pragmatik temellere dayanıyordu: Soğuk Savaş'ın sona ermesinin ardından ortaya çıkan yeni fırsatlar, Sovyetler Birliği'nin çöküşü, küreselleşme ve yeni gelişen ekonomilerin önemli bölgesel ve küresel aktörler haline gelmesi. Gelgelelim, Sünni İslamın Türk milli kimliğiyle kaynaşması, Türkiye'nin bu yeni dış politika açılımlarının meşruiyetini savunmak ve bunları halka benimsetmek konusunda elverişliydi. İslam, Cumhuriyetin ilk yıllarında gizlenmesi ya da açığa alınması gereken bir etmenken, Türkiye'nin bölgesel ve küresel bir partner konumuna yükselmesine olanak tanıyan bir koşul haline geldi.

Bu tür görüşler ilk olarak 1980'lerde, Türk-İslam Sentezi'nin benimsenmesinden kısa bir süre sonra ifade edildi. Türkiye'nin daha iddialı bir dış politika sürdürmesi ve Osmanlı İslami mirasına dayanarak bölgesel ve küresel meselelerde başı çeken bir rol üstlenmesi gerektiğini ortaya atan ilk kişi, Turgut Özal'dı. Özal, bilhassa, Türkiye'nin 1980'leri karakterize eden stratejik değişimlerden istifade ederek, bir zamanlar Osmanlı İmparatorluğu'nun elinde bulundurdu coğrafi alanda rolünü pekiştirmesi gerektiğini vurguluyordu. Hatalı bir şekilde "yeni Osmanlıcılık"[82] olarak dillendirilen eğilim kapsamında, Türkiye, Osmanlı İmparatorluğu'nun halefi olan devletlerden Osmanlı değerlerine dayanan bir "topluluk" kurma teşebbüsüne öncülük etmeliydi. Özal'ın vizyonları daha da ileri giderek, Adriyatik Denizi ve Çin Seddi arasındaki uçsuz bucaksız alanda liderliğe soyunan bir Türkiye hayaline kadar vardı. Osmanlı kültürü ve İslam bu dış politika vizyonuna temel teşkil ediyordu. Özal aynı zamanda önceki yönetimlerin Türkiye'yi İslam örgütleriyle özdeşleştirme konusundaki gönülsüzlüğü nedeniyle yıllardır gizli kalan İslam Konferansı Örgütü (İKÖ) üyeliğini yeniden canlandırdı.[83] Türk siyasal İslamının yükselişi, Türkiye'nin dış politikasında dinin rolüne daha fazla önem verilmesine yol açtı. Sünni İslamın Türkiye'nin dış politikasının

82 Bu, geç Osmanlı döneminde dini ve etnik çağrışımlardan azade yurttaşlık temelinde bir Osmanlı kimliğini destekleyen ideolojik bir harekete atıfta bulunan bir terimin, kafa karıştırıcı bir kullanımıydı.

83 Muhittin Ataman, "Leadership Change: Özal Leadership and Restructuring in Turkish Foreign Policy," *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, cilt 1, sayı 1 (2002), s. 138.

desteklenmesi için araçsallaştırılması esasında AKP'nin iktidara gelişinden çok önce başlamıştı. Bu nedenle, Türkiye'nin dini ve kültürel kimliği ve dış politikası hakkında bu tür argümanları ortaya atılması, Türk siyasal İslamının iktidara gelmesine bağlı değildir.

AKP yönetimi sırasında Türkiye'nin stratejik vizyonu ve dış politika yaklaşımı hakkındaki tartışma, Ahmet Davutoğlu'yla ilişkilendirildi. Davutoğlu, aktif siyasete girmeden önce kaleme aldığı *Stratejik Derinlik*[84] kitabı ve diğer yazılarında Türkiye'nin stratejik misyonu ve dış politikası hakkındaki vizyonunu ana hatlarıyla belirtmektedir. Ona göre, Türkiye, tarihi ve kültürü sayesinde, "merkez kuvvetler" olarak nitelendirilebilecek ve "stratejik derinliği" haiz birkaç ülkeden birisidir. Bu, Türkiye'nin Balkanlar, Kafkasya ya da Ortadoğu'da bölgesel bir rol üstlenme konusunda kendisine daha yüksek hedefler koyması ve küresel barış ve istikrar için önemli bir "merkezi kuvvet" haline gelmeyi amaçlaması gerektiği anlamına geliyordu. Davutoğlu'na göre, Türkiye geniş bir bölgesel kimlikler yelpazesini birleştirmektedir: bir Ortadoğu, Balkan, Kafkas, Orta Asya, Hazar, Akdeniz, Körfez ve Karadeniz ülkesidir. Tüm bu bölgelerdeki nüfuzu sayesinde, Türkiye küresel bir stratejik rol talebinde bulunabilir. Ne var ki, Türkiye'nin tüm bu bölgelerdeki nüfuzunu sağlama alan şey, kültürel olduğu kadar dini de olan Osmanlı mirasıdır.[85] Davutoğlu bunu şöyle ifade eder:

> Türkiye çoklu bölgesel kimliklere sahiptir ve böylelikle bütünleşik ve çok boyutlu bir dış politika sürdürme kapasitesine olduğu kadar sorumluluğuna da sahiptir. Tarihimiz ve coğrafyamızın eşsiz bileşimi yanında bir sorumluluk hissi de getirir. Tüm bu alanlarda çatışma çözümü ve uluslararası barış ve güvenliğe aktif bir şekilde katkıda bulunmak, Türkiye için çok boyutlu bir tarihin derinliklerinden yükselen bir görev çağrısıdır.[86]

---

84 Ahmet Davutoğlu, *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu* (İstanbul: Küre, 2001).

85 Ioannis N. Grigoriadis, *The Davutoğlu Doctrine and Turkish Foreign Policy* [ELIAMEP Ön Rapor 8] (Atina: ELIAMEP, 2010), s. 4-5.

86 Ahmet Davutoğlu, "Turkish Foreign Policy and the EU in 2010," *Turkish Policy Quarterly*, cilt 8, sayı 3 (2009), s. 12.

Diğer bir deyişle, Davutoğlu'nun vizyonu, Türkiye'nin bir parçası olarak görülebileceği tüm bölgelerde kültürel diplomasi potansiyelinin sonuna kadar gerçekleştirilmesine tekabül eder. Davutoğlu'nun dış politika tezinin farklılaştığı yer, Türkiye'nin imajını "yumuşak güç" olarak yansıtma ve iki yönlü tartışmaların Türkiye'nin küresel bir aktöre yükselmesi bakımından engelleyici bir rol oynadığını vurgulamaktı. Fakat Davutoğlu'nun vizyonunun parti saflarında bulduğu destek daha geniş bir siyasi konsensüsü işaret ediyordu. Davutoğlu'nun Türk milliyetçiliğine sıkıca bağlı olan muhteris gündemi, Osmanlı kültürü, Sünni İslam ve bunların Türk milliyetçiliğine eklenmesi konusunda bürokratların egemen görüşleriyle uyum içindeydi. Diğer bir deyişle, Türk mirası ve kimliğinin, cumhuriyetin ilk yıllarındaki resmi görüşlerin aksine, İslamla özdeşleştirilmesinin yaygın bir çekiciliği olduğuna delalet ediyordu. Türkiye'nin bu yıllarda İKÖ faaliyetlerine katılımını giderek artırması ve 2004'te Ekmeleddin İhsanoğlu'nun İKÖ'nün ilk Türk Genel Sekreteri olarak seçilmesi tesadüf değildi.[87]

Türklüğün Tanımlanmasında Dinin Devamlılığı: Gagauz Meselesi

Dinin Türk milli kimliğinin tanımlayıcı bir ilkesi olmaya devam ettiği, Gagauz vakasında bir kez daha açığa çıktı.[88] Kökenleri tartışmalı olsa da,[89] Gagauzlar, ortaçağ başlarında Balkanlar'dan göç ettikleri geniş kabul gören, göçebe bir etnik Türk grubudur.[90] Batı Karadeniz'in her iki yaka-

87 Mehmet Özkan, "Turkey in the Islamic World: An Institutional Perspective," *Turkish Review of Middle East Studies*, cilt 18, sayı 1 (2007), s. 170.

88 Gagauzların kökeni muamması üzerine daha fazlası için, bkz. Astrid Menz, "The Gagauz," *The Turkic Speaking Peoples: 2000 Years of Art and Culture from Inner Asia to the Balkans* içinde, der. Ergun Çağatay ve Doğan Kuban (Münih: Prestel, 2008) ve Astrid Menz, "The Gagauz between Christianity and Turkishness," *Cultural Changes in the Turkic World* içinde, der. Filiz Kıral, Barbara Pusch, Claus Schonig ve Arus Yumul (Wurzburg: Ergon Verlag Wurzburg, 2007).

89 Charles King, "Minorities Policy in the Post-Soviet Republics: The Case of the Gagauzi," *Ethnic and Racial Studies*, cilt 20, sayı 4 (1997).

90 Harun Güngör ve Mustafa Argunsah, *Gagauzlar: Gagauz Türklerinin Etnik Yapısı, Nüfusu, Dili, Dini, Folkloru Hakkında Bir Araştırma* (İstanbul: Ötüken, 1998).

sına yayılmışlardır. Topraklarında barındıkları Bizans İmparatorluğu'nun etkisi altında Ortodoks Hristiyanlığa geçmişlerdi. Osmanlı'nın Balkanlar'ı fethetmesinin ardından, dillerinin Oğuz Türkçesi olması ve belirgin bir Türk kültüre sahip olmalarına rağmen, Rum milletine bağlandılar. Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi boyunca da, Rum cemaatin parçası olarak kaldılar. Balkanlar'daki Osmanlı toprakları 1699 Karlofça Antlaşması'nın ardından küçülünce, Gagauz halkının en geniş kesimi Osmanlı sınırlarının dışında kaldı. On dokuzuncu yüzyıl sonlarında Gagauz halkının çoğunluğu Bulgaristan, Romanya ve Besarabya'da (bugünkü Moldova Cumhuriyeti) yaşıyordu. Yalnızca ufak bir Gagauz nüfusu Doğu Trakya'daydı. Yunan-Türk savaşı ve zorunlu nüfus mübadelesi bağlamında bu kişiler, dinlerinin Ortodoks Hıristiyan olması yüzünden tartışmasız bir biçimde Rum milletiyle özdeşleştirildiler. Böylelikle, nüfus mübadelesine dahil edilip Yunanistan'a sürüldüler. 1919-1922 Yunan-Türk savaşının bir sonucu olarak yerlerinden edilmeyen, 24 Temmuz 1923'te Lozan Anlaşması'nın imzalanmasının ardından Yunanistan'a göç etmeye zorlanan Karamanlı halkının çoğunluğunun aksine Gagauzlar, Doğu Trakya'nın Rum halkının kaderini paylaştı. Bunun ardından, Lozan Zorunlu Nüfus Mübadelesi Sözleşmesi'nin imzalanmasından iki ay önce Kasım 1922'de Yunan ordusu Doğu Trakya'yı tahliye etti. Gagauz mültecilerin çoğu, Türk-Yunan sınırı yakınındaki Nea Orestiada (Kumçiftliği) ilçesine yerleşmişlerdi.[91] Ancak Gagauzların büyük çoğunluğu, Bulgaristan, Romanya ve Besarabya'da (bugünün Moldova Cumhuriyeti, o zamanlar Romanya'nın parçası) yaşadıkları için bu durumdan etkilenmedi.

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne yol açan uzun ve kanlı savaşlarından ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ortaya çıkmasından sonra, Anadolu'nun pek çok kesiminde ciddi ölçüde bir nüfus açığı vardı. Cumhuriyetin ilk

91 Yunanistan'daki Gagauz mevcudiyeti ve Yunan memurları tarafından yakın zaman önce "keşfedilmeleri" üzerine, bkz. Lambros Baltsiotis, "Η Ανακάλυψη των Νέων Ελλήνων: Οι Περιπτώσεις των Γκαγκαούζων και των 'Ποντίων' της Τουρκίας [Yeni Yunanların Keşfi: Gagauzlar ve Türkiye'nin "Pontusları" Vakaları]" *Μετανάστες και Μειονότητες. Λόγος και Πολιτικές* [Göçmenler ve Azınlıklar: Konuşma ve Politikalar] içinde, der. Miltos Pavlou ve Athena Skouloriki (Atina: Vivliorama [Βιβλιόραμα], 2009).

yıllarında izlenen dış politikanın Osmanlı İmparatorluğu'nu diriltme amacıyla Balkanlar'daki tüm ilhakçı planları engellediği düşünülürse, Türk ve hatta Türk olmayan Müslüman azınlıkların Balkan devletlerinden Türkiye Cumhuriyeti'ne göç etmesi desteklenmiştir. Bulgaristan ve Romanya gibi ülkelerdeki Türk Büyükelçilikleri, Türkiye'ye göç etme niyetlerini beyan eden tüm yerel Müslümanlara her türlü lojistik desteği sağlamıştır. Romanya'dan Türkiye'ye göç 1923'ten 1933'e ve 1934'ten 1938'e olmak üzere iki aşamada gerçekleştirilmiş ve Eylül 1936'da bir göç anlaşması imzalanmıştır.[92] Göçlerin ilk safhalarında Gagauzlar, Ortodoks olmaları nedeniyle, Türkiye'yle bariz etnik ve kültürel yakınlıklarına rağmen, önemsenmemişlerdir.

Hamdullah Suphi'nin [Tanrıöver] 1931'de Romanya'nın Türkiye Büyükelçisi olarak atanmasıyla işler birden değişmiştir.[93] Hamdullah Suphi, Gagauzlarla, tarihleriyle ve kültürleriyle yakından ilgilenmiş,[94] Ortodoks olmalarına rağmen kusursuz bir Türk siciline sahip olduklarına ikna olmuş ve Türkiye'ye göç etmelerini savunmuştur. Raporlarından birinde şöyle der:

> Eğer Türk milliyetperverliği, eski Rumeli'nin koskoca bir parçasında asırlardan beri anadillerini sadakatla muhafaza eden bu eyi ahlak sahibi, sağlam ve güzel Türk halkı ile alakadar olmaya başlar ve bunların tarihi hakikati telkin ile kendilerini Türk camiasına davet ederek başka milletler arasında büsbütün eriyip kaybolmalarına mani olursa ve nihayet ümit ve temenni ettiğim üzere Anadolu'nun kapılarını Türk ırkının bu öz evladına açar ve eski maruf tesamuhuna göre onlara dini hürriyetleriyle beraber yer ve yurt gösterirse boş olan Anadolu kendisine sadakatla ve merbut kalacağı muhakkak olan yep yeni bir kuvvet kazanır.[95]

---

92 Önder Duman, "Atatürk Döneminde Romanya'dan Türk Göçleri (1923-1938)," *Bilig*, cilt 45 (2008).

93 Yonca Anzerlioğlu, "Bükreş Büyükelçisi Hamdullah Suphi ve Gagauz Türkleri," *Bilig*, cilt 39 (2006).

94 1930'ların başlarında Romanya'da, Besarabya ve Dobruca başta olmak üzere yaklaşık 250.000 Gagauz'un yaşadığı tahmin ediliyordu.

95 Anzerlioğlu, "Bükreş Büyükelçisi Hamdullah Suphi ve Gagauz Türkleri," s. 40 ve Duman, "Atatürk Döneminde Romanya'dan Türk Göçleri (1923-1938)," s. 36.

Hamdullah Suphi, işi İslam ve Hıristiyanlığın Türkler üzerindeki etkisini kıyaslama noktasına kadar vardırır. "Müslüman Türk çok çekingen ve çok yılgın olduğu için hislerini coşkunlukla göstermekten çekiniyor"du; öte yandan Gagauz Türkleri "çok daha uyanık, daha zengin, daha tahsilli, daha yetişmiş bir halde"lerdi. Ona göre İslam terbiyesi Türklerin "bütün heveslerini öldürmüş, geride gündelik hayatın içinde kaybolmuş gayesiz bir millet" olarak bırakmıştı. Öte yandan Gagauz Türkleri "dipdiri, ruhu istekle, mücadele kuvvetiyle dolu bir unsur"du. Bu nedenle "ıssız Anadolu'ya neşe, refah ve umran getirecek asıl kitle Gagauz Türkleriydi."[96]

Hamdullah Suphi'nin görüşleri Türk basınında yankı buldu. Romanya'ya yaptığı bir seyahatin ardından Yaşar Nabi [Nayır] *Ulus* gazetesine Gagauzları tanımlayan bir yazı yazdı. Nabi, Gagauzların Türklüklerinin "bilimsel olarak kanıtlandığını" öne sürüyor, Türkiye'ye göç etmeye ne kadar istekli olduklarını vurguluyordu. Türkiye'ye katacakları niteliklerin altını çizerek sözlerine şöyle devam ediyordu:

> Gagauzlar, bugün bulundukları yerlerde imrenilecek ve takdirle anılacak medeni eserler vücuda getirmişlerdir. Bu çalışkan, enerjik, kafaları aydınlık, kültüre ve iyi yaşamaya kıymet veren unsurların anayurda gelmesi, yalnız memleket nüfusunu arttırmakla kalmayacak, aynı zamanda nispeten geri olan Anadolu köylüleri için bir örnek teşkil edecek ve aralarına kavuştukları Müslüman köylülerin seviyelerinin yükselmesine hizmet edeceklerdir.
>
> Bağından şarabını kendi çeken, halısını ve giyecek eşyasını evinde kendi eliyle ve çok zevkli bir şekilde kendisi yapan Gagauzlar, bizim aradığımız ve beklediğimiz köylülerdir. Onların memleketin yükselmesinde ve büyük Türkiye idealinde oynayacakları rol göçmelerinden çok zaman geçmeden gözlerimizin önüne serilecek ve ekonomimizdeki hayırlı tesirleri derhal kendini gösterecektir.[97]

---

96 Anzerlioğlu, "Bükreş Büyükelçisi Hamdullah Suphi ve Gagauz Türkleri," s. 44-45 ve Duman, "Atatürk Döneminde Romanya'dan Türk Göçleri (1923-1938)," s. 36-37.

97 Duman, "Atatürk Döneminde Romanya'dan Türk Göçleri (1923-1938)," s. 38-39.

Bununla birlikte, Gagauzlar hakkındaki bu görüşlere tepkiler de vardı. En sertlerinden biri, yine bir Türk diplomattan, İspanya Büyükelçisi Tevfik Kamil'den [Koperler] geldi. Hamdullah Suphi [Tanrıöver] ve Yaşar Nabi'nin [Nayır] öne sürdüğü hususlara karşı çıkmak için kaleme aldığı bir dizi raporda, Romanya'daki Türk azınlıklarının göçüne Gagauzları katmanın akla sığmadığını ileri sürüyordu.

> Mübadele ve ona tekaddüm eden milli hareket sayesinde milli birliği te[e] ssus eder gibi olan memleketimize yeniden bir Ortodoks cemaati getirmek kendi yaptığımızı yine kendimiz yıkmak, gelecek asırlarda fitne ve şuriş unsurlarını biriktirmek olur. Türk gazeteleri bundan sakınmalıdır. Bunu kestiremeyecek kadar dünün acı misallerini unutmuş olanların mazarratına mani olacak hükümettir.[98]

Tevfik Kamil, Gagauzların Türk etnik sicilini de tartışmaya açıyor ve on yıl kadar önce Karamanlılar vakasının nasıl karara bağlandığını hatırlatıyordu. Şöyle söylüyordu:

> [Gagauzlar da] 1923 senesinde Türkiye topraklarında mukim bulunmuş olsaydı, Mübadele Komisyonu onları [Karamanlılar] emsali gibi Yunanistan'a sevke mecbur [tutulacaklardı].[99]

Tevfik Kamil'in açıkça bilmediği ve bahsini etmediği şey, bazı Gagauzların gerçekten de Yunanistan ve Türkiye arasındaki Zorunlu Nüfus Mübadelesine tâbi kılındıklarıydı. Doğu Trakya'nın küçük Gagauz halkı Kasım 1922'de bölgenin Yunan halkıyla birlikte mülteci dalgasına kapılmış ve Yunanistan'a yerleşmişti. On dokuzuncu ve yirminci yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'na ve Türkiye Cumhuriyeti'ne göç eden birçok gruptan çok azı, etnik ve dilsel sicil bakımından Gagauzların Türklüğüyle yarışabilecekken, Gagauzlara Türkiye'ye göç etme hakkının verilmemesi, Türkiye Cumhuriyeti rejiminde bile, Türk milli kimliğinin tanımlan-

98 Agy., s. 38.

99 Agy.

masında dinin önemli bir rol oynadığını gösterir. Bu durum, hem Kemal Atatürk hem de İsmet İnönü'nün yönetimlerine hâkimdir. Sünni İslamın Türklüğün mutlak olmasa da fiili kıstası olarak muhafaza edilmesine dayalı paradoks, İslamı kamusal alandan bertaraf etmeyi amaçlayan resmi sekülerleşme politikalarıyla da son derece çelişkilidir. Bu aynı zamanda varlığını sürdürebilecek bir "Türk Ortodoks Patrikhanesi" kurmaktan bir parça feragat edildiğini de içerimler. Papa Eftim ve çevresinin İstanbul'da olmasına rağmen, İstanbul'daki Karamanlı nüfusu kendisine bağlamada yeterince başarılı olamaması, Gagauzların da muhtemelen Türk ulusuyla değil, ama Ekümenik Patrikhaneyle veya Türkiye'deki Rum azınlıkla özdeşleşeceği görüşünü pekiştiriyordu. Sünni İslam Türklüğün tartışmasız kıstası olarak kaldı.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Sonuç

Özet: Bu bölümde bugünün Yunanistan ve Türkiye'sinde din ve milletçilik meselesini "kutsal sentez" aracıyla ele alıyorum. Ve her iki dinin de, kendi var olduğu ulus-devlet karşısındaki ayrıcalıklı konumunun el üstünde tutulduğu ileri sürüyorum. Her iki örnekte de dini temsilciler öngörülebilir gelecekten kaygı duymaktadır. Ayrıca, bu bölümde, çalışmamın kuramsal bulgularını, bilhassa da Kedourie'nin modelinin Batı Avrupa'nın kıyısında ortaya çıkan iki ulus-devlet örneğine uygulanmasının ne denli uygun olduğunu da özetliyorum. Dengeleyici Avrupalılaşma ve küreselleşme baskılarına rağmen, "kutsal sentez" halk eğitimi ve kimlik söyleminin kilit bir özelliği olmayı sürdürdükçe her iki ülkede de din ve milliyetçilik arasında bariz bir kopuş olması muhtemel görünmüyor.

"Kutsal Sentez"in Yeniden Değerlendirilmesi

Bu çalışma, Yunan ve Türk milliyetçiliklerinin bugüne dek pek incelenmemiş müşterek bir özelliğine dikkat çekmektedir: Her ikisi de, kendi milli kimliğinde dinin oynadığı rol ile benzer bir mücadele içindedir. Yaklaşık yüzyıllık bir arayla her ikisi de Osmanlı İmparatorluğu'ndan doğmuş olan bu iki ulus-devlet, Yunanistan ve Türkiye, aradaki zaman farkının temel bir değişiklik yaratmadığı son derece benzer meydan okumalarla karşılaşmıştır. Her ikisi de, milliyetçiliği savunan ve ulus ile Batı arasındaki ilişkiyi sorunsallaştıran Aydınlanmayla ilişkili düşünsel bir mayalanma sürecinden (Yeni Yunan Aydınlanması ve Tanzimat) ortaya çıkmıştır.

Bu durum milli kimliğin oluşumunda dinin rolü ve gelecekteki devletle ilişkisi hakkında hararetli tartışmalara yol açmıştır.

Bağımsızlık savaşları patlak verdiğinde milliyetçi liderler, savaş sırasında halkın milli davayı en üst düzeyde desteklemesini sağlayabilmek için sekülarist gündemlerini göz ardı edip, eski ama güçlü dini sembollerden yararlanmak zorunda kaldılar. Ancak bağımsızlık savaşları başarıyla sona erdikten, ulus-devletler kurulduktan ve otokrat bir yönetim yerleşik hale getirildikten sonra, dini kurumların devlet kontrolü altına almaya yönelik kapsamlı programlar gerçekleştirilebildi. Hem Yunanistan'da hem de Türkiye'de devleti kuranlar sekülarist kökenlerden ayrıldı ve dini modern, merkezi ve Batılılaşmış bir ulus-devletin kurulmasının önündeki bir engel olarak gördü. Bu dürtü Yunanistan'da Ekümenik Patrikhaneyle bağların koparılması ve devlete ait bir "milli kilise"nin kurulmasıyla dışa vurulurken, cumhuriyet Türkiye'sinde devletin Sünni İslamın kontrolünü tamamen ele geçirmesi ve modern çağın en radikal ve en kapsamlı sekülerleşme programının uygulanmasıyla sonuçlandı.

Her iki milliyetçilik de, dini yakınlığı vurgulayan ortaçağdaki atalarına rağmen kendi etnik grup adlandırmasını itibarlandırma ve yüceltme peşinde koşmuştu. "Yunan" kelimesi, ortaçağda unutulmasına sebep olan olumsuz pagan içeriğinden kopartılmış ve Yunan ulus-devletinin varisi olduğunu iddia ettiği "klasik medeniyetin ihtişamını" temsil etmeye başlamıştı. "Türk" kelimesi de, Osmanlı İmparatorluğu'nun seçkin çevrelerinde dışlanmasına yol açan aşağılayıcı kaba anlamından sıyrılmış, en son başarısı bizatihi modern Türk devletinin kendisi olan ve "askeri gücü ve güçlü devletler kurmasıyla ünlü" bir ulusun şanını temsil etmeye başlamıştı. Her iki milliyetçilik de, milli dillerini yabancı ve dini unsurlardan temizlemeyi ve ulusun kültürel gelişimine uygun diller geliştirmeyi amaçlayan dil arındırma programları benimsemişti. Sekülarist görüşler bağımsızlığın ilk yıllarında dizginleri elinde tutsa da, kendi halklarının büyük kesiminde yankı uyandıramadılar, çünkü her iki ülkede de halk kendisini hâlâ eski aidiyetleri, en çok da milletleriyle özdeşleştiriyordu.

Osmanlı sonrası toplumsal düzenin içerdiği karmaşıklıklar, hem Yunan hem de Türk ulusunu inşa edenleri, din yaklaşımlarını yeniden yapılandırmaya yöneltti. Yirmi, otuz yıl içinde her iki devletin seçkinleri, milli kimliğin

bütünlüğünü korumasını sağlama bakımından ve çok önemli bir sembolik kaynaklar havuzu olarak dinin benzersiz bir potansiyele sahip olduğunu fark ettiler. Böylelikle, baştaki itirazlarından ödün vererek, "kutsal sentez"e yöneldiler. Sonuçta bu gelişme, Yunan ve Türk toplumlarının dini arka planına aykırı bir milli kimliğin beyhudeliğini kanıtlıyordu. Yunanlık ve Ortodoks Hıristiyanlığın, Türkçülük ve Sünni İslamın zıt kutuplar olarak görülmesinden vazgeçildi; din artık bu ulusların Batı Avrupa'nın siyasi ve düşünsel gelişmelerinin seviyesine ulaşamamasından sorumlu tutulmuyordu. Bilakis, ulus ve din birbirini "kusursuzca tamamlıyor" olarak tahayyül ediliyordu. Yunanlığın Ortodoks Hıristiyanlıkla, Türkçülüğün de Sünni İslamla birleşmesi, her iki ulusun ve dinin "kutsal sentez" vasıtasıyla bütünleşmesine yol açan tarihi dönüm noktaları olarak övülüyordu. Öte yandan, bu, milletin dirilmesi anlamına gelmiyordu. Her ne kadar, Yunan ve Türk ulus inşası projeleri, eski unsurlarla uzlaşıp biçimleri bakımından ödün veriyor gibi görünseler bile, esasen her ikisi de, kendi içeriği bakımından farklı bir biçimde modern olmayı sürdürmüştür.

Acil çözüm bekleyen siyasi sorunlar da, din ve ulus arasındaki uzlaşmayı elverişli kıldı. Devrim sonrası Yunanistan'da, klasik ve modern Yunanlık arasındaki sürekliliğe bilimsel olarak karşı çıkıldı ve bu, ülkenin ortaçağ mirasına nasıl yaklaşılacağına dair bir tartışmayı alevlendirdi. Dahası, Osmanlı İmparatorluğu'na karşı ilhakçılık teması etrafında gelişen Yunanistan'ın resmi devlet ideolojisi *Megali İdea,* güçlü bir Ortodoks bileşeni olmadan bu tür politikaların ne denli meşru ve uygulanabilir olacağı sorusunu ortaya attı. Bu, etnik ya da dilsel mensubiyetine bakılmaksızın Yunan milliyetçiliğine bağlılığı arzulanan Balkanlar, Anadolu ve Doğu Akdeniz'deki Rum Ortodoks nüfusa yönelikti. Türkiye örneğinde, çok partili sisteme ve daha çoğulcu bir kamusal alana geçişin ardından ortaya çıkan parçalanma, bilhassa ayrılıkçı Kürt milliyetçiliği ve komünizmin ortaya çıkışı, devlet seçkinlerinin endişe duymasına neden oldu. Anarşi, hatta devletin bölünmesi ihtimali, o zamana kadar kötülenen ve göz ardı edilen Sünni İslamın yeniden keşfedilmesine ve milli ve toplumsal bütünlüğü beslemek için araçsallaştırılmasına yol açtı. Sünni İslam birdenbire, Türk ulusunun en iyi özelliklerini öne çıkaran, kültürel ve manevi gelişimini sağlama alan ve barış ve istikrarı temin eden değerli bir kültürel varlık haline geldi.

Bu "kutsal sentez," ulus ve kurum inşasının kaçınılmaz sonucuydu. Yunanistan'da resmi milli tarihsel anlatı, milli kültürün korunması ve milli bağımsızlığın edinilmesinde kilisenin can alıcı rolünü hesaba katmak için, çoğunlukla tarihsel kanıtların da aksine değiştirildi. Türkiye'de ilk ve ortaokul eğitiminde zorunlu din dersi verilmesinin, Sünni İslamın birleştirici işlevlerini artıracağı umuluyordu. Dış politika alanında yeni Türkiye vizyonu, artık İslam ve Osmanlı mirasının karşısına koyulmuyor, aksine bu vizyonun bunlarla uyumlu olduğu iddia ediliyordu.

Dinin eski gücüne kavuşması, Rum ve Osmanlı milletleri ve müstakbel Yunanlılar ve Türkler arasındaki neredeyse yüzyıllık milliyetçi çatışmaya damgasını vuran 1923 Zorunlu Nüfus Mübadelesi Anlaşması'nda da güçlü bir şekilde tezahür etmiştir.

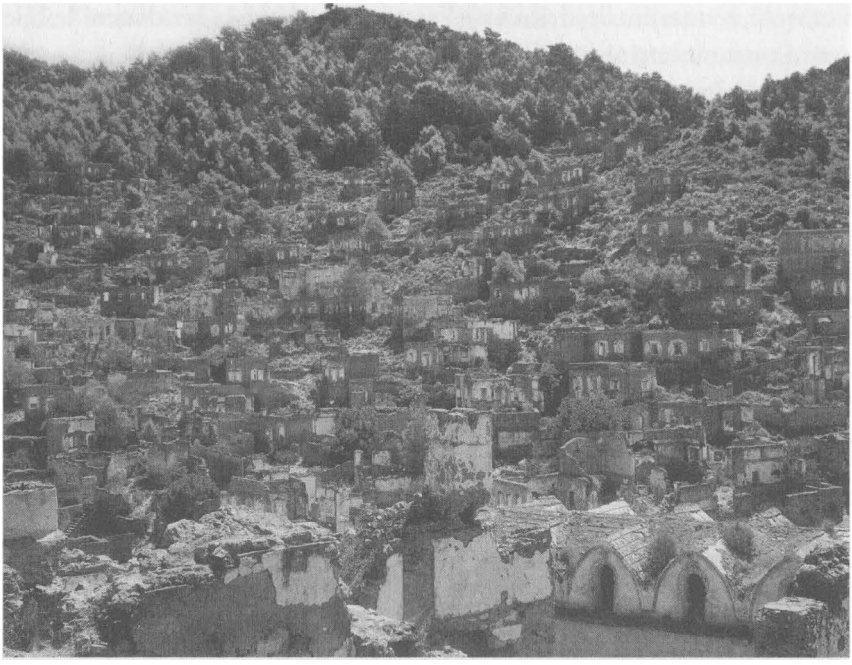
Dinin Yunan veya Türk olmanın mutlak ve nihai kıstası olarak belirlenmesi, her iki tarafın sekülarist milliyetçilerinin, ilk başlarda aksi doğrultudaki çabalarına rağmen, dinin Yunan ve Türk milli kimliğini tanımlayıcı bir rol oynamasına verdikleri örtük tavizdi. Bu, dilsel ya da etnik aidiyetleri kendilerini Yunanlılık ve Türklük arasındaki "gri bölge"ye yerleştiren cemaatler için de geçerliydi. Diğer şeylerin yanı sıra bu durum, iki Rum cemaat, Karamanlılar ve Gagauzlar ve "Türk Ortodoks Patrikhanesi" mücadelesi örneğinde belirginleşmiştir. Anadolu'daki Karamanlı halkı en nihayetinde Anadolu ve Doğu Trakya'nın geri kalan Rum nüfusunun peşinden gitmeye zorlandı. Fakat din kıstasının mutlak hâkimiyetinden önce uydurulmuş bir kurumun, Cumhuriyet Türkiyesi'nde faaliyet göstermesine izin verildi. "Bağımsız Türk Ortodoks Patrikhanesi," nüfus mübadelesinden muaf tutuldu ve İstanbul'daki Rum azınlıklar içinde yer alan Karamanlılara hitap etmek ve Ekümenik Patrikhaneyi ikame etmek üzere İstanbul'a taşındı. Tüm resmi desteğe rağmen "Türk Ortodoks Patrikhanesi" hedef kitlesinin bağlılığını kazanamadı ve nihayetinde yeterince ilgi görmedi ve unutuldu gitti. Gagauzların kusursuz Türklük sicili de, Ortodoks dinine bağlı olmaları ve tarihsel olarak Rum milletiyle özdeşleşmelerinden kaynaklanan şüpheleri gidermeye yetmedi. Türkiye'nin Romanya Büyükelçisi'nin iki taraflı bir göç anlaşmasının imzalandığı ve binlerce Müslümanın Romanya'dan Türkiye'ye göç ettiği bir dönemde sürdürdüğü aktif lobi çalışmaları da, Sünni İslamın devlet

kontrolü ve marjinalleştirilmeyle karşı karşıya kaldığı bir dönemde bile resmi tutumu tersine çeviremedi.

Bu çalışma, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Yunan ve Türk milliyetçiliklerini biçimlendiren ve epeydir devam eden kuramsal tartışmalara katkıda bulunabilecek birtakım paralel süreçlere ışık tutmaktadır. Millet sisteminin ciddi etkisine rağmen her iki milliyetçilik de, kendi farklı modern özelliklerine sahiptir. Bir yandan Ekümenik Patrikhaneyle bağların koparılması ve Yunanistan Kilisesi'nin "millileştirilmesi," öte yandan erken cumhuriyet yıllarında Türkiye'deki sekülerleşme seferberliği buna delalet eder. Bu çalışma aynı zamanda Türk-İslam Sentezi'nin işlevselleştirdiği haliyle Sünni İslam ve milliyetçilik arasındaki kaynaşmanın yeniliğini de vurgulamaktadır. Sünni İslam ve milliyetçilik, geç Osmanlı döneminde etkileşim halindeyken, Türk-İslam Sentezi, daha önceki dini milliyetçi hareketlerle doğrudan ilişkilendirilmesinin abes kaçacağı ölçüde Kemalizmin izlerini taşır.

Son Kuramsal Değerlendirmeler

Bu çalışma aynı zamanda Kedourie'nin "seküler ikame" ve "yeni gelenekçi" modellerinin, Yunanistan ve Türkiye'nin ulus inşası süreçlerine uygunluğunu da gözler önüne serer. Yunan ve Türk ulus devletlerinin ilk oluşum yıllarında milliyetçilik, dinin Aydınlanmadan ve Fransız Devrimi'nden önce sahip olduğu toplumsal sembolik işlevleri kontrol etmeye, hatta ikame etmeye çalışmıştı. Türkiye örneğinde kökten bir sekülerleşme programı, Sünni İslamı kamusal alandan silmeyi ve Sünni İslamın Osmanlı döneminde sağladığı dayanışma ve toplumsal bütünlüğü temin etmeyi amaçlıyordu. Yunanistan örneğindeyse, Ortodoks Hıristiyan dinine yönelik buna benzer doğrudan bir saldırı olmasa da, din ulusun sekülarist projelerine açıkça tâbi kılınmış ve Yunan ulusunun Hıristiyanlık öncesi mirasının belirleyici olduğu vurgulanmıştır. Türkiye örneğinde olduğu gibi, halkın dini zulüm görürken, devlet yetkilileri tam denetimi sağlamak için Yunanistan Ortodoks Kilisesi'nin Ekümenik Patrikhaneyle kadim bağlarını koparttı. Böylelikle din, seküler milliyetçi ideallerin teşvik edilmesi için güçlü bir devlet aracına dönüştürüldü. Bununla birlikte, yirmi, otuz yıl içinde Yunan ve Türk ulus



Resim 9 Livissi ya da Kayaköy, Güneybatı Anadolu'da hayalet bir Rum kasabası
KAYNAK: Yazar

inşacıları, milliyetçiliğin dinin mükemmel bir ikamesi olamayacağını ve seküler milliyetçiliğin kendi halklarının büyük çoğunluğunun bağlılığın kazanmada güçlüklerle karşılaştığını fark edecekti. Bu nedenle, milliyetçi çıkarlarla dini araçsallaştırmanın taşıdığı bütünleştirme potansiyelini iple çekiyor, dine yönelik sentezci bir yaklaşım benimsiyorlardı. Hem Yunanistan hem de Türkiye'de liderler ve entelijensiya, hafiften dinin sembolik kaynaklarını kullanmaya, kendi halklarının atadan kalma duygularına hitap etmeye ve ulus inşası süreçlerini en uygun hale getirmeye karar verdiler. Tüm bunlar, Kedourie'nin "yeni gelenekçi" modelinin, Asya ve Afrika'nın gelişmekte olan postkolonyal dünyalarının sınırlarının ötesinde bile geçerliliğini koruduğunu kanıtlıyordu. Batı Avrupa'nın hemen kıyısında bulunan eski Osmanlı topraklarında bile, milliyetçi amaçlara hizmet etmek için en

eski mensubiyetlere seslenmenin, coşkusunu biraz kaybetmiş gibi görünen milliyetçi projelere yeniden canlandırma açısından son derece başarılı bir strateji olduğu görüldü. Bunlar aynı zamanda muhteris gündemlerini erken terk etmek zorunda kalan ve nevi şahsına münhasır ve eklektik hale gelen, üstünkörü ve doğrusal olmayan modernleşme projeleriyle bağlantılıydı. Böylece, sekülerleşme açmazının yerini din ve ulusun buluşmasının ve bunların "kutsal sentezi"nin yüceltilmesi aldı.

Kedourie'nin üçüncü "siyasal din" modeline gelince, bu çalışma, Türk milliyetçiliği ve Sünni İslam arasında zayıf bir bağıntı ölçmüş, Yunan milliyetçiliği ve Ortodoks Hıristiyanlığı arasındaki ilişkideyse hiçbir bağıntı olmadığını görmüştür. Türk milliyetçiliğinin, kendine ait "mabedi" (Anıtkabir) ve lider kültüyle *ersatz* (çakma) bir "siyasal din" haline gelmeyi arzuladığına dair işaretler olduğu öne sürülebilse de, bu tür teşebbüsler cumhuriyetin ilk yıllarındaki hâkim görüşü temsil etmezler ve Türk-İslam Sentezi 1970'lerde hız kazanırken zayıflamışlardır. Yunanistan örneğinde Ortodoks Hıristiyan dini millileştirilmiş ve katı devlet kontrolüne tâbi kılınmış olsa da, Sünni İslamın Türkiye Cumhuriyeti'nde karşılaştığı düzeyde bir marjinalleştirme yaşamamıştır. Bu durum, Yunan milliyetçiliğinin herhangi bir aşamada "siyasal din"in özelliklerini taşıma özleminde olup olmadığı sorusunu geçersizleştirmektedir.

Bu çalışmanın bulguları, Brubaker'in din ve milliyetçilik arasındaki, bilhassa da dinin millileştirilmesi ve devletçi bir yapıya büründürülmesi vasıtasıyla gerçekleşen etkileşim hakkındaki savının geçerliliğini desteklemektedir. Yunanistan'da Yunanistan Kilisesi'nin özerkliğini ilan etmesi, Ortodoks dünyasında Yunan milliyetçiliği ve Ortodoks Hıristiyan dini arasındaki sembiyotik ilişkiyi güçlendiren bir parçalanma sürecini Ortodoks Hıristiyan dininin evrenselci iddiaları ve Ekümenik Patrikhanenin sert muhalefetine rağmen tetiklemiştir. Yunanistan'ın Osmanlı İmparatorluğu'na karşı yürüttüğü ilhakçı politikasının din tarafından meşru kılınması sayesinde, din-devlet ilişkileri giderek iç içe geçmiştir. 25 Mart'ta Beşaret-i Meryem Yortusu Milli Bağımsızlık günüyle birleştirilirken, kilise Yunan milliyetçi projesinin önemli bir dayanağı ve Osmanlı döneminde Yunan eğitim ve kültürünün kaynağı olarak görülmektedir. Türkiye örneğinde, Sünni İslamın evrenselcilik iddiaları da, Türk milli-

yetçiliği ile Sünni İslamın birleşmesini talep eden senteze dayalı bir ulus fikrinin biçimlendirilmesine hizmet etmiştir. Sünni İslamın cumhuriyetin ilk yıllarında büsbütün ikincil konuma itilmesi durumu mevcudiyetini korusa da,, toplumu dindarlaştırmaya ve Türkiye'nin Osmanlı İslami mirasının itibarını iade etmeyi amaçlayan bir dizi politika olmuştur. İlk ve ortaokul eğitimine zorunlu din dersinin eklenmesi bu türden bir adımdır. Türk-İslam Sentezi'nin resmi devlet ideolojisinin omurgası haline gelerek, ilgili tüm devlet mekanizmalarıyla propagandası yapılması isteniyordu. Öte yandan, Türkiye'nin yeni dış politika vizyonu, gücünü din yerine pragmatik düşüncelerden alsa da, kendisini artık Osmanlı İslami mirasına karşıt olarak tanımlamıyordu. Bunun yerine, dini sembolik kaynakları kullanmaya, Ortadoğu ve Balkanlar'da Osmanlı İslam mirasından faydalanmaya ve Sünni İslam mirasının bilincinde olduğu kadar bundan gurur da duyan bir Türk kültür diplomasisi geliştirmeye çalışıyordu.

Tüm bunlar, Batı Avrupa'nın çeperinde nevi şahsına münhasır bir Batılılaşma ile "seküler ikameden" "yeni gelenekçi" milliyetçilik modellerine geçiş arasında nedensel bir bağlantı olduğu kanıtlar niteliktedir. Devletleştirme süreci ile dini ve seküler olan arasındaki sürekli değişen etkileşim süreci, kamusal tartışmanın temel başlıklarından biri haline gelirken, kimlik politikaları hâkimiyetlerini korumaktadır.

Bugün "Kutsal Sentez"

Hem "Yunan-Hıristiyan" hem de Türk-İslam Sentezi, Yunanistan ve Türkiye'de aksi doğrultudaki resmi beyanlara rağmen, direnç göstermiş, din-devlet ilişkilerine yön vermiştir. Her iki devlette "hâkim din" ve devlet arasındaki özel bir ilişki, din-devlet ilişkilerinin ana özelliği olarak kalmış, demokratikleşme ve Avrupalılaşma dalgalarına direnmiştir. Müstakil Yunanistan Ortodoks Kilisesi, resmi bir statüye ve sayısız ayrıcalığa sahip olmuş, bu da onu diğer Hıristiyan mezheplerinden ve dinlerden ayırmıştır. Diğer pek çok ayrıcalığın yanı sıra,[1] görevlileri devletin bordrolu çalışanı

1 Bu konularda bkz. George Mavrogordatos, "Orthodoxy and Nationalism in the Greek Case," *West European Politics*, cilt 26, sayı 1 (2003), s. 120-22, Lina

olmayı sürdürmektedir ve Ortodoks din eğitimi de, ilk ve ortaokul müfredatının parçası olmuştur. Aynı zamanda, Yunan dış politikasını, bilhassa Türk-Yunan ilişkileriyle alakalı olduğu durumlarda, biçimlendirmede rol oynamaktadır. Bu durum, sıklıkla uzlaşmacı ve milliyetçilik karşıtı bir yaklaşımı savunan Ekümenik Patrikhaneyle görüş ayrılığına neden olmaktadır.[2] Din ve devletin birbirinden ayrılması meselesi, anayasa değişikliği tartışmaları bağlamında zaman zaman kamuoyunda tartışmaya neden olsa da, şimdiye dek kayda değer bir siyasi destek toplayamamıştır.

Türkiye'de Diyanet Sünni İslamı kontrolü altında tutmaktadır, Alevilik gibi diğer İslam mezheplerini ya da diğer dinleri eşit derecede temsil etmek bakımından başarı sağlayamamıştır. Türkiye'yi, başvuruda bulunanların dini özgürlüğünü ihlal etmekten suçlu bulan Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin (AİHM) kararlarını uygulamaya geçirmeye yönelik olarak atılan küçük adımlar, durumu bir nebze iyileştirse de, temel bir mesele olan, Diyanet'in "Sünnilikten arındırılması" üzerine eğilmekte başarı sağlanamamıştır. Hükümet ile muhalefet ve Sünni olmayan gruplar arasındaki güven eksikliği de, sorunu düzeltmeye yönelik çığır açıcı adımlar atılmasını önlemektedir. Eğitim sistemine ilişkin geniş kapsamlı bir reform bağlamında, devlet okullarında din eğitiminin zorunlu olmaktan çıkarılmasına yönelik yakın tarihli teşebbüslere, Diyanet'in asıl niyetleri bakımından şüpheyle yaklaşılmaktadır.

Özetle, hem Yunanistan'da hem de Türkiye'de "kutsal sentez" modeli pek de iyi durumdaymış gibi görünmemektedir. Dinin "millileştirilmesi ve devletçi bir yapıya büründürülmesi" ve milliyetçi retorikte dini sembollerin yoğun bir şekilde kullanılması hâkim eğilim olmayı sürdürmektedir.

Molokotos-Liederman, "Identity Crisis: Greece, Orthodoxy and the European Union," *Journal of Contemporary Religion*, cilt 18, sayı 3 (2003), s. 292-95.

2 Bunun hakkında, bkz. Ioannis N. Grigoriadis, "The Orthodox Church and Greek-Turkish Relations: Religion as Source of Rivalry or Conciliation?" *Religion and Politics in Europe, the Middle East and North Africa* içinde, der. Jeff Haynes (Londra: Routledge, 2009) ve Ekümenik Patrik Bartholomew I, " 'Είναι Αίρεση ο Εθνικισμός-Βλάπτει την Ορθοδοξία' [Milliyetçilik bir Sapkınlıktır – Ortodoks Hıristiyanlığa Zarar Verir]," *Stratis Balaskas'la Röportaj, Ελευθεροτυπία* [Eleftherotypia], 29 Mart 1999.

Dini azınlıklar, dinin milli kimlikle, hatta eksiksiz vatandaşlık haklarıyla özdeşleştirilmesinin sonucu olarak, ayrımcılığa maruz kalmaktadır.[3] Küreselleşme ve Avrupalılaşma, daha medeni bir milli kimlik tanımını teşvik eden ve bu doğrultuda biraz ilerleme sağlayan iki dış etmen olsa da[4] henüz çığır açacak bir etkiye sahip değillerdir. Her iki ülkede de, "kutsal sentez" eğitimin ve kimlik söyleminin kilit özelliği olmaya devam ettiği sürece, din ve milliyetçiliğin birbirinden kesin olarak ayrılması pek mümkün görünmemektedir.

3 Yunanistan'ın azınlıklarının uğradığı zulümün bir çalışması için, bkz. Georgios Margaritis, *Unwelcome Compatriots: Evidence About the Destruction of Greece's Minorities* [Ανεπιθύμητοι Συμπατριώτες: Στοιχεία για την Καταστροφή των Μειονοτήτων της Ελλάδας] (Atina: Vivliorama [Βιβλιόραμα], 2005). Türkiye örneği için bkz. Baskın Oran, *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama* (İstanbul: TESEV Yayınları, 2004).

4 Avrupalılaşmanın Yunanistan'ın ve Türkiye'nin azınlıklarına karşı ayrımcı politikaları nasıl etkilediğine dair karşılaştırmalı bir incelemek için, bkz. Grigoriadis, "On the Europeanization of Minority Rights Protection: Comparing the Cases of Greece and Turkey."

EK 1

Yunan ve Türk Halklarının Mübadelesine İlişkin 30 Ocak 1923 tarihinde Lozan'da İmzalanan VI. Sözleşme[1]

Türkiye Büyük Millet Meclisi ile Yunan Hükümeti aşağıda hükümler üzerinde anlaşmaya varmışlardır:

Madde 1

Türk topraklarında yerleşmiş Rum Ortodoks dininden Türk uyruklarıyla, Yunan topraklarında yerleşmiş Müslüman dininden Yunan uyruklarının, 1 Mayıs 1923 tarihinden başlayarak, zorunlu mübadelesine girişilecektir. Bu kimselerden hiç biri, Türk Hükümetinin izni olmadıkça Türkiye'ye ya da Yunan Hükümetinin izni olmadıkça Yunanistan'a dönerek orada yerleşemeyecektir.

Madde 2

Birinci Maddede öngörülen mübadele:

---

1 Türk Dışişleri Bakanlığı, *Yunan ve Türk Halklarının Mübadelesine İlişkin 30 Ocak 1923'te Lozan'da İmzalanan Sözleşme* (Türkiye Cumhuriyeti: Ankara, 1923). Şuradan erişilebilir:
http://www.mfa.gov.tr/lausanne-peacetreaty-vi_-convention-concerning-the-exchange-of-greek-and-turkishpopulations-signed-at-lausanne_.en.mfa.

a) İstanbul'da oturan Rumları;
b) Batı Trakya'da oturan Müslümanları kapsamayacaktır.
1912 Kanunuyla sınırlandırıldığı biçimde, İstanbul Şehremaneti daireleri içinde, 30 Ekim 1918 tarihinden önce yerleşmiş bulunan bütün Rumlar, İstanbul'un Rum ahalisi sayılacaklardır.
1913 tarihli Bükreş Antlaşması'nın koymuş olduğu sınır çizgisinin doğusundaki bölgeye yerleşmiş bulunan Müslümanlar, Batı Trakya'nın Müslüman ahalisi sayılacaklardır.

Madde 3

Karşılıklı olarak, Rum ve Türk nüfusu mübadele edilecek olan toprakları 18 Ekim 1912 tarihinden sonra bırakıp gitmiş olan Rumlar ve Müslümanlar, 1. Maddede öngörülen mübadelenin kapsamına girer sayılacaklardır. İşbu Sözleşmede kullanılan "göçmenler" terimi, 18 Ekim 1912 tarihinden sonra göç etmesi gereken ya da göç etmiş bulunan bütün gerçek ya da tüzel kişileri kapsamaktadır.

Madde 4

Aileleri Türk ülkesini daha önce bırakıp gitmiş olup da kendileri Türkiye'de alıkonulmuş bulunan Rum halkından vücutça sağlam erkekler, işbu Sözleşme uyarınca, Yunanistan'a gönderilecek ilk kafileyi meydana getireceklerdir.

Madde 5

İşbu Sözleşmenin 9. ve 10. Maddelerindeki çekinceler saklı kalmak üzere, işbu Sözleşme uyarınca yapılacak mübadele yüzünden, Türkiye'deki Rumların ya da Yunanistan'daki Müslümanların mülkiyet haklarına ve alacaklarına hiçbir zarar verdirilmiyecektir.

Madde 6

Mübadele edilecek halklara mensup bir kimsenin gidişine, herhangi bir nedenle olursa olsun, hiçbir engel çıkartılmayacaktır. Bir göçmenin, kesinleşmiş bir hapis cezası bulunduğu, ya da henüz kesinleşmemiş bir cezaya çarptırıldığı, ya da kendisine karşı ceza soruşturması yürütüldüğü

durumlarda, söz konusu olan göçmen, cezasını çekmek ya da yargılanmak üzere, kendisine karşı kovuşturmada bulunan ülkenin makamlarınca, gideceği ülkenin makamlarına teslim edilecektir.

Madde 7

Göçmenler, bırakıp gidecekleri ülkenin uyrukluğunu yitirecekler ve varış ülkesinin topraklarına ayak bastıkları anda, bu ülkenin uyrukluğunu edinmiş sayılacaklardır.
İki ülkeden birini ya da ötekini daha önce bırakıp gitmiş olan ve henüz yeni bir uyrukluk edinmemiş bulunan göçmenler, bu yeni uyrukluğu, işbu Sözleşmenin imzası tarihinde edinmiş olacaklardır.

Madde 8

Göçmenler, her çeşit taşınır mallarını yanlarında götürmekte ya da bunları taşıttırmakta serbest olacaklar ve bu yüzden kendilerinden çıkış ya da giriş ya da başka herhangi bir vergi alınmayacaktır.
Bunun gibi, işbu Sözleşme uyarınca, bağıtlı Devletlerden birinin ülkesini bırakıp gidecek her topluluk üyesinin (camiler, tekkeler, medreseler, kiliseler, manastırlar, okullar, hastahaneler, ortaklıklar, dernekler, tüzel kişiler ya da ne çeşit olursa olsun başka tesisler personelini kapsamak üzere) kendi topluluklarına ait taşınır malları yanlarında serbestçe götürmek ya da taşıttırmak hakkı olacaktır.
11. Maddede öngörülen Karma Komisyonların tavsiyesi üzerine, her iki ülke makamlarınca, taşıma işlerinde en geniş kolaylıklar sağlanacaktır.
Taşınır malların tümünü ya da bir kısmını yanlarında götüremeyecek olan göçmenler, bunları, oldukları yerde bırakabileceklerdir. Bu durumda, yerel makamlar, bırakılan taşınır malların envanterini ve değerini, ilgili göçmenin gözleri önünde saptamakla görevli olacaklardır. Göçmenin bırakacağı taşınır malların çizelgesini ve değerini gösteren tutanaklar dört nüsha olarak düzenlenecek ve bunlardan biri yerel makamlarca saklanacak, ikincisi, 9. Maddede öngörülen tasfiye işlemine esas alınmak üzere 11. Maddede öngörülen Karma Komisyona sunulacak, üçüncüsü göç edilecek ülkenin Hükümetine, dördüncüsü de göçmene verilecektir.

Madde 9

8. Maddede öngörülen göçmenlerin ve toplulukların kent ve köylerdeki taşınmaz mallarıyla, bu göçmenlerin ya da toplulukların bırakmış oldukları taşınır mallar, 11. Maddede öngörülen Karma Komisyonca, aşağıdaki hükümler uyarınca tasfiye edilecektir.
Zorunlu mübadele uygulanacak bölgelerde bulunan ve mübadele uygulanmıyacak bir bölgede yerleşmiş toplulukların din ya da hayır kurumlarına ait olan mallar da, aynı şartlar içinde, tasfiye edilecektir.

Madde 10

Bağıtlı Tarafların ülkelerini daha önceden bırakıp gitmiş olan ve işbu Sözleşmenin 3. Maddesi uyarınca nüfus mübadelesinin kapsamına girer sayılan kimselere ait taşınır ya da taşınmaz malların tasfiyesi, 9. Madde uyarınca, Türkiye ile Yunanistan'da 18 Ekim 1912 tarihinden bu yana yürürlüğe konmuş kanunlarla her çeşit yönetmeliklere (tüzüklere) göre ya da başka herhangi bir zoralım (müsadere), zorunlu satış, v.b. gibi, işbu mallar üzerindeki mülkiyet hakkını herhangi bir yoldan kısıtlayıcı nitelikte hiçbir tedbire konu olmaksızın yürütülecektir. İşbu Madde ile 9. Maddede öngörülen mallar, bu çeşit bir tedbire konu olurlarsa, bu mallara 11. Maddede öngörülen Komisyonca, bu tedbirler uygulanmamışçasına, değer biçilecektir.
Kamulaştırılmış mallara gelince, Karma Komisyon, her iki ülkede mübadele kapsamına girecek kimselere ait olup da, mübadele uygulanacak topraklarda bulunan ve 18 Ekim 1912 den sonra kamulaştırılmış olan bu mallara yeniden değer biçecektir. Komisyon, bir zarar verilmiş olduğunu görürse, bu zararı mal sahiplerinin yararına onaracak bir zarar-giderim (tazminat) saptayacaktır. Bu zarar-giderim tutarı, mal sahiplerinin alacak hesabına ve kamulaştıran ülke Hükümetinin borç hesabına geçirilecektir.
8. ve 9. Maddelerde göz önünde tutulan kimseler, şu ya da bu yoldan, yararlanmadan yoksun bırakıldıkları malların gelirlerini elde edememişlerse, bu gelirlerin tutarlarının kendilerine geri verilmesi, savaş öncesi ortalama gelir esas alınarak ve Karma Komisyonca saptanacak yol ve yöntemler uyarınca, sağlanacaktır. Yunanistan'daki Vakıf mallarının ve bunlardan doğan hak ve çıkarların, ve Türkiye'de Rumlara ait benzer tesislerin tasfiyesine girişirken, 11. Maddede öngörülen Karma Komisyon, bu tesislerin ve bunlarla ilgili

bulunan özel kişilerin haklarını ve çıkarlarını tam olarak korumak amacıyla, daha önce yapılmış Andlaşmalarda kabul edilmiş ilkelerden esinlenecektir. 11. Maddede öngörülen Karma Komisyon, bu hükümleri uygulamakla görevli olacaktır.

Madde 11

İşbu Sözleşmenin yürürlüğe girişinden başlayarak bir aylık bir süre içinde, Bağıtlı Yüksek Tarafların her birinden dört ve 1914-1918 savaşına katılmamış Devletlerin uyrukları arasından Milletler Cemiyeti Meclisince seçilecek üç üyeden oluşan ve Türkiye'de ya da Yunanistan'da toplanacak olan bir Karma Komisyon kurulacaktır. Komisyonun Başkanlığını, tarafsız üç üyeden her biri sıra ile yapacaktır.
Karma Komisyon, gerekli göreceği yerlerde, bir Türk ve bir Yunanlı üye ile, Karma Komisyonca atanacak tarafsız bir Başkandan oluşacak ve Karma Komisyona bağlı olarak çalışacak alt-komisyonlar kurmaya yetkili olacaktır.
Karma Komisyon, alt-komisyonlara verilecek yetkileri kendisi saptayacaktır.

Madde 12

Karma Komisyon, işbu Sözleşmede öngörülen göçü denetlemek ve kolaylaştırmak ve 8'nci Madde ile 9'ncu Maddede öngörülen taşınır ve taşınmaz malların tasfiyesine girişmekle yetkili olacaktır.
Karma Komisyon, göçün ve yukarıda belirtilen tasfiyenin yol ve yöntemlerini saptayacaktır.
Karma Komisyon, genel olarak, işbu Sözleşmenin uygulanmasında gerekli göreceği tedbirleri almağa ve bu Sözleşme yüzünden ortaya çıkabilecek bütün sorunları karara bağlamaya tam yetkili olacaktır.
Karma Komisyon kararları oy çokluğu ile alınacaktır. Tasfiye edilecek mallara, haklara ve çıkarlara ilişkin bütün itirazlar Karma Komisyonca kesin olarak karara bağlanacaktır.

Madde 13

Karma Komisyon, ilgilileri dinledikten ya da dinlemeğe gereği gibi çağırdıktan sonra, işbu Sözleşme uyarınca tasfiye edilmesi gereken taşınmaz mallara değer biçme işlemine girişmek için tam yetkili olacaktır.

Tasfiye olunacak mallara değer biçilmesinde, bunların altın para ile olan değeri esas alınacaktır.

Madde 14

Komisyon, ilgili mal sahibine, elinden alınan ve bulunduğu ülkenin Hükümeti emrinde kalacak olan mallardan dolayı borçlu kalınan para tutarını belirten bir bildiri belgesi verecektir.

Bu bildiri belgeleri esas alınarak borçlu kalınan para tutarları, tasfiyenin yapılacağı ülke Hükümetinin, göçmenin mensup olduğu Hükümete karşı bir borcu olacaktır. Göçmenin, ilke olarak, göç ettiği ülkede, kendisine borçlu bulunulan paraların karşılığında, ayrıldığı ülkede bırakmış olacağı mallarla aynı değerde ve aynı nitelikte, mal alması gerekecektir.

Yukarıda belirtilen biçimde bildiri belgeleri esası üzerinden, her iki Hükümetçe ödenmesi gereken paraların hesabı, her altı ayda bir çıkartılacaktır. Tasfiye işlemi tamamlandığı zaman, karşılıklı borçlar birbirine eşit çıkarsa, bununla ilgili hesaplar takas ve mahsup edilmiş olacaktır. Bu denkleştirme işleminden sonra, Hükümetlerden biri ötekine borçlu kalırsa, bu borç peşin para ile ödenecektir. Borçlu Hükümet, bu ödeme işine süre tanınmasını isterse, yıllık en çok üç taksitte ödenmek şartıyla, Komisyon bu süreyi ona tanıyabilecektir. Komisyon, bu süre içinde ödenmesi gereken faizleri de saptayacaktır.

Ödenecek para oldukça önemli ise ve daha uzun sürelerin tanınmasını gerektirmekteyse, borçlu Hükümet, borçlu olduğu paranın yüzde yirmisine kadar Karma Komisyonca saptanacak bir parayı peşin olarak ödeyecek, geri kalan borç için de, Karma Komisyonca saptanacak oranda faizli ve yirmi yıllık bir süre içinde anaparaya amortise edilecek istikraz tahvilleri çıkarabilecektir. Borçlu Hükümet, bu borç için, Komisyonca kabul edilecek rehinler gösterecektir. Bu sağlancalar, Yunanistan'da Uluslararası Komisyonca, İstanbul'da Düyun-u Umumiye Meclisince yönetilecek ve gelirleri toplanacaktır. Bu sağlancalar konusunda anlaşmaya varılamazsa, Milletler Cemiyeti Meclisi bunları saptamaya yetkili olacaktır.

Madde 15

Göçü kolaylaştırmak amacıyla, ilgili Devletlerce, Karma Komisyonun saptayacağı şartlarla, Komisyona avans olarak ödemede bulunacaktır.

Madde 16

Türkiye ve Yunanistan Hükümetleri, işbu Sözleşme uyarınca, ülkelerini bırakıp gidecek olan kimselere yapılacak bildirilerle, bu kimselerin varış ülkesine taşınmak üzere yönelecekleri limanlara ilişkin bütün sorunlar üzerinde, 11. Maddede öngörülen Karma Komisyonla anlaşmaya varacaklardır. Bağıtlı Taraflar, mübadele edilecek halklara, gidişleri için konmuş tarihten önce yurtlarını bırakıp gitmelerine yol açacak, ya da mallarını ellerinden çıkartmak üzere doğrudan ya da dolaylı hiçbir baskıda bulunmamayı karşılıklı olarak yükümlenirler.

Bağıtlı Taraflar, ülkeyi bırakıp giden ya da gidecek olan göçmenleri hiçbir vergiye ya da olağanüstü bir resme bağlamamayı yükümlenirler.

2. Madde uyarınca mübadele dışı bırakılacak bölgelerde oturanların, bu bölgelerde kalmak ya da oralara yeniden dönmek haklarıyla, Türkiye ve Yunanistan'da özgürlüklerinden ve mülkiyet haklarından serbestçe yararlanmalarına hiçbir engel çıkartılmayacaktır. Bu hüküm, mübadele dışı bırakılacak söz konusu bölgelerde oturanların mallarını başkalarına geçirmelerine ve bu kimselerden Türkiye'yi ya da Yunanistan'ı kendi istekleriyle bırakıp gitmek isteyeceklerin gidişine engel olma vesilesi olarak öne sürülemeyecektir.

Madde 17

Karma Komisyon çalışmaları ve işlerin yürütülmesi için gerekli giderler, Komisyonca saptanacak oranlar içinde, ilgili Hükümetlerce karşılanacaktır.

Madde 18

Bağıtlı Taraflar, işbu Sözleşmenin uygulanmasını sağlamak üzere, yasalarında gerekli değişiklikleri yapmağı yükümlenirler.

Madde 19

İşbu Sözleşme, Bağıtlı Yüksek Taraflar bakımından, Türkiye ile yapılacak Barış Andlaşmasının bir parçasıymış gibi, aynı güç ve aynı değerde sayılacaktır. İşbu Sözleşme, söz konusu Andlaşmanın Bağıtlı Yüksek Taraflardan her ikisince onaylanmasından hemen sonra yürürlüğe girecektir. Bu hükümlere olan inançla, yetki belgelerinin, karşılıklı olarak, usulüne uygun olduğu görülmüş ve aşağıda imzaları bulunan Tam yetkili Temsilciler, işbu Sözleşmeyi imzalamışlardır. Lozan'da, 30 Ocak 1923 tarihinde, üç nüsha olarak düzenlenmiştir. Bu nüshalardan bir Yunanistan Hükümetine, biri Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümetine verilecek, üçüncüsü de doğruluğu onaylanmış birer örneğini, Türkiye ile yapılmış Barış Andlaşmasını imzalayan Devletlere yollayacak olan, Fransa Cumhuriyeti Hükümetine, bu Devletin arşivlerine konulmak üzere, teslim edilecektir.
(L.S.) E.K. VENİSELOS
(L.S.) D. CACLAMANOS
(L.S.) İSMET
(L.S.). DR. RIZA NUR
(L.S.) HASAN
PROTOKOL

Gereği gibi yetkili kılınmış olan ve aşağıda imzaları bulunan tam yetkili Türk Temsilcileri, Türk Hükümetinin, Rum ve Türk halklarının mübadelesine ilişkin olarak, Yunanistan'la bugünkü tarihte yapılmış Sözleşmenin yürürlüğe konulmasını beklemeksizin ve bu Sözleşmenin 1. Maddesindeki hükmün uygulama alanı dışında kalmak üzere, Barış Antlaşması imza edilir edilmez, iş bu Sözleşmenin 4. Maddesinde göz önünde tutulan, vücutça sağlam erkekleri serbest bırakacağını ve bunların gidişini sağlayacağını bildirirler.
Lozan'da, 30 Ocak 1923 tarihinde, üç nüsha olarak düzenlenmiştir.

İSMET
Dr. RIZA NUR

EK II

Lozan'da 24 Temmuz 1923'te İmzalanmış Barış Anlaşması'ndan, Boğazlar Rejimi ve Diğer Meselelere İlişkin Seçili Maddeler[1]

Bir taraftan,
BRİTANYA İMPARATORLUĞU, FRANSA, İTALYA, JAPONYA, YUNANİSTAN, ROMANYA, SIRP-HIRVAT-SLOVEN DEVLETİ,
Ve diğer taraftan,
TÜRKİYE,
1914 senesinden beri şarkın sükûnunu ihlâl eden hali harbe kat'î surette hatime vermek arzu-yi mütekabil ile mütehassis olarak,
Ve kendi milletlerinin müşterek refah ve saadeti için elzem olan dostane ve ticarî münasebatı beyinlerinde yeniden tesis etmek emelinde bulunarak,
Ve bu münasebatın Devletlerin istiklâl ve hâkimiyetine hürmet esasına müstenit olması vücubunu mülâhaza ederek, bu hususta bir Muahede akdine karar vermişler ve murahhas olarak:
HAŞMETLÛ BÜYÜK BRİTANYA VE İRLANDA KRALİYETİ MÜTTEHİDESİ, MAVERA-YI EBHAR BRİTANYA ARAZİSİ KRALI VE HİNDİSTAN İMPARATORU HAZRETLERİ: Istanbul'da Fevkalâde Komiser Asaletlû Sir Horace Geoge Montagu
Rumbold, Baronet, G. O. M. G.,

---

[1] Carnegie Uluslararası Barış Vakfı, "Treaty of Peace with Turkey Signed at Lausanne, July 24, 1923" *The Treaties of Peace 1919-1923* (New York: Carnegie Endowment for International Peace, 1924).

FRANSA CUMHURİYETİ: Fransa Sefiri Kebiri, Cumhuriyetin şarkta Fevkalâde Komiseri, Lejyon Donör nişanı millîsinin Grandofisiye rütbesini haiz Ferik General Mösyö Maurice Pellé;
HAŞMETLÛ İTALYA KRALI HAZRETLERİ: Ayandan İtalya Sefiri Kebiri, İstanbul'da Fevkalâde Komiser, Senmoris ve Lazar ve Kuron Ditali nişanlarının Grankruva rütbesini haiz Asaletlû Marki Camille Garroni;
Atina Fevkalâde Murahhas ve Orta Elçisi, Senmoris ve Lazar nişanlarının Komandör ve Kuron Ditali nişanının Grandofisiye rütbesini haiz Mösyö Jules César Montagna;
HAŞMETLÛ JAPONYA İMPARATORU HAZRETLERİ: Soleylövan nişanının birinci rütbesini haiz Roma Fevkalâde Sefiri Kebir ve Murahhası Mösyö Kentaro Otchiai Jusammi;
HAŞMETLÛ YUNANLILAR KRALI HAZRETLERİ: Esbak Heyeti Nüzzar Reisi, Sovör nişanının Grankruva rütbesini haiz Mösyö Eleftherios K. Venizelos,
Londra Orta Elçisi, Sovör nişanının Komandör rütbesini haiz Mösyö Démtère Caclamanos,
HAŞMETLÛ ROMANYA KRALI HAZRETLERİ: Orta Elçi Mösyö Costantin I. Diamandy, Orta Elçi Mösyö Costantin Contzesco;
HAŞMETLÛ SIRPLAR-HIRVATLAR-SLOVENLER KRALI HAZRETLERİ:
Bernde Fevkalâde Murahhas ve Orta Elçi Mösyö Doktor Miloutine Yovanovitch;
TÜRKİYE BÜYÜK MİLLET MECLİSİ HÜKÜMETİ: Umur-u Hariciye Vekili, Edirne Meb'usu İsmet Paşa,
Umur-u Sıhhiye ve Muaveneti içtimaiye Vekili, Sinop Meb'usu Doktor Rıza Nur Bey,
Sabık Vekil, Trabzun Meb'usu Hasan Bey;
Hazeratını tayin etmişlerdir. Müşarüileyhin usulüne muvafık ve muteber görülen salâhiyetnamelerini ibrazdan sonra atideki mevaddı kararlaştırmışlardır.

KISIM I. SİYASÎ AHKÂM

Madde 1

İşbu Muahedenin mevki-i mer'iyete vaz'ı tarihinden itibaren bir taraftan Britanya İmparatorluğu, Fransa, İtalya, Japonya, Yunanistan, Komanya, Sırp-Hırvat-Sloven Devleti ve diğer taraftan Türkiye arasında ve kezalik Tarafeyn tebaaları beyninde hali sulh sureti kafiyede tekrar teessüs edecektir. Tarafeyn arasında münasebatı resmiye vücut bulacak ve Tarafeynin arazileri dahilinde siyasî ve şehbenderî memurin, vaki olacak itilâfatı hususiyeye halel gelmeksizin, hukuk-u düvel esas-ü umumiyesiyle tayin edilmiş olan muameleye mazhar olacaklardır.

FASIL I

1. ARAZİYE MÜTAALLİK AHKÂM

Madde 2

Bahrisiyahtan Adalar denizine kadar Türkiye'nin hududu berveçhi zir tesbit edilmiştir.

Evvelâ — Bulgaristan ile: Rezvaya munsabından Türkiye, Bulgaristan ve Yunanistan'a ait üç hududun Meriç üzerinde kâin nokta-i iltisakına kadar; Bulgaristan'm elyevm tahdit edilmiş olduğu şekilde cenup hududu;

Saniyen — Yunanistan ile: Oradan Arda ve Meriç nehirlerinin birleştiği noktaya kadar:

Meriç mecrası;

Oradan Arda membaına doğru bu nehir üzerinde ve Çörek köyün hemen civarında olmak üzre arazi üzerinde tayin edilecek bir noktaya kadar:

Arda mecrası;

Oradan cenub-u şarkî istikametinde Bosna köyün bir kilometre munsap cihetinde Meriç üzerinde kâin bir noktaya kadar;

Bosna köyünü Türkiye'de bırakan hisselunacak derecede müstakim bir hat. Çörek köyü, beşinci maddede zikredilen komisyon tarafından ahalisi ekseriyet itibariyle Türk veya Rum olarak tanılacağına göre Türkiye'ye veya Yunanistan'a verilecektir.

11 teşrinievel 1922 tarihinden sonra bu köye hicret eden ahali bu hususta hesaba alınmayacaktır;
Oradan Adalar denizine kadar Meriç mecrası.

Madde 3

Bahrisefitten İran hududuna kadar Türkiye'nin hududu berveçhi zir tesbit edilmiştir :
Evvelâ — Suriye ile:
20 teşrinevvel 1921 tarihinde aktolunan Fransa - Türkiye îtüâfnamesinin 8 inci maddesinde musarrah ve muayyen hudut;
Saniyen — Irak ile:
Türkiye ile Irak arasındaki hudut dokuz ay zarfında Türkiye ile Büyük Britanya arasında suret-i muslihanede tayin edilecektir.
Tayin olunan müddet zarfında iki Hükümet arasında itilâf husule gelemediği takdirde, ihtilâf Cemiyeti Akvam Meclisine ârzolunacaktır.
Hatt-ı hudut hakkında ittihaz olunacak karara intizaren Türkiye ve Britanya Hükümetleri mukadderatı kafiyesi bu karara muallâk olan arazinin halii hazırında her hangi bir tebeddül ikaına bais olacak mahiyette hiç bir hareket-i askeriye veya sairede bulunmamağı mütekabilen taahhüt ederler.

Madde 4

İşbu Muahedenamede zikredilen hudutlar işbu Muahedenameye merbut 1/1000000 mikyasındaki haritalar üzerinde tersim edilmiştir. Muahedename metni ile haritalar arasında ihtilâf vukuunda muahedename metni muteber olacaktır.

Madde 5

İkinci maddenin fıkra-i saniyesinde muharrer hududu arazi üzerinde çizmeğe bir tahtit-i hudut Komisyonu memur edilecektir. Bu Komisyon her Devlet için birer murahhas olmak üzre Yunanistan ve Türkiye murahhaslarından mezkûr Hükümetlerce bir Devlet-i salise tebaası meyanından müntahap bir reisten terekküp edecektir.
Mezkûr Komisyon idarî hudutları ve mahallî menafi-i iktısadiyeyi mümkün olduğu kadar nazarı dikkate alarak işbu Muahedenamedeki tarifatı

en yakından takip etmeğe her hal ve kârda cehd-ü gayret edecektir.
Komisyonun mukarreratı ekseriye-i âra ile ittihaz edilecek ve mukarrerat-ı mezkûre alâkadar Taraflar için mecburiy-ül ifa olacaktır.
Komisyonun masarifi alâkadar Taraflar canibinden mütesaviyen deruhde edilecektir.

Madde 6

Bir nehir veya ırmağın sahillerile tayin olunmayıp ta mecralarile tayin edilen hududa gelince işbu Muahedename'de tarifatında istimal edilen mecra ve kanal tabirleri bir taraftan seyr-ü sefere gayri müsait olan nehirlerde su mecrasının veyahut başlıca kolunun, diğer taraftan seyr-ü sefere müsait olan nehirlerde başlıca seyrü sefer kanalının mutavassıt hattı mânâsını ifade eder. Maahaza hatt-ı hududun muhtemel olan tebeddülatında hatt-ı mezkûrun bu suretle tayin edilen mecra veya kanalı mı takip edeceğini veyahut mezkûr mecra veya kanalın işbu Muahedename mevki-i mer'iyete vaz'edildiği ande haiz bulunduğu vaziyette mi suret-i kat'iyede tayin edileceğini tasrih etmek tahtit-i hudut Komisyonuna âit olacaktır.
İşbu Muahedede hilâfına bir hükûm olmadıkça, hudud-u bahriye, sahilden üç milden dun mesafede kâin ada ve adacıkları ihtiva eder.

Madde 7

Alâkadar Devletler tahtit Komisyonuna vazifeleri için lâzımgelen her türlü vesaiki, bilhassa hudud-u hazıra ve sabıkanın tahdidine müteallik zabıtnamelerin suret-i musaddakalarını, mevcut büyük mikyastaki bütün haritaları, mesahaya müteallik malûmatı, tertip ve tanzim edilip neşredilmemiş mesaha haritalarını ve hudut boyundaki nehirlerin yatak tebdil etmesi hakkındaki malûmatı ita etmeği taalıhüt ederler. Türk memurini nezdinde bulunan haritalar, mesahaye müteallik malûmat ve hatta neşredilmemiş haritalar işbu Muahedenin mevki-i icraya vaz'ı anından itibaren müddet-i kasire-i mümküne zarfında Komisyon reisine dersaadette teslim edilecektir.
Bundan maada alâkadar Devletler, Komisyona bütün vesaikin bilhassa plânlar ve kadastroların ve tapu defterlerinin tevdii ve mezkûr Komisyonun talebi üzerine emlâk ve araziye ve iktisadî cereyanlara dair bilcümle

malûmatın ve izahat-ı lâzime-i sairenin itası zımnında memurin-i mahalliyeye talimat vereceklerini taahhüt ederler.

Madde 8

Alâkadar Devletler, tahtit-i hudut komisyonuna vazifesinin ifası için lâzım olan münakalât, mesken, amele ve malzemeye (direkler, hudut alâmetleri) müteallik muaveneti gerek doğrudan doğruya ve gerekse memurin-i mahalliye vasıtasiyle ifa eylemeği taahhüt ederler.
Bilhassa Türkiye Hükümeti, icab-ı takdirinde, vazifesinin ifasından tahtit-i hudut Komisyonuna muavenet etmeğe salih memurin-i fenniye ila etmeği taahhüt eylerler.

Madde 9

Alâkadar Devletler, Komisyon tarafından vaz' edilmiş olan nirengi noktalarını, işaretlerini ve direk veya hudut işaretlerini hüsn-ü muhafaza etmeği taahhüt eylerler.

Madde 10

Hudut alâmetleri birbirinden gözle görülebilecek mesafelere vaz'olunacaklardır. Bunlara numara vaz'edilecek, bulundukları mevkiler ve numaraları bir harita üzerinde işaret edilecektir.

Madde 11

Tahtit-i hududa ait kat'î zabıtnameler ve merbutu haritalarla vesaik üç nüsha-i asliye olarak tanzim olunacaklardır. Bunlardan ikisi hem hudut Devletler Hükümetlerine tevdi edilecek ve üçüncü nüshası da işbu Muahedeye vaz'ı imza eyleyen Devletlere birer suret-i musaddakasını tevdi edecek Fransa Cumhuriyeti Hükümetine irsal kılınacaktır.

Madde 12

İmroz ve Bozca adalariyle Tavşan adalarından gayri şarkî Bahrisefit adaları ve bilhassa Limni, Semendirek, Midilli, Sakız, Sisam ve Nikarya adaları üzerinde Yunan hakimiyetine dâir 17-30 mayıs 1913 tarihli Londra muahedenamesinin beşinci ve 1-14 teşrinisani 1913 tarihli Atina Muahedename-

sinin on beşinci maddeleri ahkâmına tebaan 13 şubat 1914 tarihli Londra Konferansında ittihaz edilip 13 şubat 1914 tarihinde Yunan Hükümetine tebliğ edilen karar, işbu Muahedenamenin İtalya'nm hakimiyeti altına vaz'edilen ve on beşinci maddede mezkûr olan adalara müteallik ahkâmı mahfuz kalmak şartiyle, teyit edilmiştir. Asya sahilinden üç milden dun mesafede kâin adalar, işbu Muahedede hilâfına sarahat bulunmadıkça, Türkiye hâkimiyeti altında kalacaklardır.

Madde 13

Sulhun muhafazasını temin zımnında Yunan Hükümeti Midilli, Sakız, Sisam ve Nikarya adalarında atideki tedabire riayet etmeği taahhüt eyler:
Emtia — Mezkûr adalarda hiç bir üss-ü behrî, hiçbir istihkâm tesis ve inşa edilmeyecektir.
Saniyen — Yunan askeri tayyarelerinin ve sair merakibi havaiyesinin Anadolu sahili arazisi üzerinde tayaran etmesi menedilecektir. Mukabeleten Türkiye Hükümeti dahi askeri tayyarelerinin ve sair merakibi havaiyesinin mezkûr adalar üzerinde tayaranını menedecektir.
Salisen — Mezkûr adalarda Yunan kuva-yı askeriyesi, taht-ı silâha alınıp mahallinde talim ve terbiye edilebilecek olan esnan erbabının miktarı mutadına ve bütün Yunan arazisinde mevcut bulunan jandarma ve polis miktan ile mütenasip olacak jandarma ve polis miktarına münhasır kalacaktır.

Madde 14

Türkiye hâkimiyeti altında kalan İmroz ve Bozca adaları idare-i mahalliye ile eşhas ve emvalin himayesi hususunda gayri muslim ahali-i mahalliyeye her türlü teminatı bahşeden anâsır-ı mahalliyeden mürekkep bir teşkilât-ı mahsusa-i idariyeye nail olacaktır. Salif-üz zikir adalarda emniyet ve asayiş balâda mezkûr idare-i mahalliye marifetiyle ahali-i rnahaliye meyanından alınan ve idare-i mahalliyenin emri tahtında bulunan bir heyet-i zabıta vasıtasile temin edilecektir.
Rum ve Türk ahalinin mübadelesine dair Yunanistan ile Türkiye arasında aktedilmiş veya aktedilecek ahkâm İmroz ve Bozca adaları ahalisine kabil-i tatbik olmayacaktır.

Madde 15

Türkiye zirde tadat olunan adalar üzerindeki bilcümle hukuk ve müstenidatından İtalya lehine feragat eder: Elyevm Italya'nın taht-ı işgalinde bulunan Astampalya [Astropalia], Rodos [Rhodes], Kalki [Carki], Skarpanto, Kazos [Gasso], Piskopis [Tilos], Misiros [Misyros], Kalimnos [Kalymnos], Leros , Patmos, Lipsos [Lipso], Sombeki [Simi] ve lstanköy [Kos] adaları ile bunların tevabiinden olan adacıklar ve Meis [Castellorizo] adası.

Madde 16

Türkiye işbu Muahedede musarrah hudutlar haricinde kâin bilcümle arazi üzerinde ve bu araziye müteallik ve kezalik işbu Muahede ile üzerlerinde kendi hakk-ı hâkimiyeti tanınmış olan adalardan gayri cezireler üzerinde—ki bu arazi ve cezirelerin mukadderatı alâkadarlar tarafından tayin edilmiş veya edilecektir— her ne mahiyette olursa olsun haiz olduğu bilcümle hukuk ve müstenidatından feragat ettiğini beyan eyler.
İşbu Maddenin ahkâmı mücaveret münasebetile Türkiye ile hem hudut memleketler arasında takarrür etmiş veya edecek olan ahkâm-ı hususiyeyi ihlâl etmez.

Madde 17

Türkiye'nin Mısır ve Sudan üzerindeki bütün hukuk ve müstenidatından feragatinin hükmü 5 teşrinisani 1914 tarihinden muteberdir.

Madde 18

Mısır vergisiyle temin edilen Osmanlı istikrazlarına yani 1855, 1891, 1804 istikrazlarına müteallik bilcümle taahhüdat ve mükellefiyattan Türkiye ibra olunmuştur. İşbu üç istikraz mürettebatı için Mısır tarafından vaki olan tediyat-ı seneviye, elhaletühazihi Mısır Düyun-u Unıumiyesi müktesebatının bir kısmını teşkil etmekte olduğundan, Düyun-u Umumiye-i Osmanyje'ye müteallik sair bilcümle mükellefiyattan Mısır ibra olunmuştur.

Madde 19

Mısır Devletinin tanınmasından mütevellit mesail, alâkadar Devletler arasında tayin edilecek şerait dairesinde muahharen takarrür edecek ahkâm ile halledilecek ve Türkiye'den ayrılan araziye müteallik olan Muahedename ahkâmı Mısır Devletine tatbik edilmeyecektir.

Madde 20

Türkiye, Britanya Hükümeti tarafından Kıbrıs'ın 5 teşrinisani 1914 de ilân olunan ilhakını tanıdığını beyan eder.

Madde 21

5 teşrinisani 1914 tarihinde Kıbrıs adasında mütemekkin olan Türk tebaası kanun-u mahallînin tayin ettiği şerait dairesinde İngiltere tabiiyetini iktisap ve bu yüzden Türk tabiiyetini zayi edeceklerdir. Maahaza işbu Muahedenamenin mevkii mer'iyete vaz'ından itibaren iki senelik bir müddet zarfında Türk tabiiyetini ihtiyar edebileceklerdir; bu takdirde hakk-ı hıyarlarını istimal ettikleri tarihi takip eden on iki ay zarfında Kıbrıs adasını terketmeğe mecbur olacaklardır.

İşbu Muahedenamenin mevki-i mer'iyet, vaz'ı tarihinde Kıbrıs adasında mütemekkin olup ta kanun-u mahallînin tayin ettiği şerait dairesinde vukubulan müracaat üzerine tarih-i mezkûrda İngiltere tabiiyetini ihraz etmiş veya etmek üzre bulunmuş olan Türk tebaası dahi bundan dolayı Türk tabiiyetini zayi edeceklerdir.

Şurası mukarrerdir ki Kıbrıs Hükümeti, Türkiye Hükümeti'nin muvafakati olmaksızınTürk tabiyetinden başka bir tabiiyet ihraz etmiş olan kimselere İngiltere tabiiyetini teffizden imtina etmek salâhiyetini haiz olacaktır.

Madde 22

Türkiye, yirmiyedinci maddenin ahkâm-ı umumiyesine halel gelmemek şartile 18 teşrinievvel 1912 tarihli Lozan Muahedenamesi ve ona müteallik Senedat mucibince her ne mahiyette olursa olsun Trablos-u Garp [Libya] üzerinde haiz olmuş olduğu kâffe-i hukuk ve imtiyazatın ilga-yı kat'îsini tanıdığını beyan eder.

2. AHKÂM-I MAHSUSA

Madde 23

Tarafeyn-i Âliyeyn-i âkideyn, Boğazlar'ın usulüne dair bu günkü tarihle münakit Mukavelename-i mahsusta beyan olunduğu veçhile Çanakkale boğazında, Marmara denizinde ve Karadeniz boğazında bahıren ve hukuk-u havaiye ile gerek sulh ve gerek harp zamanlarında serbesti-i mürur ve seyrisefain esasını tasdik ve beyan hususunda müttehittirler. Mezkûr Mukavelename, buradaki Tarafeyn-i Aliyeyn-i âkideyn nazarında, işbu Muahedenamede münderiç olduğu takdirde haiz olacağı hüküm ve kuvvetin aynini haiz olacaktır.

Madde 24

İşbu Muahedenamenin ikinci maddesinde tarif edilen hududun usulüne müteallik ve bugünkü tarihle münakit Mukavelename-i mahsus buradaki Tarafeyn-i Aliyeyn-i âkideyn nazarında, işbu Muahedenamede münderiç olduğu takdirde haiz bulunacağı hüküm ve kuvvetin aynını haiz olacaktır .

Madde 25

Türkiye, kendisiyle yan yana harp etmiş olan Devletler ile diğer Düvel-i âkide beyninde münakit Muahedat-ı sulhiye ve mukavelât-ı munzammenin tamami-i mer'iyetini tanımağı ve eski Almanya imparatorluğu, Avusturya, Macaristan ve Bulgaristan arazisine dair ittihaz olunmuş veya olunacak mukarreratı kabul etmeği ve böylece tayin edilen hudut dahilindeki yeni Devletleri tanımağı taahhüt eder.

Madde 26

Türkiye şimdiden Almanya'nın, Avusturya'nın, Bulgaristan'ın, Yunanistan'ın, Macaristan'ın, Lehistan'ın, Romanya'nın, Sırp-Hırvat-Sloven Devleti ile Çek-Slovakya Devleti'nin hududunu, işbu hudut yirmi beşinci maddede işaret olunan Muahedeler veyahut mütemmim bilcümle mukavelelerle tesbit edilmiş veya edilecek olduğu şekilde tasdik ve kabul ettiğini beyan eder.

Madde 27

Türkiye Hükümeti veya Türkiye memurini tarafından Türkiye arazisi haricinde işbu Muahedeye vazi-ül imza diğer Devletlerin taht-ı hâkimiyetinde veya himayesinde bulunan arazi tebaası ile Türkiye'den ayrılan arazi tebaası üzerinde siyasî, teşriî veya idarî hususatta her hangi bir sebebe müstenit olursa olsun hiç bir salâhiyet veya hakk-ı kaza istimal edilmeyecektir.
Şurası mukarrerdir ki memurin-i mezhebiye-i islâmiyenin vazaif-i diniyelerine halel iras edilmiş değildir.

Madde 28

Tarafeyn-i Aliyeyn-i âkideyn Türkiye'de Kapitülâsyonların kâffe-i nokta-ı nazardan tamamen ilgasını her biri kendisine taallûku cihetinden kabul ettiklerini beyan ederler.

Madde 29

Fransız tebaası Faslılar ve Tunuslular Türkiye'de diğer Fransız tebaasının tâbi olduğu usulün her hususa aynına tâbi olacaklardır.
Trablusgarp ve Bingazi ahalisi, Türkiye'de diğer İtalyan tebaasının tâbi olduğu usulün her hususta aynına tâbi olacaklardır.
Bu maddenin ahkâmı aslen Tunuslu, Trablusgarpli ve Faslı olupta Türkiye'de yerleşmiş bulunanların tâbiiyetleri hususunda bir hükmü tazammun etmez.
Mütekabilen Türk tebaası, Birinci ve ikinci fırkalardaki ahkâmdan ahalisinin müstefit bulunduğu memleketlerde ve memleketlerin tâbi oldukları Fransa veya İtalya'daki usulün aynından mütekabilen müstefit olacaklardır.
Birinci fırkadaki ahkâmdan ahalisi müstefit olan memleketlerden vürut eden veya o memleketlere sevkolunan eşyanın Türkiye'de tâbi olacağı usul ile bilmukabele Türkiye'den vürut eden veya Türkiye'ye sevkedilen eşyanın mezkûr memleketlerde tâbi olacağı usul, Fransa Hükümeti ile Türkiye Hükümeti arasında bilitilâf tayin edilecektir.

FASIL II. TÂBİİYET

Madde 30

İşbu Muahedenâme ahkâmı mucibince Türkiye'den ayrılan arazide yerleşmiş Türk tebaası bihakkin ve kavanin-i mahalliyece mevzu şerait dahilinde işbu arazinin intikal ettiği Devletin tebaası olacaklardır.

Madde 31

18 yaşını mütecaviz olup da 30'uncu Madde ahkâmı mucibince Türk tabiiyetini zâyi ve bihakkın yeni bir tâbiiyet iktisap eden eşhas işbu Muahedenin mevki-i mer'iyete vaz'ı tarihinden itibaren iki sene müddet zarfında Türk tâbiiyetini ihtiyar etmek salâhiyetini hâiz olacaklardır.

Madde 32

İşbu Muahede itıameye tevfikan Türkiye'den ayrılan bir kısım arazide yerleşmiş ve mezkûr arazideki ekseriyeti ahaliden ırk itibarile ayrı olan 18 yaşını mütecaviz eşhas, işbu Muahedenin mevki-i mer'iyete vaz'ından itibaren iki sene müddet zarfında ahalisinin ekseriyeti kendisinin ırkına mensup olan Devletlerden birinin tabiiyetini, mezkûr Devletin muvafakati şartiyle ihtiyar edebileceklerdir.

Madde 33

31 ve 32. Maddeler ahkâmına tevfikan hakk-ı hiyarlannı istimal eden eşhas, bunu takip eden on iki ay zarfında ikametgâhlarını, hakk-ı hiyarlannı lehine istimal ettikleri Devlet arazisine nakle mecburdurlar.

İşbu hakk-ı hiyarlannı istimalden mukaddem mukim bulundukları diğer Devletin arazisinde mâlik oldukları emval-i gayrimenkuleyi muhafaza etmekte serbest olacaklardır.

İşbu eşhas her nevi emval-i menkulelerini beraberlerinde götürebileceklerdir. Bundan dolayı kendilerine ne ihraç, ne ithal için hiç bir harç veya resim tarh olunmayacaktır.

Madde 34

İşbu Muahede ahkâmı mucibince Türkiyeden ayrılan bir mahal ahali-i

asliyesinden olup 18 yaşını mütecaviz olan ve işbu Muahedenamenin mevki-i icraya vaz'ı anında memalik-i ecnebiyede yerleşmiş bulunan Türk tabaası, Türkiye'den ayrılan memalikte icra-yı hükmeden Hükümetler ile kendilerinin yerleşmiş bulundukları memleketlerin Hükümetleri arasında aktine lüzum görülebilecek itilâfat kayd-ı itirazîsi tahtında, ahali-i asliyesinden bulundukları arazide mer'i olan tabiiyeti iktisapta muhayyerdirler. Şu şartla ki, ırkları itibariyle bu arazi ahalisinin ekseriyetine mensup olalar ve o arazide icra-yı hükmeden Hükümet te buna muvafakat ede. Bu hakk-ı hiyar işbu Muahedenamenin mevki-i mer'iyete vaz'ı tarihinden itibaren iki sene müddet zarfında istimal edilmelidir.

Madde 35

Düvel-i âkide, işbu Muahedenamede veya Almanya, Avusturya, Bulgaristan veya Macaristan'la münakit Sulh Muahedenamelerinde veyahut Türkiye'den başka Düvel-i âkide-i mezkûre ile veya onlardan biriyle Rusya beyninde veya kendi aralarında münakit bir Muahedenamede beyan edilen ve alâkadarana, kendileri için iktisabı mümkün olan, her hangi bir başka tâbiiyeti ihraz müsaadesini bahşeden hakk-ı hiyarın istimaline hiç bir veçhile mümanaat göstermeyeceklerini taahhüt ederler.

Madde 36

İşbu fasıl ahkâmının tatbikine mütedair olan kâffe-i hususatta zat-üz zevç kadınlar zevçlerinin ve on sekiz yaşından dun olan çocuklar da ebeveynlerinin tâbi oldukları şeraite ittiba edeceklerdir.

FASIL III. EKALLİYETLERİN HİMAYESİ

Madde 37

Türkiye, 38'den 44'e kadar olan Maddelerde musarrah ahkâmın kavanin-i asliye şeklinde tanınmasını ve hiç bir kanun, hiç bir nizam ve hiç bir muamele-i resmiyenin bu ahkâma münafi veya muarız olmamasını ve hiç bir kanun, hiç bir nizam ve hiç bir muamele-i resmiyetin ahkâm-ı mezkûreye ihrazı tefevvuk etmemesini taahhüt eder.

Madde 38

Türkiye Hükümeti, tevellüt, milliyet, lisan, ırk veya din tefrik etmeksizin Türkiye ahalisinin kâffesine hayat ve hürriyetlerince himaye-i tamme ve kâmile bahşetmeği taahhüt eder.

Türkiye'nin bütün ahalisi intizam-ı âm ve adab-ı umumiye ile gayrikabil-i telif olmayan her din, mezhep veya itikadın gerek umumî ve gerek hususî surette serbesti-i icrası hakkına malik olacaklardır.

Gayrimüslim ekalliyetler, bütün Türk tebaasına tatbik edilen ve Türkiye Hükümeti tarafından müdafaa-i milliye veya intizam-ı âmmın muhafazası için memleketin her tarafında veya bir kısmında ittihaz edilen tedabir mahfuz kalmak şartiyle serbesti-i seyrüsefer ve hicretten tamamiyle istifade edeceklerdir.

Madde 39

Gayrimüslim akalliyetlere mensup Tük tabaası, müslümanların istifade ettikleri aynı hukuk-u medeniye ve siyasiyeden istifade edeceklerdir.

Türkiye'nin bütün ahalisi din tefrik edilmeksizin kanun nazarında müsavi olacaklardır.

Din, itikat veya mezhep farkı hiç bir Türk tebaasının hukuk-u medeniye ve siyasiyeden istifadesine ve bilhassa hidemat-ı umumiyeye kabulüne, memuriyete ve meratibe nailiyetine veya muhtelif mesaliki ve sanayii icra etmesine bir mania teşkil etmeyecektir.

Herhangi Türkiye tebaasının gerek münasebat-ı hususiye veya ticariyede, gerek din, matbuat veya her nevi neşriyat hususunda ve gerek içtımaat-ı umumiyede her hangi bir lisanı serbestçe istimal etmesine karşı hiç bir kayıt vaz'edilmeyecektir.

Lisan-ı resmi mevcut olmakla beraber, Türkçe'den gayri lisan ile mütekellim bulunan Türk tebaasına mehakim huzurunda kendi lisanlarını şifahî surette istimal edebilmeleri zımnında teshilât-ı münasibe ibraz olunacaktır.

Madde 40

Gayrimüslim ekalliyetlere mensup olan Türk tebaası hukukan ve fiilen diğer Türk tebaaya tatbik edilen ayni muamele ve ayni teminattan müstefit olacaklar ve bilhassa, masrafları kendilerine ait olmak üzre her türlü

müessesat-ı hayriye, diniye veya içtimaiyeyi, her türlü mektep ve sair müessesat-ı talim ve terbiyeyi tesis, idare ve murakabe etmek ve buralarda kendi lisanlarını serbestçe istimal ve âyini dinilerini serbestçe icra etmek hususlarında müsavi bir hakka malik bulunacaklardır.

Madde 41

Tedrisat-ı umumiye hususunda, Türkiye Hükümeti gayrimüslim tebaanın mühim bir nisbet dahilinde mütemekkin oldukları şehirler ve kazalarda bu Türk tebaasının çocuklarının iptidaî mekteplerde kendi lisanlariyle tahsil etmelerini temin zımmında teshilât-ı münasibe ibraz edecektir. Bu hüküm Türkiye Hükümetinin mezkûr mekteplerde Türk lisanının tedrisini mecburî kılmasına mâni olmayacaktır.

Gayrimüslim akalliyetlere mensup Türk tebaasının mühim nisbette mevcut oldukları şehirlerde veya kazalarda Devlet bütçesi belediye veya sair bütçeler tarafından terbiye , din veya emri hayır maksadiyle varidat-ı umumiyeden tahsis edilecek mebaliğden istifade ve tahsisat ifrazı hususunda mezkûr ekalliyetler adilâne bir surette hissement olacaklardır. Mebaliğ-ı mezkûre alâkadar nüessesatın sahib-i salâhiyet mümessillerine tesviye edilecektir.

Madde 42

Türkiye Hükümeti gayrimüslim akalliyetlerin hukuk-u aile veya ahkâm-ı şahsiyeleri bahsinde bu mesailin mezkûr akalliyetlerin örf ve âdetlerinde hal ve fasledilmesine müsait her türlü ahkâm vaz'ına muvafakat eder.

İşbu ahkâm Türkiye Hükümeti ile alâkadar akalliyetlerden her birinin müsavi miktarda mümessillerinden mürekkep hususî komisyonlar tarafından tanzim olunacaktır, ihtilâf vukuunda Türkiye Hükümeti ile Cemiyet-i Akvam Meclisi bilittifak Avrupa hukukşinasları meyanından müntehap bir hakem alelhakem tayin edeceklerdir. Türkiye Hükûmeti mezkûr akalliyetlere ait kiliselere, havralara, mezarlıklara ve sair müessesat-ı diniyeye her türlü himayeyi bahşeylemeği taahhüt eder. Aynı akalliyetlerin hali hazırda Türkiye'de mevcut olan evkafına ve müessesat-ı diniye ve hayriyelerine her türlü teshilât ve müsaadat ita olunacak ve Türkiye Hükümeti yeni müessesat-ı diniye ve hayriye ihdası için bu kabil sair

müessesat-ı hususiyeye temin edilmiş olan teshilât-ı lâzimeden hiç birini diriğ etmeyecektir.

Madde 43

Gayrimüslim ekalliyetlere mensup Türk tebaası, ahkâm-ı itikadiyelerine mugayir veya dini ayinlerini muhil her hangi bir muamelenin ifasına mecbur tutulmnayacakları gibi, hafta tatilleri gününde mahkemelerde ispat-ı vücut etmekten veya her hangi bir muamele-i kanuniye icrasından istinkâf ettiklerinden dolayı bunların hiç bir hakları sakıt olmayacaktır. Maamafih bu hüküm, mezkûr Türk tebaasını intizam-ı âmmenin muhafazası için diğer her hangi Türk tebaasına tahmil edilen mecburiyetlerden âzade kılmayacaktır.

Madde 44

Türkiye, işbu Faslın yukarıki maddelerin Türkiye'nin gayrimüslim akalliyetlerine teallük ettiği mertebede mezkûr maddeler ahkâmının beynelmilel menfaati haiz taahhüdat teşkil etmelerini ve Cemiyet-i Akvam'ın kefaleti altına vaz'edilmelerini kabul eyler. İşbu ahkâm Cemiyet-i Akvam Meclisi'nin ekseriyetinin muvafakati olmaksızın tadil edilemeyeceklerdir. Britanya imparatorluğu, Fransa, İtalya ve Japonya, Cemiyet-i Akvam Meclisi ekseriyeti tarafından işbu mevat hakkında usul-ü dairesinde kabul edilecek olan her türlü tadilâtı reddetmemeği Muahede-i hazıra ile taahhüt eylerler.

Türkiye, Cemiyet-i Akvam Meclisi âzasından her birinin bu taahhüdattan her hangi birine karşı vuku bulan tecavüzü veya tecavüz tehdidini Meclisin nazar-ı dikkatine arza salâhiyettar olacağı ve Meclisin icabı hale göre münasip ve müessir telâkki edilecek bir suret-i hareket ittihaz ve talimat ita edebileceğini kabul eder.

Bundan başka Türkiye, işbu maddelere mütedair hukuku veya filî mesailde Türkiye Hükûmetile vazi-ül imza diğer Devletlerden her hangi biri veya Cemiyet-i Akvam Meclisi âzasından her hangi diğer bir Devlet beyninde ihtilâf-ı efkâr vukua geldiği takdirde işbu ihtilâfın, Cemiyet-i Akvam Ahitnamesinin 14'üncü maddesi mefadına nazaran beynelmilel mahiyeti hâiz bir ihtilâf gibi telâkki edilmesini kabul eder. Türkiye

Hükümeti bu kabilden olan her hangi ihtilâfın, diğer taraf talep ettiği takdirde Beynelmilel Adalet Mahkeme-i Daimesine tevdiini kabul eder. Mahkeme-i Daime'nin kararı kabil-i istinaf olmayıp Cemiyet-i Akvam Ahitnamesinin on üçüncü Maddesi mucibince verilmiş bir kararın kuvvet ve hükmünün aynını hâiz olacaktır.

Madde 45

İşbu Fasıl ahkâmı ile Tiirkiye'nin gayrimüslim akalliyetleri hakkında tanınan hukuk, Yunanistan tarafından dahi kendi arazisinde bulunan müslüman akalliyet hakkında tanınmıştır.

...

FASIL II. AHKÂM-I MUHTELİFE

Madde 58

Bir taraftan Türkiye, diğer taraftan [Yunanistan hariç olduğu halde] Düvel-i saire-i âkide , Türkiye ile Düvel-i mezkûrenin ve kezalik [eşhas-ı hükmiye de dahil olduğu halde] tebaalarının, 1 ağustos 1914 tarihi ile Muahede-i haziranın mevkii mer'iyete vaz'ı tarihi beyninde güzeran olan müddet zarfında garek ef'al-i harbiyeden, gerek istimval, zabıt, sekvestro, tasarruf veya müsadere tedabirinden münbais zayiat ve zarar ve ziyanlardan dolayı her türlü metalib-i naktiyede bulunmaktan mütekabilen feragat ederler.
Maamafih balâdaki hüküm, işbu Muahedenin üçüncü Kısmında muharrer ahkâma [İktisadî ahkâm] halel vermeyecektir.
Almanya ile münakit 28 haziran 1919 tarihli Sulh Muahedenamesinin 259'uncu Maddesinin [1] işaretli fıkrası ve Avusturya ile münakit 10 eylül 1919 tarihli Sulh Muahedenamesinin 210 uncu Maddesinin [l] işaretli fıkrası mucibince Almanya ve Avusturya tarafından devredilmiş olan altın nukut üzerindeki her türlü hukukundan, Türkiye [Yunanistan müstesna olarak] diğer âkit Devletler lehine feragat eder.
Birinci tertip Türk evrak-ı naktiyesi hakkında gerek 20 haziran 1331 [3 temmuz 1915] tarihli Mukavelename ile gerek mezkûr evrak-ı naktiyenin zahrında muharrer metne nazaran Düyun-u Umumiye-i Osmaniye Meclisi'ne tahmil edilmiş olan bilcümle tediye mükellefiyatı fesholunmuştur.

Kezalik Türkiye, Hükümet-i Osmaniye tarafından İngiitere'ye sipariş olunup Britanya Hükümeti tarafından 1914 tarihinde vazıyet edilmiş olan harp sefineleri için tediye kılınmış bulunan mebaliğm iadesini, ne Britanya Hükümeti'nden ve ne de tebaalarından talep etmemeği kabul ve bundan dolayı her türlü metalibinden feragat eder.

Madde 59

Yunanistan harp kavaninine mugayir olarak Anadolu'da Yunan ordu veya idaresinin ef'alinden mütevellit hasaratın tamiri mecburiyetini tanır. Diğer taraftan Türkiye, Yunanistan'ın harbin temadisinden ve bunun netayicinden mütevellit vaziyet-i maliyesini nazar-ı dikkate alarak tamirat hususunda Yunanistan Hükümeti'ne karşı her türlü mutalebattan suret-i kafiyede feragat eder.

Madde 60

Gerek Balkan muharebeleri neticesinde ve gerek işbu Muahede ile lehlerine Osmanlı İmparatorluğu'ndan arazi ayrılmış veya ayrılmakta olan Devletler Osmanlı İmparatorluğu'nun işbu arazi üzerinde bulunan kâffe-i emval ve emlâkini meccanen iktisap edeceklerdir.

Şurası mukarrerdir ki 26 Ağustos 1324 [8 Eylül 1908] ve 20 Nisan 1325 [12 Mayıs 1909] tarihli iradelerin Hazine-i Hassa'dan Devlet'e naklini emrettikleri emval ve emlâk ve kezalik 30 teşrinievel 1918 de Hazine-i Hassa tarafından hidemat-ı umumiye menfaatine idare edilmekte bulunmuş olan emval ve emlâk, Düvel-i mezkûre işbu emval ve emlâke müteallik hususatta Osmanlı İmparatorluğu yerine kaim olacakları ve emvali mezkûre üzerine müesses olan vakıfların muteber tanınması lâzım geleceği cihetle, fıkra-i anifede gösterilen emval ve emlâk meyanına dahildir.

Gerek Balkan muharebeleri neticesinde ve gerek bilâhare Yunanistan'a intikal etmiş olan eski Osmanli İmparatorluğu arazisi üzerinde kâin olup Hazine-i Hassa'dan Devlet'e geçmiş bulunan emval ve emlâk hakkında Türkiye Hükümeti ile Hükümet-i Yunaniye arasında mütekevvin ihtilâf, aktolunacak bir tahkimnameye tevfikan ve 14 teşrinsani 1913 tarihli Atina Muahedesine merbut 2 numaralı hususî Protokol mucibince Lâhey'de bir mahkeme-i hâkemiyeye tevdi olunacaktır.

Bu Maddenin ahkâmı, Hazine-i Hassa namına mukayyet olup veya onun tarafından idare edilip işbu Maddenin ikinci ve üçüncü fıkralarında mevzu-u bahsolmayan emval ve emlâkin mahiyet-i hukukiyesini tebdil etmeyecektir.

Madde 61

İşbu Muahede mucibince Türkiye'den gayri bir Devletin tebaası meyanına giren ve mülkî ve askeri tekaüt ve mazuliyet ve eytam ve eramil maaşatından istifade edenler maaşlarından dolayı Türkiye Hükümeti'ne karşı hiç bir talep dermeyan edemeyeceklerdir.

Madde 62

Almanya ile münakit 28 Haziran 1919 tarihli Versay Sulh Muahedenamesi'nin 261. Maddesi ve 10 Eylül 1919 tarihinde Avusturya ile ve 27 teşrinisani 1919 tarihinde Bulgaristan ile ve 4 haziran 1920 tarihinde Macaristan ile münakit Sulh Muahedenamelerinin mevadd-ı mütenazırası mucibince Almanya, Avusturya, Bulgaristan ve Macaristan Türkiye'den alacaklı bulundukları bilcümle matlubatm devrini Türkiye kabul eyler. Sair Düvel-i âkide bu hususta dolayı Türkiye zimmetine terettüp eden düyundan Türkiye'yi ibra eylemeği kabul ederler. Türkiye'nin Almanya, Avusturya, Bulgaristan ve Macaristan'dan alacağı olan matlubat dahi sair Düvel-i âkide lehine devrolunmuştur.

Madde 63

Harpten sonra Almanya'dan Tuıkıye'ye ihraç olunacak emtia bedelâtına mukabil Almanya Hükümeti'nin Türkiye evrak-ı naktiyesini muayyen bir kambiyo fiatile kabul edeceğine dair vaki olan taahhüdattan mezkûr Almanya Hükümeti'ni ibra eylediğini,Türkiye Hükümeti, sair Düvel-i âkide ile bilittifak beyan eder.

...

Madde 107

Mevrit veya mahreci Türkiye veya Yunanistan olup Yunan—Bulgar hududiyle Kuleliburgaz kurbundaki Yunan—Türkiye hududu arasında kâin şark

şimendiferlerinin aksam-ı selâsesinden transit suretiyle müstefit olan yolcular ve emtia-i ticariye, işbu transitten dolayı hiç bir resim veya harca ve ne de bir gûna pasaport veya gümrük muayenesi muamelesine tâbi olmayacaklardır. İşbu Maddenin icrayı ahkâmı Cemiyet-i Akvam Meclisi tarafından intihap edilecek olan bir Komiser tarafından temin edilecektir.
Yunanistan ve Türkiye Hükümetleri bu Komiser nezdine, salif-üz zikir ahkâmın icrasına müteallik her meseleyi Komiserin nazar-ı dikkatine vaz'etmekle mükellef ve vazifesinin ifası emrinde bilcümle teshilât-ı lâzimeye mazhar olacak olan bir mümessil tayin etmek hakkını haiz olacaklardır.
Bu mümessiller ihtiyaçları olacak madun heyet-i memurinin miktar ve evsafı hakkında Komiserle itilâf edeceklerdir. Ahkâm-ı mezkûrenin icrasına müteallik olup halline muvaffak olamadığı her meseleyi Cemiyet-i Akvam Meclisi'nin Kararına arzetmek mezkûr Komiserin uhdesine terettüp edecektir. Yunanistan ve Türkiye Hükümetleri ekseriyet-i âzâ ile ittihaz-ı mukarrerat eyleyen mezkûr meclis tarafından sâdır olan her karara riayet eylemeği taahhüt ederler.
Anif-üz zikir Komiserin maaşı ve ifa edeceği hizmete ait masarif Yunanistan ve Türkiye Hükümetleri tarafından münasaiaten deruhde edilecektir.
Türkiye, bilâhare Edirne'yi Kuleliburgaz'la istanbul arasındaki hatta rapteden bir şimendifer hattı inşa eylediği takdirde işbu Maddenin, Kuleliburgaz ve Bosnaköy kurbünda kâin Yunanistan-Türkiye hudut noktası arasındaki transite müteallik ahkâm-ı mütekabilen hükümsüz kalacaktır.
...

KISIM V. AHKÂM-I MUHTELİFE

FASIL I. ÜSERA-YI HARP

Madde 119

Tarafeyn-i Âliyeyn-i âkideyn, ellerinde kalmış olan harp esirlerile sivil mevkufları derhal memleketlerine iadeyi taahhüt ederler.
Yunanistan ve Türkiye'nin mütekabilen ellerinde bulunan üsera-yı harp ve sivil mevkufinin mübadeleleri işbu Hükümetler arasında 30 kânunusani

1923 tarihinde Lozan'da imza edilmiş olan Itilâfnam-i mahsusun mevzuunu teşkil eder.

Madde 120

İnzibata mugayir harekâttan dolayı cezaya müstahak veya mahkûm olan üsera-yı harp ve sivil mevkufin, cezalarının ikmaline veyahut haklarındaki takibat-ı kanuniyenin hitam bulmasına bakılmaksızın, iade edileceklerdir. İnzibata ait ceraimden maad ef'alden dolayı cezaya müstahak veya mahkûm olmuş olanlar taht-ı mevkufiyette idame edilebileceklerdir.

Madde 121

Tarafeyn-i Aliyeyn-i âkideyn gaiplerin taharrisi veya adem-i iade arzusunu izhar etmiş olan üsera-yı harp ve sivil mevkufinin tayin-i hüviyetleri için mütekabilen kendi arazileri üzerinde her türlü teshilâtı irae etmeği taahhüt ederler.

Madde 122

Tarafeyn-i Aliyeyn-i âkideyn jşbu Muahedename mevki-i mer'iyete vaz'edilir edilmez, üsera-yı harbe ve sivil mevkufine âit olduğu veya âit olmuş bulunduğu halde alıkonulmuş bulunan bilcümle eşya, akçe, esham ve tahvilât ve senedat ve evrak ve vesaik veya her nevi eşya-yı zatiyenin iadesini taahhüt ederler.

Madde 123

Tarafeyn-i Aliyeyn-i âkideyn, orduları tarafından esir edilmiş olan üsera-yı harbin idare ve iaşesi için masruf mebaliğın mütekabilen tediyesinden sarfı nazar eylediklerini beyan ederler.

...

FASIL III. AHKÂM-I UMUMİYE

Madde 137

Tarafeyn-i Âliyeyn-i âkideyn arasında hilâfına takarrür eden ahkâm müstesna olmak üzre 30 teşrinievel 1918 tarihinden itibaren işbu Muahedenin

mevki-i mer'iyete vaz'ına kadar İstanbul'u işgâl eden Devletler tebaalarının, ecnebilerin veya Türk tebaasının hukuk, emval ve menafime ve bunlardan her birinin Türkiye memurini ile olan münasebetlerine dair mezkûr Devletlerin memurları tarafından veya onlarla bilittifak ittihaz olunan kararlar veya ita edilen evamir muteber addolunacak ve bunlardan dolayı mezkûr Devletler veya memurları aleyhine hiç bir talep dermeyan edilemeyecektir. Balâda mezkûr mukarrerat veya evamirden dolayı dûçar olan bir zarardan münbais diğer kâffe-i metalip Muhtelit Hakem Mahkemesi'ne tevdi olunacaktır.

Madde 138

Aff-ı umumiye dair bu günkü tarihli beyannamenin dördüncü ve altıncı bentleri ahkâmına halel gelmemek şartiyle, mevadd-ı adliyede 30 teşrinievel 1918 tarihinden itibaren işbu Muahedenin mevki-i mer'iyete vaz'ına kadar, Türkiye'de, İstanbul'u işgâl eden Devletlerin hâkimleri, mahkemeleri veya memurini tarafından ve kezalik 8 kânunuevel 1921 tarihinde teşkil olunan Muhtelit Encümeni adlî canibinden Türkiye'de sadır olan mukarrerat ve evamir, tedabir-i icraiye dahil olmak üzre muteber olacaktır.

Şu kadar ki bir askeri mahkeme veya bir polis mahkemesi tarafından mevadd-ı hukukiyeye dair sadır olan bir karar-ı adlîden dolayı efrattan biri lehine dûçar olduğu bir zararın tamiri zımnında diğer bir fert canibinden bir talep dermeyan olunduğu takdirde işbu talep Muhtelit Hakem Mahkemesi'nin tetkikına arzolunacak ve o da icap ederse bir bedel-i tazmin tediyesine hükme ve hatta bir iade muamelesini emir edebilecektir.

Madde 139

Mülkî, adlî veya malî idarelere ait ve idare-i evkafa müteallik olup Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılan bir toprağın Hükümetini münhasıran alâkadar eden ve Türkiye'de bulunan evrak, defatir, plânlar, senedat ve diğer her nevi vesaik ve bilmukabele bunlardan Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılan arazide bulunup Türkiye Hükümetini münhasıran alâkadar edenler her iki taraftan mütekabilen iade olunacaklardır.

Balâda beyan olunan evrak, defatir, plânlar, senedat ve diğer vesaika vaziülyet olan Hükümet, kendisini dahi bunlarla alâkadar addediyorsa, onları

kendisi muhafaza edebilecek, ve ancak alâkadar Hükümete , talep üzerine bunların fotoğraflarını veya musaddak suretlerini ita ile mükellef olacaktır. Gerek Türkiye'den ve gerek arazi-i müüffekkeden götürülmüş olan evrakın, defatirin, plânların, senedatın ve diğer vesaikin asılları münhasıran alındıkları araziye müteallik bulundukları takdirde mütekabilen iade olunacaktır.
İşbu muamelâttan mütevellit masarif talip olan Hükümete ait olacaktır.
Ahkâm-ı anife, eski Osmanlı İmparatorluğu'na ait olup 1912 senesinden sonra Yunanistan'a intikal eden kazalarda kâin emlâk ve araziye veya evkafa müteallik defatire dahi ayni şerait tahtında mabih-üt tatbiktir.

Madde 140

Türkiye ile diğer Düvel-i âkide arasında esna-yı harpte ve 30 teşrinievel 1918 tarihinden mukaddem mütekabilen icra olunan iğtinamat-ı bahriye yekdiğerlerine karşı hiç bir talep ve iddiaya mahal vermeyecektir, İstanbul'u işgâl eden Devletler tarafından fanl-i mezkûrdan sonra mütarekenin ihlâli sebebiyle zabıtlar hakkında dahi aynı hüküm caridir.
Şurası mukarrerdir ki İstanbul'u işgâl eden Devletlerin Hükümetleri ya Türkiye Hükümeti tarafından 29 teşrinievel 1914 tarihinden 1 kânunusani 1923 tarihine kadar kendi limanlarında veya işgâl ettikleri limanlarda kullanılmış olan her nevi merakib-i bahriye, hacm-i istiabisi az sefain, yatlar ve mavunalar hakkında gerek mezkûr Devletlerin Hükümetleri ve tebaaları canibinden ve gerek Türkiye Hükümeti ve tebaası tarafından hiç bir talep dermeyan olunmayacaktır. Maahaza işbu hüküm, aff-ı umumiye dair bugünkü tarihli beyannamenin altıncı bendi ahkâmını ihlâl etmediği gibi 29 teşrinievel 1914 tarihinden mukaddemki hukuka müstenit olarak efrat tarafından efrad-ı saire aleyhine vaki olabilecek metalip ve müddeiyata da halel getiremiyecektir.
Kuva-yı Yunaniye tarafından 30 teşrinievel 1918 tarihinden sonra zaptolunan Türk bayrağını hâmil sefain Türkiye'ye iade olunacaktır.

Madde 141

İşbu Muahedenin yirmi beşinci Maddesinin ve 28 Haziran 1919 tarihli Versay Sulh Muahedesi'nin 155. ve 250. ve 440. Maddelerinin ve kezalik sekizinci

kısmının [Tamirat] üçüncü lahikasının cümle-i tatbikatından olmak üzre elhalet-ü hazih-i vaziülyet bulunan müttefik Hükümetlerin rızası lâhik olmaksızın, esna-yı harpte Alman Hükümeti veya tebaası tarafından Osmanlı Hükümeti veya tebaasına devir ve ferağ edilmiş olan Alman sefaininin kâffesine müteallik olarak Alman Hükümetine veya tebaasına karşı terettüp edebilmiş olan her gûna taahhütten Türkiye Hükümetinin ve tebaasının ibra edilmiş oldukları beyan olunur. Türkiye ile kendi yanında harbetmiş olan diğer Devletlerin münasebatında dahi, icap ederse ayni hüküm câri olacaktır.

Madde 142

Yunanistan ile Türkiye beyninde Rum ve Türk ahalinin mübadelesine dair 30 Kânunusani 1923 tarihinde aktolunan hususî Mukavelename, mezkûr iki Taraf-ı Âli-i âkit arasında, işbu Muahedenamede -muharrer olduğu takdirde haiz olacağı kuvvet ve kıymetinin aynını haiz olacaktır.

Madde 143

İşbu Muahedename mümkün olduğu kadar kısa bir müddet zarfında tasdik edilecektir.

Tasdiknameler Paris'te mevdu ve mahfuz olacaktır.

Japon Hükümeti tasdikin icra edilmiş olduğunu Paris'teki mümessil-i siyasîsi vasıtasiyle Fransa Hükümet-i Cümhuriyesi'ne bildirmekle iktifa edebilecek ve bu takdirde Muahedenameyi mümkün olduğu kadar süratle tevdi edecektir.

Düvel-i mümziyeden her biri işbu Muahedeyi, kendi tarafından imza edilmiş ve Lozan Konferansı'nın sened-i nihaîsinde zikir ve tasrih olunmuş olan Senedat-ı saire ile birlikte - eğer bunlar bir tasdiki istilzam ediyorsa - tek ve aynı vesika ile tasdik edecektir.

Bir taraftan Türkiye diğer taraftan Britanya İmparatorluğu, Fransa, italya, Japonya, veyahut aralarından üçü tasdiknamelerini tevdi eder etmez ilk tevdi zabıtnamesi tanzim edilecektir.

Bu ilk zabıtnamenin tarihinden itibaren Muahedename bu suretle onu tasdik eden Tarafeyn-i Aliyeyn-i âkideyn arasında mevki-i mer'iyete girecektir. Diğer Devletler için, tasdiknamelerinin tevdii tarihinde, müteakiben mevki-i mer'iyete girecektir.

Şu kadar ki Yunanistan'a ve Türkiye'ye müteallik olmak üzre, birinci Maddenin ve ikinci Maddenin 2 numaralı fıkrası ile beşinciden onbirinci dahil olmak üzre işbu Maddeye kadar olan Maddeler ahkâmı, Yunan ve Türkiye Hükümetleri kendi tasdiknamelerini tevdi etmeleri akibinde işbu tarihte balâda beyan olunan zabıtname henüz tanzim edilmemiş olsa bile, mevki-i mer'iyete girecektir.

Fransa Hükümeti tasdikname-yi tevdi-i zabıtnamelerinin musaddak birer suretini bilcümle Düvel-i mümziyeye verecektir.

Tasdikan lilmakal mar-üz zikir Murahhaslar işbu Muahedenameyi imza etmişlerdir.

24 Temmuz 1923 tarihinde Lozan'da yalnız bir nüsha olarak tanzim edilmiş olup bu nüsha Fransa Hükûmet-i Cumhuriyesi mahzen-i evrakına vaz'edilecek ve Hükümet-i mezkûre Düvel-i âkideden her birine musaddak birer nüshasını tevdi edecektir.

(L.S.) HORACE RUMBOLD.
(L.S.) PELLÉ.
(L.S.) GARRONİ.
(L.S.) G. C. MONTAGNA.
(L.S.) K. OTCHIAI.
(L.S.) E. K. VENİZELOS
(L.S.) CONST. DIAMANDY
(L.S.) CONST. CONTZESCO. () ----------
(L.S.) M. İSMET.
(L.S.) DR. RIZA NUR.
(L.S.) HASAN.

Kaynakça

Yusuf Akçura, "Üç Tarz-ı Siyaset," *Türk*, 15 Mart 1904.

———. *Üç Tarz-ı Siyaset* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976).

Turgut Akpınar, *Türk Tarihinde İslamiyet* (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1993).

Alexis Alexandris, *The Greek Minority in Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974* (Atina: Center for Asia Minor Studies, 1983).

Emin Alper ve Özgür Sevgi Göral, "Aydınlar Ocağı" *Muhafazakârlık* içinde, der. Ahmet Çiğdem (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2003), s. 583-89.

Alkis Angelou, Το "Κρυφό Σχολειό": Χρονικό Ενός Μύθου ["Gizli Okul": Bir Mitin Günlüğü] (Atina: Estia [Εστία], 1997).

Anonim, *Ελληνική Νομαρχία: Ήτοι Λόγος Περί Ελευθερίας* [Helenik Eyalet: Veya Özgürlük Hakkında bir Konuşma] (İtalya, 1815).

Yonca Anzerlioğlu, "Bükreş Büyükelçisi Hamdullah Suphi ve Gagauz Türkleri," *Bilig,* cilt 39 (2006), s. 31-51.

S. Ahmet Arvasi, *Türk-İslam Ülküsü* (İstanbul: Türk Kültür Yayını, 1980).

Muhittin Ataman, "Leadership Change: Özal Leadership and Restructuring in Turkish Foreign Policy," *Alternatives: Turkish Journal of International Relations,* cilt 1, sayı 1 (2002), s. 120-53.

Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk, Cilt II* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1934).

Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1999).

Rıfat N. Bali, (der.) *Revival of Islam in Turkey in the 1950's through the Reports of American Diplomats* (İstanbul: Libra, 2011).

Evangelia Balta, " 'Gerçi Rum isek de, Rumca Bilmez Türkçe Söyleriz': The Adventure of an Identity in the Triptych: Vatan, Religion and Language," *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi,* cilt 8 (2003), s. 25-44.

———. "The Greek *Millet* in the Ottoman Empire," *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* içinde, der. Benjamin Braude ve Bernard Lewis (New York: Holmes and Meier Publishers, 1982), s. 185-207.

———. *A Concise History of Greece* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) [*Modern Yunanistan Tarihi*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2007)].

———. "A *Millet* within a *Millet*: The *Karamanlides*," *Ottoman Greeks in the Age on Nationalism: Politics, Economy and Society in the Nineteenth Century* içinde, der. Dimitri Gondicas ve Charles Issawi (Princeton NJ: Darwin Press, 1999), s. 115-42.

Etienne Copeaux, *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998).

Loring M. Danforth, "The Ideological Context of the Search for Continuities in Greek Culture," *Journal of Modern Greek Studies,* cilt 2, sayı 1 (1984), s. 53-85.

Ahmet Davutoğlu, *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu* (İstanbul: Küre, 2001).

———. "Turkish Foreign Policy and the EU in 2010," *Turkish Policy Quarterly,* cilt 8, sayı 3 (2009), s. 11-17.

Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909* (Londra, New York: I. B. Tauris Publishers, 1999) [İktidarın Sembolleri ve İdeoloji – II. Abdülhamit Dönemi (1876-1909), çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: YKY, 2002)].

Önder Duman, "Atatürk Döneminde Romanya'dan Türk Göçleri (1923-1938)," *Bilig,* cilt 45 (2008), s. 23-44.

Ekümenik Patrik I. Bartholomew, " 'Είναι Αίρεση ο Εθνικισμός- Βλάπτει την Ορθοδοξία' [Milliyetçilik bir Sapkınlıktır – Ortodoks Hıristiyanlığa Zarar Verir]," *Stratis Balaskas'la Röportaj, Ελευθεροτυπία* [Eleftherotypia], 29 Mart 1999.

Alper Emin ve Özgür Sevgi Göral, "Aydınlar Ocağı," *Muhafazakârlık* içinde, der. Ahmet Çiğdem (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2003), s. 583-89.

Jakob Philipp Fallmerayer, *Geschichte der Halbinsel Morea Wahrend des Mittelalters. Teil 1: Untergang der Peloponnesischen Hellenen und Wiederbe-*

volkerung des Leeren Bodens Durch Slavische Volksstamme [Ortaçağlarda Mora Yarımadası'nın Tarihi. Birinci Kısım: Peleponez Helenleri'nin Gerileyişi ve and Boş Toprakların Slav Halklarıyla *İskân* Edilmesi] (Stuttgart & Tubingen: J.G. Gotta, 1830).

———. *Welchen Einflus Hatte die Besetzung Griechenlands Durch die Slawen auf das Schicksal der Stadt Athen und der Landschaft Attika? Oder Nahere Begrundung der im Ersten Bande der Geschichte der Halbinsel Morea Wahrend des Mittelalters Aufgestellten Lehre uber die Enstehung der Heutigen Griechen* [Yunanistan'ın Slavlar Tarafından İşgal Edilmesi Atina Şehrinin ve Attica Bölgesinin Kaderi Üzerinde Nasıl Bir Etkisi Olmuştur? Veyahut Birinci Ciltteki Ortaçağlarda Mora Yarımadası'nın Tarihi'nde Önerilen Bugünkü Yunanların Kökenine İlişkin Kuramın Daha Ayrıntılı Bir Açıklaması] (Stuttgart, 1835).

———. *Geschichte der Halbinsel Morea Wahrend des Mittelalters. Teil 2: Morea, Durch Innere Kriege Zwischen Franken und Byzantinern Verwustet und von Albanischen Colonisten Uberschwemmt, Wird Endlich von en Turken Erobert. Von 1250-1500 nach Christus* [İkinci Kısım: Frenkler ve Bizanslılar arasındaki İç Savaşlarla Harap Edilen ve Arnavut Sömürgecilerle Dolan Mora En Sonunda Türklerin Eline geçiyor. M.S. 1250'den 1500'e.] (Stuttgart & Tubingen: J.G. Gotta, 1836).

———. *Das Albanesische Element in Griechenland. Abt. 1: Uber Ursprung und Alterthum der Albanesen.* [1. Kısım: Yunanistan'da Arnavut Unsuru: Arnavutların Kökleri ve İlkçağı Hakkında] *(Abhandlungen der Historischen Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 8, Abt. 3).* (Münih: Verlag der k. Akademie, 1857).

———. *Das Albanesische Element in Griechenland. Abt. 2 und 3: Was Man uber die Taten und Schicksale des Albanesischen Volkes von Seinem Ersten Auftreten in der Geschichte bis zu Seiner Unterjochung Durch die Turken nach dem Tode Skander-Bergs mit Sicherheit Wissen Kann* [2. ve 3. Kısım: Tarihte İlk Ortaya Çıkışlarından Skanderberg'in Ölümünden Sonra Türkler tarafından Zapt edilmelerine kadar Arnavut Halkının Yaptıkları ve Kaderi Hakkında Kesin Olarak Bilinebilenler.] *(Abhandlungen der Historischen Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 8, Abt. 3, s. 657-736 and Bd. 9, Abt. 1, s. 3-110).* (Münih: Verlag der k. Akademie, 1860).

Geçici Yunanistan İdaresi, *Geçici Yunanistan Anayasası* [*Προσωρινόν Σύνταγμα της Ελλάδος*] (Epidaurus, 1822), şuradan erişilebilir: http://www.hellenic-parliament.gr/UserFiles/f3c70a23-7696-49db-9148-f24dce6a27c8/syno6.pdf.

Mehmet Ali Gökaçtı, *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam Hatipler* (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2005).

Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (Ankara: Matbuat ve İstihbarat Matbaası, 1923).

———. *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul: Kum Saati Yayınları, 2001).

İştar Gözaydın, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi* (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2009).

———. "Role of Religion in Turkey's International Affairs in the Balkans," Europen University Institute Mediterranean Programme of the Robert Schuman Centre for Advance Studies tarafından düzenlenen On Üçüncü Akdeniz Toplumsal ve Siyasal Araştırma Buluşması'nda sunulan bildiri (Montecatini Terme, 21-24 Mart 2012).

Ioannis N. Grigoriadis, "Türk or Türkiyeli? The Reform of Turkey's Minority Legislation and the Rediscovery of Ottomanism," *Middle Eastern Studies,* cilt 43, sayı 3 (2007), s. 423-38.

———. "On the Europeanization of Minority Rights Protection: Comparing the Cases of Greece and Turkey," *Mediterranean Politics,* cilt 13, sayı 1 (2008), s. 23-41.

———. "The Orthodox Church and Greek-Turkish Relations: Religion as Source of Rivalry or Conciliation?" *Religion and Politics in Europe, the Middle East and North Africa* içinde, der. Jeff Haynes (Londra: Routledge, 2009), s. 51-70.

———. *The Davutoğlu Doctrine and Turkish Foreign Policy* [ELIAMEP Ön Rapor 8] (Atina: ELIAMEP, 2010).

———. "Redefining the Nation: Shifting Boundaries of the 'Other' in Greece and Turkey," *Middle Eastern Studies,* cilt 47, sayı 1 (2011), s. 167-82.

Ioannis N. Grigoriadis ve Tuğba Gürcel, "Religious Courses in Turkish Public Education: Explaining Domestic Change with Europeanization Theory," *Journal of Church and State,* cilt 56, sayı 2 (2014), s. 300-322.

Ioannis N. Grigoriadis ve Irmak Özer, "Mutations of Turkish Nationalism: From Neo-Nationalism to the Ergenekon Affair," *Middle East Policy,* cilt 17, sayı 4 (2010), s. 101-13.

Harun Göngör ve Mustafa Argunsah, *Gagauzlar: Gagauz Türklerinin Etnik Yapısı, Nüfusu, Dili, Dini, Folkloru Hakkında Bir Araştırma* (İstanbul: Ötüken, 1998).

Bozkurt Güvenç, *Türk-İslam Sentezi* (İstanbul: Sarmal, 1994).

Marios Hatzopoulos, "From Resurrection to Insurrection: 'Sacred' Myths, Motifs, and Symbols in the Greek War of Independence," *The Making of Modern Greece: Nationalism, Romanticism, & the Uses of the Past* içinde, der. Roderick Beaton ve David Ricks (Farnham, Surrey: Ashgate, 2009), s. 81-93.

H. G. Haupt ve D. Langewiesche (der.) *Nation und Religion in Europa* (Frankfurt: Campus, 2004).

Metin Heper, *Türkiye Sözlüğü: Siyaset, Toplum ve Kültür* (İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 2006).

Michael Herzfeld, *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece* (Austin: University of Texas Press, 1982).

Renee Hirschon, "'Unmixing Peoples' in the Aegean Region," *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Population Exchange between Greece and Turkey* içinde, der. Renée Hirschon (New York & Oxford: Berghahn Books, 2003), s. 3-12 [*Ege'yi Geçerken: 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, çev. Ertuğ Altınay ve Müfide Pekin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005)].

———. "Dismantling the *Millet*: Religion and National Identity in Contemporary Greece," *Nationalism in the Troubled Triangle: Greece, Turkey, Cyprus* içinde, der. Ayhan Aktar, Umut Özkırımlı ve Niyazi Kızılyürek (Londra: Palgrave Macmillan, 2008), s. 61-75.

Eric Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions," *The Invention of Tradition içinde*, der. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1983) [*Geleneğin İcadı,* çev. Osman Akınhay (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006)].

Abdurrahman İbn-i Haldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, Birinci Princeton klasik basım (Princeton, NJ, & Oxford: Princeton

University Press, 2005) [*Mukaddime 1* ve *Mukaddime 2*, çev. Turan Dursun (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2013)].

Charles Issawi, "The Transformation of the Economic Position of the *Millets* in the Nineteenth Century," *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* içinde, der. Benjamin Braude ve Bernard Lewis (New York: Holmes and Meier Publishers, 1982), s. 261-85.

Ayşe Kadıoğlu, "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity," *Middle Eastern Studies,* cilt 32, sayı 2 (1996), s. 177-93.

İbrahim Kafesoğlu, *Türk-İslam Sentezi* (İstanbul: Aydınlar Ocağı, 1985).

Sam Kaplan, "Din-U Devlet All over Again? The Politics of Military Secularism and Religious Militarism in Turkey Following the 1980 Coup," *International Journal of Middle East Studies,* cilt 34, sayı 1 (2002), s. 113-27.

———. " 'Religious Nationalism': A Textbook Case from Turkey," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East,* cilt 25, sayı 3 (2005), s. 665-76.

Recep Kaymakcan, "Türkiye'de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler," *EKEV Akademi Dergisi,* cilt 10, sayı 27 (2006), s. 21-36.

Elie Kedourie, *Nationalism in Asia and Africa* (New York: Meridian, 1970).

———. *Nationalism*, Dördüncü Basım (Oxford: Blackwell, 1994).

Suna Kili, "Kemalism in Contemporary Turkey," *International Political Studies,* cilt 1, sayı 3 (1980), s. 381-404.

Charles King, "Minorities Policy in the Post-Soviet Republics: The Case of the Gagauzi," *Ethnic and Racial Studies,* cilt 20, sayı 4 (1997), s. 738-56.

Paschalis M. Kitromilides, *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy: Studies in the Culture and Political Thought of South-Eastern Europe* (Aldershot: Variorum, 1994).

———. "Imagined Communities and the Origins of the National Question in the Balkans," *European History Quarterly,* cilt 19, sayı 2 (1989), s. 149-94

Duygu Köksal, "Fine-Tuning Nationalism: Critical Perspectives from Republican Literature in Turkey," *Turkish Studies,* cilt 2, sayı 2 (2001), s. 63-84.

John S. Koliopoulos ve Thanos Veremis, *Greece, the Modern Sequel: From 1821 to the Present* (Londra: Hurst & Co., 2002).

Adamantios Korais, *Γνώμαι Αδαμάντιου Κοραή* [Adamantios Korais'in Görüşleri] (Atina: Ioannis Sideris [Ιωάννης Σιδέρης], tarih yok.)

———. *Αδελφική Διδασκαλία* [Kardeş Öğretisi] (Roma, 1798).

———. *Υπόμνημα Περί της Παρούσης Καταστάσεως Εν Ελλάδι* [Yunanistan'daki Mecvut Durum Hakkında Andı] (Atina: C. N. Philadelpheus [Χ. Ν. Φιλαδελφεύς], 1853).

———. *Προλεγόμενα Εις τα Προς Τιμόθεον Δύω και Προς Τίτον Μίαν Επιστολάς του Απόστολου Παύλου* [Timothy II ve Titus I, Havari Paul'ın Mektupları'na Ömsöz] (Atina: Lakonia [Λακωνία], 1879).

Vassilis N. Kremmydas, *Η Μεγάλη Ιδέα: Μεταμορφώσεις Ενός Εθνικού Ιδεολογήματος* ['Megali Idea': Milli bir İdeolojinin Dönüşümleri] (Atina: Typothito [Τυπωθήτω], 2012).

David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908* (Londra: Frank Cass, 1977).

Stephen P. Ladas, *The Exchange of Minorities: Bulgaria, Greece and Turkey* (New York: The Macmillan Company, 1932).

I. M. Lapidus, "Between Universalism and Particularism: The Historical Bases of Muslim Communal, National and Global Identities," *Global Networks: a Journal of Transnational Affairs,* cilt 1, sayı 1 (2001), s. 37-55.

Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, İkinci Basım (Oxford, Londra, & New York: Oxford University Press, 1968) [*Modern Türkiye'nin Doğuşu,* çev. Babür Turna, (Ankara: Arkadaş Yayıncılık, 2008)].

Paul J. Magnarella, "Desecularization, State Corporatism and Development in Turkey," *Journal of Third World Studies,* cilt 6, sayı 2 (1989), s. 21-56.

Şerif Mardin, "Ideology and Religion in the Turkish Revolution," *International Journal of Middle Eastern Studies,* cilt 2, sayı 3 (1971), s. 197-211.

———. *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York Press, 1989) [*Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, çev. Metin Çulhaoğlu, (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1992)].

———. *Religion, Society, and Modernity in Turkey*, Birinci Basım (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2006).

Georgios Margaritis, *Unwelcome Compatriots: Evidence About the Destruction of Greece's Minorities* [Ανεπιθύμητοι Συμπατριώτες: Στοιχεία για την

Καταστροφή των Μειονοτήτων της Ελλάδας] (Atina: Vivliorama [Βιβλιόραμα], 2005).

Paraskevas Matalas, Έθνος και Ορθοδοξία: Οι Περιπέτειες Μιας Σχέσης. Από το 'Ελλαδικό' Στο Βουλγαρικό Σχίσμα [Ulus ve Ortodoks Hıristiyan Dini: "Yunan" Hizbinden Bulgar Hizibine bir İlişki Maceraları] (Rethymnon: University of Crete Press [Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης], 2002).

George Mavrogordatos, "Orthodoxy and Nationalism in the Greek Case," *West European Politics,* cilt 26, sayı 1 (2003), s. 117-36.

Mark Mazower, *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews, 1430-1950* (Londra, New York, Toronto & Sydney: Harper Perennial, 2001) [*Selanik, Hayaletler Şehri: Hıristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler 1430-1950*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2013)].

Astrid Menz, "The Gagauz between Christianity and Turkishness," *Cultural Changes in the Turkic World* içinde, der. Filiz Kıral, Barbara Pusch, Claus Schonig ve Arus Yumul (Wurzburg: Ergon Verlag Wurzburg, 2007), s. 123-30.

———. "The Gagauz," *The Turkic Speaking Peoples: 2000 Years of Art and Culture from Inner Asia to the Balkans* içimde, der. Ergun Çağatay ve Doğan Kuban (Münih: Prestel, 2008), s. 371-83 [*Türkçe Konuşanlar: Orta Asya'dan Balkanlar'a 2000 Yıllık Sanat ve Kültür*, (İstanbul: Tetragon, 2008)].

Iraklis Millas, "Tourkokratia: History and the Image of Turks in Greek Literature," *South European Society and Politics,* cilt 11, sayı 1 (2006), s. 47-60.

Lina Molokotos-Liederman, "Identity Crisis: Greece, Orthodoxy and the European Union," *Journal of Contemporary Religion,* cilt 18, sayı 3 (2003), s. 291-315.

Aydınlar Ocağı, *Aydınlar Ocağı Ana Nizamnamesi* (İstanbul: Özal Matbaası, 1979).

Robert Olson, "Turkey-Iran Relations, 1997 to 2000: The Kurdish and Islamist Questions," *Third World Quarterly,* cilt 21, sayı 5 (2000), s. 871-90.

Baskın Oran, *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama* (İstanbul: TESEV Yayınları, 2004).

Mehmet Özkan, "Turkey in the Islamic World: An Institutional Perspective," *Turkish Review of Middle East Studies,* cilt 18, sayı 1 (2007), s. 159-93.

Umut Özkırımlı ve Spyros A. Sofos, *Tormented by History: Nationalism in Greece and Turkey* (Londra: Hurst and Co., 2008) [*Tarih Cenderesinde: Yunanistan ve Türkiye'de Milliyetçilik*, çev. Özlem Bülbül ve Sezin Tekin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013)].

Konstantinos Paparrigopoulos, Ιστορία του Ελληνικού Έθνους [Yunan Ulusunun Tarihi], 28. Basım (Atina: Hermes [Ερμής], 1970a).

———. *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους* [Yunan Ulusunun Tarihi], cilt III, 28. Basım (Atina: Hermes [Ερμής], 1970b).

———. *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους* [Yunan Ulusunun Tarihi], cilt IV, 28. Basım (Atina: Hermes [Ερμής], 1970c).

———. *Περί της Εποικήσεως Σλαβικών Τινών Φυλών Εις την Πελοπόννησον* [Bazı Slav Kabilelerinin Peloponez'e Yerleşmesi Üzerine] (Atina: Antoniadis [Αντωνιάδης], 1843).

Kudüs Patriği Anthimos, *Πατρική Διδασκαλία* [Peder Öğretisi] (Konstantinopolis, 1798).

Robert Shannan Peckham, "Map Mania: Nationalism and the Politics of Place in Greece: 1870-1922," *Political Geography,* cilt 19, sayı 1 (2000), s. 77-95.

John Anthony Petropulos, *Politics and Statecraft in the Kingdom of Greece, 1833-1843* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968).

Alexis Politis, *Το Μυθολογικό Κενό. Δοκίμια και Σχόλια για την Ιστορία, Τη Φιλολογία, την Ανθρωπολογία και Άλλα* [Mitolojik Boşluk: Tarih, Edebiyat, Antropoloji ve diğerleri üzerine Denemeler ve Yorumları] (Atina: Polis [Πόλις], 2000).

Hugh Poulton, *Top Hat, Grey Wolf and Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic* (Londra: Hurst and Company, 1997) [*Silindir Şapka, Bozkurt ve Hilal: Türk Ulusçuluğu ve Türkiye Cumhuriyeti*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999)].

Victor Roudometof, "From *Rum Millet* to Greek Nation: Enlightenment, Secularization, and National Identity in Ottoman Balkan Society, 1453-1821," *Journal of Modern Greek Studies,* cilt 16, sayı 1 (1998a), s. 11-48.

———. "Invented Traditions, Symbolic Boundaries, and National Identity in South-Eastern Europe: Greece and Serbia in Comparative-Historical Perspective 1830-1880," *East European Quarterly,* cilt 32, sayı 4 (18b), s. 429-68.

Dankwart A. Rustow, "Politics and Islam in Turkey 1920-1955," *Islam and the West* içinde, der. Richard N. Frye (Lahey: Mouton and Co., 1957).

Mustafa Saatçi, "Nation-States and Ethnic Boundaries: Modern Turkish Identity and Turkish-Kurdish Conflict," *Nations and Nationalism,* cilt 8, sayı 4 (2002), s. 549-64.

Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1994) [*Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Metis Yayınları, 2003)].

M. Schulze Wessel (der.) *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im Ostlichen Europa* (Stuttgart: F. Steiner Verlag, 2006).

Elli Skopetea, *Το "Πρότυπο Βασίλειο" και η Μεγάλη Ιδέα, Όψεις του Εθνικού Προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)* ["Model Krallık" ve "Megali Idea": Yunanistan'da Milli Sorunun Yüzleri (1830-1880)] (Atina: Polytypo [Πολύτυπο], 1998).

Anthony D. Smith, "The 'Sacred' Dimension of Nationalism," *Millennium—Journal of International Studies,* cilt 29, sayı 3 (2000), s. 791-814.

———. *Chosen Peoples* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2003).

Michael Llewellyn Smith, *Ionian Vision: Greece in Asia Minor, 1919-1922* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998) [*Yunan Düşü*, çev. Halim İnal (Ankara: Ayraç Yayınları, 2002)].

Konstantinos Svolopoulos, *The Birth of the History of New Hellenism* [Η Γένεση της Ιστορίας του Νέου Ελληνισμού] (Atina: Vivliopolio tis Estias [Βιβλιοπωλείο της Εστίας], 2006).

Yuksel Taşkın, "Muhafazakâr Bir Proje Olarak Türk-İslam Sentezi," *Muhafazakârlık* içinde, der. Ahmet Çiğdem (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2003), s. 381-401.

Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden: Brill, 1981).

———. "Religion as State Ideology in a Secular Setting: The Turkish-Islamic Synthesis," *Aspects of Religion in Secular Turkey içinde*, der. Malcolm Wagstaff (Centre for Middle Eastern and Islamic Studies: University of Durham, 1990).

Charles W. Tuckerman, *The Greeks of Today* (New York: Putnam, 1872).

Türk Büyük Millet Meclisi (TBMM), *1921 Teşkilat-ı Esasiye* (85/1921).

———. *Zabıt Ceridesi* (V, 16/1937).

———. *1924 Türkiye Cumhuriyeti Anayasası* (4695/1945).

Alparslan Türkeş, *Temel Görüşler* (İstanbul: Dergâh, 1975).

Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası* (Türkiye Cumhuriyeti: Ankara, 2011), erişim adresi: http://www.byegm.gov.tr/Content.aspx?s=tcotrot

Türk Dışişleri Bakanlığı, *Lozan'da İmzalanan Yunan ve Türk Halklarının Mübadelesine İlişkin Sözleşme, 30 Ocak 1923* (Türkiye Cumhuriyeti: Ankara, 1923), erişim adresi: http://www.mfa.gov.tr/lausanne-peace-treaty-vi_-convention-concerning-theexchange-of-greek-and-turkish-populations-signed-at-lausanne_.en.mfa

Kerem Ünüvar, "Ziya Gökalp," *Milliyetçilik* içinde, der. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2002), s. 28-35.

Fahri Unan ve Yücel Hacaloğlu, *Cumhuriyet'in 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi* (Ankara: Türk Yurdu, 1999).

Thanos Veremis, "From the National State to the Stateless Nation: 1821-1910," *Eastern European Quarterly,* cilt 19, sayı 2 (1989), s. 135-48.

———. "The Hellenic Kingdom and the Ottoman Greeks: The Experiment of the 'Society of Constantinople'," *Ottoman Greeks in the Age on Nationalism: Politics, Economy and Society in the Nineteenth Century* içinde, der. Dimitri Gondicas ve Charles Issawi (Princeton NJ: Darwin Press, 1999), s. 181-92.

———. *Greeks and Turks in War and Peace* (Atina: Athens News, 2007).

Christos Yannaras, *Orthodoxy and the West in Modern Greece* [Ορθοδοξία και Δύση στην Νεώτερη Ελλάδα] (Athens: Domos [Δόμος], 1992).

M. Hakan Yavuz, "Nationalism and Islam: Yusuf Akçura and Üç Tarz-ı Siyaset," *Journal of Islamic Studies,* cilt 4, sayı 2 (1993), s. 175-207.

Spyridon Zambelios, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος: Εκδοθέντα μετά Μελέτης Ιστορικής Περί Μεσαιωνικού Ελληνισμού* [Yunanistan'ın Halk Şarkıları: Ortaçağ Yunanlığın Tarihsel bir İncelemesiyle Birlikte Yayımlanmıştır] (Κέρκυρα: Hermes [Ερμής], 1852).

———. *Βυζαντιναί Μελέται: Περί Πηγών Νεοελληνικής Εθνότητος από Η' άχρι' Εκατονταετηρίδος Μ.Χ.* [Bizans Çalışmaları: M.S. Sekizinci Yüzyıldan Onuncu Yüzyıla Yeni Yunan Ulusunun Kökenleri] (Atina: Nikolaidis Philadelpheus [Νικολαΐδης Φιλαδελφεύς], 1857).

Türkiye ve Yunanistan... Nasıl oldu da milli kimlik iki ülkede de dinle ilişkilendirildi? *Kutsal Sentez: Yunan ve Türk Milliyetçiliğine Dini Aşılamak* isimli çalışmasıyla İoannis N. Grigoriadis bugüne kadar dikkatlerden kaçan bu çetin soruyu ele alıyor. Seküler ve ilerici bir ideoloji olarak milliyetçiliğin; Ege'nin iki yakasında, farklı gerekçelerle, gelenekle ve mezhepçilikle nasıl ilişkilendirildiğine ve pekiştirildiğine dair bir analiz sunuyor.

Yunanistan'daki Yunan-Hıristiyan Sentezi, ülkenin birbiriyle bağdaştırılamayacağı iddia edilen klasik ve ortaçağ mirasları arasında köprü kurma, aynı zamanda Osmanlı'nın Rum milletinden olabildiğince geniş bir parçayı yeni doğan Yunan ulusuna katma amaçlarını taşıyor. Türkiye'de ise İslam, Cumhuriyet Türkiye'sinin Osmanlı geçmişiyle bağlantısını kuran ve millet sistemindeki farklı etnik, dini ve kültürel grupları birleştiren bir kuvvet olarak görülüyor.

Günümüzde de varlığını sürdüren milliyetçilik/din ilişkisine canlı bir bakış açısı getiren kitap, Yunan-Hıristiyan sentezinden Türk-İslam sentezine doğru bir köprü kurarak verimli tartışmalar yaratacak nitelikte.

İoannis N. Grigoriadis, Atina Üniversitesi'nde hukuk, Columbia Üniversitesi'nde uluslararası ilişkiler ve Ortadoğu çalışmaları alanlarında yüksek lisans, Londra Üniversitesi'nde siyaset bilimi alanında doktora derecelerini tamamladı. Halen Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesidir. Araştırma alanları arasında Avrupa, Ortadoğu ve enerji politikaları, milliyetçilik ve demokratikleşme bulunuyor.

Kapak görseli: Geç Osmanlı Konya'sında dini çeşitlilik. Bir Rum psikopos, bir Müslüman şeyh ve bir Ermeni psikopos. Commission Imperiale Ottomane, Les Costumes Populaires de la Turquie (Konstantinopolis: Imprimerie Du Levant Times & Shipping Gazette, 1873, s. 156)

ISBN 978-605-5250-38-6



18 TL



KOÇ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI