Nergis Canefe

Anavatandan Yavruvatana

Milliyetçilik, Bellek ve Aidiyet

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları



NERGİS CANEFE

1967'de Ankara'da doğdu. Ailesi köken olarak Selanik, Karnobat, Trabzon ve Elaziz'e dayanmaktadır. Lisans öğrenimini 1988 yılında Boğaziçi Üniversitesi'nde bitirdikten sonra aynı üniversitede Osmanlı Tarihi konusunda yüksek lisans derslerini tamamladı. 1991 yılında ABD'de Binghamton Üniversitesi'nden Tarihsel Sosyoloji dalında Immanuel Wallerstein ve Giovanni Arrighi'nin öğrencisi olarak yüksek lisans derecesi, 1998 yılında Kanada'da York Üniversitesi'nden Howard Adelman ve Joseph Carens'in öğrencisi olarak Siyasi ve Toplumsal Düşünce Kuramları dalında Doktora derecesi aldı. 1998–2002 yılları arasında Londra Üniversitesi Tarihsel Araştırmalar Enstitüsü'nde ve London School of Economics Avrupa Çalışmaları Enstitüsü'nde kadrolu araştırmacı ve öğretim üyesi olarak çalıştı ve Anthony Smith'in kurduğu Milliyetçilik ve Etnisiteler Grubu'nun asil üyeliğine kabul edildi. 2002–2003 akademik yılında İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyoloji ve Kültürel İncelemeler bölümlerinde yardımcı doçent kadrosunda ders verdi ve yüksek lisans tezleri yönetti. 2003 yılından beri Kanada'da York Üniversitesi Siyaset Bilimi bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. 2005 yılında Türkiye ve Kanada'da eşzamanlı olarak siyaset felsefesi ve siyasi düşünce tarihi alanlarında doçent oldu. Aynı yıl içinde Kanada'da Osgoode Hall Hukuk Fakültesi'nde İnsanlığa Karşı İşlenen Suçların Yargılanması ve İnsan Hakları Kuramları konusunda ikinci doktorasına başladı. Çalışma alanları karşılaştırmalı vatandaşlık ve milliyetçilik teoremleri, aidiyet kavramı, zorunlu göçler, hafıza ve göçmenlik durumu, azınlık haklarının hukuksal ve normatif temelleri ve insanlığa karşı işlenen suçların uluslararası hukuktaki statüsü konularını kapsamaktadır. 1994'ten bu yana Türkçe ve İngilizcede çok sayıda makale ve derlemeleri yayınlanmıştır. Kitapları arasında Mehmet Uğur'la ortak *Turkey and the European Integration* (Routledge, 2005), ve William Safran'la ortak *Comparative Perspectives on Jewish Diasporas* (Berg, yakında basılacak) bulunmaktadır. Fransızca ve Eski İbranice bilen Canefe, evli ve iki çocuk annesidir.

Bogazici University Library
39001104415057

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Boğaziçi Üniversitesi Kütüphanesi
24 -09- 2008
Boğaziçi University Library

Nergis Canefe
Anavatandan Yavruvatana
Milliyetçilik, Bellek ve Aidiyet
Çeviren Deniz Boyraz

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 176
Siyaset Bilimi 20

ISBN 978-975-6176-97-9

Kapak 1950'lerde Türk ve Yunan resmî görüşmeleri sırasında sınır kapısı
(Foto Hikmet Arşivi)

1. Baskı İstanbul, Ağustos 2007

© Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık Müzik Yapım ve Haber Ajansı Ltd. Şti.
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 28 Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 60 00 - 217 28 62 / Faks: 0212 347 10 11

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan Cemil Boyraz - Can Cemgil
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Düzelti ve Dizin Sait Kızılırmak - Bora Bozatlı
Baskı ve Cilt Şefik Matbaası
Marmara Sanayi Sitesi M. Blok No: 291 İkitelli - İstanbul
Telefon - Fax: 0212 472 15 00 (3 Hat)

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Canefe, Nergis
Anavatan'dan Yavruvatan'a Milliyetçilik, Bellek ve Aidiyet / Nergis Canefe. 1st ed.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-975-6176-97-9 (pbk.)

1.Cyprus—History. 2. Cyprus—Nationalism. I. Title.
DS54.5 .C36 2007

NERGİS CANEFE

ANAVATANDAN YAVRUVATANA
MİLLİYETÇİLİK, BELLEK VE AİDİYET

ÇEVİREN
DENİZ BOYRAZ

BOĞAZİÇİ
ÜNİVERSİTESİ
KÜTÜPHANESİ
0810275

Babaannem Sadiye Bozkurt Canefe ve anneannem Faize Sumer Taneri'nin anısına; onların harman edilmişliklerinden habersiz, ne bu sorular sorulur, ne de bu cevaplara meyledilirdi.

Yeni kuşağın, yeni dünyaların temsilcileri oğullarım Josef Derya ve Ezra Witold ve onlar gibi 'karışık kökenli' niceleri diliyorum bu tarihten ders çıkarabilirler. Nitekim ancak o zaman yeniden üretilecekler ve sürgünler ve sürgünlüklerin, toplu katliamların, iç savaşların, unutturulan ve susturulan hayat hikâyelerinin önüne durmak için gerekli cesareti ve insaniyeti gösterebilecekler ve illa ki ırk, din, dilden ilham alması gerekmeyen bir vicdanın sesini tertemiz duyabileceklerdir.

İçindekiler

vii Teşekkür
ix Giriş

1 **BİRİNCİ BÖLÜM Azınlık Hakları, Vatandaşlık ve Göç**

3 *1* Milliyetçiliksiz Egemenlik: Koşulsuz Egemen Ulus-Devlet Modelinin Ötesinde Azınlık Hakları Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme

37 *2* Yurttaşlık ve Daimi Misafirler: Yeniden Birleşmiş Bir Almanya'da Kültürel Bellek ve Vatandaşlık Yasaları

77 *3* Modern Türk Toplumunda Zorundu Göçlerin Mirası

111 **İKİNCİ BÖLÜM Türkiye'de Milliyetçilik, Bellek ve Aidiyet Üzerine**

113 *4* Türk Siyasi Tarihinde Avrupa Karşıtı Düşüncenin Entelektüel Kökenleri: Radikal Türk Milliyetçiliği Meselesi
Nergis Canefe - Tanıl Bora

141 *5* Türkiye'de Popülist Milliyetçilik
Tanıl Bora - Nergis Canefe

173 *6* Türk Milliyetçiliği ve Etno-sembolik Çözümleme: İstisnanın Kuralları

207 *7* Türkiye'de Kabilecilik ve Milliyetçilik: Siyaseti Yeniden İcat Etmek

239 *8* Türk Demokrasi Deneyiminde Örtünme Sorunsalı

269 **ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Anavatan'dan Yavruvatan'a Geçişler**

271 *9* Kıbrıs Türk Toplumunda Vatandaşlık, Tarih ve Hafıza: Kıbrıslılık Mümkün mü?

289 *10* Diaspora'da Kıbrıs Türk Tarihinin Mihenk Taşları Güç, Görünürlük ve Kimlik

315 *11* Kaç Kıbrıs? Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'nin Kıbrıs Türk Tarihindeki Hikâyesi

337 *12* Kıbrıs Türk Toplumunda Tarihsel Aidiyet ve Vatandaşlık Akdi Arasındaki Geçişlilik

363 *13* Türklük Tarihi ve Kıbrıs: Kıbrıslı Türk Kimliğinin Hikâyelenmesinde Bir Yolağzı

397 *14* Mülteci mi Düşman mı? Modern Kıbrıs Türk Toplumunda Zorunlu Göçlerin Mirası

433 Dizin

Teşekkür

Fahri Aral'a bana her daim hiç tereddütsüz destek olduğu için, Can Cemgil'e benim internet dünyasında kaybolmama müsaade etmediği için, Tanıl Bora'ya "Türkçe yazacaksın ve yayınlayacaksın" diye direten ısrarlı ve özverili dostluğu için, Ferhunde Özbay ve Aydın Uğur'a tüm gidiş gelişlerde beni hep "hoşgeldinle" karşılayan duruşları için en içten teşekkürlerimle.

Giriş

Bu satırlara son halini vermeye çalıştığım şu günlerde, Lübnan ve Gazze'de bombalar susmuyor. İsrail için için kaynıyor, ölen çocukların acısı ve yerle bir edilen hayatların dramı dört bir yanı sarmış durumda. Korkunun getirdiği acımasızlık, öç alma duygusunun tetiklediği ve karşılıklı olarak bilenmiş bıçakları fütursuzca kullanıma sokmaya sevk eden vahşet, Ortadoğu'yu birkaç nesil daha kıskacına alacak şekilde suratımıza patlıyor. Dünya seyrediyor, gencecik askerler ve milisler savaşıyor, siviller ölüyor, bizlerse anlamaya, anlamlandırmaya, elden ne kadar gelirse kişisel ya da kurumsal olarak karşı durmaya çalışıyoruz. Ama şu an aslolan ruh hali şaşkınlık ve kızgınlıkla demlenmiş bir koyu çaresizlik. Türkiye coğrafyası belki de en son Lübnan işgalinden beri ilk kez 'yerimizin' Avrupa'nın bir yakasında olduğu kadar Ortadoğu'nun da tam içinde olduğunu bu derece fark ettiriyor bizlere, Türkiyelilere. Ne İran Devrimi ve ondan kaçarak şehirlerimize sığınan binlerce mülteci, ne Irak işgali ve dağlarımıza can havliyle, çıplak elleriyle tutuna tutuna tırmanan yüzbinlerce Irak'lı Kürt, ne de İsrail'in bitmek bilmeyen meşru varoluş çilesi içinde ürettiği saldırganlığın dalga dalga vurduğu can pazarı, bizleri bu kadar kıskıvrak bağla-

mıştı diye düşünüyorum. İki Irak Savaşı'nın toplam sivil ölü sayısı Birleşmiş Milletler'ce 160 bin olarak veriliyor. Bir taş atımı uzakta tek tek düşen, kavrulan, keklik gibi vurulan, işkence gören, evlerinde, okullarında, ekmek kuyruklarında yanarak ölen bunca Irak'lının derdini nasılsa kendimizden, gündelik hayatımızdan yıllarca uzak tutabildik. Ortadoğulu olmak, Balkan geçmişli olmak, böyle bir şey işte. Hayat devam etmek zorunda, yani başımızda insanların haneleri üstlerine yıkılsa, kadınların toptan ırzına geçilse, çocukların hayatları akamaz olsa, yaşlılar yataklarında düşen bombaların isabetinin getireceği ölümü bekleyedursunlar, 'bizim görmemiz, duymamız, hatırlamamız ne işe yarar', dedirten bir hayat tarzı bu. Ama Lübnan, inadına acıtıyor çünkü şimdi, bugün, arkamızı dönemiyoruz, görmezden gelemiyoruz. Tam gözümüzün önünde, gün be gün artan şiddetle kırılan bir ülkenin ve dün bizler gibi yaşarken bugün her şeyini kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya kalmış insanların kederini iyice içeriden duyuyoruz - belki de kendi iç savaşlarımızı, sürgünlerimizi, çaresizliklerimizi hatırlayarak. İşte hatırlamak, aidiyet ve milliyetçiliğin kalın duvarlarının arkasına sığınamadan görmek zorunda kalmak, tam da buna tekabül ediyor. Can acıtan, kafa karıştıran, insanı çaresiz bırakan, hemen çözümü olamayan, geçmişin enkazı altında kurtarılacak bir tek canın kalmadığının idrakine dayanan, ancak umutla ve dirençle acının biraz dindirilebileceği bir varoluş hali.

Bu kitap, her ne kadar Ortadoğululuk hali ile bire bir ilgili değilse bile, bilinçli bir şekilde Üçüncü Dünyalı bir duruşa sahip. Bu yüzden, böyle bir giriş paragrafı yazmakta sakınca görmedim. Ancak, burada derlenen makalelerin çoğu, yüzü daha çok Balkanlar'a dönük bir hatırlama çabasının ürünü olarak yazıldılar. Bunun nedeni çıkış noktalarının Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu mümkün kılan zorunlu göçler ve onların sarmallanmış tarihçesi olması. Bu çerçevede kitabı oluşturan bölümlerin hemen hepsinde kilit ikiliyi Rum Ortodokslar ve Müslüman-Türkçe konuşanlar olarak ayrıştırarak adlandırabileceğimiz cemaatler ve daha sonra toplumlar oluşturuyor. İşte yine bu yüzden burada sunulan çalışmaların açılımı Türk-Yunan milliyetçiliği kar-

şılaştırmaları ya da Büyük Göç/Mübadele ile bitmeyip, aynı zamanda Kıbrıs meselesine uzanıyor. Teorik tartışmalar ise ağırlıklı olarak vatandaşlık hakları, azınlık hakları, Avrupalılık ve Ötekilik bahsinin Türkiyeli çeşitlemeleri ve milliyetçiliğin siyasi kültüre ait arka planı başlıkları altında, tarihsel yorumların içine yedirilmiş durumda. Bu açıdan bakıldığında, belki de bu makalelerin hangi dinleyiciye hitaben yazıldığının öncelikle sorgulanması gerekir. Yani, hedef okuyucu Türkiyeli ve Türkiye'deki tartışmalarla yoğrulmuş, güncelliğe odaklanmış bir aydın, akademisyen, öğrenci karışımı okur kitlesi mi, karşılaştırmalı siyaset ve daha da özel olarak uygulamalı siyaset felsefesi konusunda uzmanlaşmış bir uluslararası muhatap mı, yoksa Balkanlar'da ve Kıbrıs'ta resmi tarihin sert yumruğunun açılabilmesi ve yeni tarihçelerin yazılabilmesi için son yirmi senedir canla başla didinen tarihçiler, yazarlar, felsefeciler, sosyologlar, sivil toplum örgütü çalışanlarından oluşan, akıntıya karşı kürek çekerken birbirine destek olmak için bazen kariyerlerini hatta özel hayatlarını tehlikeye atan bir kamusal aydın kesimi mi? Amaç aslında hepsine birden seslenebilmek. Ancak ele alınan konuların kim için daha elzem, daha can yakıcı, daha acil olduğuna bağlı olarak, haliyle burada sunulan her makale her okuyucunun ilgisini çekmeyecektir. Hele ağırlıklı olarak Türkiye'yi Türkiye içinden anlamak konusunda ısrarlı olunan durumlarda, kolaya kaçıp burada kaleme alınanların aslında 'dışarısı' için yazıldığının iddia edilmesi gayet mümkündür. Yayın camiasında bunun adı 'burada satmaz' olarak konulur.

Ancak kanımca bu hem önyargılı hem de bizleri çoğaltacağı yerde eksiltecek bir tutum olur. Bir kere, bu dışarısı neresidir, önce onun adını koymak gerekiyor. Avrupa mı, Kanada mı, öyleyse hangi Avrupa ya da Kanada? Üstüne üstlük, ağdalı akademisyenlik kokan ve tamamen kendi içine kapalı uzmanlık tartışmalarına hapsedilmediği sürece, Türkiye ile ilgili konuşulabilecek hemen her konu, burası/orası ayrımını rahatlıkla aşındırabilecek hatta yeni alternatifler sunabilecek özellikler ihtiva eder. Kaldı ki, Türkiye gerek insan hakları, gerek devlet geleneği gerekse milliyetçiliğin elvan gibi rengârenk açılımları

meselelerinde bir laboratuar niteliğindedir. Dışarıdan alınan içselleştirilir, yeniden üretilir, içeriden olan dışarıdakine eklenir. Ortaya çıkan amalgamların [karışım] bazen adını bile koymakta güçlük çekmemiz bundandır. Bu haliyle, Türkiye, Üçüncü Dünya kökenli ama diğer dünyalardan da hem haberdar hem de payını almış bir siyaset bilimi için paha biçilmez bir kaynak teşkil eder. Bu bağlamda, bu kitabın sayfalarında dile getirilen kaygılar, kullanılan kavramlar, cevabı henüz bulunamamış olan sorular, en az iki memleketli olup, küresel olarak Türkiye'dekiyle ortak kaygılar taşıyan çalışmalardan açıkça ve utangaçlık duymadan istifade etmişlerdir - ama bir yandan da şablona oturtma iddiasından ısrarla kaçınarak... Umudum, bu kısa açıklamanın bir davet işlevi görmesi, okuyucunun 'şimdi bu da nerden çıktı' dediği noktalarda, özellikle dipnotları izleyerek aslında bize gayet iyi hitap eden o 'başka yerli' tartışmaları kolayca yakalayabileceği konusunda öz güvenini sağlamlaştırmasıdır.

Türkiye'de İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde ve yıllar boyu Boğaziçi Üniversitesi'nde verdiğim derslerde hep içimi sıkan ve öğrencilerimi biraz da kızgınlıkla sorguya çektiğim bir konu vardır. Neden Türkiye'den sözü her memlekette dinlenen Fransız ya da Hindistan tarihçileri, Rus devrim(ler)i ve sonrasını anlamak için hayatını vermiş sosyologlar çıkmaz? Neden Hititçe uzmanlarımız ancak Almanya'da itibar görür? Neden İtalyan edebiyatı konusunda gemleyemediğimiz bir ilgimiz yoktur? Neden Arjantin siyasi tarihini akademilerimizde okutmayız? Neden Irak'ın nüfusu kaçtır bilmeyiz? Neden gençlerimiz Şam'ı haritada göstermekte zorlanır, hele hele Mozambik ya da Malavi hatta Darfur nerededir bilmezler? Neden hep kendi üstüne kapanan istiridyeler gibi kendi bitmez tükenmez dertlerimizle, katmerli tarihçelerimizle, dünyanın bizi nasıl algıladığı ama aslında bizim bize göre kim olduğumuzla bu derecede tutkuyla ilgileniriz? Bu bir açıdan tabii ki gururlu bir uğraştır. Bitmez tükenmez bir kültürel, siyasal ve tarihsel hazinenin mirasçıları olarak tabii ki tasnif, koruma ve sergileme görevini elimizden gelen en iyi şekilde icra etmemiz gerekir. Ama sonra? Bir eski dünya imparatorluğundan arta kalanlardan harmanlanmış tek

millet biz değiliz ki. Öyle ise neden başka imparatorlukların çöküşünden sonra bizden biraz daha başka şekillerde kendini millet olarak tasavvur etmeye çalışmış olanların, dahası kolonilikten bağımsız devlet olmaya hamle yaparken bizdekine benzer çalkantılar, bölünmeler, göçler, kültürel temizlik dalgaları ile baş etmek zorunda kalmış olan diğer toplumların dertleri ile bizim dertlerimiz arasında hiçbir mukayese yapılamayacakmış gibi davranırız? İşte bu ve benzeri soruların Türkiye için önemli olduğuna inandığımdan ötürü, çoğu İngilizce yayınlanmış bu makaleleri Türkçe yayınlamak konusunda istekli davrandım. Nitekim her bölümde bu soruların açılmış halleri okura kendini gösterecektir. Kavramsal çerçeve ve başvurulan tartışmalarda değişiklikler olmakla birlikte, ana sorunsallar aynıdır: Türkiye, hem içeriden hem dışarıdan kombine bir bakış açısı ile nasıl algılanabilir? Özel ile genel olan arasındaki dengeyi kurmanın bir yolu olarak ortak tartışmalardan hangileri bu hizmeti görmeye en uygundur? Türkiye örneği, yerleşik ve egemen literatürde ne tür değişikliklere vesile olmaya gebedir?

İşin daha da üzücü yanı, Türkiye dışında fakat Türkiye ya da Ortadoğu uzmanı olarak yetişmemiş, ancak köklü bir teorik ve disiplinlerarası eğitim almış akademisyenler ve düşünürler için, aynı durum kendini başka bir kisve altında tekrar eder. Sizden illa İslam'ın yeni çehreleri ya da Ortadoğu'daki sivil toplum hareketleri üstüne ders vermeniz istenir; genel konunuzla ilgili olarak çağrıldığınız toplantılarda Türkiye örneğinden yola çıkarak konuşma yapmanız beklenir. Başlığında Türkiye, İslam ya da Ortadoğu olmayan bir kitap basmaya kalktığınızda, bu konularda ne kadar muktedir olduğunuzu tartabilmek için yayıncı önce bir künyenizi kontrol etme ihtiyacını duyar. Yani Türkiye ya da bir başka Üçüncü Dünya ülkesi çıkışlı iseniz, sizin birinci, ikinci ve diğer dünyalarla ilgili bilginiz genelde pek de kolay güven uyandırmaz. Kendinizi yeniden ve yeniden ispat etmeniz kaçınılmaz hal alır ki istediğiniz dersi açabilesiniz, istediğiniz yazıyı yazasınız, istediğiniz tartışmaya katılabilesiniz. Dolayısıyla, bu bilgilerin ve bilgi edinme yollarının coğrafi sınıflandırmalara ve kimlik kontrolüne tabi tutulması konusu ne Türkiye'ye özgüdür, ne de Türkiye'nin kendi ba-

şına çözebileceği bir derttir. Ama bu söylemin yeniden üretilmesinde kendi payımıza düşeni şimdiye kadar tereddüt etmeden yerine getirdiğimiz de acı bir gerçek.

Bu noktada tabii bir de Cumhuriyet tarihinin ezeli ve ebedi teması olan Avrupa ve Avrupalılıktan bahsetmek gerekiyor. Bu tartışmaya, bugünkü Avrupa Birliği'ne katılma furyasına rağmen, her sağduyulu düşünen insanın rahatlıkla anlaşabileceği bir noktadan başlamak lazım. Türkiye'nin demokratikleşmesi ve sivil vatandaşlık söylemini hem hukuksal hem de siyasi olarak içselleştirmesi, haliyle sadece devletin özellikle Avrupa Birliği endeksli uluslararası taahhütlerinden kaynaklanan ve dış siyasî konjonktürün gerektirdiği bir zorunluluk olarak ele alınamaz. Türkiye toplumunda tarihsel olarak siyasî rejimin işleyişinden ötürü baskı gören kesimlerin profili değişmekle birlikte, bu durumun dış kaynaklı ani hukuksal müdahalelerle çözülemeyecek bir konu olduğunu da üstüne basarak telaffuz etmeye gerek yok. Bugünün Türkiye'sinde kamusal alanda seslerini ve taleplerini baskıya maruz kalmadan ya da gereksiz bedeller ödemeden duyurabilecekleri ve siyasî karar alma süreçlerini normal hayat içinde etkileyebilecekleri bir siyasî ve sosyal hayata özlem duyan pek çok unsur ve kesim bulunmaktadır. Öte yandan, Avrupalı ya da Avrupasız –veyahut Amerikalı ve her ne kadar tahayyülü zor olsa da Amerikasız– versiyonları ile, Türkiye'de kurulu siyasi düzeni çerçeveleyen ve meşrûlaştıran, deyim yerindeyse bir hale gibi onu nurlandıran ve mitosvari özellikler atfettiren, olmazsa olmaz bir olgu daha var ki, onun da adı milliyetçiliktir. İster dinle dirsek teması içinde olsun, ister sosyalizm projesinden güç alsın, ister faşizan açılımları ile açık açık yakamıza yapışsın, ister liberalizm ile isimlendirilsin, her daim köşe başında Azrail gibi karşımıza dikilip hesap sorabilen, korkusu ta içerilerden gelen ve tüm alternatif akıl yürütme mekanizmalarını takatsiz ya da bağımlı hale getirebilen, kendinden menkul ve binbir şekle bürünürken özünü hep korumaya muktedir milliyetçilik.

Bu ön tespitlerden sonra, şu nokta daha açık bir biçimde vurgulanabilir: Türkiye'de devlet, millet, vatandaşlık ve aidiyet sorunsalları yumağı, her ne kadar Alevi ya da Kürt sorununda ve asî İslâm'a iliş-

kin tavırlarda somutlaşmış olsa da, bunlar problemin aslı değil, semptomlarıdır. Özellikle siyasî ve kamusal alana ilişkin 1980'lerden bu yana süregelen tartışmalarda sıkça başvurulan bir adlandırma ile, milliyetçilik her yöne çekilebilen, çok değişik oluşumlarla eklemlenebilen ve özellikle aidiyet, kimlik ve bellek dertleri ile bir araya geldiğinde inanılmaz güçlü ve her türlü teskin çabasına direnebilen bir tuhaf alaşım olarak karşımıza çıkabilmektedir. Ne bir harekete, ne de bir ideolojiye indirgenebilir, yapısı hybrid [melez] ve değişime açıktır, kaldı ki mütasyonlarla kendini daha da sağlam ve engellenemez kılar. Bu bağlamda, bu kitapta iddia edilen, ateşi düşürebilecek, hummayı bir nebze de olsa dindirebilecek tek çarenin, belleğin çabası ve hatırlama eylemi olduğudur.

Ancak ne yazık ki bellek ve hatırlama, kestirme, kolay ya da hızlı çözümler üretebilecek olgular değiller. Kaldı ki Türkiye toplumunun müzakere, tartışma ve uzlaşmayı içselleştirmiş bir siyasi kültür birikimine sahip olmaması, genel anlamıyla demokratikleşme denebilecek bir sürecin önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla neyi ne kadar hatırlarsak hatırlayalım, sonra o hatırladıklarımızla ne yapacağımız, kiminle nasıl ve hangi koşullarda anlaşmaya oturacağımız ya da yara sarmaya niyet edip etmeyeceğimiz sorularına sırtımızı tarihe dayayarak bir cevap bulmak mümkün değil. Çoğunlukla Türkiye'nin sosyo-kültürel ve kurumsal yapısına atfedilen bu engel, yakın zamanda, kurulu siyasî düzene muhalefet eden hareketlerin dahi aslında ne müzakereyi ne de güç paylaşımını istedikleri; demokrasiyi ister gibi göründükleri durumlarda bile aslında düpedüz demokrasi karşıtı olan gerçek niyetlerini gizledikleri hakkında yapılan tespitlerle dile getirilir olmuştur. Geçmişte sınıf savaşı ve devrim arzularına referansla daha çok Marksist (veya daha genel olarak sol/sosyalist) hareketler için kullanılagelmiş olan bu söylem, şimdilerde siyasî İslâm'ı temsil eden kesimlerin "takiyyeciliği"nden bahsederken öne çıkarılmaktadır. Öyle ya da böyle, "biz bize benzeriz" şiarına gelip takılman bu tartışmada, ne hatırlamaya, ne hatırlatmaya yer var gibi görünmektedir. Sonuçta baskın siyasi kültür, dünsüz ve yarınsızdır, bugünden bir milim

ayrılmaya cesareti yoktur. Gündelik yaşamanın bu kadar normalleştiği bir düzende ise, bellek işlevsizleşir ve hatta can acıttığı ya da kafa karıştıracağı için özellikle bir kenara itilir ya da ağzı sıkı sıkı kapatılır.

Gerçekten de, son dönemde Türkiye'de siyasî ve kamusal alanlara ilişkin tartışma konularına ve bu tartışma süreçlerinde gözlenen eğilimlere bakıldığında, Cumhuriyet'in kuruluşundan beri üstümüzden atamadığımız devletin bekası kaygısının hâlâ her taşın altından çıktığını iddia edebiliriz. Gerek Kemalist-Lâik Devlet gerekse Türkçülük yanı hayli ağır basmakta olan Türk-İslâm Sentezci Devlet projeleri, toplumsal muhalefetten öcü gibi korkar; onlara ziyan verebilecek eski defterlerin karıştırılmasındansa insanların mümkün olan her yolla susturulması gerektiği kanaatinden vazgeçmezler. Kısacası adına ister Atatürkçülük densin, ister Müslüman muhafazakârlık densin, ister Bağımsız Türkiyecilik densin, Türkiye Cumhuriyeti'ne içkin siyasi kültür tarihinde bu tarihi var eden, meşrulaştıran temel öğeler birbirleriyle şaşırtıcı bir tutarlılık ve bütünsellik içinde, hem hatırlama ve hatırlatmanın ve hem de azıcık dahi olsa bunun mümkün olduğu durumlarda vebalin toplumsal olarak yüklenilmesinin önünü kesmeyi hemen her zaman başarmışlardır. Türkiye toplumunda bu tür köklü siyasi pratikleri bırakalım değiştirmeyi, sadece onlara karşı durabilme yetenek ve iradesine sahip nadir hareketler ise temelde aidiyet sorunsalı ile cebelleşmektedir. Bunlara örnek olarak Kürt, Alevi, Ermeni ve diğer etnik cemaat kökenli örgütlenmelerin dışında, yakın zamanda ortaya çıkan Kafkas göçmenlerini, Mübadilleri ya da Rumelilileri çatısı altında toplamaya çalışan ve 'Beyaz Türk' yaftasını yırtıp atmak, kendi acılı tarihlerini ifşa edebilmek ve dahası kamuya mal edebilmek için takdire şayan bir çaba gösteren oluşumlardan da söz edebiliriz.

Peki aidiyet odaklı politik hareket ve oluşumlar, ister milliyetçilik 'fazlalığı'ndan, ister demokratik gelenek eksikliğinden kaynaklanan sorunlarımız için her derde deva merhem vazifesi görebilecekler mi? Bu hareketlerin söyleminde önemli bir yer tutan hatırlama ve hatırlatma pratikleri, mevcut demokrasi dışı ve karşıtı siyasî ve hukukî uygulamaların meşrûiyet zeminini nasıl aşındıracaklar? Toplumu mey-

dana getiren sınıfları, grupları, cemaatsel oluşumları ve dahası bireyleri her daim potansiyel düşman olarak algılayan bir iktidar geleneği içinde, 'hatırlasak ne olacak, hatırlamasak ne olacak...' denilebilir mi?

Cumhuriyet'i kuran kadronun, Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşanan parçalanma sürecine doğrudan tanık olmuş ve bizzat bu sürecin içinde yoğrulmuş olmalarından kaynaklanan bir bilinç durumundan muzdarip, bugün artık tartışmıyoruz bile. Fakat hâlâ karanlıkta kalan nokta, nerdeyse bir asır sonra bu eski çerçevede bir anlam taşımış olabilecek korkuların hiç dokunulmadan ve hatta artarak ifşa ediliyor olmasıdır. Keza biz Türkiyelilerin hayatlarında nesil farkından hiç etkilenmeyen iki daimi unsur vardır: "dış düşmanlar" ve onların işbirlikçisi "iç düşmanlar". Bu tanımların devamlılığı, tabii ki içlerinin dilendiği gibi doldurulabilmesiyle birebir ilişkilidir. Kimisi için tüm Kemalistler Yahudi dönmesi ve Mason oluverirler ve içten içe Türkiye'yi Siyonist davanın maşası haline getirmek için çabalar dururlar. Bunların adları kamusal alanda sanki bir utanç vesilesi imiş gibi telaffuz edilir, soyadları rüya yorumlarını aratmayan değerlendirmelere tabi tutulur, aile bağları sergilenir, hatta telefon numaraları internette yayınlanır ki, cesaretleri kırılsın. Kimisi için bütün inananlar şeriat yanlısı sayılırken, bir diğeri için bütün bürokratlar asker ve orduya sevdalıdırlar ve her on yılda bir darbe özler dururlar. Bir başkası için her sendikacı Sovyet uydusudur, her iş adamı Amerika uşağıdır, her Ermeni Doğu Anadolu Ermenistan'a ilhak edilsin isterken, her Kürt potansiyel PKK üyesidir, vesaire. Ama aslolan, içeridekilerin her zaman dışarıdakilerle el birliği ederek 'bizi' çökertmeye, yok etmeye, bölmeye, evimizden yurdumuzdan ve tabii mal ve mülkümüzden etmeye kararlı oldukları konusundaki sarsılmaz inançtır. Aslında bu korkudur bizi bize rağmen bölen, ama gel gör ki görüşümüzü binbir yüzlü milliyetçilik keser durur. Bir yanda unuttuklarımız, diğer yanda unutturduklarımız, efsanevi boyutlar kazanan resmi söylem ve artık resmileşmeye yüz tutmuş karşı söylemler arasında kaynar gider.

Özetle, 1982 Anayasası'nda dahi ısrarla "demokratik hukuk devleti" olarak nitelenen Türkiye Cumhuriyeti, neredeyse bir asırlık

tarihine rağmen henüz temsil ettiği kurumsal iktidarı hazmedebilmiş değil gibi görünüyor. Ama burada sorumluluğu hep birlikte omuzlamamız lazım. Sonuçta devlet, bizim dışımızda, toplumdan bağımsız, yoktan varolmuş ya da gökten zembille inmiş bir oluşum değil. Devletinden, yargısından, siyasi iktidarından hesap sormayı ihtimal dahilinde dahi kabul etmeyen bir toplum, olsa olsa korkular cumhuriyeti olarak addedilebilecek bir siyasi otoriteye alt yapı hazırlayabilir. Korkunun böylesine, çıplak güneş altında kol gezdiği yerde ise hatırlamak usulden sayılmaz. Sağ kalmak, ayakta kalmak, bugünü tamama erdirebilmek biricik amaç olur çıkar.

Bütün bunları nerdeyse ekmek su kadar hayatın olmazsa olmaz unsuru kılmaya kalkan, "bana milliyetçiler suç işliyor dedirtemezsiniz" zihniyetine ve onun kendini bu kadar alenen meşru saymaktan çekinen daha gelişmiş sağ ya da sol türevlerine dönersek, sanki böyle bir tarihsel süreçte ve siyasi kültürde hatırlamanın tek yolu köken aramaktan, altın çağlara dönmekten ya da 'İslam'a uygun devlet' söyleminde olduğu gibi en azından oralardan ders ve örnek alarak bugün bizleri mutsuz kılan duruma mesafelenmekten geçiyor gibi görünüyor. Kısacası iktidardaki milliyetçilik(ler) topyekûn resmi bir aidiyet dayattıkça, toplumsal tepki karşı-aidiyetler konusunda tartışma ve hatta çatışmalarda ifadesini buluyor. Büyük harfli Aidiyet, aidiyetçikleri tetikliyor. Daha da önemlisi, her ikisi de aynı lisanı konuşsalar bile, küçük aidiyetçikler resmi Aidiyetin yegâne gururlu ve haklı muhalifleri olarak sahayı doldurup, başka siyasi ve toplumsal projelere yer bırakmaz oluyorlar. Bu kitabın ilk iki bölümü, tamamen bu konuların tartışılması için kaleme alındığından, bu noktada daha detaylı bir analizi makalelere bırakıyorum.

Son olarak, bu kitapta özellikle Kıbrıs bahsinde sözü edilen, vatanseverlik mefhumu üzerinde durmak istiyorum. Haliyle bu konuda söylenmesi gereken ilk söz, aynı coğrafyada yaşayan ya da aralarında tarihsel ve güncel ilişkiler ağı bulunan toplumlardaki milliyetçilik akımlarının ve aidiyet söylemlerinin birbirine göbekten bağlı olduğudur. Bu çerçevede vatanseverlik ya görece bir 'kendi evinde mutlu ve huzurlu

yaşam özlemi' olarak ortaya çıkacak ya da toplumları birbirinden koparan, ayıran, kavgaya tutuşturan, ortak geçmiş ve ortak gelecek etiğini reddeden bir şekle bürünecektir. Bu olguya tersten giderek bakacak olursak, mesela şunu sorabilmemiz gerekir: Kıbrıs Türk veyahut Kürt milliyetçilikleri vatansever midir? Nitekim her iki hareketin de demokratik kanatları kendi açılarından ısrarla bu iddiada bulunmaktadır. Milliyetçiliğin olduğu kadar vatanseverliğin de her daim düşmana mı ihtiyacı vardır? Sorudaki iki örneğe dönecek olursak, bu durumda vatanseverlik ancak dost-düşman ikiliğinden çıkılabildiği, ezen ulus milliyetçiliğiyle ezilen ulus milliyetçiliği arasındaki farklar konusunda biraz daha aydınlanmış davranabildiği sürece mümkündür.

Bu noktada, Umut Özkırımlı'nm yakın tarihte Türkiye'de milliyetçilik üzerine yaptığı bir araştırmaya değinerek sözü bağlamak istiyorum. Özkırımlı'nın verileri Türkiye'de hem milliyetçiliğin hem de Türklüğün tanımlanmasında dinin belki de beklenmedik derecede önemli olduğunun habercisi. Türklükle bağdaşmayan şeyler arasında birinci sırada dinsiz olmak, ikinci sırada da Hıristiyan ve Yahudi olmak türü yanıtlarin yer aldığı bu araştırmanın verilerini, doktora tezini bundan neredeyse yarım asır önce yazan Kemal Karpat öngörmüştü. Nitekim Balkanlar'a mahsus ve maalesef Osmanlı geleneğinin içsel bir unsurunu teşkil eden bir düşünme tarzı çerçevesinde insanlar cemaat usulü ortadan ikiye, üçe, beşe bölünüp, hallaç pamuğu gibi oradan oraya atılırken de mantık aynı mantıktı. Daha yakın zamana gelirsek, mesela Ayhan Aktar, Rıfat Bali, Tanıl Bora'nın son dönemde yaptığı çalışmalar da milliyetçilik ve etnik-dini temalı aidiyetlerin yegane ufkumuzu oluşturduğu bir Türkiye'de başımıza daha neler gelebileceğinin detaylı tahayyülleridir. Keza adının anılmasından dahi imtina edilen 'Ermeni tehciri' meselesi Anayasanın 301. Maddesi uyarınca daha çok insanın canını yakacağa benziyor. Yine Ayhan Aktar'ın deyimiyle, 'gâvursuz memleketin' gâvurlarının aynı zamanda bu toprakların çocukları ve bir kısmının da birebir vatandaşı olduğu bir bağlamda, hatırlasak da hatırlamasak da belleğin tüm izlerinin silinmesi baki kalan gök kubbede çok da hoş olmayan bir sedadan öteye geçemiyor bir türlü.

Kıbrıs'ta neden bir ortak devlet kurulamadığının tarihsel ve siyasi nedenlerine dönersek, tabii ki açık yanıt ne 1960'ta kurulan Kıbrıs Cumhuriyeti'nin arkasında ne de 2004 oylamalarında Birleşik Kıbrıs'a altyapı hazırlayabilecek bir ortak siyasi iradenin olmasında yatıyor. Yine bölgesel dinamiklere referans vermek gerekirse, 1974'ten düne kadar, yavruvatan'a ihraç ettiğimiz ayrılıkçı Türk milliyetçiliği, ortak bir devletin kurulmasını engellemek konusunda, Kıbrıs'ın 'Türk sorunu' olarak algılanması ile başlayan bir dizi ciddi icraatte bulunmuştur. Kıbrıs'ta aidiyet, bellek ve milliyetçilik meseleleri dolayısıyla ancak karşılaştırmalı, eklemlenmiş ve tarihi kompartımanlara ayırmayan bir yaklaşımla ele alınabildiği sürece yeni bir iki şey söyleyebilmek mümkün olacaktır. Yine bu çerçevede de unutma, unutturulma, hafızanın devre dışı tutulduğu yerde gündelik hayatın durmadan sürprizlerle insanların milliyetçi dikkatini dağıtması temalarını işlediğim yazılar, ilk bakışta okura Lefkoşa'nın parklarının Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemleri ile ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında nüfus kompozisyonunun tamamen değişmesi ile nasıl bir alakası olduğunu sordurabilir. Ancak ne demografik planlamacılığın ne de toplum mühendisliğinin anavatanı, yavru vatanı olmaz. Mantık ve işleyiş itibariyle bu çarklar neredeyse evrenselleşmiş dişli düzenleri sayesinde dönerler. Türkiye'nin deneyiminin benzersiz, emsalsiz ve eninde sonunda nerdeyse ancak tamamen kendi kendisi üzerinden anlaşılabileceği yolundaki iddialarını ancak karşılaştırmalı değerlendirmeler ve perspektifler sayesinde ucu açık hale getirebiliriz. Azınlıklar konusu, milliyetçilik konusu, bellek konusu, yalnız Türkiye'de değil, her coğrafyada hassastır ve telaffuzu insanı hukuki açıdan olmasa bile toplumsal açıdan zorlar. Baskın Oran'ın deyimiyle 'Sevr Sendromu', bu çok daha genel olgunun yerel yüzünden ibarettir, yoksa kendi başına çok özel bir şeyler ihtiva etmez. Aynı şekilde devletin kendine uygun vatandaş istemesi de illa Türkiye'ye özgü bir takıntı olmaktan çok uzaktır. Türkiye özelinde örneğin Füsun Üstel ve Arzu Öztürkmen'in yıllardır üzerinde uğraştıkları vatandaşlığın toplumsal tarihi ve siyasi kültürdeki izdüşümleri konusu, kaçınılmaz olarak 'vatan' ve 'millet'

tasvirleri ile de cebelleşmeyi gerektiriyor. Tek vatan derdi ve millet olma konusunda bu derece korku taşıyanların ve üretenlerin yalnızca Türkiyeliler olmadığını hatırlarsak, bence bu vazife-hak dengesi konusu da, bellek sorunlarımız da ve hatta etno-kültürel yönelimli bürokratik milliyetçilik ile sözleşmeci ulus söylemi arasında bir türlü geçemediğimiz sırat köprüsü bile, daha anlaşılır ve elle tutulur, gözle görülür hale gelecektir. Böyle bir açılımın önemi şu noktada yatmakta. Her ne kadar Asya ve Afrika milliyetçilikleri kendilerini, Batı milliyetçiliğinden farklılıkları ile tanımlayagelseler de, sömürge karşıtı milliyetçilerin iktidara geldiklerindeki icraatleri başka türlü bir hikâyelendirmeyi gerektiriyor. Bunu yapabilmek için ise hem içeriden dışarıya, hem de dışarıdan içeriye bakabilecek esnekliği edinebilmemiz elzem.

Elinizdeki kitap, bu iddia ve gözlemlerden yola çıkarak, bir cephesiyle 1990'lı yılların milliyetçilik araştırmaları 'ruhunu' teşrih masasına yatırırken, diğer yandan da Tanıl Bora'nın kendine özgü üslubuyla adını koyduğu, Türkiye'de milliyetçiliğin yeni ama kara bir bahar yaşadığı bir dönemin kendisini ve öncüllerini bölgesel uzanımları ve izdüşümleri ile ele almayı hedefliyor. Daha önce de belirttiğim gibi, bellek 'âcilci' siyasetlere izin vermez. Olsa olsa 'rehberlik' görevi yüklenebilir. Türkiye'ye sadakat mefhumunun aidiyetle örtüştüğü, ama öte yandan da hem aidiyetin hem de milliyetçiliğin her çeşidinin piyasada cirit attığı bir siyasi ortamda, hatırlama meselesi olsa olsa yeni tartışmalar yaratabilir. Zaten topyekun çözüm önerileri için var olan oyunun kurallarından çıkmamak gerekir ki, burada yapılmak istenen bunun tam tersi. Kanımca misafir konumunu içselleştirmiş olan Türkiyeliler, yalnızca Museviler, Ermeniler ve Rumlardan müteşekkil değil. Keza Alevi ve Kürt kökenli Türk vatandaşları da kendi evlerinde misafir olarak yaşadıkları kanaatindeki yegane gruplar değiller. Nitekim Ferhat Kentel'in akademik ve akademi dışı çalışmalarında sıklıkla dile getirdiği gibi, siyasi içtenlik fakiri bir memlekette, önce selam vermeyi öğrenmek gerekiyor. Bunun için de, karşımızdakinin adını, mesleğini, dini-etnik kökenini ve hangi parti ya da harekete mensup olduğunu merak etmenin ötesinde, sadece ve sadece insan olmasından ötü-

rü bir heyecan duyabilmemiz lazım. Nasıl Osmanlı mirasının tek varisi Türkiye Cumhuriyeti değilse ve bunun kabulü başka türlü milliyetçilik, vatanseverlik ve vatandaşlık tahayyüllerini gerektiriyorsa, siyasetten diplomasiye, ekonomiden bürokrasiye, eğitimden toplumsal hareketlere kadar pek çok alanda, dün ile bugün arasındaki süreklilikleri ve kopuşları ortaya koymadığımız sürece, böylesi bir heyecandan mahrum kalmaya mahkûmuz. Buradaki mağduriyet, kendi ellerimizle boynumuza geçirdiğimiz bir zincir midir, yoksa aslen devletin desteği ve resmi şekillendirmesi ile mi mümkün kılınmıştır? Bunun tahlilini daha ileriki çalışmalarıma saklıyorum.

Heybeliada, İstanbul
Ağustos 2006

BİRİNCİ BÖLÜM

Azınlık Hakları, Vatandaşlık ve Göç

6-7 Eylül olaylarından bir görünüm
(Kaynak: *6-7 Olayları Fotoğraflar-Belgeler*,
Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005).

1

Milliyetçiliksiz Egemenlik: Koşulsuz Egemen Ulus-Devlet Modelinin Ötesinde Azınlık Hakları Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme

GİRİŞ

Soğuk Savaş sonrası dönemde meşruluk iddiası taşıyan ve insaniyet adına yapılan müdahaleler, uluslararası amme hukukunun hem uygulayıcıları hem de gözlemcileri için önemli bir mesele haline gelmiştir. Devlet ve hükümet mekanizmalarının toplumun bütün kesimlerinin refahını teminat altına alamadığı ülkelerde ortaya çıkan ve sayıları giderek artan iç kargaşalar ve silahlı çatışmalar, etnik ayrımcılık, yerli halkın zorla yerinden edilmesi ve benzeri toplumsal ve siyasi sorunlar, devletlerin kendi sınırları dahilinde işlediği insanlık suçlarının önüne geçmekte sivil ve uluslararası kurumların belki de daha etkili olabileceğini ya da olması gerektiğini düşündürmeye başlamıştır.[1] Ancak devlet egemenliğinin –bu kavramı belirleyen temel ilkelerin alternatif formülasyonları da dahil olmak üzere– ne anlama geldiği iyice açıklığa kavuşturulmadan bu tür beklentilerin karşılanması pek de mümkün görünmemektedir.

1945'ten bu yana uluslararası siyaset, Birleşmiş Milletler'in rehberliğinde, tarihsel olarak özgün bir üçlü formülasyona dayalı olarak

---

1 Forsythe, 1992.

yürütülmüştür: Egemen ulus-devlet. Ancak ne yazık ki Ortadoğu, Afrika, Doğu Avrupa ve eski SSCB'de yıkım getiren olaylar zinciri ve özellikle de bir zamanların Yugoslavya'sının içine düştüğü durum, bir ulus-devlet yaratma veya onu koruma çabasının hali hazırda gayet kanlı sonuçlara yol açabileceğini ispatlamıştır. Keza genelde ulus-devletin meşruiyet sorunu, ortaya çıkış koşullarıyla ilintili olarak ağır bir yük gibi toplumların sırtına bindirilmeye devam etmektedir. Uluslararası düzen neredeyse 350 yılı aşkın bir süredir, aynı çapraşık oyunun farklı sahnelerde nasıl sergilendiğine şahitlik etmiştir. Bu bağlamda, çok uluslu/çoğul etnik yapıdaki toplumlarda etno-milliyetçi hareketlerin ve otonomi taleplerinin, varlığını ilan etmiş egemen ulus-devletlerin meşruiyeti ile doğrudan çatışma içerisine girmesine şaşırmamak gerekir.

Ancak bu makalenin temel ilgi odağı, ne etno-milliyetçi çözülme taleplerinin ahlaki yanı ne de uluslararası devletler sisteminde yer alan siyasi birimler için egemenlik ilkesinin taşıdığı önemdir. Beni asıl ilgilendiren, bünyesinde sıradışı bir gerginlik ortamında bir arada varolan iki ayrı unsuru barındıran bir fenomen olarak, ulusal egemenlik meselesidir: Bu iki ayrı unsur da devletin egemenliği ve halkın egemenliği olarak tırnak içine alınabilir.[2] İdeal ulus-devletler –başka bir deyişle bünyesinde hiçbir azınlık barındırmayan ve tek bir milli cemaatin kurduğu devletler– dışında, egemenlik fikrini her koşulda bu ikili çerçeve dahilinde değerlendirmek gerekir; çünkü azınlık temelli etno-milliyetçi hareketlerin karşı çıktığı temel nokta ev sahibi devletlere atfedilen egemenlik statüsü ve farklı bir halk olarak kendilerinin bu egemenliğe ortak olma talepleri ya da başka türlü bir egemenlik tasviri yapılması projesidir.

Burada ikinci olarak üzerinde durmak istediğim konu şudur. Totaliter/anti-demokratik (liberal, çoğulcu ve sivil milliyetçiliğe karşıt olarak) milliyetçilik formlarının tehditkâr karakterine dikkat edilmesi tabii ki gerekir. Ancak aynı şekilde azınlık ve kimlik siyaseti bağlamında gelişen etnik özcülüğün zararlı sonuçlarına karşı da ihtiyatlı olmak

2 Adelman, 1995.

gerektiği kanaatindeyim.[3] Ayrılma ve siyasi çözülme, ister kızıştırılan bir iç çatışma ya da tökezleyen anayasal müzakereler, ister dışarıdan bir gücün ya da kurumun müdahalesi ile bağlantılı olarak ortaya çıkan bir talep olsun, hiçbir şekilde ulusal egemenliğin yeni kurulan bir ulus-devlette daha demokratik bir nitelik kazanacağını garanti edemez. Bu makalemde bu gözlemi bir adım öteye götürerek, küresel yayılımları ve sayıları giderek artan ve neredeyse rekabet halindeki azınlık ayrılıkçılığı örnekleri ışığında, imparatorluk ve sömürgecilik sonrası dönemde Avrupa'da ortaya çıkan egemen ulus-devlet modelinin, esnek ve uzlaşmacı siyasi otorite biçimlerinin yaratılması yolunda aslında gayet kötü bir başlangıç olduğunu savunacağım. Azınlık cemaatlerinin ayrı bir ulus-devlete sahip olma arzusu, çoğunlukla merkezi otoritenin beraberinde getirdiği meşruiyet sorunu ile ilgilidir ve bu otoritenin demokratik ilkeler ve insan haklarının kısıtlanması ile bence hatalı olarak eşleştirilmesinden kaynaklanır. Mesele yalnızca bir devletin egemenliğinin kutsallığı ile bu egemenliğin meşruluğu arasında bir geçişkenlik kurmaktan ibaret değildir. Dolayısıyla, egemenlik üzerine tartışmaların aslında ulus-devletin kapalı ve nihai otoritesi yerine, siyasi arabuluculuk ve çözüm arayışı üzerine yükselen bir mekanizmayı temsil edişi konusunda yoğunlaşması gerekir. Yapısal müzakere yöntemleri, etno-milliyetçi hareketlere ve azınlıklarla ilgili diğer anlaşmazlıklara gösterilen totaliter tepkilere karşı dengeleyici bir rol oynayabilir. Böyle bir çerçevede, yoğun siyasi çatışma durumunda, dışarıdan aktif müdahale yerine insan hakları sözleşmelerinin şartlarının top-

3 Talmon bu iki form arasındaki farkın, özgürlüğün inkârı ya da isnadından ziyade "siyasete farklı yaklaşımlarından" kaynaklandığını savunur. (Talmon, 1961; s.1). Talmon'un önermesi kurumsal parametreler dahilinde insan hakları sözleşmelerinin evrensel uygulanabilirliği ile bu sözleşmelerin altına imza atan devletlerin pratikte insan hakları ihlali niteliğindeki uygulamaları arasındaki bağdaşmazlık bağlamında son derece önemlidir. Başka bir deyişle, demokratik ilkelerin geniş ölçekli uygulanması konusunda yaşanan sorun –bu ilkelerin öngördüğü birey ve grup hakları da dahil– kuralların ve düzenlemelerin resmiyette kabul edilip edilmemesinden kaynaklanıyor gibi durmamaktadır. Liberal ve totaliter demokrasi formları veyahut insan haklarının *de jure* ve *de facto* tanınması arasındaki fark şudur ki; totalitarizm, zorlamaları ve sistematik siyasi baskı uygulamalarını belirli bir kendini haklı görme temeline dayandırır ve siyasi gerilim zamanlarında müzakere seçeneğine şiddetle karşı çıkar.

lumsal barışı yeniden düzenleyici biçimde gözetilmesi bir alternatif olarak düşünülebilir. Bunun dışında, 1945'ten beri Batılı devletler tarafından tanınan çoğu yeni ulus-devletin kutsanmış sınırlarının, bu sınırlar dahilinde yaşayan halkların güvenliği anlamına gelmediğinin açıkça belirtilmesi de isabetli bir başlangıç noktası olarak alınabilir.[4]

Pek çok modern ulus-devletin potansiyel olarak ciddi siyasi darbelere varabilecek iç bölünme riski taşıması, tahmin edilebileceği gibi, homojen[leşmiş] bir siyasi cemaat öngören egemen ulus-devlet modelinin geçerlilik temellerini sarsmaktadır. Keza etnik temizlik, zoraki göç, nüfus mübadeleleri ile yerinden edilmeler ve benzeri insani felaketler çoğunlukla ulus-devlet modelinin doğal sonuçları olarak ortaya çıkar. Bunlar, iktidar ilişkilerinin nasıl suiistimal edildiğini örnekleyen tek tük vakalar olarak bir kenara itilemez. Bu tür vakaların sıradanlığı, milliyetçiliğin ve onun yandaşı ve bütünleyicisi olan ulusal egemenlik ilkesinin insan hayatı açısından değeriyle ilgili kafalarda haklı soru işaretleri uyandırmalıdır. Suçu merkezi devlet aygıtının bürokratik yapısına ya da belirli bir siyasi kadroya atmak, bu önemli sorunların çözümü hususunda işin kolayına kaçmak olacaktır. Örneğin, Yugoslavya'nın dağılmasını, ülkedeki etnik çatışma dinamiklerini ve bu dinamiklerin ta Tito döneminin 'Yugoslav Modeli'ne dayanan kökenlerini gözardı ederek, yalnızca Miloseviç hükümetinin Sırp etnik merkeziyetçi siyasi manevralarına bağlayarak açıklayamayız.[5] Ulusal egemenlik olgusunun muammalarını çözebilmek, onun milliyetçi yorumunu tarihsel bir gerçeklikten ziyade bir tahakküm stratejisi olarak ele alan yeni bir anlayış gerektirir. Bu tür bir bakış açısı, etno-milliyetçi ayrımcılığa haksız prim vermeden milliyetçiliğin çıkmazlarının eleştirilmesine hizmet edecektir.

Bu bağlamda, ulus-devletin içini dolduran siyasi cemaate üyelik konusu büyük önem kazanmaktadır. İlk olarak Avrupa tarihinin yakın ve yeni çağlarında bahsedilmeye başlayan ulus-devlet modeli açısından, homojenleştirme eğilimlerini ölçmenin en iyi yolu siyasi cemaate

4 Zolberg, 1989.

5 Lendvai 1991; Bebler, 1993; Canefe-Günlük 1994.

üyelik kriterlerinin kapsayıcılığının irdelenmesidir. Üyeliğin koşulları, vatandaşlık ile birey ve grup haklarının çakışma boyutları ve milliyetçi siyaset uygulamalarının demokratik içeriği hakkında dolaysız olarak bilgi sunar. Özellikle azınlıkların üyelik statüsü, ulus-devlet modelinin pratikte işleyişi hakkında önemli ipuçları içerir. Kaldı ki, ulusal azınlık sorunlarıyla ilgili olarak ideolojik-kurumsal çerçevede oluşan fikir ayrılıkları, statik bir ulus-devlet modellemesinin yapabileceğinden çok daha ayrıntılı bir milliyetçilik sınıflandırması sunabilir. Böylesi bir sınıflandırma, devlet ve sivil toplum ilişkileri bağlamında milliyetçilik üzerine yürütülen çalışmalara yeni bir boyut kazandırır ve ulusal egemenliğin öncü statüsünün insan hakları ihlalleri dertleri ile delinmesi üzerine yürütülen çalışmalar için de yeni ufuklar açabilir. Bu durumda, birbiriyle ilişki halindeki iki önemli konunun detaylı olarak ele alınması gerekir: (1) Avrupa'daki milliyetçilik geleneği ve egemen ulus-devlet modelinin öncülleri; (2) 19. yüzyıldan itibaren Avrupa dışında ortaya çıkan, egemenlik ilkesinin günümüzün çoğul etnik ve çokuluslu devletlerindeki uygulamalarını da kapsayan yeni milli egemenlik ve milliyetçilik formları.

Bu noktada Avrupa kökenli egemen ulus-devlet modeline kısa bir giriş yapmak yararlı olacaktır. Milliyetçilik, küresel ölçekte daha önce eşi görülmemiş, zincirleme siyasi oluşumlara yol açan emsalsiz bir sosyo-tarihsel olgudur. Burada olgudan kastedilen şudur: Milliyetçilik hem ideoloji, hem hareket, hem de kurum olarak vücut bulur. Öte yandan milliyetçiliğin yayılması, hem teoride hem de pratikte bir milliyetçilikler hiyerarşisinin oluşmasına yol açmıştır. Genelde Avrupa'daki ilk tasarımlarıyla karşılaştırmalı olarak değerlendirilen yarı-Batılı, Batılı olmayan, kolonyal, postkolonyal, otoriter, totaliter, yeniden dirilişçi, fundamentalist ve faşist milliyetçilik gibi formlar bunlar arasında sıkça anılanlarıdır. Tabii bu karşılaştırmalar, Avrupa modelinin en sade ve temel paradigma olduğu inanç ve bence yanılsamasına dayanmaktadır.

Milliyetçilik gibi egemenlik ve ulusal otorite de uluslararası ilişkiler retoriğinde uzun zamandan beri anahtar terimler olagelmiştir. Ancak 19. yüzyılda bile yalnızca birkaç imtiyazlı devlet bu retoriği çı-

karları doğrultusunda ve istisnaya meydan vermeden kullanabilmiştir. Ulusal otonomi arzusu taşıyan her cemaat kendi egemen ulus-devletini kuracak güce sahip olmadığı gibi, ne milliyetçilik ne de egemen ulus-devletin otoritesi doğal bir gelişim sonucu ortaya çıkan olgulardır. Avrupa içinde değişik örnekler olduğu gibi, Avrupa dışında gerçekleşen egemen ulus-devlet kurma teşebbüsleri gayet farklı bir bağlamda cereyan etmiştir. Yani ideal tipleme dahi uygulamadaki farklılıklarla baş edebilmekte ancak bir yere kadar fayda sağlayacaktır, kaldı ki burada neyin, hangi tür ulusal bağımsızlığın ideal tiplemesine gidilmelidir sorusunun cevabı verilmek durumundadır ki, bu da Batı sosyal bilimlerinin dayattığı kadar kolay değildir.

Genel olarak Avrupa'da milliyetçiliğin ilk tezahürü, erken-modern dönem Avrupasında kapitalist sistemin gelişmesi sürecinde meydana gelen beklenmedik tarihi olayların ürünü olarak tanımlanabilir.[6] Milliyetçiliğin Avrupalı olmayan tezahürleri ise, ilk başlarda anti-sömürgeci ve anti-emperyalist mücadeleler bağlamında ortaya çıkmışlardır. Bu farklı toplumsal ve tarihsel atmosfer içerisinde, yalnızca birkaçı egemen ulus-devlet modelinin ilkelerini uygulayan birbirinden farklı devlet türleri türemiştir.[7] Bu durum, sosyal bilimciler açısından ciddi bir kavramsal sorun yaratmaktadır. Pratikte görülen ve Birleşmiş Milletler mensubu ulus-devletler ile teorideki ulus-devlet modeli arasındaki bariz uyuşmazlık, çoğul etnik ve çokuluslu toplumların birlik olmuş ve homojenleşebilmiş uluslar görüntüsü sergileyecek biçimde takiyeye girişmesine ya da açık seçik totaliter uygulamalara yönelmesine yol açmıştır. Sonuç olarak ortaya çıkan iç çatışmalar ve sistematik insan hakları ihlalleri, nedense Batı dünyasını hayrete düşürmektedir. Oysa bu çıkmazın nedenleri, aslında gayet açıktır. Tekil bir tarihi oluşumun şablonlama, şantaj, baskı ve öykünme yoluyla birbiriyle çok farklı siyasi ortamlarda ve tarihsel koşullarda uygulanmış olması, doğal olarak sorun yaratmıştır.

Ulus-devletin günümüzdeki tanımı, hem egemen ve merkezi olarak örgütlenmiş bir devlet aygıtına hem de yüceltilen milliyetin veya-

6 Wallerstein, 1991.

7 Hall, 1988.

hut baskın bir etnik grubun/cemaatin sınırları çizilmiş bir toprak parçası üzerinde kurumsal olarak onaylanmasına işaret eder. Sonuç olarak, birden fazla ulusal grubun anayasal olarak bağlayıcı bir tanımdan yoksun olarak bir arada yaşadığı durumlarda, ulus-devlet bünyesinde marjinalleşmiş sosyal ve kültürel cemaatler sıradan vatandaşlar statüsüne indirgenirler ve çoğunluğu teşkil eden ya da ayrıcalıklı gruplarla ulus-devlet içinde yaşama pratiklerine eşit bir noktadan başlamadıkları için de, süregelen bir şekilde bunun ceremesini çekerler. Milliyetçilik üzerine var olan hem siyasi hem de akademik literatürde, bir topluluğa ne zaman 'ulus' unvanı verileceği ve azınlık statüsü ile kültürel farklılığı ayırmak için ne tür bir kritere başvurulacağı türünden hususlar, her zaman ateşli tartışmalara konu olmuştur. Nitekim, her dezavantajlı ulusal azınlık bir proto-ulus değildir. Millet olma anlamında mevcut çözümleme, yalnızca farklı bir kültürel kimlikle birlikte otonom bir kurumsal varoluşa vesile olabilecek sosyo-kültürel bir yapıya ve birleşik bir siyasi iradeye sahip azınlık grupları için geçerlidir. Diğer bir deyişle, totaliter milliyetçiliğin günahlarıyla başa çıkmanın tek yolu elbette iç bölünme ve eş merkezli halkalar halinde yeni ulus-devletçiklerin kurulması değildir. Ayrı bir ulusal birimin belirli bir azınlık için ne zaman arzu edilir ve uygulanabilir bir seçenek olacağı sorununa detaylı olarak daha sonra değineceğim. Ancak burada şunu söylemekle yetineceğim. Siyasi anlaşmazlığın belirginleştiği durumlarda, olaya dahil bütün taraflar bir arada yaşamanın koşulları üzerinde anlaşabildikleri sürece, azınlıklar geniş ve esnek bir siyasi yapı bünyesinde diğer azınlıklar ve azınlık olmayanlarla bir arada var olabilirler.

Ancak çatışma çözme uzmanları sık sık, çoğul etnik ve çok uluslu bir yapı içerisinde bir arada yaşamaya yönelik açıkça ifade edilmiş bir isteğin olduğu zamanlarda dahi, ulus-devlet geleneğinde böyle bir seçeneğin gerçekleştirilmesine olanak sağlayan bir modelin bulunmaması çıkmazıyla karşı karşıya kalmaktadırlar. Kanımca bu çıkmaz en azından kısmen, uluslararası siyasette kabul gören dar ve katı egemenlik anlayışından kaynaklanmaktadır. 'Ulusal egemenliğin' ulusa dair bileşeni, genel olarak egemenliğin değerini lehine kullanabileceği

kazançlı bir siyasi hükme indirgemiştir. Aslında bu durum her siyasi cemaatte veya ulus-devlette öteden beri var olan çoğunluk-azınlık ve muhalefet sorunlarını çözmek yerine daha da ağırlaştırmaktadır. Egemenliğin ulusa mal edilmesinden kaynaklı tahammülsüzlüğün bazı unsurlarına yakından bir bakış, alternatif siyasi otonomi formülasyonlarına duyulan gereksinimi detaylarıyla gözler önüne serecektir.

AVRUPALI ULUS-DEVLET MODELİNİN İÇ DİNAMİKLERİ

Daha önce de belirttiğim gibi, egemenlik kavramının sağlıklı bir çözümlemesi için işe Avrupalı ulus-devlet modelinin barındırdığı tutarsızlıklardan başlamak gerekir. Bu tutarsızlıklar, ulusal kimlik inşası süreci farklı aşamalara bölündüğü zaman daha berrak olarak belirir. Tarihsel öncüllüğe sahip ulus-devlet modelinin barındırdığı tahammülsüzlük unsurlarının açığa çıkarılması ve örneklenmesi amacıyla bu makalede sunulan analiz, sözü geçen aşamalar arasından özellike 'öteki/yabancı"nın yaratılması üzerinde yoğunlaşacaktır.

Batı'nın emperyalizm ve sömürgecilikle beraber gelen ekonomik, kültürel ve siyasi hakimiyeti, Avrupa dışında ulusal kimliklerin inşası üzerinde inkâr edilemez bir etki yaratmıştır. Buna rağmen, Avrupalı ulus-devlet modelinin yayılması, Avrupa ile 'Avrupalı olmayan' arasındaki ilişkinin, Avrupa'dan eski kolonilerine ya da çöken imparatorluklara uzanan bir el biçiminde, tek yönlü olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, Avrupalı milliyetçilik formları aslen 'içeriden olan' kadar 'yabancı olan'ın açıkça tanımlanması üzerine inşa edilen ve siyasi vatandaşları bu statüye sahip olmayanlardan kesinkes ayıran yapılardır. Ancak kabul edilmelidir ki, Oryantalizm konusundaki çalışmaların ısrarlı iddialarına rağmen, Avrupa'nın 'ötekisini' tanımlamak, özellikle de hegemon tarih, 'öteki' imajındaki nüanslara duyarsız kaldığı için oldukça zor bir iştir. İşte bu noktada, kolayca ayırt edilebilen ve tanımlanabilen 'öteki' ile uçlara itilen ya da baskın tarihsel anlatımlardan sanki içerideymiş gibi davranılan 'öteki' türleri arasındaki ayrımı iyi koymak gerekir. Bu iki tür 'öteki', hep dışlayıcı olan bir Avrupalı imajını gerekli kılan mekanizmanın birbirini etkileyen parçaları olmuşlar-

dır, ancak işlevleri farklı olmuştur. Avrupa medeniyetinin görünür 'ötekileri'ni, sömürge haline getirilmiş kültürler, Şark, Uzakdoğu ve tarihleri Avrupa'nınkiyle kesişmeye zorlanan ancak medeniyetleri küçümsenen toplumlar oluşturur. İstisnai durumlarda ise, bu 'ötekiler' sıfatı kuzeyden akın eden 'Slav kabileler' gibi, geçmişte Avrupa'nın kültürel otonomisine ve üstünlüğüne tarihsel tehdit olarak görülen veya düşman olarak algılananlar için kullanılmıştır.

Tanınmayan, görünmeyen, içeriden 'ötekiler' ise azınlık kültürleri ve merkezi siyasi iktidara muhalefet eden yerli vatandaşlara atıfta bulunur. Böyle bir ayrım yapmaktaki amacım, iki çürütülemez ötekilik tanımı önermek değildir. Bu iki form aslında sıklıkla örtüşür. Yine de telaffuz edilen ve bir medeniyet çizgisi ile ayrılan sosyo-kültürel ötekilik ile içeriden ötekilik, milliyetçilik açısından farklı işlevlere sahiptir. Bu ayrım aynı zamanda, Avrupa'nın çoğulcu demokrasi geleneğinde siyasi müzakereye açık olarak addedilen hususlarına dair çatlakları ve zaafları da görmemizi sağlar. Göçmen işçiden ya da işi daha da ileriye götürecek olursak, onun çocuğundan vatandaş mı olur türünde sorular, keza ancak bu tür bir çerçeve içinde tartışılabilir.

Erken modern Avrupa'ya dönecek olursak, bu dönemde ortaya çıkan milliyetçilik kuramları bir siyasi cemaatin içerideki ve dışındaki 'yabancılar' ve ötekiler arasında keskin ideolojik ayrılıkların gelişmesinin ilk belirtilerini barındırır. Avrupa'nın devlet, ulus ve milli kimlik algıları, ırkların ve dillerin küresel kategorizasyonu ile, 'Avrupa medeniyeti'nin kendine has kültürel kökenlerini saptamak amacıyla antik çağ ile ilgili itinalı arayışlar arasında kurulmuş olan yapısal bir ilişkiye dayanır. Bu ilişkide özellikle dil en belirleyici öğe olmuştur. Bir cemaatin dili Alman Romantizminden önce de ulus olmanın bir koşulu olarak görülmüştür. Nitekim 18. yüzyıl boyunca ve 19. yüzyılın başlarında Avrupa'nın milliyetçilik söylemleri pazarında, bilinmeyen ve çok az bilinen diller üzerinde çalışan ve onları bir dil aileleri hiyerarşisi içinde sınıflandıran filologlar, gramerciler ve leksikograflarla cirit atmaktaydılar. Bu dilsel kategorizasyon takıntısı, eski seleflerin kuramları, Akdeniz medeniyetleriyle Aryan olmayanların bağlarını red-

deden ve tek başına Yunan mirasını yücelten 'ırksal bulgularla' desteklenmiştir.

Irksal ve dilsel bilincin erken milliyetçi tezahürleri sömürgeleşme, bölgesel yayılma ve Afrika köleciliği yoluyla, zamanla Avrupa'nın üstünlüğünü savunan kuramlarla tamamen iç içe geçmiştir. Genel anlamda Avrupa medeniyetlerinin köklerini yeniden keşfetme süreci, iki tür 'kültürel sürgün' durumuna yol açmıştır. Bunlardan ilki, Avrupa'da yaşayan Basklar, Macarlar ve Finler gibi dilleri Hint-Avrupa ailesine mensup olmayan belirli bazı cemaatlerin devreden çıkarılması ile ilgilidir. Böyle bir sınıflandırmaya hiç tabi olmayacağına kanaat getirilen kültürler ve cemaatler ise zaten tamamen dışlanmıştır. Örneğin Afrika kıtasında yaşayan toplumların ırk özellikleri dışında kategorizasyonu düşünülmemiştir bile. İkinci olarak, 'öteki ile yabancı' arasında yapılan ayrım, bizzat ulusal yapı bünyesinde farklılıkların tanınmasından yana değildir. Dolayısıyla, yeni oluşan Avrupalı ulus-devletlerle birleşen daha küçük cemaatlerin dilsel ve ırksal-kültürel nitelikleri, sonuçta çoğunlukla öncelikli/baskın dil ve lehçelerin altında ezilmiş, dahası onların düşük kaliteli ve tedavülden kalkması gereken türevleri olarak görülmüşlerdir.

Bu iki sürgün yoluyla Avrupalı milliyetçilik söylemi, mitik 'Avrupalı' ırkların tarihsel-kültürel mirasını arındırmaya yönelik siyasi arzulara da meşruiyet kazandırmıştır.[8] 18. yüzyılın sonlarına doğru oryantalizm ve filoloji gibi disiplinlerin yardımıyla antik geçmişi yeniden inşa etmeyi ve canlandırmayı hedefleyen ihtişamlı ulusal anlatımlar kristalleşmeye başladı. Avrupa'da bu dönemde toplum ve kültür üzerine yürütülen çalışmalar, 'arı' bir ırkın hayatta kalabilme ihtimaliyle ilgili bilimsel varsayımlara dayalı genetik ve evrim kuramlarının da büyük ölçüde etkisi altındaydı. Sonuçta bu teoriler dil, ırk ve medeniyet arasında durağan olduğu varsayılan bir ilişkiyi açıkça telaffuz eder oldular ve 'merkezileşen' devletin himayesi altında siyasi otonomiye sahip olmak, belirli bir cemaatin geçmişe yönelik olarak varsayılan

8 Makolkin, 1991; Smith, 1986.

sosyo-kültürel özellikleriyle çakışır hale geldi.[9] 'Ulus' kavramı yalnızca ortak bir tarihsel mirası değil, aynı zamanda bu mirasın mutlak ve merkezi bir otorite aracılığıyla temsiliyetini ifade eder oldu. Özetle, 19. yüzyıla gelindiğinde, ulusal kökenin tarihi bir çizgi boyunca dilbilim ve ırksal sınıflandırmaya dayalı olarak tanımlanması hatırı sayılır bir siyasi önem kazanmıştır. Fizyonomi, tavırlar, geleneklerdeki farklılıklar, kanın saflığı ve günlük yaşamdaki etnik ve dini törenler de dahil olmak üzere sayısız detay ulus olabilme kriterlerine dahil edilmiştir. Öte yandan bir ulusun devlet aygıtıyla nihai birleşmesi ve ulus-devlet idaresinde mutlaklaşması demek, aynı zamanda bir sürü cemaatin de esaslı biçimde yerinden edilmesi demekti. Ulus-devletin hakimiyeti ile birlikte, kültürel kimliklerin örtüşen hatları yerine mutlak sınırlar kondu ve kişinin milliyetine göre belirlenen vatandaşlığı, kurumsal bazda bireyin siyasi cemaate üyeliğinin yegane kriteri haline geldi.

İşte ancak bu yeni çerçeve dahilinde ulus, bölgesel olarak hudutları belirli ve merkezileştirilmiş bir devlet aygıtı tarafından korumaya alınan bir siyasi cemaat olarak tanımlanmaya başlamıştır. Ulusal kimlik tabirinin kültürel ve kurumsal hegemonyasını kurmasıyla birlikte toprağa bağlı olarak tanımlanmaya başlayan vatanseverlik ise erken modern dönem Avrupasının kültürel ve siyasi aidiyet normlarını belirleyen başlıca toplumsal olgu haline gelmiştir. Vatanseverliğin etik ve ahlaki değerleri namına, daha önceki dönemlere damgasını vuran kimlik inşaları Avrupa'nın ulus-devlet sisteminin temeli olarak öngörülen milliyet-vatandaşlık ikilisiyle değiştirilmiştir. Egemenlik kavramının şimdi artık doğal kabul ettiğimiz özgün ancak bir o kadar da tarihsel olarak tuhaf yorumuna yol açan da, yine milli aidiyet meselesine yüklenen bu yeni anlam olmuştur.

Halk dilinde 'milliyet' kavramı siyasi boyutları ile ilk defa 17. yüzyıl İngiltere'sinde kullanılmıştır.[10] Ondan önce tedavülde olan milliyet kavramları aslen konuşma dilindeki, edebiyattaki ya da kültürel

9 Örneğin Ortaçağ'da *nation de France*'a yapılan referans, İtalyanları ve İspanyolları da Latin dilleri konuşan halklar olarak kapsamına alır (Vaziri, 1993; Lefebvre, 1971).

10 Vaziri, 1993, s.37.

ürünlerdeki farklılıklara işaret etmek amacını taşıyordu. Avrupa'nın sosyal coğrafyasının haritasını çıkarmak amacıyla başvurulan bir yöntem olarak milli kimlik tayini, yorum konusunda ciddi oranda esnekliğe yer tanıyordu. Ancak milliyet ve milli aidiyet kavramlarının 19. yüzyılda yeniden formüle edilmesiyle birlikte, kendini farklı ya da birden fazla kimlikle özdeşleştirenlere karşı çeşitli biçimlerde tahammülsüzlük gösterilmeye başlamıştır. Baskın milliyetçi söylem, aynı zamanda ulus-devletin teşvik ettiği ve ulusal egemenlik ilkesiyle haklı gösterilen örgütlü şiddeti de meşru kılmıştır. Diğer devletlerle savaş, Avrupa'nın ilk ulus-devletlerinin karşısına çıkan çok çeşitli meydan okuma biçimlerinden yalnızca bir tanesiydi. Düzenli ordular kadar polis gücü ve jandarma da ulus-devletin konumunu sağlamlaştırma çabaları içerisinde çok önemli bir yere sahiptir. Ek olarak, devletler arası savaş ile iç istihbarat ve sivil halkın baskı yoluyla kontrol altında tutulması arasında belirgin bir fark vardır. Burada kullandığım anlamıyla 'örgütlü şiddet', bir ulus-devlet ile onun egemen otoritesi altında yaşayan halk arasında yapısal olarak dengesiz bir ilişkiye işaret etmektedir.

Sivil halk ve muhalefetin merkezi devlet tarafından marjinalleştirilmesi, susturulması ya da ehlileştirilmesi, ulusal kimlik inşası sürecinin kaçınılmaz bir parçasıdır. Marjinalleşme, öteki olmanın unutulmuş ve görünmez bir tezahürüdür. Bu olguyu ben milliyetçilik konusundaki çalışmalarımda 'içerideki öteki' olarak adlandırdım. Avrupa'nın yabancıları ve düşmanları Avrupa'nın üstünlüğünün ifade edilmesinde kilit rol oynamışlardır. Görünen yabancı –namı diğer düşman– ile görünmeyen öteki arasındaki fark şudur ki, görünen yabancıdan birlik halinde bir 'biz' görüntüsüne gidilebilirken, görünmeyen öteki siyasi cemaatin tahayyül edilen homojenliğine uzun vadeli ve içsel bir tehdit teşkil eder. Birinin üzerinde itinayla durulurken diğeri ile uğraşma biçimi, genellikle reddetme şeklinde tezahür eder. Milliyetçiliğin en ciddi çıkmazı kanımca bir türlü yenilemeyen bu gerçek düşmanlar ile sadece bir 'iç sorun' olarak göründüğü halde bir türlü halledilemeyen ötekiler arasındaki sınırın uçukluğu olmuştur.[11] Ulusal

11 Gibney, 1988; Carens, 1985; Talmon, 1981.

egemenlik bu sınırın ne zaman ve nasıl konduğunun ya da daha doğrusu bir türlü konamamasının en somut ifadesidir. Marjinalleştirme ve itiraz edenin susturulması olguları ısrarlı, ancak vursa da hiçbir zaman tam öldürmeyen cinsten bir güç kullanımından geçer ve bu yolla toplumsal hafızada ırkı, cinsiyeti, sınıfı, etnisiteyi ve dinsel kimliği birbirine karıştıran tuhaf bir alaşım ortaya çıkar.

Farklılıkların silinmesi ile birliğin vurgulanması arasındaki ikili karşıtlık bizzat Avrupa'nın öncü ulus-devlet modeline has bir şeydir ve Üçüncü Dünya milliyetçiliklerinin keşfi değildir. Siyasi cemaati tanımlayan ve sözleşme temelli olduğu varsayılan üyelik ve aidiyet konularına bireyci bakış açısında ısrar eden klasik Avrupalı ulus-devlet tasavvuru, rıza temelli siyasette grup kimliğine ya da çoğulcu anlamda mutabakata girmeye olanak tanımaz. Bu da sık sık kendini yenileyen bir 'azınlık tarihselliği' sorunu doğurmuştur. Avrupa milliyetçiliklerinde resmiyete dökülmüş ötekilik biçimi telaffuz ve adlandırma yoluyla belirlenirken, ulus-devlet modelinin geldiği son noktada 'öteki' sistematik olarak tanınmayan ya da isimsiz bir form içerisine sokulmuştur. Mesela ulusal tarihin resmi anlatımları, merkezi devletin artan gücüne karşı meydana gelen direniş hikâyelerine yer vermez.[12] Çatışmalı geçmiş dönemlerin üstü, ulusal kahramanlara atfedilen zaferlerle ve bunların anma günleri ile kapatılıverir. Kutlamalar fetih veya yeniden birleşme adına yapılır, yayılmacı hamlelerin verdiği zararın ifadesinden özenle kaçınılır. İşte bu nedenle, milliyetçi siyaset için azınlık kimliği, varlığı nadiren açıkça tanınmış ve hep kanayan bir yara olagelmiştir. Dolayısıyla, Avrupa kaynaklı egemen ulus-devletin icadı yalnızca demokrasi ve liberalizmle değil aynı zamanda mutabakat ve birlik adı altında tahammülsüzlük ve dışlamayla damgalanmış bir siyasi kimliktir denilebilir. Milliyetçiliğin biri çoğulcu ve uzlaşmacı diğeri özcü ve dışlayıcı olan iki yüzü, Avrupa kökenli ulus-devlet modelinin dört bir yana yayılmış uygulamalarında ortama bağlı olarak haliyle farklı şekil-

12 Yunan milliyetçiliği bağlamında, Jusdanis, "bir zamanlar kolektif kimliklerin yaratılması için hayati önem taşıyan anlatımlar, sonunda bir ideolojik fikir birliği oluşturma aracı haline geldiler" diyor (Jusdanis, 1991; s.11).

ler almışlardır. Yine de, asıl modelin uğradığı dönüşümlerin boyutu, devlet ile toplum arasındaki bu modelin dayattığı dengesiz ilişkilerin çarpık doğasına ve ulusal idadi korurken merkezi devlet aygıtının başvurduğu şiddetin niteliğine henüz gölge düşürememiştir.

AVRUPA KÖKENLİ ULUS-DEVLET MODELİNİN YAYILMASI: BİÇİME KARŞI İÇERİK

Millet/milliyetçilik/milliyet üçlüsü modern ulus-devletin kurumsal çerçevesi tarafından somutlaştırılan tarihi-kültürel bir icattır. Keza sosyal bilimler tarihçesinde yaygın olarak ulus-devlet kurma süreci ulus olmaktan devlet olmaya doğru, Avrupa kökenli ulus-devlet modelinin izinde gerçekleşen bir evrimsel hareket olarak görülmüştür. Bu yörünge algılaması 'Batılılaşan' ya da 'gelişmekte olan' toplumların ideal ulusal demokrasiler haline gelecekleri iddiasına dayanır. Avrupalı olmayan ulus-devlet örneklerinin, Avrupa'nın ulus-devlet yapısının başlıca unsurlarını kopya ettikleri düşünülmektedir – dilsel ve kültürel benzerliklerle birbirine bağlı homojen bir halk, ortak bir tarih, etnodinsel duyarlıklar, kolektif dayanışma ve paylaşılan bir ortak menfaat fikri gibi. Ne var ki, sömürgecilik ve imparatorluk sonrası milliyetçilik örneklerinde, Avrupalı ulus-devlet oluşumunun yörüngesindeki iki ayrı etken (ulus olma ve devlet olma) genellikle kolonyal coğrafi sınırların tasdikine dayalı bir 'devrimci sıçrama' noktasına yönelmektedir. Bundan dolayı, Avrupa dışındaki devlet oluşum süreçlerini ulus-devletten ziyade bölgesel devlet kavramı daha iyi açıklamaktadır. Öbür türlü, Avrupa'nın tarihsel tecrübelerinin diğer farklı milliyetçilik biçimlerine empoze edilmesi farklı siyasi tecrübelerin yanlış biçimde homojenleştirilmesine neden olur. Aslında, özellikle de bu hususla ilgili olarak milliyetçilik üzerine önceden belirlenmiş kurallara ve şablonlara göre yürütülen kuramsal tartışmalar karşılaştırmalı siyasetle uğraşanlar açısından ciddi bir analitik engel teşkil etmektedir. Milliyetçilik üzerine kaleme alınmış temel çalışmalara sınırlı da olsa eleştirel bir bakış, bu alanda etkin olan kuramsal ve tarihsel tahayyüllerden kaynaklı sorunları tespit etmemize yardımcı olacaktır.

Avrupa medeniyetinin kendi tarihini algılaması üzerinde milliyetçilik tabii ki çok önemli bir rol oynamıştır. Avrupa milliyetçiliğini tarihsel öncüllüğünden ötürü genelde kayıran kuramsal milliyetçilik çalışmaları, Avrupa sömürgeciliğine bir tepki ya da Avrupa'nın kültürel ve siyasi hakimiyetiyle yakından ilişkili olarak ortaya çıkan farklı milliyetçilik türlerinin analizine gelindiğinde pek de ne yapacaklarını bilememişlerdir. Birinci kategoride bahsi geçen bu tür farklılığa örnek olarak Hindistan ve Afrika kıtası verilebilir. İkinci kategori içerisinde ise tarihi Osmanlı İmparatorluğu'nu, günümüzün Doğu Avrupa'sını ve eski SSCB örneklerini sayabiliriz. Avrupalı olmayan milliyetçilik formlarını Avrupa-merkezli tarihselliğin diliyle tanımlamak sömürge haline getirilmiş ve boyunduruk altına alınmış olanın ötekiliğini sürekli kılar, ancak bir farkla: Avrupalı değillerdir, amma velakin tarihi Avrupa'nın belirlediği biçimde yaşarlar.[13] Bu bağlamda, örnek verebilmek amacıyla önce klasik birkaç milliyetçilik kuramına değineceğim. Ardından bunlara alternatif olarak ortaya konulmuş olan postkolonyol söylemin erken dönem sözcülerinin üzerinde durduğu temalardan bahsedeceğim.

Elie Kedourie Avrupa milliyetçiliğinin felsefi temellerini Aydınlanma döneminde ifadesini bulan fikirlere dayandırmaktadır. Kedouire için milliyetçilik ideolojisi üzerinden ulusun gerçekleştirilmesi ancak Fransız Devrimi'yle, 1789'daki Birey ve Vatandaş Hakları Bildirgesi'yle laik bir devletin tarihsel temeli atıldıktan sonra görülen bir şeydir.[14] Hans Kohn, 1776 tarihli Bağımsızlık Bildirgesi ile on üç Ameri-

13 Ahmad Aijaz ve Homi Bhabha'ya göre, sömürgeleştirilmiş ve hakimiyet altına alınmış kültürlere atfedilen 'ötekiliğin' sürekli değişen vasıfları, temel olarak sömürgelerle Avrupa arasında meydana gelen ve bir zamanlar 'öteki' olan özneleri Avrupa'nın öz-imajının tam merkezine yerleştiren göç hareketlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Yani bir bakıma Avrupa, sömürgecilik tarihini hatırlamaya zorlanmıştır. Ancak bu tehdit 'öteki'nin ötekiliğinin inkârı ve farklı olanın tanınmayacak bir hale sokulması ya da benzerliğin sınırlarına dahil edilmesi yoluyla bertaraf edilmiştir (Bhabha, 1994; Aijaz, 1992).

14 "Milliyet, doğası gereği egemenlik ilkesini içinde barındırır; tek bir Allah'ın kulu, tek bir birey sırtını ona dayamadan otorite iddiasında bulunamaz" (Kedourie, 1961; s.12-13). Öte yandan Kohn'a göre, "Milliyetçiliğin gelişmesi insan yığınlarının ortak bir siyasi forma entegrasyonu sürecidir. Bundan dolayı milliyetçilik, ister gerçek ister ideal olsun, geniş ve ayrı bir bölge üzerinde merkezi bir hükümet biçiminin varlığını peşinen varsayar" (Kohn 1946, s.4). Kohn, Fran-

ka Devleti'nin ve yüzyılın sonunda Latin Amerika *creole*sinin (Avrupa-Afrika melezi) bağımsızlığını kazanmasının Batılı eşitlikçi ve rasyonel idealleri icra edici rol oynadığını savunarak bu tartışmanın boyutunu genişletmektedir. Bu uygulayıcılığın gelişmiş halinin Fransız Devrimi'nden sonraki muhtemel milliyetçilik örneklerini asli hareketin birer kopyası olarak tanımlayacağını önceden görmek o kadar da zor değildir. Ne olursa olsun, Fransız Devrimi'nin idealleri merkezi ve laik siyasi otoriteye sahip iyi tanımlanmış bir toplumu birleştirmek için gerekli güdüyü sağlayacak biçimde evrenselleşmiştir.

Ernest Gellner merkezi devlet mi ulustan önce gelir yoksa ulus, devlet için bir önkoşul mudur sorusuna yanıt aramıştır.[15] Gellner'in vardığı nihai fikre göre devlet ulustan önce gelir ve milliyetçilik sürekli gelişen devlet aygıtı için bir kültürel dayanaktır. Yani devlet müzakereler için tarafsız bir arenadan çok daha fazlasını sunar. Fransız Devriminden bu yana siyasi iktidarı elde tutmanın ideolojik yolu milliyetçi ütopyanın öne sürülmesi olmuştur. Merkezi devletin ulus-devlete evrilmesi aynı zamanda sınıf çatışması ve etno-dilsel üstünlüğün de aralarında bulunduğu bir dizi toplumsal olguyu da etkilemiştir. Bu bağlamda Immanuel Wallerstein'in çalışması belirlenmiş sınırlar dahilinde dinamik uyumun anlaşılması açısından yararlıdır.[16]

---

sız Devrimi'ni ilk büyük milliyetçilik manifestosu olarak değerlendirir. Kohn'un değerlendirmelerine göre milliyetçilik düşüncesi her ne kadar Antik Yunan'da vardıysa bile, Fransız Devrimi'yle yeniden diriltilmiş, canlandırılmış ve en önemlisi, laikleştirilmiştir.

15 Aynı soruna atıfla, Tom Nairn milliyetçiliğin kökenlerinin, "ne halkta ne de bireyin kimlik birliğine olan bastırılmış tutkusunda, ancak ve ancak küresel bir siyasi ekonomi sisteminde" aranması gerektiğini savunur (Nairn, 1975, s.8). Wallerstein'ın dünya-sistemi çözümlemesi bu yaklaşımı daha sağlam çıkarımlarla derinlemesine açmaktadır. Wallerstein'ın dünya-sistemi üzerine yazdıklarına göre, üretim fazlasını biriktiren aktörler, hem yerli hem de yabancı ticaret piyasasında onları koruyacak ve teşvik edecek güçlü devletlere gereksinim duyarlar ve dolayısıyla ulus-devleti bir alet olarak kullanırlar (Wallerstein, 1987; 1974).

16 "Devletlerarası sistemde belli bir egemen devletin kurulması neden her 'ulus'a karşılık bir de 'halk' yaratsın ki? Bu sistemde devletler en başından beri açık olarak uyum sorunu yaşarlar. Bir kere egemen olarak tanındıktan sonra, bu devletler sık sık iç parçalanma ve dış saldırganlık tehdidiyle karşı karşıya kalırlar. Bu tehditler ancak 'milli' duygular geliştiği oranda azalma gösterir. İktidardaki hükümetler, devlet bünyesinde bu duyguyu teşvik etme çabası içine girerler. Devletin yasal güçlerini devletin dışındaki gruplara karşı veya devletin herhangi bir alt bölgesinde kendi çıkarları doğrultusunda kullanmak isteyen herhangi bir grup, taleplerine meşruiyet ka-

Wallerstein milliyetçiliği giderek yayılan kapitalizmin global yapısının arkasındaki temel güç olarak değerlendirir. Etnik, dinsel ve eyaletler arası/içi çatışmaların sınıf çatışmasının küçük ölçekli yansımaları olduğu görüşünü reddeder.[17] Bu görüş, Avrupalı ve Avrupalı olmayan arasında kalan gri bölgede gelişen yeni milliyetçilik kuramını destekler. Wallerstein milliyetçiliği kültürden bağımsız olarak değerlendirir. Benedict Anderson ise, hem milliyetçiliğin hem de kapitalizmin kökenini neredeyse tamamen kültürel alana dayandırarak tamamen karşıt bir görüş savunur. Anderson milliyetçiliği kapitalizm ve toplumsal yaşam arasındaki dinamik ilişkinin geliştiği yer olarak görür. Anderson'a göre ulus, özü itibariyle sınırlandırılmış ve egemen bir "hayali siyasi cemaat"tir.[18] Ulus sınırlıdır çünkü hemen ötesinde diğer ulusların uzandığı sınırlarla tanımlanmıştır ve egemendir çünkü ulus kavramının kendisi ilahi düzenlerin ve hanedanlıkların yerle bir edildiği bir çağda doğmuştur.[19]

Son olarak, E. J. Hobsbawm'ın bu konudaki çalışması 'Avrupalı' ile 'Avrupalı olmayan' milliyetçilik formları arasındaki keskin bölünme bağlamında özellikle önemlidir. Hobsbawm'ın milliyetçilik görüşü tekil bir olgu olan ve 18. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan Avrupalı ulus-devlet üzerinde yoğunlaşır.[20] Hobsbawm'm 'gerçek milliyet-

---

zandırmak amacıyla, dolayısıyla doğrudan milliyetçi duyguların geliştirilmesi için çaba sarfeder. Bunun haricinde, ulus-devlet her zaman milliyetçi siyasetin etkisini arttırmaya hizmet edecek bir idari tektiplik arzu ederler. Dolayısıyla milliyetçilik siyasi otorite konusundaki tektipliliğin hem ifade biçimi, hem teşvik edicisi, hem de bir sonucu olarak ele alınmalıdır.

17 Worsley de, "Kültürel özellikler mutlak ya da basitçe ifade edilebilecek entelektüel kategoriler değildir – kültürel özelliklere hak taleplerini meşrulaştırıcı kimlikler sağlamak amacıyla başvurulur. Bu özellikler kıt toplumsal menfaatler üzerine yürütülen savaşımda kullanılan silahlar ya da stratejilerdir" derken benzer bir fikir beyan etmektedir (Worsley, 1984, s.249).

18 "*Hayali*dir, çünkü en küçük ulusların üyeleri dahi ulusdaşlarını tanımayacak, onlarla hiç görüşmeyecek ya da onlardan hiç haber alamayacaktır, ancak hepsinin de kafasında komünyonlarına dair bir imge olacaktır" (Anderson, 1983; s.15, orijinalinden alıntı).

19 Anderson'a göre 'birbirine yakın yerel dillerin' biraraya toplanması ve "mekanik olarak yeniden üretilen ve piyasada yayılma kapasitesi olan yazı dillerinin oluşturulması" sonrasında milliyetçilik benzeri görülmemiş bir biçimde meşru bir cemaatsel kölelik dili haline gelmiştir (*a.g.e.*, s.46-47).

20 "Özgürlük uğruna savaşanlar [sömürgelerde] sırf yabancı hükümetleri yönetimden kovmak için bulunmaz bir fırsat olan Batılı bir ideolojiyi benimsedikleri için 'milliyetçi'ydiler, hatta hal böy-

çilik' kriteri etnik, dinsel ve dilsel cemaatleri hiyerarşik anlamda dolayısıyla hakkıyla ve bizzat iç dinamikleriyle ulus-devlet olabilmiş [Avrupalı] toplumlardan daha aşağı görür. Başka bir deyişle milliyetçilik, kendinden önce gelen veya kendisiyle eşzamanlı var olan cemaatsel kimlik tahayyüllerinin üstünde ve ötesinde tutulur.[21] Hobsbawm'ın Avrupa milliyetçiliğinin tekilliği ile yeniden üretilemezliği üzerine vardığı sonuç, merkez olan Avrupalı dünyadan Avrupalı olmayan global çevreye 'otantik milliyetçilik formları' yayan 'etnosentrik difüzyon' paradigmasının kötümser bir yansımasıdır.

Avrupa merkeziyetçi milliyetçilik çözümlemelerinin postkolonyal eleştirileri, Avrupa'dan ve Avrupa'nın 'yönetici sınıflarından' bir uzaklaşmadan bahseder.[22] Örneğin, Partha Chatterjee Avrupa dışındaki dünyanın milliyetçilik sorununu Avrupa merkeziyetçiliğin bir negatif yansıması olarak yorumlar.[23] Ona göre milliyetçiliğin periferik/çev-

---

leyken bile, çoğunlukla yerli elitlerden oluşan sayıca az azınlıklardı... Fetih ve idarece dayatılan birlik uzun vadede bazen, tıpkı bağımsız devletlerin varlığının yurttaş vatanseverliği hissiyatı yarattığı gibi, kendini bir 'ulus' olarak gören bir halk meydana getirebiliyordu... Ancak bu durum, 1945'ten sonra sömürgecilikten kurtulabilen devletleri 'ulus' veya onları sömürgelikten kurtaran hareketleri... 'milliyetçi' olarak tanımlamak için yeterli değildir" (Hobsbawm, 1990, s.137-138).

21 Buna karşılık, Worsley, belirli bir etnik kimliğin devlet aygıtı üzerinden kurumsallaştırılmasını gerektirdiği için "milliyetçiliğin" özgün bir etnisite türü olduğunu savunur. Worsley'in kategorizasyonunda, 'etnik gruplar' ancak kendilerine ait bir devletleri olmasını arzuladıkları zaman 'ulus' olurlar ve bunu başardıklarında da 'ulus-devlet' mertebesine ererler. Bu olguyu biraz daha farklı bir dille ifade etmek gerekirse, ulus kavramı Avrupa tarihindeki kapitalizm ve merkezi devlet aygıtı ile beraber ortaya çıkan öznel bir etnisite tiplemesine mahsustur (Worsley, 1984, s.247-248).

22 Janet Abu-Lughod'un deyimiyle, "sistemin *dışında* tarihsel 'gerçekliğin' değerlendirilebileceği bir Arşimedyen nokta yoktur" (Abu-Lughod 1989, s.112, orijinalinden alıntı). Avrupa-merkeziyetçilik meselesine gelince, Abu-Lughod tarihsel anlatımların geriye doğru inşa edildiğini ve bu yüzden ihtiyari olduğunu savunur (Bhabha, 1990; Amin, 1989; Blaut, 1987; Chatterjee, 1986 ve 1983; Said, 1979).

23 Avrupa entelektüel tarihinde Aydınlanma sonrası dönemde yerleşen, sözümona evrensel düşünce çerçevesinin epistemik temeli olarak bilginin mantığa dayalı olarak algılanması sorunu yalnızca metaforik anlamda değil, gerçekte de kolonyal tahakkümü sürekli kılar. Bu bilgi çerçevesi kendi evrenselliğini kendisi ilan eder; iddia ettiğine göre geçerliliği kültürlerden bağımsızdır. Milliyetçi düşünce, 'modern' olmaya rıza verirken, bu modern bilgi çerçevesinin' evrensellik iddiasını da kabul eder. Ancak, bunun yanında ulusal kültürün otonom olduğu iddiasını da sürdürür. Yani yabancı bir kültürün hakimiyetini, hem epistemik hem de moral açıdan, bir yandan kabul ederken bir yandan reddeder (Chatterjee, 1986, s.11).

resel formları bir yandan Avrupalı olmayan kültürün otantikliğinden bahsederken öte yandan Aydınlanma projesinin moral-epistemik dogmalarını benimser. Chatterjee'nin bu konudaki fikirlerinden hareketle R. Radhakrishnan, Avrupa dışındaki milliyetçiliğin sömürge haline getirilmiş kültürlerin 'asli kimliğini' korumak amacıyla seçici bir tarzda uygulandığını iddia eder. Her iki düşünür için de postkolonyal bağlamda milliyetçilik 'Batılı muhakeme, ilerleme ve aydınlanma projeleri' ile ulusal öznenin kendini Avrupalı olmayan bir kültürel amil olarak görmesi arasında bir müzakereye işaret eder. Bunun dışında postkolonyal ulusal kimlik tanımı sömürge durumuna getirilenin ruh halinde esaslı bir kopukluğa yol açar.[24] Bu kopukluğun boyutlarını en açık şekilde, kolonyal varlıktan "sürekli değişken, asli konumu ve itaat etmeye yönelten görünümü arasında bölünmüş olan, tekrara rağmen farklılık olarak ifade edilen" bahsi bağlamında Homi Bhabha sorgulamıştır.[25] Yine de Bhabha'ya kalırsa, taklitçilik aslında postkolonyal öznenin tanımlayıcı öyküsünün yerel anlamda yeniden biçimlendirilmesine yönelik ciddi bir potansiyel taşır.[26]

Ancak postkolonyal eleştiri türlerinin tüm meydan okumasına rağmen, Avrupalı milliyetçilik kuramlarınca geliştirilen yapısal çözümlemeler, egemen devletin ulus-devletin doğuşu için elverişli kurumsal ortamı teşkil ettiği hali hazıra tartışmalı bir geçerliliğe sahiptir. Merkezi devlet, egemen otoritesi altında ulusal kimlik inşasını kolaylaştırmak yoluyla bir ulusal rejim kurulmasına yardımcı olur. Bu meşrulaştırma uzun vadede ulus-devlet yapılarınca iyice pekiştirilir. Bu bağlamda, postkolonyal milliyetçilik eleştirmenlerinin çalışmaları en azından bir anlamda Avrupalı ulus-devletin her ulus kendi ulus-devletine sahip olmalıdır temel öncülünü savunur hale gelirler. Postkolonyal milliyetçilik kuramı birleşik bir ulusal yapının kendi kaderini tayin ve sınırlar

24 Radhakrishnan, 1992.

25 Bhabha, 1986, s.169.

26 Bhabha'nın projesi aynı zamanda Avrupa'nın öznel konumunun yeniden kaleme alınmasını gerektirir: "Benim kendisine karşıt olarak, Batılı ulusu sıradan ama aynı zamanda her yerde olan kültürün *yerelliğini* yaşama biçimi olarak yazmaya çalıştığım olgu, kavramın [milliyetçilik] tarihsel katiyeti ve yerleşik yapısıdır" (Bhabha, 1990; s.292, orijinalinden alıntı).

dahilinde egemenlik hakkına sahip olduğu varsayımından yola çıkar. Yani hem Avrupalı hem de postkolonyal milliyetçilik etnisiteyi, dini ve azınlık kimliğini ulusal bir yapı kurmanın önünde, aşılması gereken engeller olarak görür ve reddeder. Hakim milliyetçi söylem dışındaki kimlikler, aşındırılması gereken tehlikeli bölünmeler olarak değerlendirilir. Oysa Avrupalı olmayan eski dünya toplumları, her fırsatta eski ulusal homojenleştirme idealinden bahsetmek yerine çoğul etnik veya çokuluslu devletlerin sosyopolitik dinamiklerine daha çok ilgi göstermek durumundadırlar. Milliyetçilik tarihçelerinin açıkça gözler önüne serdiği üzere, kültürel homojenlik varsayımı en iyi ihtimalle katı ütopik rejimlere, en kötü ihtimalle de sayısız iç savaşa ve kitlesel katliamlara yol açar. Daha da önemlisi, siyasi kaosun, anayasal yetersizliklerin ve insan hakları ihlallerinin bulgularını saptamak, homojen bir ulusallık iddiasındaki çoğul etnik yapılı devletlerin esaslı sorunlarını çözmeye yetmez. Siyasi cemaat ile devlet Avrupalı ulus-devlet modelinin gerektirdiği birleşme/yakınsama düzeyini göstermekte yetersiz kalıyorsa, çözümlemelerin özellikle de var olan toplumsal yapılar ile baskın ve Avrupa kökenli ulus-devlet modeli arasındaki ilişkisizlik üzerine yoğunlaşması çok daha makul bir tercih olacaktır.

ULUS-DEVLET TEMELLİ VATANDAŞLIĞIN İKİLEMLERİ

Belli başlı bazı tarihsel gibi görünen ama aslında ciddi siyasi içerik taşıyan önermeler, milliyetçilik üzerine yürütülen tartışmanın hemen hemen bütün versiyonlarında karşımıza çıkar. Bunlardan bir tanesi ulus-devletin siyasi bir yapı olarak temel özelliğinin sözleşmeye dayalı olduğu varsayımıdır. Bir diğeri ise 'ortak ideallerin' milliyetçiliğin temel unsurlarından biri olduğudur. Ortaklık varsayımı vatandaşlık ve üyelik haklarının tanımlanması ve yürürlüğe konması esnasında en açık ifadesini bulur. Bundan dolayıdır ki milliyetçiliğin geçmişi hem liberalizmin hem de anayasallığın kökenleriyle yakın ilişki içerisindedir. Ulus-devletin bireysel üyelerinin/vatandaşlarının cemaatsel ve tarihsel bir bağı paylaştıkları varsayılır ve birliktelikleri, merkezi devletin otoritesi altında sözleşmeye dayalı haklarının seçici bir şekilde ifadesini açık-

lamak ve haklı çıkarmak amacıyla kullanılır. Yabancılar dışarıda kalmadan, sınır çizilmeden, ne ulus-devlet ne de ulus-devlet temelli vatandaşlık bir anlam ifade edebilir.

Ancak her iki temel varsayımın bünyesinde de belirgin bir gerginlik mevcuttur. Üyelik haklarının ve ulusal yapının vatandaşlar arasındaki sözleşmeye dayalı bir anlaşmayla teminat altına alınması, liberal demokratik uygulamalar gerektirir. Diğer taraftan, ulusal sözleşmenin –namı diğer vatandaşlık akdinin– yükümlülüğü altına girmek paradoksal olarak ortak kararlar alabilmeyi, anlaşmaya oturabilmeyi, bunların sözkonusu olmadığı durumlarda ise cemaatsel özcülük ruhunu öncül kılar.[27] Bu tuhaf gerginliğin bir sonucu olarak, doktriner anlamda milliyetçilik ulusal yapının doğasına ilişkin ciddi bir kör noktaya sahiptir. Milliyetçi söylem aynı zamanda onun sözleşmeye dayalı ve cemaatsel/özcü özelliklerini savunmak veya yadsımak yoluyla, bir ulusun iddia edilen ahengini ve mecazi tarihselliğini verili olduğu kadar kazanılan bir statü olarak da değerlendirebilir. İşte milliyetçiliğin kültür, siyaset ve tarih için evrensel bir dil haline gelmesine imkân veren tam da bu çift yönlülüğüdür. Keza bir ulusun inşası, potansiyel olarak müzakereye her zaman açık bir kesinlik taşır.

Bir ulusun doğuşundan daima belli bir halkın tarihi olarak bahsedilse de, köken sorusu, çoğu durumda geçmişin gayet seçici bir okumasına dayandığı için, hep tehditkar bir meydan okuma olarak kalmıştır. Örneğin Alman Nasyonal Sosyalist ideolojisinde, "Alman halkının" kökeni soykırımcı askeri ve bürokratik Alman Nazi gündeminin üzerine inşa edildiği felsefi dayanak haline gelmiştir. Benzer şekilde günümüz Avrupa'sındaki neofaşist hareketler, göçmenlere tanınan vatandaşlık hakları meselesini Avrupalı ulusların gerçek kökenleri ve arılığı kaygısıyla değerlendirmektedir. Bu bakımdan, bir siyasi pratik olarak milliyetçilik, ulusu yalnızca sözleşmeye dayalı bir birlik olarak değil aynı zamanda bir yeniden icat, geçmişin telafisi ve tarihsel kö-

27 Kymlicka liberalizm ve cemaatçilik arasındaki tarihsel tartışmaya ilişkin eleştirisinde bu gerilimi tespit etmiştir. Kymlicka eleştirisini milliyetçilik çerçevesi içinde bağlamsallaştırmasa da, azınlık haklarını kuramsal incelemeleri için konu olarak seçmiştir.

kenlerin hatırlanması ve bakiyesinin sağlanması olarak görmektedir. Bir kavram olarak ulusun seçilmişliği, ulus-devlete üyelik kriterlerinde herhangi bir gelişigüzelliğe yer bırakmamayı amaçlar. Farklı bir bakış açısından, milliyetçiliğin 'ötekisi'nin sonsuza dek öteki olmaya mahkum olduğu söylenebilir, çünkü ulusal 'benliği' ayırt edici kılan "öteki"nin ta kendisidir. Milliyetçiliğin 'ötekisi', hep var olmak durumundadır çünkü ulusal geçmişin yeniden icadını mümkün kılan ulusun geçmişi kadar, öteki/yabancının tarihselliğidir.

Tarih boyunca zaman boyutu milliyetçi egemenlik inşası bünyesinde kendini yeniden üretmiştir. 20. yüzyılın uluslararası siyasetinde, bir ulusun kendi kaderini tayin ve egemenlik hakkı söylemi, ulus-devlet sistematiğinin temel ifadesi konumundadır. Ulusal egemenlik etiği ulus olarak addedilebilecek her topluma kendi kaderini tayin hakkı tanır. Teoride bu hak zamansal ya da mekânsal engellemelere bakılmaksızın kullanılabilir ve bir ulusun, sırf ulus olduğu için, kendi kaderini tayin ve egemenlik hakkı daima var olacaktır. Bu hakkın zorunluluktan ziyade siyasi bağlam ve dahası tercihe dayalı olarak kullanılabileceği ihtimali neredeyse hiç hesaba katılmamıştır. Sonuçta ulusal egemenlik olgusuna bu tarz bir yaklaşım, özü itibariyle aynı toprakları paylaşan ve o topraklarda egemenlik iddia etmek için eşit derecede geçerli nedenlere sahip olanların birbirleri arasındaki müzakereyi kategorik olarak reddeder.

Öte yandan, ulusal egemenliğe koşullanmış bir milliyetçi harekete son şekli verilirken, milliyetçiliğe özgü gerginlik geçici olarak çözülür ve liberal kapsayıcılık söylemi c maatsel olana hakim konuma gelir. Bu dinamik, ulusal yapı bünyesinde vatandaşlık ya da üyelikle ilgili soruların şekillenmesi sürecinde en bariz halini alır. Avrupa modeline uygun olarak merkezi bürokrasinin kurulması ve vatandaşlık haklarının faaliyete geçirilmesi süreçleri boyunca milliyetçi doktrinler çoğunlukla ulusal yapının sözleşmeye dayalı karakteriyle ilgili ağırlıklı olarak yurttaşlık öncüllerine başvurmaya özen gösterirler.[28] Ancak bu

28 Adelman, 1995; Giddens 1985.

tür bir sözleşme her zaman otantik bir içeriğe sahip değildir ve ilk uygulama süreci çoğulculuğa dönüştürülmediği sürece ulusal egemenlikten türemiş milliyetçilikler çok geçmeden 'totaliter demokrasi' dediğimiz yöne doğru evrilip bozulma temayülü gösterir.[29]

Daha önce de belirttiğim gibi, liberal çoğulcu modelde ulusal özdeşleşmenin gönüllü/akdi ve gönülsüz yanları, kurumsal demokrasi pratikleri tarafından sistematik olarak birbiri ile yoğurulur ve kısıtlamaların üzeri ortak çıkar teması ile örtülür.[30] Buna rağmen, ulusal egemenliği kuşatan mitlerin sürekli kılınması uğruna belli türde farklılıklara yaşama şansı verilir. Ulusal özdeşleşmenin gönüllülük yanı ulusal birliğe dair iradenin sürekli tekrarı açısından temel oluşturur. Kültürel köken ise, ortak bir tarihsel geçmiş ile dilsel ve dini ortodoksluk yoluyla cemaatsel ilişkilenmeyi başlıca toplumsal uyum mekanizması olarak masaya koyar. Burada işin zorlama yanı, milli iradenin kendini ifadesinin beklendiği yön bağlamında öne çıkar. Sonuç olarak hem Avrupalı hem de Avrupalı olmayan milliyetçilik formlarında ulus olma iradesi kimlik-temelli siyasetin öncülleri üzerine oturtulmuş ancak akid dili ile zarflanmıştır denilebilir.[31] Sınıf, ırk, etnisite, din ve cinsiyet, milliyetçi iktidar talebinin altında yatan matrisleri/temel kalıpları oluşturur. Bu nedenle, kendi kendini meşrulaştırma iddiasına sahip egemen ulus-devlet içerisinde bütünleşme arzusunda olmayan veyahut belirli milliyetçi iddiaların meşruiyetini kabul etmeyen cemaatlerin ya da grupların ya baskın milliyetçi söyleme katılmaya ikna edilmesi ya da susturulmalarının sağlanması gerekir.

---

29 Elbette, burada sadece devlet aygıtının resmi bir anayasal karakter edindiği ve parlamenter demokrasinin usullerinin belli bir düzenlilik derecesiyle yerine getirildiği durumlardan bahsediyorum (Tilly 1975).

30 "[Bir ulus] bir geçmişi olduğunu farzeder; fakat bu, şu anda elle tutulur bir olguyla, yani rızayla, ortak bir yaşam sürdürme arzusunun açık bir ifadesiyle özetlenir. Bir ulusun varlığı, teşbihte hata olmaz, bir plebisittir; tıpkı bireyin varlığının, yaşamın ebedi bir olumlanması olduğu gibi" (Renan, 1990, s.19).

31 Peter Worsley'e göre, bir modern devlet "bazı kimliklere izin verir veya bu kimliklerde diretirken, diğer kimlikleri reddeder" (Worsley 1984, s.246). Worsley'nin milliyet / etnisite ve devlet / sivil toplum arasında kurduğu bağlantı, milliyetçiliğin gayriiradî özelliklerinin uygulanması hakkında sorular gündeme getirir.

Bu noktada çoğunlukla milliyetçi siyasetin akdi yönü yeni bir kisve ile söyleme dahil edilir. Kurumsal olarak vatandaşlık, bölgesel ulus-devletin sınırları içerisinde yaşayan herkesin elde edebileceği bir şeydir. Öte yandan, paradoksal bir biçimde, liberal çoğulculuğun ikrarı marjinalleşmenin izlerini siler. Belirli bir ulusal devletin üyesi olmayı kabul etmeyen birileri olsa dahi bu şahıs, grup ve zümreler, kendilerine atfedilen vatandaşlık statüsü gereği ister istemez bir milliyet adı altında kategorize edilirler.[32] Vatandaşlığın içeriği ile biçimi arasındaki bu tutarsızlık, azınlık hareketlerinde açıkça gözlenmektedir. Avrupalı olmayan toplumların hemen hepsinde, milliyetçi siyaset azınlıkları ve etno-dinsel cemaatleri ulusal yapıya zorunlu olarak katılması gereken hedefler olarak tayin eder. Ne var ki, bir etno-dinsel cemaat içerisinde standart tanımlamanın öngördüğünden çok daha fazla çeşitlilik mevcuttur. Keza ulusal egemenlik ilkesinin belirlediği modele uygun düşmeyen gruplar azınlık ya da çoğunluk, hakim veya tabi konumda olabilirler ve tarihsel olarak var oldukları mekân, ev sahibi ülkenin çizdiği bölgesel sınırlarla üst üste çakışmayabilir ve ortadan ikiye, üçe bölünebilirler. Dahası, bu cemaatler ortak ırksal, kültürel veya dilsel köken ya da paylaşılan bir inançlar ve dini pratikler sistemi etrafında birleşmiş olsalar dahi –ki bu genelde istisnai bir durumdur– alt kültür, ailesel bağlar, töreler, lehçeler, dini hizipleşme ve yöresel özellikler nedeniyle iç bölünmelere tabidirler.

Buna karşın, siyasi istikrar doktrinleri ısrarla azınlıkların ve etno-dinsel ayrıcalık talep eden grupların devlet bünyesinde aykırı, anakronist/çağdışı ve işlevsel olmayan unsurlar olarak muameleye tabi tutulmasını öngörür.[33] Bu varsayımlara dayalı olarak etnik kimlik veya azınlık kimliği siyasi uyum ve ulus-devletin meşruiyeti açısından önemli bir sorun olarak ezbere alınır. Egemenlik ilkesiyle önü kesilen ve çoğul etnik ve çokuluslu ortamlarda sahnelenen bu 'Avrupalı olma-

32 Kedourie'ye göre, milliyetçiliğin iradi yönünün kökleri daha da derindedir, "ulusal kendi kaderini tayin etme ilkesi, nihai analizde, iradenin tayin edilmesidir; ve 'milliyetçilik' en başta iradenin doğru tayin edilmesinin öğretimine dair bir yöntemdir." (Kedourie 1960, s.83).

33 McLaurin, 1979, s.5.

yan milliyetçilik durumları', kültürel körelmişlikten değil, aslen baskın ulus-devlet modeli dahilinde bir çoğul meşruiyet biçimini benimseme seçeneğinin yokluğundan dolayı felçlidir.

EGEMEN ULUS-DEVLET BÜNYESİNDE AZINLIKLARIN KADERİ

Meşruiyet, otorite sahibi olma iddiasındaki her devletin öncelikli kaygısıdır. Siyaset biliminde genelde iki tür meşruiyet kurma biçiminden bahsedilir: (1) Siyasi karar alma sürecinin bütün bileşenlerine saygı çerçevesinde, samimi temsiliyet ve ortaklığa dayalı demokrasi pratikleri gibi, fikirbirliği inşasına yönelik mekanizmaların eksiksiz seferber edilmesi; (2) her türlü sorgulayıcı ya da hoşnutsuzluk belirten faaliyetin izlenmesi, sansür, örgütlü siyasi şiddet ve insan haklarının baskı altına alınması yoluyla sistematik biçimde merkezi otoriteye muhalefetin önüne geçilmesi.

Şüphe yoktur ki ulus-devlet şemsiyesi altında askeri ve idari organların, azınlıkların ulus-devlet bünyesine entegrasyonunu ve eksiksiz asimilasyonunu sağlamaya yönelik uygulayabileceği baskı ve mahrum bırakma yöntemleri sınırsızdır. Buradan, azınlıklarla ilgili sorunların uygulanmakta olan milliyetçilik türünün siyasi yapısının deşifre edilmesinde teorik bir araç olarak kullanılabileceği sonucunu çıkartabiliriz. Ancak esas tartışmak istediğim mesele bu değil. Anayasallık ve katılımcı demokrasi ilkelerinin açıkça gözlemlenebildiği bir kurumsal çerçeve dahilinde, devletler hem kişi hem de grup haklarının tanınması temeline dayalı bir çoğulcu egemenlik modelini ihtiva ettikleri gibi, inhisari milliyetçi iddialara dayalı bir totaliter rejime de eğilim gösterebilirler. Yani hoşgörünün ne iktisadi ne de kurumsal reçetesi vardır. Nitekim ulus-devletlerin 1945'ten günümüze kadar uzanan tarihi, ikinci eğilimin sıkça baskın çıktığına işaret etmektedir. Yine de mevcut gerçeklik, uluslararası siyasette esnek, geçirgen ve hoşgörülü bir egemenlik biçiminin yeni bir form olarak ortaya çıkabileceği ihtimalini de kesinkes reddetmez. Mesele püf noktasının nerede yattığını bulabilmektir.

Bu noktada, egemenliğin yaygın biçimde ve 350 yılı aşkın bir zaman diliminde neden illa ki tek-uluslu bir şablon üzerinden uygulandığını açıklığa kavuşturmak gerekir. Azınlık haklarının sorunlu statüsüne ve azınlıkların milliyetçilik bağlamında meşru siyasi gruplar olarak tanınmasının sürekli ertelenmesi sorununa neden olan dört etmenden bahsedilebilir.[34] Bu etmenlerin ilki ve en önemlisi şudur: Merkezi devlet aygıtı kendi çıkarları doğrultusunda hareket eden bireyler ve/veya sosyo-ekonomik sınıflar arasında değişken koalisyonların dayanağı olarak algılandığı ve işlevselleştirildiği sürece, azınlık cemaatlerinin ulus-inşa sürecine ya da devlet-sivil toplum ilişkilerine etkili aktörler olarak dahil edilmelerine olanak tanınmayacaktır. Azınlıklar bu durumda var olan ideolojik kümelenmelere eklenmek vasıtası ile siyasete vakıf olabilme şansı edineceklerdir. Bu noktada merkezi devlet aygıtının rekabet halindeki siyasi söylemleri aslında nasıl da aynı potada eritebildiği, gayet karmaşık bir konu olarak karşımıza dikiliverir.[35] Aranan cevap, milliyetçilikte yatar. Milliyetçi bir siyasetin yürütülmesi sürecinde tercihe ve tepkisel izlenimlere açık şekilde alınan kararlar, merkezi devlet aygıtının genel olarak dayattığı kararları örtmeye ve kişiselleştirmeye muktedirdir. Merkezi devletin 'sorgulanamayan siyasi kararları ve ilkeleri' başlığı altında ifade bulan iktidar ilişkileri, herhangi bir tür milliyetçiliğin potansiyel demokratik içeriğinin anlaşılmasına yönelik giriş noktalarını bir bir kapatır. Örneğin kamusal eğitimin içeriğinin ve milli müfredatın açılması, azınlık haklarının ortak yönü de dahil olmak üzere siyasi ve toplumsal hakların telaffuzu, temsili siyasetin içerebileceği çoğulculuk pratiğinin ve kültürel, siyasi hoşgörü uygulamalarının devreye girebilmesi açısından son derece yararlı olabilir. Ancak milliyetçi siyasetin sürekli olarak grup çıkarlarının inkârına dayanıyor olması, özellikle de bürokratik ve askeri makamların otoritesi altında gerçekleşen karar alma süreçlerinin tartışmaya açılmasına çok ciddi bir engel teşkil eder. Buna tepki olarak, azınlık siyasetinin ilk talepleri genellikle vatandaşların özel yaşamlarını etkile-

34 Hannum, 1992, s.71-72.

35 Zolberg, 1989; Giddens, 1981.

yen merkezi devlet iktidarının dağıtılması, bölgesel özerklik ve kamu alanında ayrıcalık istemleri ile ilgilidir. Grup hakları algısı kökten değişmedikçe, azınlık milliyetçiliği devlet egemenliği için en azından sözle ifade edilen tehdit oluşturacağı gibi, azınlık haklarının tasviri de ulusal egemenlik söyleminin girdabına kapılmaya devam edecektir.

Azınlıkların marjinalleşmesine yol açan ikinci bir neden ise kültürel ve siyasi hakimiyet pratiklerinin kurumsallaştırılmasıyla alakalıdır. Ulus-devlet modeli, her şeyin üstünde vatandaşlarının yaşamları ve refahı üzerine kurduğu mutlak egemenlikle tanımlıdır; dolayısıyla, benimsenen kontrol diyalektiği merkezi devlet ile sivil toplum ve sıradan vatandaş arasında gayet asimetrik bir ilişki oluşmasına neden olur. Daha da önemlisi, Avrupalı ulus-devlet modelinde kendi kaderini tayin hakkı söylemi sayesinde egemenliğin meşrulaştırılması için toplumsal yapının heterojenliğinden ve anlaşmaya varılmasının gerekliliğinden ziyade ideal birliği ve homojenlik temel olarak alınmıştır. Bu tarihsellik, azınlık cemaatlerinin ulusal yapıya dahil edilmesinde uzun vadede çift taraflı bir cesaretsizliğe yol açmıştır. Bununla bağlantılı olarak, ulus-devletin vatandaşlarının refahı sözkonusu olunca var olan egemenlik modeli, azınlıkların bir kategori olarak bu tür kaygılara dahil edilmelerinin imkânsız olduğuna işaret etmiştir. Diğer bir deyişle, azınlık kökenli vatandaşlar, haklarını birey olarak aramak durumundadırlar ve tarihsel eşitsizlik ilişkilerinden bahsedilmesi bir anlam ifade etmeyecektir. Buna ek olarak, sivil toplum ile merkezi devlet aygıtı arasında genelde geçerliliği kabul gören bir alışveriş ortamı da yoksa, azınlıklar açısından topyekûn siyasi temsiliyet biçiminde değişiklikler yaratma yoluna gitmekten başka bir seçenek kalmaz. Bu tür değişiklikler, *consociationalism** örneğinde en uç formülasyonuna şahit olunduğu üzere, liberal demokratik bir sistemde bir azınlık grubunun bireysel üyelerine sistemin en tepesindeki parlamento ve bürokrasi gibi karar alma mercilerine dolaysız ulaşma imkânı verir. Marjinalleşmiş gruplar, bu vesileyle pekiştirilmiş ve homojen milli 'biz'i parçalayabil-

(*) İktidarın ülkeyi oluşturan farklı etnik, dini ve dilsel gruplar tarafından paylaşılmasını öngören siyasal anlayış - ç.n.

me ve toplumsal ve siyasi yaşamda yeni ihtimaller yaratabilme umudunu taşırlar.

Ancak siyasi sistemi içeriden değiştirmeye çalışmak, meşruiyet yapılarını muhafaza etmeye yönelik güçlü bir irade gerektirir. Şayet merkezi devlet aygıtı devlet-sivil toplum ilişkilerinde adaletsizliği hakim kılmışsa ve insan hakları ihlallerini ortadan kaldırmaya yönelik ortada hiçbir çaba yoksa, mağdur edilmiş gruplar daha fazla katılım için irade göstermeyebilirler. Onun yerine, kısmi, kademeli veya topyekûn ve en kısa zamanda ayrılma yolları ararlar. Bu nedenlerden dolayıdır ki milliyetçiliğin yanlışları bir mini-milliyetçilikler dünyası ve özellikle de etno-milliyetçilik denen şeye yol açmıştır.[36] Etno-milliyetçi bölünme daha demokratik milliyetçilik formlarının yaratılması demek değildir. Gerçekte, ayrılma çoğunlukla merkezi iktidarın dağılmasından ziyade yeni iktidar odaklaşmalarıyla sonuçlanır.

Bu daha küçük ölçekli tekerrür olgusu en iyi şekilde karşıt ulusal tarih yazımı söylemlerinin ortaya çıkışında gözlemlenebilir. Resmi ulusal tarih anlatımlarında olduğu kadar, onlarca dışlanmış kimlik iddialarının meşruiyet edinmesi temelinde reddedilmeleri durumunda da, tarihsel bilgi kültürel bir savaş meydanı haline gelir. Çok etnili/çokuluslu çerçevelerin orta yerinde kurulmuş mono-milliyetçi rejimler bünyesinde ulus-devletin var olan formunu haklı çıkartacak tarihsel taleplerin yüceltilmesi, ulusal tarihin yeniden üretimi üzerinden başarılmaktadır. Bu noktada milliyetçi söylemin hegemonyasının inşası ve kalıcı kılınması, mekânsal ve tarihsel ayrıntılar üzerindeki hakimiyetin tek elde toplanmasını gerektirir. Tarih toprakla sınırdaş olur, tarihsellik ve kültürel kimlik bölgesellikle örtüşür hale gelir. Sonuç olarak, karşı hegemonik kimlik iddialarının oluşturulması sürecinde yapılan da, tarihin yeni bir kültürel ve bölgesel şiveyle yeniden yazılmasından başka bir şey değildir. Mevcut toplum tasarımı temelde değişmez ve egemenlik, siyasi müzakere yoluyla değil, belirli bir cemaatin varsayılan doğal vasıfları temelinde elde edilebilir bir meta olarak varsayılmaya devam eder.

36 Smith, 1981; 1986.

Uluslararası siyasette ve hukukta yürürlükte olan mevcut egemenlik paradigması, siyasi arabuluculuk süreçleri genelde azınlıkların anayasal olarak tanınması noktasına gelince çıtayı yüksek tutar ve zorluk çıkarır. Nihayetinde, azınlık haklarının telaffuzunun ulusal birliğe karşı temel bir tehdit olarak görülmesiyle bağlantılı olarak, korkulu bir bölünme beklentisi her zaman mevcuttur. Grup haklarının uluslararası hukukun meşru bir parçası haline gelmesini engelleyen üçüncü etken işte budur. Dördüncü olarak, azınlık haklarından daha büyük siyasi ayrımcılık taleplerinin bir kamuflajı olarak korkulmaya devam edildiği sürece, farklılıkların tanınması konusu mevcut ulus-devletler için nahoşluğunu ve daha önemlisi gayri-meşruluğunu korumaya devam edecektir. Durum böyle olunca, siyasi olarak ağır riskler taşıyor gibi görünen bir yola girmek yerine, ulus-devletlerin yönetici kadroları başka bedeller ödenmesini makul ya da en azından kabul edilebilir bir seçenek olarak gündeme getirebilmişlerdir.

Azınlıklarla alakalı iç anlaşmazlıkların uzlaşmayla sonuçlandırılması önünde engel teşkil eden bu dört faktörü ve ayrıca ulusal egemenlik ve kendi kaderini tayin hakkı doktrinlerinin sorunlu doğasını göz önüne aldığımızda, azınlık sorunu olarak addedilen olgunun tartışmasının egemen ulus-devlet modelinin sınırlarının ötesine taşınması gerektiği aşikâr bir hal alır. Bu konuya yeni bir perspektiften yaklaşmanın bir yolu, siyasi cemaate üyeliğin iki ayrı düzlemde yeniden kurgulanmasıdır. İlk olarak, egemen devlete üyeliğin, diğer/bir deyişle adıyla vatandaşlığın, hakim kriterlerini ulusal kökenden ziyade toplumsal ve siyasi haklar temeline dayandırmak gerekir. İkinci olarak ise, bireysel vatandaşların kimlik-temelli taleplerini koruma altına alacak mekanizmaların varlığının garantilenmesi mümkün kılınmalıdır. Bu bağlamda bahsedilen birinci düzlem vatandaşların evrensel insan haklarının ulus-devlet nezdinde onaylanması işlevini görürken, ikincisi cemaat pratiklerinin ve grup haklarının insan hakları çerçevesi dahilinde teminat altına alınmasını sağlar. Bu iki boyutlu yapıya göre, bireyin taşıdığı etnodinsel ya da kültürel vasıflara bağlı olarak imtiyazlı ya da mağdur konuma düşmesi insan haklarının ve kolektif hakların ihlali anlamına ge-

lecektir. Bu temelde, azınlıkların üyelik statüsü, uluslararası kanunlar ve düzenlemeler tarafından gözlemlenebildiği sürece, mevcut egemen devletlerin sınırlarında aşınma sözkonusu olacaktır. Bu haklar ihlal edildiğinde ise, doğal olarak konu ulus-devleti aşmış olarak nitelenebilecektir. Tabii bu durumda hangi merciye başvurulacağı türünde çok ciddi başka sorunlarla karşılaşmaktayız. Ancak bunlar, bu sınırlı çalışmada sunulan tartışmaya şu an için dahil edilmemiştir.

SONUÇ

Dünya 21. yüzyıla girerken totaliter milliyetçilik formlarına karşı oluşan iç siyasi tepkiler, uluslararası siyasetin en önemli sorunlarından biri haline gelmiştir. Öte yandan devrimci etno-milliyetçilik, şiddete dayalı etnik direniş ile geniş çaplı etnik çatışmalar, yalnızca azınlık siyasetinin bir altkümesi konumunda tutulmaktadırlar. Azınlık haklarını ve kendini ifade etme hakkını korumanın veya dile getirmenin tabii ki başka uygulanabilir yolları da mevcuttur. Bir ulus-devletin ödeyebileceği bedelin eşiği, genelde iç siyasi çatışmaların hem ortaya çıkış seklini hem de gelişim çizgisini tayin eder. Etno-milliyetçilik egemen devletin sahip olduğu ulus-devlet algısına meydan okur. Sonuç olarak, tasfiyeye yönelik inkâr siyasetleri, imha, zora dayalı bastırma ve köklü tahakküm şiddetli ayrılık koşulları yaratır.

Milliyetçilik çalışmalarında Avrupalı egemen ulus-devlet modeline yapılan aşırı vurgu, sömürgecilik/imparatorluk sonrası dönemde türeyen prototipik ve homojen olmayan milliyetçi oluşumların büyük ölçüde yanlış algılanmasına yol açmaktadır. Benzer şekilde, Batı dışında karşılaşılan siyasi iç çatışma olgusu yaygın olarak 'sakat işleyen devlet' savıyla açıklanmaktadır. Bu makalede ileri sürülen sav, egemenliğin alternatif bir kurgusunun işe ulus-devletin eleştirel bir şekilde tarihsel değerlendirmesini yapmakla başlaması gerektiği yönündedir. İkinci basamak olarak siyasi iktidarın belli bir coğrafyayla sınırlandırılmasının kendine özgü dinamikleri vurgulanmış ve ulus-devlet kavramına ait evrenselleştirilmiş siyasi otorite ifadesinin yerini 'bölgesel devlet' kavramının alması önerilmiştir.

Bölgesel devlet belli bir egemen etno-dinsel cemaatin çıkarlarını temsil ettiği zaman, ister azınlık ister çoğunluk konumunda olsun, toplam nüfus içerisinde bu özel kesime statükoyu uygulamaya yönelik bir dolu tedbir ve imkân sunulmuş olur. İşte Avrupa ulus-devlet modelinin en çekici noktası da budur. Ulus-devletin temsil ettiği merkezi iktidar sistemi, parti bürokrasileri, ordu ve mal ve hizmetlerin dağıtımı üzerinde doğrudan etkiye sahiptir. Avrupa ulus-devlet modelinden türeyen bölgesel yapılardaki merkezi iktidarlar, ayrımcılığı, ırkçılığı, dışlamayı benimseyebilir ve ulusal kimliğin dışına itilmiş grup ve cemaatlerin tanınmamasını teşvik edebilirler. Avrupa geleneğinde liberal demokrasi, uzlaşma yoluyla bu tür sorunların üstesinden gelebildiğini iddia etmektedir. Küresel ölçekte ise, tek parçalı ulusal yapı yanılsaması, egemenliği doğuştan gelen bir hak olarak görmekten ziyade bir siyasi sözleşme olarak yeniden düzenleyen yeni bir norm tarafından sarsılmadığı müddetçe, eski dünya kökenli ateşli milliyetçilikler bölgesinde anayasal çoğulculuğun filizlenmesini beklemek çok da gerçekçi olmayacaktır. Bunun Avrupalılık ya da Batılılıkla ilgisi yoktur; konu, sarsılmaz bir inançla benimsediğimiz egemen ulus-devlet idealinde kilitlenmiştir.

KAYNAKÇA

Abu-Lughod, Janet, "Remaking History", Barbara Kruger ve Phil Mariani (der.), *On the Remaking of History: How to Reinvent the Past,* Seattle: Bay Press, 1989.

Adelman, Howard, "Quebec: The Morality of Secession", Joseph H. Carens (der.), *Is Quebec Nationalism Just?: Perspectives from Anglophone Canada,* Montreal: McGill-Queen's University Press, 1995.

Aijaz, Ahmad, *In Theory: Class, Nation, Literatures,* Londra ve New York: Verso, 1992.

Amin, Samir, *Eurocentricism,* New York: Monthly Review Press, 1989.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism,* Londra ve New York: Verso, 1983.

Bebler, Anton, "Yugoslavia's Society of Communist Federalism and Her Demise", *Communist and Post-Communist Studies,* 1993, s.26.

Bhabha, Homi, *The Location of Culture,* New York ve Londra: Routledge, 1994.
— (der.), *Nation and Narration,* Londra ve New York: Routledge, 1990.
Blaut, James M., *The National Question.. Decolonizing the Theory of Nationalism,* Londra: Zed Books, 1987.
Canefe-Günlük, Nergis, "The Yugoslavian Puzzle: Which Nation, Whose Nationalism and Other Unsettling Questions", *Refuge. Canadian Journal of Refugee Studies* (Special Issue on Yugoslavia), 1994.
Carens, Joseph, *Migration, Morality and the Nation-State,* Toronto: Faculty of Law/University of Toronto Press, 1985.
Chatterjee, Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse?,* Londra: Zed Books, 1986.
—, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories,* Princeton: Princeton University Press, 1993.
Forsythe, David, *Human Rights and Peace. International and National Dimensions,* Lincoln ve Londra: University of Nebraska Press, 1992.
Geliner, Ernest, *Nations and Nationalism,* Ithaca: Cornell University Press, 1983.
Gibney, Mark (der.), *Open Borders? Closed Societies? The Ethical and Political Issues,* New York: Greenwood Press, 1988.
Giddens, Anthony, *The Nation State and Violence,* Cambridge: Polity Press, 1985.
Hall, John vd., *Empire and the Rise of Capitalism,* Oxford ve Cambridge: Basil Blackwell, 1988.
Hannum, Hurst, *Autonomy, Sovereignty, and Self-Determination. The Accommodation Conflicting Rights,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
Hobsbawm, E. J., *Nations and Nationalism since 1780, Programme, Myth, Realty,* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
Jusdanis, Gregory, *Belated Modernity and Aesthetic Culture. Inventing National Literature,* Minneapolis and Oxford: University of Minneapolis Press, 1991.
Kedourie, Elie, *Nationalism,* Londra: Hutchison, 1961.
Kohn, Hans, *The Idea of Nationalism. A Study in Its Origin and Background,* New York: MacMillan Press, 1946.
Kymlicka, Will, *Liberalism, Community, and Culture,* Oxford: Clarendon Press, 1989.
Lefebvre. Henri, *Everyday Life in the Modern World,* New York: Harper & Row, 1971.
Lendvai, Paul, "Yugoslavia Without Yugoslavs: The Roots of the Crisis", *International Affairs* 67(2), 1991.
Makolkin, Anna, *Name, Hero, Icon. Semiotics of Nationalism Through Heroic Biography,* Berlin ve New York: Mouton de Gruyter, 1992.
McLaurin, R. D. (der.), *The Political Role of Minority Groups in the Middle East,* New York: Praeger, 1979.

Nairn, Tom, "The Modern Janus", *New Left Review*, s.94, 1975.

Radhakrishnan, R., "Nationalism, Gender, and the Narrative of Identity", Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer ve Patricia Yaeger (der.), *Nationalisms & Sexualities* içinde, Londra ve New York: Routledge, 1992.

Renan, Ernest, "What is a Nation?", Homi K. Bhabha (der.), *Nation and Narration,* Londra: Routledge, 1990.

Said, Edward, *Orientalism,* New York: Vintage Books, 1971.

Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Basil Blackwell, 1986.

Smith, Anthony D., *The Ethnic Revival,* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Talmon, J. R., *The Origins of Totalitarian Democracy,* Londra: Secker & Warburg, 1961.

Talmon, J. R., *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution: The Origins of Ideological Polarization in the Twentieth Century*, Londra: Secker & Warburg, 1981.

Tilly, Charles (der.), *The Formation of Nation States in Western States,* Princeton University Press, 1975.

Vaziri, Mostafa, *Iran as Imagined Nation. The Construction of National Identity,* New York Paragon House, 1993.

Wallerstein, Immanuel, *Geopolitics and Geoculture,* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Wallerstein, Immanuel, *The Modern World System,* New York: Academic Press, 1974.

Worsley, Peter, *The Three Worlds. Culture and World Development,* Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Zolberg, Aristide, A. Shurkre ve S. Aguayo, (der.), *Escape From Violence: Conflict and the Refugee Crisis in the Developing World*, New York: Oxford University Press, 1989.

2

Yurttaşlık ve Daimi Misafirler: Yeniden Birleşmiş Bir Almanya'da Kültürel Bellek ve Vatandaşlık Yasaları

GİRİŞ

Avrupa'da son yirmi yılda ne tam ulusal ne de kozmopolit olan, ancak kimliklerin, hakların ve vatandaşlıkla ilgili yükümlülüklerin, Avrupa Toplumu'nun giderek karmaşık bir hal alan müşterek kurumları, üye devletleri, ulusal ve ulus-ötesi gönüllü dernekleri, vakıfları, bölgeleri, bölgesel ittifakları vs. üzerinden ifade edilmesini mümkün kılan, çoğulcu (*pluralist*) olarak tanımlanabilecek bir vatandaşlık türü ortaya çıkmıştır (Baubock, 1994; Meehan, 1993). Bu 'Avrupa vatandaşlığı' ya da daha genel anlamda 'ulusaşırı vatandaşlık' (*transnational citizenship*) önermesi, ulusal sınırlarca kuşatılandan daha büyük ve daha küçük siyasi oluşumlara üyelik biçimleri, aynı zamanda yeni bir 'kamusal alanı' müjdeler. Bu alan bir taraftan bölgesel olarak kendine özgü, kültürel ve dinsel açıdan farklı olup aynı zamanda kıtasal anlamda kapsayıcı olabilir (Soysal, 1994).

Ancak Avrupa vatandaşlığı uygulamada özü itibariyle baskın bir ulusal odağa sahip olmaya devam etmektedir (Koslowski, 1994). Avrupa sakinlerinin sivil ve toplumsal hakları, insan hakları beyannamelerine göre üç aşağı beş yukarı standartlaştırılmış olabilir. Yine de,

'temel haklar üçgeni'nin son ayağını oluşturan siyasi haklar konusunda, herhangi bir Avrupa ülkesinde, o ülkenin vatandaşlık hakkından yoksun olarak ikamet eden ve çalışan, genelde 'yabancı sakinler' olarak bilinen insan kategorisinin tartışmalı konumu devam etmektedir.[1]

'Topluluğun vatandaşları'nın ya da Maastricht Anlaşması'nda geçtiği haliyle 'Birliğin Vatandaşları'nın yasal olarak tanımlanmış statüsü şüphesiz bahsi geçen ve artık uyruğuna tabi oldukları Üye Ülke'de yaşamayan Avrupalı yabancı sakinlerin siyasi katılımını sağlayacak bir seçenektir. Buna karşın, herhangi bir Üye Ülke'nin vatandaşı olmayanlar yani Avrupalı addedilmeyenler için tam siyasi katılım ve dahil olma sorunu devam etmektedir. Başka bir deyişle, milliyetçiliğin birleşik Avrupa'da demokratik yönetimin önünde engel teşkil etme durumu sonlansa dahi, bu değişiklik öncelikle zaten bir Üye Ülke'nin yurttaşı olan ve başka bir Üye Ülke'de yaşayanları etkileyecek gibi durmaktadır. 'Öteki' yabancı sakinlere gelince, uluslararası emek göçünden yarar sağlayan Üye Ülkeler'in çoğunda makul bir vatandaşlığa kabul ya da yaygın deyişle 'yerlileşme' (*naturalisation*) kriteri yürürlüğe girmediği sürece, onlar yeni Avrupa'nın uçlarında ikamet etmeye devam edecek gibi görünmektedir.

Yeniden birleşen Almanya, kuşaklardan beri 'ulusal vatandaşları'yla iç içe yaşayan bir misafir işçi ve mülteci tarihine sahip Üye Ülkeler'den bir tanesidir. İleriki sayfalarda şecereye (*jus sanguinis*) dayalı hakim Almanlık tanımının, geniş yelpazede Alman toplumu ve yeni 'Avrupa vatandaşlığı' kategorisi üzerindeki etkilerini tartışmaya açacağım. Almanya tarihsel olarak, ulusal yapının organik bir parçası haline gelen yabancı sakinlerin kültürel ve siyasi bakımdan dışlanmasının uzun vadede ödetebileceği bedeller konusunda bir örnek durum teşkil

1 1993 itibariyle Avrupa Birliği ülkelerinde yaşayan toplam yerleşik yabancı nüfusu 14.1 milyon olarak tahmin ediliyordu. Bu sayının 4.9 milyonunu AB üye ülkelerinden herhangi birinin vatandaşı olup başka bir üye ülkede yaşayanlar oluşturmaktadır (Koslowski, 1994, Tablo 1, s.375). Geri kalanlar ise çoğunlukla üye olmayan ülkelerden olan konuk işçiler ve mültecilerdi. 2006'da bu sayının 20 milyona yakın olduğu tartışılmaktadır. Oranlama yapıldığında, toplam Avrupa Birliği nüfusunun onda birini Avrupalı olmayanlardan oluştuğu şeklinde bir tablo ile karşılaşıyoruz.

etmektedir. 1 Ocak 1991 tarihinde, Alman vatandaşlık yasasının özel şartlar taşıyan 'yabancılar'ın vatandaşlık hakkı elde etmelerini kolaylaştırmak amacıyla kısmen doğum hakkı (*jus soli)* ilkesini benimseyecek şekilde değiştirildiği doğrudur. Aynı zamanda, Almanya'daki özellikle de Türk misafir-işçi cemaatlerinin resmi vatandaşlık haklarından yoksun oldukları durumlarda dahi kendilerini bağımsız sosyal ve kültürel birimler olarak dayattıkları da doğrudur (Layton-Henry, 1990; Soysal, 1994). Bu bağlamda, Almanya'nın yabancıları dışlamasıyla ilgili serzeniş bir anlamda modası geçmiş bir argüman gibi görünebilir. Bununla birlikte hâlâ önemini koruyan bir husus, Almanya'nın karmaşık Avrupa vatandaşlığı fikri bağlamında ulusal kimliğini öne sürerken izlemekte ısrar ettiği yoldur.

Jürgen Habermas gibi seçkin Alman entelektüelleri şevkle 'ulus-sonrası' bir kimliği savunadursun, romantik Alman ulusu/halkı imgesinin mirası Alman siyasi cemaatine ve toplumuna tam üyeliğin kriterini belirlemeye devam etmektedir (Habermas, 1992). Kimlik arayışı ve ulusal bilincin içeriği ile taşıdığı anlam üzerine tartışmalar, ta 1871'de Alman Saltanatı'nın kurulmasından önceye dayanacak şekilde, Alman tarihinin değişmez öğeleri arasında yer alır. Aydınlanma etiği Avrupa'ya, Fransız Devrimi'nin egemenlik/özgürlük, yurttaş hakları/ eşitlik ve siyasi bütünlük/kardeşlik matrisi bağlamında görkemli bir toplumsal sözleşme sunmuştur. Bununla beraber, bu sözleşmeyi en geç uygulamaya koyan Avrupa toplumları arasında yer alan Almanya, birleşik bir ulus-devlet kavramını hayata geçirmenin yarattığı talepleri, kültürel, dilsel ve dinsel heterojenlik niteliklerine sahip bir sosyo-politik çevrede karşılama iddiası ile ortaya çıkmıştır. Karşılaşılan bu zorluk yalnızca Alman milliyetçiliğine özgü değildir (Smith, 1986). Nitekim Almanya'nın 1871 birleşmesi için üretilen çözümler daha sonra, kendi ulusunu tasavvur eden devlet yolunda ulus-devlet inşası sürecini geriden takip edenler için bariz bir kültürel homojenleşme modeli sunmuştur. Bu formül ile, siyasi olarak uygulanabilir bir 'ulusal bilinç' üzerinden egemenlik iddiasında bulunabilmek için kültürel alanın tek, birleşik bir Almanya halini alacak olan yapıyı taşıyabilecek bir 'kolek-

tif hafıza' oluşturmak üzere yeniden düzenlenmesine gidilmiştir. Modernist milliyetçi yeniden diriliş hareketlerinde genelde görüldüğü gibi, bu kolektif kültürel hafıza arayışı benzerlik ve yakınlık derecesine göre ve bu yolla ırkı, etnisiteyi, dili ve bazen de dini, yeni ulusun üyesi olmaya aday bireyin sahip olması gereken özellikler olarak somutlaştırır. Bu bağlamda Almanya'nın 1871'deki birleşmesine olanak tanıyan ideolojik yapısının sorunlu doğası, çoğu bakımdan hem savaş sonrası bölünmüş Almanya'da hem de yeniden birleşen Almanya'da süregelen bir mirasa tekabül eder. Almanya'daki göçmen cemaatlerin kültürel, sosyal ve siyasi yaşantıları ve Alman toplumunun farklı kesimleri arasında her yeni kuşakla birlikte gelişen bağlar, bu mirasın sorgulanmasını ve Alman toplumunun bütün üyelerinin vatandaşlık haklarına eşit ulaşımı önünde tarihsel olarak haklı çıkarılmış engellerin yıkılmasını öngörür. Ancak kanımca Almanya, o noktaya gelmekten halen hayli uzaktır.

Daha detaya inildiğinde, 'etnik' Alman'lar için öngörülen 'geri dönüş hakkı' konusunda belirtildiği gibi özcü ve kültürel odaklı 'anavatan'a aidiyet fikri, günümüz Almanya'sının aslen *poli-etnik* ve çokkültürlü yapısının inkârını sürekli kılmaktadır. Oysa yeniden birleşen Almanya'ya tam üyelik, Alman toplumunun durağan ve eskimiş tanımlamasına denk gelen bir biçimde öncelikli olarak kişinin etnik ve dini bağlantılarına dayandırılamaz. Öyleyse en azından etnik Alman'ların dönüş hakkının, günümüz Alman toplumunun vatandaşlık hakkı edin(e)meden bir parçası olanlar için Almanyalılık statüsüne erişim sağlanarak, dengelenmesi gerekir. Tam vatandaşlığın (*substantive citizenship*) sağladığı hakların göçmen cemaatlerin yararına olup olmadığı ya da bu haklardan layıkıyla yararlanıp yararlanamayacakları meselesi, Almanlığın yasal, toplumsal ve siyasi tanımına damga vurmuş olan etnik-köktencilikle yüzleşmenin gerekliliği üzerine yürütülebilecek tartışmaların önünü kesmektedir. Alman toplumunun kendi tarihselliğine dair eleştirel bir anlayış geliştirme yetisini sendeletmekte olan bu duruma, Alman kültüründe ve siyasetinde 'yabancılar'ın dahili statüsüyle ilgilenmek adına göz yumulmamalıdır. Çağdaş Alman

toplumunun, vatandaşlık yasalarının öngördüğü modelden ziyade kendilerinin gerçekte ne olduğunu anlamasının yolunu açacak bir hoşgörü etiğine acil ihtiyacı bulunmaktadır. Bu tür bir risk alma cesareti ve açıklık, ulus-sonrası bir kimliğe dair alışılmışın dışında büyük amaçlar güden yeni bir Avrupa'nın vadettiği potansiyel kadar, eskiye dönük –mesela Yahudi soykırımı gibi– izlerin hazmedilebilmesi açısından da büyük önem taşımaktadır.

SÜREKLİLİK VE DEĞİŞİM: ALMANYA'YA GÖÇ TARTIŞMALARINDA EĞİLİMLER

Almanya üzerine yürütülen göç çalışmaları genelde iki yol izler. İlerici bakış açısı Alman toplumunda yaşanan değişimleri vurgular ve Almanya'nın otoriter milliyetçiliğin izlerinden kurtulduğunu ve özellikle 1960'lardan bu yana Batılı liberal demokrasi ilkelerini topyekûn kucakladığını savunur (Baker *ve diğerleri,* 1981; Fijalkowski, 1993). Öte yandan eleştirel bakış açısı, Almanya'nın karanlık geçmişini gündeme getirme eğilimindedir ve daha çok bu tarihin günümüz üzerinde bıraktığı ve kolay kolay geçmeyecek etkileri üzerinde durur (Eley & Blackbourn, 1984; O'Brien, 1988; Gibney, 1993). Özellikle de Alman devletinin otoriter niteliği ile geçmişteki ve günümüzdeki rejimlerde Alman olmayanların maruz kaldığı muameleler arasındaki benzerlikler, göç üzerine yürütülen eleştirel tartışmaların odak noktasını teşkil eder. Bu minvalde, mevcut göç ve vatandaşlık yasalarının doğrudan İkinci Dünya Savaşı öncesi Alman siyaseti ile ilişkilendirilmesine de sıkça rastlanır (O'Brien, 1988).

Yahudilere ve Slavlara karşı asırlar boyunca uygulanan ayrımcılığın günümüzde Yunan, Türk, Yugoslav ve İtalyan göçmen işçilere karşı tekerrür ettiği gerçekten de doğru mudur? Zamanla sadece Alman ırkçılığının ve otoriterliğinin kurbanlarının değiştiği ve geleneğin değişmeden devam ettiğinden söz edilebilir mi? Bu sorulara yanıt bulabilmek için İkinci Dünya Savaşı sonrasında ve son dönem Birleşik Almanya'da göçle ilgili düzenlemelerin tarihini şekillendiren öncüllere bakmamız ve elde ettiğimiz bulguları Dünya Savaşları öncesindeki Al-

manya'ya ait bulgularla karşılaştırmamız gerekir. Bu her ne kadar ağır bir iş olsa da, meseleye kısaca bir göz atmak bile bu çalışmanın amacına hizmet etmekte yeterli.

Alman tarihinin Dünya Savaşları öncesi döneminde, Alman olmayanlar hem devlet hem de Alman toplumu tarafından genelde ayrılıkçı, ayrımcı ya da düpedüz aykırı bir siyasete sahip olarak görülmüşlerdir. Paradoksal olarak, Almanya'nın güçlü bir devlet olmaya doğru yükselişinden beri milliyetçi geçmişi, gelişmekte olan ekonomi için dinamik iş gücü olarak Alman olmayanlara karşı duyulan çeşitli bağımlılık ve ihtiyaç biçimlerince damgalanmıştır. Nitekim 1871'in Birleşmiş Almanya'sı, 19. yüzyılın sonlarındaki Alman sanayileşmesi sürecinde hızla gelişen batılı bölgelere sağlam bir işgücü kaynağı sağlayan Prusya'nın doğusunda ikamet eden Lehler'den ve Yahudiler'den müteşekkil bir Alman-olmayanlar yığını mirası devralmıştır (Murphy, 1983; Klessman, 1978, s.261-267, O'Brien, 1988'de de geçer; Herbert, 1991). Lehler'in doğudan kaçışı doğunun tarım ekonomisini ellerinde bulunduran Junker'leri toprağı işlemeleri ve hasat için Rusya ve Avusturya'dan yeni göçmenler getirip çalıştırmak zorunda bırakmıştır. 1910'lara gelindiğinde Almanya'nın sanayide ve tarımda istihdam ettiği göçmen işçi sayısı 1.259.880 ve nüfusun yüzde on beşinden fazla olarak belirtilir (Bade, 1984, s.437, O'Brien, 1988'de de geçer). Bu nedenle, Almanya'nın kurumsal birleşmesinin Alman topraklarındaki etnik ve dini çeşitliliği daha da ileri götürdüğü dahi savunulabilir.

Öte yandan Dünya Savaşı yılları yalnızca yabancı işgücüne duyulan bu sürekli ihtiyacı arttırmakla kalmamış, aynı zamanda göçmen işçilerin yaşamını da feci şekilde değiştirmiştir. 1936'da, Hitler'in 'Alman Ulusu'nu kusursuzlaştırma doğrultusunda başlattığı yeniden-sanayileşme ve yeniden-askerileşme planları uygulamaya konmuştur. Bunun sonucunda, zoraki Yahudi işgücü dışında, mevsimlik Leh işçiler de eve dönmelerine izin verilmeyen zorunlu işçiler haline getirilmiştir. Alman birlikleri Baltık bölgelerini, Ukrayna'yı ve Belçika'yı işgal edince, Lehler'den ve Yahudi'lerden oluşan mevcut zorunlu işgücüne katılmak üzere Almanya'nın merkezi bölgelerine akın akın yeni zorun-

lu işçiler nakledilmiştir (O'Brien, 1988; Herbert, 1991). Bu yolla, 1871'deki Alman Saltanatı'nın inancına benzer şekilde, Hitler'in tam bağımsız Almanya tasavvuru da, Almanya'nın başarısının bu defa Almanlar için çalışan ama Alman olmayanların işgücüne dayalı olduğu bir durum yaratmıştır. Bu süregelen çelişki Almanya'daki yabancı işçilere dair karşıtlık ve kafa karışıklığı durumunun kökeninde yatmaktadır. Alman ulusal/kültürel saflık miti yabancı ve göçmen işçileri Alman zenginliğine bağımlı olarak tanımlarken, göçün temel gerçekleri endüstriyel ve tarımsal büyüme için gerekli geniş ölçekli ve sürekli yeni ve esnek işgücü talebinin varlığına işaret etmektedir. Ancak Dünya Savaşları'nı takip eden dönemde, yani Almanya'nın geçmişten beri güttüğü ve iki Dünya Savaşı atlatan güç hırsının ortaya çıkardığı ekonomik ve siyasi zorluklar sonrasında, Almanya'nın Alman-olmayanlara bağımlılığı yeni bir boyut kazanmıştır. Almanya'nın büyümesinin yabancı işgücüne bağımlı olduğu sürekli inkâr edilegelmiştir. Ancak bu inkâr durumu Alman toplumunun, gerek sırf nüfus istatistiklerinden, gerekse toplumsal statü ve ödeme koşullarından dolayı dolduramadığı boşlukları kapatacak yabancı işgücü ihtiyacıyla birlikte iyice şizofrenik bir hal almıştır.

Almanya'nın 1946'da ikiye bölünmesinden sonra, Adenauer ve Hıristiyan Demokratlar Alman yeniden-birleşmesini Federal Almanya Cumhuriyeti'nin geleceğinin en önemli, yegane hedefi ilan etmişlerdir (O'Brien, 1988, s.115; Fulbrook, 1991). Adenauer Batı Almanya'nın Doğu Almanya'yı kapitalizmin üstünlüğü ve Batı halkına katılma konularında ikna edebileceğine inanmıştı. Bu beklenen ikna bir kırk yıl kadar gerçekleşemedi. Bununla birlikte, Batı Almanya ekonomisi giderek yeniden canlandı ve hızlı bir büyüme kaydetti. Yeniden birleşmeyle kısmen de olsa karşılanacak olan ve Batı Almanya'daki iktisadi gelişme ile gelen kronik işgücü eksikliği, birleşme öncesinde Alman-olmayan işgücüne duyulan talebin sürekliliği anlamına geliyordu. Bu eksiklikleri gidermek üzere başvurulan ilk çare Batı Almanya hükümetinin 1955'te İtalya'dan 'geçici işçi' getirmek üzere düzenlemelere gitmesi oldu. Daha sonra, İtalyanlara 1960'ta İspanyol ve Yunanlı, 1961'de

Türk işçiler eklendi. İstihdam politikaları çok geçmeden Yugoslavya gibi diğer güney Avrupa ülkelerine de ulaştı ve 1967'deki durgunluğa gelindiğinde Batı Almanya'daki yabancı işçi sayısı 1 milyona ulaştı. 1973 durgunluğuna kadar bu sayı artmaya devam etti ve toplam 2.6 milyona ulaştı (Castles & Kosack, 1972; Rhoades, 1978; Werner, 1986). Bugün tahmin edilen rakam 8 milyon civarındadır ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, artık İtalyan, İspanyol ve Yunanistan kökenli işçilerin 'yabancı' sayılmaması ve Avrupalı statüsünde muamele görmesidir. Bu gruba giren göçmenler, yabancı nüfusun yaklaşık yüzde ellisini oluştururlar. Ancak çifte vatandaşlık meselesi ve bununla bağlantılı sorunlar, daha önce tartışılan nedenlerden ötürü, hemen hemen tamamen Üçüncü Dünya kökenli göçmenleri etkilemektedir.

Özetle, Federal Almanya Cumhuriyeti'ne olan yabancı işçi göçü, Almanya'ya yakın ülkelerden gelen genç ve kalifiye olmayan işgücünden fayda sağlamak isteyen işverenlerin özel olarak üstlendiği ve hükümet güdümünde gerçekleşen küçük çaplı bir girişim olarak başlamıştır. Ancak 1961'den sonra Federal Almanya Cumhuriyeti ile Türkiye ve diğer Akdeniz ülkeleri arasında imzalanan anlaşmalara dayanarak, Almanya seçtiği ülkelerde resmi işçi alma büroları açmıştır. Bu büroların işlevi, işgücü göçü sürecini kolaylaştırmak ve işçi adaylarının niteliklerini araştırmak olarak belirlenmiştir.[2] Göçmen bürolarının arabuluculuk işlevi, işçilerin düzenli istihdamına son veren 1973'teki petrol krizine kadar devam etmiş, bu noktadan sonra Almanya işgücü göçüne kısıtlamalar getirmiştir. Alman işverenleri göçmen işgücüne olan ilgilerini kaybederken, ilk göçmen işçi dalgasının nüfusu öngörülen sayıyı zaten geçmek üzereydi ve Alman toplumu için göçün artan sosyal, kültürel ve ekonomik maliyeti aşikârdı. Bu nedenle, 1973'ten sonra Almanya'ya işgücü göçü Alman devleti ile Alman toplumunun belirli kesimleri ve yabancı işçiler arasında çıkar çatışmalarının yaşandığı bir atmosferde gerçekleşmiştir. Bugün, günümüz Almanya'sının 'yabancılar' çıkmazı basit

2 1964'te varılan bir karşılıklı anlaşma, her iki ülkede de çalışmış olan ve Almanya'da emekli olacak ya da anavatanına geri dönecek olanların emekliliği ve yararlanacakları hizmetler gibi pratik hususlarla ilgili kurallar ve düzenlemeler getirmiştir.

bir cümleyle anlatılabilir: İlk başlarda aranan ancak sonradan istenmeyen hale gelen Alman-olmayanların, ne dünün ne de bugünün Almanya'sının sürekli bir parçası olarak kabul edilen mevcudiyeti. Bu anlamda, bir zamanlar geçici olan işgücü göçünün kalıcılığı ve ek olarak yerleşik etnik cemaatlerin inşası, Alman toplumunun, kimin Alman toplumunun parçası olacağına dair son sözü söyleyen olma imajını ciddi biçimde tehdit eder olmuştur (Castles, 1986; Brubaker, 1989; Carens, 1989; Heisler & Heisler 1990; Baubock, 1992).

Daha geniş bağlamda, misafir-işçi sistemi, Fransa, İtalya ve İsviçre'deki mevsimlik işçi istihdamını saymazsak, yalnızca Almanya'da değil, bütün Batı Avrupa'da uzun zamandan beri ölüdür.[3] Ancak, misafir işçilerin şu anda Avrupa iş piyasasının olduğu kadar toplumsal ve kültürel *statükonun* da organik bir parçası olduğu gerçeğinin kabulü doğru muhatabını bulmaktan çok uzaktır. Göçmen/azınlık cemaatler meselesi çoğu zaman 'konuk-işçilerin' Avrupa Birliği'nin ulusal sınırları dahilinde serbest dolaşımına karşı duyulan korku bağlamında gündeme gelmektedir. Yeni bir 'Avrupa vatandaşlığı' inşası üzerine yürütülen siyasi tartışmalar bu nedenle tam olarak da vatandaşların verili ya da soydan Avrupalılığı ile ilgili hakları ve ödevleri üzerine odaklanmaktadır. Dahası, Batı Avrupa bağlamında, dünya ekonomisinin merkezleri ile etki alanları, başka bir deyişle eski sömürgeler ile eski sömürgeciler arasında meydana gelen uluslararası göç, Yeni Sağ tarafından göçmen cemaatlere karşı siyasi ve ideolojik bir saldırganlık diline tercüme edilmiştir. Ancak bunun, çoğu örnekten biri olan birleşmiş Almanya'da olmak üzere, neo-faşizmin ucube iddialarına değil de aslen Avrupalı belli başlı milliyetçiliklerin kurumsal ve kültürel hafızasına referansla tartışılması gerekmektedir. Bu bağlamda Alman olmanın seçici tanımı, özelde Almanya toplumuna, genelde ise Avrupa Birliği'ne üyeliğin belirli formlarının tanınması yönünde önemli bir örnek teşkil etmektedir.

3 Stephen Castles'ın da belirttiği gibi, 'Konuk işçiler artık sözkonusu değil; ya gittiler ya da yerleşimciler olarak ucubeleştirildiler ve etnik azınlıklar halinde marjinalleştirildiler (Castles, 1986, s.775).

ALMAN KÜLTÜR COĞRAFYASINDA GÖÇÜN TARİFİ ZOR ANLAMI

Göç her zaman ulus-devletlerin inşası, yıkılması ve yeniden inşası süreçlerinin merkezinde yer almıştır (Zolberg, 1987; Zolberg *ve diğerleri*, 1989). Göçün siyasi yayılma ve sınırların yeniden düzenlenmesi açısından taşıdığı önem, uluslararası nüfus hareketlerinin rolü üzerine yürütülen tartışmaların bir yanını teşkil ediyorsa, işgücü göçü ve onun küresel kapitalist büyümenin değişen rejimleri dahilindeki işlevi öteki yanını oluşturur. İkisinin ortasında ise ulusal sınırlar arasında yer değiştiren devletsiz dediğimiz insanlar, mülteciler ve sığınmacılar yer alır. Alman devleti geçmişten beri bu üç göç biçiminden de etkilenmiştir. Ancak günümüz Alman toplumu açısından en önemli sorun, kimi kuşaklar boyunca Almanya'da yaşayan ve çalışan ancak Alman olmayan yerleşik yabancılara ya da 'daimi misafirlere' tam vatandaşlık verilmemesine karşılık, eski Habsburg topraklarından gelen etnik Almanlar'ın 1945'ten bu yana devlet güdümünde kabullenilmesi ve entegrasyonundan kaynaklı ikilemdir (Miles & Thranhardt, 1995). Bu ikilemin neden olduğu gerilimle alakalı olarak, günümüz Alman toplumu, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Almanya'nın neden olduğu mülteci krizinin bir tür telafisi olarak benimsenen 'açık sınır' iltica politikalarının sonuçlarını kabullenme ya da reddetme bakımından da ikiye bölünmüş durumdadır (Fijalkowski, 1993; Zimmerman & Bay, 1994).

Mevcut sığınmacı dalgaları yalnızca 'anavatan'a giriş hakkı isteyen etnik-Almanlarla sınırlı değildir. Aynı zamanda Almanya küresel mülteci dalgalarının değişen dinamikleri karşısında mülteci kabulünün insani gerekçeleri, 'geri dönüş' hakkını kullanmak isteyenlere kolay giriş sağlama niyetini gölgede bırakınca, iltica politikalarını değiştirmiştir. Alman iltica yasalarında yapılan değişikliklerin zamanlamasını sorunlu kılan başka bir unsur da bu değişikliklerin 1990'daki yeniden birleşmenin hemen ertesinde yapılmış olmasıdır. Resmi açıklamalar, zaten kendi ekonomik, siyasi ve toplumsal sorunlarıyla boğuşan bir birleşik Almanya'da ardı arkası kesilmeyen mülteci dalgalarına ev sahipliği yapma maliyetinin üstesinden gelinmeyecek kadar ağır olduğu-

na vurgu yapmaktadır. Ancak, son on yıl boyunca yükselen yabancı-karşıtı hissiyatla, vatandaşlık yasalarında Alman olmanın sürekli şart koşulmasının yanında çifte vatandaşlığın kabul edilmemesiyle birlikte, yeniden birleşmeyle birlikte artık aslen Alman olmayanlara yarayacak olan sığınmacı politikalarının frenlenmesi, başka türlü okumalara gayet açıktır.

Geçmişten beri Alman devleti sadece göçü ülkenin yararına olan seçici bir tedbir olarak görmekle kalmamış –ki bu durum neredeyse bütün göç alan Batı ülkeleri için geçerlidir– aynı zamanda ta 1991'e kadar göçmenlerin üyelik statülerini belirleyen açık inkâr politikalarını kurumsallaştırmıştır. Bu politikalar Almanya'da yerleşik bir hayat kuran ve Alman toplumunun asli bir unsuru olarak iki, üç nesildir yerleşik bir hayat süren bireyleri hedef almıştır. Özellikle 1945 ile 1989 yılları arasında Federal Almanya Cumhuriyeti'ne göç edenlerin sayısının 18 milyondan fazla olduğuna işaret eden rakamlar göz önüne alındığında, Alman toplumuna resmen üyeliğin, başvuranın 'Almanlığıyla' neden bu kadar yakından ilişkili olduğu daha iyi anlaşılabilir. Almanya'ya nazaran ABD aynı yıllar arasında 16 milyon göç almıştır (Faist, 1994). Bu iki ülke arasındaki dehşet verici fark şudur: Amerika klasik bir göç ülkesi olarak sınıflandırılırken, Federal Almanya Cumhuriyeti hiçbir zaman resmi olarak kendini bir göç ülkesi olarak kabul etmemiştir.[4] Bir zamanlar Batı Almanya'da ve tabii şimdinin Birleşik Almanya'sında Almanya'nın şahsında göçün önemli bir faktör olduğu her ne kadar kabul edilmese de, geleneksel olarak üç göç kaynağından bahsetmek gerekir: Doğu Avrupa'daki Alman bölgelerinden kovulanlar ve mülteciler (*Aussiedler, Vertriebener, Flüchtling*), Akdeniz ülkelerinden işgücü göçü *(Gastarbaiter)* ve sığınmacılar *(Asylant)*. Bu bağlamda cevaplanması gereken üç soru vardır. Öncelikle, bir *de facto* göç ülkesi, göçün varlığını ve sürekli etkilerini yok sayan gerçek dışı bir ideolojiyi neden desteklesin? İkinci olarak, bu inkâr durumu

4 Bu özel durumun ironisi şudur: Her iki ülkede yaşayan toplam nüfusa dair rakamlar göz önüne alındığında, Almanya'daki göçmenlerin yerli nüfusa oranı genel olarak ABD'dekinden daha fazladır.

toplumsal olarak politika-belirleme kararlarına nasıl yansımıştır? Ve son olarak, göç gerçeğini inkâr etmenin günümüzün birleşik Almanya'sı için sonuçları neler olmuştur?

Alman ulusal kimlik inşasının belirleyici unsurları 'devlet', 'ata toprağı' ve 'halk' olmuştur. Daha önce de belirttiğim gibi, birleşik bir ulusal Alman kimliği benzer yaşamsal ve siyasi mizaca sahip cemaatleri içeren sınırlar yoluyla değil de, kimin Alman olup kimin olmadığına karar veren belirli bir dizi gelenek ve ortaklık üzerinden geliştirilmiştir (Merhlaender, 1979; Layton-Henry içinde de Rham, 1990; O'Brien, 1990). Bu tanıma göre, birçok pan-milliyetçi harekete benzer şekilde, eski Habsburg toprakları Alman olanların yaşadığı Alman anavatanının 'doğal' sınırlarını temsil etmeye devam etmiştir. Sınırlarla bölünmüş bir halkın tahayyüle dayalı bu bütünlüğü politik geçerliğini yitireli çok oldu. Bununla birlikte, Alman göç ve vatandaşlık düzenlemelerine bakıldığında, bu tahayyülün Almanya'nın yeniden birleşme sonrası kültürel politikasının önemli bir parçası olmayı sürdürdüğü açıkça görülebilir. 1945'ten bu yana 'Alman ulusunun' belkemiğine ev sahipliği yapan Federal Almanya toprakları, 'ilk anavatandan' olup etnik ve kimi Komünist rejimlerin ağır eli altındaki etno-dinsel ayrımcılıktan kaçan Almanların seçilmiş rotası haline geldi. Bu bağlamda, iki Alman devletinin 3 Ekim 1990'da yeniden birleşmesi yalnızca devlet olmada değil aynı zamanda, ne yazık ki, imkânsız bir Alman kimliğini kurma hayalini canlı tutan bir ulus-inşası modelinin hortlaması için de bahane oldu (Roberts, 1991; Fulbrook, 1991). 'Ulus sonrası' bir kimlik geliştirmeye karşıt olarak, Alman tahayyülü 'bir ulusla sınırdaş devlet' gibi sığ kaldığı sürece, çeşitli alt kültürler şimdi yeniden birleşen Almanya'da yükselişe geçen etno-milliyetçiliğin vereceği zararın tehdidi altında olacaktır.

Yeniden birleşen Almanya'da, Federal Almanya Cumhuriyeti'ndeki vatandaşlık yasalarının bir tekrarı biçiminde, ebeveynlerinden Alman yurttaşlığı mirası devralmayan şahısların Alman toprağı üzerinde sınırsız haklara düzenli biçimde erişebilmesinin beş yolu mevcuttur (Fijalkowski, 1993).

(1) Alman Anayasası'nın 116. maddesine göre, Doğu Avrupa vatandaşlığına sahip etnik Almanlar, uyruğuna tabi oldukları ülkeye geri dönmek yoluyla tam Alman vatandaşlığına *a priori* hak kazanırlar;

(2) Akdeniz ülkelerinden olup konuk-işçi diye adlandırılan, 1960'larda Almanya'ya davet edilen ve uzun dönem ikametgah hakkı alanlar vatandaşlığa başvurabilirler;

(3) 1993'ten bu yana, Avrupa Topluluğu ülkelerinin vatandaşları, Almanya da dahil olmak üzere, AT sınırları dahilindeki bütün ülkelerde serbest dolaşım ve yerleşim hakkına sahiptirler;

(4) Ülkelerindeki zulümden kaçan ve sığınmaya muhtaç olan, can güvenliği olmayan ya da özgürlüğü tehdit altında olanlar, Alman Anayasası'nın 16. maddesine ve 1951 Cenova Mülteciler Sözleşmesi'ne göre sığınma için başvurabilirler;

(5) Almanya'da aktif olan yabancı teşebbüs temsilcileri veya uluslararası sanatçılar ve bilim adamları gibi belirli mesleklerden olan şahıslar da yerleşim hakkı edinebilirler. Benzer şekilde, hayatını kazanmak için çalışmak zorunda olmayanlar da maddi varlıklarının belirlenmesine bağlı olarak, Almanya'da yaşayabilir.

Bu beş kategori arasında, etnik Almanlar'ın 'geri dönüş hakkı'na dayalı olarak anavatana dönüş (*repatriation*) en istikrarla devam eden göç dalgası olmuştur. Rakamlar 1950 ile 1991 yılları arasında 2.6 milyon Alman kökenli insanın Federal Almanya'ya yerleştiğine işaret etmektedir. Tahminen 2 milyon kadarı da ondan sonraki yıllarda Almanya yolcusu olmuştur (Fijalkowski, 1993; Faist, 1994). 1988 ile 1992 yılları arasında her yıl 200.000 ile 400.000 arasında etnik Alman yeniden yurttaş yapılmıştır (Faist, 1994).[5] Öte yandan, 1955 ile 1992 arasında 6.5 milyon konuk işçi, çalışma ve ikamet iznine sahip göçmenler ya da 'daimi misafirler' yaftası edinmiştir (Faist, 1994, s.55). 1993 itibariyle bu sayının 1.1 ile 1.4 milyonu AT üyeliğiyle birlikte yerleşim hakkı almıştır (Fijalkowski, 1993; Koslowski, 1994). Son olarak, standart olan % 20 alt sınırına rağmen, 1980 ile 1992 ara-

5 Sadece 1991'de, yeniden birleşmenin hemen sonrasında, 397,075 kişi geri dönüş yoluyla Almanya'ya kabul edilmiştir.

sında iltica talebiyle başvuruda bulunan 1.5 milyon insanın yalnızca 135.102'sinin başvurusu kabul edilmiştir (Faist, 1994). Askıda bekleyen yüzbinlerce iltica başvurusu ve yine bir o kadar birikmiş yeni başvuru bulunmaktadır.[6]

Bu rakamlar ışığında, 1950'lerden beri Federal Almanya Cumhuriyeti'ne en fazla girişin emek göçü yoluyla olduğu, göç dalgasının 1960'larda doruğa ulaştığı ve 1973/74'te Avrupalı olmayan vatandaşlar için aileyle bir araya gelme münasebeti dışında göçe son verildiği çıkarımını doğrulayabiliriz. İkinci giriş kategorisi, Almanya'ya girişin en büyük ikinci kategorisi, hem yeniden birleşme öncesinde hem de sonrasında en istikrarlı ve muntazam göç kaynağı olan ve olmaya devam eden etnik Almanlar kategorisidir. Alman toplumunun yeni üyeleri olma hakkı kazananlar arasında azınlığı ise sığınmacılar oluşturur. Bu kategori için sorulması gereken bir soru, tam vatandaşlık hakkı verilerek Alman toplumuna resmi olarak kabul edilen sığınmacıların kabulü sürecinin Alman asıllı göçmenlerle aynı prosedürü izleyip izlemediğidir.

Alman vatandaşlığı elde etmenin başlıca üç şekli –yeniden vatandaşlığa alınma, yerlileştirme, sığınma– arasında bir karşılaştırma yapacak olursak, etnik Almanlar'ın vatandaşlık belgelerini neredeyse doğrudan elde etmelerine karşın Avrupalı olmayan konuk işçilerin, Avrupa'da ikamet eden yabancıların ve sığınmacıların uzun bir soruşturma ve eleme sürecinden geçtikleri ortaya çıkmaktadır. Dahası, etnik Almanların faydalandığı 'Almanlığa' dayalı olarak vatandaşlığa alınmaya karşıt olarak, yabancıların vatandaşlık yoluyla yerlileştirilmesi Almanya'da on yıl sürekli ikamet etmiş olmayı gerektirmektedir. Bu prosedürün aynı zamanda maddi külfetleri de bulunmaktadır. Bu nedenle uluslararası göçten etkilenen diğer Avrupa ülkeleriyle karşılaştırıldığında Almanya'nın yerlileştirme yolu ile vatandaşlığa kabul oranının gayet düşük olması pek şaşırtıcı değildir.[7] Hepsinden önemlisi, eski Federal

6 Geldikleri ülkelere göre sığınmacıların dağılımıyla ilgili daha geniş data için bkz. Tablo 3, Sığınmacılar ve Etnik Almanlar – Geldikleri Ülkeler, 1994, s.63.

7 1991'de, Almanya'da yabancı yerleşimcilerin yerlileştirme oranı % 0.4 yani 20.200'dü. Aynı şekilde 1992'de bu oran 27.300 kişi ile % 0.5 olmuştur (Baubock & Çınar, 1994, Tablo 1, Yer-

Almanya Cumhuriyeti'nin toplam nüfusunun % 7.3'lük bir bölümünü teşkil eden ve çoğunlukla göçmenlerden oluşan yabancı yerleşimcilere tanınan ortalama % 0.5'lik vatandaşlığa kabul oranı ve yerlileştirme bile yeniden birleşen Almanya için tehdit arz eden bir durum olarak görülmektedir (Faist, 1994).[8] Bu bağlamda hali hazırda mevcut vatandaşlık yasalarının taşıdığı mesajın 'etnik olarak tanımlanabilir Almanlardan' müteşekkil bir Almanya ile ilgili olduğu söylenebilir.

Buraya kadar, göçmenlerin uzun vadede Alman toplumunun meşru üyesi olmalarının kurumsal reddi ile alakalı düzenlemelerden bahsettim. Yeni bir ülkeye girerken şartlı bir vatandaşlık sözleşmesine tabi tutulan bireyler –Kanada ya da Amerika tarafından uygulanan aşamalı göç politikaları gibi– ile geçici çalışma izinleriyle ülkeler arasında gidip gelen bireyler arasında önemli bir fark olduğu savunulabilir. Ancak, Almanya'nın konuk işçileri örneğinin sorunlu tarafı şudur: Bu işçiler göçü veren ve göçü alan ülkeler arasında çift taraflı imzalanan anlaşmalar yoluyla gelmişlerdir ve büyük bir çoğunluğunun çalışma ve ikamet süreleri kısıtlanmamıştır. Üstelik, ailenin bir araya gelmesi göçmenler arasında bir norm halini alınca, büyük Alman kentlerinde yeni cemaatler kurulmuş ve okullardan tutun da geniş sosyal hizmetler alanında ve günlük hayatta Alman toplumu kendi sosyal ve kültürel alanını paylaşan, çalışan ve günlük hayata katılan Alman olmayanların varlığına sürekli olarak maruz kalmıştır (Heisler & Heisler, 1990; Soysal, 1994). Yani şaşırtıcı, beklenmeyen ya da aniden ortaya çıkan bir durumdan söz etmek mümkün değildir. Bu gelişmelere rağmen, göçmenlerin ve ailelerinin Almanya'da entegrasyonunun önünü alma hamlesi olarak, Federal Almanya Cumhuriyeti hükümeti 1983'te kısa-vadeli bir geri dönüş politikasını uygulamaya koymuştur. 1980'lerde göçmen işçilerin ülkelerine dönmeleri yerleşik göçmen işgücünün toplumsal konumu ve yurttaşlık hakları ile ilgili tartışmalardan

lileştirmeler ve Bazı Avrupa Ülkelerindeki Yerlileştirme Oranları). İsveç'teki % 3.5, İngiltere'deki % 3.0 ve Fransa'daki % 2.5 oranlarıyla karşılaştırınca, en düşük rakamlara Almanya'da rastlanmaktadır.

8 Eski Federal Almanya Cumhuriyeti'nin toplam nüfusunun % 25'e yakınını anavatana dönen etnik Almanlar oluşturmaktadır (Faist, 1994).

kaçmanın bir yoluydu denilebilir (Castles & Wallace, 1984; Faist, 1994). Siyasi sığınma hakkı üzerine 1990'ların başında yürütülen hararetli tartışmalar, yeniden birleşmenin hemen ertesinde göçün düzenlenmesi üzerine yaşanan yoğunlaşma ile birlikte geri plana itilmiştir. Öte yandan, muhafazakâr partiler ve yeni yeni palazlanan sağcı *Republikaner* için Almanya'nın bin bir çeşit sorununun temelinde Alman olmayanlar, 'bitemeyen göç' ve mülteciler yatmaktadır (Bailey, 1987; Faist, 1994). Nitekim yeniden birleşmenin hemen ertesinde, Alman olmayan göçmenler ve mülteciler açık açık kırlaşan sosyal imkânlara ortak, istenmeyen rakipler olarak tanımlanmaya başlamıştır (Funke & Neaman, 1993). İktisadi bunalım, gelir dağılımı ve yaşam koşullarına yönelik gerçekte var olan veyahut algılanan tehdit zamanlarında yabancı olarak tanımlanan gruplara ve cemaatlere karşı büyüyen düşmanlık hususunda Almanya tabii ki tek örnek değildir. 1970'lerin sonlarından bu yana çoğu müreffeh Batı Avrupa ülkesinde muhafazakâr siyasi söylem göçmenleri işgücü piyasasında istenmeyen rakipler ve sosyal altyapı için yük olarak addetmiştir (Miles & Thranhardt, 1995). Göçe ve siyasi sığınmaya getirilen kısıtlamalar da yalnızca Almanlara özgü değildir. Artan yabancı korkusu ve düşmanlığı, çoğu Batı Avrupa ülkesinde günlük yaşamın bir parçası halini almıştır.[9]

Alman örneğinin özgünlüğü, özellikle de hareket özgürlüğü üzerindeki kısıtlamaların kaldırıldığı 1990'lardan sonra, vatandaşlık hakkının çeşitli Doğu Avrupa ülkelerinden göç eden etnik Almanları kapsayacak biçimde genişletmesine tezat oluşturan çifte vatandaşlık ve sosyal vatandaşlık söylem ve hakkının ısrarlı reddinden kaynaklanmaktadır (Hyman, 1992; Jones & Wild, 1992). Etnik Alman akınına ev sahipliği yapmakta kullanılan politikaların dokunulmaz doğası ve yeni gelenlerin 'geri dönenler' veya 'yeniden yurttaş yapılanlar' olarak nitelendirilmesi, Alman toplumunun mevcut çok-kültürlü yapısını reddetme pahasına, Alman 'ulusal' geçmişinin köktenci/romantik hatırlanma biçimine işaret eder. Bu anlamda yeniden birleşme, siyasi, kültürel ve

9 Faist, göçmenlere karşı İngiltere'de Almanya'dakinden daha çok sayıda şiddet saldırısı olduğunu belirtmektedir (Faist, 1994, s.53).

sosyal hoşgörü yelpazesini genişletmekten ziyade Alman vatandaşlık politikalarının dışlayıcı yönünü iyice kuvvetlendirmiş görünmektedir. 'Babavatan' fikri kurumsallaşmış Alman kültürel belleğinde başat kalmaya devam ettiği sürece, ateşli Alman milliyetçiliği Alman toplumunun belli kesimlerinin 'Almanlık' tanımı bünyesinde tanınması ve entegrasyonu önünde bir engel olmaya devam edecektir. Özellikle de Doğu Almanların göç konusundaki tecrübe eksikliği göz önüne alındığında, ortak etno-kültürel Alman kimliğine dayalı ulusal birlik retoriğinin Alman toplumunun alt katmanlarında uçlarda yaşayanları nasıl da galeyana getirip refah şovenizmine ve göçmen cemaatlere karşı şiddet olaylarına yol açabileceğini kavramak o kadar da zor değildir.

Almanya'da 'geriye kalan' Avrupalı olmayan göçmen işçilerle ilgili olarak yürütülen siyasi tartışmaların çoğunluğu iki çözüm yolu üzerinde ısrar etmektedirler: Asimilasyon/yerlileştirme ya da geri dönüş.[10] Bu anlamda cemaat farklılıkları ve göçmenlerin öncelikleri konusuna değinilmemektedir (Heisler & Heisler, 1986). Bu daimi misafirlerin eğer kalmaya ve tam vatandaşlık hakkı kazanmaya niyetleri varsa, oyunu Almanların kurallarına ve değerlerine göre oynamaları dikte edilmektedir. Ancak modern Almanya'nın karmaşık gerçekleri, vatandaşlık statülerinden neredeyse bağımsız olarak göçmen cemaatlerin zaten kayda değer oranda iktisadi yeterlik ve kültürel otonomi elde ettiklerini göstermektedir (Soysal, 1994). Bu nedenle, Alman vatandaşlığı verilmeden önce asimile olmaları gerektiğini söylemek anlamsızlaşmıştır (Castles, 1985; Baubock, 1992). Öte yandan, erken emeklilik paketleri ve ikramiye ödemelerince teşvik edilen geri dönüş, bireyin yaşayacağı ülkeyi seçme özgürlüğüne bir alternatif değildir. Burada sorun göçmenler için olduğu kadar, aslında bir o kadar da Almanya'nın kimliği ve Almanlık durumunun algısı ile ilgilidir.

Sığınmacıların statüsüne gelince, Berlin Duvarı'nın yıkılmasından ve Demir Perde rejimlerinin parçalanmasından sonraki dönemde

10 Sosyal demokratlar (SPD) alternatif bir bakış açısı geliştirdi ve konuk işçilerin seçmenler arasına dahil edilmesi için çalıştılar. Ancak Budenstag'daki baskın söylem geri dönüşü dengelemek için asimilasyonu öngörüyordu (Pillard, 1986; Faist, 1994).

Almanya'ya giriş yapan mültecilerin çoğu federal hükümetin sınırlarını kontrol altında tutma becerisini tartışmalı hale getirmiştir. Sonuç olarak, 1992'de belli başlı siyasi partiler anayasada belirlenen siyasi sığınma hakkında değişiklik yapılması yönünde ödün vermişlerdir. Anayasanın 16. maddesinin, Federal Almanya'ya, Avusturya, Çek Cumhuriyeti ve Polonya gibi 'güvenli' komşu ülkelerden ve 'hak ihlali olmadığı' belirlenen ülkelerden giriş yapan mültecilerin sınırdışı edilmesini öngören 16.a. maddesiyle değiştirilmesi üzerinde uzlaşmaya varılmıştır. Aynı şekilde, sığınma başvurusu herhangi bir Avrupa Topluluğu ülkesi tarafından daha önce reddedilenler otomatikman sınırdan geri çevrileceklerdir (Faist, 1994). Uygulamada, bu yeni düzenlemeler, karayoluyla Almanya'ya ulaşımı olanların hakim iltica işlemlerine girme şansı tanınmadan geri çevrilecekleri anlamına da gelmektedir. Sonuç olarak, Alman olmayan mültecilerin ve Avrupalı olmayanların karşılaştığı muameleler 'geri dönüş yapan' etnik Almanlara tanınan giriş serbestisi ile birlikte ele alındığında, yeniden birleşen Almanya'da, vatandaşlığa kabul için eşitlikçi bir değerlendirme sistemi geliştirmek yerine, göç ve sınır kontrolünün etnik ilişkiler temelinde belli bir grubun girişini büyük oranda kolaylaştırdığı ortaya çıkmaktadır. Alman göçmen politikaları, farklılıkları bastırmak ya da inkâr etmekten ziyade onları benimsemeyi öngören liberal demokratik bir devlet ideali ile bağdaşmaz (Becker & Kymlicka, 1995). Modern liberal demokrasiler varlıklarını sürdürebilmek ve istikrarı sağlayabilmek için iki temel siyasi taahhüdü bir arada yerine getirmek durumundadır: Halk egemenliği ile birey özgürlüğü. Şayet, ortak ulusal bir cephe yaratmak adına Alman devletinin ulusal yapısının bünyesindeki farklılıklar sürekli olarak gözardı ediliyorsa, halk egemenliği bireyin özgürlüklerinin kapsamlı biçimde tanınmasını gölgede bırakıyor demektir. Bu anlamda, birleşen Almanya'da yeniden diriltilen etnik milliyetçiliğin sınırları koruma projesi, Alman toplumuna üyeliğin, ortak amaçların paylaşılması etrafında şekillenebilmesine bir tehdit oluşturur. İroniktir ki, ortak bağlılıklar anlayışının ve liberal demokrasiye sadakatin Alman vatandaşlık yasaları tarafından aşındırılması, Alman olarak addedilen şeyi

muteber kılmaktan ziyade onu neredeyse bir alay konusu haline getirmekte ve karikatürize etmektedir.

MİLLİ AİDİYETİN ÇIKMAZLARI: ALMAN MI DEĞİL Mİ?

Alman toplumunun üyelerini tanımlarken 'ulusal sınırların' etik açıdan önemi nedir? Öncelikle, Alman vatandaşlık düzenlemeleri bağlamında da gördüğümüz üzere, ülkeler arasındaki sınırlar –hele bir de etnik azınlıklar sözkonusuysa– her zaman için milliyetçi hareketlerin öngördüğü sınırlarla birebir uyuşmaz. Bu, birden fazla devletin hakimiyeti altında ortak bir etno-dinsel kimliği paylaşan insanların genel sorunudur. Almanların bu soruna çözümü, yani etnik Almanların vatandaşlığa alınması için geri dönüş hakkının kayıtsız şartsız tanınması da görece, sınırları dışında yaşayan ve ortak etno-dinsel özellikleri paylaştıkları iddiasındaki etnik azınlıkların yakarışlarına cevaben devletlerin geçmişten beri başvurduğu geleneksel bir politikadır. Ancak Almanya'da, geri dönüş hakkı politikaları ulusal yapının sınırlarını belirleme üzerinde olağandışı etkilere sahiptir. Çoğu örnekte, bu politikalar ülkelerini kendi istekleriyle ya da zorla terk eden ve sonradan geri dönmek isteyenlerin, kabul edilmiş bir insan hakkı olan 'kendi ülkesi de dahil, herhangi bir ülkeyi terk etme ve ülkesine geri dönme' hakkı temelinde geri dönüşlerine imkân tanır.[11] Oysa Alman bağlamında 'geri dönüş' oldukça muğlak bir anlam taşımaktadır.

Geri dönüş hakkının tanınmaması öncelikle devletler arasında yaşayan veya anavatanından göçe zorlanan ya da gönüllü veya zorunlu nüfus hareketleri sonucu mülteci konumuna düşen insanları etkiler. Öte yandan bu hakkın tanınması, etnik, dini veya ailesel kökenlerine dayalı olarak, bireylere bazen nesiller sonra olsa bile *de facto* vatandaşlar olarak kucak açacak kadar, milli sınırları geçirgen hale getirir. Bu

11 16 Aralık 1946'da kabul edilen ve 23 Mart 1976'da yürürlüğe giren Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi, 6.A. Res. 220 (XXI), 21 UN GAOR, Ek. (Sayı. 16), 1966, Hannum, 1987, s.3 içerisinde. 'Her birey uyruğunda olduğu ülkeye geri dönüş hakkına sahiptir. Geri dönüşünün önüne geçmek amacıyla hiç kimse milliyetinden edilemez'. Uppsala Toplantısı tarafından kabul edilen Ayrılma ve Geri Dönüş Hakkı Beyannamesi, 9. ve 10. maddeler. Uppsala, İsveç, 21 Haziran 1972, Hannum, 1990, ss. 152-53.

yüzden, gerek geri dönüş hakkının reddi gerekse pratiği ulusal yapıya üyelik kriterlerini çetrefilleştirir. Daha detaylı ifade edilecek olursa, göçmenlerin ev sahibi ülkelerde yasal vatandaşlık hakkı elde etmeleri üzerine yürütülen mevcut tartışmalarla ilgili kaygılara karşın, geri dönüş hakkı tek başına bireyin, halkın yasal anlamda tanınmış bir üyesi olarak ulus devlete 'giriş noktası'na işaret etmez. Bu daha çok, daha önce sahip olunan vatandaşlık hakkı ya da unvanının onaylanması ya da reddiyle alakalıdır. Bu hak aynı zamanda, vatandaşlık haklarını daha sonra 'yeniden giriş' yapmak üzere kullanmak isteyenler (ya da aileleri) için bir nevi koruyucu kalkandır. Almanya'nın etnik Almanların geri dönüş hakkına dayalı olarak yeniden yurttaş kılınmasıyla ilgili muhakemesinin asli bir öğesi olan sınırları daraltma örneğinde, kategorik olarak yeniden giriş zorunluluğu bir cevaptan çok bir soruya tekabül etmektedir: Almanya nerede başlar, nerede biter? *Aussiedler*'ler (Alman soyundan gelip günümüzde Alman toprakları dışında yaşayan etnik Almanlar), *jus sanguinis* ilkesine bağlı olarak otomatikman vatandaşlık hakkına sahiptirler. Buna karşın, etnik Almanlar'ın dönüşü sıklıkla kendilerinin veya hatırladıkları atalarının dahi daha önce hiç görmediği topraklara çıkılan bir yolculuktan öteye gitmez. Bundan dolayı, 'yeniden vatandaşlığa alınan Almanlar' için etnisite, milliyet ve vatandaşlık arasındaki ilişki sorunlu bir tek yönlülük arz eder.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra yaklaşık 5 milyon Alman Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Avusturya tarafında ve ağırlıklı olarak Polonyalıların yaşadığı doğu bölgelerinde 'yöneten ırk' ya da *Staatvolk* olma konumunu kaybetti. Savaştan sonra yeni kurulan Çekoslovakya ve Polonya devletlerinde kuşatılan azınlık haline geldiler (Brubaker, 1992). Yine Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Macaristan yarısında yaşayan 2 milyon etnik Alman, güvenli ve imtiyazlı bir sınıf olma konumlarını kaybederek bir ulusal azınlığın üyeleri olarak tanımlanmaya başladılar. Çok geçmeden Romanya, Yugoslavya ve İtalya'nın Güney Tirol'ünde yaşayan Alman azınlıklar da onlara katıldı (Rothschild, 1974). Etnik Almanların eski Avusturya-Macaristan topraklarındaki konumlarının değişmesine bir tepki ola-

rak, Almanya ile Almanya'nın Polonya'ya bıraktığı bölgeler arasında geniş çaplı nüfus hareketleri yaşanmıştır (Brubaker, 1992). Bu göçmenlerin çoğunluğu Posen ve Polonya Pomerania'sından gelmiştir. Prusya ve Alman hükümetleri Lehlileri 'asimile etmek' ve etnik Almanları yerleşip sınır bölgelerinde kalmaya ikna etme yönünde büyük çabalar sarf etmişlerse de Almanlaştırma politikaları geri tepti ve bu daha ziyade düşmanlıkları körüklemiştir. Birinci Dünya Savaşı'nı takip eden ilk on yıl içerisinde Yukarı Silezya'dan önemli bir grup daha göç etmiştir. İlk başlarda, Bohemia, Moravia ve Çek Silezya'sından 3 milyon kadar Sudeten Alman, Ortadoğu Avrupa'da kurulan yeni devletlerde kaldı. Ancak Alman cemaatlerinin Birinci Dünya Savaşı sonrasında kurulan devletlerde devamlı surette tecride tabi tutulması, etnik Alman göçünün aslında önlenemediğini, sadece bir süreliğine ertelendiğini göstermektedir.

Bugün Polonya, Macaristan, Romanya ve eski Yugoslavya'da etnik Alman olarak geriye sadece küçük cemaatler kalmıştır. 1950'ye gelindiğinde Federal Alman Cumhuriyeti ile Demokratik Alman Cumhuriyeti, eski Avusturya-Macaristan topraklarından çıkarılan 12 milyona yakın etnik Alman'ın göçüne maruz kalmıştı bile (Brubaker, 1992, s.204-205). 1950 ile 1987 arasında, Doğu Avrupa ve eski Sovyetler Birliği'nden bir buçuk milyon civarında etnik Alman Federal Almanya Cumhuriyeti'ne yerleşti. O zamandan beri, 1.5 milyon insan daha *Vertreibungsgebiete*'den olan etnik Almanlara tanınan vatandaşlık haklarından yararlandı (Brubaker, 1992). Nihayetinde, Doğu Avrupa ve eski Sovyetler Birliği'ndeki Alman diasporaları neredeyse topyekûn bugünün yeniden birleşen Almanya'sına transfer edildiler.

Bu tartışmadan anlaşılacağı üzere, etnik Almanların yasal anlamda Alman ulusuna dahil edilmesi Alman toplumunun bir parçası olarak bireyin yaşadığı ve paylaştığı tecrübelere bağlı olmaktan ziyade, varsayılan bir etno-linguistik ve etno-dinsel birlikteliğe dayanmaktadır. Geri dönüş hakkının bu kendine özgü pratiği yasal vatandaşlığın resmi bir statüden ibaret olduğu görüşüne meydan okur. Pekiştirici sosyal, kültürel ve siyasi haklarla desteklenmediği sürece resmi statü-

den ibaret biçimde, gerçek içerikten yoksun kalmaya devam eden bir vatandaşlık akdi, alternatifleri olsa dahi tehlikeli bir durum arz eder (Baubock, 1994, s.23). Resmi vatandaşlık elde etmekle, yeniden vatandaşlığa alınan etnik, Almanlar Alman toplumunun ayrılmaz bir parçası olarak otomatikman sosyal, kültürel ve siyasi haklara da sahip olmaktadırlar. Öbür taraftan, 1960'lardan beri Alman toplumunun bir parçası olarak yaşayan, kültürel ve kısıtlı siyasi haklardan yararlanan yerleşik yabancılar, 'yabancılar'ın Alman vatandaşlığı elde etmesiyle ilgili tartışmalı yasalardan dolayı resmiyette hâlâ toplumun tam üyesi olarak tanınmamaktadırlar.[12]

Milliyet üretilmiş bir kavramdır. Dolayısıyla 'ulusal vatandaşlık' da. Milli aidiyeti sorgulanan göçmen işçilere vatandaşlık hakkı verilirken uygulanan etno-dinsel eleme süreci bu nedenle ulusun ve ulusal vatandaşlığın çok dar kapsamlı bir inşasına tekabül eder. Bunun dışında, vatandaşlığa kimin uygun olduğuna karar verilirken akrabalık ya da soydaşlık kriterine başvurulması, milliyeti ikinci dereceden bir bağlılık biçimi konumuna düşürmektedir. Toplumun bireysel üyelerinin benlik algıları ve toplumu bir bütün olarak görmeleri, ortak bir geçmiş kadar ortak bir gelecek arayışı tarafından da desteklenmelidir. Bu bağlamda, Alman ulusal kimliği toplumsal yapının bütünlüğü bünyesindeki farklı tarihselliklerin ve bağlılıkların tanınmasını teminat altına alacak biçimde yeniden tanımlanmadığı sürece, toplumun bireysel üyeleri arasında eşitlik özelliği hep eksik kalacaktır (Balibar, 1990).[13] Vatandaşlığa eri-

12 David Miller'in de dediği gibi, 'Milli aidiyet... böyle bir uygulamaya "dayanak" teşkil ettiğinden dolayı, o kadar da müşterek bir olgu değildir' (Miller, 1981, s.652.). Milli aidiyet ile vatandaşlık arasında geniş kabul gören bir farklılık olduğu halde, özellikle vatandaşlığı aidiyet parametreleri dahilinde tanımlayan ulus-devletlerde, bu iki kavram arasındaki hukuksal mesafe minimuma indirgenmiştir.

13 Vatandaşlık Üzerine Önermeler *(Propositions on Citizenship)* adlı çalışmasında Etienne Balibar, zamanın herhangi bir noktasındaki vatandaşlık tanımının toplumda yalnızca geçici bir dengeyi yansıttığını savunur (Balibar, 1988, s.724). Bu değerlendirme ışığında, konuk işçilerin daimi iş gücü piyasasına girişlerinden dolayı, Alman toplumunun toplumsal ve siyasi dinamiklerinde meydana gelen köklü değişimlere uygun olarak Alman vatandaşlık yasalarını uyarlanması gerekmektedir. Bu bağlamda, etnik Almanlar'ın yeniden yurttaş kılınması ve gördükleri ayrıcalıklı muamele Alman ulus-devlet inşası dönemindeki Alman toplumu tanımına dayalıdır ve arkaik bir kriter niteliğindedir. Vatandaşlık konusunda asıl ihtiyaç su anda çok başka bir yerde yatmaktadır.

şim, toplumun birey bazında üyeleri ile cemaatlerin kamusal ve siyasi alanda bir sese sahip olmalarına imkân tanır. Yine aynı şekilde, liberal demokratik bir toplumda toplumsal yapı bünyesinde farklı üyelik biçimlerine imkân tanınması amacıyla soy *(jus sanguinis)* ve tercih *(jus soli* ve *yerlileştirme)* üzerinden vatandaşlığa erişim, vatandaşlık uygulamalarının birbirini tamamlayan parçaları durumundadır. Şüphesiz vatandaşlık birey olarak hak iddiasını ve siyasi söz hakkı edinmenin tek dayanağı değildir. Buna karşın vatandaşlık, modern devletler bünyesindeki demokratik pratiklerle doğrudan ilişkili olan, zaman, uzam ve kültür temelli en yaygın üyelik projesidir. Kaçınılmaz olarak vatandaşlık, özü itibariyle tarihsel bir cemaat algısıyla ilgilidir ama günümüz toplumlarında yalnızca üstünlük iddiasındakilerin tasarrufunda değildir. Tıpkı milliyetçilik gibi vatandaşlık da sürekli yeniden üretilir. Bir devletin üyesi olanların ona sahip olmasına kesin gözüyle bakılabilir ancak ulusu tanımlayan harici hudutlar ve dahili sınırlar sözkonusu olduğunda vatandaşlığın aslında tam anlamıyla bir siyasi meta olduğu ortaya çıkar.

CEMAAT ÜYELİĞİ VE ULUSAL VATANDAŞLIK: 'ONLAR'DAN 'BİZ'E

Almanya'da 1973'te yaşanan iktisadi durgunluk yalnızca işgücü göçünde büyük bir azalmaya neden olmakla kalmamış, aynı zamanda göçmen ailelerinin demografik yapısında da önemli değişikliklere yol açmıştır. O zamana kadar işgücü göçünün çoğunluğunu bekar erkekler oluşturuyordu (Peach & Glebe, 1995). Göçü engellemek amacıyla konulan kısıtlamalarla birlikte, o zamana kadar göç etmiş olanlar iki seçenekle karşı karşıya bırakıldılar: Anavatanlarına, muhtemel işsizliğe geri dönmek ya da ailelerini de yanlarına almak. Çoğu dönmüş olmasına rağmen, dönenlerin yeri çok geçmeden ailelerin getirtilmesini öngören düzenleme doğrultusunda gelen kadınlar ve çocuklarla dolduruldu. Sonuç olarak erkek/kadın oranı kademeli olarak normalleşti ve böylece kent merkezlerinde daha güçlü göçmen cemaatler oluştu (Miller, 1981; Heisler & Heisler, 1990; Soysal, 1994).

Değişen koşullarla birlikte göçmenlerin çevreye intibakı, beklen-

tileri ve ihtiyaçları da değişti. Genel olarak, göçmen işçinin kaldığı süre uzadıkça göç ettiği anavatanında kuracağı bir geleceğe dair girdiği beklenti azalır ve onun yerine bu geleceği Almanya'da gerçekleştirmenin yolları aranmaya başlanır. Bunun yanısıra, 'evdeki' yüksek enflasyon, işsizlik ve siyasi istikrarsızlık, göçmen işçinin geri dönüş yaparsa Almanya'dakine benzer bir yaşam standartına sahip olamayacağının işaretçisi olmuştur. Anavatana geri dönüş, para biriktirmek amacıyla Almanya'da kalışın uzamasına neden olan sağlam bir sermaye birikimi gerektirir. Ek olarak, Almanya'da artan işsizlik oranı özellikle de konuk işçilerin amaçlarına ulaşmalarını daha da zorlaştırdı ve onun yerine, en azından belirli dönemlerde, refah-devletinin nimetlerine olan bağımlılıklarını arttırdı. Çoğu göçmen işçi 'eve' dönüş yerine, kesin olmayan bir süreliğine daha kalmaya devam etmeyi seçti. Bu ne zamana kadar süreceği belli olmayan kalış koşulları altında, göçmenler için 'bir anavatan yaşam alanı' oluşturmak sosyal ve kültürel bir gereksinim halini aldı. Bilhassa ailenin bir araya gelmesi düzenlemesi üzerinden kadın ve çocukların da Almanya'ya alınması ve yeni çocukların doğması, Avrupa'da yaşayan Avrupalı olmayan göçmen cemaatlerinin İslâmizasyonu sürecini başlattı (Schmitter, 1983; Nielsen, 1992). Göçmen aileler çocuklarını alışkın olmadıkları çevrelerde yetiştirme sorumluluğu altına girmeye başlayınca, Hıristiyanlık ve genç nesillerin üyesi oldukları göçmen cemaatlere 'yabancılaşması' korkusuna karşı, onları dini müşahede altında tutmak en uygulanabilir alternatif olarak belirdi.

1950'lerden bu yana, Batı Avrupa ülkelerine olan işgücü göçü içerisindeki Müslüman öğenin nüfusu 10 milyonun üzerine çıktı (Gerholm & Lithman, 1988). Avrupa Birliği genişleme süreci öncesinde dahi yaklaşık 30 milyonluk Müslüman nüfusa sahipti; bu gurubun % 40'a yakını Fransa'da, Almanya'da ve Britanya'da göçmen işçiler veya yabancı yerleşimciler olarak yaşamaktaydı (SOPEMI, 1992; Peach & Gelebe, 1995).[14] Öte yandan Batı Avrupa'nın göç alan ülkeleri arasında en çok Müslüman göçüne maruz kalan ülke Almanya'dır (Nielsen,

14 Bu rakamlara Ortadoğu'nun radikal İslâmcı rejimlerinden veya Yugoslavya ile Türkiye'deki gibi ülkelerdeki etnik savaşlardan kaçan mülteciler dahil değildir.

1992). 1961'de Almanya'da 6.700 Türk vatandaşı yaşıyordu. 1970'te bu sayı 429.000'e, 1976'da 1 milyonun üzerine, 1981'de 1.5 milyonun üzerine çıktı ve 1990'da 1.665 milyona ulaştı (SOPEMI, 1992). Son tahminler Almanya'da 2.7 milyon Türkiye kökenli göçmen olduğunu belirtmektedir. Bütün Türklerin Müslüman olmadığı gerçeğine rağmen Türk vatandaşları Almanya'daki Müslüman nüfusun ezici çoğunluğunu teşkil etmektedirler (Gerholm & Lithman, 1988; Nielsen, 1992). Almanya'da yaşayıp Müslüman olarak bilinen diğer gruplar arasında Müslüman Yugoslavlar, İranlı, Afganistanlı, Pakistanlı ve Hindistanlı sığınmacılar ve son zamanlarda Kuzey Afrika ülkelerinden gelen Müslümanlar yer almaktadır. Bu rakam toplam Alman nüfusunun yaklaşık % 2'sine tekabül etmektedir. Bu Müslüman nüfusun, –35.000'i Irak, İran ve Türkiye'deki savaştan ve siyasi şiddetten kaçan mülteciler olmak üzere– 600.000 kadarını Kürtler oluşturmaktadır (*Kurdistan Times,* 1990). Hem Türk hem de Kürt göçmenler büyük üretim sanayilerinin yoğunlaştığı kent merkezlerinde yaşamaktadır.[15]

Bu noktada, ayrı bir göçmen kimliğinin sürekliliğinin, doğrudan bir cemaatin benlik algısından ve dışarıdaki daha geniş toplumla ilgili korkulardan kaynaklandığını söylemek pek sağlıklı olmaz. Alman siyasi rejimleri işgücü göçü yoluyla bir taraftan etnik farklılığın koşullarını yaratırken, eş zamanlı olarak Alman toplumunun çokkültürlüleşmesini kontrol altında tutacak önlemler almışlardır. Her ne kadar göçmen Türk nüfusunun % 40'a yakını Almanya'da doğup büyümüş olsa da, Türk kökenli olup Alman vatandaşlığı alabilenlerin sayısı çok azdır (Baubock & Çınar, 1994; Peach & Glebe, 1995, s.40). İngiltere ve Fransa'dakinin aksine Almanya'da son değişikliklerden sonra bile bir yabancının vatandaşlığa alınması gayet seçici ve uzun soluklu bir süreç arz etmekte.[16] Şimdilerde yüksek işsizlik oranı ve ekono-

15 Bölgesel olarak, en büyük merkezler Düsseldorf idari bölgesinde yer almaktadırlar – toplam nüfusun % 4'ü, toplam nüfusun % 3.8'i Darmstadt'ta, % 3.7'si Cologne'da ve % 6.3'ü Batı Berlin'de yaşamaktadır (Peach & Gelebe, 1995). Bu veriler geçtiğimiz on yıl içinde değişse de, oranlar temelde aynı kalmıştır.

16 'Temsili hükümet, yurttaş olmayan daimi göçmenlerin temsil ettiği kendini oluşturan büyük aktif bir unsurun siyasi katılımı olmadan düzenli biçimde işleyemez' (Hammar, 1985, s.438).

mik güvensizlikler yeniden birleşen Almanya'nın gündelik gerçeğinin bir parçası durumundadır. Etnik Almanlar ve eski demir perde ülkelerinden gelen sığınmacı sayısındaki artışa ek olarak despot İslâmcı rejimlerden ve eski Yugoslavya'dan mülteciler, Avrupalı olmayan göçmen işçilerin durumunu iyice zora sokmuştur (Heinelt, 1993). Bu koşullar yurttaş olamama, görece yetersiz siyasi temsiliyet ve İslâmcı dini kurumların finansmanı gibi bazı sosyal hizmet dallarında eşit olmayan iadeli vergilendirme ile bir araya gelince, ortaya Alman toplumunun dışında kalan, 'daimi misafirler'in sürekli ayrımcılığa maruz kaldığı can sıkıcı bir tablo çıkmaktadır.[17] Bu genel durum, ilerici hareketlerin milliyetçi-popülist koruma politikalarına karşı 'yerli halk' ile 'konuk işçiler' arasında köprü kurma, sığınmacılara yönelik insani destek yükümlülüklerini destekleme türünden sosyal demokrat çabalarına da ciddi zarar vermektedir (Bailey, 1987; Funke & Neaman, 1993; Heinelt, 1993).

VATANDAŞLIĞA KABUL VE YERLİLEŞTİRME: HAK MI YOKSA İMTİYAZ MI?

Ulus-devletler nadiren gerçekleşme şansı bulan bir toprak ve ulus bütünlüğü düşüncesini temsil ederler. Bu ilişkideki uzun vadeli değişikliklerin geniş çaplı uluslararası göçten kaynaklandığı durumlarda, yerlileştirme kestirmeden bir telafi aracı olarak görülür (Hammar, 1986, s.440). Göçmen işçi fenomeni Avrupa'da her ne kadar yeni olmasa da, göçmen olarak kabul edilen kişilerin sayısı ve durumlarının süreklilik arz etmesi Batılı demokratik ulus-devlet modeli için alışılmadık bir du-

17 Hıristiyan Kilisesi'yle karşılaştırıldığında, İslâmcı örgütlenmeler Alman yasal ve vergilendirme sisteminden yararlanacak bir statüye sahip değiller. Halka açık kolektif bir şirket statüsü elde etmek ya da devletten vergi toplama yetkisi alabilmek için, bir inancın, merkezi bir kurumsallaşmaya, hiyerarşik bir örgütlenmeye ve bağımsız olarak atanmış bir dini yönetime sahip olma gibi şartları taşıması gerekir. İslâm bu üç şartı da karşılayamamaktadır. Bu nedenle, en azından 2001 Eylül'ünün neden olduğu yeni düzenlemeler dönemine kadar, İslâmcı örgütlenmeler Almanya'da yaşayan vergi mükelleflerinden ziyade, göç veren ülkelerin dini misyonerleri ve Ortadoğu'dan gelen petrol dolarlarının desteğiyle ayakta kalmışlardır (Gerholm & Lithman, 1988; Doomernik, 1995). Avrupa'da İslâmcı kimliğin alternatif bir gelişim yolu konusunda klasik bir tartışma için bkz, Rath *ve diğerleri*, 1991.

rum yaratmaktadır. Bunun önemli nedenlerinden birisi, etnik köken örtüşmesi yaşanmayan bir durumda ortaya çıkan yerlileştirme talebidir.[18]

Geniş çaplı işgücü göçünün 1970'lerin başında azalma safhasına girdiği tarih itibariyle, Almanya'da zaten uzun zamandan beri çalışıyor durumda milyonlarca işçi ve onlarla birlikte ikamet eden aileleri bulunmaktadır. 30 yılı aşkın bir süre sonra, bu göçmen işçilerin çoğu ancak yasal olarak belirsiz bir zamana kadar çalışma izni ve yerleşim –ki bu izinler, işçiler iznin verildiği ülkede çalıştıkları ve yaşadıkları süreçe geçerlilik taşırlar– iznine sahiptir ve yerlileştirilmemişler ya da yerlileşmemişlerdir (Baubock & Çınar, 1994). Onun yerine, çalıştıkları ve içinde yaşadıkları siyasi cemaate üyelik anlamında 'arada' bir statü edindiler. Yerleşim ve çalışma izinleri garanti olduğu halde, taşınıp sonra ger dönebilme anlamında tam bir yerleşim hakkına sahip olmadılar ve hali hazırda siyasi katılım hususunda oldukça kısıtlı haklara sahipler. Son olarak, ikamet ve çalışma hakları aşağı yukarı süreklilik temelinde tanınmış olsa da, eğitim, sağlık, barınma ve vergi gibi günlük temel ihtiyaçlar hususunda çoğu zaman 'dışarıdan' siyasi yapıların aldığı kararlara bağımlı kaldılar. Kendilerini doğrudan etkileyen kararların alındığı çoğu alanda temsiliyet edinmediler ya da edinemediler. Şüphesiz vatandaşlık konusunda yaşanan eksiklikler yalnızca oy hakkı ve kamu personeli olma hakkından yoksun olmaktan ibaret değildir. Bu konudaki hakim argümana göre, temel sosyal ve toplumsal haklar, göç edilen ülkede özgürce iş bulabilme, yerleşim teminatı ve sosyal hizmetlerden yararlanma, bir yandan da anavatan vatandaşlığının devam etmesi; anavatanına geri dönmek, miras devralmak ya da mülkiyet satın almak ve iş kurmak isteyen göçmenlerin mutluluğunu ve verimliliğini arttırır (Baubock ve Çınar, 1994). Başka bir deyişle, yerlileştirme göçmen işçilerin ve ailelerinin sonraki kuşaklara tam entegrasyonunu sağlamanın tek yolu değildir. Bu görüşe göre iki tür vatandaşlık vardır. Dahili vatandaşlık (*denizenship*) yabancı yerleşimci-

18 Bu arada, yerlileştirmeyle ilgili 1980 tarihli tahmini rakamlardan varılabilecek bir çıkarıma göre, bu oran İsviçre ve Fransa'da biraz daha fazladır (Hammar, 1985, Tablo 1: 1980 İtibariyle Ülkeye ve Yabancı Nüfusun Büyüklüğü'ne Göre Vatandaşlık Edinme).

lerin göç ettikleri ülkede, resmi olarak ülkenin uyruğuna girmeden –siyasi temsiliyet veya uluslararası koruma hariç– vatandaşlık haklarından ve sosyal güvenceden tam olarak yararlandığı örnekler için geçerlidir (Hammer, 1990; Silverman, 1991). Harici vatandaşlık (*citizenship*) ise, bazen anavatan vatandaşlığından feragat etme pahasına da olsa, bir devlete üye olmanın getirdiği bütün haklardan ve ödevlerden tam olarak yararlanmayı öngörür. Yerlileştirmenin tanınmasına dudak büken siyasi rejimlerin bu konudaki temel düşüncesi, dahili vatandaşlığın göçmenlere yaşamaları ve çalışmaları için zaten yeteri kadar imkân sunduğu yönündedir.

Ancak yerlileştirme şu ana kadar Almanya örneğinde zaten nötral ya da topyekûn yurttaşlıkla ilgili bir hal alamamıştır. Yerlileştirmeyle birlikte gelen yasal statü değişikliği sembolik anlamlar, kültürel bağlantılar ve siyasi sadakat konularında fazlasıyla ağır bir yük taşır. Buna ek olarak yerlileştirilme seçeneği, ilgili işlemlerin bedellerinden de etkilenmektedir. Bu bedeller arasında önceki vatandaşlıktan vazgeçip yeni bir vatandaşlık edinene kadar uzun bekleme süreleri, dil testleri ve göçmen ailesinin özel yaşantısının yakın denetimi gibi prosedürün diğer safhaları da yer almaktadır. İşin içine bir de geçmiş ilişkilerin reddi ve sonuçta elde edilecek statünün muhtemelen etnik ve ırksal ayrımcılığın ortadan kalkmasına yetmeyeceği düşüncesi girince, göçmenler yerlileştirmeye başvurma konusunda haliyle isteksiz kalmaktadırlar (Bauböck ve Çınar, 1994). Öte yandan bu tutum göçmen zihniyetini denen düşünce tarzının bir sonucu olarak irdelenemez, daha çok devletin savunduğu ulusal kimlik anlayışını benimsemede yaşanan zorlukların bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Göçmenler asıl vatandaşlıklarını, hele de kimin daha samimi bir yerli (*insider*) olduğu gibi hoşgörüden yoksun bir düşüncenin hakim olduğu bir ev sahibi toplumda, bir cemaatsel kimliğin sembolü olarak görürler. Yabancı yerleşimcilerin ve yerlileştirilmiş ya da geri dönüş yapan yurttaşların yararlandığı haklar arasındaki farklılık, yerlileştirmenin arzu edilen gönüllü bir tercih olarak önemini ispatlama düşüncesine her zaman için hizmet etmez. Tam tersine onun manasını eski ve mevcut cemaatsel kimlikler ve ilişkiler ara-

sında bir köprü kurmayı içermeden, yerleşim ve sosyal haklara daha çok erişimi teminat altına alan maddiyata dayalı bir sürece dönüştürür. Bu nedenle, Almanya'da durma seviyesine gelen ya da gerileyen yerlileşme oranlarının yorumu çok tartışmalı bir mesele olmaya devam etmektedir. Göçmen cemaatlerin entegrasyona isteksizliklerinden ziyade, ev sahibi toplumun ve devletin göçmenler konusundaki tavrını gün ışığına çıkaran bu olgu, vatandaşlığın bir formel statüye indirgendiğini bizlere haber veren tartışmalarda hak ettiği şekilde ele alınmamıştır.

Birleşik Almanya'da yerlileştirme, ev sahibi ülke tarafından bir onaylama ve izin süreci olarak görülmektedir. Resmi olarak savunulan görüş, yerlileştirmenin bir hak değil de bir imtiyaz olduğu ve buna başvuranların 'yeni evleri'yle ilgili olanlar dışındaki diğer tüm ilişkilerinden vazgeçmeye hazır olması gerektiği yönündedir. Son düzenlemelere göre yerlileştirme kararı nihai olarak çeşitli dil ve kültür testleri, bireysel ekonomi yönetimi deneyimi, iş ve sabıka kaydı, vergi ödemeleri, yatırımlar, birikimler gibi unsurların bir bileşimi doğrultusunda verilmektedir. Ancak yerlileştirme önündeki en büyük engel tek başına (*per se)* ne süreç için gerekli şartları taşımak ne de bu işe girişmenin getirdiği bedeldir. Bu konudaki en büyük engel çifte vatandaşlık mekanizmalarının olmayışıdır (Miller, 1989). Normatif bir düzlemden bakılırsa, demokratik entegrasyon politikaları yerlileştirme öncesinde, bir dahil etme süreci kadar yeni bir vatandaşlık edinme arzusundakiler için yerlileştirme, gerçekten uygulanabilir bir seçenek haline getirmelidir. Buna karşın 'eski milliyetten' vazgeçmek, göçmenler açısından anavatanda miras yoluyla gayrimenkul ya da mülk devralma veya onlara sahip olma gibi değerli hakların yitirilmesine yol açabilir. İkinci olarak, birinci kuşak göçmenlerin büyük bir bölümü –bu fikir her ne kadar aile ikinci ve üçüncü kuşaklara evrildiğinde pek gerçekçi gelmese de– bir geri dönüş umudu beslerler. Sonuç olarak, iki pasaport arasında seçim yapma durumu yerine, göçmenlere kimliklerini zenginleştirecek bir çifte vatandaşlık seçeneğinin olmayışı, yerlileştirilmek isteyen ve bu doğrultuda gerekli şartları yerine getiren göçmenlere dahi kaldırmakta zorlanacakları bir yük yaratmaktadır.

Göçmen işçilerden farklı olarak, Alman devleti anlaşma sonucu gelen mültecilere daimi oturma ve çalışma izni vermekte ve yerleşim için gerekli şartları en alt düzeyde yerine getirmeleri karşılığında yerlileştirmeye daha kolay erişim olanağı tanımaktadır. Bunun dışında, bir defa yerlileştirildikten sonra, nasılsa en azından belirli bir süreye kadar geri dönüş yapamayacakları öngörüsünden hareketle bu mültecilerden önceki milliyetlerinden vazgeçtiklerini ispatlamaları istenmemektedir. Yani, Almanya'daki mültecilere, varsayıma dayalı olarak, daimi yabancı yerleşimcilere tanınmayan vatandaşlık hakları verilmektedir. Bu durum, İkinci Dünya Savaşı sonrası Almanya'sının çizmeye çalıştığı zulüm görenler için 'açık sınır' devleti imajıyla da uyum içerisinde bir görüntü sergilemektedir.

1963'te, geniş çaplı işgücü göçü çoğu Avrupalı devlet için bir gerçeklik halini almadan önce, Avrupa Konseyi birden çok vatandaşlık ve çifte askerlik yükümlülüğü durumunun önüne geçmek amacıyla bir sözleşme imzalanması yönünde karar almıştır (Hammar, 1986, s.444). Buna göre, sözleşmenin yükümlülüğü altına giren devletlerin vatandaşları, yerlileştirme, tercih veya sözleşmeye imza atan başka bir devletin vatandaşlığına girme yoluyla resmi vatandaşlıklarını yitirebilirler. Benzer şekilde, sözleşme yükümlülüğündeki devletlerden iki ya da daha fazlasının vatandaşlığına sahip kişiler bunların bir ya da daha fazlasından vazgeçme özgürlüğüne sahiptirler. Yine Sözleşme'ye göre çifte vatandaşlığa sahip kişilerden ilgili devletlerin yalnızca biri tarafından askerlik yükümlülüğü altında tutulabilirler.[19] İrlanda ve İtalya dışında, sözleşmeyi imzalayan on devletin hiçbiri, 1960'larda ve 1970'lerde çoğunlukla Portekiz, İspanya, Yugoslavya, Yunanistan ve Türkiye gibi ülkelerden olan göç ile ilgili olarak, sözleşmenin maddelerini her zaman için uygulama yükümlülüğü altına girmediler. 1981'de, Avrupa Konseyi içerisinde İsveç yerlileştirme ve çifte vatandaşlık konularında bir tartışma başlattı. 1983 ile 1985 arasında bir komite mevcut yasal durumun bireyler ve devletler açısından avantaj-

19 Avrupa Konseyi, Avrupalı Anlaşmalar, Seri no: 43, 6 Mayıs 1963.

larını ve dezavantajlarını değerlendirdi. Sonuçta, nasıl olduysa komitenin yaptığı çalışma, bir devletin göç parmaklığının hangi tarafında durduğuna bağlı olarak, oldukça farklı biçimlerde yorumlandı. Örnek vermek gerekirse, Federal Almanya Cumhuriyeti ile Hollanda 1963 Sözleşmesi'nin değiştirilmesi için ortada bir neden olmadığında karar kılarken, İspanya, Portekiz, Türkiye ve Yunanistan Sözleşme'nin geçerliğini yitirdiğini ve göç ettikleri ülkede sürekli kalmayı seçen göçmenlerin entegrasyonu önünde engel olmaktan başka bir amaca hizmet etmediğini ileri sürmüştür (Hammar, 1986, s.445).

Bireyin yeni bir vatandaş olarak kabul edildiği ikinci toplum için çifte vatandaşlığın sorunlar yarattığı yönündeki hakim kanının tersine; çifte vatandaşlığın olumsuz sonuçları, çoğunlukla, çifte vatandaşlar ilk vatandaşlık edindikleri anavatanlarına gittikleri zaman ortaya çıkmaktadır. Çifte vatandaşların en sık karşılaştığı sorunlara örnek olarak çifte vergilendirme, farklı yasal ve hukuki prosedürler ve diplomatik korumadan yoksunluk sayılabilir. Bu sorunlar, her devletin ve onun memurlarının kendi yasalarını uygulamakta ve kendi sınırları dahilinde yaşayan bir çifte vatandaşa yalnızca kendi vatandaşlarıymış gibi muamele etmekte kendilerini yetkili görmelerinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan, çifte vatandaşlar vatandaşı oldukları iki ülkeden birinde daimi yerleşim ve çalışma haklarından yararlanırken, ötekindeki hakları aynen devam eder. Benzer şekilde, belirli ikamet şartlarına bağlı olarak, her iki ülkede de sosyal haklardan yararlanabilirler. Bazı durumlarda ise, şayet bir ülkenin yasaları izin vermiyorsa, çifte vatandaşlar *de facto* yaşam koşullarını –evlilik ve boşanma gibi– tek bir ülkede resmi hale getirebilirler. Son olarak, çifte vatandaşlık bireyin oy hakkı üzerinde herhangi bir olumsuz etkiye sahip değildir. Çifte vatandaşlık sahipleri de tüm diğer vatandaşlar gibi siyasi hak ve yükümlülükler taşırlar. Bu bağlamda, daha yüksek yerlileştirme oranları, onları anavatanlarındaki hak ve ödevlerini reddetmeye zorlamadan, siyasi hakların yerleşimci nüfusun yeni ve daha geniş kesimlerine tanınması anlamına gelir.

Sonuç olarak, çifte vatandaşlığın yaygın kullanımına karşı yükselen itirazlar çoğunlukla ulus-devletin, ulusal kültürün, ulusal aidiye-

tin ve ulusal sadakatin ne demek olduğuna dair katı ve inanç seviyesindeki yargılardan kaynaklanır. Çoğu ülkede göçmenlerin yerlileştirmesi, kültürel ve siyasi entegrasyon sürecinin son adımı olarak görülmektedir. Yeni bir ülkenin vatandaşlığını edinenlerden, kimliklerini ve varsayılan siyasi bağlılıklarını değiştirdiklerinin açık bir ifadesi olarak eski milliyetlerini terk etmeleri beklenir. Yerlileştirilmeden itibaren bu kişiler yeni ülkenin yalnızca vatandaşları değil aynı zamanda milleti olarak da tanımlanırlar. Bazı örneklerde, yerlileştirme süreci, bireyi yeni 'anavatana' bağlılığını ifade etme yükümlülüğü altına sokan özel bir tür yemini kapsayan bir törenle sonlandırılır. Böylelikle vatandaşlığın resmi yönleri, kişisel nedenler ve yasal olarak vatandaşlık statüsü üzerinden bir siyasi cemaate gönüllü katılımdan ziyade bir ulusun kaderine gelecekte sadık kalınacağına dair verilen sözlerle özdeşleştirilmiş olur.

EVRENSELLEŞTİRİLMİŞ GÖÇ: İNSAN HAKLARI BELGELERİ SORUNA ÇÖZÜM MÜDÜR?

Yerlileştirmeyle ilgili sorunlardan bağımsız olarak, yasal çerçeve göçmenlikle ilgili meselelere etkili biçimde yönelmekte midir? Almanya'nın yeniden birleşmesinden önce, Federal Almanya Cumhuriyeti'ndeki göçmen işçilerin yasal durumu ilk olarak 1965 Yabancılar Yasası'yla, daha sonra ise 1990 Yasası'yla düzenlenmiştir. İlk Yabancılar Yasası idari dairelere hatırı sayılır oranda ihtiyari yetki tanımıştı. Öte yandan 1990 Yasası göçmen işçilerin uzayan yerleşimlerini tanır ve onların haklarını uluslararası insan hakları belgelerine göre düzenler. Ancak bunun yanında Almanya'nın yeni gelenlere vatandaşlık dağıtma meraklısı 'bir göçmen ülkesi' olmadığını da açıkça ifade eder (Ansay, 1991, s.831). Bu yüzdendir ki bu tartışmadaki en önemli meselelerden birisi, uluslararası insan hakları kriterlerinin Almanya'da kalmaya devam eden göçmen işçilere tam teşkilâtlı bir koruma ağı ve teminatlar silsilesi sağlayıp sağlayamadığıdır.

Uluslararası Tüm Göçmen İşçilerin ve Ailelerinin Haklarını Koruma Anlaşması uluslararası yaptırım gücü tanınmış olan önemli bir

insan hakları belgesidir.[20] Gel gör ki, Göçmen İşçiler Konvansiyonu ile uluslararası insan hakları kanunlarının ilkeleri arasındaki ilişki tartışmalıdır. Konvansiyon'un dili ve kavramsal karmaşıklığı, uygulama konusunda belirsizliklere yol açmaktadır (Nafziger & Bartel, 1991). Birleşmiş Milletler ve onun ILO ve BM Sisteminin dışındaki hükümetlerarası örgütlenmelerinden uzmanlaşmış bazı birimleri, göçmen işçilerin haklarını tanıma ve destekleme konusunda aktiftirler. Aynı şekilde, 'göçmen işçi' kavramı 'kabul edilmiş temel insan hakları formülasyonları doğrultusunda ulusal muamele görme hakkı olan yabancılar' olarak tanımlanmıştır (Nafziger & Bartel, 1991, s.779). Bu ifadenin içeriği ücretlerin eşit işe eşit maaş formülüne uygun olarak adil dağıtılması, işçilerin kendileri ve aileleri için insani yaşam koşulları, güvenli ve sağlıklı çalışma koşulları, işyerinde kıdem ve yeterlik dışında hiçbir kriter gözetilmeksizin eşit fırsatlar sağlanması, istirahat, eğlence ve periyodik tatiller gibi hususları kapsar. Bunun dışında Konvansiyon, yabancı bir memlekette yaşamanın getirdiği özgün durumu göz önüne alarak, göçmen işçiler için yeni haklar ve teminatlar sağlanmasını da öngörür. Bu tür temel hakların uzantısı olarak yaşam, özgürlük ve güvenlik haklarını şart koşar.[21] Ne var ki, öngörülen bu teminatlar yaptırım mahiyetinden yoksun olup, öncelikle tavsiye niteliğindedir. Örneğin, Konvansiyon devletlerin göçmen işçilerin özel sorunlarına eğilmesi, bir ülkeden ihraç edilme durumuyla ilgili olarak haklarının korunması veya göçmen işçinin ölmesi ya da boşanması durumunda ailesine yerleşim hakkı tanıması gibi maddeleri kapsadığı halde, bu maddelerin uygulaması devletlerin kendi ihtiyari güçleri dahilindedir. Keza bu ve benzeri konvansiyonlar, ev sahibi ülkede yerlileştirmenin veya vatandaşlığın elde edilebilmesi ve bunun ihtimaliyle ilgili açık ifadeler ta-

20 Yukarıda bahsi geçen belgenin tam adresi, *Welfare of Migrant Workers and Their Families: Principles Concerning Migrant Workers and Their Families Already Embodied in International Instruments Adopted by United Nations Organizations,* Genel Sekreterlik Raporu, UN doc. E/CN.5/564 (2978) ve *The International Convention on the Protection of Rights of All Migrant Workers and Members of Their Families,* 18 Aralık 1990'da imzaya açıldı, UN doc. a/45/158 (1991)'e ek.

21 UN doc. A/C.3/35/14 (1980), Nafziger & Bartel, 1991 içerisinde.

şımamaktadır. Bu nedenle, göçmen işçilere uygulanabilecek uluslararası insan hakları belgelerine göre uluslararası göç uzayan ya da süreklilik arz eden bir durum olarak değerlendirilmekte ve göçmen işçi bir ülkeden diğerine olan 'uzatmalı' göçü süresince en fazla, eşit çalışma ve yaşama hakkına sahip olması gereken kişi olarak tanımlanmıştır.

SONUÇ

Çifte vatandaşlık yalnızca göç alan ülkelerde yerlileştirmeyi kolaylaştırmanın bir yolu değil, aynı zamanda sınırları artık devletlerin (*territorial state*) sınırlarına sıkıca bağlı olmayan devingen toplumlarda tam (*substantive*) vatandaşlık icrasının önemli araçlarından biridir (Baubock & Çınar, 1994, s.196). Almanya'daki konuk işçi meselesine, resmen çok kültürlülüğe yer vermeyen ancak gündelik hayatta çok kültürlü bir toplumsal varoluş perspektifinden bakmak önemlidir. Bu anlamda, Almanya yakın zamana kadar, tatmin edici bir demokratik sistemle, demokratik hakların yaygın ve örgün pratiğinin çelişki içerisinde var olduğu bir toplum olarak addedilebilir.

Belirli bir bireyler grubunun veya sınıfın, yerel ve/veya genel seçimlerde oy kullanma hakkı tanınmaması yoluyla demokratik sistemden dışlanması ciddi sonuçlar doğurmuştur ve bu dışlanmanın su son durumda yani göçmen işçilerle ilgili olarak en az 30 yıllık bir tarihi vardır (Markovits & Kazarinov, 1978). Özgün Almanya örneğinde, Almanya'nın işçi sınıfının önemli bir bölümünü oluşturan ve Avrupa dışından gelen göçmenlere siyasi tartışmalara katılma, kültürel ve siyasi dernekler kurma ve üye olma hakkı verilmiş olduğu şüphesizdir. Ancak bu 'daimi misafirlere' Almanya'daki siyasi toplumun tamamını etkileyen yerel ve ulusal oy hakkı ve genelde karar alma süreçlerine katılmalarına izin, çok yakın zamana kadar verilmemiştir. Almanya'nın Avrupalı olmayan bu insanlarına 'medeni haklardan tam olarak yararlanamazsınız' demesinin başlıca nedeni ise Alman ya da Avrupa vatandaşı olmamalarıdır. Sonuç olarak, göçmenlerin oluşturduğu bu alt grup onyıllar boyu siyasi sistemden resmi olarak dışlanmış bir halde, toplumsal düzenin uçlarında konumlanmaya ve çaldığı her kapı yüzü-

ne kapanınca da savunmaya yönelik kimlik siyasetine sarılmaya zorlanmıştır.[22] Uzun vadede, daimi nüfusun elle tutulur bir bölümünün arzularının, ilgilerinin ve taleplerinin gözardı edildiği bir demokrasi, sivil toplumda olduğu kadar devlet-sivil toplum ilişkileri alanında da kapanmaz yaralarla başa çıkmak durumunda kalacaktır ve nitekim kalmıştır. Temsili bir demokrasinin işlemesi için asgari müşterek sağlanması açısından, bütün grupların karar alma süreçlerine ve kamu görevlerine erişim hakkına sahip olması gerekir. 1970'lerden itibaren Almanya'nın Almanyalı olmayanlara muamelesinde ve yabancıları kabul edip entegrasyon programları geliştirme konusunda kademeli bir değişim olduğu aşikârdır (O'Brien, 1988; Faist, 1994). Bununla beraber, kendini üstün tutan ve etno-dinsel olarak tanımlanmış bir Alman kimliği adına yürütülen köklü tahakküm biçimleri tarafından özürlü bırakılmaya devam ettiği sürece, yeni entegrasyon politikaları bürokratik olarak tasdik edilen bir alaycılıktan öteye geçemeyecektir. Bu bağlamda, Almanya'da vatandaşlığa kabul ve yerlileşmenin (*naturalisation*) şartları, bugün de bir ölçüde tam kapsamlı bir demokratik sistemin bütün aygıtları önünde engel teşkil etmeye devam etmektedir.

Buna ek olarak, Almanya'nın 'göç ülkesi' olmadığına dair bir imajın yaratılması ve ısrarla ayakta tutulması, göç düzenlemelerinin elden geçirilmesi ve güncelleştirilmesi gereken meşru bir siyasi hedef olarak gündeme girmesini ve gündemde kalmasını imkânsızlaştırmıştır. Almanya hükümetleri ve parlamentosunun göç gerçekliğini tanımaması veyahut resmi olarak gündeme almaması sonucunda, göçmenler sıkça Almanya'da meydana gelen ekonomik krizlerden sorumlu tutulan, saldırıya açık hedefler haline geldiler (Hasbands, 1992). Bu durumun karşılığında, yeniden birleşen Almanya'nın kriz yorgunu sosyal ve siyasi

22 Zamanla birkaç Batı Avrupa ülkesinin mahalli ve bölgesel seçimlerde 'yabancı işçilere' oy hakkı tanıdığı doğrudur. Örneğin, İsveç'teki Finli vatandaşlar, Danimarka, Finlandiya ve Norveç'teki yabancı yerleşimciler mahalli seçimlerde oy kullanma hakkına sahipler. Hollanda ise, yabancı yerleşimcilere hem mahalli hem de bölgesel düzeyde oy kullanma hakkı tanıyarak farklı bir örnek teşkil etmektedir. Ancak Batı Avrupa ülkeleri arasında en yüksek yabancı yerleşimci oranına sahip iki ülke olan hem Almanya hem de Fransa'da, göçmenlerin herhangi bir şekilde aktif siyasi katılımı sözkonusu değildir (Hammar,1986, s.439-440; Pillard, 1986).

ortamında yabancı karşıtı hissiyatın güçlenmesi kaçınılmaz. Alman toplumunun çoğul-kültürel yapısı baştan açıkça tanınmış olsaydı, etno-milliyetçi Alman kimliği algısı muhtemelen bu kadar uzun süre ayakta kalamazdı. Oysa hali hazırda Alman siyasi toplumuna üyelik anlayışı, Alman vatandaşı olmak için kandaşlık hakkına veyahut Avrupalı olmak için gerekli kültürel imtiyaza sahip olmayanlara, sosyal ve kültürel üyelik verilmesi konusundaki kısıtlamaların devam etmesini desteklemektedir. Vatandaşlık haklarını ve üyeliği siyasi katılıma indirgeyip kültürel ve soysal mirası bunun dışında tutmak, yeniden birleşen Almanya'da etno-milliyetçi ve neo-faşist isyan üzerinde caydırıcı bir etkide bulunabilirdi. Bu durum Alman yurttaşlığının temel sorununu değiştirebilirdi, ki bu da hem nesiller boyu Almanya'da çalışıp yaşamış Avrupalı olmayan göçmenlerin hem de yıkılan demir perde ülkelerinden gelerek Alman toplumuna katılan etnik Almanların yararına olabilirdi.

Sonuç olarak, günümüz Almanya'sının demografik ve kültürel yapısının gerçekçi bir değerlendirmesi, Alman toplumu bünyesinde 'yabancılar' korkusu tarafından bulandırılmamış, açık bir sosyal ve siyasi atmosfer yaratabilir. 'Avrupa dışından' olan yerleşik yabancıların entegrasyonu ve kabullenilmesi yalnızca göçmenler için değil, aynı zamanda Alman toplumu ve daha geniş bağlamda Avrupa Birliği için de toplumsal barışa katkıda bulunacaktır. Bu bağlamda, Avrupalı ve Alman olmayan göçmenlere yerlileştirme ve çifte vatandaşlık seçeneğinin sunulması, Alman toplumunun statik tanımlamalarının dayattığı kısıtlamaların yol açtığı dengesizlikleri düzeltmek için bir araç olarak kullanılabilir. Benzer şekilde, çifte vatandaşlığın verilmesi siyasi haklara tanınan güvenceyi sağlamlaştıracak ve çeşitli yönetim alanlarında doğrudan siyasal katılımı arttıracaktır. Yeni Avrupa tablosunda, farklı devletlerin bireyleri arasında, ulusal ve etnik kökene, dil, kültür ve eğitime, din, istihdam, ticari iş ve ekonomik ilişkiler ile ülkeler ve bölgeler arasında değişen ittifaklara dayalı, uluslar ve bölgeler arası bağlar mevcuttur. Tüm bu yeni gelişmelerin ortasında yer alan ve gelecekle ilgili büyük insani hayaller kuran bir Avrupa için, 'daimi misafirler' aslında tam da toplumsal huzurun en inceldiği noktalardır.

KAYNAKÇA

Anonymous, "Number and distribution of Kurdish refeugees", *Kurdistan Times*, 1: 140-146, 1990.

Ansay, T., "The new UN Convention in the light of German and Turkish Experience", *International Migration Review*, 25 (4): 831-847, 1991.

Bailey, T. R., *Immigrant and Native Workers: Contrasts and Competition*, Boulder, Co: Westview Press, 1987.

Baker, K. L., *Germany Transformed: Political Culture and the new Politics*, Cambridge: Harvard University Press, 1981.

Balibar, E., "Paradoxes of Universality", Theo David Goldberg (der.), *Anatomy of Racism*, Minnesota: University of Minneapolis Press: 283-94, 1990.

Baubock, R., "Optional Citizenship: articulation of interests and identities in naturalizations", *Innovation*, 5 (2): 51-68, 1992.

Baubock, R. ve D. Cinar, "Briefing Paper: Naturalisation Policies in Western Europe", *West European Politics. Special issue on the Politics of Immigration in Western Europe* 17 (2): 192-196, 1993.

Becker, L. ve W. Kymlicka, "Introduction to the Symposium on Citizenship, Democracy and Education", *Ethics* 105 (3): 465-469, 1995.

Brubaker, W. R., *The Politics of Citizenship in France and Germany*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

Carens, J. H., "Membership and morality: admission to citizenship in liberal democratic states", W. R. Brubaker (der.), *Immigration and Politics of Citizenship in Europe and North America*, Lanham, MD: University Press of America, 1989.

Castles, S., "The guests who stayed - the debate on 'foreigners policy' in the German Federal Republic", *International Migration Review* 19 (3): 517-34, 1985.

—, "The guest-worker in Western Europe - an obituary", *International Migration Review*, 20 (4): 761-778, 1986.

—, *Here for Good: Western Europe's New Ethnic Minorities*, Londra: Pluto Press, 1984.

Castles, S. ve G. Kosack, "The function of labour migration in Western European capitalism", *New Left Review*, 73: 3-21, 1972.

De Rham, G., "Naturalisation: The Politics of Citizenship Acquisition", Z. Layton-Henty (der.), *The Political Rights of Migrant Workers in Western Europe*, Londra: Sage, 1990.

Doomerik, J., "The institutionlization of Turkish Islam in Germany and Netherlands: A Comparison", *Ethnic and Racial Studies* 18 (1): 46-63, 1995.

Eley, G. ve D. Blackbourn (der.), *The Peculiarities of German History*, Oxford: Oxford University Press, 1984.

Faist, T., "How to define a foreigner? The symbolic politics of immigration in German partisan discourse, 1978-1992", *West European Politics. Special Issue on the Politics of Immigration in Western Europe*, 17 (2): 50-71, 1994.

Fijalkowski, J., "Aggressive Nationalism, immigration pressues and asylum policy disputes in contemporary Germany", *International Migration Review*, 27: 850-869, 1993.

Fulbrook, M., "Wir Sind Ein Volk? Reflections on German unification", *Parliamentary Affairs*, 44 (3): 389-404, 1991.

Funke, H ve E. Neaman, "Germany: The Nationalist Backlash", *Dissent*, 40: 11-15, 1993.

Gerholm, T ve Y. G. Lithman (der.), *The New Islamic Presence in Western Europe*, Londra: Mansell, 1988.

Gibney, M. J., "Crisis of Constraint: The Federal Republic of Germany's current refugee imbriglio", *Government and Opposition*, 28: 372-393, 1993.

Habermas, J., "Citizenship and national Identity: some reflections on the future of Europe", *Praxis International* 12 (1): 1-19, 1992.

Hammar, T., "Dual Citizenship and Integration", *International Migration Review*, 19: 438-50, 1985.

—, "Citizenship: Membership of a Nation and of a State", *International Migration Review*, 24: 735-47, 1986.

—, *Democracy and the Nation-State: Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration*, Aldershot: Avery, 1990.

Heinelt, H., "Immigration and the Welfare State in Germany", *German Politics*, 5 (1): 78-96, 1993.

Heisler, M. O ve B. S. Heisler, "Citizenshio-old, new and changing: inclusion, exclusion and limbo for ethnic groups and migrants in the modern democratic state", J. Fijalkowski (der.), *Dominant National Cultures and Ethnic identities*, Berlin: Free University Press, 1990.

Hrebert, U., *A History of Foreign Labour in Gremany 1880-1980: Seasonal Workers, Forced Labourers, Guestworkers*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1991.

Hurst, H., *The Right to Leave and Return in International Law and Practice*, Dordrecht, Boston and Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

Husbands, C. T., "The other face of 1992: The extreme right explosion in Western Europe", *Parliamentary Affairs*, 45: 267-84, 1992.

Hyman, A., "Refugees and citizens: the case of Volga Germans", *The World Today*, 58: 41-43, 1992.

Jones, P. N. ve M. T. Wild, "West Germany's 'Third Wave' of Immigrants: The Arrival of Aussiedler", *Geoforum*, 23 (1): 1-11, 1992.

Koslowski, R., "Intra-EU Migration, Citizenship and Political Union", *Journal of*

Common Market Studies, 32 (3): 369-402, 1994.

Layton-Henry, Z. (der.), *The Political Rights of Migrant Workers in Western Europe*, Londra: Sage, 1990.

Markovits, A. S. ve S. Kazarinov, "Class Conflict, Capitalism and Social democracy: The Case of Migrant Workers in the Federal Republic of Germany", *Comparative Politics*, 10: 373-91, 1978.

Meehan, E., *Citizenship and European Community*, Londra: Sage Publications, 1993.

Mehrlaender, U., "Federal Republic of Germany", D. Kubat (der.), *The Politics of Migration Policies*, New York: Center for Migration Studies, 1979.

Miles, R. ve D. Thranhardt (der.), *Inclusion and Exclusion: Migration and the Uniting of Europe*, Londra: Pinter, 1995.

Miller, M. J., *Foreign Workers in Western Europe: An Emerging Political Force*, New York: Praeger, 1981.

—, "Dual Citizenship: A European Norm?", *International Migration Review*, 23: 945-50, 1989.

Murphy, R. C., *Guestworkers in the German Reich*, New York: Columbia University Press, 1983.

Nafziger, J. A. R. ve B. C. Bartel, "The Migrant Workers' Convention: Its Place in Human Righs Law", *International Migration Review*, 25 (4): 771-99, 1991.

Nielsen, J., *Muslims in Western Europe*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.

O'Brien, P., "Continuity and Change in Germany's Treatment of Non-Germans", *International Migration Review*, 22 (3): 109-134, 1988.

Pillard, J. P., "Patterns and Forms of Immigrant Participation and Representation at the Local and National Levels in Western (Continental) Europe", *International Migration*, 24: 501-513, 1986.

Peach, C. ve G. Glebe, "Muslim Minorities in Western Europe", *Ethnic and Racial Studies*, 18 (1): 26-45, 1995.

Rathm J., "The Recognition and Institutionalization of Islam in Belgium, Great Britain and Netherlands", *New Community*, 18: 101-14, 1991.

Rhoades, R. E., "Foreign Labour and German Industrial Capitalism, 1871-1978: The Evolution of a Migratory System", *American Ethnologist*, 5: 553-73, 1978.

Roberts, G. K., "Emigrants in their Own Country: German Reunification and Its Political Consequences", *Parliamentary Affairs*, 44 (3): 372-88, 1991.

Rothschild, J., *East Central Europe between Two World Wars*, Seattle: University of Washington Press, 1974.

Silverman, M., "Citizenship and the Nation-State", *Ethnic and Racial Studies*, 14: 333-49, 1991.

Schmitter, B., "Immigrant Minorities in West Germany: Some Theoretical Concerns", *Ethnic and Racial Studies*, 6 (1): 308-29, 1983.

Smith, A. D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Basil Blackwell, 1986.

SOPEMI, *Trends in International Migration: Continuous Reporting System on Migration*, Paris: OECD Press, 1992.

Sosyal, Y. N., *Limits of Citizenship*, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1994.

Werner, H., "Post-war Labour Migration in Western Europe: An Overview", *International Migration*, 24: 543-57, 1986.

Zimmerman, A. ve S. Blay, "Recent Changes in German Refugee Law: A Critical Assessment", *American Journal of International Law*, 88: 361-78, 1994.

Zolberg, A. R., "Wanted but not Welcome: Alien Labour in Western Development", W. Alonso (der.), *Population in an Interactive World*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

—, (der.), *Escape from Violence: Conflict and the Refugee Crisis in the Developing World*, New York: Oxford University Press, 1989.

3

Modern Türk Toplumunda Zorunlu Göçlerin Mirası[1]

Uluslararası göç, sanayileşme sonrası kapitalizm çağının küreselleşme biçimlerinin başta gelenlerinden biridir ve bu şekliyle bir istisna olmaktan ziyade norm haline gelmiştir. İktisadi anlamda ülke sınırları dahilinde ve ötesinde işgücü dolaşımı biçiminde gerçekleşen karmaşık nüfus hareketleri, arz ve talep baskılarını kısmen gideren önemli bir mekanizmayı oluşturmaktadır.[2] Bu tür geniş kapsamlı nüfus hareketleri siyasi alanda daha da karmaşık bir olgu arz etmektedir. Yirminci asır boyunca çok sayıda insan nüfus mübadelesi ve zorunlu göç gibi nedenlerden dolayı yaşadıkları toprakları terk etmiştir. Nüfus boşaltma ve mübadele projeleri hem zayıf hem de güçlü devletlerde baş gösteren siyasi meşruiyet ve istikrarsızlık gibi sorunlara acil çözüm işlevi görmüştür. Ek olarak, toplumların belirli kesimleri bu göçlerden farklı biçim-

---

1 Bu makale The European Institute, London School of Economics and Political Science'da çalıştığım dönemde kaleme alınmıştır. Makalenin ilk taslakları üzerine yaptıkları yorumlardan ve yapıcı eleştirilerinden dolayı Wendy Bracewell, Stephan Wolff, John Hutchinson, Kemal Kirişçi, Peter Loizos ve Ferhunde Özbay'a teşekkür ederim. Makalenin basıma hazırlanma aşamasında verdiği destekten dolayı Anthony Smith'e ise özel olarak minnetim bulunmaktadır.

2 Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, UK: Polity Press, 1991.

lerde etkilenmiştir.[3] Son zamanlarda zorunlu göç üzerine yapılan karşılaştırmalı çalışmalar dış göç dalgaları üzerinde etnik, dinsel ve ırksal faktörlerin sistematik bir ayrıştırıcı etkiye sahip olduğunu ortaya çıkarmakla kalmamış, aynı zamanda özellikle etno-dinsel azınlıkların yerlerinden edilmeye çok daha müsait olduğu kanısını da pekiştirmiştir.[4]

Bu makalenin konusu, modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş dönemindeki ulus inşası sürecinde etno-dinsel azınlıkların yaşadığı, hem Küçük Asya içinde hem de Küçük Asya dışına gerçekleşen zorunlu göçlerin uzun vadede arkada bıraktığı mirastır. Özelde bu çalışmanın odak noktası ise, bir zamanlar Küçük Asya'da yaşayan Ortodoks Hıristiyanların yaşamlarının ve toplumsal varlıklarının hatırlanma biçimleridir. Türk toplumunun geçmişine dönüşün yüceltilmesinden ziyade, bu çalışma mübadillerin hatıralarından seçici bir tarzda yararlanmayı yeğlemiştir. Türkiye Cumhuriyeti nispeten genç bir ulus-devlettir. Öte yandan, 1923'teki kuruluşundan bu yana Cumhuriyetçi kadroların yeni rejimin meşruiyetini sağlamak yönünde verdikleri şiddetli mücadelenin gücü neredeyse hiç azalmamıştır. Ben bu çalışmada, modern Türk toplumunda süregelen bu tarihsel kimlik krizinin sebeplerinden bir tanesinin Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde meydana gelen büyük çaplı demografik yeniden düzenlemenin neden ve sonuçlarının inkâr edilmesi veyahut ancak kısmen kabullenilmesi olduğunu savunuyorum. Bu anlamda, Osmanlı Anadolu'suna nostaljik bir geri dönüşün ve modern Türk toplumunda ahenk içerisinde bir

3 Ülkelerin dini ve siyasi yapısına bakılmaksızın etno-dinsel cemaatlerin ülkeyi terk etmeleri ya da ülke sınırları içinde başka yerlere yerleştirilmelerine yol açan bir dizi faktör sayılabilir. Özellikle de Ted Gurr, Barbara Harf ve uluslararası politikadaki Erken Uyarı Sinyalleri'nin (Early Warning Signs) diğer destekçilerinin konuyla ilgili çalışmaları etno-dinsel azınlıkları olduğu kadar küresel mülteci dalgalarının göç biçimlerini de biçimlendiren itici ve çekici faktörlere detaylı bir şekilde ışık tutmaktadır. (Gurr (Ted), Harf (Barbara), "Early Warning of Communal Conflicts and Humanitarian Crises", *The Journal of Ethno-Development* (özel sayı), 4 (1), 1994; Gurr (Ted), *Minorities at Risk: a Global View of Ethnopolitical Conflicts*, Washington D.C.: United States Institute of Peace, 1993.

4 Richmond, Anthony, *Global Apartheid: refugees, racism, and the new world order*, New York: Oxford University Press, 1994; Zolberg (Aristide), Suhkre (A.), Aguayo (S.), der., *Escape From Violence: Conflict and the Refugee Crisis in the Developing World*, New York: Oxford University Press, 1989.

çok-kültürlülüğe olan hasretin Türk milliyetçiliğinin [gayri-resmi] tarihi açısından dengesiz kaldığını düşünüyorum. 19. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda gelişen etno-dinsel farklılıkların yeni yeni palazlanan milliyetçi ideolojiler tarafından hayatları travmatize edilen bir alt insan grubu yarattığı bir dizi özel sosyo-kültürel koşul ortaya çıkmıştır. İmparatorluk sisteminin çöktüğü ve yeni ulus-devletlerin ortaya çıktığı bu süreçten etkilenenler sadece Küçük Asya'nın Ortodoks Hıristiyanları değildi. Osmanlı tarihi araştırmaları dahilinde revizyonist hareket, işte bu gerçeği görmezden gelmekte ve Osmanlı Hıristiyanlarının Küçük Asya'yı terk etmeleri öncesinde veya sürecinde çeşitli ırklardan Müslümanların da Balkanlar'dan ve Kafkaslar'dan Osmanlı topraklarına olan kitlesel göçünün önemini layıkıyla kavrayamamaktadır. İleriki sayfalarda, dışarıdan Osmanlı Anadolu'suna ve Osmanlı Anadolu'sundan dışarıya gerçekleşen zorunlu göç tüm boyutlarıyla yeniden ele alınıp tahlil edilmeden Osmanlı Hıristiyanlarının acı göçlerinin yaygın tekrarının kültürel ve dini hoşgörü, siyasi çoğulculuk ve medeni ulus olma idealleri gibi Türk toplumunun başını ağrıtan mevcut sorunların kavranmasına pek hizmet etmeyeceği sonucuna varıyorum.

Kitlesel nüfus hareketleri genel olarak kültürel anlamda homojen bir vatandaşlık varsayımı üzerine kurulu ulus-devlet modeli için tehdit oluştururlar. Ulusal yönetimlerin düzenli göç dalgalarından etkilenmesine yol açan en az üç örnek sayılabilir. Geçmişten beri göçle birlikte yaşayan ABD, Kanada ve Avustralya gibi toplumların göçle gelenler arasında aranan şartları karşılayanlara vatandaşlık hakkı tanıyan standartlaşmış prosedürleri mevcuttur. Yani bu toplumlar bir bakıma çoğul bir etnik ve dinsel nüfus yapısını toplumlarının kuruluş temeli olarak kabullenmek durumundalar. Öte yandan Batı Avrupa demokrasileri bir zamanlarki sömürgelerinden iş gücü ve nüfus göçüne maruz kaldılar ve kalmaya devam etmekteler. Buna rağmen Avrupa toplumları hâlâ güçlü bir kültürel safçılık hatasına düşme eğilimdedirler. Bunun sonucunda Avrupa toplumlarının çoğunda vatandaşlık hakkının elde edilmesi uzun yıllar boyunca münakaşalı bir konu ola-

gelmiştir ve hakim siyasi retorikte 'ulus'un gerçek ruhuna sürekli göndermeler yapılmaktadır. Sonuç olarak, günümüzde çeşitli etno-dinsel cemaatlerden oluşan ancak 'ulusal kimliği' etno-dinsel birliği vurgulayan ve ulusal nüfuslarının heterojen yapısını sürekli görmezden gelen toplumlar ortaya çıkmıştır. Türkiye örneği bahsettiğim bu ikinci ve üçüncü kategori arasına sıkışmış bir hibrid durum teşkil etmektedir. Bu bakımdan ulus-toplum toplumun heterojen yapısının kabullenilmesi ve yasallaştırılması açısından Avrupa toplumlarındaki gelişmelerin uygulanabilirliğini test edecek temellere sahiptir. Aslında Batı Avrupa bağlamında uluslararası göç, vatandaşlık ve milliyetçilik üzerine son zamanlarda yürütülen tartışmalar Türkiye bağlamında da önemli bir yer işgal etmektedir. Bu tartışma geniş çerçevede post-ulusalcı söylem olarak adlandırılabilir. 'Sadece Avrupalılar için bir Avrupa'nın yaratılması vaadi, başlıca Avrupa toplumlarındaki kültürel ve siyasi yaşam özelliklerine ilişkin düşüncelerin ciddi şekilde değişmesine yol açacak kadar uygulanabilir değildir. Yabancıların ve ziyaretçilerin ülkede kalış süreleri, seyahatleri ve ikametgah hakları ve tabi ki toplumsal, kültürel ve siyasi alanlara katılımları üzerindeki tüm kısıtlamalara rağmen, eski sömürgelerden seçici işgücü göçü kabulü, mülteciler ve göçmenlerin uzun vadeli yerleşimleri –dayatmalara ve geçiciliğin ötesinde– artık günümüz Avrupa'sının toplumsal ve siyasi yaşamının bir parçası olarak addedilmektedir.[5] Avrupalıların kendilerine biçtiği imajla Avrupa'nın gerçekleri arasındaki bu çelişkiye bir tepki olarak 1990'lardan bu yana Avrupa'nın vatandaşlık kanunlarınca dahil edilip edilmediklerine bakılmaksızın, yerleşik göçmen cemaatlerinin statüleriyle ilgili alternatif görüşler ileri sürülmektedir. Bu yeni bağlam dahilinde vatandaşlığın verdiği haklardan tam anlamıyla faydalanmak artık siyasi, sosyal ve kültürel katılımın ve entegrasyonun olmazsa olmaz (*sine qua non*) koşulları olarak görülmemektedir.[6] Özellikle de

5 Canefe, Nergis, "Citizens versus Permanent Guests: Social and Political Effects of Immigration and Citizenship Laws in a Reunified Germany", *Citizenship Studies*, Kasım 1998.

6 Soysal, Yasemin Nuhoğlu, *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago/ Londra: University of Chicago Press, 1994; Hammar (Thomas), *Democracy and*

uluslararası çalışmalar alanında, özü itibariyle Avrupalı olan bu tartışmayı genelleştirme ve vatandaşlığa kabulün şartlarını tayin eden resmi yapılarına bakılmaksızın bütün toplumların asli çok kültürlülük ve hibriditelerini savunma eğilimi ortaya çıkmaktadır.[7]

Bu arada, bu çalışmanın da ortaya çıkardığı gibi Türk örneğinde, hoşgörüye dayalı çok kültürlülük için o kadar da can atılmadığını savunacak kadar gerekçe mevcuttur. Modern Türk devletinin kimliğiyle ilgili sorunun çapı daha çok Türk toplumunun kendi tarihiyle ilişkisine ve ona dair korkularıyla bağlantılıdır. Yine de yerli olanlar, vatandaşlığa kabul edilmiş olanlar ve yabancı olanlar arasında etno-dinsel temellere dayalı olarak çizilmiş sınır çizgileri varlığını korumaktadır. Bu nedenle, kültürel haklara, grup haklarına başvurulması ve Cumhuriyet rejiminin meşruiyetinin eksikliğini gidermeye yönelik hususlarda siyasi hakların kullanılması sadece sınırlı sonuçlar doğurur. Cumhuriyetin kuruluş döneminde gerçekleşen zoraki göçler sonucunda yüz binler Küçük Asya'daki, ata topraklarını terk etmiştir. Bundan dolayıdır ki Türk toplumunun çok kültürlülük ve hoşgörü algılarıyla ilgili bir "uygulanabilirlik sorunu" mevcuttur. Modern Türk toplumunun saf Türk soyundan gelen Müslüman çoğunluktan oluştuğuna dair baskın görüş Türk ulus devletinin kuruluş döneminde Küçük Asya sınırları dahilinde ve sınırları dışına olan göçlerin öneminin bir kez daha altını çizmektedir. Buna paralel olarak Cumhuriyet rejimi ve seleflerinin dayattığı zoraki göçlerin ve nüfusların yerinden edilmesinin mal olduğu canlar meselesi hâlâ bir muamma olarak durmaktadır. Türk ulusal tarihinin kuruluş safhası, farklı bir etno-dinsel kimlik iddiasında bulunan yerli azınlıkların nasıl tehdit olarak görüldüğüne ve planlanmış demografik yeniden düzenlemeler yoluyla nasıl yok edildiğine örnek teşkil etmektedir. İnkâr veyahut vatandaşlık hakları verilirken başvurulan seçicilik bu yok etme paketinin asli ve tamamlayıcı parçası konumundadır. Sonuç olarak, gerek Küçük Asya'yı terk eden-

the Nation-State. Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration, Aldershot: Avebury, 1990.

7 Soğuk, Nevzat, *States and Strangers*, Wisconsin: University of Minnesota Press, 1999.

lerin gerekse Küçük Asya'ya göç edenlerin tarihlerine ve ata topraklarına erişimleri engellenmiştir. Bu açıdan, Türkiye gibi etno-dinsel anlamda gerçekte çoğul olan lakin otoriter milliyetçi ideolojiler tarafından homojen olduğu iddia edilen toplumlarda, vatandaşlığın kazanılması ve korunması, farklılıkları kapsayan devletlerin kurulmasının ve toplumsal barışın inşasının olmazsa olmazlarındandır. Çok kültürlülüğün gelişmesi için Türk kültürünün ve politikasının ulusal kurtuluş hikâyesinin parametreleri dışına çıkarak Cumhuriyet'in geçmişiyle yüzleşmesi şarttır.

GEÇMİŞTE OLUP BİTENİN HATIRLANMASI MI? KÜÇÜK ASYA'DAKİ OSMANLI TOPLUMUNUN ZAMANINA VE YAŞAMINA DAİR REVİZYONİST ANLATIMLAR

1990'ların başından beri Türkiye'nin popüler kültür piyasası özellikle Osmanlı toplumunun etno-dinsel renkliliği ve kültürel zenginliğini anlatan ürünlerle dolup taştı. Bu ürünler arasında Rembetika veya Sefarad Yahudi şarkıları, Rum Ortodoks Kilisesi'nin ilahileri ile Cumhuriyet öncesi dönemin çok mezhepli izlerini taşıyan Osmanlı müziği, şu anda modern Türkiye'de yaşayan Hıristiyan soyundan ailelerin geçmişine dair sözlü tarih anlatımları, Osmanlı kentlerinin ve kasabalarının çokuluslu ve çok dinli yapısını yansıtan mimari ve kent tarihi alanında yeni keşifler, Osmanlı Hıristiyan mültecilerinin dizi dizi vakanüvisleri ve biyografileri, Osmanlı Anadolu'sunda ve o zamanki adlarıyla Constantinople ve Smyrna'daki cemaatler arası yaşantıdan betimlemeler, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki azınlıklara ait eserlerin çevirileri ile Ermeni ve Rum yazarların doğum yerlerini, yaşam tarzlarını, nasıl sürüldüklerini ve köklerinden nasıl edildiklerini anlattıkları otobiyografik hikâyeler sayılabilir.[8] "Geçmişte olup bitenin hatırlanması" akımı-

8 Örnek ve kapsamlı bir liste; Durbaş, Refik, *Anılarımın Kardeşi İzmir,* İstanbul: Literatür 2001, Eksen (İlhan), *Çok Kültürlü İstanbul Mutfağı,* İstanbul: Sel Yayıncılık, 2001, Boziş (Sula), *İstanbul Lezzeti. İstanbul'lu Rumların Mutfak Kültürü,* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000, Yorulmaz (Ahmet), *Savaş'ın Çocukları. Girit'ten Sonra Ayvalık,* İstanbul: Belge Yayınları (Marenostrum Serisi), 1997, Bıjıskyan (Minas), *Pontos Tarihi,* İstanbul: Çivi Yazıları, 1998, Yalçın (Kemal), *Emanet Çeyiz: Mübadele İnsanları,* İstanbul: Belge Yayınları (Marenostrum Serisi), 1998,

nın ortaya çıkışı, her ne kadar pek sonuç vermese de kamusal alanda siyasi ve kültürel çoğulculuğun inşası yönünde atılan bu cüretkar adımlarla aynı zamana denk gelir. Bir bütün olarak bu durum, modern Türk toplumunun kendini ve tarihsel kimliğini anlaması açısından umut vaat eden bir tablo görüntüsü vermektedir.

Bununla beraber, özellikle de bellek cephesinde şu ana dek ortaya çıkan anlatımlar çok dolaylı, bireysel atıflara dayalı yapıda ve dehşete düşüren, iddialı ayrıntılardan arınmıştır. Hepsinde "hikâye ahlakı" var gibi ancak bu geçmişimizi anlamamız açısından uygulanabilir niteliğe sahip değil. Yıkım getiren bütün olaylar sorumluları açıkça belirtilmeden ciddi talihsizlikler ve travmalar olarak anlatılıyor. Suç her seferinde ateşli milliyetçi retoriğe, tahammülsüzlük kültürüne, devlet ve askeri bürokrasiden yani "tepeden" dayatılan zor kullanımına atılmakta. Yıkılan evler, köklerinden edilen cemaatler, talan edilen veya el konulan mülkler, tahrip edilen kiliseler, kesilen ilişkiler, kaybedilen canlar anlatılıyor, ancak bu revizyonist anlatımlarda tüm bu ihlallerin insan aktörlerinden bahsedilemiyor. Bunun yanında sistematik olaylar son derece kişisel veya bireysel durumlarmış gibi sunuluyor. Ta ki birileri çıkıp da konuyla ilgili belge ve kayıtları inceledikten sonra haritada bir noktaya işaret koymadığı sürece sözkonusu Hıristiyan cemaatlerin nerede yaşadığına, sayılarının kaç olduğuna, siyasi ve eko-

---

Margosyan (Mıgırdiç), *Söyle Margos Nerelisen?*, İstanbul: Aras, 1997, Mıntzuri (Hagop), *Armıdan. Fırat'ın Öte Yanı*, İstanbul: Aras Yayınları 1996, Andreadis (Yorgo), *Neden kardeşim Hüsnü?* İstanbul: Belge Yayınları (Marenostrum Serisi), 1992, Deleon (Jack), *Eski İstanbul'un Yaşayan Tadı*, İstanbul: Remzi Yayınevi, 1999 [1988]. Osmanlı ve Türkiye toplumlarındaki dini azınlıklar üzerine Türkiye'de kaleme alınan veya basılan eleştirel ve daha çok akademik nitelikteki çalışmalara örnek olarak aşağıdaki liste verilebilir; Özyürek (Esra), der. *Hatırladıkları ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası*, İstanbul: İletişim 2001, Dündar (Fuat), *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskan Politikası, 1913-1918*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001, Aktar (Ayhan), *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999, Neyzi (Leyla), *İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak. Birey, Bellek, Aidiyet*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, Akar (Rıdvan), Demir (Hülya), *İstanbul'un Son Sürgünleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994. Konuyla ilgili çevirilen eserlere ise; Augustinos (Gerasimos), *The Greeks of Asia Minor: Confession, Community and Ethnicity in the Nineteenth Century*, Kent, Ohio: Kent University Press, 1993 [1997], Andrews (Peter Alford), der. *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1989 [1992] verilebilir.

nomik ilişkilerine, sınıfsal yapılarına vb. dair genel bir fikir edinmek şimdilik zor gözüküyor. Revizyonist yazın ve ürünler ortak ikametgah ve ortak ideallere bağlılık temelinde genel bir farklılıklara hoşgörü ve medeni vatandaşlık kültürü oluşturmayı amaçlamaktadırlar.[9] Bu bağlamda geçmiş, fabl gibi ele alınmakta. Karakterleri efsanevi güzellikte ve tarifi zor, olayları bir anda olup biten özellikte iken, hikâyeden alınması gereken dersler daha çok gelecekle ilgili. Tarihi daha iyi anlayabilmek amacıyla dönüp geriye bakmak, bahsi geçen bu hafızanın yeniden canlanması sürecinde pek gündeme alınmamaktadır.

Türklerin milli tarih saplantısı ve Cumhuriyet rejiminin meşruiyeti ve sürekliliğini sağlama kaygısı gibi daha geniş bağlamda bu amaçlar ve ürünler, modern Türk devletinin kuruluş kimliğine dair başlıca hususları tanımlamada yeni çıkış kapıları sağlamaktan aciz kalmaktadır. Bu devlet yalnızca emperyalist Batılı güçlere değil de aynı zamanda azınlıklara karşı verilen savaş üzerine mi kuruldu? Bu devlet İslâm inancını ve bazı dil özelliklerini paylaşan çoğul ırklar ve kültürler üzerine mi yoksa yalnızca "Türk insanının" görkemli şekilde bir araya gelmesiyle mi kuruldu? Bu devlet Cumhuriyet rejimine olan inanç etrafında toplananlar tarafından mı kurulmuştur yoksa rejimin kendisi sayısız cemaatler arası çatışmasıyla Osmanlı sisteminin çok mezhepli ve çok dilli istenmeyen mirasına karşı tampon görevi mi görmüştür? Geriye dönüş umudu olmadan Osmanlı Anadolu'sunu terk eden milyonlarca Hıristiyan'ın malına ve mülküne ne oldu? Onların evlerine kimler taşındı, topraklarını kim üzerine tapuladı, geride bıraktıkları öksüzlere kim baktı? Ekonomik, kültürel ve sosyal alanlarda onların yerini kim aldı? Bunlar hâlâ cevaplanmayı bekleyen ya da revizyonist hareketin duymaktan kaçtığı soruların yalnızca birkaçı. Kaçışın nedeni ise kısmen, bu sorular yanıtlandığında genç Türk kuşağın ebeveynlerinin ve büyükanne ve büyükbabalarının suçlu konuma düşecek olmalarıdır. Ya da, bu yanıtların günümüz Türk ailelerinin çoğunun nereden geldiğine ve Küçük Asya'yı nasıl yeni yurtları haline ge-

9 Igsız, Aslı, "Memleket, Yurt ve Coğrafi Kardeşlik: Arşivci Kültür Politikaları", Özyürek (Esra) içinde, der. *A.g.e.*, s.153-182.

tirdiğine dair başka bellekleri de gün yüzüne çıkaracaktır. Bu da odak noktası Anadolu ve Trakya'yı yüzyıllar boyunca yurt edinen Türk ulusunun yeniden doğuş tezi olan milli Türk tarihinin güvenilirliğinin sınırlarını zorlayacaktır.

Bu bağlamda, bu yazıda Küçük Asya olarak referans verecegim, zamanın Osmanlı Anadolu'sunda cemaatler arası yaşam, bu topraklardan çıkış ve çok kültürlülüğe dair hafızaların günümüzdeki kullanımı ve sunumuyla ilgili tartışmaya açılması gereken bazı önemli hususlar vardır. İlkin ve öncelikli olarak Küçük Asya'nın demografik yapısının tarihsel arka planı yeniden değerlendirilmeli. İkinci olarak, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki çok kültürlülük politikalarının eleştirel bir incelemeye tabi tutulması lazım. Ve son olarak, Osmanlı Hıristiyanlarının, özellikle de revizyonist anlatımların üreticileri ve tüketicileri için en popüler grup olan Ortodoks Rumların, sosyo-ekonomik özellikleri itibariyle farklı olduklarının ancak bu farklılığın iktisada indirgenemeyeceğinin kabul edilmesi gerekir. Cumhuriyet öncesi geçmişe ve ilk Cumhuriyet zamanlarına dair anlatımların bu geniş arka planına yapılan eklemelerin birleşik etkisi yalnızca bu geçmişin de-romantizasyonundan ibaret olmayacaktır. Aynı zamanda bu ayrılık ve terk-i diyar hikâyelerinde gerçek yaşamdan aktörlere de yer verilecektir. Ek olarak zoraki göçlere neden ya da alet olan faillerin insan yüzünü de gösterebilir bu eklemeler. Bunların dışında, Balkanlar'dan ve Kafkasya'dan sürülen Müslüman göçmenlerin, gayrimüslim meslektaşlarının hakimiyetinde bulunan uluslararası finans ve ticaret alanlarında is yapmalarına izin verilmeyen veya bu alanlara giremeyen Osmanlı Müslümanlarının, iktidarı paylaşmak istemeyen veya eski iktidarlarla Osmanlı toplumundaki katı hiyerarşinin aşılmasına müsaade etmeyen din adamlarının, askerlerin ve bürokratların ve de imparatorluk mirasının dünyada temsil ettiği şeylerden hoşnut olmayan, onur ve başarı hislerini yeniden kazanmak ya da durmadan üretmek arzusunda olan çeşitli çevrelerden aydınların hikâyelerinin ve onlara dair anlatımların da dinlenmesi gerekiyor. Ancak revizyonist anlatımlara bilgili bir giriş sayesinde, yalnızca "öteki'nin duygularını anlayabilme açısından değil

aynı zamanda çoğunluğun şu anda bulundukları yerlere nasıl ve ne pahasına ulaştığını, bütün acıları ve kayıpları daha iyi anlamaya da bir adım daha yaklaşılabilir.

TARİHSEL BAĞLAM: DEMOGRAFİ, COĞRAFYA VE DİĞER BELİRLEYİCİ ETKENLER

Günümüzün siyasi retoriği Türkiye'yi "yüzde 99'u" Müslüman olan bir halkın toprağı olarak tanımlar. Öbür taraftan revizyonist anlatımlara göre ise Osmanlı Anadolu'su farklı etno-dinsel cemaatlerin bir arada yaşadığı gerçek bir çok-dilli (polyglot) toplumdur. Tarihsel hakikatler bu ikisi arasında bir yerdedir. Küçük Asya'nın Hıristiyan cemaatleri, "Osmanlı Anadolu'su" olarak bilinen topraklarda milattan öncesinden Birinci Dünya Savaşı'na kadar süren uzun bir tarihe sahiptirler.[10] Bununla beraber, Küçük Asya'da etnik Türk bileşeninin ağır bastığı büyük bir Müslüman nüfus da vardı. Bu açıdan, bir şekilde hatları belli olmayan cemaatler arası uyumlu birliktelik tablosunun yerini mecburen Osmanlı toplumunun son dönemindeki demografik yapıya dair daha doğru bir anlatımın alması mecburiyet halini almıştır.

Başta da belirttiğim gibi, aralarındaki etno-dinsel farklılıklar her ne kadar idari amaçlar doğrultusunda geçersiz kılınmışsa da, Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman nüfusu hiçbir şekilde homojen değildi.[11] 19. yüzyıl boyunca Anadolu'nun Müslüman cemaatleri başlıca Türkler, Kürtler, Rumca konuşan Müslümanlar (Laz) ve az sayıda Arap'tan oluşmaktaydı. Bu gruplara daha sonra Rus topraklarından göç eden

10 Konu üzerinde tartışmalı bir otorite olan Justin McCarthy Osmanlı Anadolusunu "doğuda İran sınırından batıda Ege ve Marmara denizlerine kadar, kuzeyde Karadeniz'den güneyde Akdeniz'e kadar uzanan" topraklar olarak tanımlar (McCarthy) (Justin), *Muslims and Minorities. The Population of Ottoman Anatolia at the End of the Empire*, New York / Londra: New York University Press, 1983, s.1.

11 Cumhuriyet öncesi nüfus sayımları dini mezheplerine göre vatandaşlarını geniş kategorilere ayıran Osmanlı devletinin teokratik-bürokratik yapısını yansıtmaktadır. Sonra gelen Cumhuriyet döneminde yürütülen demografik araştırmalar da aynı şekilde Müslümanlardan birleşik bir grup olarak bahsetmektedir. Bu olgu Anadolu'nun Müslüman nüfusunun Türk soyuna dayandıran görüşle el eledir. Bu konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Bora (Tanıl), "Turkish National Identity, Turkish Nationality and the Balkan Problem", Özdoğan (Günay Göksu), Saybaşılı (Kemali), der., *Balkans. A Mirror of the New International Order*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 1995.

Kafkas Müslümanları ve bölgede yeni kurulan çeşitli ulus devletlerden gelen Balkan Müslümanları da eklenmiştir.[12] Bununla beraber Türk etnik soyundan gelen Türkler kabaca en büyük etnik grubu oluşturuyordu.[13] Gerek Osmanlı kaynakları, gerekse Türkiye Cumhuriyeti'nde yapılan nüfus sayımları Arap milliyetinden olan Müslümanlar'ın çoğunlukla Küçük Asya'nın güneydoğusunda, Kürtler'in doğuda ve Laz cemaatlerinin kuzey ve kuzeydoğu bölgelerinde yaşadıklarına işaret etmektedir. Türk ırkından insanlar çoğunlukla Orta Anadolu'yu mesken edindikleri halde hemen her bölgede onlara rastlamak mümkündü. Benzer şekilde Balkanlar'dan ve Kafkaslar'dan gelen göçmenler stratejik olarak Anadolu'nun dört bir yanına dağıtılmışlardı.

1330 (1911-12) sayımına göre Anadolu *vilayet*lerinde nüfusun dağılımı neredeyse her ilde Rum ve Ermeni cemaatlerine rastlandığına işaret etmektedir.[14] Küçük Asya'nın Hıristiyan cemaatleri arasında Rumlar ve Ermeniler (Ortodoks, Katolik ve Protestan), Katolik ve Ortodoks Asuriler, Anadolu Keldanileri ve Nasturileriyle, az sayıda Sırp, Bulgar, Arnavut ve Romen bulunuyordu. Bunların dışında dini aykırılıklar, *senkretizmler* ve *kripto-İslâm*'ın farklı türlerini uygulayan marjinal cemaatler de vardı.[15] Bu noktada can alıcı bir hakikat şudur ki, bu cemaatler Anadolu'yu etno-dinsel bölgelere ayıran tanımlanabilir sınırlarla birlikte "muhafazakâr azınlıklar" oluşturmadılar. Daha ziyade, Osmanlı Anadolu'su, bütün günahları ve sevaplarıyla İmparatorluk bağlamında cemaatler arası varoluşun tarihsel bir örneği konu-

12 Karpat, Kemal H., *Ottoman Population 1830-1914. Demographic and Social Characteristics*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1983, 4. Bölüm.

13 Behar, Cem, *The Population of the Ottoman Empire and Turkey. 1500-1927*, Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları, 1996; McCarthy (Justin), *a.g.e.*, s.7; Davison (Roderic), (Nationalism as an Ottoman Problem and the Ottoman Response", Haddad (William W.), Ochsenwald (William) içinde der., *Nationalism in a non-National State: The Dissolution of the Ottoman Empire*, Columbus: Ohio State University Press, 1997, s.29.

14 McCarthy, Justin, *a.g.e.*, s.114-115, tablolar 6.1 ve 6.2.

15 Davison, Roderic, *a.g.e.*, s.35. McCarthy'nin 1330 yılı istatistiklerinde her *vilayet* altında "Diğerleri" adı altında verilen ve büyük ihtimalle ayrık Hıristiyanları ve kripto-Müslüman cemaatleri kasteden bir kategori var. Bu cemaatlerin nüfusu 31.604 civarında verilmiş (McCarthy (Justin), *ön. ver.*, s.115).

mundaydı.[16] Bunun dışında, Küçük Asya'daki Hıristiyan cemaatlerin çoğu yeni Türk ulus devletinin kuruluşuna kadar bu topraklarda yüzyıllar boyunca yaşamışlardır. Osmanlı yönetimi altında gayrimüslim cemaatler imparatorluk emrine *millet* sistemi altında alınmış ve tebaaya dahil edilmiştir. Bir sonraki bölümde de değineceğim üzere, bu siyasi düzenlemenin maliyeti ve kârı tartışmaya açıktır. Bununla beraber demografik ve coğrafi veriler anlamında asıl önemli olan şudur ki, millet sistemi altında dini azınlıklar büyük ölçüde tarihi topraklarında yaşamaya devam etmişlerdir. Ancak, imparatorluğun dağılması sürecinde vücut bulan ulusal kendi kaderini tayin hareketleri dahilinde, göçmen ve mülteci durumuna düşenler de ilk onlar olmuştur. 20. yüzyılın ilk birkaç onyılı boyunca ise yeni kurulan ulus-devletlerin nüfuslarının homojenleştirilmesi amacına yönelik olarak nüfus mübadeleleri öneren uluslararası anlaşmaların kurbanları haline gelmişlerdir. Bilhassa 1914 ile 1922 yılları arasındaki siyasi buhran Küçük Asya'nın ve Balkan Yarımadası'nın insan coğrafyasını kalıcı biçimde değiştirmiştir.[17] Son olarak Türkiye Cumhuriyeti döneminde yeni çizilen sınırlar dahilinde kalanlar Türkiye'nin, kâğıt üzerinde yasalar ve uluslararası sözleşmelerle korunan ancak gerçek hayatta güven vermeyen koşullar altında yaşamlarını sürdüren dini azınlıkları haline gelmişlerdir.[18]

---

16 Rum ve Ermeni cemaatlerin böylesine geniş dağılımının bir nedeni Osmanlı'nın özellikle de 19. yy boyunca değişen siyasi-ekonomik yapısıdır. Bunun sonucunda kırsaldan kente, kıyı kentlerine ve yeni yeni ortaya çıkan ticaret merkezlerine göç yaşanmıştır (Kasaba (Reşat), *The Ottoman Empire and the World Economy. The Nineteenth Century*, Albany: State University of New York Press, 1988; Keyder (Çağlar), *State and Class in Turkey. A study in Capitalist Development*, Londra / New York: Verso, 1987). Bu arada Süryani, Keldani ve Nasturi Hıristiyanları gibi marjinal gruplar Adana, Bitlis, Mamuretülaziz, Diyarbakır, Van ve Erzurum gibi Anadolu'nun güney/ güneydoğu *vilayet*lerinde yoğunlaştıkları ve ilk yerleşimlerinden uzak kaldıkları için farklı tecrübelere sahiptirler.

17 1992'de "3.5 milyon Anadolulu Müslüman, Rum ve Ermeni ve sayılmayan Nasturi, Keldani ve diğerleri –nüfusun beşte birinden daha fazla– yaşamını yitirmiştir. 1.8 milyon insan ise başka topraklara göç etmiştir (...). Yüzyılların Anadolu Hıristiyanlığı sona erdi" (McCarthy (Justin), *a.g.e.*, s.139).

18 Akar, Rıdvan, Demir, Hülya, *a.g.e.*, Bahçeli, Tozun, *Greek Turkish Relations Since 1955*, Boulder, Co.: Westview Press, 1990; Alexandris (Alexis), *The Greek Minority of İstanbul and Greek Turkish Relations 1928-1974*, Athens: Center for Asia Minor Studies, 1983.

Değişen statüleri süresince Hıristiyan cemaatlerin toplam nüfusu önemli oranda azalmıştır. Osmanlılar ve Türkiye Cumhuriyeti döneminde Hıristiyan cemaatler üzerine yapılan istatistiklerin güvenilir bir karşılaştırmasını yapmak çok da kolay bir iş değildir. Öncelikle 1923 öncesinde Anadolu'da yaşayan belli başlı Hıristiyan cemaatlerin nüfusuna dair rakamlar günümüze kadar tartışmalı bir konu olarak gelmiştir. Osmanlı zamanında genel bir kural olarak, Hıristiyanlar ırklarına veya dillerine göre değil, sadece dini mezheplerine göre değerlendirilirlerdi. Bu da etnik ve dilsel farklılıkların çoğunlukla muammada kaldığı anlamına gelmektedir.[19] Bu nedenle imparatorluk bünyesindeki etno-dinsel grupların nüfusuna dair tahminler, geçmişten beri dini liderlerin hesaplamalarına ya da cemaatlerin kendi tahminlerine dayanarak konuşan Avrupalı uzmanların ve özel görevlilerin verdiği rakamlar ışığında yürütülmektedir.[20] Cumhuriyet dönemindeki seçimler 1965 yılına kadar anadil ve din kayıtlarından oluşuyordu. Kısacası, ne 1923 öncesi ne de 1965 sonrası dönem için etnik olarak farklı Hıristiyan cemaatlerinin değişen nüfus dinamiklerini açıklayan güvenilir ve düzenli verilere sahibiz. Bununla beraber, 1923 ile 1965 arası dönem, anadil ve din kayıtlarının birleştirilmesine dayalı olarak yürütülen makul tahminler için önemli bilgi sunmaktadır. Bu dönem içerisinde, Balkan savaşları, Birinci Dünya Savaşı ve Türk Kurtuluş Savaşı'nın kargaşa dolu döneminin akabinde Anadolu ve Trakya'da oluşan nüfus yapısına dair önemli bir bilgi kaynağı sunan ilk tam ehliyetli seçim Ekim 1927'de yapılmıştır.[21] Sayım tekniği açısından 1927 sayımı Osmanlı'da uygulanan sayım geleneğini sürdürmüş ve daha çok erkek nüfus üzerinde yoğunlaşmıştır. Sonuç olarak

19 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar Osmanlı kayıtlarındaki birleşik Müslüman kategorisine dair istatistiki bilgi askerlik için erkeklerin tam olarak kaydedilmesi gerekliliğinden dolayı güvenilir olarak görülmektedirler. Daha yüksek vergilendirme amacıyla gayri-müslim nüfusun eksiksiz sayılmasına yönelik idari girişim sadece Osmanlı'nın son dönemlerine doğru ortaya çıkan bir şeydir (Karpat, Kemal H., *a.g.e.*).

20 Marashliyan, Levon, *Politics and Demography. Armenians, Turks and Kurds in the Ottoman Empire*, Cambridge, MA.: Zoryan Institute Publications, 1991.

21 McCarthy, Justin, *a.g.e.*, s.145-147. Sonraki sayımlarla karşılaştırıldığında 1927 sayımında toplam nüfusun altında bir rakam çıkmıştır.

toplam nüfusun gerçek sayısının altında bir rakam çıkmıştır. 1927 seçiminde getirilen tek değerli yenilik nüfusun "Doğum Yeri" ve "Anadil"e göre kategorize edilmesidir. Bu iki kategori din kategorisiyle birleştirilince, Türkiye'ye göç edenlere olduğu kadar Anadolu'yu terk eden mültecilere dair de tahmini bir tablo sunmaktadır. Toplam sayı içerisinde düzeltme faktörlerini de göz önüne alırsak, 1927'de Anadolu'da yaşayan toplam 14.589.149 nüfusun 14.184.381'i Müslümandı.[22] 1922'de toplam Müslüman nüfusun 11.618.550 olduğunu göz önüne alırsak bu, beş yıl için büyük bir artıştır. Aradaki fark 1922 ile 1925 yılları arasında Balkanlar'dan gelip çeşitli bölgelere yerleştirilen Müslüman iç-göçmenlerden kaynaklanmaktadır. Toplam Hıristiyan nüfusa gelince, 1911-12 Osmanlı sayımları Anadolu'nun toplam nüfusunun % 17'sinin gayrimüslim olduğunu ileri sürmektedir. 17.5 milyonluk toplam nüfus içerisinde bu oran 3 milyon gibi bir sayıya tekabül etmektedir. Şüphesiz, 1927'deki tahmini 404.768 gayrimüslim sayısı ile 1911-12'nin 3 milyonu arasındaki fark Birinci Dünya Savaşı'ndan Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar geçen süre zarfında çok büyük demografik ve siyasi değişimlerin yaşandığına işaret etmektedir.

SİYASİ BAĞLAM: İMPARATORLUKTAN ULUS-DEVLETE

Ortadoğu'nun siyaset tarihçileri, bölgede ulusunu önceden tasavvur eden devlet durumunun sık rastlanan bir olgu olduğu görüşündeler. Bu süreç boyunca rekabet halindeki milliyetçi hareketler başkalarının ulusal anlatımlarını sorgulamış ve karşılık olarak kendi etno-dinsel benzersizliklerini savunmuşlardır. Bu yüzden etno-dinsel farklılıklar siyasi olarak değişken "muhafazakâr azınlıklar" –yani jeopolitik olarak savunulabilir konumda olan ve sınırları belirlenmiş alanlarda yaşayan cemaatler– olarak addedilmişlerdir.[23] Halbuki gerçekte etno-dinsel ce-

22 McCarthy, Justin, *a.g.e.*, s.159.

23 "Muhafazakâr azınlıklar" teriminin bağlamsal bir analizi için bkz. Itamar Rabinovitch'in klasik çalışması teriminin bağlamsal bir analizi için bkz. Itamar Rabinovitch'in klasik çalışması (Rabinovitch (Itamar), "The Compact Minorities and the Syrian State, 1918-1945", *Journal of Contemporary History*, 14, 1979).

maatler bu irredentist-bölücülüğün (kaybettiği toprakları geri isteyen) iddia ettiği stereotipten çok daha farklı vasıflara sahiptir. Bu cemaatler çoğunluk olabilecekleri gibi azınlık konumunda, egemen, reaya ya da başkalarıyla ittifak içerisinde olabilirler. Yine aynı şekilde belli bir gruba, cemaate veyahut yönetim birimine üyelikleri, net bölgesel sınırlarla üst üste çakışmayabilir. Ortak bir ırk veya dil, inanç sistemi ve dini pratikler etrafında birleşebilirler. Öte yandan eskiden beri var olan bağlar, aşiret üyelikleri, dilsel veya mezhepsel ayrılıklar, kültürel kopukluklar, ailesel bağlar ve bölgesel faktörler tarafından bölünmeye de açıktırlar. Aslına bakılırsa, Küçük Asya'nın Hıristiyan cemaatlerinin durumunu, önceleri imparatorluğun sonra da Türk ulus devletinin egemenliğine "Rum" veya "Ermeni" tehdidi gibi istikrarsız siyasi iddialardan ziyade iç çatışma ve bölünmeler daha iyi açıklamaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Rumlar'ın, Ermeniler'in, Bulgarlar'ın, Sırplar'ın, Araplar'ın ve son olarak da Türk milliyetçiliğinin başkaldırmasıyla birlikte Küçük Asya'nın Hıristiyan cemaatlerinin işleyen bir siyasi düzene bağlılıkları sona erdi. Değişen koşullar onlara siyasi bağlılıkları, vatandaşlık, ulusal kimlik ve son kertede yaşayacakları yer konusunda seçim yapmalarını dayattı ya da aslında çoğunlukla bu şansı dahi tanımadan kimlikler yapıştırdı. Daha geniş bölgesel bağlamda *millet* sisteminin çöküşü Müslüman ve Türkçe konuşan grupların üstün tutulmasına karşı yükselen şikâyetlerle aynı zamana denk gelmiştir. Sonuç olarak, ondan sonra gelen milliyetçi rejimler elbirliği ile Osmanlı mirasının kalıntılarını yıkma işine girişmişlerdir.[24]

24 Güneydoğu Avrupa'da Osmanlı mirasına dair etraflı analizler ancak son dönemde elde edilebilmiştir. Kemal Karpat'ın *millet* sisteminin mirası üzerine çalışması, (Karpat, Kemal H.), *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: From Social Estates to Classes, from Millets to Nations,* Princeton, N. J.: Princeton University Center of International Studies [Araştırma Monograf No: 39], 1973) ve S. D. Salamone'un Türk ve Yunan milliyetçilikleri üzerine karşılaştırmalı analiz çalışması, (Salamone, S. D., *Hellenism and the Nationalist Crisis in Greco-Turkish Historiography,* New York: Council on International Studies [Özel Çalışmalar No: 141], 1981) gibi çalışmalar Osmanlı olmayan uzmanlar için on yıllar boyunca başvurulacak başlıca kaynaklar olmuşlardır. Faroqhi (Suraiya), *Approaching Ottoman History, An Introduction to the Sources,* Cambridge: Cambridge University Press, 1999 (1984), Barkey (Karen), Von Hagen (Mark), *After Empire: Multiethnic Societies and Nation Building,* Boulder, Co-

Özellikle de iki savaş arası dönem (1915-1945) bölgesel yıkım ve Osmanlı İmparatorluğu'nun topyekûn imhasıyla sonuçlanmıştır. Bu dönemde meydana gelen siyasi değişimler hem Balkanlar'da hem de Ortadoğu'da yeni bir devlet sisteminin temellerini atmıştır.[25] Öte yandan bugüne kadar etno-dinsel azınlıklar ve siyasi çoğulculuk meseleleri hâlâ büyük ölçüde çözüm beklemektedir. İkibinli yıllara girildiğinde, yüzeydeki resmi kurumsal süreklilik, bürokratik ve askeri iktidar ile merkeziyetçi yönetimin altında kaynayan, siyasi ve kültürel entegrasyonun bulanık suları kadar etno-dinsel huzursuzluğun azgın dalgaları da depreşmeye devam etmektedir.

Etno-dinsel cemaatlerin devlete ve merkezi yönetime bağlılığını sürekli kılmak ve sadakatlerini sağlamlaştırmak siyasi istikrar ve meşru bir yönetimin kurulması açısından hayati önemdedir. Ancak bazı rejimler belli bazı etnik azınlıkları etnik temizlik ya da göçe zorlamak gibi yöntemlerle kısa sürede yeni demografik düzenlemelere gitme yoluna başvurmaktadır. Bu koşullar altında bir insan topluluğunun ulus olma iddiasının dayanağı ne olabilirdi? Nüfusun büyüklüğü, etno-dinsel veya dilsel homojenlik, ekonomik kaynaklar gibi faktörlerle askeri güç ya da bürokratik merkeziyetçiliğin yapıları devlet kurma mekanizmalarını aydınlatmakta, ulusal yönetimin farklı karakterini ve bu yönetimin benimsediği vatandaşlık sözleşmesini bir derece örneklemektedir. Bu geniş bağlamda terimin kendisi Braude ve Lewis'in eleştirel çalışmalarından bu yana her ne kadar tartışmalı hale gelmişse de, Osmanlı'nın

---

lorado: Westview Press, 1997, Todorova (Maria), *Imagining the Balkans,* New York: Oxford University Press, 1997, Brown (Carl), der. *Imperial legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East,* New York: Columbia University Press, 1996, Kafadar (Cemal), *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State,* Berkeley, CA: University of California Press, 1995, Faroqhi (Suraiya), Berktay (Halil), der. *New approaches to State and Peasantry in Ottoman History,* Londra: Frank Class, 1992, gibi yayınlar Balkanlar'daki Osmanlı mirasıyla ilgili genel durumu önemli derecede sorgulamaktadır. Onun dışında, bu çalışmalar Osmanlı Ortadoğusu, Osmanlı Türkiyesi ve Osmanlı Balkanları üzerine yapılan çalışmalar arasındaki boşluğun kapatılmasına da hizmet etmekteler.

25 Baram, Amatzia, "Territorial Nationalism in the Middle East", *Middle Eastern Studies,* 26, 1990; Rabinovih (Itamar), Esman (Milton), der., *Ethnicity, Pluralism and the State in the Middle East,* Ithaca: Cornell University Press, 1988.

millet sisteminin temel ilkeleri Balkanlar ve Ortadoğu'da ortaya çıkan birçok milliyetçi diriliş hareketinin karakteri hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. İster Osmanlı devletinin dış yazışmalarda kullandığı kodlanmış bir terim,[26] ister Osmanlı'nın merkezi bürokrasisinin dayatmalarının ötesinde sosyo-politik bir gerçeklik,[27] adına ne denirse densin, *millet* sistemi imparatorluğun sınırları dahilindeki etno-dinsel farklılıklara yönelik geliştirilen idari bir araçtı. Bu sistem bir yandan dil, din, ırk, farklı kültürel pratikler ve mahalli gelenekler etrafında önemli oranda esneklik sağlarken, öbür yandan çeşitli cemaatleri imparatorluğun idari, siyasi ve ekonomik sistemine dahil etme amacına yönelik olarak etkili derecede merkezileşme getirmiştir.[28] Aslında çoğu Osmanlı tarihçisinin de belirttiği gibi, bu siyasi sistemle birlikte gelen düzenlemelerin ve kısıtlamaların günlük hayat pratikleri belirli bir gayrimüslim cemaatin özgün durumuna ve mahalli yöneticilerin kişilikleri ve politikalarına bağlı olarak büyük oranda çeşitlilik göstermiştir. Sonuç olarak büyük idari fırça darbeleriyle Rum, Ermeni veya Yahudi *milletleri* bünyesinde bir araya toplanan etno-dinsel cemaatler gerek dil konusunda, gerekse etnik ve yerel dini ilişkilerinde az çok bağımsızdılar. Millet sistemi tarafından atfedilen bu ayrı cemaatsel ve dini kimlikler daha sonraları imparatorluk bünyesindeki milliyetçi devrimci kadrolara tavizsiz Türkleştirmenin zorunluluğu argümanları sunmuşlardır. Keza Osmanlı İmparatorluğu'nun bir zamanlarki topraklarında 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında kurulan genç ulus devletler, bir yandan toprak bütünlüğü kutsanan modern laik devlet fikrine bağlanırken öbür yandan özel olarak tanımlanmış etno-dinsel kimliklerin kapsamını genişletmekle uğraşmışlardır.[29]

---

26 Braude, Benjamin, Lewis, Bernard (der.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 2 cilt, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982.

27 Karpat, Kemal H., *a.g.e.*, 1983.

28 *A.g.e.*

29 Karpat, Kemal H., "*Millets* and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era", Braude (Benjamin), Lewis (Bernard) içinde, der., *a.g.e.*, "Etnik-ulusal kimlik anlamında milliyetçilik asıl özünü *millet*ler bünyesinde dinsel-cemaatsel tecrübelerden alırken, seküler bir kavram olarak vatandaşlık devlet toprağı tarafından belirlenmektedir. Sonuç

İlk büyük *millet* olarak 1454'te Ortodoks Rum milleti kurulmuştur. Küçük Asya'nın, Ortadoğu'nun ve Balkanlar'ın Ortodoks Hıristiyanları böylelikle tek bir dini otorite altında bir araya getirilmişlerdi. Kendi patrikhanesine sahip Ermeni *milleti* ise 1461'de kurulmuştu. Ortodoks Rum cemaatinin aksine, Ermeniler Constantinople'un Osmanlılarca fethinden önce patrikhaneye sahip değillerdi.[30] Dini merkezleri Etchmiadzin ve Cilicia Piskoposluklarıydı. Ondan sonra Osmanlı idaresinin yeni bir ayağı olarak Yahudi *milleti* kuruldu. Buna rağmen Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Başhahamlık Yahudilerin İber yarımadasından büyük oranda göç etmesinden kaynaklı "merkezkaç baskısına" dayanamadı ve farklı kültürel ve dilsel geleneklerden gelen bütün Yahudi cemaatlerinin tek başına otoritesi olma özelliğini kaybetti.[31] Bu ilk düzende Rum ve Ermeni cemaatler Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'daki ve Doğu'daki tebaasını temsil ediyorlardı. Constantinople'daki patrikhaneler öbür patrikhanelerle karşılaştırıldığında, Saray'a ve dolayısıyla Osmanlı bürokrasisinin kalbine olan yakınlıklarından dolayı daha merkezi bir konumdaydılar. Bu arada Rum ve Ermeni patrikhaneleri kendilerine tabi olan çeşitli cemaatlerin etno-dinsel bütünlüğünü bozma hakkına sahip değildi. Bu patrikhanelere "şemsiye örgütlenmeler" tarzında faaliyet göstermeleri emredilmişti. Doğu'nun çok sayıda eski kilisesinin Osmanlı topraklarına dahil edilmesiyle birlikte, Kıptiler, Maruniler, Yakubiler ve Hıristiyanlığın diğer küçük ve Ortodoks olmayan mezhepleri de Osmanlı hakimiyetine girmiştir. Bu çeşitli etno-dinsel cemaatlerin özerk olarak ayakta kalması köy ve kasaba yerleşimlerinin temsiliyetine dayanan oldukça gelişkin bir mahalli yönetim sistemiyle teminat altına alınmıştı. Bu bağlamda,

olarak, kuruldukları günden bu yana Balkanlar'daki ve Ortadoğu'daki ulus devletleri hırpalayan siyasi, toplumsal ve kültürel krizlerin büyük ölçüde seküler devlet fikrinin [Osmanlı'nın] *millet* felsefesine dayanan din devleti kavramıyla bağdaşmazlığından kaynaklandığı söylenebilir" (*a.g.e.*, s.141).

30 Bardakjian, Kevork B., "The Rise of the Armenian Patriarchate in Constantinople", Braude (Benjamin), Lewis (Bernard) içinde, der., *a.g.e.*

31 Kastoryano, Riva, "From *Millet* to Community: The Jews of Istanbul", Rodrigue (Aron), *Ottoman Turkish Jewry. Community and Leadership*, Bloomington: Indiana University [Turkish Studies 12], 1992.

millet sisteminin temel örgütsel birimi bir cemaatteki aile biriminden daha büyük değildi.[32] Aslında, *eyalet* gibi idari ve siyasi birimlerle karşılaştırıldığında, *millet* sistemi belirli toprak bölünmeleriyle eşdeğer tutulamaz. Onun yerine, Osmanlı topraklarındaki etno-dinsel cemaatlerin soyut bir haritalandırılması olarak açıklanabilir. Bu nedenle, *millet* sistemi aynı anda hem dini evrenselliği hem de idari dar kafalılığı teşvik etmiştir.

Millet sistemi aynı zamanda etkili imparatorluk idaresinin dışındaki alanlarda bir ehven-i şerdi. Öncelikle düzenli *sürgün* (planlı ve seçici zorunlu göç) uygulamalarıyla bağlantılı olarak, imparatorluğun geniş toprakları boyunca cemaatlerin "dengeli biçimde" dağıtılması amacına hizmet etmiştir. Osmanlı'nın yönetim aygıtı sık sık gayrimüslimlerin cemaatsel özerklik ile ata topraklarına ve mülklerine sahip olma haklarını yumuşak başlılıkla çiğnemekle suçlanmıştır.[33] Benzer şekilde, Müslümanlaştırıldıktan sonra Osmanlı askerleri ve bürokratları olarak yetiştirilmek amacıyla imparatorluk bünyesindeki Hıristiyan köylülerin evlenmemiş erkek çocuklarının zorla toplanması esasına dayalı *devşirme* sistemi de Osmanlı himayesinde yaşayan Hıristiyan azınlıklarının haklarının gasp edilmesi olarak yorumlanmaktadır. Son olarak Osmanlı'nın *millet* sisteminin anayasal dayanağı "Ehl-i Kitab"ın tanınmasını emreden ve onların *zımmiler* olarak korunmasını öngören İslâm ilkesidir.[34] "Dini hoşgörü" kavramı, hakim konumdaki bir dini cemaatin başka inançlardan olanlarla bir arada yaşamasını öngörür.[35] Bununla birlikte, poli-etnik Osmanlı devleti örneğinde "Ehl-i Kitab"a, İslâm'ın üstünlüğünü ve Müslümanlar'ın egemenliğini kabul etmeleri şartıyla hoşgörüyle yaklaşılıyordu. Bu açıdan, *millet* sisteminin başlıca temel özelliği, 19. yüzyıla kadar gayri-müslimlerin Osmanlılar'ın tanıdığı üç

32 Karpat, Kemal H., *a.g.e.*, 1983.

33 Braude, Benjamin, Lewis, Bernard, der., *a.g.e.*, s.11-12.

34 "İslâm yasasında ve pratiğinde, Müslüman bir devletle himayesi ve hoşgörüsü altındaki gayrimüslimler arasındaki ilişki *zımma* denen bir sözleşmeyle düzenlenmiştir; bu sözleşmeden yararlananlar *ehl-i zımma*, sözleşme halkı veya kısaca *zımmiler* deniyordu" (Braude, Benjamin, Lewis, Bernard, der., *a.g.e.*, s.5).

35 Braude, Benjamin, Lewis, Bernard, der., *a.g.e.*, "Giriş".

ilahi dinden birine olan bağlılıklarına göre kendi aralarında ayrılan, ancak genel anlamda Osmanlı tebaası olarak tek bir kategori altında değerlendirilmesi gibi görünmektedir (Rum ve Ermeni Patrikhaneleri ile Yahudi Hahambaşılığı). Buna karşın, Rumların, Ermenilerin ve Yahudilerin Osmanlı Sultanı'nın kulları olarak aynı statüye sahip oldukları halde bu otoritenin hakimiyetine girme biçimleri ve o noktadan sonra gördükleri muamele açısından oldukça farklılaştıkları görüşü de epey yaygındır. Sefarad Yahudileri Osmanlı topraklarına himaye amacıyla göç ederken, Rum ve Ermeni cemaatler fetihler ve istilalar sonucunda Osmanlı hakimiyetine girmişlerdir. Bundan dolayıdır ki kültürel bellek sözkonusu olunca, *millet* sisteminin uygulamaları bir arada yaşayan ayrı din ve itikadlardan cemaatler arasında bir eşitlik geleneği yaratmayı amaçlayan 19. yüzyılın ateşli milliyetçiliğinin yayılmasına engel olamamıştır. Onun yerine, dini farklılıklara yaptığı vurgu, etnik ve siyasi ayrılık hissiyatını ve aynı zamanda bu tür farklılıklar üzerinden iktidardan adil olmayan şekilde faydalanmayı perçinlemiştir. Rum, Ermeni ve Yahudi cemaatleri içerisinde dini yönlendirmeler yoluyla ve cemaatsel tarih ve toprağa bağlılık konularında çatışan fikirlerin etkisiyle diğer gayrimüslimlere karşı bazen takınılan farklı ve düşmanca tavırlar, cemaatler arası ilişkileri daha da çetrefil hale getirmiştir.[36] Müslimler ve gayrimüslimler arasında olduğu kadar gayrimüslimlerin kendi aralarında ortaya çıkan ekonomik çıkar çatışmaları, cemaatler ve özellikle de ticaret, finans ve maliye işiyle uğraşan sınıfların üyeleri arasındaki sürtüşmeyi körükleyen başka önemli bir faktör olmuştur.

Millet sisteminin ne kadar uygulamada kaldığına dair çeşitli iddialar mevcuttur. Bununla beraber 1856'da Osmanlı tebaasının bütü-

36 Şüphesiz, ne zaman bir ortak çıkar sözkonusu olsa gayrimüslim cemaatler mümkün olduğu ölçüde işbirliğine gidiyorlardı. Örneğin, Augustinos, Anadolu'nun Aydın kasabasında Ortodoks Rumların ve Ermenilerin, dini tatil günlerine denk gelmesin diye pazarın kurulduğu günün değiştirilmesi için beraber mücadele verdikleri söylüyor (Augustinos (Gerasimos), *a.g.e.*, s.203-204). Ancak bu işbirliği birleşik bir ortak çıkar cephesi yaratacak kadar güçlü olmaktan ziyade günlük olayların ötesine geçmiyordu. Onun yerine, her gayrimüslim cemaatin liderliği acil cemaatinin öncelikli çıkarlarıyla ilgileniyor ve Osmanlı otoriteleriyle bireysel anlaşma yolunu tercih ediyordu.

nüne eşit haklar karşılığında gayrimüslimlerin konumunun aşınmaya uğramasının sonun başlangıcı olduğu konusunda herkes hemfikir.[37] Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat Fermanı'yla birlikte başlayan devlet iktidarının tamamıyla merkezileştirilmesi süreci eski milletleri hedefleyen kültürel ve dilsel homojenleştirme politikalarını beraberinde getirmiştir.[38] 1923'te Cumhuriyet rejiminin kurulmasıyla birlikte geriye kalan Osmanlı Hıristiyanları Türkiye'nin "dini azınlıkları" listesine eklenmiştir. Lozan Anlaşması'yla (1923) bu cemaatlere kendi dillerini konuşma, dini inançlarını koruma ve gereklerini yerine getirme hakkı tanınmıştır.[39] Ancak, laik Türkiye Cumhuriyeti'nin kadroları tarafından desteklenen Jakoben mantık, bu cemaatlerin aslen topyekûn ya da ona yakın bir derecede asimilasyonunu öngörmüştür. Yine de Yahudiler, Ortodoks Rumları ve diğer gayrimüslim cemaatler üzerine yapılan çalışmaların da gösterdiği gibi bu cemaatlerin asimilasyon biçimi yeni Türk devletinin tasarladığı doğrultuda gelişmemiştir.[40] Göç

37 Kushner, David, *The Rise of Turkish Nationalism*, Londra: Frank Cass, 1977.

38 Dini azınlıkların kurumları 1935'te yürürlüğe konan *Vakıf* yasasına göre işletiliyordu. *Vakıf*ların gelir kaynağı ait oldukları cemaatin üyelerinin bağışlarından ibaretti. İdari anlamda ve vakfın işletilmesiyle ilgili karar alma süreçlerinde özerklerdi. Ancak 1960'tan beri dini mahallerin ve binaların yenilenmesi gibi harcamaları ve arsa, okul ve bina benzeri gayrimenkulleri satın alma hakları kısıtlanmıştır Kastoryano (Riva), *a.g.e.*, s.260). Bu durum gayrimüslim örgütlenmelerinin günlük hayat ve cemaatsel faaliyetlerini doğrudan etkilemiştir (Akar (Rıdvan), Demir (Hülya), *a.g.e.*).

39 Helsinki İzleme Raporu, *Denying Human Rights and Ethnic Identity: The Greeks of Turkey*, İnsan Hakları İzleme Yayınları, 1992. 39. maddeye göre, "Hiçbir Türkiye vatandaşının özel, ticari ve dini alanda, basın-yayında ve her tür umumi toplantıda istediği dili kullanma hakkı kısıtlanamaz. Devletin resmi diline bakılmaksızın, Türkçe dışındaki dilleri konuşan Türk vatandaşlarına mahkemelerde kendi dillerinde konuşma hakkı ve koşulları sunulmak mecburiyetindedir." Yine 40. madde diyor ki, "Gayrimüslim azınlıklardan olan Türk vatandaşları, diğer Türk vatandaşlarıyla hem kanunlar önünde hem de günlük hayatta eşit muamele ve güvenlik hakkına saiptir. Özellikle de istedikleri dini, sosyal ve hayır amaçlı kurumlar, okullar ve eğitim-öğretim amaçlı diğer kuruluşlar kurma ve onları yönetme ve denetleme hakkına, bu yerlerde kendi anadillerini konuşma ve dini vecibelerini özgürce yerine getirme hakkına sahiptirler". (Lozan Anlaşması, III. Kısım. Azınlıkların Korunması, *Türkiye'deki Rumlar Üzerine Helsinki İzleme Raporu 1992*, içinde. Ek D).

40 Örneğin, Riva Kastoryano diyor ki, "Çoğul yapılı imparatorluktan Türk ulus devletine geçiş, azınlıkların asimilasyonuna yol açarken, ilginç bir şekilde Yahudi cemaatinin daha da kapalı hale gelmesine neden olmuştur" (Kastoryano [Rival, *a.g.e.*, s.254). Benzer bir görüş Alexis Alexand-

ve zorla yerinden edilme dalgaları sonucunda bir zamanların geniş mahalli cemaatler ağının erimesi küçük azınlık cemaatlerinin kurulmasına yol açmıştır. Cemaat yapıları süratle değişen ve etno-dinsel olarak homojenleştirilen Türk toplumunda İstanbul'un Rum, Yahudi ve Ermeni cemaatleri arasında dilsel ve dini kimliklerinin sürdürülmesi amacıyla dışa kapanma mekanizmalarının gelişmesine yol açmıştır. Bilhassa 1960'lardan ve İstanbul Rumlarının kitlesel göçe zorlanmasından sonra Türk toplumundaki bürokratik laikleşmenin siyasi arenada revaçta olan İslâmcı ideolojilerle birleşmesi, geride kalan gayrimüslim cemaatler arasında kendine inanan ancak bir o kadar da güvensiz ve dolayısıyla izolasyona meyilli hareketlere yol açmıştır. Bunun sonucunda bir zamanlar Osmanlı idaresi altında "iyi yönetim" amacıyla millet sistemince desteklenen dini farklılıklar, Cumhuriyet Türkiyesi'nde Hıristiyan cemaatlerinin yaşamını baskı altında tutan bir yasal etki halini almıştır. Hatta belli başlı metropollerde giderek azalan sayılarına ve yaşlanan nüfuslarına rağmen bu cemaatler, Türkiye Cumhuriyeti ideolojisi açısından hâlâ çok fazla ortalıktalar ve hep yanlış gerekçelerle göze batmaya devam ediyorlar.

KÜÇÜK ASYA'NIN HIRİSTİYAN RUM CEMAATLERİ

Günümüz Türk toplumunda "mülteci bellekleri" nin yeniden canlanmasına atıfla üzerinde durulması gereken son bir önemli husus, Osmanlı idaresi altındaki Ortodoks Rum cemaatlerinin sosyo-kültürel ve siyasi yaşam özellikleriyle ilgilidir. Bu cemaatlerin zoraki göçlerine dair üzerinde uzlaşılmış revizyonist görüş, bu göçlerin Osmanlı sonrası Türk toplumunda kültürel bir boşluk yarattığı gibi ekonomik kayba

---

ris'in İstanbullu Rum cemaatler üzerine yaptığı bir çalışmada da yer almaktadır (Alexandris (Alexis), <Imbroz and Tenedos: A Study in Turkish Attitudes Toward Two Ethnic Greek Island Communities since 1923> *Journal of the Hellenic Diaspora*, 7 (1), 1990). Bununla birlikte, bütün cemaatler bu şekilde kendilerini çevrelerinden yalıtmadı. Ermenilerle birlikte Ortodoks olmayan birkaç Hıristiyan grup Cumhuriyet döneminde sayıca o kadar azaldı ki 1990'lara gelindiğinde bu küçülme neredeyse topyekûn yok olma derecesine ulaştı. Ancak şurası unutulmamalıdır ki, 1965'ten beri yapılan sayımlarda dini veyahut dilsel köken ibaresi çıkarıldı ve bahsi geçen bu cemaatlerin nüfusuna dair veriler kendi dini ve cemaatsel kayıtlarına dayanmaktadır.

da neden olduğu yönündedir. Bununla birlikte yerli ve sonradan yerleşen Müslüman halk arasında Osmanlı Hıristiyanlarının statüsüne karşı duyulan hoşnutsuzluk daha çok geleneksel ve milliyetçi yazında ve biyografilerde öne çıkmıştır. Benzer şekilde, Osmanlı Rumlarının eskiden beri güttükleri, değişen ve zaman zaman ciddi olarak çatışan amaçlar ve bu cemaatlerin kendi içlerindeki bölünmeler de temelde gelip geçici olarak değerlendirilmiştir. Bugün, sadece Bağımsızlık savaşçıları ve ardından gelen yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin askerlerinin değil, aynı zamanda komşularının, arkadaşlarının, müşterilerinin, işverenlerinin, daha önceki mahalli, bölgesel ve imparatorluk politikalarının mirasından kurtulmak amacıyla kitlesel göçlerine göz yuman, yol açan ve aktif olarak katılan sıradan vatandaşın sırtındaki yükün anlaşılması için, bu bilgi ve anlayış boşluğunun giderilmesi gerekir. Aksi takdirde, daha alınması gereken dersler olduğundan, tarih farklı bağlamlarda da olsa tekerrür edecektir.

18. yüzyılın sonlarına dek Küçük Asya'nın ve Ortadoğu'nun Ortodoks Rum cemaatleri örtüşmekle birlikte birbirinden farklı üç kültürel dünya üzerinden kimliklerini belirliyorlardı.[41] Bunlar arasında en sınırlı olanı, bireyin içinde doğup büyüdüğü mahalli kültürdü. Bu kültür gelenek, görenek ve sosyal yapı tabanında bireye kimlik algısı sağlıyordu. İçine doğdukları cemaati terk edip başka yerlere göç edenler belirli bazı gelenekleri koruyarak ve "doğdukları yerin" hafızasını canlı tutarak o dünyanın bir parçası olmayı sürdürüyorlardı. Ortodoks bir Osmanlı Rum'u için ikinci kültür dünyası daha geniş ve dini cemaate ait olan alandı. Bu dünya belli bir dini inanca bağlılığı ve onunla beraber gelen hiyerarşik düzeni temsil ediyordu. Rum Ortodoks Kilisesi'nin dünyası, bireyin içinde büyüdüğü mahalli cemaati kadar zaman ve uzamla kısıtlanmamıştı. Ancak imparatorluğun dört bir yanına dağılan Rum Ortodoks Hıristiyanlar, belirgin etnik farklılıklarına rağmen belli bir etnik grubun dilini –Rumca– istisnasız denebilecek şekilde kullanmamışlardır. Buna ek olarak, kilise kurumsal olarak

41 Augustinos, Gerasimos, *a.g.e.*, s.186.

kendi içinde eşine az rastlanır derecede gerginlikler yaşamıştır. Bir taraftan tarihsel öneme sahip Bizans Helenizmi'nin otoritesi delinirken, öbür taraftan Hıristiyan Ortodoks dinine bağlı olanlar Osmanlı İmparatorluğu'nun hakimiyeti altına alınarak *millet* mozaiğinin bir parçası konumuna düşürülmüştür. Sonuç olarak, Rum Ortodoks kimliği için her ne kadar hayati önemde olsa da, Ortodoks kilisesi netlikten çok paradokslarla işleyen bir hale gelmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda Rum Ortodoks cemaatinin yaşamını şekillendiren üçüncü ve son dünya ise, Yunan milliyetçiliğinin doğuşuyla birlikte zamanla billurlaşan "Helenik kültür"dü. İlk zamanlarda bu kültür öncelikli olarak dil bağlamında ifade buldu. Ancak sonradan, bilhassa 1821'deki Yunan İsyanı'ndan ve Helen Krallığı'nın kurulmasından sonra, bölgesel sınırlar öncelikli hale geldi.[42]

Osmanlı devletinin dağılma sinyalleri netleştikçe ve bağımsız Yunan devleti bir siyasi gerçeklik halini aldıkça, etnik Ortodoks Rumların günlük yaşamlarını etkileyen bu üç kültür ve kimlik dünyası arasındaki ilişki önemli oranda değişim gösterdi. Yunan Krallığı adı altında Helen kimlikli çekirdek bir ulus devletin kuruluşunu, Osmanlı'da Balkan Rumları olarak addedilen unsurlar üzerinde yoğunlaşan ve onların kimliklerini yeniden tanzim etme amaçlı merkezi kurumların yaratılması süreci izledi. Bu demek değildir ki önceki kimlik biçimleri tek bir siyasi merkezin buyruğu altına giriverdi ve onun tarafından yönlendirilmeye başladı. Genç Yunan devleti dört bir yana dağılmış ve değişik renklere bürünmüş Helenizm dünyasının siyasi temsilciliğini ve kültürel liderliğini üstlenmekle birlikte, siyasi cemaatini henüz kurmaya yeni başlamıştı.[43] Bu yeni devlet, 100 yıl kadar sonraki Türk ulusal tecrü-

42 Coğrafik olarak Yunan yeniden dirilişi kentsel ve kıyı ticaret merkezlerinin ve Osmanlı topraklarının dört bir tarafındaki antik kırsal cemaatlerin bir araya geldiği bir uzam etrafında ifade ediliyordu (Clogg (Richard), Goncidas (Dimitri), der., *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism*, Princeton, New Jersey: Darwin Press, 1999; Clogg (Richard), der., *Anatolica. Studies in the Greek East in the 18th and 19th Centuries*, Variorum: Aldershot & Vermont, 1996).

43 Clogg, Richard, Goncidas, Dimitri, der., *a.g.e.*; Kitromilides, Paschalis, *Engligtenment, Nationalism, Orthodoxy. Studies in the Culture and Political Thought of South-eastern Europe*, Variorum: Aldershot and Vermont, 1994; Augustinos (Gerasimos), *a.g.e.*; Jusdanis (Gregoris), *ön.*

besine benzer bir süreç sonucunda, Osmanlı dünyasının kozmopolit müteşebbis orta sınıflarının yaptığının aksine, önce kendi içinden bir milliyetçi kent bürokrasisi çıkardı. Bununla birlikte, Ege Denizi'nin iki yakasında ve Doğu Akdeniz sahillerinde yaşayan "Rum halkının" en meşru sözcüsünün kim olacağı sorunu ile uğraşmaktan kurtulamadı.

19. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde Osmanlı'nın elinde kalan topraklarda yaşayan bireysel cemaatler artık "millet sistemi"nin yörüngesinden uzaklaşıyorlardı.[44] Bilhassa "doğdukları topraklar"dan kopup ticaret, zanaat ve bürokrasi dünyasına katılan etnik Rumlar dil ve dinle ilgili konuları daha bir dikkatle izlemeye ve günden güne daha kozmopolit bir hal alan Osmanlı kent kültürü içerisinde farklı kimliklerini daha bir hevesle ifade etmeye başladılar.[45] Küçük Asyalı Rumlar, asırlar boyunca Müslümanlarla ve Ermeniler, Katolikler, çeşitli etnik kökenlerden Hıristiyanlar ve Yahudiler gibi başka cemaatlerden olanlarla aynı sosyal ve siyasi sistemin uzamı oldukları kadar, günlük hayatı da paylaşmışlardı. Bununla birlikte 19. yüzyılın son yıllarında ortak noktalardan ziyade farklılıklar önem kazanır olmuştu. Zamanın düsturu, bireyin etnik grup kimliği üzerinden kendini tanımlaması ve tanıtmasıydı.[46] Bu koşullar altında Yunan milliyetçiliği söylemi Ege denizinin karşı yakasında artarak yankı buldu ve Constantinople ve Smyrna'da olduğu kadar kasabalarda ve kırsal kesimde de çeşitli biçimlerde ifade edilmeye başladı. Bu söylemin temsilcileri, Helen halkının

---

ver.; Minneapolis/Oxford: University of Minnesota Press, 1991; Herzfeld (Michael), *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*, Austin: University of Texas Press, 1982.

44 *Tanzimat* reformlarına atıfla Augustinos diyor ki, "Yeni bir siyasi çağın soğuk ışığı altında halklar imparatorluk hükümetiyle Müslüman halkı hiç olmadığı kadar karanlık etnik fikirlerle değerlendirerek tepkide bulundular (Augustinos (Gersimos), *ön. ver.*, *s.*189). Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat döneminin *Millet* Reformları sonrasında etno-dinsel farklılıklar, cemaatler arasında giderek artan siyasi ve kültürel güvensizlikten dolayı tamamen katı etnik ayrımcılık hatlarına dönüştüler. Bu koşullar altında, Osmanlı'nın diğer gayri-müslim cemaatleri arasında Ortodoks Kilisesinde Rumlar'ın hakimiyetini protesto eden Rum karşıtı fikirler, Rum cemaatlerin kültürel farklılık bilinçlerini daha da derinleştirmiştir.

45 Clogg, Richard (der.), *ön. ver.*; Clogg, Richard, "The Greek *Millet* in the Ottoman Empire", Raude, Benjamin, Lewis, Bernard içinde, der., *ön. ver.*

46 Augustinos (Gerasimos), *ön. ver.*, *s.*191-192.

coğrafi birliğini savunan *Megali Idea*'yla birleşerek Küçük Asya'nın etnik olarak Rum olan cemaatlerini bu yeni ve umut vadeden "Yunan dünyası"na katılma fikri etrafında buluşturma çabasındaydı.[47]

Öte yandan bütün cemaatler milliyetçi yeniden-diriliş akımlarımdan aynı derecede etkilenmediler. Yunan milliyetçiliğinin mahalli Rum cemaatlerinin kültürel farklılık bilinci üzerinde bıraktığı etkiler, büyük ölçüde yaşadıkları yerleşimlerdeki dağılış biçimleri ve genelde toplumsal statüleri ile orantılı olarak gelişti. İmparatorluk sınırları dahilinde Ortodoks Patrikhanesi'nin ya da orta sınıfların tutumu bu dönemde her zamankinden daha belirleyici olmuştur. Milliyetçilik ateşinin en uzak tarafta kalan köşesinde, Constantinople'un *Fener* ilçesinin eski asilzadeleri –hakim ruhban sınıfı kadar Rum Ortodoks Kilisesinin mevki sahibi üyeleri– ve yerleşik Rum Ortodoks tüccar ailelerinin çoğunluğu statükoya karşı durmayı onaylamıyorlardı. Öbür taraftan tıp, hukuk ve edebiyat gibi mesleklerden olan aydın ve liberal sınıfın üyeleri Yunanistan'ın milliyetçi çağrılarına "en açık" olan kesimi teşkil ediyordu. Yine de, bu iki grubun toplam sayısı bile Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rum nüfusunun çok küçük bir bölümünü oluşturuyordu. Yunan toprakları dışında yerleşik olan köylü Rum cemaatleri, Osmanlı'nın kentsel yerleşim birimlerindeki zanaatkarlar ve işçilerden oluşan bundan çok daha büyük bir grup daha vardı. Küçük Asya'nın içlerinde oturan ve sayıca Müslümanlar'dan ve Rum olmayan gayrimüslimlerden az olanlar ise, Yunan milliyetçiliği dalgasının iyice uzağındaydılar. Buna rağmen *Megali Idea* siyasi projesinin tamamen dışında değillerdi. Batı Avrupa medeniyeti tarihinin ve mitlerinin bir parçası olarak görülen topraklar yalnızca Penopoles yarımadası ve güney Makedonya topraklarından ibaret değildi.[48] Avrupalı Helen tarihçileri ve Yunan milliyetçilerine göre antik Helen kültürü Küçük Asya'nın küçük Rum cemaatleri arasında halen yaşıyordu. Bu bağlamda, Küçük

47 1870'lerde Rum entelektüelleriyle elit sınıfı gerek krallık, gerek Osmanlı gerekse Rus İmparatorlukları bünyesinde olsun, tutarlı söylemlerle geçmişe dair bir ortak anlayış geliştirmişlerdir. (Clogg (Richard), Goncidas (Dimitri), der., *ön. ver.* ve Clogg (Richard), *ön. ver.*).

48 Jusdanis, Gregory, *ön. ver.*

Asya Rumları, Yunan milliyetçi aydınlanması söyleminde Yunan etnik kimliğinin gerçekliğine ve sürekliliğine şahitlik eden öz kültür birimleri olarak irdelenmekteydi. Küçük Asya Rumları'nın yerel lehçeleri, itikadi pratikleri ve yaşam tarzları Helen Krallığı tarafından neşredilen standartlaştırılmış ve resmileşen kültürel farklılık paketinin asli unsurlarından biri haline gelmeye başlamıştı bile.

Özet olarak imparatorluğun siyasi sisteminin çöküşünden çok daha önce, Osmanlı'nın "Rum tebaası" üç ayrı gelecek senaryosu arasında zor bir seçim yapmak durumundaydı: İmparatorluğun devamı yönünde onun bir parçası olarak kalmak ve baki kaldığı sürece onunla birlikte değişmek, milliyetçi yurttaşlarının yolundan gidip bölgesel bağımsızlık için savaşmak veyahut yeniden tanımlanmış kimliklerini kabul edip, imparatorluk bünyesinde iken dış dünyayla olan finans, ticaret ve iş ilişkilerinde aracı konumlarının semeresini almalarını sağlayacak bir üçüncü alternatif bulmak.[49] Durumun karmaşıklığına ek olarak, 19. yüzyıl boyunca binlerce Yunan milliyetçisi –yabancı statüsünde– Osmanlı İmparatorluğu'nun ticaret merkezlerine göç etmişti. Osmanlı pazarının dünyaya açılmasıyla birlikte bu grup ticarette ve serbest mesleklerde yeni imkânlar kazandı.[50] Bu göç dalgaları "yerli" ve "yabancı" Rumlar arasında yeni kaynaşma biçimleri yaratarak Küçük Asya tabanlı bir etnik Rum siyasi kimliğinin inşasını kolaylaştırmıştır. Tüm bunlara cemaat destekli eğitim kurumlarında Yunan devletinin denetiminde bir müfredat programının uygulanmaya başlanması da eklenince, Constantinople (İstanbul), Smyrna (İzmir), Trabizond (Trabzon) ve Caeserea (Kayseri) gibi yerler Yunan milliyetçi matrisinde kilit yerler haline geldi. Bunun dışında, Alman Romantizmin direttiği ata topraklarını "yabancı güçlerden" özgürleştirme amacının cazibesi Avusturya-Macaristan (Habsburg) ve Osmanlı gibi eski dünya imparatorluklarını kökünden sallayan siyasi karmaşanın hakim olduğu böylesi bir dönemde karşı konulmaz hale gelmekteydi. Rekabet

49 Clogg, Richard, *a.g.e.*

50 Pamuk, Şevket, *The Ottoman Empire and the World Economy (1820-1913)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

halindeki senaryolar, "Rumların etnik özgürleşmesi" siyasi projesinin bir parçası olarak Küçük Asya'nın Yunan devletince ilhakının yanısıra, Osmanlı İmparatorluğu'nun yerini Rus Ortodoks imparatorluk ailesinin akrabası olan bir Helen yönetiminin alması veyahut imparatorluğun etnik köken temelli özerk devletlerden oluşan bir federasyona dönüştürülmesi planlarını da kapsıyordu.[51] Bu arada daha yeni kurulmuş Yunan devletinin Osmanlı İmparatorluğu hakimiyetindeki Rumlar'ın siyasi statüsüyle ilgili olarak tek başına yapabileceği çok bir şey olmadığını da unutmamak gerekir. Yine de, Küçük Asya Rumlarının "özgürleştirilmesi" planları Osmanlı'nın bürokratik seçkinleri arasında Hıristiyan azınlıklara karşı bir karşı-milliyetçi hararet başlatmaya yetecek kadar kızgınlık yarattı. Muhalif görüşteki bu azınlıklar "sorunu"na son noktayı hayati önemdeki "siyasi sadakat" konusu koymuştur. Eski Osmanlı'nın ve yeni Türk devletinin yükselişte olan siyasi kadroları Anadolu'da homojen bir halk yaratmanın, Osmanlı'nm millet sisteminin mikro kopyası mahiyetinde bir ulus-devlet kurup yönetmekten çok daha mantıklı olacağı görüşündeydiler. Türkiye ile Yunanistan arasındaki 1922-1923 Zorunlu Nüfus Mübadelesi tamamen bu inisiyatifin kontrolünde gerçekleşmiştir.

İlk Rum Ortodoks Hıristiyan göçmen grubu Küçük Asya'yı 1912-1914'te terk etti. Osmanlı yönetimi tarafından güvenlik gerekçesiyle kıyı kentlerindeki yerleşimlerinden Küçük Asya'nın içlerine sürülen gruplar ise 1918-1919 yıllarında eski yerleşimlerine döndüler.[52] Ancak 1919-1922 Türk-Yunan Savaşı sırasında, çatışmalardan dolayı Küçük Asya'dan göç etmek zorunda kalan Rum cemaatler topraklarına ve mülklerine geri dönemediler. Anavatan Yunanistan'da, Ege adalarında veya Doğu Akdeniz'de kalan Rum cemaatler kaderlerinin belirlenmesini beklerken, bir anda Yunan ve Türk hükümetlerinin üzerinde anlaştığı Zorunlu Nüfus Mübadelesi'nin kurbanları konumunda buldular kendilerini. Sonuç olarak, 1928'e kadar 774.123 Küçük As-

51 Augustinos, Gerasmos, *ön. ver.*

52 Ladas, Stephen P., *The Exchange of Minorities: Bulgaria, Greece and Turkey,* New York: MacMillan, 1932, s.16.

yalı Rum Ortodoks göçmenler Yunanistan'a temelli yerleştirildi.[53] Bu, Küçük Asya'yı terk etmeye zorlanan Rumlar'ın sayısına dair asgari tahmini rakamdır. Kaldı ki bütün mülteciler Yunanistan'a yerleşmedi. Kimisi Batı Avrupa'ya, Kuzey Amerika'ya veya Ortadoğu'ya gitti. İkinci bir önemli ama bir türlü hatırlanması mümkün olamayan husus, Müslüman Türkler'in Avrupalı ordulara karşı uzun süren savunması sırasındaki savaş kayıplarına ek olarak, Küçük Asya'nın Müslüman ve Hıristiyanları arasında iç savaş denebilecek kadar sert ve acımasız geçen çatışmalar sırasında da bir sürü Küçük Asyalı Rum Ortodoks Hıristiyan'ın ölmüş ya da kaybolmuş olmasıdır.

Nüfus mübadeleleri sırasında 73.000 Rum Ortodoks Hıristiyan'ın Türk vatandaşı olarak İstanbul'da, 30.000 kadar Yunan vatandaşı ile 7.000 Rum Ortodoks Hıristiyan'ın İmbvros adasında, 1.200'ünün de Tenedos adasında kalmasına izin verilmişti.[54] Karşılığında, Batı Trakya'da yaşayan 106.000 Müslüman Yunan vatandaşlığı edindi.[55] Ancak 1950'lere gelindiğinde, Türkiye'de yaşayan Rum Ortodoks Hıristiyanların hayatı dramatik biçimde değişti. 6-7 Eylül 1955'te Rum cemaatlerine karşı İstanbul'da başlatılan şiddetli ayaklanma Rum cemaatlerinin çoğunun can havliyle kentten kaçmasıyla sonuçlandı.[56] Çeteler önderliğinde gerçekleşen bu ayaklanmalar esnasında Rumlara

53 1928 yılı Yunanistan seçimleri, McCarthy (Justin) içinde, *ön. ver.*, s.131. Bu rakamlar 1922-28 arasında mülteci cemaatler içerisinde meydana gelen ölümleri kapsamamaktadır. McCarthy ölümleri de hesaba katınca toplam sayının 850 000'e ulaşacağını söylüyor (*a.g.e.*, s.132).

54 Imbvros (Türkçe adı: Gökçeada) ve Tenedos (Türkçe adı: Bozcaada) Ege denizinin kuzeydoğusunda, Çanakkale boğazının ağzında iki küçük ada. 15. yy dan beri Osmanlı egemenliğinde olan adalar 1912'deki Balkan Savaşları sırasında Yunanlılar tarafından ele geçirildi. Adalar 1923'te güvenlik gerekçesiyle yeniden Türkiye'ye iade edildi,. 1920'de Imbvros'un nüfusunun neredeyse tamamı, Tenedos'un ise yüzde sekseni Hıristiyan Rumlar'dan oluşuyordu. Bu demografik faktörler gözönüne alındığında 1923 Lozan Anlaşması'yla Rum cemaatlerin mahalli yönetim hakları, güvenlik gücü ve şahıs ve mülkiyetin korunması gibi hususlarla ilgili olarak Imbvros ve Tenedos'a özel statü verildi (Helsinki İzleme Raporu, *ön. ver.*, s.27-32). Bunun dışında adanın Rum sakinlerine adada kalma hakkı verildi ve Lozan Anlaşması'nın azınlıkların güvenliği teminatları kapsamında korunmaya alındı (Alexandris Alexis, ön. ver.). Imbvros'la ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Tsimouris (Giorghos), "Reconstructing "home" among the "enemy"" cildinde.

55 Helsinki İzleme Raporu, *ön. ver.*

56 Akar, Rıdvan, Demir, Hülya.

ait 3000-4000 kadar işyeri yağmalandı ve talan edildi, kiliseler ateşe verildi, mezarlar tahrip edildi, 2000 kadar Rum evi soyuldu ve Rum okullarına saldırılar gerçekleştirildi. İstanbul'dan bu ilk kaçış dalgasının akabinde Türkiye ile Yunanistan arasında Kıbrıs konusunda artan gerginlik döneminde Rum kilisesinin yayınları yasaklandı ve 1963'te Ruhban Okulu kapatıldı. 1964'te Imbvros ve Tenedos adalarındaki okullarda Yunanca dersi okutulması ve cemaatin gayrimenkul edinmesi (okul ve kilise dahil) yasaklandı.[57] Bu yasaklamaları 1964'te Yunan vatandaşlığına sahip Rum Ortodoks Hıristiyanların güvenlik gerekçesiyle Türk devleti tarafından sınır dışı edilmesi takip etti.[58] Eylül 1964'te yaklaşık 12.000 Rum Ortodoks Hıristiyan oturma izinleri sona erdiği gerekçesiyle Türkiye'den çıkarıldı. Aynı yılın Ekim ayında 30.000 kadar Türk vatandaşı Rum Ortodoks Hıristiyan, aile bağları ve genel huzursuzluktan dolayı ülkeyi terk etti.[59] 1974'te Türk ve Yunan ordularının Kıbrıs'ta birbirlerine meydan okumasından sonra işler tamamen sarpa sardı. 1923'te Lozan Anlaşması'nın imzalandığı sırada Küçük Asya'da sayıları 110.000'i bulan Rum Ortodoks cemaatlerinin nüfusu bugün yaklaşık 2.500 civarında.[60] Bu rakama Imbvros ve Tenedos'ta kalan ve sayıları bugün 500'den az olan yaşlı nüfus da dahildir.[61]

Küçük Asya'nın Rum Ortodoks cemaatlerinin Osmanlı'nın son zamanlarındaki ve Cumhuriyet dönemindeki kaderlerine dair bu yarım yamalak tablo karşısında, ayrılıkçı milliyetçilikle sarsılan çok dilli ve çok kültürlü [poliglot] imparatorluğun cemaatler arası yaşamına duyulan özlemi anlamak daha da zor hale gelmektedir. Şüphesiz sanat, zanaatkarlık, mimari, lokantacılık, popüler kültür gibi alanlarda, İstanbul ve Osmanlı Küçük Asyası'nın diğer bazı kozmopolit bölgeleri zoraki göç-

57 Yine adalarda 1960 ve 1990'da, tahminen 200 kadar kilise ve şapel ya terkedilmiş ya da yıkılmıştır (Helsinki İzleme Raporu, *ön. ver.*, s.28).

58 Helsinki İzleme Raporu, *ön. ver.*, s.9, dipnot 12.

59 *A.g.e.*

60 Helsinki izleme Raporu, *ön. ver.;* Alexandris (Alexia), ön. ver. Alexandris'e göre, Rum Ortodoks Patrikhanesi'nin 1920'lere dayanan tahmini verilerine göre, 1923'te İstanbul'da 250.000 kadar Rum yaşıyordu ve bunların yaklaşık 150.000'i nüfus mübadelesi sırasında göç etti.

61 Akar, Rıdvan, Demir, Hülya, *ön. ver.*

lerinden önce Hıristiyan cemaatlerle ilgili gayet karmaşık bir manzara sergilemekteydiler. Bununla birlikte Müslümanların ve Hıristiyanlar'ın bir arada yaşamalarının, imparatorluk sisteminin meşruiyeti, Hıristiyanların Hıristiyan kaldıkça haklarının ve temsiliyetlerinin alt düzeyde tutulması, sınıflar arasındaki iktidar çatışmaları gibi hususlar açısından sorunsuz olduğu hiçbir zaman iddia edilemez. Varolan düzen değişime gebeydi, ancak bu değişim etnik homojenleştirme ve azınlıkların kitlesel halde sürülmesi doğrultusunda olmak zorunda değildi. Müslüman olsun, Hıristiyan olsun, Musevi ya da seküler olsun, imparatorluk tebaasının büyük bir çoğunluğu bu düzenden hoşnut değildi. Bu durum, modern Türkiye'de ilerici ya da tutucu revizyonist siyasi hareketlerin büyük oranda gözardı ettiği bir tarihsel gerçekliktir. Benzer şekilde, geride kalan Hıristiyan cemaatlerini etkileyen müteakip göç dalgaları Osmanlı rejimi bünyesinde değil, Cumhuriyet rejimi altında gerçekleşmiştir. Bu konuda "geçmişte olup bitene dair bellek" eksik kalırken, yakın siyasi geçmişle yüzleşmekteki acizlik ve kaçış artmaktadır.[62] Modern Türk toplumunda Rembetika müziğinin veya Osmanlı'nın çok-kültürlü mutfağının popülerleşmesi, neredeyse tamamen yitirilen bir mirası korumak anlamında takdire değer bir *kültürel jest*tir. Ancak bu süreç geride kalan gayri-Müslim cemaat mensuplarının Türkiye vatandaşı olarak siyasi ve kültürel haklarının yalnızca yasal olarak değil aynı zamanda pratikte de güvenceye alınması, kültürel ve mimari eserlerin tamiri, aileleri Küçük Asya'yı terk etmeye zorlananlara geri dönüş veya ziyaret hakkı tanınması ve Cumhuriyet rejiminin üzerine inşa edildiği vatandaşlık akdi üzerine yürütülecek yeni tartışmalarla desteklenmedikçe, bu jestler yalnızca bu kadarla kalırlar. Daha da önemlisi, toplumsal bir rahatlama yaratarak, bir adım öteye gidilmesinin de önünü kesebilirler.

SONUÇ

Walter Benjamin tarih felsefesi üzerine geliştirdiği altıncı tezinde diyor ki, "Geçmişi tarihsel anlamda açıkça ifade etmek onu 'gerçek anlamıy-

62 Bali, Rıfat, "Toplumsal Bellek ve Varlık Vergisi", Özyürek (Esra) içinde, der., *ön. ver.*

la' kabullenmek anlamına gelmez. Bu daha çok tehlike anında şimşek gibi çakan belleği dondurup tutmak anlamındadır (...). Bu tehlike hem geleneğin içeriğini hem de onun mirasçılarını etkiler."[63] Benjamin'in bahsettiği tehlike ulus olma tarihlerinin anlatımında çok önemli bir nokta teşkil etmektedir. Kıymeti kendinden menkul ve kendini durmadan yenileyen bir oluşum olarak bir ulusun egemen bir siyasi birim haline gelmesi milliyetçi siyasetin temel taşıdır.[64] Bu tür bir tarih aynı zamanda kültürel anlamda ayakta kalmak ve yeniden diriliş amacıyla geliştirilir. Bir diğer deyişle, ulus olma tarihi, politikanın acil ve dünyevi taleplerine cevaben inşa edilmiştir. Anılar arasında kurulan bağlantılar –ki bunlar gelenekler, değerler, normlar ve cemaatsel özelliklere dair tutanaklardır– ve egemen devlet olma siyasi projesi, ulusal rejimin kendisini tamamen kendine atıfla tanımlamasına dayanak oluşturur. "Ne idik, ne olduk ve ne olacağız" anlatımları etrafında sarmallanmış olan ulus olma tarihi, siyasi otorite açısından aynı zamanda ciddi güncel boyutlar içerir.[65]

Bu bağlamda ulusal tarih üzerine yeni argümanlar geliştirilmesi bir nevi kaçınılmazdır. Değişen zamanla beraber yeni siyasi bakış açıları, kültür mirasının alışılmışın dışında telaffuzları ve ulus olma ile vatandaşlığa dair yeni ve eleştirel tanımlamalar ortava çıkar. Nitekim günümüz Türkiye'sinde Cumhuriyet öncesi Osmanlı Anadolu'suna dair revizyonist anlatımlar, eski günlerin yaşam biçimine dair kayıtlar yalnızca tarihsel anlatımlardan ibaret değildir: Bunlar yeni kuşakların taleplerine hitap edecek şekilde sürekli olarak yeniden bağlamsallaştırılmaktadırlar. Ulusal varoluş hikâyelerinin bu türden tekrarlanması ve

63 Benjamin, Walter, "Theses on the Philosophy of History", idem içinde., *Illuminations*, New York: Shocken Books, 1968, s.225.

64 Tarihin ve mitin eleştirel bir yeniden değerlendirmesi için bkz. Ginzburg, Carlo, *Clues, Myths and the Historical Method*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1989.

65 Tarih, gelenek ve bellek arasındaki ilişkiye dair daha kapsamlı bir çalışma için bkz. Lewis (Bernard), *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford: Oxford University Press, 1975. Bernard Lewis'in mit yaratmanın etkilerini "sömürge veya İslâm kültürüyle" sınırlandırma teşebbüsü entellektüel açıdan tehlikeli olmakla birlikte, tarih yazımı bağlamında mitlerin nasıl işe yaradıkları konusundaki betimlemeleri gayet berrak.

örgülenmesi etik, siyaset, kültür, ekonomi ve tarih alanlarını değişik kombinasyonlarda bir araya getirir. Yine de tarihin yeniden yazılmasının ve sunumunun da sınırları vardır. Revizyonist ve aykırı siyasetin önderleri her ne kadar ulusal devleti yoruma açık bir cemaat olarak görseler ve ulusun ne olduğuna dair tekil anlatımlardan uzaklaşma çağrısı yapsalar da, baskın milliyetçi hareketlerin bu şekilde yeniden sorgulanmasının ortaya çıkardığı etik ihtimaller, hatırlama cesaretini gösterebildikleri hikâyelerin görünürde farklı parçalarını bir araya getirmekten kaçındıkları oranda kısıtlanırlar. Türkiye örneğinde Müslümanların Küçük Asya'yı çevreleyen geniş topraklardan imparatorluğun daralan sınırlarına göçü kadar, imparatorluk bünyesinde yaşayan Müslüman ve Hıristiyan cemaatler arasında ekonomik, siyasi, kültürel, sınıfsal ve statü temelli bölünmeler geçmişe romantik bir bakışı neredeyse zaruri kılar. Ancak geçmişin insan elinden çıkmış kültürel güzelliklerinin yeniden canlanan hatırası temelinde inşa edilen, "biz beraber nasıl da yaşıyorduk"a dair pürüzsüz yüzeyli anılar, modern Türk devletinin ve toplumunun tarihine ayna tutacak kadar güçlü değildir. 20. yüzyılın başlarındaki Küçük Asya birçok anlaşmazlığa – millet sisteminin bazı yönleri, Küçük Asya'ya gelip yerleşen Müslümanların kitlesel olarak Türkleştirilmesiyle ilgili sorunlar ve halkın yerel düzeyde Hıristiyan cemaatlerden en az üç tanesinin sürülmesine katılımı gibi sorunlara ev sahipliği yapmıştır. Bu tür hatırlaması zor olaylar masaya konmadıkça ve eleştirel bir anlayışla yaygın siyasi kültür söylemine dahil edilmedikçe, geçmişte Küçük Asya'da olup bitenlerin hatırlanması ince ayar çekilmiş bir nostaljiden öteye gidemez. Bu tutumun ise Türkiye Cumhuriyeti sınırlarında yaşayan siyasi cemaatin mirasını yüklendiği geçmişin daha çoğulcu ve kendini daha az haklı gören bir tutumla yeniden ele alınmasına yol açması bir hayli zor olacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

Türkiye'de Milliyetçilik, Bellek ve Aidiyet Üzerine

6-7 Eylül olaylarından bir görünüm
(Kaynak: *6-7 Olayları Fotoğraflar-Belgeler*,
Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005).

4

Türk Siyasi Tarihinde Avrupa Karşıtı Düşüncenin Entelektüel Kökenleri: Radikal Türk Milliyetçiliği Meselesi

NERGİS CANEFE - TANIL BORA

GİRİŞ

Bu makale, modern Türk toplumunda ve siyasi tarihinde belli başlı bazı çevrelerce aktif şekilde dillendirilen mevcut Avrupa karşıtı duruş ve hissiyatın entelektüel kökenlerini konu almaktadır. Avrupa ve Avrupalılık meselesi, Türk entelektüelleri, ideologları, devrimcileri, akademisyenleri, bürokratları ve elbette siyasetçileri arasında uzun zamandan beri tartışılagelen bir ihtilaf meselesi olmuştur. Ancak mevcut siyasi durum tek taraflı bir şekilde, Avrupa karşıtı tutumun ve söylemin elebaşısı olarak radikal Türk milliyetçiliğini ve onun parlamentodaki temsilcisi konumundaki Milliyetçi Hareket Partisi'ni (MHP) göstermektedir. Özellikle de meclisten geçen AB güdümlü yasal reformlar sonrası dönem, bu tespiti doğrular gibi görünmektedir. MHP ve liderleri sanki Türkiye'nin Avrupa Birliği tam üyeliği yolundaki yasal düzenlemeler konusunda harcadığı çabaya karşı çıkan tek grup gibi belirgin bir siluet edinmişlerdir.

Öte yandan, parti liderlerinin dile getirdiği kaygılar ve radikal milliyetçi siyasetin karakteristik özelliği haline gelmiş şüphecilik ve Avrupalılar'ın 'gizli emelleri' söylemleri, Türk siyasi tarihinde yeni değil-

dir. Tam tersine, bu tutum uzun bir geçmişe sahiptir. Bu nedenle mevcut özcü karakterdeki bu siyasi tavırların temsil ettiği çevreler ve köklülüğü ile ilgili bir değerlendirme yapılabilmesi açısından günümüz Avrupa karşıtlığı tartışmalarının mevcut entelektüel gelenekler bağlamında ele alınması gerekmektedir. Avrupalı kimliği, Avrupa'nın değerleri, Türkiye'den beklentileri ve talepleri hakkındaki bu olumsuz görüşleri tartışabilmenin en uygun bağlamı Cumhuriyetçi milli muhafazakârlıktır. Bu entelektüel ve politik gelenek, Milli Meclis'in ilk kurulduğu döneme ve bünyesindeki, 1950'lerdeki çok partili döneme kadar politik yaşamdan bertaraf edilen 'İkinci Grup' zamanlarına kadar dayanır. Biz bu çalışmamızda, geçmişte hem parti politikaları hem de benzer siyasi halk hareketleri içerisinde geniş yankılar uyandıran ve uyandırmaya devam eden bu özel geleneksel düşünceye ilişkin birkaç önemli tartışma noktası sunmaktayız. Bunu yapmaktaki amacımız, Türkiye'nin Avrupa ile ilişkilerine dair MHP liderleri tarafından dillendirilen mevcut iddialar ve iyice yer edinmiş entelektüel mirasın sundukları arasındaki benzerliklere dikkati çekmektir.

Bizce siyaset biliminin en zayıf yönlerinden biri kültürel ve entelektüel tarihle, özellikle de düşünce tarihi ile olan zayıf ilişkisidir. Biz Türkiye'deki radikal milliyetçi cephenin Avrupa karşıtı politikası öznelinde böyle bir boşluğu doldurma çabası içerisindeyiz. Bu yaklaşım üç yönlü bir kazanım sağlar. İlki ve en önemlisi, bu çalışma özelde MHP'nin, genelde ise radikal milliyetçi cephenin, Türk siyasetinde kronik bir şüpheciliğe kadar varan Avrupa karşıtı hissiyat ve eleştirilerin tek örneğini oluşturmadığını göstermektedir. Tersine, burada bahsedilen entelektüel tarih, bu hissiyat ve eleştirilerin Cumhuriyet Türkiye'sinde geçmişte var olan ve halen var olmaya devam eden uzun bir düşünce ve siyaset geleneğinin bir parçası olduğunu doğrulamaktadır. Bu gelenek milliyetçi-muhafazakâr gelenektir. Bu yüzden, Parti'nin sergilediği Avrupa karşıtı tutum, ne özgün ne de yenidir. Öyle gözükmektedir ki, MHP'nin 1999 seçimleri sonrasında iktidara yükselmesi ile birlikte Avrupa karşıtı fikir ve hissiyat kendine yeni bir dolaşım alanı bulmuştur. Sonuç olarak da bu cephe, Türkiye'nin ulusal egemenliğini ilgilen-

diren konularda mecliste geçen tartışmaların ve hükümet adına yapılan konuşmaların çoğunda hep başrolde olmuştur. Burada asıl cevaplanması gereken, MHP'nin nüfusun ne kadarlık bir oranını temsil ettiği ve 1999 seçimlerindeki başarısının arkasında öncelikli olarak Avrupa karşıtı propagandasının mı yoksa gündemindeki başka konuların mı olduğu sorusudur. Bu sorunun cevabı her ne kadar bu çalışmanın sınırlarını aşsa da, radikal milliyetçilerin Türk siyasetinde oynadıkları rolün bir değerlendirmesi açısından oldukça önemli bir husustur.

İkinci olarak, radikal Türk milliyetçilerinin mevcut politik duruşlarının entelektüel tarihinin detaylı bir analizi, bu grupların benimsediği ideolojik yaklaşımların ve normatif değerlerin aslında herkesçe bilinen gerçeklikler olmadığını teyit etmektedir. Tam tersine bu, Türkiye siyaset geleneğinde birbirine geçmiş olan Türklük, İslâmcılık, kültürel özcülük, savunmacı milliyetçilik ve karşı Oryantalizm geleneklerinin iç içe geçmiş durumunu yansıtır. Nihayetinde, bu makalede de vurgulandığı üzere, radikal milliyetçi şecerenin Avrupa karşıtı tutumu, bağımsız bir olgu olmaktan ziyade, daha büyük çaplı siyasi bir dönüşümün bir parçasıdır. Sonuç olarak, bu üç çıkarımın bir arada ele alınması, Türk toplumunun Avrupa ve Avrupalılığa olduğu kadar, modern Türk kimliğine dair algıları içerisinde meydana gelen olgular hakkında da bize daha net bir fikir verir. Dahası, Türk milliyetçiliğinin yabancı düşmanlığı konusunda en aşırı kanadının nasıl çalıştığına dair bize daha derin bir kavrayış sağlar ve siyaset uzmanlarına olduğu kadar sosyal bilimcilere de MHP'nin artan parlamenter katılımının uzun vadede muhtemel etkilerine dair detaylı bir tablo sunar.

NEDEN RADİKAL TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ?

1970'lerde MHP'nin faşist gençlik kolları bünyesinde çok geniş ve aktif çalışmalar yürüten Bozkurt'ların olumsuz imajları hâlâ tazedir ve Avrupalı siyasi gözlemciler arasında da bu böyledir. Alparslan Türkeş'in (1917-1997) liderliğinde 1960'larda başlayan MHP hareketi, geçmişte uzun süre paramiliter isyanlar, organize siyasi şiddet ve devlet merkezli totaliter senaryolar içerisinde önemli roller oynamıştır.

1980 darbesi her ne kadar organize kadrolarını ve liderliğini bir süreliğine sustursa da, MHP çok geçmeden tekrar bir hamle yapıp eski gücünü yeniden kazanmıştır. Öte yandan hareketin liderinin ölümü, radikal Türk milliyetçilerinin kendilerini tanımlamalarında ve sunuşlarında kayda değer değişimleri de beraberinde getirmiştir. Bu değişim, sonraları hareketin parlamenter gücünün artmasıyla ve Türk siyasetindeki yeni rolüyle daha da belirginleşmiştir.[1]

---

1 Radikal Türk milliyetçiliği üzerine bugüne kadar kaleme alınan bir grup seçme yazı Türk toplumundaki sağ hareketleri, daha çok karmaşık, karşılaştırmalı ve disiplinlerarası bir bakış açısıyla ele almışlardır. Ancak konuyla ilgili araştırmaların büyük bir bölümü, gazetecilik ve popüler tarih gibi türlerde yazılmış ve polemik yaratmaya yatkındırlar. Radikal milliyetçilikle ilgili akademik çalışmaların çoğu ise, Türkiye'de belli dönemlerde yaşanan siyasi, sosyal ve ekonomik değişimler gibi daha geniş bağlamlarla ilgilenmişlerdir (Bkz: Çiğdem Balım - Harding, der. *Turkey: Political, Social and economic Challenges in the 1990s* (Leiden: E. J. Brill, 1995); Atilla Eralp, Muharrem Tunay ve Birol Yeşilada, der., *The Political and Socieconomic transformation of Turkey* (Westport: Greenwood, 1993); Larry Diamond (der.) *Political Culture and Democracy in developing Countries* (Boulder, Colorado: Lynne Reinner Publishers, 1993). Clement Dodd, *Crisis of Turkish Democracy* (Londra: Prometheus Press, 1983).

Ayrıca, bir dizi çağdaş yazar bu hareketi parti siyaseti açısından inceliyor ve oy verme davranışları ile parti programlarına vurgu yapıyor. Örneğin bkz. Ergun Özbudun, *Contemporary Turkish Politics* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 2000); Metin Heper ve Ahmet Evin (der.), *Politics in the Third Turkish Republic* (Boulder, CO: Westview Press, 1994); Metin Heper ve Ahmet Evin (der.), *State, Democracy and Military: Turkey in the 1980s* (Berlin: Walter de Gruyter, 1988); Metin Heper, "The State, Political Party and Society in Turkey," *Government and Opposition*, sayı 25, No.2 (Yaz 1990), s.321-33. Radikal milliyetçi hareketten, aynı zamanda Türkiye'de demokrasi ve demokratik kurumların tarihi üzerine literatürde bahsedilir. Fakat genellikle radikal Türk milliyetçiliği kendi başına bir konu olarak işlenmemiştir. Tarihsel araştırmalar alanında bile bu hareketin tarihi ve özellikleri üzerine çok az sayıda çalışma bulunmaktadır. Bkz. Jacob M. Landau, *Pan-Turkism in Turkey: A Study of Irredentism* (Londra: Hurst, 1995); Jacob Landau, "The Nationalist Action Party in Turkey," *Journal of Contemporary History*, sayı 17, No.1 (1982), s.587-606; Jacob Landau, "Main Trends of Turkish Nationalism in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries," *History of European Ideas*, sayı 15, No.5-6 (1992), s.567-9; Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali* (İstanbul: Birikim Yayınları, 1999); David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism* (Londra ve Portland, OR: Frank Cass, 1977). Kimileriyse radikal milliyetçilerden, Türk Cumhuriyet tarihinde birçok aktörden birisi olarak geçerken bahsediyor. Bu durum, doğrudan Türk milliyetçiliği üzerine çalışan yazarlar için bile geçerlidir. Bkz.. Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası* (Ankara: İmge, 1997); Ali Engin Oba, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu* (Istanbul: İmge Yayınevi, 1995); Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, Cilt 3: *Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992); Speros Vryonis Jr., *Turkish State and Society: Clio Meets the Grey Wolf* (Selanik: Institute of Balkan Studies, 1991); Alev Er, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri* (Ankara:

1999 Seçimlerinin akabinde MHP'nin yüzde 18'lik oy oranıyla koalisyonun ikinci büyük ortağı olarak hükümette kendine yer bulmasının hem Türk siyaseti hem de Türkiye'nin uluslararası ilişkileri açısından çok önemli bir gelişme olduğu yaygın olarak kabul edilen bir gerçektir. Soğuk Savaş sonrası dönem çevreleri, Türkiye'nin artık yalnızca önemli bir tampon bölge olmaktan çıkıp, günden güne bölgesel bir güç haline gelerek Güneydoğu Avrupa, Ortadoğu ve Orta Asya arasında bağlantı sağlayan bir köprü haline geldiğini savunmaktadırlar. Hal böyle olunca, Türkiye'nin iç huzuru onlar için giderek önem kazanmaya başlamıştır.[2] Bu bağlamda MHP'nin iktidara gelmesi, Türkiye'nin anlamsız yere savunmacı, milliyetçi ve hatta yayılmacı bir tutum içerisine girerek bölgesel istikrar ve güvenliğin dinamiklerini bir daha onarılması güç bir şekilde bozabileceği endişesi yaratmıştır. Şüpheciler MHP'nin 1974 Kıbrıs işgaline ve Yunanistan'la olan uzun süreli diplomatik çatışmalar sürecine katılımlarını, yaklaşmakta olan tehlikenin sinyalleri olarak yorumlamışlardır. MHP liderinin Kürt Direnişinin lideri Abdullah Öcalan'ın yakalanması ve hapse mahkum edilmesi karşısındaki tepkisi de bu duruma örnek olarak gösterilmiştir. MHP'li kadrolar, bunu bir 'milli gurur' meselesi sayarak, Öcalan'a verilen idam cezasının uygulanmasına yönelik ısrarcı tutumlarını devam ettirmektedirler. Yine benzer bir şekilde, Kıbrıs'ın AB üyeliğine hareketin lider kadroları tarafından şiddetle karşı çıkılmakta ve bu, *Megali İdea*'yı gerçekleştirmeye ve Kıbrıs'ı da tıpkı Girit gibi Müslüman-Türk mirastan arındırmaya yönelik bir girişim olarak değerlendi-

---

Yurt Yayınları, 1986); Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme* (Ankara: Dost, 1988). Bu nedenle, bu hareketin incelenmesinde parti siyaseti ve sosyal-tarihsel perspektiflerini biraraya getiren çalışmalara ciddi şekilde ihtiyaç vardır. Bu ihtiyacı kısmen karşılayan ve MHP'nin Türk siyasetindeki rolü üzerine mevcut akademik tartışmalar için bkz. Ayşe Güneş Ayata, "Ideology, Social Bases and Organizational Structure of the Post-1980 Political Parties," Eralp (1993) içinde, s.31-49 ve Burak Arıkan ve Alev Çınar, "The Nationalist Action Party: Representing the State, the Nation, or the Nationalists," *Turkish Studies*, sayı 3, No.1 (Bahar 2002), s.25-40.

2 Bkz. Kemal Kirişci and Barry Rubin (der.), *Turkey in World Politics: An Emerging Multi- Regional Power* (Colorado: Lynne Rienner, 2001), ve Andrew Mango, *Turkey: The Challenge of a New Role*, Washington Papers No.163 (Westwood: Praeger, 1994).

rilmektedir. Kürt gerillalar için bir pişmanlık yasası çıkarılması ve Türk hukuk sisteminin üzerinde ve ötesinde işleyen Devlet Güvenlik Mahkemeleri'nin bir reforma tabi tutulması gibi süreçlerde, MHP hasretle beklenen Türk siyaset sisteminin demokratikleştirilmesine yönelik reformların ve Yunanistan gibi ülkelerle beklenen yeni bir bölgesel istikrarın sağlanması önündeki en büyük engel gibi görünmektedir.

MHP'nin Türk siyasetindeki konumunu hegemonik doruklara çıkarma yolunda gerçekten güçlü bir aktör olup olmadığı, Cumhuriyet'in inişli çıkışlı siyasi geçmişini göz önüne alacak olursak, yanıtlanması zor bir sorudur. Yine de, Türk siyasetinin kapsamlı devlet gücü ve güçlü askeri kudretin birleşimi olan güçlü bir milli devlet ile özdeşleşmiş olduğu gerçeği, hareketin sisteme yerleşmesine hizmet edebilecek, görece daha kabul edilebilir bir giriş noktası sağlamaktadır – özellikle de Marksist ya da İslâmcı parti ve hareketlerle karşılaştırıldığında bu daha da açık görülmektedir... Türkeş ve hareketin diğer önemli isimlerinin yaptığı gibi, radikal milliyetçi siyasi elit, milli yönetimi kurtarmak için devlet adına hareket etmeyi bile talep etmiştir. Bu nedenledir ki, radikal milliyetçi kadrolar, yakın Türk tarihi boyunca paramiliter eylemler düzenleme yönünde güçlü bir eğilim göstermişlerdir. Bu eğilimin başka bir boyutu da devlet politikalarının, özellikle azınlık ve cemaat hakları hususunda ısrarla hantal bir tutum sergilemiş olmasıdır. MHP kendisini sürekli Türk milleti adına Türk devletini –ya da tam tersi– koruma misyonunun sahibi olarak tasavvur ettiği için, parti yandaşları devletin güvenliğine tehdit oluşturan her şeye anında saldırmaya hazırdır. Yine aynı derecede önemli başka bir etken ise, MHP'nin Türk siyasetindeki etkisiyle Türk toplumuna sunduğu tablo ve öngörüdür. Planlanmış politik hedeflerin yürürlüğe konmasının mekanizmalarını ve partinin bürokratik ve demokratik bir yapı olarak yeniden yapılandırılmasını içeren kapsamlı bir siyasi projenin hazırlanıp sunulması, radikal milliyetçi hareketin daha genç ve daha uysal gibi görünen kadrolarının son icraatlarından bazılarıdır. Bu türden gelişmeler MHP'nin çoğulcu demokrasinin ilkelerini benimsemeye başlamış olabileceği izlenimi verebilir; ancak bu değişimlerin ne kadar sa-

mimi olduğu hususu tartışma götürür. Milletvekillerinin 3 Kasım 2002 seçimlerinden önce yaptıkları konuşmalardan anlaşıldığı kadarıyla, muhtemel koalisyon adaylarıyla iktidarı paylaşma veyahut sağlıklı müzakereler yürütme konusunda ciddi sorunlar yaşadıkları anlaşılmaktadır. Bu eğilimin iki türlü belirtisi vardır. Öncelikle, böyle bir tutum, merkez sağın 1999 seçimlerinde, eski bir akademisyen olan Devlet Bahçeli liderliğinde seçime giren partiye verdiği desteğin MHP'nin izlediği geleneksel çizgiden dolayı olduğu ve bu nedenle herhangi bir uzlaşı arayışına, değişime ya da işbirliğine ihtiyaç duyulmadığı zannından kaynaklanmış olabilir. İkinci olarak, hareketin kendisini halkın bütününü temsil eden bir statüde görmesi 'ortak menfaat' hedeflerine ulaşmak için başka parti ya da hareketlerle müzakere için çok az imkân bırakmaktadır. Bu bağlamda, MHP'nin yeni siyasi söyleminin parti bürolarının ötesine ne kadar geçtiği ya da aktif politikaya ne kadar uyarlanabileceği eleştirel analiz gerektiren bir meseledir.

Nihayetinde, radikal Türk milliyetçi hareketin tüm geçmişine damgasını vuran ve iyice yerleşmiş bir ırkçılık ve faşizm sorunu var ortada. Geçmişte saf Türk kanını kutsaması, başta Alevi vatandaşlar olmak üzere birçok azınlığa karşı siyasi şiddet uygulanmasıyla sonuçlanmıştır.[3] Resmi MHP ideolojisi o zamandan beri Küçük Asya Şiiler'ini 'Hakiki Anadolu Türkler'i' olarak kucaklamıştır. Bununla beraber, Türkiye Kürtleri ve birkaç dini azınlıkla ilgili sorun halen gündemdedir. Türk ırkçılığının etkileri Türk devletinin sınırları dışında yaşayan Müslüman ve Türkçe konuşan Türki azınlıklarla olan ilişkilerinde de hissedilmiştir. Buna, en kestirme anlatımıyla, ne zaman bahisleri geçse hareket liderlerinin şahinimsi tepkilerine yol açan Kıbrıs sorunu ve Yunanistan'la olan ilişkiler de dahildir. İlerleyen sayfalarda, bu radikal ve uzlaşmaz derecede farklı tutumun kökenleri, Cumhuriyet dönemi Türk tarihinin geniş politik ideolojiler ve entelektüel gelenekler yelpazesi dahilinde ele alınacaktır. Bununla, radikal Türk milliyetçiliğinin

3 Nergis Canefe, "Tribalism and Nationalism in Turkey: Reinventing Politics," Kenneth Christie (der.), *Ethnic Conflict, Tribal Politics: Global Perspectives* (Londra: Curzon Press, 1998), s.112-36.

önemini parlamenter kazanç ve kayıp hesabı sınırlarının ötesinde bir yere konumlandıracağımızı umuyoruz. Bu tür bir yaklaşım modern Türk toplumundaki hakim Avrupalılık kanısının, nadir ya da sıradışı bir olgu olmaktan öte, süreklilik arz eden bir konu olarak ele alınmasına imkân sağlayacaktır. Gerçekten de Türkiye'deki radikal milliyetçi ideolojinin köklülüğünün ve bağlantılarının boyutlarını anlamadan, kapsamı ya da daha geniş etkileri üzerine sağlıklı sonuçlara ulaşmaya çalışmak nafile bir çaba olur.

TÜRKİYE'DE ÖRGÜTLÜ RADİKAL MİLLİYETÇİ SİYASET: TARİHSEL ARKA PLAN

Radikal Türk milliyetçiliği, Cumhuriyet rejiminin sınırlarını da aşan, uzunca bir geçmişe sahiptir. Bu popülist siyasi hareket, günümüzün önde giden ideolojileri Kemalizm ve siyasi İslâm ile büyük ölçüde birbirine geçmiş durumdadır. Hal böyle olunca hareket, Türk siyasetindeki statükonun da önemli bir parçası halini almıştır. Cumhuriyetçi Türk siyaseti, her ne kadar kronik parçalanmışlıktan, ideolojik kutuplaşmalardan ve seçim istikrarsızlığından muzdarip olsa da, siyasi parti kurumsallaşmasını, göreceli, büyük ölçüde temsil etmektedir.[4] Örgütsel ihtişamın bu kendine özgü bileşimi ile Türkiye'nin siyasi partileri ve onların seçmen tabanı arasındaki karşılıklı ve istikrarlı ilişki noksanlığı, çoğunlukla bir seçimden ötekine beklenmedik ve önemli değişimlerin yaşanmasına yol açmaktadır. Radikal Türk milliyetçilerinin meclisteki temsilcisi MHP de, enteresan bir şekilde bu bocalama ve kararsızlıktan fayda sağlamıştır. 1960'lardan beri kısa ömürlü ve ideolojik açıdan uyuşmayan koalisyon hükümetlerinin oluşturduğu ortamın da katkısıyla, MHP kadroları Türkiye siyasetindeki etkilerini ka-

4 Bkz. Yılmaz Esmer, "At the Ballot Box: Determinants of Voting Behavious in Turkey," Yılmaz Esmer ve Sabri Sayarı (der.), *Politics, Parties and Elections in Turkey* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 2002); Ali Çarkoğlu, "The Turkish Party System in Transition: Party Performance and Agenda Change," *Political Studies*, sayı 46, No.3 (1998), s.544-71; Ergun Özbudun, *Contemporary Turkish Politics: Challenges to Democratic Consolidation* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 2000); Ersin Kalaycıoğlu, "Türkiye'de Köktenci Sağ Partiler ve Seçmen Tercihleri", *Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi*, sayı 7 (Ekim 1994), s. 65-84.

demeli olarak arttırmıştır. Buna ek olarak, bakanlıklar ve bürokraside önemli ve uzun vadeli işlevler üstlenerek de devlet aygıtı içerisinde kayda değer bir güç haline gelmişlerdir.[5]

Radikal milliyetçiliğin Türkiye siyasetindeki süregelen etkisi çeşitli nedenlerle açıklanabilir: Bunlar arasında; kırsal kesimden kente olan yoğun göç ve milli ekonominin sınırlarının belirlenmesi gibi kafatasçı faşist hareketlerin ortaya çıkışında temel rol oynayan, Türk toplumunu özellikle de 1950'ler ve 70'ler arasında önemli oranda etki altına alan geniş çaplı sosyo-ekonomik değişimler sayılabilir.[6] Bu olayların daha yakın bir yorumu merkez sağ politikalarının 1980 sonrasında aşınmaya uğradığını ve bu nedenle radikal milliyetçiliğe doğru evrildiğini iddia etmektedir. Bu iki faktör de kayda değerdir, ancak MHP'nin kademeli ve düzenli olarak güç kazanmasının arkasında üçüncü ve daha çok yapısal özellikte bir neden de vardır. Başka bir deyişle, 1960'tan bu yana vatandaşlıkla ilgili yapılan düzenlemeler, Soğuk Savaş dönemi komünizm karşıtlığı, göç politikaları ve Cumhuriyet'in kültür politikaları gibi hususlardaki görüş birliği, devlet sponsorluğundaki Kemalizm'i ve radikal Türk milliyetçiliğini, müttefik ideolojiler olarak tanımlanacak kadar birbirine yakınlaştırmıştır.

MHP pan-Türkizm'e karşı olarak, Türk ulus devletini Türk ulusuyla eşdeğer gören bir siyasi geleneğe mensuptur. Parti 1945-70 yılları arasında gelişen çeşitli radikal milliyetçi siyasi eylemlerin öncülüğünü üstlenen Türkçü bir nesil tarafından kurulmuştur. İkinci Dünya Savaşı yıllarına kadar devletin kitlesel gelişen radikal milliyetçi hareketi tamamen kontrol altına almaya yönelik çeşitli girişimleri olmuştur ve bu girişimler radikal Türk milliyetçisi sağın fikir babalarının yargılandığı 1944 davalarıyla doruğa ulaşmıştır. Ancak savaş sonrası dönemdeki 'Sovyet tehdidi' *Türk Kültür Ocağı*'nın kurulmasına kadar

5 Mustafa Çalık, *MHP Hareketi - Kaynakları ve Gelişimi, 1965-1980* (Ankara: Cedit Nesriyat, 1995).

6 Bkz. Daniel Bell, *The Radical Right* (New York: Transaction, 2001) ve Paul Hainsworth, *The Politics of the Extreme Right: From the Margins to the Mainstream* (New York: Pinter, 2000).

giden yeni ittifakların kapılarını açmıştır.[7] Türk milliyetçiliğinin farklı öğretileri arasında ittifakların kurulduğu bu yeni dönemde radikal Türk milliyetçiliğinin ilkeleri Türkiye temelli Turancılık, ırkçılık, Türk ulus devletinin sınırları içerisindeki Türk kanının yabancı kanlardan arındırılması (geride kalan Hıristiyanlar ve Yahudi cemaati hedefteydi), etnik olarak saf bir devletin yüceltilmesi; militarizm ve komünizm karşıtlığı doğrultusunda yeniden tanımlanmıştır. Karşılığında, bu yeni makyaj, hareketi günlük politikada açık ya da yarı legal ittifaklara daha uygun hale getirmiştir. Özellikle de Adalet Partisi'nin 1965 zaferinden sonra, radikal milliyetçi çevreler muhalif ve devrimci sol hareketleri bastırmakta kullanılabilecek bir güç olarak hükümetten giderek artan bir destek görmeye başlamıştır. Hatta bazı çevrelerde bunlar devletin yardımcı güçleri olarak görülegelmiştir.[8]

Devletin radikal milliyetçiliğe tanıdığı bu hoşgörü, MHP'nin militer bir görüş benimsediği zamana denk gelmektedir. Bu görüş 1970'ler boyunca partinin gençlik kolları, özellikle de *Ülkü Ocakları* üzerinden ekonomi sektöründe, okullarda ve çeşitli yakın çevrelerde kitlesel ve aktif bir şekilde giderek yaygınlaşmıştır. Yine de radikal Türk milliyetçiliğinin günümüzde bu kadar güç ve cazibe kazanmasındaki en önemli etken 1980 askeri darbesi olmuştur. 1980'lerde hareketin militan kanadı Türkçülük ve Sünni İslâm'ın ideolojik sentezini benimsemiştir (*Türk-İslâm Sentezi* - TİS).[9] Buna ek olarak, radikal milliyetçilerin bir zamanlarki partiye ölümüne bağlılık, açık askeri disiplin ve dövüş ruhu, hareketin liderinin neredeyse kült statüsünde yüceltilmesi, canını 'devlet'e feda etme ve katı hiyerarşiye bağlılık gibi düsturları bu dönemde yavaş yavaş gündemin arka planına itilmişlerdir. Bunların sonucunda, 1990'lardan beri radikal Türk milliyetçiliği tarihinde hiç olmadığı kadar, Türkiye siyasetinde uç bir unsur olarak değil de merkezi bir güç

7 Bu yeni örgüt "Türk kültürünü" iç ve dış düşmanlara karşı koruma amacını taşıyor. Bkz. Hugh Poulton, *Top Hat, Grey Wolf and Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic* (Londra: Hurst, 1997) ve Landau (1995).

8 Tanıl Bora ve Kemal Can, *Devlet, Ocak, Dergah* (İstanbul: İletişim, 1994).

9 Sentezin nihai formülasyonu 1984'te milliyetçi muhafazakar Aydınlar Ocağı tarafından ilan edildi.

olarak görülmeye başlanmıştır. Yani şu durumda, devlet kefaletindeki Kemalist milliyetçi politikanın belli öğelerinin kitlesel milliyetçi ve muhafazakâr politikayla başarılı bir sentezini temsil etmektedir.[10] Sonuç olarak, bu temalar etrafında geliştirilen ittifaklar yalnızca Türk milliyetçilerinin siyasetteki konumunu güçlendirmekle kalmamış; aynı zamanda parlamenter siyasetin sınırları çerçevesinde, Türk siyasetindeki İslâmcı ve muhafazakâr çevrelerin argümanlarını da açık açık kullanarak, aşırı Türk milliyetçisi zihniyetin devlet himayesindeki araştırma enstitüleri, bürokrasi ve ordu üzerindeki etkisini arttırmaktadır. Radikal milliyetçiler sahneyi 1970'lerde aşırı solcu milliyetçilerle, 1980'lerde piyasa kaygısıyla hareket eden liberal partilerle ve 1990'ların ortalarından beri İslâmcı cephe ve Cumhuriyetçi milliyetçilerle paylaşmak durumunda kalmışlardır. Bu açıdan bakılacak olursa, MHP'nin Türkiye'deki milliyetçiliğin gerçek rengini temsil ettiğini söylemek biraz acemice ve düşüncesizce olur. Öte yandan radikal milliyetçiliğin taçlandırdığı milliyetçilik türünün, yabancı düşmanlığının ve korumacı politikanın Türkiye siyasetinde sadece marjinal bir konum teşkil ettiğini iddia etmek de aynı derecede hatalı olur. Makalenin ileriki sayfalarında da değinileceği gibi, Türkiye'deki mevcut radikal milliyetçi duruş, Türkiye siyasetinde geçmişten beri merkezin sağında konumlanan çeşitli akımların iç içe geçmişliğinin geldiği son noktayı temsil etmektedir. Bu nedenle yarattığı etki, küçük bir siyasi partinin tek başına yakaladığı başarının ötesinde gibi görünmektedir.

AVRUPA, AVRUPALILIK VE TÜRK MİLLİ KİMLİĞİ: MHP'NİN TARTIŞMALARA KATKISI

Türkiye'nin dış dünyayla ilişkilerinin önemli bir bölümü Avrupa'yladır. Ancak Türk toplumunun ve devletin Avrupa ile ilişkilerini Avrupa Birliği üyeliğiyle sınırlandırmak hata olur. Türkiye, Avrupalı olan şeylere karşı çıkma, övme, taklit, inkâr, adlandırma ve yargılama ile dolu uzun bir tarihe sahiptir. Bu bağlamda, Türk modernleşme projesini savunan-

10 Bora ve Can (1994) ve Parla (1992).

lar kadar eleştirenler de, Avrupa ve Avrupalı kimliğini oluşturan unsurlarla ilgili hep karmaşık bir ilişki içerisinde olmuşlardır. Bu nedenle Avrupalı devletler ve Türkiye arasında çoğunlukla Türkiye'nin AB'ye üyeliği etrafında dönen mevcut ilişkiler, üyelik tartışmalarının ötesinde, bu kültürel arka plan ve siyasi tartışmalar ışığında değerlendirilmelidir.

Giriş mahiyetindeki bu gözlemlere karşın, 1999 seçimlerinden bu yana MHP liderleri ve ideologları Avrupa'nın dayatmalarına karşı Türkiye'nin milli menfaatlerini savunan sözcü rolünü devralmış gibi durmaktadırlar. 1999 seçimlerindeki başarılarını takiben, MHP liderleri yalnızca bir partinin değil tüm Türk ulusunun menfaatlerini gözettiklerini iddia etmişlerdir. Bu tür iddiaların doğruluğunu sınamanın bir yolu, Türkiye'nin AB ile ilişkileri üzerine benzer kavramların, ideallerin ve politikaların MHP dışında nasıl kullanıldığını incelemekten geçer. Bu konu makalenin son iki bölümünde ayrı bir kategori altında ele alınacaktır. Ancak karşılaştırmalı analiz için bir çerçeve oluşturmak amacıyla bu bölümde MHP'nin Türkiye-Avrupa ilişkilerine dair resmi söylemini ve Avrupalılığın onlar için ne ifade ettiğini irdeleyeceğiz.

Ateşli Türk milliyetçiliği her zaman kitlesel direniş ve emperyalist saldırılardan ve baskıdan kurtuluşun dilini kullanmıştır. Yıllarca Kemalist bürokratların otoriter eğilimleri bu iddiaların güvenilirliğini azaltma yönünde olmuştur. Buna rağmen, geçmişten beri Kemalizm'in kalesi konumundaki *Cumhuriyet Halk Partisi* ve o kalenin[11] koruyucu surları rolündeki Cumhuriyetçi Türk Ordusu'nun dışında, modern Türk devletinin belli başlı bazı kesimleri de Türk ulus devletinin kurucu mitlerinin en azından bazılarını ve ona eşlik eden Türk milli tarihini sahiplenmişlerdir. Sonuç olarak, son zamanlarda radikal milliyetçi politikada meydana gelen gelişmeler, Türkleri antik medeniyetlerin kurucu klanları arasında gösterip yücelten *Resmi Türk Tarih Tezi*'nin ölümünün kabul edilmemesine yol açmıştır. Tam tersine, bu tez yeniden sahiplenilmiş ve Avrupalılar'ın hukuki, politik ve ekonomik ilişki-

11 Bkz. Zafer Üskül, *Siyaset ve Asker: Cumhuriyet Döneminde Sıkıyönetim Uygulamaları* (İstanbul: Afa Yayınları, 1996) ve William Hale, *Turkish Politics and the Military* (New York ve Londra: Routledge, 1994).

lerinde Türkiye'den bekledikleri değişimlere karşı halk arasında geniş çaplı bir tepki uyandırmak amacıyla tekrar yürürlüğe koyulmuştur.

Öncelikle, bu makalenin kaleme alındığı Ağustos 2002 tarihinde Türkiye Büyük Meclisi'ndeki en büyük ikinci parti olan MHP, halen sürmekte olan hükümet krizi ortamında en kârlı çıkan parti konumunda idi. Hal böyle olunca, partililerin Avrupa ve genel olarak uluslararası kurumların ve hukukun belirlediği standartlara karşı sergilediği tutum, hararetli milliyetçilikten öte bir davranış şekli halini almıştır. Daha önce de belirttiğim gibi, MHP'nin 1999 seçimlerindeki başarısı çoğunlukla merkez sağdaki *Anavatan Partisi* ve *Doğru Yol Partisi*'nin milliyetçi-muhafazakâr tabanından ve İslâmcı *Refah Partisi* ile onun devamı olan *Fazilet Partisi*'nin tabanından gelen oylara bağlanmaktadır (Çarkoğlu, 2000; Kalaycıoğlu, 1999).[12] 1990'lar boyunca, en azından saydığımız bu partilerin liderleri, Avrupa'ya bağımlı olmaya karşıydılar ve Türk gelenekleri ile değerlerinin toplumda daha çok sahiplenilmesi gerektiğine vurgu yapmışlardır. Bu bağlamda MHP'nin Avrupa karşıtı tutumu asıl seçmen tabanından daha geniş bir kesim tarafından benimsenmiştir. Ancak Türkiye'de yeni uygulamaya konan idam cezasının uygulanması yasağının kaldırılması yönünde takındıkları tutum, MHP kadrolarının seçmenin daha büyük bir oranını memnun etme arzularının neredeyse sınır tanımadığını göstermiştir. MHP'nin 1999 Parti Programı Türk ulusunu ülkenin mevcudiyetinin yegane sosyal ve kültürel temeli olarak tanımlamaktadır. Buna paralel bir şekilde, MHP'nin şu andaki lideri Bahçeli, her ne kadar sık sık 'Avrupa'ya karşı bir garezlerinin olmadığını' ve 'Türkiye'yi kapalı bir toplum haline getirme niyetlerinin olmadığını' iddia etse de, milli benliği, birliği ve egemenliği korumanın öneminin de her fırsatta altını çizmektedir.[13] Nitekim, ne zaman Türk devletinin insan hakları karnesinin düzeltilmesi ile ilgili değişiklikler gündeme gelse, Bahçeli bunun Avru-

12 Ali Çarkoğlu, "The Geography of April 1999 Turkish Elections," *Turkish Studies*, sayı 1, No.1 (2000), s.149-71; Ersin Kalaycıoglu, "The Shaping of Political Preferences in Turkey: Coping with the Post-Cold War Era," *New Perspectives on Turkey*, sayı 20, No.1 (1999), s.47-76.

13 *Turkish Daily News*, ropörtaj, Nisan 27, 1999.

pa ülkelerinin istekleri doğrultusunda değil de küresel dönüşümlere uyum sağlamak amacıyla, Türk ulusunun *hassasiyetlerinin* (mesela idam cezası ve 30 seneyi aşkın bir süredir devam eden Türk ordusunun Kıbrıs'taki varlığı, bu hassasiyet kotasına dahil edilmektedir) göz önünde tutularak yapılması gerektiğini üzerine basa basa vurgulamaktadır.[14] Sonuç olarak, MHP liderlerinin Türkiye'yi tahayyül ettikleri harita, Kafkasları, Ortadoğu'yu ve Balkanları da içine alırken Avrupa'yı dışarda bırakmaktadır.[15] Bu haritanın merkezi, 'Türk Dünyası'nın refahı için hayati önem arz ettiği varsayılan Avrasya bölgesidir. Bu parametreler çerçevesinde Avrupa ve Avrupa Birliği (AB), Türk insanına karşı düşmanca ve dışlayıcı bir tutum içerisinde olmakla suçlanmakta ve geçmişte imzaladıkları anlaşmalara sadık kalmaya ve bu tutumlarını değiştirmeye çağrılmaktadırlar. AB özellikle de Kıbrıs konusunda önyargılı davranmakla ve kendi acılarından Kıbrıslı Türkleri sorumlu tutmakla suçlanmaktadır. Her ne kadar bu suçlamalarda ciddi bir doğruluk payı bulunsa da, AB'nin tavrını medeniyetindeki aksaklıklardan kaynaklandığı iddiası radikal Türk milliyetçiliğine ve genelde muhafazakâr düşünce geleneğine özgü bir varsayımdır.

Bu noktada bir örnek vermek yerinde olacaktır. MHP'nin parti yayınevi, iki ayda bir çıkardığı *Türkiye ve Siyaset* adlı derginin Nisan 2002 özel sayısını, Avrupa'nın ve Avrupalılar'ın Türkiye'den isteklerine dair bütün kaygılarını vurgular biçimde, Türkiye-AB ilişkilerine ayırdı. Partinin ağır toplarının çoğu bu konuda büyük bir çaba içerisine girdiler ve Türkiye'nin AB üyelik süreci üzerine çeşitli makaleler yayınladılar. Bunların arasında özellikle kayda değer dört tanesinden bahsetmek mümkün. İlki, bizzat Devlet Bahçeli imzalı makale, Türkiye'nin jeopolitik ve jeokültürel açıdan ne kadar kıymetli bir konumda olduğunu bizlere bir kere daha hatırlatmakta ve Türkiye'nin kimseye muhtaç olmadığını, tam tersine bölge ülkelerinin –buna Avrupa da dahil– Türkiye'ye

14 MHP Parti websitesi (<www.mhp.org>), Basın bildirisi, Haziran 25, 2002.

15 Devlet Bahçeli, "Türkiye-AB İlişkilerinde Kırılma Noktaları," *Türkiye ve Siyaset*, No.7 (2002), s.1-14.

muhtaç olduğunun altını tekrar tekrar çizmektedir.[16] Bahçeli ayrıca, Türkiye-AB ilişkilerinin Avrupalılar'ın önyargıları nedeniyle bozulduğunu ve bu önyargıların en azından, bir kısmının, MHP'nin de ortağı olduğu 57. Koalisyon Hükümetinin sağduyulu yaklaşımı sayesinde aşıldığını ifade etmektedir. Bahçeli gelecekteki Türkiye-AB ilişkilerinin seyrini belirleyecek 'üç temel hususta' da söz etmektedir: Kıbrıs sorununa bakışı, AB'nin Türkiye'nin bölünmez bütünlüğünü ve siyasi huzur ortamını tehdit eden Kürt hareketi gibi terörist örgütlere bakışı ve vaat edilen ancak sürekli ertelenen ekonomik yardım paketlerinin açılması. Bahçeli yazısının sonunda, Türkiye'nin AB'ye girebilmek için daha başka neler yapacağının sürekli tartışılmasının beyhudeliğine ve nasıl nifak yaratan bir gelişim olduğuna dikkati çekmektedir. Bahçeli'ye göre Türk toplumu bundan vazgeçmeli ve kendisine AB tam üyeliğini kabul ettirebilmek için asıl Avrupa'nın ne yapması gerektiğini tartışmaya başlamalıdır.[17] Bahçeli aynı zamanda, Avrupa'nın PKK'yi terörist örgütler listesine almamak ve Kıbrıs'ın Türkiye için milli önemini gözardı etmek gibi 'kabul edilemez' davranışlarından dolayı özür dilemesi gerektiğini de belirtmektedir.[18] Türkiye ille de AB'ye üye olacaksa, bu Türkiye'nin Avrupalı olmayı öğrenmesinden ziyade büyük (eşit) medeniyetlerin buluşması temelinde olmalıdır. Bahçeli son zamanlarda epey dillendirilmeye başlayan, 'AB üyeliği Türkiye'nin tek şansıdır' şeklindeki sloganın Türkiye için yüz kızartıcı ve küçük düşürücü bir şey olduğunu da açıkça ifade etmiştir. Ona göre Türkler gibi büyük bir ulus farklı seçeneklere hep sahip olmalıdır ve kendi menfaati için müzakere hakkından asla taviz vermemelidir.[19]

Ahmet Selçuk Can, Osman Karacakurt ve Selim Kuzu'nun aynı dergideki yazıları Bahçeli'nin değindiği hususları daha da açmıştır.[20]

16 Bahçeli (2002), s.1-14.

17 Ibid., s.14.

18 Ibid., s.9-10.

19 Ibid., s.13.

20 Ahmet Selçuk Can, "Avrupa Birliği Yetkililerinin Türkiye'ye Yaklaşımları," *Türkiye ve Siyaset*, No.7 (2002), s.15-22; Selim Kuzu, "Güncel Tartışmalar Işığında Türkiye-AB İlişkileri, Basın ve MHP," *Türkiye ve Siyaset*, No.7 (2002), s.72-84; Osman Karacakurt, "Türkiye AB İlişkilerinde Kritik Yol Ayrımı," *Türkiye ve Siyaset*, No.7 (2002), s.45-58.

Can'ın makalesinde Ankara-Brüksel ilişkileri, Türkiye'nin menfaatleri sözkonusu olduğunda AB politikalarının ne kadar da tutarsızlaştığı üzerinden yeniden değerlendirilmektedir. Can, Türkiye'ye tek taraflı olarak dayatılan 'üyelik uygulamalarının' Türkiye'nin ulusal güvenlik, siyaset ve ekonomi gibi iç ilişkilerine taciz olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Can, Ermeni soykırımı konusuna da değinmekte ve Avrupa'nın soykırımı onaylamasının hiçbir geçerli açıklaması olmayan, son derece düşmanca bir tutum olduğunu ifade etmektedir. Ona göre tek başına bu bile AB'nin Türkiye'ye karşı nasıl sinsi ve ırkçı önyargılara sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Yine Can'a göre Avrupa Parlamentosu'nun 'Türkiye karşıtı' tutumu Avrupa'nın Türkiye'ye dair ortak fikirlerinin göstergesi olarak algılanmalıdır. Bu bağlamda Can'ın makalesinde, Avrupa Parlamentosu ahlaki davranışın temel ilkelerinden yoksun, kaotik ve önyargılı bir tartışma platformu olarak tanımlanmıştır.[21] Öte yandan Karacakurt, Türkiye siyasetindeki AB yanlısı cepheye PKK ve köktenci İslâm lekesinin bulaştığını öne sürmektedir. Yazarın gözünde her iki hareket Türk devletinin bütünlüğünü ve Cumhuriyet rejimini yıkmayı hedef almaktadır. Karacakurt aynı zamanda üyelik müzakerelerinde Yunanistan'ın rolüne dikkat çekmekte ve Yunan hükümetinin Türkiye'nin üyelik başvurusuna ancak ve ancak Kıbrıs ve Ege sorununun kendi menfaatlerine çözülmesi koşuluyla destek vereceğini iddia etmektedir.[22] Son olarak, Selim Kuzu, makalesinde bir Rum gazetesinin Türkiye'deki AB tartışmalarına yaptığı göndermelere değinmekte ve *Cumhuriyet* gibi gazetelerde yazılan başmakalelerin, Türkiye'nin bağımsız bir ulus-devlet olarak varlığını sürdürebilmek için Avrupa'nın normlarına uymak zorunda olduğu gibi bir izlenim verdiklerinden şikâyet etmektedir.[23] Sonuç olarak, bu dört makale MHP'nin Türkiye-AB ile ilişkilerine bakış açısının kısa bir özetini ve siyasi platformlarda dile getirdiği noktaların neler olduğunu sunmaktadır. Şimdi bu kaygıların sadece radikal milliyetçi

21 Can (2002), s.18-21.
22 Karacakurt (2002), s.49.
23 Kuzu (2002), s.73.

kadrolar tarafından mı, değilse başka hangi çevrelerce dile getirildiği üzerinde durmak gerekmektedir.

MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂR GELENEK VE AVRUPA

Cumhuriyet'in ilk yıllarından bu yana Türkiye'de muhalif siyasi çevreler arasında tek partili Kemalist iktidar ve onun modernist kadroları körü körüne Batı hayranı ve kendi köklerinden uzaklaşmış olarak nitelendirilmiştir. Dahası bu çevreler, Türk toplumunun kapalı arzularını ve bu arzularının 'çıkarcı Avrupa' tarafından ardı arkası kesilmeyen planlarla nasıl istismar edildiğinin farkında olmamakla suçlanmışlardır.[24] Bu suçlamalara cevaben eski ve yeni Cumhuriyetçiler'in 'yeni Türkiye' söylemi, Türk ulusunun, 'medenileşme'nin gereklerini Avrupa'yı *harfiyen* taklit etmeden de yerine getirebilecek seviyede olduğunu savunagelmiştir. Bu tartışmanın "muhalefet" tarafındaki hakim eğilim, yıllar yılı milliyetçi, muhafazakâr ve İslâmcı söylemlerin en radikal unsurlarını bir arada kullanarak, Cumhuriyetçiler'in Osmanlı sonrası Türk tarihi alanında topyekûn bir karşı bir söylem geliştirmeyi amaçlayan milliyetçi-muhafazakâr cephe tarafından belirlenmiştir.[25] Bu akımın ilk temsilcilerinden biri Türk Milli Marşı'nın yazarı, şair ve muhafazakâr-İslâmcı düşünür Mehmet Akif Ersoy'dur. Onun deyimiyle 'medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar'dır. Benzer şekilde Cumhuriyet'in ilk yıllarının milliyetçi ideologu ve ünlü gazetecisi Yunus Nadi, Bronz Çağı'nda Türkler'in diğer bütün medeniyetlerden üstün bir konumda olduğunu iddia ederek Türklüğü yücelten o usta işi *Güneş Dil Teorisi*'ne atıfta bulunarak şöyle demektedir: "Rönesans her ne kadar bazı yenilikler getirerek Avrupa toplumunun üzerindeki cehalet perdesini aralamasına yardımcı olmuşsa da, Hıristiyanlık ile ondan kaynaklı bağnazlık ve batıl itikatlar, Avrupalı'nın ruhunu hiçbir zaman tam olarak terk etmemiştir."[26] Kendilerini 'Hümanist Anadolu' nun fedaileri' olarak tanıtan Cumhuriyetçi entelektüellerden bazıları

---

24 Agah Sırrı Levend, *Halk Kürsüsünden Akisler* (Istanbul: Burhaneddin Matbaası, 1941), s.63.

25 Bkz. Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975).

26 Mehmet Kaplan (der.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992), s.298.

ise Avrupa medeniyetini; Avrupa'nın Greko-Romen mirasını yüceltirken, Akdeniz havzasında yaşayan ve Avrupalı olmayan verimli İslâm ülkelerinin tarihi başarılarını görmezden gelerek çifte standart uygulamakla suçlamaktan çekinmemişlerdir.

Ancak öbür taraftan 'medeni' kavramına olan candan ve dindirilemez arzuları, Cumhuriyetçileri, Avrupa'nın değerlerini ve normlarını tamamen inkâr etmekten her zaman alıkoymuştur. Bu bağlamda, en güvenilir alan olarak, Kemalist ve modernist eğilimli milliyetçi elit daha ziyade Avrupalı ulus devletlerin özelliklerinden biri olan siyasi ve tarihi değişim yörüngelerini sahiplenmeye meyletmişlerdir. Bu bakımdan, milliyetçi-muhafazakâr geleneğin özgünlüğü, bilim ve teknoloji alanındaki başarıları hariç Avrupa kaynaklı her şeyi vasıflı bir şekilde ısrarla reddetmesinden kaynaklanmaktadır. Bu entelektüel bakış açısının Avrupa karşıtı tutumu, imparatorluğun yitirilen altın çağına özlem duymaktan çok, günümüz Türkiye'sinin ne olduğuyla ve ne olması gerektiğiyle daha fazla ilgili olması açısından geleneksel İslâm'ın topyekûn ve koşulsuz Batı karşıtlığından şüphesiz birkaç adım daha ileridedir. Örneğin muhafazakâr ideolog Nihad Sami Banarlı'ya göre Batılılaşma süreci, hedef alınan devletin zayıflatılması ve akabinde Avrupalı normların ve değerlerin Avrupa'nın çıkarına uygun şekilde dayatılmasını öngören, önceden tasarlanmış bir projedir.[27] Banarlı'nın deyişiyle:

> İki seçeneğimiz var. Avrupa'nın milli değerlerimizi ve hakiki entelektüel kapasitemizi sevmesini sağlayacak umulmadık bir mucize beklemek, kendimizi benimsetmek ve bize karşı olumsuz önyargılarını yıkmak için onlara asıl geleneklerimizi, göreneklerimizi, alfabemizi, edebi-sanat eserlerimizi ve medeniyetimizi yeniden tanıtmak veyahut onlara sandıkları gibi cahil ve geri kalmış olmadığımızı, bütün uluslar arasında en parlak geçmişe sahip uluslardan biri olduğumuzu göstermek için Batı medeniyetinin anladığı sert dilden konuşmak. Gerçekçi düşünen bir idealistin benimsemesi gereken ikinci yoldur.[28]

---

27 Bora (1999), s.88-9.

28 Nihad Sami Banarlı, *Devlet ve Devlet Terbiyesi* (Istanbul: Kubbealtı Nesriyat, 1985), s.217-18.

Banarlı'nın temel kaygısı, başka birçok milliyetçi-muhafazakâr düşünürün de paylaştığı gibi, Müslüman Türk toplumunun ve medeniyetinin gerçek meziyetlerini ve değerlerini kaybetmesidir. Öte yandan bu düşünce tarzı en iyi durumda modernist olarak tanımlanabilir ve bu nedenle Banarlı'nın milliyetçi-muhafazakâr geleneği tam anlamıyla temsil ettiği pek söylenemez. Çünkü milliyetçi-muhafazakâr cephe, genelde Avrupa tarihini ve toplumunu çok daha hararetli bir şekilde eleştirmiştir. Bu akımın fikir babalarının çoğuna göre radikal milliyetçi hareketin kitlesel örgütlenme ve yeni bir siyasi söylem oluşturma yönünde yükselme devri yaşadığı 1960'lar ve 70'ler boyunca 'başımıza gelen' Batılılaşma ve özellikle de Avrupa medeniyetinin desteklenmesi, Türk toplumunun bazı talihsiz koşullardan dolayı dünya siyasi arenasındaki itibarının zedelenmesinden kaynaklı, utanç verici bir benlik kaybıdır.[29] Farklı toplumlar ve medeniyetler arasındaki etkileşimlerde bir dereceye kadar *kültürel karamsarlık* olması mümkündür. Bu karamsarlık, bu etkileşimin ille de taraflardan birinin altta kalması ve diğerinin merhametine muhtaç hale gelmesi bağlamında ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Milliyetçi-muhafazakâr düşünceye göre, bu hissi aşmanın bir yolu Türkler'in tarih boyunca imza attığı başarıların bizzat Avrupalı kaynaklara atıfla vurgulanmasından geçer. Bu girişim aynı zamanda 'Doğulu toplumları' bir medeniyet oluşturmak ve onunla gurur duymaktan aciz bir sürü halinde gören Oryantalist eğilime karşı da geliştirilen bir stratejidir. Ancak saldırganlık dozu arttıkça bu dilde yeni şeyler söyleyebilme potansiyeli doğru orantılı olarak azalır.

Böyle bir girişimin tipik örneklerini ortaya koyanlardan biri, edebiyatçı İsmail Hami Danişmend'dir.[30] Danişmend'in yorumuna göre demokrasiden bilime ve hatta tiyatrodan sanata bütün alanlardaki Türk etkisi bugün Batı medeniyeti dediğimiz medeniyetin kuruluşunun temel taşı olmuştur. Her değeri ısrarla Türkler'e mal eden bu görüş, milliyetçileri –ki bu sınıflandırma sıkça Kemalistleri de içine alır– ve

29 Ahmet Kabaklı, *Temellerin Duruşması* (Istanbul: Tü rk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 1990), s.15.

30 İsmail Hami Danişmend, *Garp Menba'larına Göre Eski Türk Demokrasisi* (Istanbul: Sucuoglu Matbaası, 1964).

muhafazakârları yeni ve etki alanı sürekli büyüyen ortak bir dil geliştirme etrafında birbirine yakınlaştırmıştır.

Öte yandan bu hareketin aşikâr zayıf noktaları mevcuttur. Örneğin, Cumhuriyet'in yeni kurulduğu dönemde milliyetçi-muhafazakâr görüş Kemalist rejimin siyasi ve kültürel reformlarıyla ilgili ciddi bir sorun yaşamıştır. Osmanlı'nın son dönemlerinde 'Batı taklitçiliği' temelinde ortaya çıkan 'rezil rüsva' Tanzimat hareketi gibi, Cumhuriyet reformları da hatırı sayılır muhafazakâr çevrelerce taklitçi olarak görülüp içeriden, yani yapısal olarak kusurlu olarak değerlendirilmişlerdir.[31] Keza kimi milliyetçi-muhafazakâr ideologlar, Türk milliyetçiliğinin fikir babası olarak kabul edilen Ziya Gökalp'ın geliştirdiği kültür-medeniyet karşıtlığı yorumunun kötü bir kopyasından hareketle, Türk toplumunun topyekûn modernleşmesine öncülük edenlerin kişisel saplantılarını ve acizliklerini karikatürize etmişlerdir. Bahsedilen bu grup elit/bürokratlar kendi kültürlerini unutup başkasının medeniyetinin peşinden koşan densizler olarak tanımlanmışlardır. Buna karşın otantik Müslüman-Türk; yabancılaşmaya, kimliksizleştirilmeye ve ünlü İslâmcı şair Sezai Karakoç'un deyimiyle 'oto-sömürgeciliğe' karşı direnebildiğini ima eder.[32] Bu bağlamda Batılılaşma, mağrur bir tarihe sahip değerli ve güçlü bir ulusun üyeliğinden vazgeçmek olarak görülmüştür. Bu görüşe atfen, Batılılaşma adına Türk insanı 'bir Fransız gibi davranıp Türklüğünden bahsetmekten bile utanır halde', utanç verici bir yaşam tarzına zorlanmıştır.[33] Keza kozmopolit bir kimlik, Türk toplumunun ulusal benliğini kaybetme pahasına hayran kaldığı bir şey olarak tanımlanmıştır.[34] İşte bu noktada toplumsal ve ulusal kimliklerin Türklük üzerinden yorumlanması ciddi önem kazanmıştır. Milliyetçi-muhafazakâr gelenek bu yolla, Türk ulusu olarak adlandırılan toplumun bireyleri arasında en ufak bir 'farklılık'a dahi yer bırakma-

31 Mehmet D. Doğan, *Batılılaşma İhaneti* (Ankara: Birlik Yayınları, 1979), s.15.

32 İsmail Kara'dan alıntılanmıştır, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi* (Istanbul: 3 Pınar Yayınları, 1994), s.383.

33 Doğan (1979), s.46.

34 Osman Yüksel Serdengeçti, *Bu Millet Neden Anlar?* (Konya: Milli Ülkü Yayınevi, 1986), s.59.

maktadır. Bu çerçevede, baş düşman olarak Batılılaşmış, Avrupalılaşmış ve dolayısıyla da 'yabancılaşmış' Türk elitleri ve entelijansiyası gösterilmiştir; bu grup, kölelik üzerinden Batılılara benzemek uğruna kendi öz kültüründen, kökeninden ve dininden kaçanlar olarak mimlenmiştir.[35] Ahmet Kabaklı gibi kimi muhafazakâr İslâmcı şairler işi daha da ileri götürerek bu önceden planlandığına inanılan süreci, Batı'nın emperyalist çıkarları doğrultusunda Müslüman Türkler'i asimile ettiği bir 'tersine Yeniçerileşme' olarak yorumlamışlardır. İlginçtir ki, Türk aydınının yabancılaşmasına dair benzer betimlemelere bazı solcu Kemalist düşünürlerin yazılarında da rastlamak mümkün. Ancak bu ikinci grubun temel kaygısı kültürel kirlenme ile ilgili değil, Batılı kapitalistlerin daha da palazlanması uğruna sömürülen, Marksist kuramın "çalışan insanlar"ı ile ilişkilidir. Öte yandan bu örnek, Batılı güçlerle daha yakın ilişkiler ve Avrupalılaşma uğruna 'vatanın satıldığı' temasının Türk siyasi düşüncesinde ne kadar köklü ve belki de aşınmış olduğunu göstermektedir.

Bu tür nitelendirmelerin ilk örneklerine aslında Osmanlı'nın son dönem Türk yazınında rastlanmaktadır. Örnek olarak Ahmet Mithat'ın *Felatun Bey*'i ya da Peyami Safa'nın romanlarındaki ahlaki çöküntü içerisindeki kötü karakterler verilebilir. Bu hayali karakterlerin hepsi, Batı'yı, özelde Avrupa'yı körü körüne methetme adına onaylanamayacak ve artık kurtarılamayacak derecede benliklerini yitirmişlerdir.[36] Batı merkezli düşünen grupları ve sınıfları karikatürize eden ve dışlayan bu yaklaşım, aslında imparatorluğun sosyal yapısını tümüyle etkileyen büyük dönüşümleri ve beraberinde gelen ekonomik ilişkileri görme ve kabullenme konusundaki yetersizliklerin bir göstergesidir. Onun yerine, milliyetçi-muhafazakâr gelenek, faşizan eğilimli totaliter senaryoları tercih etmiştir. Bu minvalde, Türk toplumunda 'eski düzen'in olduğu gibi korunmasını veyahut tamamen denetim altında olan bir değişim sürecini amaçlamıştır. Özetle, Avrupa Birliği'nin dayatmalarına karşı durmak bahanesiyle birey ve grup

35 Kabaklı (1990), s.361-2.

36 Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış* (Istanbul: İletişim Yayınları, 1983), s.219-26.

haklarını etkileyen demokratik norm ve düzenlemelere riayet etmeme derecesindeki ısrarlı tutumundan dolayı radikal milliyetçi görüşün Türk entelektüel ve siyasi tarihinde özgün ya da tekil bir yerinin olduğunu söylemek mümkün değildir. Milliyetçi-muhafazakâr geleneğin D. Mehmet Doğan'ın *Batılılaşma İhaneti* başlıklı manifestosu gibi klasik eserleri, Avrupa'yla ittifakın ve Avrupalı normların, yaşam tarzının ve değerlerin methedilmesinin ne kadar tehlikeli olduğunu zaten çok önceden haber vermişlerdir.[37] Yine benzer şekilde, Nurettin Topçu, 'Batıya özenmeme' ve kendi özgün, üstün kültürümüzün üzerine titrememiz konusunu uzun uzadıya ele alan teorik yazılar kaleme almıştır.[38] Topçu'ya göre bu yöntem ve duruş, her ne kadar gayrı resmi de olsa, yaklaşmakta olan topyekûn sömürgeleşme tehlikesine karşı kişinin ruhunu ve benliğini kurtarması demektir. Kendi deyimiyle, "Diğerleri evreni zapt etmeyi tasarlaya dursun, biz kendi içimize bakmalıyız."[39] Bu noktada, anılmadan geçilemeyecek diğer bir düşünür ise, 'biz' ile 'Batılılar' arasındaki farkı, esaslar düzeyinde kuvvetle vurgulayan Cemil Meriç'tir. Meriç'e göre Batılılar'ın, özellikle de Avrupalıların başarı öyküsü merhametsiz barbarlık, başka ülkelerin zorbaca yıkımı ve işgali üzerine kuruludur.[40] Meriç Batılıları ahlaki prensiplerden yoksun, utanmadan iki yüzlülük yapabilen ve hepsinden de kötüsü gerçek emellerini ve duygularını oto-kontrol maskesi altında ustalıkla saklayabilen bir ucube toplumlar silsilesi olarak tanımlamaktadır.[41] Avrupa karşıtı bu tür belirgin duygu ve düşünceler, radikal milliyetçilerin umumi nutuklarında ve ideolojik beyanatlarında, belki daha kabaca ama aslına sadık olarak yeniden üretilmektedir. Yeni bir icad sözkonusu değildir.

37 Doğan (1979).
38 Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet* (Istanbul: Dergah Yayınları, 1998), s.11.
39 *A.g.e.*, s.119-26.
40 Cemil Meriç, *Kültürden İrfana* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), s.385.
41 Cemil Meriç, *Jurnal-2* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992).

EMPERYALİZM, HAÇLI SEFERLERİ, KOMÜNİZM VE DİĞER 'BATILI MUSİBETLER'

Milliyetçi-muhafazakâr siyasi söylem, Avrupa'yı, öncelikle 'Batılı olmayan' toplumlara tedavisi mümkün olmayan bir dolu hastalık bulaştıran bir tehdit olarak görmüştür. Bu doğrultuda *rasyonalist* ve *pragmatist* yollarla sökülüp atılamayacak, baş belası bir pislik olarak tanımlanmıştır Avrupa. Avrupalı olan her şeyden beklenen bu bulaşıcı etki, bağlamsal olmaktan ziyade mutlak olarak addedilmektedir. Bunun kökeninde yatan, Hıristiyanlık konusundaki varsayımlardır. Hıristiyanlığın siyasi kültüründe, Haçlı Seferleri'nin kanlı tarihinde de açıkça görüldüğü üzere, İslâm aleminin bayraktarlığını yapan Türkler'in imhası saplantısı vardır. Emperyalizmin dinamikleri, tıpkı medeniyet konusunda olduğu gibi, bu çok eski antagonizm (düşmanlık) ışığında yorumlanır.[42] Hatta laik Kemalistler arasında bile, Türkiye'nin milli menfaatleri uluslararası arenada zora girdiği zaman, hemen Batı tarihini şeytanlaştırma ipine sarılan kuvvetli bir kesim her zaman bulunagelmiştir.

MHP'nin yerel örgütlenmesi şeklindeki *Ülkü Ocakları*'nın İzmir şubesinin 1970 tarihinde hazırladığı bir broşür, modernleşme maskesi ardında gizlendiği varsayılan bu imha korkusunun açık bir örneğini teşkil etmektedir.[43] Bu broşürün ana teması bir antik Ege kenti olan Efes'te her yıl gerçekleştirilen kültür sanat festivalinin 'asıl amacı' üzerinedir: "Dün, Haçlı emperyalizmi, zırhlı şövalyeleri, dükleri ve ordularıyla gelip topraklarımızı istila etti. Bugün ise misyonerler, yabancı okullar ve barış elçileriyle yapmaktalar aynı şeyi."[44] 'Kızıl Tehdit'e karşı mücadele adı altında Amerika Birleşik Devletleri'nin sağ kanadı altında himaye bulan radikal Türk milliyetçileri, Avrupalılar'ın 'kültürel emperyalizmine' saldırarak bir nevi günah çıkarmış oluyorlar. Bu bağlamda, tuhaf bir manevrayla Komünizm, Avrupa ve kozmopolitanizmle de ilişkilendirilmiştir. Komünizm bu sayede geleneksel değerlere ihanet, kökenin-

42 Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1972), s.148.

43 İzmir Ülkü Ocakları Birliği, *Efes Festivalinin İçyüzü* (Izmir, 1970).

44 *A.g.e.*, s.1.

den ve benliğinden uzaklaşmanın bir nedeni olarak görülegelmiştir.[45] 1970'lerin bu sığ ama yoğun 'kültürel bağımsızlığını' yitirme korkusu, 1980'lerde ve 1990'larda Avrupa karşıtı bir tutuma evrilmiştir. Hiç şüphe yok ki, köktenci İslâm'ın Avrupa çıkışlı etkileri yalnızca yabancılık söylemi üzerinden inkâr etmesi, bu akımı güçlendirmiştir.

Özet olarak, milliyetçi-muhafazakâr söylem Batılı kimliği ile sol siyaset arasında, insanı özüne yabancılaştırma bakımından 'doğal bir bağ' olduğunu ileri sürmektedir. Bu konuda Muhafazakâr, İslâmcı ideolog Ahmet Kabaklı, "Orak çekiç, Davud'un yıldızı ve Haç, Batı emperyalizminin sembolleridir" demektedir.[46] Milliyetçi-muhafazakâr cephenin kapitalizm ve emperyalizmin Marksist eleştirisini görmezden geldiği gerçeği, ancak 'Batılı ideolojileri' kategorik olarak yabancı görüp topyekûn reddetmesiyle açıklanabilecek bir durumdur. Siyasi İslâm'ın geleneksel lideri Necmettin Erbakan halka hitaben yaptığı konuşmaların çoğunda bu stratejiden bahsetmiştir.[47] Yine aynı şekilde, Batılı ve özelde Avrupalı düşünce akımının rüzgarına kapılmak, Komünizm başta olmak üzere insanı birçok aşırılığa ve zararlı etkiye maruz bırakır.[48] Nitekim, milliyetçi-muhafazakâr cephenin Türk sosyalistlerini ve komünistlerini –içeriden oldukları için– en alçak hainler olarak suçlaması radikal milliyetçi kadrolar arasında hemen kabul gören bir olgu olmuştur. Bu siyasetin başka benzer kaygıları arasında, yerli muhbirler ve yabancı ajanlar tarafından uygulanması öngörülen Türk devletini yıkmaya yönelik gizli planlar da vardır. Bu açıdan Avrupa, sürekli şer getiren ve karşısında Türkler'in daima uyanık ve aklı başında hareket etmesini gerektiren bir düşman olarak gösterilmiştir.

SONUÇ

3 Kasım 2002'de yapılan seçimler arifesinde, Türkiye'de daha medeni ve demokratik bir siyasi kültürün ve Türk milli kimliğinin daha kabul

45 Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz* (İstanbul: Derya Dağıtım, 1984), s.116.
46 Kabaklı Ahmet, *Müslüman Türkiye* (İstanbul: Toker Yayınları, 1970), s.130.
47 Necmettin Erbakan, *Türkiye'nin Meseleleri ve Çözümleri* (Ankara: Birlik Yayınları, 1991).
48 Ekrem Hakkı Ayverdi, *Makaleler* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1985), s.370.

edilebilir bir tanımının benimseneceğine işaret eden bir dizi olgu mevcuttu. Bu noktada etkili olacak bir faktör, üyelik süreci kapsamında AB tarafından istenen yasal düzenlemelerin parlamentodan geçip geçmemiş olması idi. Ancak, Güneydoğu'da halen devam eden Kürt sorunu, Türkiye'nin AB üyeliği üzerine süregelen tartışmalar –özellikle de Avrupa'nın Türkleri isteyip istemediği ya da Türk kimliğine ve menfaatlerine saygı duyup duymadığı hususlarında– çözüm bekleyen Kıbrıs sorunu ve bütün bunlara ek olarak Balkanlar'da ve Kafkasya'da yaşayan Müslüman azınlıkları hedef alan siyasi şiddet göz önüne alındığında, mevcut radikal Türk milliyetçiliği, popülaritesini arttırmasa da en azından koruyacak gibi görünmektedir. Bu makalede biz, MHP'nin siyasi retoriğinin popülaritesinin *köken* olarak gayet açık bir şekilde Türkiye'nin sosyal ve siyasi muhafazakârlık kültürüne dayandığı tezini savunduk. Dolayısıyla, MHP'nin son dönemlerdeki siyasi yükselişi, belli bir liderin fırsatçı hesaplarından kaynaklı anlık bir başarı olarak değerlendirilemez. Hareketin siyasi dili, her ne kadar net bir vizyondan yoksun olsa da, ayrı bir ulus olarak güçlü bir gurur ve kendine yeterlik duygusunu muştulayabilmektedir. Bu bağlamda Avrupa, Türk toplumunun menfaat sağlayabileceği *birçok* yerden sadece biri olarak tanımlanmıştır. Milliyetçi-muhafazakâr geleneğin temsilcisi konumundaki birçok düşünür ve ideolog gibi, MHP kadroları da, Avrupa normlarına ve düzenlemelerine uyma arzusunu, özüne yabancılaşmış entelektüellerin ve kendi menfaati peşinde koşan siyasetçilerin acınası bir jesti olarak görmekte, hatta dalga geçmektedirler. Yine aynı şekilde, hareketin gözlemi şudur ki modern Türk toplumu için Avrupalılığın onurlandırılacak hiçbir tarafı yoktur. Avrupa ile ilişkiler, daha ziyade ekonomik ve güvenlikle ilgili anlaşmalar olarak değerlendirilmelidir. Önceki bölümlerde de belirtildiği üzere, hem parti lideri Devlet Bahçeli'nin konuyla ilgili olarak halka hitaben yaptığı konuşmalar, hem de parti içi dokümanlar ve tartışmalar bu görüşlere seçmen kadrolarının iknası üzerine yoğunlaşmıştır.

Radikal Türk milliyetçilerinin geleneksel olarak benimsediği söylemin, hareketin kırk senelik tarihi boyunca birden fazla kez ve teh-

likeli biçimde totaliter fanatizme varacak derecede etkili olduğunu göz önüne alırsak, son dönemde kamuoyunu Türkiye'nin Avrupa'nın tanımladığı açık ve demokratik toplum modelini örnek almak *zorunda* olmadığı konusunda ikna etme çabaları, oldukça sancılı sonuçlara yol açabilir. Hareket etno-dinsel bazda müşterek bir toplum tanımını başarıyla yaptığı zaman –ki bu durumda benimsediği söylem siyasi yelpazenin geniş bir alanına yayılmaya muktedir hale gelebilir– bu durum daha da korkutucu bir hal alacaktır. Başka bir deyişle bu söylem, Türkiye'nin 'ikinci sınıf' demokratik yönetimi ve ekonomisiyle 'gelişmekte olan ülke' olarak sınıflandırılması karşısında, güçlü bir kendi yaramızı sarma alternatifi olarak durmaktadır. MHP kadroları açık açık, genelde Batılılar'ın özelde ise Avrupalılar'ın kendileriyle alay etmesinden ve kendilerini hor görmelerinden kaynaklı kaygılardan muzdarip olan Türk insanının sözcüleri olduklarını iddia ederler. Bu açıdan, Avrupalılık, ne kadar Türkler'in yakalamaya çalıştığı ve medeniyetler arasında en ideal medeniyet gibi sunulursa, radikal Türk milliyetçi liderlerin ve ideologların eline o kadar cephane geçmektedir. Buna ek olarak, 'Türk milletini' tarih boyunca onurlu, başarılı, güçlü ve kendi kendine yeten insanlar olarak tanımlama düsturunu yeniden dillendirmeleri, radikal Türk milliyetçilerini, İslâmcı akımların mensupları gibi çok da milliyetçi bir davaları olmayan gruplarla da yakınlaştırmıştır.

Türk siyasi tarihinde milliyetçi-muhafazakâr eğilimin şeceresinin ele verdiği gibi, radikal Türk milliyetçilerinin hiç de tekerleği yeniden icat etmek gibi bir zorunlulukları yoktur ve olmamıştır da. Tam tersine bu grup, Avrupa'yı ve diğer Batılı toplumları, Müslüman Türkler'in doğru ve hakiki kimliklerini bozmaya çalışan ve özgüvenlerini yıkan şeytani güçler olarak tanımlayan, uzun bir geçmişe sahip Eurofobi geleneğinin mirasçılarıdır. Bu durum bir bakıma Samuel Huntington'un ünlü medeniyetler çatışması tezinin Oryantal yeniden yazımı olarak tanımlanabilir.[49] Çünkü bu çıkarsama da, tıpkı Batılı versiyonu gibi sosyo-politik dönüşümün ve küreselleşmeden kaynaklı sorunların gerçek karak-

49 Samuel Huntington, *The Clash of Civilisations* (New York: Simon and Schuster, 1996).

terini gölgeleyip, onun yerine dikkati kutsallaştırılmış kültürel değerlere yöneltmeyi başarır. Böyle bakıldığında MHP'nin yeniden ürettiği Avrupa karşıtı düşünce ve bu düşüncenin dayandığı entelektüel gelenek; köktenci, yeniden dirilişçi ve yerelci hareketlerin, ulus-devletin ötesinde olan yönetim sistemlerinin hayalini kuran hareketlere alternatif olarak revaçta olduğu bir dünyada, statükonun doğal bir parçası olarak da yorumlanabilir. Böyleyse şayet, radikal Türk milliyetçiliğinin Türk toplumundaki fikir dalgalanmalarını yansıtması, Le Pen'in Fransa'yı ya da Haider'in Avusturya'yı temsil ettiği orandadır. Başka bir deyişle, ne radikal milliyetçiliğin rolü ile parlamenter potansiyeli ve beslendiği zengin yerelci eleştiri geleneği küçümsenmeli, ne de modern Türk toplumunun tamamını temsil ettikleri gibi telaşlı genellemeler yapılmalıdır.

Bu uyarıcı gözleme karşın, radikal Türk milliyetçiliğini, Avrupa'nın zengin ve daha üstün bir mirasa sahip olduğu konusunda şu ya da bu şekilde hemfikir olan kıta üzerindeki diğer sağ siyasete içkin benzerlerinden ayırmak gerekir.[50] MHP her ne kadar Almanya'daki Die Republikaner ve Deutsche Volksunion, Belçika'daki Vlaams Blok ya da Hollanda'daki Centrumdemocraten ve Centrumpartij gibi parti ve hareketlerle temel bazı noktalarda ortak ideolojik duruşlar sergilese de, Avrupalılık bu kategorideki hareketler için bir kültürel köken meselesi iken, radikal Türk milliyetçileri için 'yabancı' ve bir o kadar da itici bir kavram olagelmiştir. Bu bakımdan, Avrupa'daki benzer partiler ve hareketlerle karşılaştırıldığında, radikal milliyetçiliğin Türk siyasetinde Avrupa açısından sınır koyucu bir etkide bulunduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu konuda Avrupa'yı çevreleyen Polonya, Rusya ve Balkanlar'daki faşist ya da radikal milliyetçi partilerin tutumlarını incelemek şüphesiz bizlere çok daha üretken bir bakış açısı kazandırır. Ancak o zaman, Avrupa tanımı ve Avrupalılığın neyi simgelediği hususunda MHP'nin ayrıksı bir duruş sergileyip sergilemediği doğru bir şekilde gözlemlenebilir.

---

50 Cas Mudde, *The Ideology of the Extreme Right* (Manchester: Manchester University Press, 2000), s.172-8.

5

Türkiye'de Popülist Milliyetçilik*

TANIL BORA - NERGİS CANEFE

Her ne kadar değişik ulusal bağlamlarda farklı şekillerde tezahür etse de, popülizmin dünyanın hemen her yerinde siyasal işlev gördüğünden ve benzer tarihsel kökenleri olduğundan bahsetmek mümkün (Ionescu ve Gellner, 1969, Canovan, 1981). Popülizm konusunda beşeri bilimlerde yorum üretilmesi, 19. yüzyılın sonlarına kadar uzanır. Bu döneme ilişkin literatürde Amerikan kırsal popülizmi, bir kitle hareketi olarak Amerikan demokrasisinin kurucu unsurlarından addedilir (Goodwyn, 1978). Daha önemlisi, 19. yüzyılda Doğu Avrupa ve Balkanlar'da milliyetçiliğin oluşumunda canlı bir ilham kaynağı olan Rus Narodnik popülizmidir (Karaömerlioğlu, 2001b). Öte yandan, dünya kapitalizmi ekseninden bakıldığında periferi "çevre" olarak nitelenen Latin Amerika ya da Doğu Avrupa gibi bölgelerde popülizm, oligarşi karşıtı toplumsal hareketlere temel teşkil etmiş, idari sistemin demokratik açılımı konusunda önemli bir dayanak noktası oluşturmuştur (Mouzelis, 1986, Weyland, 1999). Ancak popülizmin bu türden, ağırlıklı olarak olumlayıcı tasvirlerine karşılık gelen hareketle-

(*) Bu yazının hazırlanması sırasındaki eleştirileri için Murat Gültekingil ve Asım Karaömerlioğlu'na teşekkür ederiz.

re Orta ve Kuzey Avrupa tarihinde çok sık rastlanılmaz. Popülizm "eski dünya" bağlamında daha çok faşist ya da totaliter hareketlere gönderme yapan bir ideoloji olarak gündeme gelir (Taggart, 1995, Bertz ve Immerfall, 1999). Dolayısıyla popülizm terimi Avrupa menşeli siyaset biliminde ve genelde siyasî düşünce tarihinde pek takdir görmez, pejoratif anlamda kullanılır. Popülizmi, uzatmalı bir siyasî patoloji, toplumdaki denetlenemeyen çalkantıların hezeyanlı bir belirtisi olarak değerlendirme eğilimi baskın çıkar (Habermas, 1978, Laclau, 1982). Benzer şekilde, popülizmin siyasî niteliklerinin tamamen arkaplana atılması ve bu ideolojiyi benimseyen hareketlere genelde negatif ahlakî değerler yüklenmesi, sıkça rastlanan bir analiz tarzıdır (Berlet ve Lyons, 2000). Bu eğilim, liberal ideolojinin, popülizmi kapitalizmin gelişmesinde bir tarihsel anomali, bir "irrasyonalite" olarak görmesiyle bağlantılıdır.

Popülizmin tanımlanmasında bu eğilimlerin tümünü içermeyi ve aşmayı deneyen bir model, bu konuda referans niteliği kazanmış olan Margaret Canovan tarafından geliştirilmiştir (1981, 1984). Canovan'a göre, modern siyaset tarihinde ortaya çıkan popülist hareketler ya kırsal ya da siyasî ağırlıklı popülizm olarak genelde iki başlık altında toplanabilirler. Kırsal popülizm radikal iktisadî bir program sunmanın ötesinde, statükoyu değiştirmek ve siyasete toplumsal katılımın koşullarını yeniden belirlemek iddiası gütmüştür. Siyasî ağırlıklı popülizm ise, ironik olarak, öncelikle 'siyaset ötesi' bir söylem olduğunu ispata kalkışır. Bütünselleşmiş bir kitle olarak halkın temsiliyeti saplantısı bu tür hareketlerin ikinci ayırt edici özelliğidir. Canovan gibi popülizm konusunda görece de olsa yansız bir yaklaşım sergileyen Batılı düşünürlerin kayda değer bir diğer gözlemi ise, popülizmin siyaset yelpazesinde sağ/sol ayrımı yapmadan kendine yer edinebilmesidir. Popülist hareketler ve siyasî programlar düzeni zorlayıcı ve elit idare karşıtı olabilecekleri gibi, benzer ve hatta aynı ilkelere referans vererek, "halk adına", düzeni koruyucu/kollayıcı ve dolayısıyla muhafazakâr da olabilirler. Popülizm, farklı ideolojik eklemlenmelerle ortaya çıkabilir, hatta ideolojik açıdan deyim yerindeyse 'refakâte muhtaçtır'. An-

cak popülizmin tâbi bir ideolojik unsur olduğu politik bağlamlar yanında, baskın unsur haline geldiği politik bağlamlar veya uğraklar da olabilmektedir (Erdoğan, 1992: 40).

Öte yandan popülizmin, orta sınıfların (kimi zaman gerileyen geleneksel orta zümrelerin kimi zaman modern ve 'dinamik' küçük burjuvazinin) 'ideal düzen' ve istikrar özlemine hitap eden karakterini de vurgulamak gerekir. Popülist ideolojilerde "halk" şiarı, hem egemen sınıfları hem alt sınıfların sistem-dışı yönelimlerini kayıt altına almaya elverecek bir 'ortalamayı', orta sınıf merkezli bir toplumsal uyumu çağrıştırır.

Sözkonusu esnek teorik donanım, Türkiye'de popülizmin anlaşılması ve özellikle de popülizm ile milliyetçilik arasında gelişmiş olan simbiyotik ilişkinin eleştirel bir incelemesi açısından son derece gereklidir. Burada detaylı olarak tartışılacağı gibi, Türk siyasî tarihinde popülizm, değişen kisveler ve birbirine zıt özellikler taşıyan ortamlarda, kendini neredeyse kesintisiz olarak yeniden üretebilmiştir. Diğer bir deyişle, Cumhuriyet dönemi Türk siyasî tarihinde, özellikle devlet ve parti politikaları çerçevesinde, popülist söylemin devreye girdiği bağlamlar ve hizmet ettiği amaçlar, burada kısaca özetlenen 'kategorik popülizm' tanımına ve bu tanımın içerdiği bir anlamda rahatsız edici çeşitlenmeye gayet uygun düşer.

KEMALİZM, MİLLİYETÇİLİK VE POPÜLİZM: TEĞETLER VE KESİŞMELER

Türkiye'de milliyetçi popülizmin tipleştirilmesinde her ne kadar önce Demokrat Parti mirası, ardından da Adalet Partisi'nin liderliğinde kurulmuş olan Milliyetçi Cephe iktidarları klasik örneği teşkil etse de, milliyetçilik-popülizm simbiyozunun içerik tarihçesi bunlarla sınırlandırılmamalıdır. Türkiye'de popülizmin işlevini ve önemini anlamak için, Cumhuriyet rejiminin doğuş yıllarındaki dönüşümlerden bazıları üzerinde durarak işe başlamak gerekir. Nazi Almanyası, Faşist İtalya ve Bolşevik Rusya'da totaliter rejimlerin yükselişine denk gelen otuzlar döneminde, Türkiye'de de merkeziyetçi toplum projeleri bağlamın-

da popülizm ile milliyetçiliğin birbirine eklemlenmesi ile geniş bir yayılıma ve meşruiyet iddiasına sahip yeni bir siyasî söylemin temellerinin atıldığını görürüz. Bir yandan "halk adına" konuşan, öte yandan da rejimi "halka götürme" ihtiyacını hisseden Cumhuriyetçiler için, millî beraberlik mitosunun pragmatik politikalarla kesişimini, halkçılık sağlamıştır. Milliyetçilik tarihsel, etnik ve kültürel türdeşliği ifade ederken, halkçılık *toplumsal türdeşliği* ifade ediyordu (Karaömerlioğlu, 2001c: 276).

Kemalizmin inkişafının tarihçesi çıkartılırken kronik anlatılar genellikle 1919'u başlangıç noktası olarak gösterse de, daha gerçekçi bir dönemlemede ilk dönüm noktası otuzlara karşılık gelir (Toprak, 1997: 16-18). O dönemde, muhtelif muhalif unsurlara karşı, Ankara Hükümeti Cumhuriyet ideallerinin millete/halka maledilmesini kurumsallaştırmak için ağırlıklı bir çabaya yönelir. İşte modern Türkiye tarihinde popülizmin siyasete aktif olarak dahil edilmesi bu süreçte başlamıştır. Kendini geleneksel olarak "halka rağmen" de olsa halkın temsilcisi ya da kurtarıcısı sayan, dolayısıyla eylemlerinin meşruluğundan şüphe duymayan asker-bürokrat elit, Türk devriminin topyekûn toplumsal ve siyasî dönüşüm projesini uygulamaya koymuştur. Bu zeminde, Kurtuluş Savaşı'na atfedilmek istenen anti-emperyalist misyon, bağımsızlık, millî egemenlik, Millet Meclisi'nde vücut bulan temsiliyet, ulusal kalkınma ve tabii Türk halkının aydınlanması idealleri ile popülist bir söylem aracılığıyla harmanlanmıştır.

1923'te kurulan rejim, hemen hiçbir anlamda demokratik değildir; sınıflar ya da siyasetler arası açık ve eşit koşullu rekabeti kabul etmeye yanaşmaz. Cumhuriyet'in kurucusu olarak Kemalistlerin önündeki hedef, hem eski konumunu yitirmiş siyasî kadroları ve eski rejimin kısmî de olsa bir restorasyonunu arzu eden kesimleri devreden çıkartmak, kendi önderliklerini tartışmasız kılacak bir kadrolaşmayı başarmak, hem de geniş halk kitlelerine bu yaptıklarının meşruluğunu açıklayabilecekleri bir siyasî söylem geliştirmekti. Bu durumda, rekabete açık bir siyasî yöntem izlemenin devrimin kaldırabileceğinden çok daha fazla risk içerdiği görüşü Kemalist çevrelerde ağır basmıştır (Ah-

mad, *a.g.e.*, s.215-217). İstiklâl Mahkemeleri ve Takrir-i Sükun Yasası türündeki otoriter (hatta totaliterliğe açık) uygulamalar, bu koşullarda gündeme gelmiştir. Ağırlıklı olarak totaliter nitelikler taşıyan erken dönem Cumhuriyet idaresi, dönemin önde gelen asker-bürokratları ve aydınları içinde tamamen "problemsiz" görülmüyordu. Cumhuriyet'in kurucu kadroları içinde, başlangıçtan beri demokratik bir açılım potansiyelini gözeten arayışlar yok değildi (Ahmad, 1988). Cumhuriyet'in ilanına giden yolda özellikle Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri'nin pratiği ile canalıcı bir rol oynamış ve geniş bir toplumsal katılıma dayanmış olan, *Milli Mücadele etiği* diyebileceğimiz tarihsel deneyim, bu arayışın –muhalifler kadar iktidar kadrolarını da bağlayan– referans zeminini oluşturuyordu (Tanör, 1998).

Cumhuriyet Türkiyesi'nde popülizm ile milliyetçilik arasındaki simbiyotik ilişkiyi, arkaplanda bu siyasî ortamın varlığını gözeterek düşünmek uygun olacaktır. Cumhuriyetçi halkçılığın resmîyetçi, zaman zaman groteskleşen ve *tutuk* karakterini, bu ideolojinin, yeni rejimin demokrasi açığını kapatıp meşruiyetini güvencelemek için başvurduğu bir taktik oluşuyla ve demokrasiye ilişkin ikirciklerle açıklamak mümkündür. Ancak halkçılık/popülizm ve milliyetçiliğin eklemlenmesiyle tutulan siyasî yolun tamamen kısa dönemli hesaplarla çizildiğini varsaymamak gerekir. Cumhuriyet halkçılığı, vesayetçi bir zihniyet içinde, müstakbel ya da tasavvur edilen bir demokrasinin, hayırhah bir yaklaşımla belki bir ön-biçimi, ama esas itibariyle *ikamesi* olarak anlamlandırılmıştır. Halkçılık, Kemalizmin görüş açısından, devlet ile yönetilecek nüfus arasındaki aracıların kaldırılmasını ifade etmektedir. Osmanlı toplumundaki dinsel ve yerel merkezkaç otoritelerin nüfuzunu yıkmaya dönük bu inkılâbın "yeni Türkiye"ye ilişkin yüzünde, modern aracıların, partilerin reddedilmesi vardır. Böylece halkçılık, Kemalist ideoloji açısından bir "doğrudan demokrasi" yolu gibi yorumlanabilmiştir.

Bu noktada, Cumhuriyet ideolojisinin, Kemalizmin bir başka esin kaynağı olan Fransız Devrimi'nin 'Üçüncü Sınıf' kavramlaştırmasını hatırlayabiliriz. Bu tarihsel bağlamda *halk*, eski düzene karşı çı-

kan, bu düzeni değiştirme güdüsüne ve daha da önemlisi gücüne sahip bir kitleyi temsil eder. Recep Peker (1984: 20), Fransız İnkılâbı'nı ve Türk İnkılâbı'nı bu mahiyetleri bakımından "hakiki ve öz manasıyla inkılâplar" olarak tanımlar: "... halktan gelen bir inkılâp tipidir [...] halktan gelerek otoritelere karşı yapılmıştır." Mahmut Esat Bozkurt'a (1967: 181-2, 197) göre de, Fransız İhtilâli'yle Atatürk İhtilâli'nin ortak hükmü şudur: "Milletler haklarına ihtilâl ile kavuşuyorlar." Kendisini sömüren, iradesini engelleyen "Eski Rejime" isyan ederek hakkını aldığı söylenen millet/halk, bir bütün olarak ayrı bir "sınıf", kendi içinde siyasî çekişmeleri olmayan bir kolektif özne olarak tasavvur edilir. Milletin/halkın "imtiyazsız-sınıfsız kaynaşmış bir kitle" olduğu sloganı, Aydınlanmacı ve modernist bir devrimcilik iddiasıyla bağdaşırken; aynı zamanda, hem demokratik bir siyasal rekabetin ve sınıf mücadelesinin reddi için hem de nesnel çıkar ve eğilim farklarının üzerine çıkarak tüm halkı kucaklama iddiasındaki popülizm için münasip bir gerekçe sunar.

Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinde halkçılık ilkesinin tasvir edilen bu araçsal ve *melez*/muğlak karakteri, temelde *halk* mefhumu ile *millet* mefhumu arasındaki ilişkinin tahayyülünde kendini gösterir. Halk, Cumhuriyet'in kurucu kadroları için, olumlu bir değer olarak idealize edilmekle beraber, belirsizlikler ve *tekinsizlikler* taşıyan bir varlıktır. Mehmed Halit Bayrı'nın 1928'deki ifadesiyle: "... halk denilen muazzam kitle, hepimiz için bir sır, bir muamma [...] hududu malûm olmayan, belki hayalimizin alamayacağı derecede geniş bir saha [...] muğlak ve mürekkep bir mevzu..." (Kaplan, vd., 1992b: 189-90). Bu muğlak ve *mürekkep* [karışık] hali aşmak, *halk=millet* özdeşleş[tir]mesiyle mümkün olacaktır. Halk=millet özdeşleşmesi ise, halihazırda mevcut bir topluluk olarak halkın, millete/millî varlığa atfedilen ideal yüksekliğe erişmesi oranında veya en azından kendisini bir cemaat olarak veya *avam/ahali* olarak değil de millet olarak tahayyül ederek bu ideale yönelmesi oranında, gerçekleşecektir. Nitekim 1927'de Avni Başman'ın sorusu, bu hedefi özetleyen kilit sorudur: "[Yüzde sekseni köylü olan] Türk halkı tamamen millîleşti mi?" (Kap-

lan, vd., 1992a: 193). Halkla millet arasındaki kapanması gereken açı, Agâh Sırrı Levend'in şu nutkunda da kendini gösterir: "Halkçıyız; halkı *milletin bir kuvvet kaynağı* olarak tanıyoruz" (Levend, 1941: 90). M.E. Bozkurt da (1967: 137), halkı, bir piramide benzeyen *Türk milletinin tabanı* olarak tasvir eder – tepede, "yine halktan gelen baş [...] şef" vardır. Özetle, Cumhuriyet'in kuruluş döneminin halkçılığı, bir *millî-popülizmdir*; halkı, milletleştiği ölçüde, millet olma iradesini ve performansını gösterdiği ölçüde değerli sayar. Bir bakıma, halkı, *milletin rüşeymi* olarak görür.

Bu milliyetçilik-popülizm *simbiyozun*da, sürekli bir halk-millet gerilimi kendini gösterir. Halk, yukarda belirtildiği üzere, milletin *rüşeymi* gibi düşünüldüğünde, ortada bir olgunlaş(tır)ma sorunu var demektir. Marksist sınıf kuramına teşbihle söylersek, millî bilinç açısından, 'kendi için'-halk ile 'kendinde'-halk arasında bir açı, hatta bir tür çekişme vardır. Millîleştirilmediği oranda, halk, muğlâklıklarının, tekinsizliklerinin olumsuz yüzünü gösterecektir. Kemalist milliyetçilikteki bu halk-millet gerilimini, popülist ideolojilerin paradoksal elitizminin bir ifadesi olarak görebilir miyiz? Başka bir açıdan bakarsak, sözkonusu gerilim, Osmanlı toplumsal düzeninden devralınan *avam-havas* ayrımının modern bir zeminde sürdürülmesi anlamına gelebilir mi? Mete Tunçay (1981: 214), Osmanlı'daki avam-havas ayrımının, Kemalizmin laisizm pratiği ve ideolojisi aracılığıyla devam ettirildiği kanısındadır. Kemalist millî-popülizmi zaten güçlü bir laiklik damarıyla birlikte düşünmek gerekir: Halkın 'bağrında' yaşayan İslâm-öncesi kültür unsurlarını (ya da İslâm'ın 'halkça' yorumlarını, *Halk İslâmını*), millî kimliğin –üstelik modernliğin tohumlarını da içeren– cevheri olarak öne çıkartan bir ideolojidir bu.

KÖYCÜLÜK

Erken dönem Cumhuriyet halkçılığının, kuşkusuz, İttihat ve Terakki içinde mayalanan Türk milliyetçiliği fikrinin popülizmle olan dirsek temasına uzanan bir kökü de vardır ve bu bağ, *köycülükte* billurlaşır. Köycülük, II. Meşrutiyet döneminden başlayarak Osmanlı-Türk siya-

sî düşüncesinde dönüşüm yanlısı ideolojilerin formülasyonuna kaynaklık eden akımlardan biridir. Geç dönem Osmanlı ilerici aydınları, halkçılık kavramını da, Balkan milliyetçilikleri ile Türk milliyetçiliği arasındaki etkileşime ek olarak, Rus Narodnik hareketinin köylü kitlelerini yüceltmesinden etkilenerek kullanmışlardır (Ahmad, *a.g.e.*, 220). Alman, Doğu Avrupa/Balkanlar ve Rus romantik milliyetçiliklerinden esinlenen, köy ve köylünün özselleştirilerek romantize edilişine ve topraktan geçimini sağlayan insanların bir milletin aslî özelliklerini bozulmadan yaşattıklarına dair inanca (ki bu inancın "kan tertibine" ilişkin etnik boyutu da vardır) dayalı köycülük, Cumhuriyet döneminde bir değişim geçirir (Karaömerlioğlu, 2001b: 174 vd.). Gerçi, nüfusun büyük çoğunluğunun köylü niteliği de gözetilerek köylünün "milletin efendisi" olarak yüceltilişi ve millî kültürün kaynaklarını bulmaya dönük köy araştırmaları, bir sürekliliğe işaret eder. Ancak –Köy Enstitüleri örneğinde açıkça görülebileceği gibi– köycülük, halkçılık öğretisi çerçevesinde bir topyekûn kalkınma ve millî aydınlanma deneyimine tâbi hale gelir (Karaömerlioğlu, 1998). Halkçılık, hem kurumsal çerçevesi hem de siyasî açılımının çok daha çeşitlenebilir özellikler göstermesi nedeniyle, köycülüğü kapsayarak aşan bir söylemdir. Yine de, halkçılık ilkesinin köycülük düşünce geleneğinden devraldığı tanım ve görüşler, bu popülizmin analizinde göz önüne alınmalıdır.

Kemalist halkçılığın uhdesindeki köycülük, *milletin cevherini bulmak için halka gitmek* romantizmine de başvurarak, *halkı millîleştirmenin, halka milletliğini öğretmenin* stratejisidir. Halkevleri, "halka gider", folklorla meşgul olur, milletin halk yaşayışında çökelmiş mazisini araştırırken; modern millî kimliğin Türk geleneklerinde, halk içinde yaşayan nüvelerini keşfetmektedirler. Recep Peker'in deyişiyle "milletçe kütleleşme" veya "ulusu katılaştırma" doğrultusunda "*millî bir halk mesaisinin tanzim edilmesi*"dir bu (akt. Özacun, 1996: 88; Türkoğlu, 1996: 98). Bir halk eğitimi programıdır; halk âdetleri, oyunları vs. kültür öğeleri, modern millî değer ölçülerinin süzgecinden geçirilerek yeniden biçimlendirilmekte, yahut icat edilmektedir (Öztürkmen, 1998). Öyleyse, Cumhuriyet'in kuruluş dönemi halkçılığı/köycülüğü,

köycülüğüyle maruf bir Anadolucu milliyetçi-muhafazakârın, Remzi Oğuz Arık'ın deyişiyle, "*milletini sevme işinin*" bir farzıdır (Arık, 1981: 34). Osmanlı döneminde "Türk unsurunun" ihmal edildiğini vurgulayan Kemalist millî-halkçılıkla uyum içinde, şöyle yazar Arık: "...şimdiye kadar kütlelerin, başka zümrelerin, şahsi heves ve hırslarının bir harç, bir malzeme gibi kullandığı *Türk halkı*, bugünkü *milliyetçiliğimizin bir gâyesi* haline gelmiştir" (*a.g.e.*, 122. abç.-T.B/N.C.). Yalnız Arık'ta çubuğun, millet cevherini, yukarda kullandığımız teşbihle 'kendinde'-halkta arama *iştiyaki* yönünde büküldüğünü görürüz. Yani *etno-patetik* tavır daha ağır basar. Laisizmle bileşik Kemalist millî-popülizmin halktaki millî cevheri 'süzmek' için dinî etkiden arındırmaya çalışan ideolojisine karşı, Arık ve benzeri ideologların geliştirdiği, halkta –özellikle köyde– *yaşayan* millî kimliğin, dinî aidiyetle meczolmuş zihniyet dünyasının aslîliğine işaret eden bir söylemdir. Nitekim, millet=halk özdeşliği, Remzi Oğuz Arık'ta problemsiz ve açıktır: "Milliyetçilik halkçıdır. O kadar ki, milliyetçilik varken ayrıca bir halkçılık prensibi lüzumsuzdur" (Arık, 1981: 174). Kendi başına bir ideoloji olmayan demokrasinin birbirleriyle ve –devlet gibi– başka vakıalar ve prensiplerle çatışan eşitlik ve hürriyet ilkeleri, ancak milliyetçilikle meczedilebilecek, çelişkilerinden arındırılabilecektir. Sonuçta, "demokrasi ancak millet haline yükselmiş halklara nasib olur" (*a.g.e.*, 166).

Burada bir kuramsal parantez açarak, halk-millet özdeşliğini vurgulayan, halkı milletin kaynağı olarak alan düşüncenin en gelişkin ve hararetli örneği olarak, Alman milliyetçiliğinin *völkisch* damarından bahsetmek yerinde olacaktır. *Völkisch*-milliyetçiliğin öznesi, *Volk*/halk sözcüğünün sıfat halidir; *halkça/halksal* anlamına gelir, otantikliği imler. *Völkisch*-milliyetçilik, Fransız Devrimi'nden yayılan ulusçuluğa karşı, Almanlara/Almanlığa özgü bir milliyetçilik tasavvuru çerçevesinde oluşmuştur. Bu milliyetçilik tasavvuru, milletin bir kültürel cemaat olarak tasarlanması temeline dayanmaktadır ve öncelikle Alman halkının millî otantikliğine dayalı, devletler-aşırı gerçekliğini tanımlamak için kullanılmıştır. Birinci Dünya Savaşı döneminden itibaren, Almanya Devleti dışındaki Alman *millî-halk* topluluklarına atfen kullanılmaya

da başlanan bu tasavvur, *pre* –ya da *proto*– nasyonal sosyalist bir düşünce akımı olarak yeniden tanımlanmıştır (Faye, 1977: 197-205). Nitekim *Völkisch*-milliyetçiliğin özgün düşünürü –'sivil' millî-halkçılık tasarımı onlardan ayrışsa da Nazilerle birlikte çalışan– Max Hildebert Boehm, kuramını "*etno-patetik*" temelde bir "*halk ontolojisine*" dayandırmak ister. *Völkisch*-milliyetçiliğin önüne koyduğu misyon, modernliğin "kitle toplumuna" dönüştürmekte olduğu halkı, otantik varlığına geri taşımaktır (Blaschke, 1984: 47-8). Türk millî-halkçıların milleti "halka giderek" bulma stratejisinde, *völkisch*-milliyetçilikle benzerlikleri (ve bu akımın esinleyici etkisini) görmek mümkündür. Ancak bu benzerliğin, "halka gitmeyi" modernizmin yozlaştırıcı etkilerinden koruyucu bir etken olarak gören yanıyla, Kemalist millî-popülizmden çok, aslen kırklar sonrası iyice palazlanmaya başlayacak olan Remzi Oğuz Arık'ınki türünde milliyetçi-muhafazakâr popülist söylemde belirgin olduğu saptamasında bulunmakta fayda vardır.

POPÜLİST MİLLİYETÇİLİĞİN HEGEMONİK YÜKSELİŞİ: TEK PARTİ İKTİDARININ SONU VE DEMOKRAT PARTİ

Milliyetçilik-popülizm simbiyozunda popülizmin tâbi ideolojik unsur rolü oynamaktan çıkıp başat hale gelme istidadı kazanması, Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) Tek Parti iktidarının çözülmeye başlamasına paralel olarak gelişmiştir. 14 Mayıs 1950'de iktidarı on yıllığına devralacak olan Demokrat Parti (DP)'nin çıkışından itibaren, milliyetçilik-popülizm simbiyozunun Türk siyasetinde ve siyasal ideolojilerinde kalıcı bir yer edindiğini söylemek mümkündür.

DP, Tek Parti döneminde daha ziyade "ideolojik" bir cihaz olarak başvurulan popülizmin hazırladığı zemini, kendi meşruiyetini inşa etmek ve milliyetçi-popülizmi 'popülerleştirerek' 'halka indirmek' için kullanmıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrasının sermaye birikim modeli içinde iktisadî popülizm uygulayabilmesi ve kapitalizmin aldığı ivmeyle pazar ilişkilerinin ve ulaşım ağının yaygınlaşmasının "ulusal bütünleşme" sürecini hızlandırması, onun bu süreçteki avantajları olmuştur.

Türkiye'nin siyasî tarihyazımında DP'nin 1950 seçim zaferiyle

Cumhuriyet'in kuruluşundan beri devam eden, hatta kökleri Osmanlı İmparatorluğu'nun son demlerine dek uzandığı söylenebilecek bir siyasî hükümranlık zincirini kırması, sıklıkla "popülizmin zaferi" olarak anılır. DP, geniş halk kitlelerinin hoşnutsuzluğunu muhalefete dönüştürerek yükselmiştir: Kırsal alanda küçük üreticilerin, ortakçıların, az topraklı köylülerin ve tabii ırgatların hem devam etmekte olan yarı feodal toprak ağalığı düzeninden hem de ağır vergilerden mustaripliği; şehirlerde özellikle savaş yıllarında çıkartılan Milli Korunma Kanunu'yla yaşam koşulları iyice ağırlaşan, sosyal haklardan mahrum işçilerin tepkisi; memur ve sabit gelirlilerin, karaborsa ve hayat pahalılığından şikâyetleri; sınıfsal matrisin öbür ucunda yer alan tüccar ve sanayicilerin, yine Milli Korunma Yasası'ndan ve himaye eksikliğinden memnuniyetsizliği... İkinci Dünya Savaşı sonrasında, asker ve sivil bürokratlar, büyük toprak sahipleri, bir kısım himayeye mazhar müteşebbis ve yerel eşrafın bazı kesimlerinden oluşan CHP tabanının karşısında, DP'nin, bütün milletin/halkın temsilciliğine soyunabileceği bir tablo mevcuttur.

İktidara tutunmaya çalışan CHP, Köy Enstitülerini önce işlevsizleştirilip ardından kapatılması, İşçi Sigortaları ve İş ve İşçi Bulma Kurumu'nun kurulması, ilkokullara seçmeli din dersi konulması gibi, kendince "halka" hitap eden politikalar uygulamaya yönelerek, seçmeni bir müşteri/müvekkil olarak gözetmek anlamında popülist bir rotaya girmiştir. Aynı zamanda, o zamana dek 'bastırılan' milliyetçi-muhafazakâr hassasiyetleri de gözeten bir popülizmdir bu. CHP'nin bu yönelimi, DP'nin üzerinde oynadığı popülist zeminin genişlemesine katkıda bulunmuştur. Yıllanmış iktidarın uyguladığı popülizmin aşikâr araçsallığı, *tutukluğu* da, onun 'ikna ediciliğini', etkileyiciliğini azaltarak CHP'nin aleyhine dönmüştür. Ayrıca 1946 seçimlerinde uygulanan açık baskılar da, DP'nin, temsili engellenmiş milletin/halkın doğrudan sesi olma iddiası için güçlü bir dayanak sağlamıştır. DP'nin 1950 seçimlerindeki efsanevî sloganı, "*Yeter, Söz Milletin*"dir. Parti önderleri (Celal Bayar, Adnan Menderes, Fuat Köprülü, Samet Ağaoğlu), siyasî mücadelelerini canlı bir popülist söylemle yürütmüşlerdir. Bu söylemin sihirli kavramı, *millet iradesi*dir; iktidar zümresi-halk ay-

rışması, millî iradenin gerçekleşmesini engelliyordur. Yıkılması gereken, iktidarın, halkın rüştüne inanmayan ve ona vesayet iddiasında bulunan seçkinciliğidir. DP, bu mücadelesinde, halkı fiilen imtiyazlı statülere göre gördüğünü savunduğu CHP'ye karşı halkı tüm olarak temsil etme iddiasındadır: "Biz, halkı birinci sınıf, ikinci sınıf, üçüncü sınıf halk diye tezyif edenlerden değiliz" (Menderes, 1967: 75). Menderes, "Türk milletinin münevverler tarafından yetiştirileceğini" vaz'eden, kendini "milleti terbiyeye memur" addeden "münevver demokrasi" anlayışına, "Türk milletinin olgunluğuna inanmayan politikaya", "vaadettikleri millî hâkimiyetin üstüne oturan [...] Şark tipi politika derebeylerine" karşı çıkar (*a.g.y.*, 203, 148-9). Dava, "millî hâkimiyeti Türk milleti adına behemahal elde etme" davasıdır (*a.g.y.*, 194, 223). Yükseliş evresinde DP millî-popülizminin temel özelliği, vatandaş-halk-millet terimlerinin aşağı yukarı eşanlamlı, geçişli kullanımı, bileşik bir *pathosa* kaynaklık etmesidir.

HALK VE MİLLET: BİR 'İRADE' VE 'EGEMENLİK' GERİLİMİ

DP popülizminin Türkiye'de merkez-sağ çizgiye (1960-80 döneminde AP, 1980 sonrasında ANAP ve DYP) damgasını vuran temel referansları arasında, "millî hâkimiyet" ve "millî irade" mefhumlarının ayrı bir önemi vardır. Süleyman Demirel'in (1973: 245) ifadesiyle: "Millet iradesinden kaçmakla milletten kaçmak aynı şeydir." Rakipsiz meşruiyet ölçütleri olarak vurgulanan "millî hâkimiyet" ve "millî irade" kriterleri, öncelikle, halk çoğunluğunun genel seçimlerde beliren siyasal tercihinin, başka politik ilkelere üstünlüğünü belirtirler. Bu üstünlüğün vurgulanmasıyla, zımnen, Tek Parti geçmişiyle CHP'ye atfedilen Cumhuriyet seçkinciliğine ya da Cumhuriyetçi 'Jakobenizme' cephe alınır. Keza, "millî hâkimiyet" ve "millî irade" mefhumlarında *millîlik* niteliğine yapılan vurgu, bu yolda atılmış en belirgin adımı simgeler.

Bu noktada, "halk egemenliği/halk iradesi" kavramları ile "millî egemenlik/millî irade" arasındaki evrensel gerilimi göz önüne almak gerekir. Modern demokrasinin tarihsel oluşumu içinde, politik hak öz-

nesi olarak bir *imtiyazlı statü* niteliğindeki yurttaşlığın burjuvaziden halk sınıflarına yayılmasında, millet/millîlik ölçütü belirleyici olmuştur. Mümeyyiz sayılmayan ya da rejim açısından "tehlikeli" addedilen sınıflar (özellikle işçi sınıfı), uzun süre, "yurttaşlar topluluğu" anlamında "Millet"e dahil edilmemişlerdir. Yurttaşlığı 'kazanmanın' koşulu, belirli bir sadakat yükümlülüğünü ifade eden millî mensubiyet bilincinin 'ispatı' olmuştur (Balibar, 1993: 82). "Halk egemenliği/iradesi" ile "millî hâkimiyet/irade" arasındaki açı tam da bu noktadan başlar. *Halk*, somut bir nüfusun halihazır varlığını tanımlar; *halk iradesi*, o nüfusun halihazır yönelimleri, tercihleridir. *Millet* ise o nüfusu millî kimlik şuuruyla özdeşleştirir; *millî irade*, o kimlik şuuruna ve halihazır halkın sadece bir halkasını teşkil ettiği, geçmiş ve gelecek nesiller silsilesinin aşkın varlığına bağlanan referanslara sadakat koşuluna tâbidir. Burada, halk iradesini millî irade olarak kutsamak için, deyim yerindeyse, "nitelikli çoğunluk" aranır. Buna karşın, halk çoğunluğunun seçimlerde ortaya çıkan tercihinin *millî irade* olarak tanımlanması, halka neredeyse hukuk üstü bir kutsiyet yüklerken aynı zamanda milliyetçi ideolojinin meşruiyetinin yeniden üretilmesine aracılık eder. 'Çoğunluk kanaatinin' millî irade olarak kutsanması, ona dokunulmazlık kazandırır; muhalif görüşlerin "millete saygısızlık" ya da "gayri millîlik" olarak damgalanmasına zemin hazırlar.

DP'den itibaren Türk sağının benimsediği millî-popülizm söylemine dönersek, bu çerçevede Gramscici (1975: 149) terminolojiyle *popüler-millî* iradeyi, *demokratiklik* kaygısından ziyade milliyetçilik ekseninde tanımlama eğiliminin baskın olduğu sonucunu çıkartabiliriz. Yukarıda aktardığımız, Remzi Oğuz Arık'ın Tek Parti döneminde dillendirdiği "milliyetçilik varken ayrıca bir halkçılık prensibi lüzumsuzdur" düsturu, bu çizgideki sağ millî-popülizm çizgisini yorumlamanın anahtarı olarak ele alınmalıdır.

DP İKTİDARI VE POPÜLİZMİN KENDİ ALTINI OYUŞU

Menderes, DP iktidarını "millî ve siyasî murakabeden mahrum bir idarenin..." iktisattan siyasete her alanda açtığı yaraları tamir sözü ile baş-

latmıştır. Ancak pragmatik bir millî-popülizmle iktidara gelen bu yeni siyasî zümre vaatlerinin çok azını gerçekleştirilebilmiştir. İktisadî düzlemde popülist bir politika, hatta ekonomik rasyoneller zorlanarak sürdürülmüş, sadık ve kitlesel bir seçmen tabanı olarak görülen küçük köylülük, genelde küçük üreticilik, ayrıcalıklı bir şekilde teşvik edilmiştir (Keyder, 1989: 108; a.y., 1993: 39-43). Buna karşılık, özellikle Marshall planıyla alınan kredilerin öncelikle büyük toprak sahiplerine fayda sağlayan yatırımlara yönlendirilmesiyle ortaya çıkan topraksız ya da küçük topraklı köylü sefaleti, nüfus artışı faktörünün de eklenmesiyle, kırdan kente büyük ölçekli ve plansız göçü beraberinde getirmiştir. Bu durum ve genel olarak ellilerin sonlarında bozulan gelir dengesi, DP popülizminin altını oyan –ve ileride göreceğimiz gibi bir sol-popülizme de zemin hazırladığını söyleyebileceğimiz– gelişmelerdir. Öte yandan, yine halk/millet adına devletçiliğe ve merkeziyetçiliğe muhalefet, uygulamada kamu sektörü bağımlılığıyla birleşmiş; kamu kaynakları ve devlet iktisadı, klientalist ve popülist politikanın cephaneliğine dönüştürülmüştür.

Bu vesileyle, DP-AP çizgisindeki millî popülizminin bir başka temel motifine işaret etmeliyiz. Bu, *hizmet* söylemidir. *Hizmet* motifi, öncelikle, siyaseti müşteri/müvekkil [*klient*] ilişkisi içinde anlamlandırır; siyasetçiyi halkın amiri değil memuru olarak konumlandırır. Siyaseti bir *hizmet* ("hizmet yarışı") olarak kodlayarak deyim yerindeyse *apolitikleştiren* bu söylem, hizmete aynı zamanda popüler ve millî bir kutsallık yükler. AP lideri Süleyman Demirel'in 1972'deki bir konuşması, özetleyicidir: "Bize sorarsanız, bir bardak içecek suyu olmayan Urfa'nın, Mardin'in köylüsüne su götürmek milliyetçiliktir. Onu ızdıraptan, azaptan kurtarmak, ona daha iyi iş imkânları açmak milliyetçiliktir. Bize sorarsanız, okuma yazma bilmeyen, Ağrı dağının eteğindeki Köprü köyüne okul götürmek milliyetçiliktir. Bize sorarsanız, Diyarbakır'da üniversite açmak, Edirne'nin ve Kırklareli'nin köylerini ışığa kavuşturmak milliyetçiliktir" (Demirel, 1973: 77). *Hizmet* söylemi, klientalizm ve iktisadî popülizmle milliyetçi popülizmin buluşma noktasıdır. Dinî çağrışımları da unutmamak gerek: "*Halka hizmet hakka hizmettir.*"

DP millî-popülizminin kendi kendisiyle çelişkiye düştüğü bir

başka konu, milliyetçi hamaseti teşvik ederken, aynı zamanda ABD ile kapsamlı iktisadî ve siyasî bağımlılık ilişkileri geliştirmesi ve buna toplumsal hayatın her alanında etkisi görülen bir "Amerikan hayranlığının" eşlik etmesidir (bkz. Bora, 2002). Buradaki tezat, hem zenofobik eğilimli milliyetçi-muhafazakâr popülizmlere, hem de daha önemlisi anti-emperyalizm temelinde sol popülizme zemin hazırlayacaktır.

Millet/halk egemenliği ilkesine coşkuyla sahip çıkarak yükselen DP millî-popülizmi, bu zeminde de kendi altını oyan tezatlara düşer. Gerçi gündelik pratikte halkın/vatandaşın –özellikle partili ilişki ağı içindekilerin– bürokrasi karşısında "başını dikeltmesinin" sağlanması, Tek Parti döneminin kimi sembolik imtiyazlarının törenle/gösterişle budanması, bir popülist efsaneye dönüşmüştür. Ancak DP icraatinden olumsuz etkilenenlerin ya da siyasal muhaliflerin tepkileri karşısında, demokratik açılımlar değil, muhalefeti yıkıcılık ithamıyla damgalayan ve Soğuk Savaş ideolojisinin anti-komünist teyakkuzu içinde kriminalize eden bir tutum kendini göstermiştir. Muhalefeti "millî iradeye saygısızlık"la karalayan milliyetçi-popülizmin otoriterliğe açılan yüzü iş başındadır. 1957 genel seçimleri sonrasında, DP iktidarının son demlerinde, anti-demokratik uygulamalar, siyasî havayı iyice sertleştirmiştir. 1960 yılında, Meclis bünyesinde hukuk-üstü özel yetkilerle donatılan 'Muhalefet ve Basının Yıkıcı Faaliyetlerini Tahkikat Komisyonu'nun kurulması, bu bakımdan en dramatik adımdır. Bu komisyonun yönlendirmesiyle gazeteciler, üniversite öğretim görevlileri, öğrenciler ve muhalefete dahil görülen herkes hakkında kovuşturma açılması sıradan bir uygulama halini almıştır. Gaziantep gibi illerde seçim sonrası çıkan ve yer yer halk ayaklanması görüntüsü arz eden olaylar, DP'ye muhalefetin büyük şehirlerdeki aydın zümreyle sınırlı kalmadığının göstergesidir. DP'nin, "halkın"-"milletin" sesi ve temsilcisi olmaktan aldığı sınırsız meşruiyet iddiası, ikna ediciliğini yitirmekte; hatta muhalefet millî iradeci popülist söylemi ele geçirmektedir.

Bu evrede DP iktidarı, halk desteğini takviye etmek amacıyla, ağırlıkla milliyetçi-muhafazakâr tabana hitap eden girişimlerde bulunur. Kıbrıs politikasında şovenist gösterilerin ve irredentist denebilecek slo-

ganların teşvik edilmesi, Türk Ocakları'nın canlanmasına destek verilmesi, Türkiye Talebe Federasyonu ve Milli Türk Talebe Birliği gibi hükümet güdümünde gençlik örgütlerinin kurulması, bunun adımlarıdır. Millî iradeci popülist söylem, anti-komünist, milliyetçi-muhafazakâr, ırkçı etmenlerle harmanlanarak, faşizan bir milliyetçi-popülizmin işaretlerini vermektedir. Bu arada milliyetçi motifler de kullanılarak, toplumsal huzura yönelik bir tehdit olarak kriminalize edilen muhalefete karşı güdümlü bir güya-"vatandaş girişimi" niteliğindeki "Vatan Cephesi" örgütlenmesi de, mesajıyla ve adıyla, bu dönüşümün bir işaret taşıdır.

ASKERÎ DARBELER, ORDU VE BİR ZORUNLULUK OLARAK POPÜLİST MİLLİYETÇİLİK

27 Mayıs 1960 Askerî Darbesi, onun ardından onar yıl arayla gelen iki askerî darbeyle birlikte, Türkiye siyasetinde popülist milliyetçiliğin yerleşik hale gelişinde bir başka uğrak addedilebilir. Türk milletine "hak ettiği" demokratik rejimi verebilmek ve "kardeş kavgasını önlemek" amacıyla yapıldığı anons edilen 27 Mayıs Darbesi; durumu "memleket idaresine halk/millet adına ve halk/millet için el konması" ile açıklamış, bu velayetçi popülizm, geniş halk kitleleri nezdinde kabul görmüştür. 27 Mayısçı söylem, bir bakıma Cumhuriyet'in ilk döneminin vesayetçi millî-halkçılığını yeniden kurarken, bununla DP tecrübesinin milliyetçi-popülist üslubunu da birbirine iliklemiştir.

Elbette burada, ordunun, popüler-millî iradenin tecelligâhı olarak belirmesi, kilit önemdedir. "Ordu-Gençlik Elele, Ordu-Millet Elele" sloganlarıyla, ordu, halkın/milletin hiçbir başka çıkarla, kaygıyla lekelenmemiş sahih temsilcisi kimliği kazanır. Darbeyi gerçekleştiren cuntanın adı "Milli Birlik Komitesi"dir; öncelikle millî bütünlüğü, birlik ve beraberliği temsil etmektedir. 27 Mayıs'ı izleyen yeni askerî darbe girişimleri ve cunta oluşumlarının da belirli bir meşruiyete sahip olduğu bu dönemde, popüler-millî irade, siyasî otorite ile mutasavver "millî çıkarlar" ve "milli birliğin" bire bir örtüşmesini gözeten bir irade olarak kodlanarak parlamenter-demokratik prosedürün ötesinde –son kertede ordunun iradesinde– aranır hale gelecektir (Unutmamalı ki, 1980 sonrasında Si-

yasi Partiler Kanunu dahi partilerin "ulusal çıkar gütmesini" şart koşacak şekilde düzenlenecektir – Seufert 2001). 27 Mayıs rejimi altında hazırlanarak halk oylamasından geçen 1961 Anayasası, özgürlükçü yanlarıyla beraber, ordunun Milli Güvenlik Kurulu aracılığıyla siyasete doğrudan ve kurumsal müdahalesine zemin hazırlamış; bu zemin, 12 Mart 1971 ve 12 Eylül 1980'de Türk milletini "iç düşmanlar ve nifaktan" korumak amacıyla yapılan askerî müdahalelerin de meşruiyet dayanağını oluşturmuştur. Bu meşruiyetin basıncı, sivil siyasî kadroları da, topyekûn halkın/milletin iradesini temsil etme iddiasında rekabete itecektir. Böylelikle siyasî meşruiyet arayışı, kâh "halk" yüzüyle kâh "millet" yüzüyle görülen homojen bir kütlenin *mutlaka tamamı adına* yürütülen bir temsiliyet ve *vesayet* mücadelesi anlamına gelecektir.

Darbelerin etkileri, ordunun iktidarı doğrudan kontrol ettiği nispeten kısa süreli 'istisnai dönemlerin' ötesine taşar. Her darbeden sonra Türkiye'de siyasetin rengi ve tınısı değişmiş, ordunun müdahalesiyle sistemde ani ve ciddi değişikler yapılması, eski lider ve ideologların susturulması, örgüt ve partilerin yasaklanmasının yanı sıra, yeni aktörlerin sahneye çıkışına ve eskisinden farklı siyasî pratiklerin gelişmesine zemin hazırlanmıştır. Bu değişim içinde nesilden nesile pekişen süreklilik etmeni, hem sağ hem sol kanatta, vesayetçi ve totaliterliğe eğilimli bir popülist milliyetçi söylemin dogmalaşarak bir zorunluluğa, bir yükümlülüğe dönüşmesidir.

SOLDAN SAĞA, SAĞDAN SOLA MİLLİYETÇİLİK VE POPÜLİZM, 1960-1980

Çok partili hayatın ilk döneminde popülizm, sağ söylemin tekeline girmiş ve bu söylemin inşasında milliyetçi-muhafazakâr ideolojiler, motifler ve 'jestler' ağırlıklı olmuştur. DP'den başlayan bu çizginin Kemalist popülizmden farklılaşmasını sağlayan vektörlerden birisi milliyetçi-muhafazakâr ideoloji ile kurulan bağ ise, diğeri, –"hizmet" söylemiyle birlikte– klientalist ilişkiler ağıdır. 1960-1980 arası dönemde ise, sözkonusu ilişkiler ağının yaygınlaşmasının ve bir sosyo-ekonomik rekabet alanına dönüşmesinin de etkisiyle, popülizm düzleminde sol

kendine güçlü bir hegemonik pozisyon bulmuştur. Aynı dönemde, DP'nin son dönemindeki işaretlerine dikkat çektiğimiz faşizan bir milliyetçi popülizmin de olgunlaştığını görürüz.

ECEVİTÇİ MİLLİYETÇİ POPÜLİZM: "İÇERİDE HALKÇILIK, DIŞARIYA KARŞI MİLLİYETÇİLİK"

Altmışların ve özellikle yetmişlerin politik kutuplaşma ortamının çok önemli bir özelliği, popülist söylemin bu kutuplaşmayı yatay kesebilmiş olmasıdır. Bununla beraber, kuşbakışı bir değerlendirmede, hegemonik olanın sol popülizm olduğu söylenmelidir (Erdoğan, 1998). Zaten gelir bölüşümü politikalarının göreli olarak en fazla emekçi sınıflar lehine geliştiği 1962-1976 dönemi, iktisadî düzeyde de popülizmin saadet devridir. Türkiye kapitalizminin, geniş ve üretken bir kamu kesiminin varlığından hiçbir sınıfın doğrudan zarar görmediği bir gelişme evresidir bu (Boratav, 1983).

Solun, altmışların akışı içinde, siyasetin yerleşik dili olarak iş gören milliyetçi popülizme "anti-emperyalist yurtseverlik" anlamını yükleyen bir söylemsel stratejiyle kendine alan açtığı söylenebilir. 27 Mayısçı Kemalist restorasyon talebi içinde önemli bir yeri olan ve DP'nin 'aşırı' Amerikancılığına karşı vurgulanan bağımsızlıkçılık, bu yöndeki açılıma katkıda bulunmuştur. Altmışların ikinci yarısında billurlaşan sosyalist ideoloji içinde de bu açılımın izleri belirgindir. Sosyalist solda parlamenter-yasal particiliğe karşı radikalizmin filizi olarak ortaya çıkan Millî Demokratik Devrim programının "devrim kime karşı yapılacaktır?" sorusuna verdiği cevapta, millî-popülist damar açıktır: "Sınıf çıkarları, Türkiye'nin emperyalist sistem içinde sömürülen bağımlı bir ülke olarak varlığını sürdürmesinden yana olan, emperyalizmin yerli ortakları durumundaki işbirlikçi sermayeye karşı, feodal ağalara karşı; Türk ulusal topluluğunun dışında sayılması gereken bu iki asalak, gayrimillî sınıfa karşı..." (Belli, 1988). Burjuvazinin komprador niteliğine yapılan vurgu, bu 'dışsal' zümreye karşı tüm halk adına, bu anlamda *millî* bir cephe hattı çizilmesine imkân tanımıştır. Yetmişli yıllarda Türkiye solundaki millî-popülizm hattında çubuk bir uç-

ta milliyetçilik yönünde (Aydınlık hareketi), diğer uçta popülizm yönünde (Devrimci Yol hareketi) bükülecektir. Necmi Erdoğan (1998: 24), Devrimci Yol hareketini, popüler-demokratik bir karşı-hegemonya girişimi olarak tanımlamaktadır.

Öte yandan, aynı dönemde CHP'nin "devlet partisi" geleneğinden demokratik sol bir çizgiye evrilmesi de, Bülent Ecevit'in milliyetçi-popülist söylemi aracılığıyla gerçekleşmiştir (Erdoğan, 1992: 130-4). Ecevit, ortaya açık seçik bir formül koymuştur: "İçeride halkçılık, dışarıya karşı milliyetçilik." Milliyetçiliğin temel koşulu ve gerçek ölçütü olarak *bağımsızlığı* vurgular. Halkçılık "halk yararına" düşünmeyi/davranmayı, milliyetçilik ise "halkımızın sömürülmesine karşı çıkmayı" gerektirmektedir. Sömürünün kaynağını esasen "dışarısı" (emperyalizm) olarak belirleyen Ecevit, böylece, milliyetçiliğin halktan-halktan olmayan antagonizması ile milliyetçiliğin millî-gayrimillî antagonizmalarını bağdaştırabilmiştir. Sosyalist solun, emperyalizmin yerli işbirlikçilerine atıfla emperyalizmle çelişkiyi içselleştirmesinden, "halk içine" taşımasından da uzak duruyor, dolayısıyla dışsal bir çelişkiye karşı "bütün halka" hitap edebiliyordu. Zaten Ecevit popülizminde, "halk"-"halktan olmayan" karşıtlığı içinde tanımlanan "bazı egemen güçler", daha ziyade *ahlakî* denebilecek bir sömürücülük davranışıyla tanımlanan, muğlak bir tanım aralığı teşkil etmiştir.

Ecevit, Milliyetçi Cephe partilerinin Kıbrıs ve haşhaş ekimi meselesinde ABD'yle uzlaşma aramasını, onların gerçek anlamda milliyetçi olmadığının kanıtı olarak göstermiştir. Yetmişlerin sonlarında, sosyal-demokratik "düzen değişikliği" hedefinin gerilemesine bağlı olarak, Ecevitçi milliyetçi-popülizmin *milliyetçiliği* ağırlıklı hale gelmiştir. "Ulusal birlik" mülahazasının öne çıktığı Ecevit'in konuşmalarında ve CHP metinlerinde "halk" öznesinin yerini "millet" öznesi alır (Erdoğan, 1992: 196).

1980 sonrasında ise Ecevit'in milliyetçi-*popülizminin*, popülist-*milliyetçiliğe* dönüştüğü görülecektir. Bu dönüşümün taşıyıcıları şöyle özetlenebilir: "Halk dinini" ulusal kimliğin parçası olarak önemsemek; "ulusal çıkara" *kıskançlıkla* sahip çıkmak; "ulusal birliğimizin

pekiştirilmesini" vb. "bazı temel ulusal konuları" ekonomik ve sosyal politika farklarının üstünde görmek; "önder ülke" perspektifi; anti-entelektüalizme varan bir halk-aydınlar karşıtlığı (DSP, 1991)...

MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂR POPÜLİZMİN GELİŞMESİ VE FAŞİZAN ETNO-POPÜLİZM

1960-1980 döneminde milliyetçi-muhafazakâr çizgide de çatlamalar yaşanmış, popülizmin milliyetçi çehresi radikal bir değişimden geçmiştir. Milliyetçi-muhafazakâr popülizmi, müstakil bir ideolojik yapı olarak önemi yanında, aynı zamanda millî-popülist söylemin tamamı üzerindeki etkileri itibariyle de incelemek gereklidir.

Seksenlere gelene dek, özellikle sağ kanat siyasette ağırlıklı yer edinmiş olan milliyetçi-muhafazakâr popülizmin herhalde en yaygın motifi, aydın-halk kopukluğunu işleyerek, yozlaşmış şehirli/Batılılaşmış/kozmopolit seçkinler karşısında *basit halk adamının* yüceltilmesidir. Basit halk adamı, birçok fazileti yanında, dinî ve millî değerlerin koruyucusu sayılır. Köylülüğün ve taşralılığın güzellenmesi, bu çerçevede anlam kazanır. Taşralı halkın sadeliği, basitliği, yalınlığı, bozulmamış millî cevher olarak estetize edilir. Halk ağzının, yerel şivelerin, gereğinde argonun kullanımı, aydın zümrenin yapmacıklığına, halka yabancılaşmışlığına karşı millî-halkın sağlıklı otantisitesini temsil eder. Bu temsillerde değişik vurgular görebiliriz. En belirgin haliyle, "halk bilgeliği" olarak erkek cinsiyetçiliğinin şemalarını yansıtan, aydın-halk ayrımına ilişkin tutumunu açıkça anti-entelektüalizme vardıran bir yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Küçük/basit adama salt kolektif millî/dinî kimliğine indirgenmiş bir varlık alanı içinde değer veren bu söylemde, onun mağduriyet duygusunu bir hınç üretimi doğrultusunda kışkırtıcı fakat aynı zamanda estetize edici faşizan bir dil kullanılır. Bu dil, millî-popülizmi *kültürel ırkçılığa* dönüştürür. Dahası, ontolojik bir millî-halk kimliğini, etno-cemaat olarak tasavvur edilen yurttaşlığa mensubiyetin ilk şartı haline getirir.

Daha önce örneklediğimiz Remzi Oğuz Arık'ın mistik-romantik bakışı; Cumhuriyet köycülüğü, Anadolucu fikriyat ve milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin kesişiminde konumlanır ve "halk adamı" güzelle-

mesi açısından henüz "ham" ya da "naif" denebilecek bir nitelik taşır. Muhafazakâr popülizmin tipik argümanını tekrarlayan yazar, sıradan halkı/köylüyü "millî benliğin saf kalan özü" olarak tanımlar (Arık, 1974: 55): "Anadolu'ya bir döküntü, bir kıran artığı gibi akıp gelen her kültür parçasının sihrini halk bul[muş] ve sakla[mıştır]" (*a.g.y.*, 84). Aynı inanışın devamı olarak Arık, millî fıtratın özelliklerini, hasletlerini bizzat köylüde bulur: "Köylümüzün soyundan getirip felâketlerin bileğisinde bilediği huyu, özü [...]: sabır, yumuşak başlılık, kanaat, uysallık gibi meziyetler [...] aza kanaatı [...] (yerleşmiş kanaatların aksine) rahatından bin kere fazla olan dilsizliği, utangaçlığı..." (a.y., 42, 48) Köy kadını ise "memleketin en bâkir ihtiyat kuvvetini", "tahammül mucizesini" teşkil eder (a.y., 20)

Popülist söylem içinde bu karakter tasvirlerinin, millî kimliğin ayırt edici unsurları olarak bir tür *yükümlendiricilik* içerdiğinin altı çizilmelidir. Bu yükümlendiricilik, din faktörünün de işin içine girmesiyle, hegemonik ölçülerde tek boyutlu bir kültürel içerik edinmiştir. Nitekim "Müslüman-Türk Anadolu insanı"nı *milletin özü* olarak belirleyen milliyetçi-muhafazakâr popülizmin, Türkçülükle İslâmcılığın anti-komünist temelde bireşime girmeye başladığı kırklardan itibaren sistemli bir şekilde faşizan bir rotaya girdiği görülür. Bu geçişte kilit figürlerden birisi, Osman Yüksel Serdengeçti'dir. Serdengeçti, Tek Parti rejimine muhalefet eden Türkçülüğün, popülizme yatkın olduğu noktalarda bile 'sentetikliği' itibariyle Kemalizmden fazla farklılaşmamış olan söylemine "avamî" bir heyecan katmayı başarmıştır. Köylü ve taşralı kimliğini bizatihî *ırksal* denebilecek bir ayrım gibi vurgulamış, dinî motifleri de esasen bu köylü-taşralı kimliğinin unsurları olarak, ancak yeni bir hararetle kullanmış; saldırgan diliyle, 'basit halk adamının' kör hıncına hitap etmeyi hedeflemiştir.

Serdengeçti'nin (köylü-taşralı) halkı yüceltici tasvirleri, altmışlar ve sonrasında iyice gündeme gelecek olan biz/öteki ayrımının ideolojik olarak kristalleşmesinin başlangıç noktalarından biri olarak kabul edilmelidir. Halktan-olmayan *ötekilerle* farkın açıkça vurgulayan, hasmane üsluba göre: "Orta Anadolu insanı, bozkırın insanı, gürültüsüz, yay-

garasız, gösterişsizdir. Dışı fakir, içi zengin, engin ruhlu yoksul insan!.. Cenup yaygaracı, mübalağacı, Şark müptelâ, Garp kaypak ve oynaktır. Hareket kalabalığı, dünya hırsı ve zekâ oyunları içinde bu mıntıka adamları ruhunu kaybetti. Dışa ait bütün bu faaliyetler bozkır insanında içe döner; iman ve irade haline gelir. [...] Allahına, toprağına, ailesine bağlı, bu sessiz kanaatkâr insan bütün dünyaya örnek olacak bir tiptir" (Serdengeçti, 1986: 112-3). Halkın sade ve sağlam kolektif kişiliğinde ifade bulduğu kabul edilen bu millî hasletler, şehirli bürokratik elitin Beyoğlu sefahatinde, sosyete yaşantısında simgelenen yozluğuna nispetle ek bir değer ve anlam kazanır. 1946'da *Serdengeçti* dergisinin çıkış sayısında görüldüğü gibi, "Bizim milliyetçiliğimiz hususî vagon, bol harcırah, yüksek makam milliyetçiliği değildir. Hakk'a tapan, halkı tutan, yalınkılıç bir milliyetçiliktir" (Serdengeçti, 1992a: 26). Kemalist elitin *halka yabancılığı*, Serdengeçti'nin *iştiyakla* ancak sistematik olarak kullandığı bir temadır. Benzer bir başka ana tema da, Cumhuriyet inkılâplarının, halkın yaşayışına, ruhuna yabancılığıdır: "Köylü diliyle konuşmaya yeltendikleri, Türkçecilik yaptıkları halde ne millet onları anladı, ne onlar milleti." Özetle Serdengeçti, Anadolu'nun Müslüman-Türk(men) '*yerlilerini*' özselleştiren bir *etno-popülizm*den yanadır; Kemalist elit içinde (başta bizzat Mustafa Kemal olmak üzere) Balkan kökenlilerin ağırlıklı oluşuna, onların *has millî-halka yabancılığını* imâ ederek atıflarda bulunmaktan kaçınmaz: "İstanbul'da yetişenler, suyun öte tarafından gelenler kadîm Anadolu sekenesinin ruhunu bir türlü anlayamadılar, anlamadılar, onunla oynadılar... fakat o sessiz varlıktan daima ayrı kaldılar" (*a.g.y.*, 28). Nitekim yazar, 1951'de "Bu vatanı, bu milleti suyun öte tarafından gelen gayrı Türkler kurtarmadı... Müslüman Türk milleti [kurtardı]" der (Serdengeçti, 1992b: 175-6). 1952'de ise, Başbakan Menderes'e hitaben şu açık mektubu yazmıştır: "Biz ki milletiz! Biz bu memleketin hakiki sahipleriyiz. [...] Sen İttihat ve Terakki artıklarından, sen Makedonya çetesinden değilsin. Sen bizdensin. Bizim toprağımızdan, bizim hamurumuzdansın. Sen Aydınoğulları'nın torunu, Selânik dönmelerinin sözüne bakma. Sen bize bak; Anadolu çocuklarına bak..." (akt. Yılmaz, 1998: 112-3).

Serdengeçti'nin etno-popülizminde, sağ popülizmin yapısal bir unsuru olan "sessiz çoğunluk" izleği ağırlıklı yer tutar. Bürokratik elitin, aydınların farfaracı tutumu karşısında, "memleketin hakikî sahipleri olan milletin", asıl halkın sesi duyulmuyordur. Seçkinlerin/aydınların ceberrutluğu yanında Anadolu halkının kahramanca tevekkülü, metaneti, onu söz almaktan alıkoyuyordur. Ancak "Türk'ün görünmemesi", havanın görünmemesi gibidir (Serdengeçti, 1986: 59); o *vardır* ve hayatın kaynağıdır. Halkın bu 'batınî' varoluş haline yapılan atıf, aynı zamanda, onun 'patlayabileceği' ve patladığı anda önünde kimsenin duramayacağı tehdidini de içerir. Milliyetçi-muhafazakâr etno-popülizmin faşizan lehçesi, kendini tam da bu tehdit üzerinden kurar. Serdengeçti'nin milliyetçi-muhafazakâr popülizmde yeni bir evreyi temsil edişinin bir boyutu da, 'otantik' halk ağzıyla konuşması ve bunu 'göstere göstere' yapmasıdır. Faşizan etno-popülizmin lügâtinde, "halk dili" ve onu temsilen özellikle argonun ağırlıklı bir yeri vardır. Bir doğruluk/mertlik göstergesi olarak "erkekçe" konuşulur. Nitekim 1969 Seçimleri öncesinde radyo propaganda konuşmalarında AP'ye karşı Milliyetçi Hareket Partisi'ni (MHP) "ürkek değil erkek parti" olarak savunmuştur (Akt. Yılmaz, 1998: 179). Bu tarzın, "Diplomasiyi", "kıvırtmayı" bilmeyen halkın dobralığını yansıttığı iddia edilir. Bu ifade tarzının sertliği, hep "altta kalan" halkın, "bağrıyanık Anadolu çocukları"nın öfkesini dile getiriyor olmasıyla kolayca meşrulaştırılır.

Serdengeçti'nin ilk örneklerini verdiği bu faşizan etno-popülist söylem, onun da içinde yer aldığı MHP bünyesinde, Ülkücü Hareket tarafından geliştirilmiş, kurumsal bir boyut kazanmıştır. Özellikle radikal Türk milliyetçiliğinin kitlesel ve popüler bir karakter kazandığı yetmişli yıllar, bu söylemsel stratejinin yerleşmesine ve yaygınlaşmasına tanık olmuştur. *Genç Arkadaş* dergisinin 3 Mart 1978 tarihli sayısındaki şu cümleler, Ülkücü Hareketin, kendini *millî-halkın saklı cevherinin* cisimleşmesi olarak takdimini özetler: "Türk insanı âlim olmayabilir, ama irfanıyla doğruyu, eğriyi aydın geçinenlerden çok daha iyi seçer. Halkımızın büyük bir kesimi tarihinin bugün getirdiği değerlerine bağlıdır ve şahsiyetini muhafaza etmektedir. [...] Ülkücü Hareket

Türk'ün değerini, inançlarını yaşatan halkın bağrından çıkmış, onun asırlardır muhafaza ettiği, kalbinin bir köşesine itina ile yerleştirdiği ülküyü gerçekleştirmek için seferber olmuştur. Bu hareket millet olarak sahip olduğumuz şahsiyeti, inançları nizam olarak kurma amacını taşımaktadır" (akt. Öznur, 1999/5: 107).

Ülkücü Hareketi, kökenindeki Türkçü akımdan farklılaştıran önemli bir özelliği, taşralı halk tabanına nüfuzu ve bununla birleşen popülist söylemidir. Solla özdeşleştirilen modernist-bürokratik elitin Batılılaşmış/yabancılaşmış hal ve tarzına karşı basit halkın yaşattığı söylenen o millî-manevî şahsiyete atıf yapar; onun dinî hassasiyetlerini, millî-halkı ayırt eden bir gösterge olarak sahiplenir. Millî-halk, dinin taşıyıcısı olan, hatta bir bakıma dini var eden organik cemaate tekabül eder. Bu millî şahsiyet özelliklerini ve o organik cemaate mensubiyet bilincini taşımayanları halktan/milletten dışlayan bakış, "yabancılaşmış" saydığı hasım unsurları bir de üstelik komünist istilâ tehdidinin ajanları olarak damgalayınca, tam anlamıyla bir iç savaş ideolojisine dönüşmüştür. Yetmişlerin ikinci yarısındaki siyasî şiddet ve cinayetler, Alevi topluluklarına dönük kırım girişimleri, ülkücü ideoloji açısından, böyle bir aciliyet içinde meşrulaştırılıyordu. MHP, yetmişlerin ortalarında anti-komünist bir teyakkuzla kurulan Milliyetçi Cephe koalisyon hükümetleri esnasında bu iç savaş ideolojisiyle, koalisyon ortakları olan İslâmcı MSP ve merkez-sağ AP'yi de rehin almayı başarmıştır.

Bu organik cemaat tasavvuruna dayalı etno-popülizmin, İslâmcı ideolojiyle ülkücü-milliyetçiliğin canlı bir kesişim alanı olduğuna da değinmek gerekir (Bora, 1998: 130-43). Milli Görüş hareketi, kendini, Batıcı bir azınlığın zulmü altındaki Müslüman halkın öz görüşü olarak ifade etmiştir. Bunun ötesinde, dindar halk yaşantısının ritüellerini, sembollerini kimlik referansları olarak işleyerek, Müslümanlığı halktan/milletten sayılmanın zorunlu şartı olarak vurgulayan –ya da halkı/milleti zaten *Müslüman milleti* olarak tasavvur eden– bir etno-popülizm, İslâmcılığın faşizan damarını teşkil eder. Bu dinamik, İslâmcılık açısından, siyasî varlığını güvenceleyecek bir kesintisiz güç kaynağı olmakla, milliyetçi ideolojiyle arasındaki ayrımı belirsizleştirmek

arasında bir gerilimi de üretmiştir.

Milliyetçi-muhafazakâr etno-popülizm, 1960-1980 döneminde, *halk* kavramının baskın olarak sol içerik ve çağrışımlarla yüklenmesiyle, zorlu bir meydan okuma karşısında kalmıştır. Bu durum karşısında iki strateji benimsediği söylenebilir. Birincisi, *halk*ın içeriğinin ve çağrışımlarının belirlenmesinde hem Marksist hem de daha ılımlı demokratik sol oluşumlarla rekabete girilmiştir. Bu minvalde, solun "halk sevgisinin" yapaylığı, sahteliği, sol aydınların "Anadolu insanının" gerçekliğine yabancı olduğu işlenmiştir. İkinci strateji, ki ilkinden kopuk değildir, halkın esas itibariyle *millet* demek olduğunun vurgulanmasıdır. Dolayısıyla solun yaptığı gibi "millet" yerine "halk"tan bahsetmenin, halkın da olgunluk vasfını teşkil eden millet olgusunu inkâr etmek anlamına geleceği ithamında bulunulmuştur. Burada, "milliyetçilik varken ayrıca halkçılık lüzumsuzdur" şiarının devamlılığını görürüz.

12 EYLÜL VE SONRASINDA MİLLİYETÇİLİĞİN POPÜLİST YÜZLERİ: LİBERALİZM VE İSLÂM

12 Eylül 1980 Askerî Darbesi, Cumhuriyet tarihinde ordunun siyasî kültür, sosyal yaşam ve iktisadî düzene dolaysız müdahalelerinin en kapsamlı aşamasını oluşturur. Darbenin gerek sol, gerek merkez sağ, gerekse ülkücü/radikal milliyetçi hareketler üzerinde travmatik etkileri olmuştur. Ortaya çıkan ideolojik ve örgütsel vakumda, siyasal İslâm ve milliyetçi muhafazakâr kanadın yeni kuşak temsilcileri, asker kökenli devletçi Kemalistlerle rekabete girecek gücü bulmuşlardır.

Bu fırtınalı dönemde, popülizm ile milliyetçilik arasında artık iyice sağlamlaşmış olan simbiyotik bağ, "siyaset etme"nin hâkim kodu olarak dokunulmazlığını korumuştur. Seksenlerde ve doksanlarda –dünyanın büyük kısmında olduğu gibi– etkinlik kazanan "kimlik siyasetinin" doğasına uygun olarak, etik özlerle tanımlanan "değerler" dinî, millî, etno-popüler kimliklerle eşlenmiştir. "Milletimizin/halkımızın" kimliğine, "doğasına" uygun siyaseti temsil iddiası etrafındaki rekabet, milliyetçi popülizmin baskınlığını artırmıştır.

Bu dönemde millî-popülizmin en canlı ve 'üretken' kullanıcısı;

değerlerini bilen ve onlara sadık kalmaya çalışan Müslüman-Türk halkı ile halkından kopuk ve toplumsal gerçekliklere yabancı devlet arasında çizilen ananevî milliyetçi-muhafazakâr popülist ayrım çizgisini kalınlaştıran söylemiyle İslâmcılık olacaktır. Demokratik söylemi cemaatçi bir okumayla kendine mal eden bu İslâmcı yöneliş, milliyetçiliği de yine siyasî ve ahlakî birlikteliğin, yani organik cemaatin 'doğal' öncülü olarak olumlayarak, etno-popülizmle eklemlenmiştir (Groc, 2001). Bu çizgide millî-popülizmin sosyal demokratik açılımı belirgindir. Refah Partisi'nin bir programdan çok bir *metafor* olduğu söylenebilecek "Adil Düzen" imgesi, Ecevitçiliğin "içeride halkçı, dışarıya karşı milliyetçi" formülünün İslâmî karşılığı olarak düşünülebilir.

Merkez sağda, DP-AP çizgisine meydan okuyarak 1983-1991 döneminde tek başına iktidar olan Anavatan Partisi (ANAP), millî-popülizmin yeni bir yüzüdür. ANAP bu parlak döneminde, "orta direk" sloganıyla, toplumun/milletin omurgasını teşkil eden basit, mütevazı halkı, "sessiz çoğunluğu" idolleştirmiştir. "Orta direk" imgesi, emekleri, girişimcilikleri ve sadakatlar ile "Türkiye"yi ayakta tutmaları yanında, millî değerlerin de 'makûl ölçüsünü' belirlediği vaz'edilen orta sınıfların gönlünü okşayan bir imgedir. Bu imgenin yanı sıra, asıl ANAP'ın kurucu lideri Turgut Özal'ın söylemi, Anadolulu/taşralı geleneksel millî-popülizm söylemini yenileyerek 'şehirlileştirmiş' (Mert 2001: 74); 'Batılı'-modern hayat tarzını zûl addetmeyen, onunla bağdaşmaya daha açık, esnek, uzlaşmacı bir eksene oturtmuştur. Özalcı millî-popülizm, milleti/halkı, katı bir şekilde tanımlanmış bir değerler manzumesinin taşıyıcısı olmaktan ziyade, kendiliğinden yönelimleriyle, *pragmatizmiyle* yüceltmiştir. Millet/halk baskıcı bürokratizmle –ve tabii "aydınlarla"– karşıtlığı içinde tanımlanırken de, "milletimizin/halkımızın" sözkonusu makûliyetine/pragmatizmine atıf yapılmıştır. Doktriner bağlantıları hayli gevşemiş bu açık uçlu millî-popülizm, elbette ANAP'ın oy tabanını olağanüstü genişletmiştir. ANAP, Yeni Sağcı eklektisizmine uygun olarak, hem popülist öğelere, hem "halkın çıkarı" mülahazasını tamamen dışlayan teknokratik bir lisana başvuracak; geleneksel *hizmet* söylemini de bu eklektik yapıya uyarlayacaktır.

Popülizm ile milliyetçilik arasındaki dinamik ilişkinin süregelen bir boyutu olan iktisadî popülizm de, ANAP örneğinde yeni bir nitelik kazanmıştır. ANAP, serbest piyasayı bir temel değer olarak öne çıkartarak ve her konuda iktisadî rasyonaliteyi temel aklî ölçü olarak vurgulayarak neoliberal ideolojiyi yayarken bunu millî-popülist söylemle eklemlemiş; milletin/halkın teşebbüs gücünü açığa çıkartacak bir tür dirilişçi hamle olarak sunduğu bu politikaya, neticede tüm halkı zenginleştirecek bir vaat yüklemiştir. Sermayenin "dış pazarların fethi" için özendirilişinde ve "burjuva yaratma" iştiyakında, 'millî iktisatçı' geleneğin izi eksik değildir. Öte yandan ANAP, "orta direği" koruma faslından, alt-orta sınıfları himâye iddiasını da elden bırakmamıştır. Korkut Boratav (1991: 119), emekçi sınıflara ücret bazında "taviz" vermeye direnen, bunun yerine ağırlıkla yerel yönetimler üzerinden (gecekondu yapımına göz yumma, gıda yardımı vb.) "ekstralar" sağlayan bu iktisadî popülizmi, *yoz popülizm* olarak tanımlar.

ANAP'ın başını çektiği muhafazakâr-liberal popülizmin pragmatizmi, millî-popülizmin diline kalıcı bir biçimde yerleşmekle birlikte, bu alandaki geleneksel söylemi tamamen bertaraf ettiği ya da ikincilleştirdiği söylenemeyecektir. Hatta doksanlarda, milliyetçi-muhafazakâr popülizmin 'eski' çehresinin yeniden öne çıktığı söylenebilir. Bunda, sosyolojik düzlemde kapitalist küreselleşmenin verili sosyal ilişki ağlarını dağıtıcı etkilerinin yarattığı huzursuzlukların, sosyo-politik düzlemde de Kürt sorununun yarattığı siyasal gerginliğin payını vurgulayabiliriz. Bu ortamda milliyetçi-muhafazakâr ideolojiler, 'benliğini' ortaya koyması için yeni bir heyecanla çağrı çıkarttıkları milleti/halkı, yozlaşma tehlikesine karşı bir direnç ve hasımlara ürküntü verecek bir tehdit kaynağı olarak yüceltmişlerdir. Milliyetçi popülizmin, sıradan halkın dobralığını, 'yalın' reaksiyonlarını bir tabiat kuvveti gibi tasvir ederek *linççi* imâlara başvurduğu bir uğraktır bu. 1992'de Erzurum'da, bir haftalık magazin dergisinde yer alan mizahî bir yazıda "Peygamberin küçük düşürüldüğüne" ilişkin iddialar üzerine ajite edilen bir halk topluluğunun, basın temsilcilerine yönelik saldırıya dönüşen bir protesto eyleminin, MHP çizgisindeki bir gazete tarafından su-

nuluşu, milliyetçi popülizmin sözkonusu uğrağının tipik bir örneğidir: "Soğuğun insanları çelikleştirdiği yer. Yeni zorların insanları yoğurup sertleştirdiği yer. Sosyologlar der ki; soğuk yerin insanları daha atik, cevval, ahlaklı ve mert olurlar. İşte bu hasletleri Dadaşlığında yoğurmuş onu özümsemiş Erzurumlu. O Devletine, Milletine, inancına, namusuna bağlı ve sadıktır. Hiçbir zaman ihmal edilmişliğini, yoksulluğunu, işsizliğini istismar etmemiştir. Devleti 'Baba' bilmiştir. Bürokratlara, siyasilere kızsa bile, devletine asla gücenmemiş, ona kızmamıştır. Devletine, askerine, polisine ard niyet beslememiş onları canı gönülden sevmiştir. Birçok haksızlığı sinesine çekmiştir. Horlanmış hakir görülmüş ama bunlardan dolayı asla isyankâr olmamıştır. Anarşinin o kızgın zamanında olaylara asgari olarak bile müsaade etmemiştir. Huzur ve ahengin buluştuğu yerdir Erzurum. Sert tabiatının altında sımsıcak bir yürek taşır. Kalbi merhamet doludur. Sevginin riyasızını o yaşar. Ama namusuna, vatanına, milletine, dinine dil uzattın mı! O zaman, işte o zaman bir volkan gibi patladığını görürsünüz. şairin dediği gibi: 'Dadaş çelik bir yaydır, onu germeğe gelmez/ çağlayan bir sel olur, dağlara sığmaz'" (Yunus Buğra Yılmaz, *Ortadoğu*, 27.1.1992).

Son olarak, doksanların ortalarına doğru DYP'nin liderliğini üstlenen ve Başbakanlık yapan Tansu Çiller'in, millî popülizm çizgisinde, Özalcı pragmatizm ile doksanlarda kabaran faşizan eğilimlerin –yine gayet pragmatik!– bir karışımını gerçekleştirdiğini kaydedebiliriz.

BİR DEĞERLENDİRME

Türkiye'de *milliyetçi* bir popülizmin ya da *millî-popülizmin*, hem sol ile sağı, hem de siyasetüstülük iddiasıyla siyasete müdahil olan askerî zümreyi birbirine yakınlaştıran neredeyse zorunlu bir öğe olduğunu söyleyebiliriz.

Erken Cumhuriyet dönemi ve o rejimin daha sonraki savunucularının halkçılığındaki "halk" ile, merkez sağın, milliyetçi-muhafazakârlığın veya örneğin sol popülizmin "halk"ları arasında ve bunların "millet"le birlikte tahayyül edilme biçimleri arasında bariz farklar vardır. Ancak bir yandan aşağıdakiler/mağdurlar/mâdunlar/ "sessiz çoğun-

luk" adına vesayetçi temsil iddiasına, ama bununla birlikte aynı zamanda sınıflarüstü bir çıkar ortaklığı vaadine elveren millî-popülizm, bütün bu farklara rağmen, elzem bir siyasî söylem unsuru ve meşruiyet referansı –kimi uğraklarda ise bir üst söylem– olarak işe koşulmuştur.

Hayatın her alanını düzenleme iddiasındaki otokratik devlet politikalarının, seçkinci medenîleşme projelerinin, oligarşikleşme istidadındaki iktidar ilişkilerinin, "katılımdan" kuşkulanan resmiyetçi siyasal kültürün, siyasî muhalefet açısından, "yukarıdakiler"-halk/millet karşıtlığına dayalı popülist söyleme her zaman elverişli bir siyasî ortam sunduğunu da eklemek gerekir. Bu iktidar yapısı, DP'den itibaren, millî-popülist bir çıkışla yönetime gelenleri de asimile etmekte; bu da, içeriksel donanımını, kurucu motiflerini değiştirerek, popülizmin 'döngüsel' bir yeniden üretimini sağlamaktadır. "Her eylem başarısızlığından sonra yadsınmamakta ancak yeni koşullara göre [alt ilkelerdeki seçmeler değiştirilerek] yeniden yorumlanmaktadır" (Tekeli ve Şaylan, 1978: 109).

'Pragmatikliği ile meşhur' (Mert, 2000: 45) Türk sağı ile ideolojik –ve romantik– boyutu gündelik siyaset pratiğine ağır basan milliyetçi-muhafazakâr radikalizmlerin, ayrıca sosyalistlerin, keza sosyal demokratların ve ordunun, temel ideolojik seçimlerindeki ayrılıklara rağmen nasıl olup da bir ortak popülizm zeminini referans alabildikleri, yazının girişinde de belirttiğimiz gibi, Türkiye'ye özgü bir soru değildir. Ancak Cumhuriyet Türkiyesi'nin, siyasetçileri, aydınları, ideologları ve demagogları ile bu sorunsal dahilinde 'özgün çözümler' ürettiği şüphesizdir. Bu özgünlüğün odağında, popülizmin milliyetçilikle simbiyotik ilişkisi vardır. Bu simbiyoz, hem ortalama/sıradan/gündelik milliyetçiliğe bir *pathos* sağlamakta, hem de popülizmin bir tehdit olarak algılanan sol açılımlarını denetim altında tutarak onu daha 'dayanıklı' kılmaktadır.

Popülizmin milliyetçilik açısından kullanışlılığının bir başka veçhesi, Türk milliyetçiliği ideolojisine dayanan siyasal hareketlerin, ayrıntılı bir siyasal ve ekonomik program, özgül uygulama politikaları geliştir(e)memekten kaynaklanan zaafıyla ilgilidir. DP-AP çizgisindeki klientalistik popülizm 'töresi', burada da ikame işlevi görmekte, öz-

gül bir siyasal programın ve ekonomi politikanın yerini tutmak üzere işe koşulabilmektedir. MHP'nin 1999 sonrasındaki iktidar ortaklığı tecrübesi, bu tespiti doğrulayan gözlem imkânları sunmaktadır.

KAYNAKÇA

Ahmad, Feroz, *İttihatçılıktan Kemalizme*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1988.

Ahmad, Feroz, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra, 1993, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan, Kaynak Yayınları, 1999.

Akyol, Taha, *Tarihten Geleceğe*, Ocak Yayınları, Ankara, 1983.

Arık, Remzi Oğuz, *Milliyetçilik*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1974(a).

Arık, Remzi Oğuz, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981.

Balibar, Etienne, *Grenzen der Demokratie*, çev. Thomas Laugstien, Argument Verlag, Berlin, 1993.

Belli, Mihri, "Milli Demokratik Devrim", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, cilt: 7, Belgeler, 1988.

Berlet, Chip ve Lyons, Matthew, *Right-Wing Populism in America*, Guildford Press, New York, 2000.

Bertz, Hans-Georg ve Immerfall, S. *The New Politics of Right*, St. Martin's Press, New York, 1999.

Bilgin, Vedat, "18 Nisan Seçimleri Üzerine: Gelenekten Moderniteye Geçişin Siyasal İzdüşümü", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 55, Mart-Nisan 1999.

Blaschke, Jochen, *Volk, Nation, Interner Kolonialismus, Ethnizität*, Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung, Darmstadt, 1984.

Bora, Tanıl, "Amerika: 'En' Batı ve 'Başka' Batı- Türkiye'de Siyasal İdeolojilerde ABD/Amerika İmgesi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce -3. Cilt: Modernleşme/Batıcılık* içinde, editör: Uygur Kocabaşoğlu, 2002.

Bora, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik Muhafazakârlık, İslamcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1998 (1999).

Boratav, Korkut, "Türkiye'de Popülizm: 1962-1976 Dönemi Üzerine Notlar", *Yapıt*, sayı: 46, Ekim-Kasım 1983.

Boratav, Korkut, *1980'li Yıllarda Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1991.

Bozkurt, Mahmut Esat, *Atatürk İhtilâli*, Altın Kitaplar, İstanbul, 1967.

Çalık, Mustafa, *Teorik Denemeler*, Cedit Neşriyat, Ankara, 1999.

Canovan, Margaret, "'People', Politicians and Populism", *Government and Opposition*, sayı:19(3), 1984.

Canovan, Margaret, *Populism*, Harcourt Brace Jovanovich, Londra ve New York, 1981

Demirel, Süleyman, *1971 Buhranı ve Aydınlığa Doğru*, Doğuş Matbaası, Ankara, 1973.

DSP, *Gözünaydın Türkiye - Seçim Bildirgesi*, Ankara, 1991.

Erdoğan, Necmi, "Türk solunda popülizm: Ecevit ve Dev-Yol", *Toplum ve Bilim*, sayı: 78, İstanbul, Güz 1998.

Erdoğan, Necmi, *A Specific Form of Populism: Ecevit's Political Discourse (1965-1980)*, Yayınlanmamış master tezi, ODTÜ, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Ankara, 1992.

Faye, Jean Pierre, *Totalitäre Sprachen*, Ullstein Verlag, Frankfurt a.M., 1977.

Goodwyn, Lawrence, *The Populist Movement: A Short History of the Agrarian Revolt in America*, Oxford University Press, New York ve Londra, 1978.

Gramsci, Antonio, *Felsefe ve Politika Sorunları*, çev. Adnan Cemgil, Payel Yayınları, İstanbul, 1975.

Groc, Gerard, "Milliyetçilik, Sivil Toplum ve Dinci Parti: Fazilet Partisi ve Demokratik bir Geçiş Denemesi", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Güngör, Erol, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1981 (1989).

Güngör, Erol, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, (hazırlayanlar: R. Güler ve E. Kılınç), Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1993.

Güngör, Erol, *Tarihte Türkler*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1988.

Güngör, Şeyma, "Güngör, Erol", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt: 14, İstanbul, 1996

Habermas, Jürgen, *Legitimation Crisis*, Heinemann, Londra, 1978.

Ionescu, Ghita ve Gellner, Ernest (hazırlayanlar), *Populism: Its Meanings and National Characteristics*, Weidenfeld ve Nicolson, Londra, 1969.

Kaplan, Mehmet vd. (haz.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı -1*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1992 (a).

Kaplan, Mehmet vd. (haz.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı -2*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1992 (b).

Karaömerlioğlu, Asım, "Köy Enstitüleri Üstüne", *Toplum ve Bilim*, sayı: 76, Bahar 1998.

Karaömerlioğlu, Asım, "Tek parti döneminde Halkçılık", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 2. cilt: Kemalizm*, editör: Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001 (c).

Karaömerlioğlu, Asım, "Tek Parti Döneminde Halkevleri ve Halkçılık", *Toplum ve Bilim* 88, Güz 2001 (b).

Keyder, Çağlar, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.

Laclau, Ernesto, *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism, Fascism, Populism*, Verso, Londra, 1982.

Levend, Agâh Sırrı, *Halk Kürsüsünden Akisler,* Bürhaneddin Matbaası, İstanbul, 1941.

Menderes, Adnan, *Menderes Diyor ki,* Demokrasi Yayınları, İstanbul, 1967.

Mert, Nuray, "Türkiye'de Merkez Sağ Siyaset: Merkez Sağ Politikaların Oluşumu", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Mouzelis, Nicos P., *Politics in the Semi-periphery. Early Parliamentarism and Late Industrialisation in the Balkans and Latin America,* Macmillan, Londra, 1986.

Onur, Hüdavendigar, "Erol Güngör", *Türk Sağı Sözlüğü,* Burak Yayınları, İstanbul, 2001.

Özacun, Orhan, "Halkevleri'nin Dramı", *Kebikeç,* sayı: 3, 1996.

Öznur, Hakkı, *Ülkücü Hareket 5. Cilt: Başyazılar, Röportajlar, Cezaevleri,* Alternatif Yayınları, Ankara, 1999) (b).

Öztürkmen, Arzu, *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik,* İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Peker, Recep, *İnkılâp Dersleri,* İletişim Yayınları, İstanbul, 1984 (Ulus Matbaası, Ankara, 1935).

Serdengeçti, Osman Yüksel, *Mabetsiz Şehir,* Görüş Yayınları, İstanbul, 1992 (a).

Serdengeçti, Osman Yüksel, *Bu Millet Neden Ağlar,* Milli Ülkü Yayınevi, Konya, 1986.

Serdengeçti, Osman Yüksel, *Kanlı Balkanlar,* Kamer Yayınları, İstanbul, 1992 (b).

Seufert, Günter, "Milliyetçi söylemlerin sivil toplum üzerindeki etkisi", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Taggart, Paul, "New Populist Parties in Western Europe", *West European Politics,* sayı:18 (1), 1995.

Tanör, Bülent, *Türkiye'de Kongre İktidarları,* Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.

Tekeli, İlhan ve Şaylan, Gencay, "Türkiye'de Halkçılık İdeolojisinin Evrimi", *Toplum ve Bilim,* sayı: 6-7, Yaz-Güz 1978.

Tunçay, Mete, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931),* Yurt Yayınları, Ankara, 1981 (Cem Yayınevi, İstanbul, 1989).

Türkoğlu, Ömer, "Halkevleri'nin kuruluş amaçları, örgütsel yapısı ve bazı uygulamaları", *Kebikeç,* sayı: 3, 1996.

Türköne, Mualla, "Erol Güngör'ün Hayatı ve Şahsiyeti", *Erol Güngör İçin,* Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1988.

Weyland, Kurt, "Neoliberal Populism in Latin America and Eastern Europe." *Comparative Politics* 31 (4), 1999.

Yılmaz, Rasih, *Toros Yüzlü Adam: Osman Yüksel Serdengeçti,* Timaş Yayınları, İstanbul, 1998.

6

Türk Milliyetçiliği ve Etno-sembolik Çözümleme: İstisnanın Kuralları

GİRİŞ

Milliyetçilik üzerine son zamanlarda yürütülen tartışmalar arasında bir dizi araştırma, ulus-devlet merkeziyetçiliğinin önemli oranda aşındırıldığı bu çağda, ısrarla milliyetçiliğe tema teşkil eden mitlerinin, hafıza örgülerinin ve sembollerin neden hâlâ derin bağlılıklar ve insani fedakarlıklar üretebildiğine ilişkin yerinde ve bir o kadar da siyasi ağırlığı olan sorular sormaktadır (Smith, 1999; Hutchinson 2000). Hatta, özellikle Anthony Smith tarafından kurulan etno-sembolizm okulunun yandaşları; milliyetçiliğin tarihsel varoluşunu açıklamak için bugüne kadar kullanılan temel paradigmaların, onun popüler cazibesiyle ilgili sorulara cevap vermekten aciz olduğunu savunmaktadırlar. Bu paralelde iddia edilen, milliyetçiliğe ezelci (primordialist), ebediyetçi (perennialist) ve modernist yaklaşımların her biri ulusların ve ulus devletlerin tarihlerine dair farklı noktalara vurgu yapsa da, hiçbirinin bu tarihlerdeki 'insan faktörüne' gereken alakayı göstermediği şeklindedir.[1] Oysa 'etno-sembolik alternatif' milliyetçili-

1 Ezelciler (primordialistler) paradigma içerisindeki altbölümlere bağlı olarak genetik, akrabalık bağları, akrabalara iltimas (nepotism) güdüsü, soysal kökenler ve kültürel atıflar üzerine odakla-

ğin popüler kökenlerine, etkileyici boyutlarına ve yaygın cazibesine vurgu yaparak milliyetçiliğe dair bilgi ve anlayışımızdaki bu belirgin boşluğu doldurma çabasındadır (Smith, 1999: 9).

Ben bu makalede vatansever (*patriotic*) Türk milliyetçiliği örneğini bahsi geçen etno-sembolik çözümlemeye tabi tutacağım ve sonucunda ortaya çıkan yorumun özelde Türkiye'de ve genelde karşılaştırmalı milliyetçilik çalışmalarına neler katabileceğini irdeleyeceğim.[2] Temelde 'tarihsel etno-sembolizm', öncül mitlerin, belleğin, geleneklerin ve etnik miras sembollerinin milliyetçiliği benzersiz şekilde güçlü kılan başlıca faktörler olduğunu savunur. Dolayısıyla, bu metot Türkiye örneğine tatbik edilirken üzerinde durulacak başlıca hususlar şöyledir: Türk halklarının kökenine ve soyuna dair mitler, Müslüman Anadolu toplumunun kimliğine dair bellek, Müslüman Türk yaşam tarzına özgü gelenekler ve Türk etnisitesiyle alakalı diğer benzer semboller. Öte yandan, bu hususların irdelenmesinin önünde iki tane aşılması zor engel mevcuttur. Öncelikle, saydığım bu başlıklar neredeyse altı asırlık Osmanlı saltanatının ve çoğul etnik, çok dinli imparatorluğun hibrid geleneklerine asimetrik bir şekilde dahil edilmektedir. Her ne kadar köken olarak Türki kabilelere dayansalar da, Osmanlılar Türk etnisitesinden kendilerine menfaat sağlamadılar. Tersine, uzun imparatorluk hakimiyetleri boyunca Osmanlılar, dil ve kültürden tutun da hukuki uygulamalara kadar birçok alanda, Farsların, Müslüman Arapların ve Bizanslıların uygulamalarına ve yönetim geleneklerine sahip olmayı amaçladılar. Sonuç itibariyle, modern Türk milliyetçiliğinin kültürel yapı taşları gibi görünen unsurlar ile bu yapının Osmanlı'dan devraldığı kozmopolit ve karışık arka planı arasında kurulan uyumsuz eşleştirme bu makalede ele alınan en önemli iki konudan bir tanesini teşkil

nırlar (Smith 1999: 4-5). Ebediyetçiler (perennialistler) ise fikirlerini ulusların sürekli ya da yinelenen somut haline dayandırırken, modernistler yaklaşımlarında milliyetçiliğin sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel, politik ve ideolojik payandalarına daha çok önem atfederler (*a.g.e.*, s.6-8).

2 Değerli yorumlarından ve eleştirilerinden dolayı John Hutchinson'a ve *Nations and Nationalism*'in anonim eleştirmenlerine teşekkür ederim. Bu makalenin önceki versiyonunu 2000 yılında Londra Universitesi'nin Slavonik ve Doğu Avrupa Çalışmaları Seminerler Okulu'nda sundum. Buradaki tartışmaya katkılarından ötürü Wendy Bracewell'e de ayrıca şükran borçluyum.

etmektedir. Özellikle dikkat çekilen ikinci bir husus ise, kültürel ve siyasi alandaki Osmanlı mirasının Cumhuriyetçi kadrolarca reddedilişidir. Türk milliyetçiliğinin Osmanlı'ya atfettiği önemi sınırlı tutmaktaki ısrarı, özellikle de milliyetçi hareketin ve ideolojinin kendisinin kökenlerinin anlaşılması bağlamında önemli bir sorun olarak durmaktadır. Son moda milliyetçiliklerin modernist yörüngesine odaklanmak yerine kültürel geleneklerdeki akışkanlığa vurgu yaptığı için, etno-sembolik çözümlemeye başvurmak bu iki engelin aşılması hususunda en azından kısmi bir çıkış yolu sunmaktadır.

İleriki sayfalarda, mevcut milliyetçilik modellerinin Türkiye örneğine uygulanmasının olumlu ve olumsuz yanlarını kısaca gözden geçirdikten sonra, ilkin Cumhuriyetçi literatürde 'Türk'ün ne anlama geldiği üzerinde duracağım. Daha sonra Türk Kurtuluş Savaşı'nın tarihsel arka planı ve iki ayrı başlık altında –'Osmanlı milliyetçiliği diye bir şey var mıydı?' ve 'Osmanlı Anadolu'sundan Türk anavatanına'– yeni bir Cumhuriyet'in kuruluş mekanizmaları üzerine odaklanacağım. Sonuç kısmında ise, vardığım yargıları Türk milliyetçiliği araştırmalarında etno-sembolik yaklaşımdan faydalanmanın artılarını ve eksilerini ortaya çıkaran bir çerçeve dahilinde bir araya toplayacağım.

TÜRKİYE ÖRNEĞİ: MEVCUT MİLLİYETÇİLİK MODELLERİ 'TÜRK' MUAMMASINI AÇIKLAYABİLİR Mİ?

Balkan milliyetçiliklerinin açtığı yoldan, Türk tarih araştırmalarındaki baskın eğilim Türk milli uyanışının Fransız Devrimi'ne ve Avrupa Aydınlanması'na borçlu olduğunun vurgulanmasıdır (Lewis, 1961; Berkes 1975; Kitromilides 1983 ve 1994). Bu durum büyük ölçüde Batı modernitesinin ve onunla gelen kültürel-felsefi geleneğin milliyetçi Türk reformcularının ve Batı odaklı entelektüellerin gönlüne, Osmanlı İmparatorluğu'nun karmaşık ve dini çağrışımlı kültürel tarihinden daha yakın olmasından kaynaklıdır. Aslında, Cumhuriyet rejiminin sosyal ve kültürel tarihine yakından bir bakış, Cumhuriyet tarihinin en azından ilk birkaç onyılında modern, vatansever Türk milliyetçiliğinin en iyi işleyen ilkesinin Alman Romantik ulus inşası –dilsel benzerlik,

etno-dinsel hissiyat ve kolektif dayanışma ruhuyla birbirine bağlı homojen bir halk– olduğunu görmemizi gerektirir (1988a: Bölüm 5). Türk milliyetçiliğinin köklerine dair algıdaki bu bağlantısızlık, Türk milliyetçiliği çalışmalarındaki temel sorunların aynadaki suretini temsil eder diyebiliriz.

Türk milliyetçiliğini bir sınıflandırmaya tabi tutmaya kalkacak olursak karşımıza çok çeşitli türde problemler çıkacağını önceden kabul etmek gerekir. Cumhuriyetçi anlamda Türk milliyetçiliğinin hedef kitlesi Anadolu'nun Türkçe konuşan Müslüman halkıdır. Bu bağlamda milliyetçiliğe yurttaşlık temelli değil de etnik yaklaşım kurtuluşçu ulusal egemenlik doktriniyle birleşince zamanında Cumhuriyetçi kadroları ve onların yandaşlarını motive etmiş gibi durmaktadır. Öte yandan, *volkish*, yani Alman Romantik modeli, ulus olmaktan devlet olmaya doğru –Türk örneğine uymayan bir biçimde– kademeli bir hareket yörüngesi dikte etmiştir.[3] Özellikle de, Türkiye'deki modern ulus inşası sürecini Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılından başlatacak olursak, ulus-inşası ve devlet-inşasıyla ilgili iki süreç, Türk Kurtuluş Savaşı (1919-1922) sonrasında yeniden çizilen coğrafik sınırlarca kutsanmış uzun bir 'devrimci sıçrayış'a doğru evrilmiştir. İlginçtir ki bu, eski dünya imparatorluklarının ufalandığı çağda yaygınca görülen bir gelişmeydi (Brubaker, 1996a ve 1996b). Bu anlamda, sorun çelişen örneklerden çok modellerden kaynaklı gibi gözükmektedir.

Öte yandan toprak ve yurttaşlık temelli milliyetçilik modelinin Türk örneğine uyarlanabilirliğinin daha başarılı olduğunu söylemek de doğru olmaz. Şayet modern Türk milliyetçiliğinin başlangıcı olarak, etno-dinsel açıdan karma bir imparatorluk tebaasına işaret eden Tanzimat Dönemi'nin Osmanlı reformlarını alırsak, reformcu kadroların siyasi görüşlerinin 'Birey ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'ne ve dolayısıyla sivil milliyetçilik modeline uygun bir doğrultuda şekillendiği söylenebilir. Ancak o zaman da Cumhuriyetçiliğin ve özelde Kemalizm'in Türk milliyetçiliğini Osmanlı mirasıyla şu veya bu şekilde her-

3 *Volkish* modeli üzerinde görüşler için bkz. Breuilly 1992. Alman Romantizminin daha geniş çaplı etkileri için bkz. Eade 1983.

hangi bir bağı veya borcu olmayan, kendi içinde bir başlangıç ve son olarak görmekteki ısrarı sorunu çıkar karşımıza. Elbette üçüncü bir seçenek düşünülebilir ve Türk milliyetçi uyanışının farklı dönemlerinin ayrı başlıklar altında değerlendirilebileceği savunulabilir ve sonuç olarak Türk milliyetçiliğinin önemli oranda bir hibridlik sergilediği açıkça kabul edilebilir. Öte yandan, Türk milliyetçiliğinin bu şekilde ucu açık bir okuması, milliyetçi hareket ve oluşumlara dair örneklerin, gelişmenin türlerine ve yörüngelerine göre sınıflandırılmasına yönelik güçlü arzulardan dolayı, çoğunlukla geri plana itilmiştir.

Aynı derecede önemli bir başka husus ise, sözkonusu bir milliyetçiliğin Fransız Devrimi sonrasında meydana gelen Alman ve Merkezi/Doğu Avrupalı tepki modelini veyahut Fransız Devrimi'nin kendisinin mirasını izleyip izlemediğiyle ilgili ayrılmanın Türkiye örneğine özgü olmamasıdır: bu durum klasik bir modernist çıkmaz teşkil etmektedir (Kedourie, 1961 ve 1970; Hobsbawm 1990; Smith 1983 [1971], 1998 ve 1999). İlle de bir fark aranacaksa, Türkiye örneği bu başlangıç noktalarının herhangi birinin verili bir milliyetçi harekete uyarlanabilir olarak addedilebileceğini ancak hiçbirinin hareketin aldığı biçimi veya içinden geçtiği ve kendisine son halini veren dönüşüm sürecini açıklayamadığını gösterir. Öte yandan milliyetçiliğe ezelci (*primordialist*) ve ebediyetçi (*perennialist*) yaklaşımlar da meselenin tam olarak anlaşılmasını mümkün kılmaz. Örneğin, ilk ve son dönem Osmanlı yönetiminin yapısını etkileyen kültürel ve demografik değişimlere dair bilgi eksikse, Osmanlı Hanedanlığı'nın, antik (ve modern) zamanların Orta Asya Türkleri'nin ve günümüz Türkiyesi'nde yaşayan halkların birbirleriyle ilişkilendirilmesi hatasına düşülebilir. Belirli bir tarihsel vaka nasıl sadece ulus-inşasının kullanıma hazır, modernist modellerine dayalı olarak kategorize edilemezse, politik olarak bağlı ve bilinçli bir yurttaşlık inşasının ille de (varsayılan) kültürel ve demografik bütünlüğün doğrudan bir ürünü olmadığı da unutulmamalıdır.

Bu bağlamda, bu çalışmamın odağı olarak modern çağda farklı bir 'milliyetçi Türk kültürü' sonucunu doğuran sürecin dönüm noktalarını aldım. Bu yolla milliyetçiliğe olan ezelci/ebediyetçi (primordi-

alist/perennialist) ve yasakçı modernist yaklaşımların tuzaklarından kaçınabileceğimi umuyorum. Etno-sembolizmin önemli bir yönü farklı milliyetçi projelerin ortak noktalarını tespit edebilmesidir. Ulus-inşa süreçlerinde görülen farklılıklara rağmen, milliyetçiliklerin tümü ulusun farklı bir küme algısını ve imajını pekiştirme amacına hizmet ederler (Smith, 1981, 1986 ve 1999). Toprak ve yurttaşlık temelli model, ulusu sınırları çizilmiş ve sözleşmeye dayalı, kanunlar ve yasal kurumlara göre hareket eden bir politik cemaat olarak görür. Buna karşın, etnik ulus-inşa modeline göre, ulusal tarih kroniklerine yansıyan ortak köken, soy ve kültürel özellikler, ulusun sınırlarının belirlenmesi ve kurumsallaştırılması için gerekli temelleri sağlar (Singer, 1996). Soy bağlarının, mitlerin, etnik dayanışma sembollerinin ve benzersiz olma iddiasının muhafaza edilmesi ihtiyacı, bu tür milliyetçilikleri siyasi meşruiyetin elde edilebilmesi açısından gerekli bir 'organik formül' haline getirir. Öte yandan, belli başlı bazı gelenek ve göreneklerin kanun mertebesine yükseltilmesinden, devletin bir resmi dininin yaratılmasından veya bölgesel ağızlardan ulusal diller geliştirilmesinden her ne kadar genellikle etnik milliyetçilik sorumlu tutulsa da, öncü mahiyetindeki toprak ve yurttaşlık temelli milliyetçilik örnekleri –Fransız milliyetçiliği gibi– farklı biçimlerde de olsa temelde yine bu türden ulus-inşası sürecinden geçmişlerdir. Benzer şekilde, güçlü demotik (halkçı) ve plebyen (avam) özellikler sergileyen ve 'kitleleri tarihe davet etmek üzerinden popülizm yapan' bir tek etnik milliyetçilik değildir (Nairn, 1975 ve 1997). Toprak ve yurttaşlık temelli milliyetçi hareketler ve rejimler de aynı derecede yaygın desteğe ve geniş çaplı meşruiyete gereksinim duyarlar.

Türk milliyetçiliği etno-sembolizm tarafından çizilen bu geniş çerçeveye çok zorlanmadan oturmaktadır. Hareket, 150 yıllık geçmişinde yaygın kabul görmek ve yeni ulus-devlet için meşru bir konum sağlamak amacıyla farklı tekniklerin bileşiminden faydalanmıştır. Kurumsal cephede, yeni ulus-devletin önde gelen kadroları öncelikli olarak alansal/sivil milliyetçilik türünü desteklemişlerdir. Ulusal egemenlik doktrini tarafından desteklenen devlet-merkezli Fransız Devrimi ideolojisinin izinden giden Cumhuriyetçi kadrolar Eşitlik (Türk vatan-

daşlığı altında – bütün etnik gruplar ve İslâmi mezheplerle diğer Yahudi ve Hıristiyan azınlıkların eşitliği), Kardeşlik (Cumhuriyet'in kutsanmış sınırları dahilinde, halk egemenliği öncülüne dayalı olarak tüm etnik grupların ve dinlerin kardeşliği) ve özgürlük (modernizasyon, laiklik, radikal kültürel reformlar ve devlet merkezli ekonomik gelişme yoluyla Batılı istilacılardan ve Yunan ordusundan kurtulma) vaadinde bulunmuşlardır.[4] Türk milliyetçiliğinin Kemalist kolu da (adını askeri lider ve ideolog, daha sonra Türkler'in Ata'sı anlamına gelen Atatürk soyadını alan Mustafa Kemal'den alan, ancak Atatürkçülük olarak ancak hareketin aktif katılımcıları tarafından isimlendirilen) Türk ulusunun ve onun ulus ruhunun 'yeniden dirilişi' olarak tanımlanmıştır. Öte yandan, Osmanlı'nın sosyal ve siyasi tarihi üzerine özellikle son dönemde yapılan çalışmalar, Türk milliyetçiliğinin popüler sunumlarının Cumhuriyet rejiminin kuruluşundan önce de etno-kültürel bir özün tanımlanmasını savunduğunu ortaya koymaktadır (Kushner, 1997; Landau 1992; Deringil 1993). Cumhuriyet döneminde meydana gelen ve daha önce benzeri görülmemiş gelişme, kurucu Türk milli tarih anlatımlarının Türk-ulus devleti himayesinde etkili biçimde kurumsallaştırılması, yaygınlaştırılması ve kutsanarak sabitleştirilmesi olmuştur. Buna ek olarak, en azından Cumhuriyet'in ilk yıllarında, önde gelen Türk milliyetçisi kadrolar Türk olarak adlandırılan halkın tarih boyunca kaydettiği kültürel ve medeni başarılarından bahsederken, ırksal ve etnik faktörlere belirgin derecede vurgu yapmışlardır.

Bu bakımdan, Türk milliyetçiliğinin temel öğretisi, Osmanlı döneminde gelişen ve itibar gören diğer bütün kimliklere rağmen gururlu ve kendinden emin bir 'Türk insanı' inşasının kabulü olmuştur.[5] Bu medeni ihtişam ve ulusal üstünlük örneği ideal şahıs, etnik, ırksal, dinsel ve topografik çağrışımları aynı anda hem kabul hem de reddettiği

4 Kemalist ideolojinin içeriği ile 'Kemalist Devrimler' üzerine daha geniş bilgi ve yorumlar için bkz. Karpat 1973, Kushner 1977, Kazancıgil ve Özbudun 1981, Landau 1984 ve Köker 1990.

5 Osmanlı yönetimi altında milliyetçilik öncesinde Türklüğe yüklenen anlam Anadolu'nun okuma yazma bilmeyen köylü sınıfının nitelikleriyle ilgiliydi. Öte yandan, Balkanlar'da ya da Arap topraklarında Türk kavramı Osmanlı'nın yönetici tabakası için kullanılıyordu.

için biraz garip bir yaratıdır. Kategorik bir belirteç olarak, bu yaratı herhangi bir kimseyi ve aynı zamanda herkesi Orta Asya'nın antik Türki kabileleri, antik Anadolu'nun Hititler'i ve Sümerler'i, eski Yugoslavya'dan olanlar da dahil olmak üzere, Balkanlar ve Kafkaslar'dan gelen göçmen cemaatlerin bileşimini de kapsayan bir soy silsilesine ait addeder.[6] Buna karşın, Küçük Asya'nın Türkçe konuşan Rum Ortodoks cemaatleri, bir zamanlar Doğu Anadolu'da yaşayan Ermeni cemaatlerin torunları ya da Müslüman Kürt nüfusun çeşitli kesimleri bu üstün unvanı (*entitlement*) talep edemezler. Kökenleri itibarı ile ayrı bir kategoriye ayrılırlar. Türklüğün etno-dinsel esası bu tür durumlarda, ne olmadığı açısından yani negatif tanım üzerinden tahdit edilmiştir. Başka bir deyişle, Cumhuriyet öncesi Osmanlı/Türk toplumunun belirli bazı kesimleri Türklüğün karşılık geldiği anlamın antitezi olarak tanımlanmışlardır. Türk ulusuna ait böyle çift-taraflı keskin bıçak benzetmesine uygun bir nitelik var olduğu sürece, Türk milliyetçiliği münakaşalı bir siyasi tarihe sahip bir doktrinel yapı olarak kalmaya devam edecek ve karşılaştırmalı araştırmalar açısından bakıldığında sınıflandırılmaya tabi tutulamayacaktır. Ancak, modernist milliyetçilik teorileri tarafından üretilen 'Eski Dünya'nın zararlı unsurlardan arındırılmış örneklerini saymazsak, dünya tarihinde çeşitli oluşum süreçleri bağlamında kaydedilen dinamizm, Türk milliyetçiliğinin sunduğu türdeki 'düzensizlikleri' anlamaya doğrudan hizmet edebilir. Milliyetçiliğin etno-sembolik çözümlemesi işte bu bol renkli ve desenli örgüyü anlamaya yönelik olarak formüle edilmiştir. Bundan dolayı, Türkiye örneği milliyetçilik çalışmalarındaki mevcut modellere önemli bir alternatif teşkil eder. Türk Ulusal Devrimi'nin (1919-1945) temel sorunsalı en iyi kendi tarihini ele alış biçimi olarak tanımlanabilir.[7] Diğer bir deyişle, Türk milliyetçiliğinin işleyen ilkelerinin anlaşılması, milliyetçilik hareketlerinin tarihleri, gelenekleri ve kültürel kökenleriy-

6 'Türk' kategorisinin soyut içeriği konusunda bkz. İnsel 1995: 44-5.

7 Türk Ulusal Devrimi'nin başlangıcı ve sonu olarak bu tarihleri almak benim tercihimdi. 1919 Anadolu'da örgütlü bir Kurtuluş Savaşı'nın başlangıcına işaret etmekte ve 1945 ise tek parti rejiminin kapandığı ve ortodoks Kemalizm'in sona yaklaştığı tarihtir.

le doğrudan ilgilenmemizi zorunlu kıldığı için metodolojik önem arz eder. Öte yandan, ileriki sayfalarda da görüleceği üzere, bu durum milliyetçilik üzerine çalışanlar açısından aynı zamanda yeni sorunları da beraberinde getirir.

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA MİLLİYETÇİLİK VE TÜRK ULUSAL DEVRİMİNİN ÇELİŞKİLİ KÖKENLERİ

Ulus-devlete dayalı bir Türk milliyetçiliğini pekiştiren şey son dönem Osmanlı mı yoksa Kemalist/Cumhuriyetçi ideolojik çerçeve miydi gibisinden bir soru yersiz olduğu kadar çoğu açıdan yanlış anlamaya açıktır da. Osmanlı'nın son dönemindeki reformist –özellikle de Birleştirici– politikaları yalnızca geri kalan Osmanlı topraklarında yaşayan bütün dini azınlıkları gözardı ederek Müslüman Osmanlılar'ı bir araya getirme işini başlatmakla kalmadı. Aynı zamanda vatansever Türk milliyetçiliğinin esas fikirlerinin ve ilkelerinin çoğunun ideolojik, kurumsal ve siyasi temelleri de bu bağlamda atıldı. Osmanlı'nın son dönemindeki siyasi yeniden diriliş hareketleri net bir odağa sahip *bona fide* (gerçek anlamda) milliyetçilikler olarak nitelendirilemez. Ancak her şeye karşın, kullandıkları dil kadar ideologlarını, liderlerini ve yandaşlarını harekete geçiren kaygılar da şüphesiz imparatorluk-temelli vatanseverliğin zamanla güçlü bir Cumhuriyetçi söyleme dönüşme biçimiyle yakından alakalıdır. Bu bakımdan günümüz Türk milliyetçiliği açısından üstün Osmanlı/Türk fikrinin, kurumsal, kültürel, dini, siyasi ve iktisadi altyapı sağlayan uzun bir dizi adaptasyon sürecinden sonra etkili olmaya başladığını söylemek çok da yanlış olmaz.

Daha önce değilse bile 1908'den sonra, eski kültürel geleneklerin mevcut Avrupalı etkilerle birleşimine dayalı olarak, etnik bakımdan üstün bir Türk ulusu tanımı yapılmaya başlamıştır (Kushner, 1977). Anavatan –kan– din üçlüsüne dayalı bir Türk ulusu formülasyonu ilk olarak Genç Osmanlılar, daha sonra ise Osmanlı'nın son döneminin Jön Türkleri tarafından denenmiştir (Mardin, 1962). Bu hususlar göz önüne alındığında Kemalist laik milliyetçi ve Cumhuriyetçi geleneğin, en iyi yorumuyla, önceden beri uygulanan politikaların ve

fikirlerin başarılı bir tekrarını sahneye koyduğu söylenebilir. Ancak Cumhuriyet döneminin vatansever Türk milliyetçiliği, Osmanlı'nın imparatorluk ve milli Türk tarihi arasında bağ kuran süreklilik fikrine şiddetle karşı çıkar. En azından 1980'lere kadar, hakim ve çok yaygın bir görüş, Türk milliyetçiliğinde Türk olan ne varsa Osmanlı'ya rağmen ayakta kalabildiği ve yeniden canlandırılabildiğiydi. Sonuç olarak, Türk milliyetçiliğinin kökenleri ve Küçük Asya'nın Türk halkının geçmişine dair Türk ulus-devletince kaygı verici derecede kurumsallaştırılmış bir bellek yitimine şahit oluruz. Bu resmileştirilmiş ve yaygınlaştırılmış unutkanlık, Türk milliyetçiliğinin çalışılma ve sınıflandırılma biçimini de haliyle etkilemiştir (Timur, 1986 ve 1997). Çok sayıda ve çeşitli, kimi Osmanlıcılık tadında, kimi Osmanlı/Türk toplumundaki İslâm yankısına yönelen savlar birarada varolagelmiştir. Ancak bir bütün olarak bakıldığında Türk ve Osmanlı tarihleri arasındaki açık ayrışma fikrinin, modern Türk toplumunun önemli kesimleri arasında hüküm sürdüğü dikkati çeker ve diğer söylemler en azından 1990'ların ortalarına kadar marjinal ya da muhalif siyasi söylem olarak vücut bulmuşlardır denilebilir. Buna ek olarak 1960'lardan bu yana, radikal Türk sağının Türk milliyetçiliğine sarılması ve sonucunda onun kurucu mitlerinin devlet kontrolünün dışında popülerleşmesi vasıtasıyla bu ayrışma teması daha da vurgulu bir hal almıştır (Canefe, 1998b).

Bu noktada ben, genelde Türk milliyetçiliğinin tarihi olarak nitelendirilen kalkerleşmiş olaylar seçkisine kısa bir karşı anlatım sunacağım. Bunu yaparken amacım, ayrışma tezinin ne kadar zayıf bir zemine oturduğunun tartışmaya açılabilmesidir. 19. yüzyıl boyunca Osmanlı'nın yönetici sınıfları aktif biçimde Avrupalı devletlerin giderek artan üstünlüklerine karşı koymakla meşguldüler (Ortaylı, 1987 [1983] ve 1994; Deringil 1998). Bu çabalar başlıca iki yönlüydü: Osmanlı'nın askeri ve idari gücünü korumak ve Avrupalı devletlerin (Rusya da dahil) yeni iktidar oyunlarının ve yayılmacı pratiklerinin kurbanı haline gelmemek (Davison, 1963; Zürcher, 1984). Reform politikaları ağırlıklı olarak 1839 ile 1871 yılları arasında, Sultan Abdülmecid (1839-1961) ve Sultan Abdülaziz'in (1861-1876) iktidarları dö-

neminde uygulamaya konmuştur. *Gülhane Hattı Şerifi* olarak bilinen reform fermanı ise 3 Kasım 1839'da okundu. Bu fermanla Osmanlı hükümeti, imparatorluğun bütün tebaasının can, mal ve haysiyetinin teminat ve güvenlik altına alındığını ve gayri-müslimlerin Müslümanlarla eşit haklardan yararlanacağını taahhüt etmiştir (Findley, 1980; Çandar 1995). Fermanla duyurulan reform paketi temel olarak emperyal devletin merkezileştirilmesini ve nüfuzunun arttırılmasını amaçlamıştır. Reformun vaatleri daha sonra, 1856'da *Islahat Fermanı* ya da *Hattı Hümayun* başlığı altında yeniden beyan edilmiştir. Özetle, geleneksel Yeniçeri Ocağını kaldıran padişah Sultan II. Mahmut (1784-1839) döneminden itibaren Osmanlı devletinin merkezileşme süreci yeni bir ivme kazanmıştır. Tanzimat reformları, geleneksel vergi tarımının sona erdirilmesi, doğrudan vergilendirmenin konulması, taşra idarelerinin, dolayısıyla da Osmanlı'nın vilayet elitlerinin *(ayan)* gücünün kısılması ve dini elitin *(ulema)* bağımsız olarak işlettiği dini vakıfların ve kurumların devlet kontrolüne alınmasıyla bağımsız statüsünün zayıflatılması yoluyla bu planlanmış süreci daha da ileri götürme amacına hizmet etmiştir. Bu düzenlemeler aracılığıyla iktidar imparatorluk bürokrasisinin, yani Babıali'nin elinde toplanmıştı. Buna ek olarak Babıali, uzun zamandan beri geleneksel sivil imparatorluk kararnameleriyle bir arada uygulanan Ortaçağ'ın Şeriat kanununun yerini alması ve bu yolla devletin yasal işleyişini laikleştirme amacına yönelik olarak yeni kanunlar yapmıştır (Devereux, 1963).

Buraya kadar, Osmanlı modernleşmesinin başlangıcına dair kısaltılmış bir hikâye sundum. Bahsi geçen olaylar dizisinin imparatorluğun göbeğinde (Küçük Asya ve Trakya) milliyetçiliğin ortaya çıkışıyla ne kadar ilgili olduğu ise tartışma konusudur. Ancak kesin olan bir şey var ki, o da Osmanlı devletinin bu yükle başa çıkabilmesi için, gerek bürokrasinin gerekse ordunun yeniden donatılması ve büyütülmesi gerektiğidir. Bu değişikliklerin bir sonucu olarak yeni bir siyasi kültür ve sınıf oluşmaya başlamıştı (Mardin, 1962; Deringil 1998). Bu yeni kültür çoğunlukla imparatorluğun yeni ordusuna ve bürokrasisine adam yetiştirmek amacıyla kurulan Batı-tarzı okullardan ve eğitim faaliyetle-

rinden ilham almış ve yine bu kanallarla yaygınlaşmıştır (Keyder, 1987). Yükselen askeri/bürokratik elit, Tanzimat'tan sonraki dönemde her zamankinden daha çok otoriter ve monolitik bir hal alan Osmanlı'nın emperyal devlet aygıtı bünyesinde meydana gelen değişimlerle uğraşmak zorunda kalmıştır (Frey, 1965; Ahmad 1980; Keyder 1987). Büyümekte olan bu yeni sınıfın elit askeri okullardan, Avrupa'daki Osmanlı elçiliklerinden veyahut sarayın *Tercüme Odası'ndan* yetişen önde gelen üyelerinin geleneksel bilgi kaynaklarına ulaşım olanaklarından mahrum edildikleri, özel olarak Avrupa'ya dönük politikalara, kültürel tartışmalara, söylem ve ideolojilere maruz bırakıldıkları gerçeği de aynı derecede hayatidir (Mardin, 1962; Kasaba, 1997; Kushner, 1977 ve 1997). Onları cezbeden en etkili düşünce dalgaları liberalizm, meşrutiyet ve milliyetçilik olmuştur (Lewis, 1961; Poulton, 1997).

Şüphesiz hem Tanzimat reformlarına hem de yeni askeri bürokratik elitin dünya görüşüne ve siyasi duruşuna karşı bir direniş de vardı (İnalcık, 1964 ve 1993; Karpat, 1979). Geleneksel dini elitler, reform programını iktidarlarını ve varlıklarını aşındırdığı gerekçesiyle ve yeni bürokratik-askeri elitin 'Hıristiyan Batı'yı' bilinçli olarak taklit etmesine bir tepki olarak gördükleri için, bu yeni gelişmeleri şiddetle kınamışlardır. Gayri-Müslim azınlıklar arasında dahi, bütün Osmanlı tebaasının eşitliği adı altında askerlik hizmetinden muafiyet gibi ayrıcalıkları ellerinden alındığı için, bu yeni gelişmelerden pek hoşnut olmayan kesimler bulundugu aşikâr. 19. yüzyıla gelindiğinde, Uluslararası sermaye ve menfaat ağı dahilindeki işlemlerinde *millet* sisteminin nimetlerinden faydalanan hatırı sayılır bir gayri-Müslim burjuvazi olduğunu biliyoruz (Kasaba, 1988a ve 1988b). Bu kesimin ancak kısıtlı bir bölümü Osmanlı vatandaşlığı ile ilgileniyordu. Son olarak, Osmanlı bürokrasisinin kendi içinde, İslâm'dan, Osmanlı imparatorluk sisteminin geleneksel değerlerinden ve inancından kopuşla bağlantılandırılarak, Tanzimat'ın tepeden tırnağa reformizmini acımasızca yerden yere vuran 'Genç Osmanlılar'm tepki hareketinden bahsetmek yerinde olacaktır (Mardin, 1962). Ancak hemen not düşülmesi gerekir ki, bu grup içerisinde konumlanan İbrahim Şinasi

(1826-71), Ziya Paşa (1825-80), Namık Kemal (1840-88) ve Ali Suavi (1838-78) gibi idealist düşünürler bir yandan taklitçi Batıcılığa karşı çıkarken, diğer taraftan daha açık, daha liberal hükümet biçimleri ve bir Osmanlı Anayasası'nın ve Parlamentosu'nun kurulması yönünde çaba sarf ettiler. Yine de burada asıl önemli olan konu, Genç Osmanlıların ve onların mirasını devralanların siyasi görüşlerinde, Osmanlı ülkesinde yaşayan ve tüm diğer cemaat unsurlarından üstün bir 'Türk kültürü'ne bel bağlayan tavrıdır. Bu özgün bir gelişmeydi ve nitekim Osmanlı/Türk tarihinde daha önce görülmemiş sonuçlar doğurdu.

Hüküm sürdüğü geniş coğrafyada kurulu olan, laik ve dini geleneklerin karışımından meydana gelen hibrid yapısından dolayı Osmanlı imparatorluğu hanedan soyu hariç, diğer alanlarda Türk unsurunu tahttan indirmek veya marjinalleştirmek öncülü üzerine inşa edilmişti (Berktay, 1990). Örneğin, Sultan Haremi kurumu taht adaylarının yalnızca baba soyunu benimsemeleri ve Türk aileleri ile saray arasında evlilik üzerinden ittifaklar kurulmasını önlemek amacıyla kurulmuştur. Öte yandan Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u 1453'te fethine kadar Fars ve Arap etkilerine karşı Türk dilinin ve geleneklerinin erdemlerini savunan bir Türklük geleneği de varlığını sürdürmüştür (Kushner, 1977). Bu minvalde, Küçük Asya sınırlarındaki Selçuklu topraklarının idaresini isteyen Osmanlı öncesi prensliklerde, Türklüğün anlamı, Türk dili ve görenekleri üzerine önemli sayıda ürün ortaya çıkmıştı (Oba, 1995: 14-26). 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, bu edebiyat ve düşünce türünün ruhu Genç Osmanlılar tarafından yeniden yakalanmıştır. Osmanlı topraklarına göç eden Müslüman Rus göçmenlerin *(émigrés)* beraberinde getirdiği pan-Türkist öğretilerin de eklenmesiyle beraber, Türkçülük gün geçtikçe daha somut bir doktrinel dayanak kazanmaya başlamıştır. Bu anlamda, modernist okumaların iddialarının tersine, vatansever Türk milliyetçiliğinin temelleri, bir dönem tamamen arka plana itilmiş olmakla birlikte aslında yerli olan ve sonradan liberal Avrupalı, Romantik, pan-Slavik, Balkan milliyetçiliği ve ulusal kimlik düşüncelerinin bir birleşimi tarafından biçimle-

nen kaynaklara dayalı olarak atılmıştır. Bu anlamda, *ex nihilo* bir yaratı olmadığı gibi, yoğun bir tarihten de yoksun değildi.

'Osmanlı modernleşmesi'ne muhalefetin üç ayağı arasında modern anlamda bir ulusal yeniden dirilişçi hareket oluşturmaya en yakın olanı Genç Osmanlılardı. Demokratik erdemleri benimserken çıkış noktaları 'hakiki İslâm devleti' – yani eşsiz biçimde faziletli olan, dinin anayasal kurumlaşması idi. Genç Osmanlılar İslâmi geleneklerden gerçek bir gurur duyuyorlardı: Samimi Müslümanlardı ve İslâm medeniyetini Batılı olana karşı savunma arzusundaydılar (Mardin, 1962). Aynı zamanda popülist güdülere de sahiptiler ve hitap ettikleri ahalinin çoğunlukla Müslüman bir tebaa olduğu gerçeğini göz önüne alırsak, dini ve kültürel geleneklere bağlılıkları Tanzimat döneminin daha laik modernistlerine kıyasla kendilerine daha sağlam bir konum sağlamıştı. Son olarak, her ne kadar emperyal özellikler taşımış olsa da, tüm kalpleriyle vatanseverliğe sarılmışlardı. 'Anavatanın kutsallığı' inancına sahiptiler. Onlar için imparatorluğun merkezi –asıl olarak Küçük Asya ve Balkan nüfusu– kendine daha iyi bir gelecek yaratacak kabiliyete sahip, otantik, üstün toplum özelliklerinin hepsine sahipti. Bu bağlamda, Genç Osmanlılar ve daha sonra Osmanlı'nın son dönem ideolojik ve siyasi manzarasına şekil veren Jön Türkler, Türk milliyetçiliği çalışmaları için büyük önem arz etmektedirler (Heyd, 1950). Genç Osmanlılar örneğinde, her ne kadar 19. yüzyıl liberalizmini 7. yüzyılın altın çağının İslâm devleti idealiyle uzlaştırma çabaları Tanzimat'ın beceriksiz devlet adamları tarafından sekteye uğratılmışsa da, Türk anavatanına ve Türklüğün erdemleri üzerine fikirleri kendilerinden sonra gelen, Osmanlı imparatorluğundaki statükoya muhalif gruplar tarafından benimsenmiştir. Böyle olunca, vatanseverlikleri 'Osmanlı/Türk milliyetçiliği' diye tanımlanabilecek bir geleneğe öncülük etmiştir. İmparatorluk bünyesinde böyle bir geleneğin adını koymanın yararı şudur ki, Türk milliyetçiliği o zaman Orta Asyalı bir kabile kimliğinden modern ulusluğa devasa bir sıçrama veyahut Türk Kurtuluş Savaşı 'pırıltısı' olarak nitelendirilmediği bir tarihsel bağlam içerisinde ele alınabilecektir.

Genç Osmanlı hareketinin gürlemesinden sonra Osmanlı imparatorluğu içerisinde yeni düzeni hizaya getirmek amaçlı çeşitli girişimler oldu. Liberal bürokrat Mithat Paşa'nın (1822-84) liderliğinde bir Osmanlı Anayasası hazırlandı (Devereux, 1963). Bu ilk Anayasa tam bir Batılı modele dayanıyordu – Belçika'nın 1831 Anayasası'nın doğrudan uyarlamasıydı (Tanilli, 1976; Shaw, 1977; Çandar, 1995). Sonradan, Mart 1977'de ilk Osmanlı Parlamentosu kuruldu, ancak Sultan 1876 Anayasası'nın kendisine tanıdığı yetkiye dayanarak Şubat 1878'de kapatınca, Parlamento'nun ömrü çok kısa oldu. Ondan sonra, Sultan Abdülhamit, *İstibdat* diye bilinen otuz yıllık dönem boyunca imparatorluğu bir otokrat olarak yönetti. Bu durum ilk bakışta Tanzimat ruhundan topyekûn bir kopuş gibi görünebilir. Ancak gerçekte, gelecekteki Türk ulus-devletinin kurumsal temellerinin sağlam bir şekilde atıldığı ve bahsi geçen elit tabakanın eğitilmeye ve politize edilmeye devam edildiği dönem Abdülhamit dönemidir. Abdülhamit rejimi farklı sınıflardan Türk ve/veya Müslüman çocukların ayrıcalıklı, modernize edilmiş eğitim, idare ve askerlik görevlerine ulaşabilme şansını mümkün kılmıştır. Bu anlamda, Osmanlı/Türk etno-tarihinin perspektifinden bakıldığında, daha geniş grupların tek bir ulusal proje dahilinde bürokratik işbirliğine gitmelerinin ilk kanalları Abdülhamit yönetimi altında açılmıştır.[8]

Öte yandan Abdülhamit dönemi politikalarına, Jön Türkler diye bilinen Avrupa temelli liberal 'sürgün muhalefeti' tarafından sık sık meydan okunmuştur. Bu grubun, çoğunluğu gönüllü-sürgün üyeleri, *Mülkiye, Harbiye ve Tıbbiyeyi Askeriye* gibi Batı tarzı okulların ve akademilerin ilk öğrencilerindendiler. İşleri herkesten farklı yapmak üzerine eğitim ve hırs almışlardı. Ancak sistem için tehlike arz etmeye başlayınca hızla mevkilerinden kovulmaya başladılar. Ne var ki, Jön

8 Sarayın devlet düzeyinde karar alma konusunda bütün gücü eline alması, hem bürokrasiyi hem de dini ve mahalli elitleri geçici bir süreliğine de olsa gölgede bırakması, bu döneme denk gelmektedir (Abou-el-Haj 1991). Mutlak bir güç merkezinin devlet mekanizmasını eline alma eğilimi, radikal geçiş dönemleri açısından Türk siyaset tarihinde pek sık rastlanan bir olgudur (Heper 1985; Özbudun 1981 ve 1993). Tanzimat bu anlamda da büyük vatansever Türk milliyetçiliği projesinin başlangıcı olarak alınabilir.

Türk hareketinin gelişimi *in toto* (bütünüyle) kendine özgü bir seyir izlemiştir (Hanioğlu, 1985; Akşin, 1987). Abdülhamit dönemi boyunca, yalnızca başkentteki çeşitli kolejlerde değil, aynı zamanda imparatorluğun dört bir yanında ihtilali destekleyen birkaç vilayette de hücreler kuruldu ve liberal fikirler giderek yükselen bir milliyetçi çerçeve içerisinde paket haline getirildi (Zürcher, 1984: 14-15). Bu çevrelerde İttihatçı olmak (emperyal) anavatanını kurtarmak ve anayasal reformculuğu desteklemek anlamına geliyordu.[9] Bu anlamda, hareketin Ahmet Rıza (1859-1930) ya da Mizancı Murat (1853-1912) gibi Avrupa temelli liderleri her ne kadar Jön Türkler'in Osmanlı sarayıyla ve Sultanla ilişkilerinde –ve gerçekte muhalefet hareketinin adlandırılmasında– merkezi rollerde olsalar da, gerek 1908 Jön Türk İhtilali'ne gerekse takip eden Kurtuluş Savaşı'na yol açan olaylardaki nüfuzları sınırlıydı.

Jön Türkleri Osmanlı'nın son dönem Türkleştirme ve vatanseverlik sürecinin arkasındaki sürükleyici güç haline getiren şey imparatorluk bünyesinde, çoğunlukla gizli siyasi örgütlenmeler biçiminde ortaya çıkmıştır. Gerçekte, 1908'deki Jön Türk İhtilali'nin baş sorumlusu bu 'dahili muhalefet' olarak addedilebilir. İmparatorluk temelli muhalefetin içerideki merkezi –İttihatçı *Osmanlı Hürriyet Cemiyeti*– 1906'da Selanik'te kuruldu. Bu cemiyet daha sonradan, 1907'de Ahmet Rıza'nın Paris'teki İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) ile saflarını birleştirdi (Zürcher, 1984: 41). Birleşen İttihatçı hareket başlarda Osmanlı devletinin radikal reformlar vasıtasıyla güçlendirilmesi ve kurtarılması rolüyle amacını somutlaştırdı (Ahmad, 1969). Ne var ki, yine dahili ancak bu sefer ağırlıklı olarak Anadolulu odakların baskısı sonucu, programı giderek Müslüman Türk nüfusun haklarını ve refahını koruyan ve sonra da açık açık homojenlik yanlısı etnik bir Türk milliyetçiliğini savunan bir karaktere bürünmüştür. Nitekim bu gelişmeler o güne kadarki siyasi tarihlerine damgasını vuran pan-açılımlı hareketlere rağmen ortaya çıkmıştır; Jön Türkler'in sözcüleri esasen yeniden dirilişi ve Osmanlı'nın ihya edilmesini öngören Osmanlıcı projeleri des-

9 Askeri okulların bu tür yaygın ideolojik aktivitelerin merkezi konumunda olduğu İstanbul'da, aktivist öğrenciler arasında Mustafa Kemal'in (Atatürk) kendisi de bulunuyordu (1881-1938).

teklemişlerdi. Milliyetçiliğin imparatorlukta 1918 öncesindeki gelişiminin seyrinin, sayıları günden güne artan İttihatçıların siyasi görüşlerindeki Türkçü vurguyu açıklayabilecek önemli bir diğer yanı da, ihtilalci kadrolar arasında neredeyse hiç Ermeni'nin, Rum'un, Yahudi'nin, Bulgar'ın vs. olmayışıdır (Davison, 1977; Findley, 1982). İttihatçı kadrolar her ne kadar Rus *émigré*leri (göçmen), birkaç Arap'ı, Arnavut'u ve Balkan kökenli ama Türk olduğu iddiasında bulunmayan küçük bir grubu kapsayacak kadar esnek olsa da, ihtilalciler Müslüman bir arka plana sahip Türkçe konuşanlardan müteşekkildi.[10] Başka bir deyişle, hareket çokkültürlü, çoğulcu (*pluralist*) bir yeniden diriliş projesinin geliştirilmesi için gerekli sosyo-kültürel dayanaktan yoksundu. Öte yandan, Jön Türk hareketinin kuruluş ilkeleri arasında bir 'Türk ulus-devletinin' kurulması yoktu. Genç Türkler'in bağlılık duyduğu bir merkezi devlet Osmanlı İmparatorluğu'nun şahsında zaten mevcuttu. Bu bağlamda, 'Osmanlı vatandaşları' yaratılmasını amaçlayan önceki reformlar bütünü, Osmanlı devletinin iktidarını yeniden inşa etme projesinin bir parçasıydı denebilir (Haddad ve Ochsenwald, 1977). Budan dolayıdır ki, Birinci Dünya Savaşı yıllarına kadar İttihatçı reformcular siyasi projeleri açısından 'Türkçü'den ziyade 'Osmanlıcı' olarak kalmışlardır. Ancak Balkan Savaşları'ndan sonraki dönemde ve büyük can ve toprak kaybından sonra Türkçülük, Osmanlıcı gündeme karşı bir alternatif olarak belirginleşmeye başlamıştır.

Buraya kadar Osmanlı'nın son dönem siyasetinde Türkçülüğün ve Türk milliyetçiliğinin benimsenmesini iki siyasi hareket üzerinden anlatmaya çalıştım: Genç Osmanlılar ve Jön Türkler. Buradaki hayati mesele, bu imparatorluk-temelli yeniden diriliş hareketlerinin ve yeni Türk Cumhuriyeti'nin politikalarının Türk milliyetçiliğine ilişkin bir sürekliliğinin halkaları olarak görülüp görülemeyeceğidir. Daha önce de bahsettiğim gibi, resmi Türk tarihi kadar Cumhuriyet tarihinin ortodoks akademik aktarımları da, önceki dönemin belirli yönleri her ne kadar ikincisiyle ilişkilendirilebilse de, aslen İTP-temelli Türkçülüğün ve

10 Hareketin sonraki aşamalarında etnik Türk unsuru eşi görülmemiş biçimde önem kazanmaya başladı. Ancak 1908 Devrimi'nin gerçekleştiği dönem için aynı şeyi söylemek pek mümkün değil.

vatansever Türk milliyetçiliğinin iki ayrı başlık altında ele alınması gerektiğine vurgu yapar. Bu bağlamda Genç Osmanlılar'dan iyice seyrek bahsedilegelmiştir. Sonuç olarak, Türk Kurtuluş Savaşı kabataslak Osmanlı milliyetçilik geleneği olarak adlandırdığım akımla Cumhuriyetçi, ulus-devlet odaklı Türk milliyetçiliği arasında konumlanmış bir kesişme noktası olarak görülür. Bununla birlikte, Osmanlı'nın son dönemindeki yeniden diriliş hareketlerinin hem örgütsel hem de siyasi tarihi, kanımca Türk Ulusal Devrimi'ne dair farklı bir tablo sunmaktadır (1919-45). Bu hususta önem kazanan bir başka nokta da İTP'nin ve onun etkisindeki hareket ve örgütlenmelerden bir kısmının Türk Kurtuluş Savaşı'nın başarısında önemli derecede etkide bulunmuş olmasıdır.

Yeni Cumhuriyet'in kurulmasından önce, İttihatçı örgütlenmelerin faaliyet gösterdiği en az üç alan sayılabilir: Bağımsızlık hareketinin askeri örgütlenmesi, yer altı direniş faaliyetleri için ilişki ağının temini ve Türk milliyetçiliği davası uğruna vilayet bazında ve kitlesel olarak siyasi mobilizasyona önayak olma.[11] Askeri alanda *Milli Müdafaa Cemiyeti*, eldeki tüm kaynakları pan-Türkist Enver Paşa'nın komutasındaki Osmanlı/Türk ordusunun emrine seferber etme çabasında bulunmuştur. Öbür taraftan İttihatçı casus örgütlenmesi *Teşkilâtı Mahsusa*'nın İTC fedailerinin ve daha sonra İttihatçı yer altı hareketi *Karakol*'un istihbarat faaliyetleri, askeri kaynakların yerlerinin belirlenmesi ile personel ve mühimmatın ulaşımı için gizli geçitlerin bulunması hususunda son derece etkili olmuştur. Açık siyasi faaliyetler anlamında ise İttihatçı inisiyatif bir *Müdafa-i Hukuk Cemiyetleri* zinciri kurarak Trakya'yı, Küçük Asya'yı ve Kafkaslar'ı Türk milliyetçiliği davası etrafında bir araya getirmeyi başarmıştır. Bu örgütlenmeler he-

11 Türk Kurtuluş Savaşı'nın aktif savaş dönemlerinde de İttihatçı faktör önemini hep korumuştur. Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru Türk ordusu beş cepheye bölünmüştü. Bunlar arasında Çanakkale, Kafkasya, Mezopotamya ve Batı cepheleri Kurtuluş Savaşı'na doğrudan katıldı (Zürcher 1984: 95). Bunun dışında, Osmanlı ordu teşkilâtı görece gelişmiş bir iletişim, demiryolu ve şifreleme kodu ağına sahipti. Kurtuluş Savaşı'na aktif katılan Osmanlı kolorduları bu iletişim ağı sayesinde birbirinden haberdardı ve ortak bir askeri ve stratejik bilgi havuzuna sahiptiler. Bu subayların çoğunluğu kariyerlerinin önceki dönemlerinde İttihatçı siyasetle haşır neşirdiler.

deflerini, Rum, Ermeni, İngiliz, Fransız ya da İtalyan kuvvetlerin işgali tehlikesi altında gördükleri yerlerdeki Müslüman Türk nüfusun haklarını savunmak olarak koymuşlardır. Bunun dışında, Kurtuluş Savaşı'nın başında milli davayı yerinde destekleyen çok sayıda önemli İttihatçı kültürel örgütlenme de mevcuttu. Bunlar arasında en etkilileri 1868'de kurulan *Hilali Ahmer,* 1916'da kurulan *Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti* ve 1911'de kurulan *Türk Ocağı*'ydı. Birçok önde gelen İttihatçı bu örgütlenmelerin aktif üyesiydi ve onların ideologları olarak hareket ediyordu; bu şahısların en bilinenleri arasında tabii ki 'Türk ulusal ideolojisinin babası' Mehmet Ziya Gökalp (1876-1924) vardı. Sözkonusu örgütlenmeler tek başlarına Türk milliyetçilerini veya yerel milliyetçi direniş gruplarını bir çatı altında birleştiremediler. Ancak vatansever Türk milliyetçiliğinin ideolojik gelişmesindeki katkıları son derece önemlidir. Son olarak, kitlesel siyasetin yöresel ilişki ağı alanında, İttihatçı rejim Türk milliyetçiliği ilkeleri etrafında *esnaf* örgütlenmelerini teşvik ederek, başkentte olduğu kadar Osmanlı Anadolu'sunun çeşitli kent ve kasabalarında da zanaatkarlar, imalatçılar ve tüccarlar arasında geride güçlü bir miras bırakmıştır. Esnaf örgütlenmelerinin ilk başlardaki amacı Müslüman Türk cemaatlerin Hıristiyan azınlıklara olan ekonomik bağımlılığını azaltmaktı. Ancak zamanla yerel direniş örgütlenmelerine eklemlendikçe, işgalci Batılı ve Yunan ordu kuvvetlerine karşı silahlı direnişe finansal destek ve geniş bir ilişki ağı sağladılar. Bunun dışında bir de, çoğu eski İTC fedailerinin ve Teşkilâtı Mahsusa ajanlarının komutası altında faaliyet gösteren, yabancı ordulara ve askeri depolara eşzamanlı saldırılar düzenleyen çeteler ve çetecilerden bahsetmek gerekir. Bu yarı-eşkiyalar daha sonraları Küçük Asya'nın Hıristiyan azınlıklarının direnişlerini bastırmakta ve yer yer bir iç savaşa dönüşen Kurtuluş Savaşı'nın mutlak olarak sonlandırılabilmesinde önemli rol aldılar.

Özetle, Osmanlı'nm son döneminde milliyetçilik eğilimi taşıyan ve Türk Kurtuluş Savaşı süreci ve sonrasında bir vatansever Türk milliyetçiliği dili ve hareketinin oluşumuna ön ayak olan cemaatsel ve siyasi gelenekler, milliyetçilik çalışmaları için kilit önem taşımaktadırlar.

Dahası bu geleneklerler, kabaca milliyetçilikle ilgili dışarıdan ödünç alınmış fikirlerden ziyade makul bir yerli malzeme ve duyarlılık silsilesi üzerine inşa edilmişti. Bu bağlamda Genç Osmanlılar, Jön Türkler, İttihatçılar, pan-Türkistler ve Türk milliyetçiliği yandaşları ile Cumhuriyetçilik ve ardından gelen Kemalizm arasındaki bağlantılar gözardı edilemez. Mustafa Kemal ve yandaşlarının başardığı en önemli iş, Türk milliyetçiliğinin icadı değil, yeni bir şablona oturtulmasıdır. Keza milli davaya destek amacıyla inisiyatif kullanmak isteyen tek İttihatçı subay/siyasi lider Mustafa Kemal değildi. Ancak sonuç olarak, onun görüşleri diğerlerine baskın çıkmış, en çok yandaşı toplayabilmiş, siyasi ittifaklara olanak sağlamış ve İttihatçı gündem Cumhuriyetçi program kalıbında yeniden üretilmiştir. Bu nedenle, makalemin son bölümünde, diğer muhtemel alternatiflere galip gelen yaygın Kemalist, Cumhuriyetçi Türk milliyetçiliğinin kendine has dinamikleri üzerinde yoğunlaşacağım.

OSMANLI ANADOLU'SUNDAN TÜRK ANAVATANI'NA: DEMOGRAFİYE KARŞI TOPOGRAFYA

Türk milliyetçiliği örneğini etno-sembolik çözümlemeye tabi tutmanın iki tür yararı var. Etno-sembolizmin mitler ve sembollerden oluşan bir kültürel sermayenin mevcudiyetini varsayması, Türk milliyetçiliğinin Kurtuluş Savaşı öncesi tarihine inmek hususunda bellekleri cesaretlendirir. Öte yandan bu çözümleme şeklinin toprağa, geleneklere ve etnodinsel kimliklere (bunların kurgusallığı konusunu yadsımayarak) bağlılık gerçeğini kabul etmesi, yeni Türk ulus-devletinin üzerine inşa edildiği 'taban nüfusun' dikkatlice sorgulanmasını gerekli kılar. Şüphesiz, bu ikinci alan birincisinden çok daha sorunludur. Modern Türkiye'nin Cumhuriyet öncesi mirası ve bunun özelde Osmanlı imparatorluğuyla ilgili olan bölümü, Türk toplumunda içinden çıkılması zor bir muamma olarak kalakalmıştır. Öncelikle, 20. yüzyılın sonunda statükonun demografik ve alansal belirleyenleri arasında dikkate değer bir yanlış eşleştirme vardı. İşin garibi bu yanlış eşleştirme Cumhuriyetçi ulusal söylemin siyasi dayanağını oluşturmuştur. Cumhuriyet'in kurulduğu

dönemde, Osmanlı Anadolu'sunda yaşayan Ermeni nüfusun büyük bir bölümü zaten yok edilmişti ve Rum Ortodoks cemaati önemli oranda yerinden edilmişti. Gel gör ki, hâlâ Küçük Asya'nın dört bir yanına dağılmış halde yaşayan 1 milyona yakın gayrimüslim bulunmaktaydı. Cumhuriyetçi Türk milliyetçileri geride kalan bu cemaatlerin büyük bir çoğunluğunu, Lozan Antlaşması'nın (1923) şartları doğrultusunda, Türkiye ile Yunanistan arasında zoraki nüfus mübadelesi yoluyla nesiller boyu yaşadıkları topraklardan çıkarmıştır. İstanbul'daki yerlerinde *in situ*, Anadolu'nun tecrit edilmiş çok sayıda kasaba veya köylerinde ve Türk-İyon adalarında geride kalanlar ise 1923'ten bu yana sistematik olarak ayrımcılığa ve yarı-zoraki dış göçe maruz kaldılar. 1990'lara gelindiğinde, Museviler hariç Türkiye'nin neredeyse bütün gayrimüslim cemaatlerinin, az sayıda yaşlı kişi ve aileyi saymazsak, Türk ulus-devleti sınırları dahilinde herhangi bir varlıkları kalmadı. Bu anlamda denilebilir ki Türk ulus-devletindeki dini azınlıkların kaderi ta başından itibaren belliydi. Cumhuriyet rejimi bünyesinde gayrimüslim Osmanlı *millet*lerini dışarıya göç etmek ya da kaldıkları takdirde topyekûn asimilasyona uğramak veya suskunlaşıp içlerine kapanmak gibi bir son bekliyordu. Alternatifler baştan itibaren gündemden kaldırılmıştı.

Cumhuriyet'in Türk tanımının oldukça belirsiz içeriği göz önüne alındığında Osmanlı Anadolu'sundaki etno-dinsel azınlıkların Cumhuriyet döneminde gördüğü bu olumsuz muameleye özel önem atfetmek gerekir. Cumhuriyet rejiminin zora dayalı homojenleştirilmesinin arka planına inmeden, vatansever Türk milliyetçiliğinin ilkelerini tam anlamıyla gün yüzüne çıkarmak mümkün değildir. Kapanış dönemi Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde 'milli ruh' uygulamaya koyulurken antik Türk tarihinin sermayeye çevrilmesi, 'yerli nüfusun' önemli bir kesiminin Türki olmayan bir etnik köken iddiasında bulunabildiği bir anavatanda tabii ki mümkün değildi. Ek olarak, Osmanlı'nın imparatorluk demografisinin heterojenliği Türki öğenin diğerlerinden ayrılması amacıyla etnik ve dinsel kimliklerin yeniden harmanlanmasını gerektiriyordu. Bu anlamda, ulusal kimlik inşası sürecinin bir parçası olarak

ulusal yapıda kurnazca yapılan değişiklikler hesaba katılmadığı sürece, Osmanlı tarihi etno-sembolik yaklaşımın Türk milliyetçiliğine uyarlanabilirliği konusunda aşılması zor bir engel olarak karşımıza çıkar.

Kimi araştırmacılar Türk milliyetçiliğinin başarısını, 19. yüzyılda Balkanlar'dan ve Kafkaslar'dan Osmanlı Anadolu'suna olan –büyük bir yüzdesi Türki dilleri konuşan– Müslüman göçünün mümkün kıldığını savunmuştur (Karpat, 1973; McCarthy, 1995). Bu yaklaşım vatansever Türk milliyetçiliğinin yükselişine 'dışarıya-göç'ten ziyade 'içeriye-göç'ün çok daha önemli bir katkıda bulunduğu iddiasına dayanır. Bununla beraber, Anadolu Türkçe'si ya da Türki dillerden herhangi birini konuşmayanlar dahi Müslüman Türk olarak tanımlanmak istemişlerdir. Keza tek başına, baskın bir etno-dinsel grubun varlığı, doğrudan ulus inşasını teminat altına almaz. Üzerinden ulusal (Türk) kimliği kanıtlanan ve onun açıkça ifadesini mümkün kılan, kültürel temelle birleşmiş bir siyasi yapı olmadan, çeşitli kökenlerden gelip Küçük Asya'da bir araya toplanan bu müslüman cemaatlerin yeni, laik bir devletin ulusal yapısına kaynak sağlamaları revizyonist tarihin dahi derdinden muzdarip olabildiği, çelişkili ve anakronik bir düşünce tarzıdır. Diğer bir deyişle, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminin kendine özgü nüfus dinamikleri her ne kadar etno-dinsel olarak tanımlanmış bir üstün kimlik hissiyatının yaygın biçimde benimsenmesini kolaylaştırmışsa da, demografik yeniden düzenleme tek başına, vatansever Türk milliyetçiliğinin biçimini veya içeriğini açıklayamamaktadır. Bu noktada, Türk ve Kürt ulusal telkinleri arasındaki ilişkilerin de araştırılması gerekir. 1919'dan 1925'e kadarki dönemde, Kemalist milliyetçi kadrolar en azından Osmanlı Anadolu'sunun Kürt nüfusunu ayrı fakat müttefik bir grup olarak tanıma rızasını göstermişlerdir (Mango, 1999). Ancak çok geçmeden Cumhuriyetçi Türkçülük tutumu böyle şeylere müsamaha gösterilemeyeceğini ve Türk devletinin 'bölünmez bir bütün' olarak tanımlanacağını dikte etmiştir. İşte bu noktada, daha derinlemesine irdelenmesi gereken bir başka konu da, bir araya toplanan Osmanlı Müslüman yığınları ile Anadolu'nun yerli Müslümanlarını, geçmişten beri orada yaşayan diğer bü-

tün grupları hiçe sayarak yeniden dirilen, bağımsız Türk ulusu adı altında birbirine bağlayan bu ideolojik bölünmez bütünlük söyleminin retoriğinin tam neye tekabül ettiği konusudur.

Osmanlı'daki cemaatlerin bir arada varoluş sisteminin çöküşü ile bunun süratle eli ağır Türk milliyetçiliğiyle yer değiştirmesini anlamaktaki zorluk, öncelikle Osmanlı'nın milliyetçilik çağı öncesi toplumsal tarihinden kaynaklanır. Bu alandaki birçok çalışma, gayrimüslim cemaatlerin son dönem Osmanlı toplumunun ayrılmaz birer parçaları olduğunu ve bu cemaatlerin üyelerinin rejimi etkileyen değişimlerde doğrudan rol aldığını ortaya koymaktadır (Krikorian, 1977; Braude ve Lewis 1982; Shaw 1985; Toros 1985; Findley 1989; Isaawi ve Goncidas 1999). Yani, Osmanlı Hıristiyanları veya Musevileri siyasi sistemin ve toplumdaki hakim kültürel yapının yabancıları değildir; her ne kadar eşit bir vatandaşlık söyleminden bahsedilemese de, bu cemaatlerin çatısı altında kategorize edilmiş bireylerin siyasal, iktisadi ve bürokratik yaptırım gücünden yoksun oldukları da söylenemezdi. Dahası, ciddi bir kesimin toprakla bağları vardı ve Müslümanların ağırlıklı olduğu emperyal yapıyla entegral ilişkiler üzerinden yaşamlarını sürdürüyorlardı. Miraslarının belkemiği, farklı dinsel cemaatlerin Müslümanlığı tescil edilmiş yöneticilerin süzerenliği altında bir arada yaşıyor olması değil, yaşadıkları topraklardaki tarihsel kökenleri ve buraların insanları olmaları idi.[12] Aynı zamanda, yüzyılların Osmanlı idaresinin özü, Balkanlar'dan ve fethedilen yerlerden seçilip getirilen gayri-Müslimlerin İslâm dinini kabul etme-

12 Osmanlı'nın *millet* sisteminin anayasal dayanağı, İslâm'ın gayri müslimlere *zımmi* olarak himaye sağlayan 'Ehli Kitap Halkların' tanınması esasıydı. 'Dini hoşgörü' baskın bir dini cemaatin üyelerinin diğer inançlardan olanlarla bir arada yaşama isteğine işaret eder (Braude ve Lewis 1982). Osmanlı devleti örneğinde 'Ehli Kitap Halklara', kati şekilde İslâm'ın önceliğini ve Müslümanların üstünlüğünü kabul etmeleri şartıyla dini hoşgörü gösteriliyordu. Gayrimüslim cemaatlerin bu şekilde tanınması, onları diğerlerinden ayırmak amacıyla düzenlenen bir dizi hüküm ve düzenleme yoluyla uygulanmıştır. Buna karşın, birçok tarihçinin de belirttiği gibi, bu düzenlemelerin ve kısıtlamaların uygulaması, verili bir gayrimüslim cemaatin bireysel durumu kadar Osmanlı'nın mahalli yöneticilerinin kişiliğine ve politikalarına bağlı olarak da büyük oranda çeşitlilik gösteriyordu. Bu açıdan bakıldığında, *millet* sisteminin temel birleştirici yönü gayrimüslimlerin, Osmanlı'nın tanıdığı üç ana inançtan herhangi birine olan bağlılıklarından dolayı birbirlerinden ve Müslümanlardan ayrılan ve farklı muamele gören Osmanlı tebaaları olarak kategorize edilmeleriydi.

leri koşuluyla ayrıcalıklı bir eğitime tabi tutularak imparatorluğun idari yapısı dahilinde bir araya toplamasına yani devşirme sistemine dayalıydı. Bu anlamda, emperyal rejimde 'gayri-Müslim öğe', en az 'Müslüman/Türk' kadar ve siyasi açıdan ondan daha da önemliydi.

Bununla beraber 19. yüzyıla gelindiğinde dengeler değişti. Eski Osmanlı toprağı olan Balkan yarımadasında ulus-devletlerin kurulması ile, geri kalan topraklarda Ermeni ve Yunan (Rum değil) milliyetçiliklerinin giderek yayılması gibi bir dizi faktörün bir araya gelmesiyle, Anadolu Hıristiyanları gelişmekte olan Türk milliyetçiliğinin gözünde namlı düşman haline geldiler. İmparatorluğun sonunu neredeyse getiren Birinci Dünya Savaşı'nın sonuçları toprakların (Küçük Asya ve Doğu Trakya) ve kaynakların ya paylaşılmasını ya da bölünmesini dayattı. Vatansever Türk milliyetçileri bu iki seçeneği de reddetti. Onun yerine, Yunan ordusu 1919'da Küçük Asya'nın batısını işgale başlar başlamaz, kendi davalarına karşı duran herkese karşı savaş ilan ettiler. Daha önce de belirtildiği üzere, kullanıma hazır, gelişmiş bir ulusal direniş ve askeri savunma ağı zaten mevcuttu. Bu savunma gücü, tehdit veya kuşatma altındaki yerel Müslüman cemaatlerden gelen destekle birleşince, direniş, bir grup eski İttihatçı subayın liderliği altında bir Ulusal Kurtuluş Savaşı'na dönüştü. Daha derli toplu ve demografik açıdan üstün Anadolu Müslümanlarıyla karşılaştıracak olursak, örgütlü askeri güçten yoksun, bölünmüş ve dağınık dini azınlıklar –Helen Krallığı'nın saldırı halindeki ordusu hariç– çatışmanın kaçınılmaz kaybedenleri oldular. Bu topyekûn savaş kurgusu Cumhuriyet'in etno-dinsel çoğulculuğa tahammülünü –savaş esirlerinin iadesi ya da geride kalan Hıristiyan cemaatlerin dahil edilmesi– siyasi olarak imkânsız hale getirdi. Gerçekte, farklı milliyetçi kesimleri bir tek Cumhuriyetçi cephe altında birleşmeye götüren şey, 'Türk anavatanını' dahili ve harici düşmanların ve yabancıların elinden kurtarmak ülküsüydü. Kurtuluş Savaşı sonrasındaki ulusal liderlik yalnızca Anadolu'nun Müslüman Türk nüfusunu temsil eder konumdaydı. Her ne kadar sonradan çok sınırlı sayıda dini azınlığın 'kalmasına' müsaade edildiyse de, bunlar kaideyi bozmayan istisnalardı.

Balkanlar ve Güney Doğu Avrupa bağlamında, vatansever Türk

milliyetçiliğinin azınlıklara olan bu denli mutlakiyetçi yaklaşımı istisnai bir durum değildi. Bu yeni, ırk-temelli ulus tanımına 'ait olmayan'lara karşı topyekûn savaş açma stratejisi daha önce Yunan ve diğer Balkan milliyetçi kadroları tarafından da denenmişti (Diamandouros *ve diğ.* 1976; Jelavich ve Jelavich 1977; Chirot 1989; Clogg 1973 ve 1981; Stoianovich 1994, 1995; Millas 1997). Benzer şekilde, zoraki nüfus mübadelelerine ilk başvuranlar da Türk milliyetçileri değildi. Gerek 1912-13 Balkan Savaşları sırasında gerekse Balkan devletlerinin müteakip tarihinde bu tür malından mülkünden edilme ve kitlesel-göç hareketlerine rastlamak pekala mümkündür (Pentzopoulos, 1962; McCarthy 1997). Ancak daha da önemlisi, bu 'temizlik güdüsü' yalnızca güneydoğu Avrupa topraklarına mal edilmiştir. Avrupa'nın erken-modern geçmişi de yeni siyasi birimler yaratılırken ya da sınırlar yeniden çizilirken bu tür kitlesel zoraki göç ve tehcir örnekleriyle doludur (Brubaker, 1996a). Türk örneğinin arz ettiği özel durum, vatansever Türk milliyetçiliğinin yeni ulusun ve onun devletinin Osmanlı mirasını, Küçük Asya'nın önceki demografik ve kültürel yapısına dair hafıza da dahil olmak üzere, hayatın hemen hemen her alanında susturmasından kaynaklanmaktadır. Türk Kurtuluş Savaşı'nın tarihinin 'Türk Ulusu' için yeni bir başlangıç olarak addedilmesi de bu bağlamda gerçekleşmiştir. Yakın tarihin bu denli ısrarla reddi, hem ideolojik sadakat hem de büyük kapsamlı askeri/bürokratik kudret gerektirir. Ancak nüfusun geneli homojenleştirmeye karşı çıksaydı, bunların hiçbiri yeterli olmayabilirdi. Bu nedenle, Osmanlı Anadolu'sunun Müslümanları ile Hıristiyanları arasındaki ilişkilerin tamamen gerginleşmesini ve vatansever Türk milliyetçiliğinin bu sonuçları elde edebilmesini kolaylaştıran, kültürel anlamda kabul edilebilir ve pratikte uygulanabilir kılan şeyin ne olduğuna dair sorular hâlâ yanıt beklemektedir. Bu mesele, daha önce de değindiğim gibi, sınıf savaşına (gayrimüslim ve dünya ticaretinden bağımlı olarak nasiplenen burjuvazi ile Müslüman toprak ağaları ve palazlanmaya başlayan yerel/endüstriyel orta sınıflar) indirgenemeyecek kadar girift ve uzun bir tarihçeye sahiptir.

Küçük Asya'nın Hıristiyan azınlıklarının kovulmasıyla ilgili en

yaygın öne sürülen neden, Osmanlı hakimiyeti altındaki tehditkar ekonomik üstünlükleridir. Bilhassa Osmanlı'nın son döneminde Avrupalı güçlere ve onların içerideki yerli otoritelerine olan ekonomik bağımlılık bağlamında yerli, Müslüman bir burjuvazi yaratılmak isteniyorsa dini azınlıkların sürülmesi veya mübadelesi için kafi sayıda kuvvetli iktisadi ve siyasi neden tabii ki mevcuttu (Toprak, 1982; Keyder 1987; Akçam 1992). Ticarette ve iktisatta gayrimüslimlere tanınan ayrıcalıklar sayesinde güçlenen arabulucu konumlarından dolayı, finans ve ticari sermayenin büyük bir bölümü Osmanlı burjuvazisinin Rum, Ermeni ya da Yahudi üyelerinin elinde toplanmıştı.[13] Hal böyle olunca, Hıristiyanlar'ın sürekli ikametlerine karşı gelişen İttihatçı ve sonradan Cumhuriyetçi muhalefet 'ulusal iktisadın' güçlendirilmesi açısından gerekli bir tavır olarak haklı çıkarılabilir.[14] Ancak Küçük Asya'nın Hıristiyan cemaatlerinin *en masse (kitlesel olarak)* sürülmelerinin açıklanabilmesi bu bakış açısının derinleştirilmesini gerektirir. Ne de olsa, Doğu Akdeniz'in mal ve para piyasalarında etkili olan sadece küçük bir gruptu. Tüm Hıristiyanlar burjuvazinin mensupları olmadığı gibi, her biri birer milliyetçilik savaşçısı da tabii ki değildi. Bu cemaatlerin istisnasız olarak siyasi bağımsızlık isteyen ve Türk milliyetçileriyle savaşmaya hazır 'kesif azınlıklar' olarak tanıtılıp düşman kılınması, milliyetçi emellerin de dışına taşan hummalı bir durumdur.

Benim iddiama göre, 'azınlık sorunu'nun, Türk ulus-devletinin kuruluş aşamasında milliyetçiliğin nihai çözümlere başvurmasını açıklayabilecek, çoğunlukla gözardı edilen iki yönü daha vardır. İlki ve en önemlisi, özellikle de 19. yüzyılda Balkanlar'dan ve Kafkasya'dan gelip Küçük Asya'ya yerleşen Müslüman mülteciler arasında dinler-arası savaşa ve sürgüne dair bellek meselesidir. Yerlerinden edilen bu Müslüman cemaatler için Anadolu'ya yerleşmek hayatta kalabilmek için baş-

13 Keyder'in deyimiyle, 'Özü itibariyle bir toplumsal sınıf çatışması olan ve rekabet ya da iki rakip senaryonun karşılıklı olarak birbirine saygı duyması yoluyla çözülebilecek bir bürokrasi-burjuvazi çatışması, Osmanlı gündeminde bir etno-dinsel Müslüman-Hıristiyan çatışması olarak vuku bulmuştur' (1987: 162). Daha detaylı bilgi için, bkz. Kasaba 1988a ve 1988b).

14 Gayrimüslim burjuvaziye karşı uygulanan Cumhuriyetçi ekonomik ayrımcılık ve finansal cezalandırma politikalarının eleştirel bir çözümlemesi için, bkz. Akar 1989; Akar ve Demir 1994.

edilen cemaatler olarak somutlaştırıldığında, milliyetçiliğin manevi cazibesi ve yaygın kökleri insan toplumsallığının felaket ve üzüntü getiren yönleri olarak, tarihi dönemlere hapsedilemeyecek başka türlü bir boyut kazanır. Vatansever Türk milliyetçiliğinin öğretileri, aslında çoğunluğu oluşturan, büyük oranda Türkçe konuşan Osmanlı Müslümanları arasında Küçük Asya'nın Hıristiyan cemaatlerinin kaderlerine dair varılmış bir fikir birliğini temsil etmiş olabilir. Ancak bu popüler cazibenin demografik arınmayı kabul edilebilir kıldığı ve daha önemlisi uzun vadede Türkiye toplumunun yararına olduğu ise aşikâr olmaktan çok uzak.

SONUÇ

Milliyetçiliğin son yirmi yılda akademik, tarihsel ve siyasi tartışmalarda yeniden dirilişi bence hem iyi hem kötü yanları olan bir nimettir. Konu üzerinde sayıları giderek artan çalışmalarda, bir dizi vahim derecede belirlenmesi varsayım/önerme mevcut. Bunlar milliyetçilikle ilgili mitler kadar milliyetçiliğin kendi mitlerini de kapsamaktadır (Brubaker, 1999). Ben bu çalışmamda bu mitlerin bazılarını vatansever Türk milliyetçiliğinin tarihine atıfla ele aldım ve etno-sembolik yaklaşımı bir şablon olarak kullandım. Ortaya çıkan çözümleme şu sonuçları içermektedir.

Öncelikli olarak, Osmanlı'nm entelektüel ve siyasi mirası ile vatansever Türk milliyetçiliği arasındaki bağın şekli ve sınırları belirlenmelidir. İkinci olarak, bu çözümlemenin odağının, 'kendilerine meşru bir hareket alanı yaratmayı talep eden ve bu doğrultuda sahipsiz ve metruk bir imparatorluk yerine bir ulus-devlet yaratma amacındaki yükselen sınıflar' iddiasındaki standartlaşmış açıklamalardan uzaklaşması gerekir. Önemli açıklamalar getirmekle birlikte, kanımca sınıfsal analiz ne Türk milliyetçiliğini ne de onunla bağlantılı ulus-inşasını tek başına çözümlemeye muktedirdir. Üçüncü olarak, Türk Ulusal Devrimi'nin modernist özü, Osmanlı-Türk toplumunun sosyo-kültürel dünyasına nüfuz eden eski mitler, kabullenmeler ve geleneklerle ilişkisi bağlamında yeniden ele alınmalıdır. Dördüncü husus, Osmanlı Anadolu'sunda yaşayan Hıristiyan cemaatlerin gördüğü muamelenin de kanıt-

ladığı üzere, (Türk) milliyetçiliğinin politikasını, demografisini ve kültürünü itibari değerler üzerinden ilişkilendirmemeye dikkat etmek gerekir. Son olarak, bu çalışmada ele alınan bütün konular emperyal Osmanlı ile Türk ulusal tarihini eklemlenmiş bir şekilde kapsamaktadır. Başka bir deyişle, etno-sembolik modelin Türk milliyetçiliği çalışmalarında uygulanabilirliği siyasi olarak iki ayrı ve belirli bazı konularda büyük ölçüde muhalif tarihyazımcı, kültürel ve politik geleneklerden etkilenir. Rekabet halindeki mirasların bir arada yaşaması Türk milliyetçiliğinin hem en zor hem de en belirgin yönünü oluşturmaktadır. Bu anlamda, çok dilli imparatorluk kimliğinden etno-dinsel olarak tanımlanmış bir ulusal kimliğe geçiş, milliyetçilik teorileri için örnek niteliğinde bir post-emperyal deneme teşkil etmektedir.

Türk milliyetçiliğinin kökenleri ve altyapısı, modern Türk toplumu için hassas konular olmaya devam etmektedir. Türk milliyetçiliği toprak ve yurttaşlık temelli mi yoksa etnik türden bir milliyetçilik midir, Türk Kurtuluş Savaşı anti-emperyalist mücadelenin bir selefi miydi yoksa ağırlıklı olarak Balkan Aydınlanması'nı geriden takip eden bir geç kalma durumu muydu; Türk Ulusal Devrimi'nin başlıca ilkeleri büyük modernleşme projesinin asli tamamlayıcı unsurları ve ulusal kimlik ona bağlanmanın en elverişli yolu muydu, yoksa ulusal yeniden diriliş toplumun topyekûn modernleşmesinin üzerinde denendiği bir sahne miydi. Bu sorular bu çalışmanın cevap veremese bile en azından sormayı iş edindiği konulara dairdir. Bu anlamda Türk milliyetçiliği çalışmaları milliyetçilikle uğraşanlar için, akademik araştırma konusu ile canlı ve ne yazık ki sıklıkla kanlı sosyo-politik tartışmalar arasında önemli bir eş zamanlılık örneği sunmaktadır.

Kaynakça

Abou-El-Haj, Rifa'at 'Ali, *Formation of the Modern State: the Ottoman Empire from Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Albany, NY: State University of New York Press, 1991.

Ahmad, Feroz, *The Young Turk: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1914*, Oxford: Clarendon Press, 1969.

—, 'Vanguard of a nascent bourgeoisie: the social and economic policies of the Young Turks. 1908-1918', Osman Okyar ve Halil İnalcık (der.), *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, Ankara: Metaksen, 1980, s.329-50.

Akar, Rıdvan, *Varlık Vergisi: Tek-Parti Rejiminde Azınlık Karşıtı Politika Örneği*, İstanbul: Belge Yayınları, 1989.

Akar, Rıdvan ve Hülya Demir, *İstanbul'un Son Sürgünleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Akçam, Taner, *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

Akşin, Sina, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul: Gerçek Yayınları, 1987.

Arnakis, George, 'The role of religion in the development of Balkan nationalism' Barbara Jelavich ve Charles Jelavich (der.), *The Balkans in Transition: Essays on the Development of Balkan Life and Politics since the Eighteenth Century*, Berkeley, CA ve Londra: University of California Press, 1974 [1963], s.115-44.

Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975.

Berktay, Halil, 'The other feudalism', basılmamış doktora tezi, University of Birmingham, 1990.

Bora, Tanıl, 'Turkish national identity. Turkish nationalism and the Balkan problem', 1995; Günay Göksu Özdoğan ve Kemali Saybaşılı (der.), *Balkans: a Mirror of the New International Order*, İstanbul: Eren Yayıncılık, s.101-20.

Braude, Benjamin ve Bernard Lewis (der.), *Christian Jews in the Ottoman Empire: the Functioning of a Plural Society*, 2 cilt, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982.

Breuilly, John (der.), *The State of Germany: the National Idea in the Making, Unmaking and Remaking of a Modern Nation-state*, Londra ve New York: Longman, 1992.

Brown, Carl (der.), *Imperial Legacy: the Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, New York: Columbia University Press, 1996.

Brubaker, Roger, 'Nationalising states in the old "New Europe" and the new', *Ethnic and Racial Studies*, 1996a, 19(2): 411-37.

—, *Nationalism Reframed*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996b.

—, 'Myths and misconceptions in the study of nationalism', John Hall (der.), *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s.272-306.

Canefe, Nergis, 'Sovereign utopias: civilisational boundaries of early Greek and Turkish nationalisms, 1821-1923', basılmamış doktora tezi, Graduate Programme in Social and Political Thought, York University, Canada, 1998a.

—, 'Tribalism and nationalism in Turkey: reinventing politics' Kenneth Christie (der.), *Ethnic Conflict, Tribal Politics: a Global Perspective*, Surrey: Curzon Press, 1998b, s.153-73.

Çandar, Tevfik, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi (1839-1950)*, İstanbul: İmge, 1995.
Chirot, Daniel, *The Origins of Backwardness in Southeastern Europe. Economic and Politics From the Middle Ages until the Early Twentieth Century,* Berkeley, CA: University of California Press, 1989.
Clogg, Richard (der.), *The Struggle for Greek Indepence*, Londra: Macmillan, 1973.
— (cu.), *Balkan Society in the age of Greek Independence,* Londra: Macmillan.
Davison, Roderie, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876,* Princeton, NJ: Princelon University Press, (1963) 1981.
—, 'Nationalism as an Ottoman problem and the Ottoman response', William W. Haddad ve William Ochsenwald (der.), *Nationalism* in *a Non-national State: the Dissolution of the Ottoman Empire,* Columbus, OH: Ohio State University Press, 1977, s.25-56.
Deringil, Selim, 'The Ottoman origins of Kemalist nationalism: Namık Kemal to Mustafa Kemal', *European History Quarterly,* 1993, 23: 165-91.
—, *The Well-protected Domains,* Londra: I. B. Tauris, 1998.
Devereux, Robert, *The First Ottoman Constitutional Period: a Study of the Midhat Constitution and Parliament,* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1963.
Diamanuouros, Nikiforos P. ve diğerleri, *Hellenism and the First Greek War of Liberation. 1821-1830: Continuity and Change,* Selanik: Balkan Araştırmaları Enstitüsü, 1976.
Eade, J. C. (der.), *Romantic Nationalism in Europe,* Canberra: Australian National University, 1983.
Findley, Carter, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: the Sublime Porte. 1789-1922,* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.
—, 'The acid test of Ottomanism: the acceptance of non-Muslims in the late Ottoman bureaucracy' Benjamin Braude ve Bernard Lewis (der.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: the Functioning of a Plural Society,* 2 cilt, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982. 2. cilt, 339-68.
—, *Ottoman Civil Officialdom: a Social History Ch'il O{lieialdom: a Social History,* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.
Frey, Frederick W., *The Turkish Political Elite,* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.
Haddad, William W. ve William Ochsenwald (der.), *Nationalism in a Non-National State: the Dissolution of the Ottoman Empire,* Columbus, OH: Ohio State University Press, 1977.
Hanioğlu, M. Şükrü, *Osmanlı İttihad İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902),* İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
Heper, Metin, *The State Tradition in Turkey,* Beverley: Eothen, 1985.

Heyd, Uriel, *Fundations of Turkish Nationalism,* Londra: Harvill Press, 1950.
Hobsbawm, Eric, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth and Reality,* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
Hutchinson, John, 'Ethnicity and modern nations', *Ethnic and Racial Studies,* 2000, 23(4): 651-69.
İnalcık, Halil, 'Tanzimat'ın Uygulaması ve Sosyal Tepkiler', *Belleten,* 1964, 28: 623-49.
—, *The Middle East and the Balkans Under the Ottoman Empire: Essays on economy and Society,* Bloomington. IN: Indiana University Press, Turkish Studies Series, 1993.
İnsel, Ahmet, *Türkiye Toplumunun Bunalımı,* İstanbul: Birikim Yayınları, 1995.
Issawi, Charles ve Dimitris Goncidas (der.), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy and Society,* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.
Jelavich. Barbara ve Charles Jelavich, *The Establishment of Balkan nation States. 1804-1920,* Seattle, W. A.: Washington University Press, 1977.
Karpat, Kemal H., *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: From Social Estates to Classes, From Millets to Nations,* Princeton, N. J.: Princeton University Center of International Studies, 1973.
—, The transformation of the Ottoman state 1789-1908', *International Journal of Middle East Studies,* 1979, 33: 243-81.
—, '*Millet* and nationality: the roots of the incongruity of nation and state in the post-Ottoman era' Benjamin Braude ve Bernard Lewis (der.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: the Functioning of a Plural Society,* 2 cilt, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, 1. cilt.
Kasaba, Reşat, *Ottoman Empire and the World Economy: the Nineteenth Century,* Albany, NY: State University of New York Press, 1988a.
—, 'Was there a Comprador Bourgeoisie in the mid-nineteenth century Western Anatolia', Review, 1988b, 11: 215-28.
—, 'Kemalist certainties and modern ambiguities', Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey,* Seattle, WA ve Londra: University of Washington Press, 1997, 15-36.
Kazancıgil, Ali ve Ergun Özbudun (der.), *Atatürk, Founder of a Modern State,* Londra: C. Hurst Co., 1981.
Kedourie, Elie (1993'te yeniden gözden geçirildi), *Nationalism,* Tripte. Essex: Anchor Brandon Ltd., 1961.
—, *Nationalism in Asia and Africa,* Londra: Weidenfeld ve Nicolson, 1970.
Keyder, Çağlar, *State and Class in Turkey: a Study in Capitalist Development,* Londra ve New York: Verso, 1987.
Kışlalı, A. Taner, *Atatürk'e Saldırmanın Dayanılmaz Hafifliği,* Ankara: İmge, 1993.

Kitromilides, Pachalis M., 'The Enlightenment East and West: a comparative perspective on the ideological origins of the Balkan political traditions', *Canadian Review of Studies in Nationalism,* 1983, 10 (1): 51-70.

—, *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy : Studies in the Culture and Political Thought of South-eastern Europe,* Aldershot: Varioum, 1994.

Köker, Levent, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi,* İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.

Krikorian, Mesrob K., *Armenians in the Service of the Ottoman Empire, 1860-1908,* Routledge ve Kegan Paul: Londra, 1977.

Kushner, David, *The Rise of Turkish Natinalism,* Londra: Frank Cass., 1977.

—, 'Self-perception and identity in contemporary Turkey', *Journal of Contemporary History,* 1997, 32: 219-33.

Landau, Jacob M. (der.), *Atatürk and Modernisation of Turkey,* Boulder, CO: Westview Press, 1984.

—, 'Main trends of Turkish nationalism in the nineteenth and early twentieth centuries', *History of European Ideas,* 1992.

Lewis, Bernard, *The Emergence of Turkish State,* New York: Oxford University Press, 1961.

Mango, Andrew, 'Atatürk and the Kurds', *Middle Eastern Studies* 35, (4): 1-25, 1999.

Mardin, Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought,* Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1962.

McCarthy, Justin, *Death and Exile: the Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922,* Princeton, N.J.: Darwin Press, 1995.

—, *The Ottoman Turks: an Introductory History to 1923,* New York Longman, 1997.

Millas, Herkül, *Yunan Ulusunun Doğuşu,* İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

Nairn, Tom, 'The modern Janus', *New Left Review,* 1975, 94: 3-29.

—, *Faces of Nationalism: Janus Revisited,* Londra: Verso, 1997.

Oba, Ali Engin, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu,* İstanbul: İmge Yayınevi, 1995.

Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı,* İstanbul: Hil Yayınları, 1987 [1983].

—, *Studies on Ottoman Transformation,* İstanbul: İsis Yayınları, 1994.

Özbudun, Ergun, 'The nature of the Kemalist political regime', Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun (der.), *Atatürk, Founder of a Modern State,* Londra: C. Hurst ve Co., 1981, s.79-102.

—, 'State elites and democratic political culture in Turkey' Lary Diamond (der.), *Political Culture and Developing Countries,* Boulder, CO: Lynee Reiner, 1993, s.247-68.

Pentzopoulos, D., *The Balkan Exchange of Minorities and Its Impact upon Greece,* Paris: Mounton and Co., 1962.

Poulton, Hugh, *Top Hat, Grey Wolf and Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic,* Londra: Hurst ve Co., 1997.

Salamone, S. D., *Hellenism and the Nationalist Crisis in Greco-Turkish Historiography,* New York: Council on International Studies, 1981.

Shaw, Ezel Kural, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey,* II. cilt, *Reform, Revolution and Republic: the Rise of Modern Turkey, 1808-1975,* Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1977.

—, 'Osmanlı Tarihinde Azınlıklar Sorunu', *Tanzimattan Günümüze Türkiye Ansiklopedisi,* İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

Singer, Brian, 'Cultural versus contractual: rethinking their opposition', *History and Theory* 35, 1996, (3): 309-37.

Smith, Anthony, *The Ethnic Revival,* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

—, *Theories of Nationalism,* Londra ve New York: Harper & Row., 1983 [1971].

—, *The Ethnic Origins of Nations,* Oxford: Basic Blackwell, 1986.

—, *Nationalism and Modernism,* New York and Routledge, 1998.

—, *Myths and Memories of the Nation,* Oxford: Oxford University Press, 1999.

Stoianovich, Traian, *Balkan Worlds: the First and the Last Europe,* Armonk, Nyand Londra: M. E. Sharpe, 1994.

—, *Between East and West. The Balkan and Mediterranean Worlds,* III. cilt, *Material Culture and Mentalities: Power and Ideology,* New Rochelle, N. Y.: Aristide D. Caratzas, 1995.

Tanilli, Server, *Anayasalar ve Siyasi Belgeler,* İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1976.

Timur, Taner, *Osmanlı Kimliği,* İstanbul: Hil Yayınları, 1986.

—, *Türk Devrimi ve Sonrası,* Ankara: İmge Yayınları, 1997.

Todorova, Maria, 'The Ottoman Legacy in the Balkans', *Etudes balqaniques,* 1994, 4: 66-81.

—, *Imagining the Balkans,* New York: Oxford University Press, 1997.

Toprak, Zafer, *Türkiye'de 'Milli İktisat', 1908-1918,* Ankara: Yurt Yayınları, 1982.

Toros, Taha, 'Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslim Azınlıklar', Murat Belge ve diğerleri içerisinde, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ansiklopedisi,* İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

Zürcher, Erik Jan, *The Unionist Factor: the Role of the Committee of Union Progress in the Turkish National Movement, 1905-1926,* Leiden: E. J. Brill, 1984.

7

Türkiye'de Kabilecilik ve Milliyetçilik: Siyaseti Yeniden İcat Etmek

> Ancak mitlerle kuşatılmış bir ufuk kültürü birleştirebilir.
>
> Friedrich Nietzsche,
> *Trajedinin Doğuşu*, s.136

GİRİŞ

Siyasete ideolojiler yol gösterir. Onlar, bireye kimlik duygusu, amaç ve aidiyet hissi verir (Meszaros, 1989). İdeolojiler bir yandan dünyanın nasıl olduğunu anlatan bilgi birimleri, öbür yandan onun nasıl olması gerektiğini belirleyen yol haritalarıdır (Mannheim, 1936). Bundan dolayıdır ki genelde karşıt ve çatışma halindeki görüşleri kapsayan siyasi geleneklerin vücuda gelmiş halleri olarak karşımıza çıkarlar. 20. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan ve etki halkası giderek genişleyen en dinamik ideolojik duruş, öncelikle etnik şiddete dayalı olarak yeniden kurulan Kabileciliktir. Doğu Bloku'nun dağıldığı döneme kadar Kabileci ideolojilerden beslenen toplumsal hareketler modası geçmiş cemaatçilik kurguları olarak hakim siyasetin uç noktalarına itilmişlerdi. Başka bir deyişle, muhafazakârlık, Marksizm, liberalizm, milliyetçilik, faşizm ve hatta kökten dincilik birer ideoloji olarak kabul görürken, kabileci etnik hareketler herhangi bir meşru politik kaygı taşımayan yarı ütopik özlemler olarak geri plana atılmışlardı. Kabilecilik, ancak etnik ve cemaatsel idealler, eski komünist dünyanın yeni rejimleri bünyesinde hegemonya kurduktan sonra kayda değer bir düşünce sistemi olarak kabul görmüştür (Kupchan, 1995).

Her ne kadar ütopyayı ideolojiden ayıran ince ve kararsız çizgi üzerinde konumlanmış olsa da, bu çalışmamdaki en temel iddiam, Kabileciliğin içten (*bona fide)* bir siyasi ifade tarzı olduğudur.[1] Anti-modernist bir eleştiri olarak Kabileci mütalaalar, başarılarla donanmış modernist tarihin dışına itilmiş olanlar için yeniden merkezi bir konum talep etmenin yolu olarak cemaatsel hafızanın yüceltilmesi ilkesine dayanırlar. Öte yandan tarihin yeniden yazılmasına saplanıp kalmış bir Kabileciliğin, medeniyetler tarihinin sterilizasyonu ve tektipleştirilmesi sonucu meydana gelen toplumsal uyuşukluğu aşması oldukça zordur. Buna karşın anavatana dönüş ve siyasi haklılığa dair çoğu çağdaş tez gibi, Kabileci arzular da genelde totaliter yapıdaki modernist ideolojilerin bıraktığı yerden devam etme eğilimi gösterirler ve bu yüzden içerden darbe vurabilme ya da en azından karşı çıktıkları duruşlarla nispeten ortak bir dili konuşabilme özelliğine sahiptirler. Tam da bu nedenle Kabileciliğin özellikle cemaatçi türevleri, 20. yüzyılın önde gelen yeniden dirilişçi ideolojilerin belkemiğini oluşturmaktadır. Hal böyleyken Kabilecilik neden daha çok ütopik kurtuluş şemaları ile bir tutulmuştur?[2]

---

1 Ütopya ile ideoloji farklı ve en azından ilk bakışta ilişkisiz gibi görünen özelliklere sahiptir. İdeoloji 'topyekûn' bir söyleme-imtiyazlı bir inançlar, değerler ve bunların bağlamsallığından türetilmiş olan kategorilerden oluşan bir grup diline-örnek teşkil eder (Bakhtin, 1981, s.424). Buna karşın ütopik demeçler bütün insanlığın kurtuluşundan bahsederken bile, bir muharrirlik, siyasi irade, ek olarak da etik tercih ve tasarım gerektiren taleplerdir. İkinci olarak, ideolojik kimlik öncelikle bütünleştirici bir fonksiyon üstlenirken, ütopyalar çeşitliliği ve statükodan kurtulmayı teşvik eder. Sonuç olarak, evrensel olan karşısında özel olana ayrıcalık tanıyan kimlik siyasetinin anti-modernist savaşında, ütopik düşünme tarzı ideolojik projelerden daha üstün konum edinmeye muktedirdir.

2 Öte yandan, ideoloji için kullanılan sıradan benzetmeler konusunda yapılacak basit bir tarama –çarpıtma, tersine çevirme, aynadaki görüntü, illüzyon gibi– ve ütopik itici gücün betimleyicileri –imgelem, rüya, kaçış, inkâr, inşa ya da özlem gibi– ideoloji ile ütopya arasında bir birbirini tamamlayıcılık ilişkisine olmasa da güçlü bir benzerliğe işaret eder. Her iki durumda da, siyasi bir süreç sonunda ortaya çıkan ürüne yol açan temel olgu düşünsel üretimdir. Öte yandan ideoloji çoğunlukla *gerçeğin* dilinden konuşan kendine özgü bir oluşumken, ütopik ifade biçimleri kategorik olarak gerçeğe doğrudan göndermede bulunmayı reddeder. İdeoloji ile ütopyayı ısrarla birbirinden ayrı tutan ikili analiz çerçevesi, varlığını aslen Marksist/post-Marksist eleştiri geleneğine borçludur. Bu modele göre ütopya, tarihin dışında duran aldatıcı bir zihin üretimi olarak ciddi bir saçmalık haline getirilmiştir. Özellikle ütopyanın yapısalcı Marksist okumaları,

Kabilecilik değişen bağlam ve çerçevelerde uygulamaya sokulabilen bir doktrindir ve adaptasyona yatkın tabiatı nedeniyle geniş bir siyasi seçenekler yelpazesi sunuyormuş gibi görünür. Aslen kabilecilik, farklı bir gelecek tahayyül etme çabası içerisinde geçmişi yeniden kurar. Bunu yaparken de sağlam popülist özelliklere sahip bir ideoloji olarak, yüzü hem geriye hem de ileriye dönük ütopik bir düşünce tarzından faydalanır. Bu şekilde, günümüzü eleştirmek adına geçmişi idealize ederek, tarihsel köktencilik ve dışlayıcı kimlik politikalarını meşrulaştıran bir toplumsal terminoloji sunar. Bu bağlamda, meydana getirdiği siyasi gücü ve yakın tarihte edindiği aldığı kitlesel desteği saymamayı becerebilsek, Kabilecilik aslında modası geçmiş bir ütopyadır denilebilirdi. Avrupa'nın modern tarihinde kabilecilik, ırkçılıkla elele vererek, popülist güç stratejileri ve faşizm şemsiyesi altında amansız sonuçlara yol açmaktan başka bir şeye hizmet etmemiştir (Gellner, 1964; Talmon, 1960). Bu durumda Kabileciliği fosilleşmiş bir Kabile dirilişi senaryosu olarak değil de ütopizme dayalı ve kendini yeniden üretmeye muktedir modern bir ideoloji olarak düşünmek gerekir. İkibinli yıllara gelindiğinde yeni kisveler altında neden dirildiği konusu ancak bu bağlamda netlikle tartışılabilir.

Kayda değer popüler cazibeye sahip bir ideoloji olarak Kabilecilik, hatırlama yoluyla bizi bilinmeyen ama tanıdık yerlere götürecek bir ütopik kurtuluş vaadi üzerinden gelişip güç kazanır. Aranıp sonradan bulunmuş bu hafıza, Kabileci doktrinin yeni hakikatler peşinde koşma çabasıyla seçilmiş bir cemaate yönelik ortaya attığı tarihsel iddiaların da temelini oluşturur. Ne var ki cemaatsel kimlik, bünyesinde hem muhafazakâr hem de ihtilaflı bileşenler barındırdığı için ele geçirilmesi güç, sağlam bir kaledir. Bundan ötürü Kabileciliğin cema-

ideolojileri, gelişmekte olan ütopik biçimlerin otoritesini ve toplumsal düzen yapılarını meşrulaştıran dilin gelişmiş hali olarak yorumlarlar. Ütopya ile ideoloji arasındaki ilişkinin bu hiyerarşik okuması, ütopyayı son detayına kadar tasarlanmış ve tarihsel bir sürecin ürünü olarak algılanan bireyin sağlıklı ve doğru bir bilinç geliştirmesi önünde engel olarak görür (Marx ve Engels, 1964; Althusser, 1970). Oysa Karl Mannheim ve Ernst Bloch geleneği içinde ütopya çok daha farklı bir işlev yüklenerek, neredeyse bir deniz feneri kadar ön açıcı, ufuku aydınlatıcı olarak addedilir.

at tabanlı siyasi değişim önerebilmesi, kültürel kimliğin sabitlenmesini şart kılar ve onu kalkerleştirir. Kabileci siyasetin bu kendine has yönü en açık haliyle, 'ya biz' 'ya onlar' anlayışına dayalı ve taraflardan birinin kaybetmesi gereken (*zero-sum-game*) bir oyun, bunun türevi olarak da 'ötekine' karşı planlı siyasi şiddet eğilimi olarak ifade bulur. Farklı toplumsal grupların ve kültürel cemaatlerin karşı karşıya getirilmesi ile vuku bulan siyasi şiddet örnekleri, genelde yabancılardan, hainlerden ve diğer istenmeyen öğelerden 'arınma' adı altında haklı gösterilmeye çalışılır. Bununla birlikte bütün Kabileci siyasi senaryolar ille de şiddet veya terörle sonuçlanır diye bir iddiada bulunmak tabii doğru olmaz. Daha da önemlisi, kabileci hareketin önde gelen kadrolarına ve militanlarına gerekli askeri eğitimi ve kaynakları temin etmek kadar, bu hareketin üyelerinin giriştiği şiddet olaylarını meşrulaştıracak ve anlamlı kılacak bir dizi ittifakın da sağlanması gerekir. Diğer bir deyişle, kabilecilik tek başına siyasi şiddet üretmeye muktedir değildir.

İlerleyen sayfalarda otoriter milliyetçilik, faşizm ve etnisite arasında eşine az rastlanır ittifakları mümkün kılan koşulları anlama çabası dahilinde, laik Türk milliyetçiliğinin ütopik kökenleri ve aşırı-milliyetçi hareketlerin bu kökenlere atıfla yaptığı kutsal kisveli çağrılar ele alınacaktır. Türkiye Cumhuriyeti tarihinde modern milliyetçiliğin liberal ahlakına en açık tavırla meydan okuyan Kabileciliğin cemaatsel etiği, genelde de hem Balkanlar hem de Ortadoğu ortamında etno-dinsel yeniden diriliş dalgalarını yeniden depreştirmiştir. Varsayılan kan bağına ve din kardeşliğine dayalı bir kendinden menkul değerler silsilesi ve cemaatsel talepler cephesi teşkil ederek, günümüzde Kabilecilik, Türk milliyetçiliğinin sınırlarını ve Türkiye Cumhuriyeti devletine üyeliğin kriterlerini yeniden belirlemeye yeltenmiştir. Bu bağlamda, dini azınlıkların, özellikle de aşırı-milliyetçi çevrelerce aykırı olarak addedilen Müslüman Alevi cemaatlerinin hedef tahtasına konması, Türk siyasetinde giderek gelişen kabilecilik dalgasına önemli bir kanıt teşkil etmektedir.

TARİHSEL ARKA PLAN: KEMALİST GELENEĞİN 'TÜRK' MUAMMASI

Modern Türk ulus-devletinin siyaset geleneği devlet-sivil toplum ilişkileri semantiğinde etnisiteyi aşındırmaya çabalarken, devlet düzeyinde karar alma ve siyaset oluşturma mekanizmaları onu yeniden diriltmeye ya da mümkün olduğu kadar canlı tutmaya çalışmaktadır. Türk siyasetinin düzenleyici ilkelerinin bir parçası olarak resmi söylem bazında etno-dinsel farklılıkları ortadan kaldırma çabalarına rağmen, Kabileci Türk aşırı-milliyetçiliği ile Kürt milliyetçiliği gibi yeniden dirilişçi hareketler, ütopik cemaatçilik formlarını uygulamakta ısrarlı davranmaktadırlar. Etno-milliyetçilik eleştirmenleri bu hareketlerin modern siyasetin matrisleri dahilinde olmadığını savunabilirler (Hobsbawm, 1990). Ancak kanımca, Kabileci hareketlerin hizmetinde dolaşıma sunulan etnik köken hikâyelerini ve kültürel mirasa dair mitleri ille de modern öncesi zamanların ideolojik fosilleri olarak tanımlamak doğru olmaz. Günümüzün siyasi formülasyonları çerçevesinde 'yeni' olarak addedilebilecek şey, Türkiye örneğinde görüleceği gibi, laik ve medeni ulus-devlet aygıtı ile Kabileci siyaseti esas alan toplumsal hareketlerden bazıları arasında kurulan ittifaklar ve bunun sonucu olarak devlet tarafından meşrulaştırılan siyasi şiddet olaylarıdır.

Ulus inşası sürecinin koşullarına bağlı olarak, dini ya da laik, aristokrat ya da emekçi, bürokratik ya da halkçı vb. milliyetçiliklerin hepsi ulusun farklı bir küme olarak imajını pekiştirme amacına hizmet edebilirler (Renan, 1996). Öte yandan milliyetçilik çalışmaları literatürü milliyetçi hareketlerin geniş nüfuz alanını 'toprak/yurttaşlık' milliyetçiliği ve 'etnik' milliyetçilik olarak ayırmakta ısrarlıdır (Smith, 1986). Ancak her iki modelin de hemfikir olduğu konu, en azından bugüne dek gördüğümüz kadarıyla ulusun, yurttaşlık modelinin kanunlarına ve meşru kurumlarına riayet etmek durumunda olan, sınırlandırılmış, siyasi otoritenin tonunu ve içeriğini belirlediği sözleşmelere dayalı bir siyasi cemaat olduğu saptamasıdır. Tek tip vatandaşlık ideali, dil ve eğitimde standartlaşma, modelin evrensel uygulanabilirliği ve meşruiyeti bölgesel değişkenlerden bağımsız kabul edilir. Buna karşılık etnik

ulus-inşa modelini yurttaşlık temelli modelden ayıran, milli tarih kayıtlarına yansıdığı iddia edilen ortak kökenler ve kültürel özgünlükler ulusların toprağa bağlanmasının ve kurumsallaştırılmasının temel nedenini teşkil eder (Rothschild, 1981). Soysal bağların muhafaza edilmesi, mitler, etnik dayanışma sembolleri ve benzersiz bir cemaat olma iddiası, bu türden bir milliyetçiliğin toplum nezdinde kendine yer edinmesi için 'organik bir reçete' haline getirilir. Etnik milliyetçilik bir kültürel, dilsel ve dini öncüller hiyerarşisine dayanır. Çoğu zaman bir yandan devletin resmi dinini telaffuz ederken, öte yandan ulusun yapısını ve tarzını belirleme sürecinde bölgesel lehçelerden ulusal diller meydana getirir ve seçilmiş bir dizi gelenek-göreneği kanun mertebesine yükseltir (Smith, 1986, s.138). Son olarak, etnik ulusluk kavramı güçlü halkçı (*demotic*) ve avam özellikler sergiler ve 'kitleleri tarihe davet etmek' babında popülist siyasetle iştigal eder (Nairn, 1975).

Genç Türk ulus-devleti başlarda resmi ideolojisi olarak yurttaşlığa dayalı ve hibrid özellikler gösteren toprak temelli milliyetçiliği benimsedi. Atatürk'ün önderliğinde 1923'te Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte Türk Devleti'nin modernizasyonu ilkesel düzeyde Fransız İhtilali'nin ilkeleri doğrultusunda gerçekleşecekti: Eşitlik (bütün etnik grupların ve dini mezheplerin tarafsızlaştırılarak Türk ulusal vatandaşlığı bünyesinde eşitliği), Kardeşlik (çağdaş Türkiye'nin kutsanmış sınırları dahilinde gene bütün etnik grupların ve dinlerin Türk milliyetçiliğinin vaadi doğrultusunda kardeşliği) ve Özgürlük (modernizasyon ve devlet merkezli ekonomik büyüme vasıtasıyla sömürgeci istilacılardan kurtulunması ve hukuk devleti ortamında bir milli burjuvazinin yaratılması manasında özgürleşmek).[3] Ne var ki toplumsal, ekonomik ve siyasi dönüşümler gerçekte, İttihat ve Terakki yıllarından başlayarak, romantik Alman milliyetçiliğinin etkisi altında şekillenmişti. Dolayısıyla Kemalist ideoloji 'halkçılık' mitini yurttaşlıkla ilgili ve laik bir yapı olarak değil de anavatanla, kan bağıyla ve dinle ilgili öğelerin kendine has bir bileşimi olarak üretmiş ve yüceltmiştir. Bu tür bir üre-

3 Kemalist ideoloji ve 'Kemalist Devrimler' üzerinde daha geniş bilgi için bkz. Köker (1990), Landau (1984), Kazancıgil ve diğerleri (1981), Kushner (1977) ve Karpat (1973).

tim mağrur ve kendinden emin bir Türk imajına hayat vermiştir ki, bu yeni insan Orta Asya'nın antik Türkî kabilelerinden Anadolu'da yaşayan Hititler'e ve Urartular'a kadar uzanan soy silsilesinden olan herhangi bir ferdi ya da Balkanlar'dan ve Kafkasya'dan gelen göçmen cemaatleri dinsel ve dilsel bağlılıkları temelinde kendinden kabul eder (Bora, 1995; Karpat, 1985; 1982). Fakat Osmanlı dönemini belirleyen gelenekleri ve gayri-Müslim cemaatlerin mirasını bir hamlede atlayıverir. Sonuç olarak Türk milliyetçiliğinin resmiyetteki medeni ve laik yüzü, ulus inşa sürecinin gerçekte dayandığı etnik temeli gizleyen bir maske vazifesi görmüştür. Bununla beraber, 'Türk olmak', karma bir soy inşa eden mitik temeller üzerine kurulduğundan dolayı muammalı bir formülasyondur. Nitekim hepsi günümüz Türkiye'sinin topraklarına çıkan farazi göç yollarına dayalı olarak Türklükle birçok alakasız medeniyet arasında bağ kuran Güneş-Dil teorisi gibi devlet güdümündeki kültürel ürünler dikkate şayan bir gerçeküstü karakter sergilerler. Türkçe gramerin 'eski insanlar' tarafından hâlâ korunan 'en arı' kurallarının peşinde Anadolu'nun ücra köylerini gezip dolaşan etnografların, müzikologların ve antropologların bitmez tükenmez çabaları sonucu üretilen ve resmen yürürlüğe konan öztürkçe de benzer şekilde sorunlu bir yapı ihtiva eder. Devlet güdümünde yapılan bu etnisite temelli kültür siyaseti denemeleri, cemaatlerin 'köklerinin' nerelere dayandığı gibi konularda modern Türk toplumundaki ideolojik bölünmeleri kapatmak yerine, daha da derinleştirmişlerdir. Üstüne üstlük, en azından 1980 askeri darbesine kadar devlet aygıtının kararlı laik pratikleri, pan-Arabizm gibi akımların gelişimine rağmen hâlâ Osmanlı pan-İslâmizmini savunan dini siyasi yeniden dirilişi kati biçimde susturmuş görüntüsü vermişlerdi; oysa gündelik siyaset içinde bambaşka bir yol izlenmiştir. Gerek Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki gibi Türkçe çevirisiyle gerekse orijinal Arapça versiyonuyla, *ezan* günde beş vakit tüm müminleri (Sünni) Diyanet İşleri Bakanlığı tarafından finanse edilen camilere çağırmaya devam ederken, imam hatip okulları dinbilgisine dayalı müfredat üzerinden, devlet tarafından istihdam edilebilecek din görevlisi sayısından katmer katmer fazla öğrenci yetişti-

regelmişlerdir. Bu koşullarda, devlet güdümündeki Türk milliyetçiliği ne dini ne de etnik denebilecek, daha çok Benedict Anderson'un deyimiyle 'hayali bir cemaatin' mükemmel formülasyonu mahiyetinde ancak Üçüncü Dünya'daki benzerlerine nispeten ucube bir yapı olarak varlığını korumaya devam etmektedir (Anderson, 1983).

Siyasi pratikler açısından, etnik milliyetçiliği toprak temelli milliyetçilikten ve tabii yurttaş milliyetçiliğinden kati şekilde ayıran şey şudur: Etnik milliyetçiliğe göre ulusun bölgesel olarak sınırlarının belirlenmesi belli bir etnik mirasla kendini özdeşleştiren bir öncü tabakanın liderliği altında gerçekleşir. Karşılığında ortaya çıkan devlet için, asli bir ırkın tarihsel hakimiyeti ve kültürel-siyasi otoritesi topyekûn toplumsal kurumların ve siyasi geleneklerin içeriğini ve biçimini belirler (Smith, 1981). Bu koşullar altında *öteki* cemaatlerin veya 'etnodinsel azınlıkların' ulus-devletin sembollerine ve mitlerine en azından bürokratik olarak dahil edilmesi, ulus-inşa sürecinin başarısının tek garantisidir. Yoksa iş etnokrasiye varır. Dolayısıyla, bölgesel, yasal ve yurttaşlıkla ilgili öğeler etnik olarak addedilen milliyetçiliğin gündemine ne kadar girerse, çatışma halindeki çıkarların farklı tarihler ve kimliklere rağmen benzer siyasi ve ekonomik amaçlar etrafında bir araya gelme şansı o kadar artar. Kanımca Kemalist devrimin mimarı elit kadrolar, etnik temelli milliyetçilik inşasının içerdiği bu tür ikilemlerin gayet iyi farkındaydılar (Landau, 1984; Özbudun, 1981; Mardin, 1966). Bu nedenledir ki, aynı devletin sınırları içerisinde yaşamaya başlayan ayrı cemaatlerce dillendirilen bunca mitin, sembolün, tarihsel hafıza çizgisinin ve farklı siyasi bağlılıkların tam da ortasında, kusursuz bir çözüm olarak 'hibridite'yi seçmişlerdir. Ancak ortaya çıkardıkları ürüne bir ad bulmak zorundaydılar ki bu işlem 'ne mutlu Türküm diyene' şeklinde cereyan etmiştir. Ancak Türk milliyetçiliğinin öznesinin nihai olarak adlandırılması aynı zamanda aşırı sağcı hareketlerce, asıl 'Türk'ü arayış sürecinde devlet aygıtına katılma çağrısı olarak algılanmıştır. Böylece devlet güdümlü Türk milliyetçiliği, hikâyenin ta en başından itibaren, ütopik öğeleri baskın aşırı-milliyetçi kabilecilik hareketleriyle karmaşık ama uzun soluklu bir ilişki içerisine girmiştir.

AŞIRI-MİLLİYETÇİ TÜRK SAĞI: ESKİ ÜLKÜLER, YENİ İTTİFAKLAR

'Aşırı-milliyetçi' olarak adlandırılan siyasi hareket Türkiye Cumhuriyeti tarihinde çeşitli biçimlere bürünmüştür. Hareketin tek parti döneminin sonrasına denk gelen ilk zamanlarında asıl vurgu imparatorluğa dair arzular barındıran hayali bir pan-Türkizm üzerindeydi. Özellikle 1960'lardan bu yana ise, bir zamanların elit ideolojisi olan aşırı-milliyetçilik, 'Türkiye'nin içteki ve dıştaki düşmanlarına' karşı koruyucu milliyetçilik adı altında benzeri görülmemiş bir popüler geçerlilik kazandı (Landau, 1981). 1970'lerden başlayarak hareket yalnızca siyaset arenasında hatırı sayılır bir muhalefet gücü haline gelmekle kalmadı, aynı zamanda ülküleri ve organizasyon yapısı, sokak çatışmalarından tutun da etno-dinsel cemaatleri hedef alan planlı katliamlara varan şiddet olaylarına kadar ciddi şekilde siyasi şiddeti ateşler oldu. Gücünün zirvesinde olduğu 1970'lerde, aşırı-milliyetçi hareketin önde gelenleri Milliyetçi Hareket Partisi çatısı altında kendilerine hükümette bile yer bulabildiler. 1980 darbesi bu ilk partiyi yasakladı ve çoğu üyesinin faaliyetlerine, en azından geçici bir süreliğine, son verdi. 1980 darbesinin askeri rejimi aynı zamanda aşırı-milliyetçiliğe destek veren gençlik kollarını, profesyonel dernekleri ve vakıfları da kapattı. Gel gör ki, ilk partinin yeniden dirilen versiyonu Milliyetçi Çalışma Partisi kadar yeniden yapılanan yan örgütlenmeleri de, açıkça şiddet yanlısı ve baskıcı tutumlarıyla 1990'larda toplumsal yaşamı yeniden tehdit etmeye başladılar. Sovyet Sosyalist rejiminin çöküşünden beri Türkiye'deki Türkçü'lerin dikkatlerini 'dışarıdaki Türkler'e ve onların kurtuluşuna çevirdiği bilinmektedir. Ancak aşırı-milliyetçilik yandaşları, 'Türk milleti'nin düşmanı olarak gördükleri belirli gruplarla cemaatleri hâlâ hedef almaya ve ülkede ve tabii Kıbrıs'ta 'meşru şiddet' uygulanmasına destek vermeye devam etmektedirler. Kötü adam dün 'Alevi-Komünistler' iken, bugün 'hain Kürtler' olabilir. İlginçtir ki, 'yeni aşırı-milliyetçi sağ', örgütsel bellek kaybı denebilecek bir de hastalığa yakalanmıştır. Hareketin günümüzdeki liderleri, özellikle de eskiden beri Türkiye'nin Doğusu'nda yaşayan Alevi cemaatlerin üyelerini hedef alan eğitilmiş Türkçü militan-

ların işlediği organize cinayetlerle ilgili en ufak bir sorumluluk dahi kabul etmemektedirler. Onun yerine, bilhassa parti platformunda, bir zamanlar mitik Türk soyuna kurban ettikleri etno-dinsel azınlıkları bünyelerine katmak için olağanüstü çabalar sarf etmekteler. Bunu yaparken de, hareket varolan azınlıkları 'asli Anadolu Türkleri' ve 'diğerleri' gibi kategorilere bölmekte ve onları çeşitli kalıplara sokmaktadır. Yani, Türkiye Cumhuriyeti sınırları dahilinde yaşayan halkların heterojen kültürel miraslarını inkâr etmeye devam etmektedir, ama şarkının melodisi aynı kalırken nakaratı değişmiştir.

Aşırı-milliyetçi sağın tarihsel kökleri Cumhuriyet öncesi döneme dayanır. Yeni Cumhuriyet'in hakim ideolojisi, yani Kemalizm, laik ve Türkiye temelli bölgesel milliyetçilik resmi ideolojisini inşa etmek amacıyla, pan-Türkizm akımının öncülerini acımasızca bastırmıştır. Şüphesiz azınlıkların zorla Türkleştirilmesine başvuran ve Sünni İslâm'ı, gayrı resmi de olsa 'devlet dini' haline getirenler de Kemalist kadrolardı. Ancak genç Cumhuriyet'in ilk yıllarında aşırı Türk milliyetçiliği ve resmi Türk milliyetçiliği arasındaki ayrılıklar, ikincisinin Kemalistler'e rakip diğer muhalif seslerle birlikte siyasi çöküşüyle sonuçlanmıştır.

Atatürk döneminin hemen sonrasında Türk iç siyasetini etkileyen en ciddi değişim, Halk Partisi'nin iktidardan düşmesiyle birlikte 1945'te tek partili rejimden çok partili parlamenter sisteme geçiş olmuştur (Landau, 1981; Karpat, 1973). Bu dönemde yeni partiler kuruldu ve bu partiler ülkenin çeşitli yerlerinde kollar kurarak yurda açıldılar. Bu arka plan dahilinde, Cumhuriyet döneminin aşırı-milliyetçileri İkinci Dünya Savaşı arifesinde faaliyetlerini yoğunlaştırmaya başlamışlardı bile. 1938'den itibaren aşırı-milliyetçi dergiler basılmaya başladı; devlet adamlarıyla, işadamları, memurlar, öğretmenler, üniversite öğrencileri ve aşırı milliyetçi fikirlere sempati duyan gençlik örgütlenmeleri arasında yakın ilişkiler kuruldu. Yine de bu ideolojik duruş ancak 1946 genel seçimlerinde siyasi meşruiyet kazanabilmiştir.

Bu ilk nesil Cumhuriyet Türkiye'sinin evladı aşırı-milliyetçi hareket, Alman Nazizm'inin entelektüel desteğinden büyük ölçüde fay-

dalanmıştır.[4] Ancak bu müsait koşullar uzun sürmedi. Almanya savaşta yenilince Türk hükümeti Almanya'yla bağlarını gevşetti ve savaş dönemi Almanya'sının Nasyonel Sosyalist rejimi ile işbirliği halindeki Türkçülere karşı tavrını değiştirdi ve sertleştirdi. Türk siyasetinde sallanan meşruiyetlerini yeniden kurma hamlesi olarak Türkçüler/aşırı-milliyetçiler 1944'te Ankara ve İstanbul'da kitlesel anti-Komünist gösteriler düzenlediler. Bunun sonucunda hareketin liderlerinin çoğu tutuklandı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin temel ilkelerine karşı geldikleri gerekçesiyle ve ırkçılığın mahkum edilmesi gerektiği kanısından hareketle yargılandılar.[5] Bu olaylardan sonra yaptığı bir konuşmada, Cumhurbaşkanı, milliyetçiliğin ve Türkçülüğün kabul edilemez olduğunu söyledi. Ayrıca Turancı aşırı-milliyetçileri alenen Türkiye için çok tehlikeli gizli örgütlenmelere gitmekle suçladı.[6] Her ne kadar birkaç kişiye ceza verildiyse de, Askeri Yargıtay Ekim 1945'te aşırı-milliyetçilere yöneltilen bütün suçlamaları düşürdü. Çok partili sisteme geçişle birlikte durum daha da değişti ve ilişkiler giriftleşmeye basladı. Demokrat Parti'nin öncülük ettiği siyasetteki yeni liberalleşme düzeni içerisinde, aşırı-milliyetçilere günden güne artan Sovyet tehdidi paranoyasına karşı tedbir olarak tampon görevi verildi. 'Kızıl şeytanı Türkiye'den defetme' çağrıları artık Türk devlet otoriteleri tarafından bastırılmıyor, tam tersine övülüp teşvik ediliyordu. Yargılandıkları süre boyunca kitlesel propaganda şansı bulabilen aşırı-milliyetçi çevreler, bu yeni durumdan yararlanmasını bildiler. Soğuk savaş döneminin ekonomik ve sosyal sıkıntılarından bunalan kitlelerin olumsuz tepkilerini kanalize etmek amacıyla milli dayanışma çağrıları yaptılar. Bir alternatif siyasi hareket olarak popülerleşmesi ve meşrulaşması sürecinde Türk aşırı-milliyetçiliği, bir yandan sol hareketlerin radikal/devrimci gündemlerine karşı çıkarken diğer yandan geleneksel ve dini değerleri ön plana çı-

4 'II. Dünya Savaşı sırasında Türkiye'de çeşitli çevreler Nazi propagandasıyla meşguldüler; bunlar Alman yanlısıydılar, cengaver bir dinamizm doktrini ve Pan-Türkist ve Sovyet ideolojisi karşıtı bir milliyetçi ilham kaynağı olarak gördükleri Nazizm'e hayrandılar' (Landau, 1981).

5 Bunlar arasında nüfuz sahibi bir şahıs olan Nihal Atsız'da vardı.

6 Yargılanan grup içerisinde o zamanlar genç bir subay olan ve sonradan 'Türki Kabilelerin Önderi' *(Başbuğ)* sıfatıyla hareketin başına geçen Alparslan Türkeş de bulunuyordu.

kararak belirgin bir muhafazakâr kisveye bürünmüştür. Buna rağmen, siyasi ve toplumsal koşullar ta 1970'lere kadar seçmen nüfusunun önemli bir bölümünü faşist doktrinleri benimseyecek kadar olgunlaşmadı. Ek olarak, hareketin ideolojik projelerini her ne kadar başlarda tasvip etmiş olsalar da, yönetimdeki siyasi elitler kendi siyasi konumlarına meydan okur ve giderek gelişen ekonomik milliyetçiliği geride bırakır korkusuyla, himayeci eğilimlere sahip bağımsız bir aşırı-milliyetçi partinin kurulması fikrinden rahatsızdı. Nihayetinde Demokrat Parti en önde gelen aşırı-milliyetçi örgütlenmeyi –Türk Milliyetçileri Birliği'ni– 1953'te kapattı.

İroniktir ki aşırı-milliyetçi hareketin bir Türk faşist partisi haline gelmesini ve sayısal olarak gün geçtikçe artan bir destek elde etmesini kolaylaştıran en önemli etmen, aslında hızlı toplumsal değişim ve 'sıradan halkın' Demokrat Parti yönetimi altında giderek siyasete dolaysız mal edilmesi olmuştur. Öncelikle, aşırı-milliyetçi ideologlar, Demokrat Parti hükümetinin baskıcı uygulamalarını eleştirerek halka meşru muhalif bir ses vermişlerdir. Örneğin 1960 darbesini gerçekleştiren cunta yönetimi bünyesi içerisinde, bir grup Türkçüye ve bunların arasında başta 1944'te yargılanıp ceza alan ancak cezası sonra bozulup beraat eden Albay Alpaslan Türkeş'e yer vermiştir. 14'ler olarak bilinen bu grup, darbe sonrasında yönetimin yeniden sivil ellere devredilmesi fikrine karşı çıkıyor, onun yerine sürekli otoriter bir yönetimin kurulması çağrısı yapıyordu. Sivil siyasi güçlere olan bu muhalefetleri sonucunda, Türkçü grup '1960 İhtilali'nin reformist kadroları arasındaki görevlerinden azledilip sürgüne gönderildiler. Öte yandan, onların sürgün edilmesi aşırı-milliyetçi hareketin uzun vadede siyasi liderinin kim olacağı konusunu da billurlaştırmıştır. Türkeş ve arkadaşları sürgündeyken hareketle yakın ilişkilerini sürdürmüşler ve siyasi eylemciliğin alternatif yollarını aramışlardır. Nitekim 1963'te sürgünden dönen aşırı-milliyetçi siyasetçi ve görevinden uzaklaştırılmış askerler, yeni açılan Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'nin başına geçtiler ve Türkeş'i parti temsilcisi seçtiler. Çok geçmeden Türkeş'in hareketleri ve siyasi görüşleri CKMP'yi böldü ve Türkeş 1965'teki olağanüstü parti kong-

resinde kendisini başkan ilan etti. 1969'da adı Milliyetçi Hareket Partisi olarak değiştirilen parti, Türkiye Cumhuriyeti tarihinde faşist ve kabileci ideolojik projelerini açık açık dillendiren ilk resmi parti oldu.

Özetle, Türkiye'de aşırı-milliyetçi hareket Türk Milliyetçileri Birliği'nin 1953'te kapatılmasından Milliyetçi Hareket Partisi'nin kurulduğu 1969 yılları arasında çok çabaladı ve hatırı sayılır bir taraftar kitlesi kazandı. Hareketin bu hızlı gelişimi örgütlenme yöntemlerine ve kadrolarının kullandığı siyasi propaganda yöntemlerine bağlanabilir. 1945 ile 1970 arası dönemde aşırı-milliyetçi faaliyetler üç farklı düzlemde yürütüldü: Medya, halkla ilişkiler ve yaygın profesyonel örgütlenmelerle ilişki ağları. II. Dünya Savaşı'nın hemen ardından savaş öncesi dönemin Türkçüleri bir dizi dergi çıkarmaya başladılar.[7] Aşırı-milliyetçi basın, dışlanmışlığından, marjinalliğinden ve bir yan iş olma durumundan giderek kurtulmaya başladı. Aşırı-milliyetçi fikirler, harekete bağlılık duyan usta yazarlar ve köşe yazarları sayesinde ortayolcu medya içerisinde kendilerine sağlam bir yer edindiler. İkinci olarak, aktivizmi ve kitle desteğini arttırmak amacıyla komünist karşıtı gösteriler ve yürüyüşler düzenlendi. 'Komünistin ne demek olduğu zamanın gerekleri doğrultusunda değişiyordu ancak 'Türkiye'yi ve Türkleri dış düşmanlara karşı korumak' bu dönemin ve daha sonra birçok başka

7 Aşırı-milliyetçi görüşü destekleyen belli başlı dergiler arasında *Bozkurt* (Orta Asya'nın eski çağ Türki kabileleri arasında önder olarak görülen bozkurta gönderme yapılarak – ve *Tanrıdağ* (antik Türki kabilelerin toprağı olduğuna inanılan Tien-Shan dağ silsilesinin adına ithafen) vardı. II. Dünya Savaşı'nın sonunda Türkçü şair ve yazar Necip Fazıl Kısakürek *Büyük Doğu* adıyla öfkeli mesajlar içeren milliyetçi bir dergi çıkarmaya başladı. Dergi ile birlikte aynı adı taşıyan dernek de laikliğe, Batılılaşmaya, masonluğa ve Yahudiler'e saldırıyordu (Landau 1981; Darendelioğlu 1968). Bu örgütlenme yargılanmaktan kurtulmak için sonradan kendini lağvedip *Yeni Büyük Doğu* adıyla yeniden kurulurken, dergi yaymına devam etti. II. Dünya Savaşı'nı müteakiben aşırı-milliyetçi ve pan-Türkist davayı destekleyen birkaç süreli yayın daha yayımlanmaya başladı. Bu yayınların çoğu Naziler'in ırk ve üstün ırk temalarından etkilenmişlerdi. Bunlar arasında en iyi bilineni ve en bilimsel iddialısı 1962'de yayın hayatına başlayan *Türk Kültürü*'ydü. Onu 1966'da 'milliyetçi, kültürel ve sanatsal aylık bir dergi –Anadolu'da, Kafkaslar'da ve Azerbaycan'da Türklüğün sesi– olarak çıkan *Türk Birliği* takip etti. Bu yayınların çoğunda Sünni İslâm Türkçülükle uzlaştırıldı, bu da daha sonra 1980'lerde *Türk İslâm Sentezi* doktrinine temel oluşturdu. Sonuç olarak Hıristiyanlar ve Museviler kadar Sünni olmayan Müslüman azınlıklar da 'gerçek Türkiye'nin yabancıları' olarak tanımlanırken, Türki halklardan Türk ulusunun kardeşleri olarak bahsedilmiştir.

dönemin de en ateşli komünizm karşıtı argümanı oldu. Bu gösteriler ve ayaklanmalar Komünizm karşıtı duruşa ve Marksist-Leninist faaliyetlerle ilgili çekincelere sahip hükümet tarafından açıkça olmasa da zımnen destek görüyordu. Açıkça ifade edilmeyen bu ittifak sonucunda aşırı-milliyetçi ideolojik söylem, Türk siyasi elitleri arasında benimsenmeye başlayacak kadar gelişti. 1970'lerde Türkçüler bürokraside ve yasal kurumlarda aktif konumlara geldiler. Hareketin önde gelen kadroları, muhtemel bir resmi sansürden kurtulmak için hükümete yakın dini veya geleneksel/milliyetçi sağcı politikacılara da örgütlenmelerinde yer verdiler. Ek olarak, toplumsal sınıflar ve meslek kategorilerini kapsayan bir ilişki ağı kurma çabaları sonucunda bir dizi yeni örgüt kurdular. Bunların başında Milliyetçi İşçi Sendikaları Konfederasyonu (MİSK), Ülkücü Öğretmenler Birliği (ÜLKÜ-BİR), Ülkücü Polisler Birliği (POL-BİR), Ülkücü Kamu Personeli Dayanışma Derneği, Ülkücü Esnaf ve Zanaatkarlar Birliği, Ülkücü Köylüler Derneği, Ülkücü Gazeteciler Birliği, Ülkücü Yatırımcılar ve Ekonomistler Birliği geliyordu. MHP Almanya'da çalışan Türk işçiler arasında da örgütlenmeye gitti ve yıllarca döviz cinsinden aidat ve bağışlar topladı. Eğitim sektörü bünyesindeki aktif örgütlenmeleri ise, harekete sempati duyan öğretmenlerin okullarda yoğun propaganda faaliyetlerine girişmesi ile 1970'lerde öğrenci militanlar arasında ve meydanlarda siyasi şiddet olaylarını tetikleyen etkenlerden biri olmuştur.

Özetle, Türkeş liderliğindeki Milliyetçi Hareket Partisi 1945-1970 arası dönemde çeşitli siyasi faaliyetleri başlatan Türkçü kuşak tarafından kurulmuştur. Partinin resmi ideolojisi, Türk aşırı-milliyetçi hareketin ilk zamanlarından beri savunageldiği siyasi ana hatlar doğrultusunda belirlenmiştir. Parti ideolojisinin günümüze kadar bozulmadan korunan temel ilkeleri Turancılık[8] (Türkiye, Türkler'in doğal

8 Landau pan-Turancılığı 'tüm Türki, Moğol, Fin-Uygur halkların birlikteliğini hedefleyen bir hareket' olarak tanımlamıştır (Landau, 1981). Pan-Turancılıkla karşılaştıracak olursak, Turancılık bütün Türki halkları Türkiye topraklarında bir araya getirmeyi hedeflediğinden pan-Turancılık'tan farklı bir ideolojik özelliğe sahiptir. Başka bir deyişle, bir tür totoloji hastalığına yakalanmıştı. Balkanlar'daki Müslüman ve Türk azınlıklar sözkonusu olduğunda Turancıllk bir nevi yarı-resmi bir devlet ideolojisi olarak destekleniyordu ve halen desteklenmektedir (Bora, 1995).

sınırları anlamına gelen Turan'ın siyasi ve mitik vatanını temsil etmektedir), ırkçılık (Türk kanı-yabancı kanı meselesi), militarizm (savaşçı Türk ulusunun sancağı ve Türkler'i 'içteki düşmanlarından' korumak amacıyla siyasi şiddetin desteklenmesi ya da meşru kılınması), Komünizm karşıtlığı (sol hareket ve düşünceye karşı birleşme ve siyasi platformu onlarla paylaşmayı katiyen reddetme), geleneksellik (dini çevrelerle ittifak), hiyerarşik emir komuta zinciri ve tek otorite olarak totaliterlik (öldürme pahasına olsa bile emre itaat) ve son olarak liberal kapitalizme karşı devlet teşebbüsü (tekleştirilmiş toplumsal ruh anlayışı ve otoriter, korporatist rejim istemi) olarak özetlenebilir.[9] Partinin sembolleri olarak kırmızı zemin üzerine üç hilal ve Bozkurt seçilmişti. Her iki amblem de mitik-milliyetçi anlama sahiptirler. Bozkurt Türk soyundan gelen bütün boyların birliğini temsil etmektedir. Orta Asya'nın asli kavimleri, dövüşçüler arasında en üstün olan Bozkurt figürüyle özdeşleştirilmiştir.

Partinin doktrini ülkücü yol olarak adlandırıldı ve milliyetçilik, idealizm, ahlakçılık, bilimsellik, toplumculuk, köylülük ile liberalizmin bireyselcilik, gelişmecilik, popülizm, sanayileşmecilik ve teknoloji yanlılığı ilkelerini dengeli oranda birleştirmeyi amaçlıyordu (Türkeş, 1997). Bu etkiler bileşiminin tam da ortasında yer alan devlet, bir ulusun en yüce örgütlü biçimi olarak tanımlanmış ve demokratik yönetimin ulaşılması gerçekçi ve doğal olmayan bir hedef olduğu ileri sürülmüştür. Partinin öngördüğü ve önderlik edeceği kitle işçi, köylü, esnaf ve zanaatkar, ücretli işçiler, işverenler ve liberal profesyoneller olarak altı kesime bölünmüştü. Nitekim aşırı-milliyetçi hareket, her dönemde siyasi ve toplumsal yaşamın çeşitli alanlarında nüfusun bütün kesimleriyle özdeşleşme çabası içerisinde olmuştur.[10]

Partiyi uzun süre yöneten karizmatik lider Alpaslan Türkeş, yaptığı konuşmalarda ve verdiği demeçlerde Türk ulusundan bütün

---

9 Almanya ve İtalya'daki nasyonel sosyalist parti programları ile bunların Türkiye'deki aşırı-milliyetçi suretleri arasında çarpıcı benzerlikler göze çarpmaktaydı (Landau 1981, 1984).

10 Ancak sıra işçilere geldiğinde, MHP siyasi bir hareket olarak sendikalaşmaya karşı çıktı ve üyeliği zorunlu kılan tek bir hiyerarşik sendika yapısı önerdi (Bora ve Can, 1991).

ulusların önderi ve efendisi olarak bahsetmiştir.[11] Yalnızca Türk ırkını kapsayan, dışlayıcı, saldırgan ve kavgacı bir milliyetçilik tanımı yapmıştır Türkeş. 1980'lerden sonra MHP, Sünni İslâm'ın ilkelerini de resmi parti ideolojisine dahil ederek kapsamını genişletmiştir (Bora ve Can, 1991; Landau, 1981). MHP kadroları çeşitli zamanlarda ideal saflığa erişmek için ulus-devleti bütün azınlıklardan temizlemek gerektiğini açık açık ifade etmekten çekinmemişlerdir. Partinin azınlıklara karşı beslediği düşmanlık yalnızca ideolojik değil aynı zamanda seçimlere aktif katıldığı için oy arttırmaya yönelik bir taktik olarak belirginleşmiş ve seçici bir tarzda kullanılmıştır. Ulusal ve mezhepsel farklılık ve tanımlanabilir azınlık cemaatleri anlamında (Kürtler, Aleviler, Hıristiyan ve Musevi azınlıklar), azınlıklar 'Komünistler'in yanında baş düşmanlar olarak gösterilegelmişlerdir. Bunun sonucunda toplumun Sünni ve Türk unsurların fakir ve perişan haldeki kesimleri, sefaletlerinin ortadan kalkacağı vaadiyle azınlıklara karşı kışkırtıldılar.

Tarihsel süreç içerisinde ise, gelişmeler şu şekilde cereyan etmiştir. Adalet Partisi'nin 1965 seçimlerindeki zaferi sonrasında, aşırı-milliyetçi çevreler üniversitelerde ve sokakta muhalif ve devrimci sol hareketlerin bastırılmasında kullanılan faydalı bir araç olarak hükümetten giderek artan destek aldılar. Öyle ki devletin yardımcı güçleri olarak görülmeye başladılar. MHP'nin totaliter ve militer bir örgütsel yapıyı benimsemesi, devletin militan milliyetçiliğe müsamaha tanıdığı dönemle aynı zamana denk gelmektedir. MHP merkez büroları, günden güne büyüyen faşist hareketin gençlik kolları, ekonominin farklı sektörlerinden ülkücü kurumlar, okullar, mahalle birimleri, hükümet daireleri ve son olarak da siyasi militanların eğitildiği komando kampları gibi organlarıyla doğrudan bağlantı halindeydiler. 1965'ten sonra eğitilen genç militan kadroların çoğu *Ülkü Ocakları Derneği* (ÜOD) üyesiydi. Liselerde ise MHP yukarıda bahsi geçen komando kamplarına bağlı olarak faaliyet yürüten Genç Ülkücüler Örgütü'nü kurdu. 1971 askeri darbesinden sonra bu kamplar kâğıt üzerinde kapatıldı

11 1965'te *Dokuz Işık* başlığıyla çıkan kitabında Türkeş bu ilkeleri kısa ve öz olarak anlatmıştır.

ancak ateşli silahlarla eğitimlerine devam ettiler. ÜOD hızla büyüdü ve kolları ülke çapma yayıldı. ÜOD hükümetin 1978'de kendilerine yönelttiği suçlamalar sonrasında kendini feshetti ancak çok geçmeden yerine Ülkücü Gençlik Derneği (ÜGD) kuruldu. ÜGD 1980'e kadar eylemlere devam etti. O tarihten itibaren ise yerini, yargılanmaktan kurtulmak için merkezi sıkıyönetim idaresinin etki alanı dışındaki Nevşehir'de kurulan Ülkücü Birlik Yolu aldı.

Politik arenadaki konumlarına gelince, MHP 1965 seçimlerinde oyların yalnızca % 2.2'sini alabildi. 1969 seçimlerinde bu oranını topu topu % 3'e yükseltebildi. 1973 seçimlerinde oylarında küçük bir artış daha kaydeden MHP, asıl çıkışını 1977'de yaptı ve aldığı 1 milyona yakın oyla mecliste 16 sandalyeye hak kazandı. 1977 aynı zamanda MHP'nin genç militanları önderliğinde birçok sol görüşlü Alevi Kürt'ün ve Alevi Türk'ün katledildiği Maraş Katliamı'nın da gerçekleştiği yıldır.[12] MHP 1975'te ilk Milliyetçi Cephe koalisyon hükümetinin kurulmasında çok önemli bir rol oynadı ve Adalet Partisi'nin başkanlık ettiği koalisyon hükümetinde iki bakanlık elde etti. 1977'de kurulan ikinci Milliyetçi Cephe Koalisyon Hükümeti'nde ise neredeyse toplam milletvekillerinin üçte biri kadar, yani 5 bakanlık aldı. MHP'nin siyasi yükselişi beraberinde saha örgütlenmelerinin güçlenmesini ve partinin şiddeti çeşitli biçimlerde öven politikaları sonucunda toplumsal olarak siyasi şiddete giderek artan bir desteği beraberinde getirmiştir. Nitekim MHP bu dönem sonrasında, 'iş'lerinde devlet güçlerine yardımcı olduğu iddiasında bulundu. Bu ve benzeri demeçler

12 MHP oylarının 1980 darbesi öncesindeki coğrafi dağılımı önemli oranda bölgesel dengesizlikler sergilemiştir. Kürtler'in çoğunluğu teşkil ettiği illerde (Bingöl, Bitlis, Mardin, Muş, Siirt ve Van) MHP'nin adlığı ortalama oy yüzde 1'den bile azdı. Benzer şekilde Türkiye'nin en gelişmiş bölgelerinde (Marmara ve Ege) MHP'nin oyları ülke ortalamasının çok altındaydı. Sadece orta bölgelerde (İç Anadolu Doğu Anadolu'nun bazı yerlerinde ve Çukurova'nın kuzeyinde) oy oranı yüzde 10'u geçebilmiştir. Bu kategorideki bazı iller ve oy oranları şöyledir: Yozgat (%22.9), Erzincan (%19.0), Elazığ (%18.7), Kahramanmaraş (% 15.5), Sivas (% 13.2), Çorum (% 12.7), Gaziantep (% 11.1), Tokat (% 10.6), Çankırı (% 17.0), Kırşehir (% 14.2), Kayseri (% 13.2), Niğde (% 13.0), Adana (% 11.3), Nevşehir (% 11.0), Konya (% 10.7). Yukarıda adı geçen bütün iller ve onlara bağlı ilçeler hatırı sayılır oranda Alevi ve/veya Kürt azınlık nüfusuna sahiptirler (Bora ve Can, 1991; Landau, 1984).

aşırı-milliyetçi hareket açısından devletin, demokratik bir yönetim platformu olmaktan çok baskıcı bir siyasi mekanizma olarak kabul gördüğü görüşünün altını tekrar tekrar çizer. Her iki Milliyetçi Cephe hükümetinde de Adalet Partisi demokratik muhalefet ve solun siyasi meydan okumalarına karşı MHP'yi bir karşı güç olarak korudu ve destekledi. Hükümet ve devlet yetkilileri yetmişler boyunca MHP tarafından sokaklarda başlatılan ya da dahil olunan silahlı çatışmalara ve sayıları giderek artan siyasi suikastlere, solcu militanlara ve devrimci gençliğe karşı 'gerekli önlemleri aldıkları' gerekçesiyle göz yumdu ve bu konudaki suçlamaları yalanladı ya da takip etmedi. Uygulanan siyasi şiddete karşı onaylama denmese bile göz yumma denebilecek bu tavır zamanla Adalet Partisi içerisinde görüş ayrılıklarına yol açtı ve MHP bünyesinde toplanan faşist militanlara verilen destekten dolayı parti liderliğine karşı sert eleştiriler yükselmeye başladı. Buna karşın, MHP hükümette bulunduğu zaman zarfında çok sayıda kamu dairesini ele geçirmişti ve bu dairelerdeki memuriyetlere kendi militanlarını doldurarak devlet kaynaklarını parti amaçları doğrultusunda kullanma fırsatı yakalamıştı. Nitekim 1980 darbesi sonrasında cezaevlerinde yapılan anketler, MHP ile ilgili suçlardan yatan olağanüstü sayıda devlet memuru olduğunu ortaya çıkarmıştır.

MHP'yle bağlantılı örgütlenmelerin şiddet eylemlerine katılması 1974'ten itibaren sıklık ve sayı olarak ciddi oranda artmıştır. Bu şiddet eylemleri öncelikli olarak genç sol örgütlenmelerin liderlerini hedef almıştır. İkinci Milliyetçi Cephe Hükümeti süresince ise, Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu ve Eğitim-Sen gibi meslek örgütlenmeleri hedef alınmıştır. Bunu önde gelen entelektüellerin, üniversite hocaları ve gazetecilerin suikastleri geldi.[13] Ankara'da Savcı Yardımcısı Doğan Öz'ün ve Adana Emniyet Müdürü Cevat Yurdakul'un suikast sonucu öldürülmesi MHP'nin önderlik ettiği şiddet olaylarına karşı durma ce-

13 Abdi İpekçi, Kemal Türker, Cahit Orhan Tütengil, Bedrettin Cömert, Bedri Karafakioğlu, Necdet Bulut, Ümit Doğanay ve daha sonra Uğur Mumcu suikast sonucu öldürüldüler, Mihri Belli ise suikast teşebbüsünden sağ kurtulanlar arasında yer aldı. Tüm bu isimler Türkiye'de demokratik kurumları ve meşru hukuku savunan bilim insanları, gazeteci ve yazarlardı.

sareti gösteren kamu görevlilerine verilmek istenen birer gözdağı olarak bilinir. MHP gençlik örgütünün komando kamplarına karşı halk arasında yükselen tepki de MHP'nin eylemlerini azaltmaya yetmemiştir. Zaten partinin vurucu güçleri olarak hizmet eden bu gençlik örgütlenmelerinin üyelerinin çoğunluğunu, büyük kentlerin ekonomik olarak geri kalmış köylerinden gelen sakinlerinin çocukları oluşturuyordu. Bu genç insanlar kendilerine silahlı siyasi muhalefet yapma telkininde bulunan liderlik yapısı bünyesinde, kimlik sorunlarını çözme ve imkânsızlık ve marjinalleşmeye rağmen ayakta durmanın yollarını bulabilme arayışındaydılar.

Bu noktada, 1970'lerde gerçekleşen tüm eylemler arasında Komünist tehdidinin temsilcileri ve vatan ihanetçileri olarak görülen Kürt ve Türk Aleviler'e karşı MHP'nin geliştirdiği Malatya, Sivas ve Kahramanmaraş katliamları üzerinde özel olarak durmak gerekir. Bu katliamlara yol açan ayaklanmalara devlet güçleri müdahale etmemiştir. Katliamların sorumlularının yargılanmaları da adil olmamıştır. Bu olaylar daha çok 'kim olduğu bilinmeyen kalabalık' gruplar arasında faillerin teşhis edilmesine yardımcı olacak delillerin bulunamadığı, 'toplumsal kargaşa'lar olarak mütalaa edilmişlerdir. Öte yandan, 1980 askeri darbesi sonrasında parti bürolarında ele geçirilen çok sayıda doküman, bu saldırıların büyük bir bölümünün bizzat parti liderliği tarafından emredildiğini ya da uygun görüldüğünü ortaya çıkarmıştır.[14]

İÇ DÜŞMANDAN MÜTTEFİKE TÜRKİYE'DE ALEVİLER

İslâm'ın Türkiye'de kurumsal ve resmi olarak tanınan kolu her ne kadar Sünnilik olsa da, Anadolu yüzyıllar boyu rakip dinsel oluşumlara ev sahipliği yapmıştır. Nitekim İslâm'ın Türkiye'de çok sayıda tarihsel cemaat tarafından benimsenen bir diğer kolu da Aleviliktir. Aleviler'in ateşe taptığını anlatan bir efsaneden hareketle ancak gerçekte Peygamber Ali'nin ve oğlu Hüseyin'in şehadetini sembolize eden, dini tören-

14 Bu bulgulara cevaben parti içindeki fraksiyonlar şiddetin üzerinde uzlaşılmış genel bir siyasi seçim değil, bireysel tercih olduğu iddialarını ortaya attılar. Ancak MHP'nin siyasi tarihi bu önermenin doğruluk değerini sorgulamaya neden olacaktır.

lerde başlarına sardıkları kırmızı sarıklardan dolayı Alevi cemaatler halk arasında *Kızılbaş* olarak da bilinirler. Alevi deyimi çeşitli Şii ve derviş mezhepleri için de kullanılmıştır. Ancak gerçekte, Bektaşi derviş tarikatlarıyla Şiiliğin diğer heterodoks türleri Alevi mezhebinden oldukça farklıdırlar. Aleviliğin dini doktrini Şii İslâm'ın, Fars Mazdeizminin, Hıristiyan ikonografisinin ve Orta Asya Şamanizminin benzersiz, tamamen kendine özgü bir bileşiminden oluşur ve içinden türediği coğrafyaya ait özellikler gösterir.

Türkiye'de küçük bir kısmı Kürt olan 20 milyona yakın Alevi yaşamaktadır.[15] Yetersiz belgeleme kadar Aleviler'in saldırı korkusuyla gerçek etno-dinsel kimliklerini gizlemelerinden de kaynaklı olarak, Alevi cemaatlerin ve Alevi nüfusun Türkiye'deki dağılımıyla ilgili tahminler büyük oranda etnografik saha araştırmalarına dayanmaktadır. Türkiye'de 1965'ten bu yana yapılan ulusal nüfus sayımlarında dini mezhep hanesi olmadığından Alevilik kayıtlarda ayrı bir mezhep olarak geçmiyor. Hatta 1965 öncesi dönemde dahi Hıristiyan nüfus inancını açıklama şansına nispeten sahipken, İslâm bünyesindeki mezhepsel ayrılıklar hoş görülmüyor ve kasıtlı olarak görmezlikten geliniyordu (McCarthy, 1983).

Alevi cemaatler Osmanlı İmparatorluğu'nun elit zümrelerine karşı 16. yüzyılda Şii Pers İmparatorluğu'na destek verdikleri için Osmanlı-Türk tarihinde düşman olarak bellenmişlerdir (Kehl-Bodrogi, 1996; Çamuroğlu, 1992; Kaleli, 2000). Pers İmparatorluğu'nun savaşı kaybetmesinin ardından, Aleviler kademeli olarak Osmanlı'nın imparatorluk sistemine dahil edilmişlerdir. Bu dönemde Sünni inancına karşı eleştirel yaklaşımlarından dolayı dini inançları şüphe ve aşağılanma konusu olmuştur. Ancak Aleviler'in Cumhuriyet döneminde de hor görüldükleri gerçeği Osmanlı hakimiyeti altındayken uyandırdıkları güvensiz izlenimle açıklanamaz. Alevi cemaatler, heterodoks cemaatlerin tanınacağı ve eşit muamele görebileceği bir kamusal alan öngörme-

15 Türkiye'de yaşayan toplam Alevi nüfusa dair 1980 verilerine göre (Türkmenler, Yörükler, Zazalar ve Alevi Kürtler dahil) 10 ila 18 milyon arasındaydı, ki bu nüfusun yaklaşık yüzde yirmisini teşkil etmektedir (Andrews, 1989; McDowall, 1996).

sinden dolayı Kemalist laik düzenin ve Cumhuriyet rejiminin uzun yıllar en sadık destekçileri olmuşlardır (van Bruinessen, 1996). Yine de siyasi çerçevenin neresinde konumlanırlarsa konumlansınlar, Türk toplumunda Aleviliğin Peygamber Ali'ye inanmaktan ve aykırı bazı dini vecibeleri yerine getirmekten çok daha fazlasını içerdiği ve her zaman rejim karşıtı ögeler taşıdığı yönünde katı bir görüş hakimdir. Bu minvalde, Marksist-Leninist ve demokratik gelenek için ise Alevilik, gerçek ve kökten gelen bir toplumsal isyankârlık, eşitlik ile adalet ilkelerine samimi bir bağlılık ve devlet otoritesine körü körüne itaate sürekli bir karşı çıkışı temsil eder.[16] Öte yandan Kemalist milliyetçiler, aldırmazlık ve ilgisizlik yıllarından sonra Aleviliği, İslâmcı kökten dinci akımların yükselişine karşı çare olarak ilan etmişlerdir (Bora ve Can, 1991). Aşırı-milliyetçi kadrolar 1980'lere kadar Alevi inancını ve dini törenlerini İslâm inancına olduğu kadar 'Türk kültürü'ne de karşı gördüler. Fakat 1980 askeri darbesinden, özellikle de 1990'larda tuhaf bir U-dönüşü sonucunda Aleviler 'hakiki Türk İslâm'ı temsil etmeye başladılar ve aşırı-milliyetçilerce Anadolu'nun eski Türki halkının gerçek temsilcileri konumuna yükseltildiler. Bununla birlikte Sünni kökten dinci gruplar arasında Aleviler'in Sünni ve Şiiler'den aşağı olduğu, İslâm dinini küçük düşürücü dini törenler düzenledikleri ve enseste bulaştıkları, oruç tutmadıkları ve temizlenmedikleri gibi yaygın kanılar değişmeden devam etmektedir.[17]

Yüzyıllar boyunca düzen dışı ve düzen karşıtı bir cemaat olarak damgalanmaya aldırmayan Aleviler, kendilerini aslen Türk toplumunda İslâm'ın meşru ve onurlu uygulayıcıları olarak görmüşlerdir. Bununla birlikte Sünni İslâm'ın beş şartını yerine getirmezler. Sünni inancının aksine, onların *şehadet* (inancın ikrarı) anlayışına göre günde beş

16 Alevi inancı ekseriyetle 16. yüzyılda yaşayan ve Osmanlı otoriteleri tarafından idam edilen mistik ve sosyal isyancı Pir Sultan Abdal'ın deyişleri ve ezgileri ile özdeşleşmiştir. Pir Sultan Abdal ve öteki Alevi ozanların özgürlük ve sosyal adalete dair fikirleri günümüzün Türkiye toplumunda Aleviler'in eşitlik anlayışlarına ilham kaynağı oluşturmaya devam eder.

17 Sünni çoğunluk arasında Aleviler'in çocuklarını sünnet et[tir]mediğine dair yaygın kanı oluştuysa da, bu uydurmanın büyük ölçüde Aleviler'in 'temiz' olmadığına dair Sünni görüşe destek amacıyla ortaya atıldığı söylenebilir.

vakit *namaz* yoktur ve tek kutsal ibadet yeri cami değildir.[18] Benzer şekilde, Aleviler arasında *zekat* pek yaygın değildir, Ramazan orucu yerine Ali'nin oğlu Hüseyin'in ölüm yıldönümü olan Muharrem ayında 12 İmam orucu (Aşur orucu) tutulur ve *hac* kutsal bir vazife olarak görülmez. Onun yerine Aleviler ortodoks olmayan ve belli başlı ailelerin (*ocak*) aktardığı sözlü din bilgisine dayalı bir inanca sahiptir. Buna ek olarak kadınları bütün umumi ibadetlerden dışlayan Sünni inancının aksine, Alevi inanışında kadınlar bütün dini törenlere ve ayinlere (*semah*) katılma hakkına sahiptir.[19] Cemaatsel yapılarından dolayı Alevi inançları çeşitli kültürel pratikleri de yansıtır. Cem törenlerinde tarihi dini liderlerine ve cemaatin kutsal kişisine saygı amacıyla semah dönerler. Buna karşın, hep farklı etno-dinsel cemaatlerle bir arada yaşadıklarından dolayı Aleviler'in inançları ve dini pratikleri bölgesel farklılıklar sergilemektedir. Bölgedeki Nasturi veya Yezidi cemaatleri gibi onlar da ayrımcılığa ve tacize uğramamak için geçmişten beri kimliklerini gizleme yoluna (*takiye*) gitmişlerdir. *Takiye* Şiiler ve heterodoks Müslüman mezhepler arasında saldırgan bir dini ve toplumsal çevrede hayatta kalabilmek için kabul görmüş bir davranış biçimidir (McDowall, 1996).[20] Türkçe'nin Anadolu ağızlarından herhangi birini konuşan Aleviler arasında takiye kolaylıkla uygulanabilirken, Kürt etno-dilsel kimliğe sahip Alevi Kürtler için bunu yapmak daha zor olmuştur. Sonuç olarak, özellikle 1990'larda Alevi Kürtler aşırı-milliyetçi hareketin militan kesimi tarafından Türk kültüründeki içimizdeki yabancılar ve 'ecnebi öğeler' olarak tanımlanmış ve hedef gösterilmiştir. Buna rağmen 1990'lı yılların sonlarına gelindiğinde, öncelikle Alevi göçmen derneklerinin demokratik haklar mücadelesi için bir kale

18 Alevi köyleri, devlet kamu hizmeti ve eğitim faaliyetlerine rağmen bir cami dikilmemişse şayet, camisiz köyler olarak bilinirler. Bu köylerde ağaçlar ve türbeler gibi kutsal sayılan ve dini pratikler üzerinde halen devam etmekte olan Zerdüşti etkilerin bir ifadesi olarak sıkı düğümlenmiş bez parçalarıyla süslü mekânlar vardır.

19 Alevi kadınları 'başı açık' olarak bilinirler ve geleneksel köy ortamında ev dışında, tarlada kocalarıyla beraber çalışırlar.

20 Alevi erkeklerin geçmişten beri askerde başvurdukları yaygın bir takiye türü kışlada Sünni askerlerle birlikte namaz kılıp Ramazan'da oruç tutmaktı.

haline gelmesine imkân tanıyan toplumsal ve kültürel bir atmosfer yaratılmış ve *takiye* on yıllardan sonra ilk defa rafa kaldırılmaya başlamıştır.[21]

Türkiye Cumhuriyeti resmi tarihinin büyük bir bölümü boyunca, laik demokratik ilkelere bağlılıklarına rağmen Alevi cemaatler devlet güdümlü ve Sünni etkisi altındaki Cumhuriyet ideolojisinin en zayıf halkasını ve verilen ilk firesini oluşturmuşlardır.[22] Nitekim 1990'ların sonlarına kadar, toplam nüfustaki oranlarına rağmen dini haklar veyahut basın özgürlüğü gibi konularda pazarlığa girişecek güce sahip değillerdi. Bunun dışında 1950'lerden bu yana orantısız biçimde ve geniş çaplı olarak kentsel-kırsal göçten etkilendiler ve cemaat yapısı ciddi bir sosyo-ekonomik değişime uğradı. Bu şartlar altında kentlerdeki Alevi nüfusun ekonomik alt sınıfları, ağırlıklı olarak, demokratik sosyalizmden militan-devrimci Marksizm'e kadar uzanan sol hareketlerin vaad ettiği sosyal ve ekonomik refah ve adalet ideallerine bağlandılar. Karşılığında bu kendine özgü dini heterodoksluk kombinasyonu, belirli ve birbirine yakın mahallelerde oturma eğilimi ve özellikle gençler arasında yankı bulan ilerici ve bazen isyankâr idealizm, Alevi cemaatleri aşırı sağ için kolay bir hedef haline getirdi. Özellikle de 1970'lerde, Orta ve Doğu Anadolu'nun Alevi cemaatleri 1980 darbesi öncesi dönemde gerçekleştirilen aşırı-milliyetçi misillemelerle hedef oldular. Milliyetçi Hareket Partisi'nin eğitilmiş militan birlikleri için Alevilerin din, kültür ve kandaki varsayılan kirliliğin 'komünist ideolojiyle' birleşerek daha beter kirlenmesini temsil ediyorlar, bu bağlamda örgütlü siyasi şiddet yoluyla etno-dinsel temizliğe girişmek için başlı başına yeterli bir sebep teşkil ediyorlardı. 1967'ye dönecek olursak, Sivaslı 40 Alevi, Kayseri'de oynanan bir maç sırasında aşırı-milliyetçi örgütlenmelerle ilişki içerisindeki bir grup Sünni sivil tarafından öldürüldü

21 Çoğu Batı Avrupa kentinde Alevi siyasi mülteciler tarafından kurulan güçlü diaspora cemaatleri mevcuttur. Bu diasporalar günümüzde Alevi kimliğinin yeniden dirilişine yol açan öncü merkezlerdi (Kehl-Bodrogi, 1996).

22 Bilhassa 1980'den sonra devlet okullarında din dersi okutulmasının zorunlu hale getirilmesiyle birlikte Alevi çocuklarına daha üstün bir inanç biçimi olarak sunulan Sünni İslâm'ın esasları anlatılmaya başladı.

(McDowall, 1996). Yine 11 yıl sonra 1978'de, açık bir etno-dinsel yöne kanalize olan siyasi gerginlik Kahramanmaraş'ta 'komünistler'le ilişki içerisinde olduğu iddia edilen Alevi mahallelerin yakılmasıyla sonuçlandı. Yüzden fazla Alevi sivilin öldürüldüğü bu olay Türkiye tarihine Maraş Katliamı olarak geçti. Katliamı gerçekleştiren sağcı militanlar Bozkurtlar'ın (MHP'nin gençlik kolu) üyeleriydi. Buna rağmen mahkemede delil ve tanık yetersizliğinden serbest bırakıldılar. Maraş Katliamı sonrasında kentte yaşayan Alevi cemaat üyelerinin çoğu ülke dahilinde veya dışında, sığınacak bir yer arayan mülteciler konumuna düştüler.

1980'ler boyunca, 1980 darbesi ile genç militanların kitlesel olarak cezaevine konulması ve siyasi partilerin yasaklanmasının akabinde radikal eylemler, sol ve sağ siyaset temelinden, Sünni-Müslüman yeniden dirilişçiler (kökten dinciler) tarafından üstlenen siyasi suikastlere veya yer altında örgütlenen Marksist-Leninist gerilla örgütlenmelerine kaydı. Aşırı-milliyetçi kampın militan kolu kademeli olarak *Türk-İslâm sentezi*ni benimsemeye başladı ve siyasi enerjisini daha çok 'ülke dışındaki Türkler'in sorunlarıyla ilgilenmeye aktardı.[23] Etnik-Türkler'in Bulgaristan'ı terk etmesiyle birlikte Ermenistan'la Azerbaycan arasındaki gerginlik hareketi oldukça meşgul etti, fakat bu gelişim aynı zamanda hareket içerisinde çeşitli fraksiyonlar oluşmasına da yol açtı. İslâmcı kanadın kendi fikirlerini ve kimliğini topyekûn dayatmaktaki ısrarcı tutumu, 1980'lerde faşizm ile kökten dincilik arasında kurulan verimli ittifakı sendeletti. Bu arada, 2 Haziran 1993'te ülkenin ileri gelen şairleri, edebiyatçıları ve etnografları İslâmcı-Türkçü çe-

23 Cumhuriyet Türkiye'sindeki kimlik krizi, içerdikleri zıtlıklara rağmen üç temel ilkenin zorla kabul ettirilmesinden kaynaklıdır denebilir: Türkçülük, İslâmcılık ve Modernist Ulusçuluk. Kemalist-laik kadrolar Türk toplumu için Türkçü ve Modernist öğelere öncelik tanırken, hem aşırı-milliyetçiler hem de kökten İslâmcılar 'Türklüğün' etnosentrik tanımlarını Türkiye'nin İslâm mirasıyla bağdaştıran *Türk İslâm Sentezi*'ne bel bağlamışlardır (Helvacıoğlu 1996; Bora ve diğerleri, 1990; Parla, 1986). Bu Sentez'e son şekli 1984'te muhafazakâr-milliyetçi bir mason örgütlenme olan ve Türkiye'nin *Opus Dei*'si olarak bilinen *Aydınlar Ocağı* çatısı altında verildi (Saylan, 1986). Sentez'in ilk basılan metni, *Aydınlar Ocağı*'nın ilk başkanı İbrahim Kafesoğlu tarafından kaleme alınmıştır (Kafesoğlu, 1995).

telerin önderliğindeki bir ayaklanma sırasında kaldıkları otelde diri diri yakıldılar.[24] Bu sanatçılar ve edebiyatçılar 16. yüzyılda Sivas'ta yaşayan Alevi şair ve dini lider Pir Sultan Abdal'ın mirasını anma etkinlikleri dolayısıyla Sivas'ta bulunuyorlardı. Çeteler şehir dışından gelen misafirlerin kaldığı otele doğru yürüyüşe geçip binayı ateşe verirken ne şehrin belediye başkanı, ne polis gücü ne de itfaiyeciler ordaydı. Gerçi güvenlik güçleri olay yerine geldi, ancak bir şey yapılabilmesi için çok geçti. Müdahaledeki bu gecikme şehrin kökten İslâmcı belediye başkanı ile laik-Kemalist valisi arasındaki husumete ve sayıları az olan polis gücünün çetelere müdahale edebilmek için ordunun göndereceği güçleri beklemesine bağlanmaktadır (Kaleli, 2000). Nedenler ve koşullar ne olursa olsun, bu önceden tasarlanmış ve planlanmış yangın geride 35 ölü ve 90 yaralı bıraktı.

Maraş ve Sivas katliamlarının karşılaştırmalı bir analizi, etnik öğeye, yani cemaatlerin kendilerini Kürt veya Türk olarak tanımlamalarına bakılmaksızın Aleviler'in önceden planlanmış, örgütlü siyasi şiddete maruz kaldığına işaret etmektedir. 1980'lerden önce bu tür olaylara çoğunlukla aşırı-milliyetçi hareketin militan kampı önderlik ediyordu. İkibinli yıllarda ise, aşırı-milliyetçi radikal gruplar Aczmendiler gibi Sivas Katliamları'na önderlik eden fundamentalist İslâm'ın askeri mezhepleriyle ittifak halindeler. Her iki örnekte de hükümet müdahalesinin olmayışı veya açıkça sergilenen vurdumduymaz yaklaşım ve güvenlik güçlerinin geç müdahalesi katliamları kolaylaştırmış ve örgütlü siyasi şiddeti meşrulaştıran bir atmosfer yaratmıştır. Mesela Maraş Katliamı örneğinde, olayların meydana gelmesinden sonraki siyasi *statüko* ortamında, 1978 Katliamı'na adı karışan Ökkeş Kongar adlı sağcı bir siyasetçinin belediye meclis üyeliğine seçildiği 1989 yerel seçimlerine şahit olunmuştur. Yine benzer şekilde Sivas Katliamı'ndan sonra devlet mahkemeleri olayı bütün yönleriyle ele alıp sorgulasaydı,

24 'Hayatını kaybedenler' listesinde ünlü yazar, edebiyat eleştirmeni ve PEN üyesi Asım Bezirci, müzisyen/sanatçı Nesimi Çimen, oyun yazarı ve edebiyat eleştirmeni Metin Altıok, halk müziği müzisyeni/sanatçı Muhlis Akarsu, edebiyat eleştirmeni ve yazar Behçet Safa Aysan, müzisyen/sanatçı Edibe Sulari, şair Uğur Kaynar ve gazeteci ve karikatürist Asaf Koçak da vardı.

Belediye Başkanı da yargılanırdı. Bunu yapmak yerine, önde gelen siyasi partilerin sözcüleri Katliamın sorumlularını laik Türkiye Cumhuriyeti bünyesinde dini bölünmelere yol açacak faaliyetlere girişmekle yükümlü yanarak ölenler olarak betimleyen, olsa olsa özür mahiyetinde konuşmalar yapmakla yetindiler. Sivas Katliamı'ndan sonra siyasi bir jest olarak, TBMM Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde bir Alevi Yapılanması kurulması önerildi. Ancak bu tür sözlü kan bedelleri Alevi cemaatlere yaşatılan acıları hafifletmeye yetmedi.[25] Diyanet İşleri Başkanlığı kendini hâlâ Sünni İslâm'ın daha da güçlenmesine adamakla meşgul ve halktan toplanan vergilerle, cami ve dini okul inşaatına, Alevi köy ve mahallelerinde de olmak üzere, ara verilmeden devam edilmektedir.

1980 darbesinden bu yana aşırı-milliyetçi hareket, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu kadrolarının ideallerini kendi Turancı/Kabileci arzularıyla uyum içerisinde yeniden tanımlayarak neo-Kemalist bir yön edinmistir. 1930'lardan beri toplumun Hıristiyan, Musevi, Alevi ve Kürt kesimlerinin varlığının sterilize edilmesi suretiyle yeniden yazılan resmi Türk tarihi, MÇP/MHP'nin devlet güdümlü Türk milliyetçiliği ile dirsek temasının arka planını teşkil eder. MÇP/MHP tek taraflı olarak Türk milliyetçiliğinin sözcülüğünü üstlenmiş ve vatan sevgisini kutsallaştırmak istemiştir (Bora ve Can, 1991; Parla 1992). Bu özel tema etrafında ittifaklar kurmak sadece aşırı-milliyetçilerin siyasi konumunu güçlendirmekle kalmamış, aynı zamanda Kemalist orduyla ilişkilerinde aşırı-milliyetçilere imtiyazlı bir konum kazandırmıştır.

Parlamenter siyasetteki MHP/MÇP/MHP çizgisi Türkiye'deki aşırı-milliyetçi geleneğe meşru bir merkez sağlamıştır. Aşırı-milliyetçi kadrolar kendileri bir siyasi parti bünyesinde örgütlenirken öbür yandan Kabileci-Türk milliyetçiliğinin hangi siyasi görüşten olursa olsun herkesin bağrına basması gereken siyaset üstü bir hareket olduğunu iddia ediyorlardı ve halen ediyorlar. Bu, bir bakıma 1980 darbesi son-

25 Uluslararası Af Örgütü'nün raporlarına göre, keyfi tutuklamalar, gözaltında işkence ve Aleviler'in herkesin önünde taciz edilmesi Türkiye'nin İnsan Hakları Karnesi'nde ilk göze çarpan uygulamalardan bazıları.

rasında dağılma sürecine giren partiyi ayakta tutmanın reçetesiydi. 'Anti-Komünizm' tezinin devletçilik ve militarizmle birleşmesi, aşırı-milliyetçi hareketi, Türk siyasetinin hem parlamenter hem de askeri dönemlerinde hep devlet otoritesinin himayesinde bir koyda tutmuştur. Bu bileşimden ötürü Alevi cemaatler, devlet-aşırı-milliyetçilik ittifakının neredeyse 'doğal' kurbanları haline gelmişler ve en azından 1990'lara kadar, laik, modernist ve/veya devrimci, çoğunlukla da Türk karşıtı siyasi bir güç olarak görülmüşlerdir. Alevi cemaatlere karşı MÇP/MHP önderliğinde yürütülen şiddet ise, Türk devlet aygıtı tarafından desteklenen ideolojik unsurların somut anlamda ta kendisine sarılan bir hareket tarafından üretildiği için, görmezden gelinmiştir. Ancak yeniden kurulan MHP bünyesinde kökten İslâmcılarla Türkçü cephe arasında bir bölünme yaşandığı sırada, kısa süreli de olsa, aşırı-milliyetçi militanların bir fraksiyonu devlet tarafında değil de devlete karşı bir tutum içerisine girdiler. Bu tuhaf siyasi konumlanmanın sonuçlarından biri, maalesef ortaya sağır edici bir bürokratik sessizlikten başka bir şey çıkarmayan Sivas Katliamı olmuştur. Türk siyasetindeki yeni *statüko* artık sadece Türkçü değil, aynı zamanda gittikçe artan biçimde İslâmcı bir özellik de kazanmaktadır. Böyle olunca Türk toplumu, 1980 öncesinden daha geniş kapsamlı ve çok sayıda özcü ve köktenci hareketi bünyesinde barındırabilmektedir. Türkçü-Kabileci siyasi şiddete devlet-aşırı-milliyetçi ittifakının kusursuz bir ürünü dersek, Türkçü-köktenci terör de Türk siyasetinde ulusal yapının etno-dinsel heterojenliğini inkâr eden mitik-ütopik intibakın düpedüz öz evladı olarak karşımızda dikilmektedir.

SONUÇ

1980 askeri darbesinin akabinde MHP'nin faaliyetleri yasaklandı ve parti Milli Güvenlik Konseyi'nin emriyle 1981'de lağvedildi. Tüm malvarlığına el konuldu, üyeleri ve partiyle ilişkide olanlar yargılanıp çeşitli cezalara çarptırıldı. Gel gör ki Türkeş ve MHP'nin diğer önde gelen üyeleri 1982'de beraatlerini talep ettiler ve bu talepleri 1985'te yerine getirildi. MHP sempatizanları ve eski parti üyeleri önceleri yeni

kurulan birkaç sağ partiye katıldılar ancak çok geçmeden, Milliyetçi Demokrat Parti'nin 1985'teki Büyük Kongresi'nde, güçlerini yeniden birleştirme kararı aldılar.

Milliyetçi Çalışma Partisi (adı sonradan yine Milliyetçi Hareket Partisi olarak değiştirildi) ilk MHP'nin devamı olarak 1985'te kuruldu. Öte yandan MHP bağlantılı siyasi şiddet olayları, 1980 yargılamaları ve cezaları sonrasında nispeten dindi. Bununla birlikte MHP'nin önde gelen militan kadroları 1980'lerde cezaevlerinde İslâmcı yeniden dirilişçilerle ve köktendinci militanlarla çeşitli ittifaklara gittiler. Dolayısıyla 1990'ları belirleyen başlıca siyasi eğilim, dini fraksiyonların üyeleri, Milliyetçi Kurtuluş Partisi ile eski Bozkurtlar arasında varılan uzlaşma oldu. İlk başlarda, eski siyasi partiler üzerindeki yasaklar hâlâ devam ederken, Anavatan Partisi'nin siyasi temeli ve seçim gündemi tatmin ediciydi. Ancak bu durum MHP'nin popülarite kaybetmesiyle birleşince sağda giderek palazlanan partiler kendi yandaş kitlelerini oluşturdular. Bu yeni siyasi atmosfer içerisinde MÇP/MHP nihayet milliyetçiliğin yeniden dirilişinden faydalandı ve kökten İslâmcı örgütlenmelerin de yardımıyla eskisinden daha güçlü bir şekilde siyasete geri döndü.

MÇP/MHP militanlarının 'Komünistlere' karşı devletin özel milisleri rolünü artık oynamadıkları doğrudur. Başka bir deyişle, aşırı-milliyetçiler merkezi hükümet için bir tampon bölge oluşturma karşılığında radikal faaliyetlerinde sınırsız müsamahadan yararlanma durumlarını kaybettiler. Ancak Doğu'da Kürt sorununun süreklilik arzeder hale gelmesine ek olarak, çoğunlukla tarihsel olarak Orta Anadolu'da yaşayan Alevi nüfusun medeni hakları için verdiği mücadelenin çatallı uçları ve Sünni fundamentalizminin Türkiye genelinde inkâr edilemez popülaritesi karşısında MÇP/MHP'nin soyağacı, etno-dinsel saflık ve Türklüğün üstünlüğü formülasyonları artan iktisadi ve toplumsal sorunlara hızlı çözümler bulma vaadiyle dönemsel de olsa yeniden başrole geçebilmektedirler. Şu anda, Türkçü-İslâmcı etno-dinsel saflık ideolojileri özellikle Kürt Aleviler'in yaşamlarını tehdit etmektedir.

Kabileci siyasi projeler manevi güçlerini tartışılmaz bir kendini haklı çıkarma duygusundan alırlar. Onları harekete geçiren ütopik itici güç ile kimliklerin yeniden inşası, tarihin başladığı zaman olarak bir miladın inşasına dayanır. Daha açık söylemek gerekirse, Kabileci siyaset mitik bir soy noktasından yola çıkarak kendini ilelebet meşrulaştırır. Kabileci gündemlerin sunduğu siyasi düzenlemeler, hayali bir geçmişin labirentlerinde dolaştıklarından, çok kültürlü ve karmaşık/hibrid bir yapı ihtiva eden bir toplumda, vatandaşları birbirinden soylarına göre ayıran ve hiyerarşiye tabi tutan suni kategoriler üretirler. Bununla bağlantılı olarak çoğu zaman, ütopik Kabilecilik güdüsünü ihya etme adı altında, 'intikam'dan konuşmaya başlanır. Kabileciliğin geçmişe dair *uydurduğu* hatıralar, siyasetin gündelik hayat karmaşası içerisinde insan hayatının değerini hiçe sayan gündüz rüyaları ve ithakalaşmış ulus mekânları oluşmasına yol açar. Kabileciliğin çağdaş formlarının barındırdığı bu ütopik öğeler, siyaseti tekrar icat etme mücadelesinde ona bu ideolojiye olan güvenin tehlikeli bir biçimde yanlış yorumlanmasına yol açar. Keza kabilecilik gibi özcü kimlik politikalarının neden olduğu en büyük zarar, resmi açılış törenlerinde modernitenin kitlelerin imhasına neden olmuş otoriter anlarının zafer namına kutlanmasıdır.

KAYNAKÇA

Althusser, Louis, *For Marx*, New York: Vintage Books, 1970.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra ve New York: Verso, [1983] 1991.

Andrews, Peter Alford, (der.), *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1989.

Bakhtin, Mikhail, *Dialogic Imagination: Four Essays*, çev. Michael Holquist ve Caryl Emerson, Austin: University of Texas Press, 1981.

Bora, Tanıl, "Turkish National Identity, Turkish Nationalism and the Balkan Problem", Özdoğan Günay Göksu ve Saybaşılı Kenan (der.), *Balkans: A Mirror of the New International Order*, İstanbul: Eren Yayıncılık, s.101-120, 1995.

Bora, Tanıl ve Kemal Can, *Devlet Ocak Dergâh - 1980'lerde Ülkücü Hareket*, İstanbul: İletişim, 1991.

Çamuroğlu, Reha, *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*, İstanbul: Metis Yayınları, 1992.
Darendelioğlu, İlhan, *Türkiye'de Milliyetçilik Hareketleri*, 1968.
Gellner, Ernest, *'Nationalism' in Thought and Change*, Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1964.
Hobsbawm, Eric, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri*, İstanbul: Hamle Yayınları, 1995.
Kaleli, Lütfi, *Alevi Kimliği ve Alevi Örgütlenmeler*, İstanbul: İletişim, 2000.
Karpat, Kemal, *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: From Social Estates to Classes, from Millets to Nations*, Princeton, NJ: Princeton University Press. Center for International Studies Monograph No. 39, 1973.
—, "Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era", Benjamin Braude ve Bernard Lewis (der.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* (2 cilt), New York: Holmes and Meier Publishers, 1982.
—, *Political and Social Thought in Contemporary Middle East*, New York: Praeger, 1985.
Kehl-Bodrogi, Kriztina, 'Tarih Mitosu ve Kollektif Kimlik", *Birikim* 88, 1996.
Köker, Levent, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.
Kupchan, Charles (der.), *Nationalism and Nationalities in the New Europe*, Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 1995.
Kushner, David, *The Rise of Turkish Nationalism*, Londra: Frank Cass, 1977.
Landau, Jacob, *Pan-Turkism in Turkey: A Study of Irredentism*, Londra: C. Hurst, [1981] 1995.
— (der.), *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1984.
Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, çev. Louis Wirth ve Edward Shils, New York: Harcourt, 1936.
Mardin, Şerif, "Opposition and Control in Turkey", *Government and Opposition*, 1 (2), s.375-388, 1966.
Marx ve Engels, *The Economic and Social Manuscripts of 1844*, New York: International Publishers, 1964.
McCarthy, Justin, *Muslims and Minorities. The Populations of Ottoman Anatolia at the End of the Empire*, New York ve Londra: New York University Press, 1983.
McDowall, D., *A Modern History of the Kurds*, Londra ve New York, I. B. Tauris, 1996.
Mészáros, I., *The power of ideology*, Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1989.

Nairn, Tom, "The Modern Janus", *New Left Review*, 94, s.3-29, 1975.
Özbudun, Ergun, "The Nature of the Kemalist Political Regime", Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun (der.), *Atatürk: Founder of a Modern State*, Londra: C. Hurst and Co., 1981.
Parla, Taha, *Türkiye'de Siyasi Kültürün Resmi Kaynakları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
Renan, Ernst, *Qu'est-cequ-une une nation?*, çev. Wanda Romer Taylor, Toronto: Tapir Press, [1882] 1996.
Rothschild, Joseph, *Ethnopolitics: A Conceptual Framework*, New York: Columbia University Press, 1981.
Saylan, Gencay, *Tükiye'de Kapitalizm, Bürokrasi ve Siyasal İdeoloji*, İstanbul: V Yayınları, 1986.
Smith, Anthony, *The Ethnic Revival*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
—, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Basil Blackwell, 1986.
Talmon, J. R., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londra: Secker and Walburg, 1960.
Türkeş, Alparslan, *Milli Doktrin 9 Işık*, Kamer Yayınları; İstanbul, 1997.
Van Bruinessen, Martin, "Kurds, Turks, and the Alevi revival", *Middle East Report*, 200 (Yaz 1996), s.7-10.

8

Türk Demokrasi Deneyiminde Örtünme Sorunsalı[1]

BAŞLARKEN...

Bu çalışma Cumhuriyet Türkiye'sindeki laiklik, demokrasi, kamusal alan ve sivil toplum tartışmaları üzerinden, *başörtüsü serbestliğini savunan yaklaşımlar ile başörtüsünün kamusal alanda kullanımını sınırlama konusunda ısrarcı yaklaşımların* karşılaştırmalı bir değerlendirmesini yapmayı amaçlıyor. Çalışmanın ana ekseni siyaset felsefesi olup, başörtüsü ve/veya türban meselesi dolaysız bir Batılılaşma ve modernleşme unsuru olarak addedilmiyor. Bunun yerine, başörtüsü olgusu kültürel kimlik ve temsiliyet ana başlığına dahil edilerek ele alınıyor. Diğer bir deyişle, Türk demokrasi deneyiminde başörtüsü sorunsalı, farklılıkların kamusal alanda ifade edilmesi, kamusal ile özel olan arasındaki ayrımın yeniden tanımlanması, bu yeniden tanımlama çabasının siyasi söylemlerle eklemlenmesi, devlet-toplum ilişkisinde

1 Bu makalede ifade edilen argümanların formasyonu sürecinde, İstanbul Bilgi Üniversitesi'ndeki meslektaşlarım Kenan Çayır, Ferhat Kentel, Aydın Uğur, lisansüstü öğrencim Esin Bozkurt ve ayrıca Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde 2003 yaz döneminde vermiş olduğum Siyaset Felsefesi dersinin öğrencilerine, katkılarından ötürü teşekkürü borç bilirim. Tarhan Erdem'e ise, bana bu denemeyi kaleme alma fırsatı verdiği için ayrı kategoride bir minnetim bulunmaktadır. Şüphesiz, buradaki iddia ve görüşlerin tüm sorumluluğu bana aittir.

olası açılımlar ve eşit derecede önemli olarak bunların sınırları bağlamında tartışılıyor. Bu analizin tahlillerini ve öngörülerini destekleyen ana kaynak ise Tarhan Erdem'in (2003) gerçekleştirdiği kamuoyu araştırması.

Bu çerçeve içinde, laiklik esas eksen oluşturmaktan çok, bir alt başlık olarak ele alınıyor. Dinsel olanın kamusal alandan ayrı tutulması, devletin belli bir dini temsil etmemesi ve devletin dinler ve inançlar karşısında yansız ve eşit uzaklıkta bulunması olarak tanımlanabilecek laiklik (Aliefendioğlu, 2001), Türkiye'de Cumhuriyetle gelen yeni tür bir toplumsallığın düzleminde çok önemli bir yere sahip. Bu toplumsallığın asimetrik özelliklerinin ağır bastığı, devletin elinin daha güçlü kılındığı ve tutulduğu ve hatta bunun belirgin ve sorunlu tutukluklara neden olduğu kuşkusuz. Ancak bu denemede, işin benim ilgilendiğim boyutu, laikliğe atfedilen pozitif ve negatif değerler silsilesi ve ondan bir vizyon olarak beklenenler. Bu vizyonun siyasi telaffuzu, Cumhuriyet tarihinde ağırlıklı olarak toplum hayatını düzenleyen yasaların meşruiyetini ilahi bir kaynaktan almaması, hukuk ve eğitimin dinsel öğeler barındırmaması, çeşitli ibadet şekillerine sahip ya da inançsız olanlar için de din ve vicdan özgürlüğünün bulunması gibi konularda kendini gösterdi. 1990'larda belirginleşen ve İslâm'ın adını ideolojik bir bağ iddia etmeden telaffuz edebilen tartışma ve eleştiriler sonucunda ise, laikliğin epistemolojik özelliklerini irdeleyen, dinin ve inancın kamusal alandan ve toplumsallıktan bu derece yalıtılmaya çalışılmasının bedellerinden bahseden ciddi bir Türkiyeli literatür ortaya çıktı (Göle, 2000 ve 1996; Mert, 1998 ve 1994; Mardin, 1969). Ben burada, her iki tür laiklik tartışmasının merceğinden de faydalanmaya çalışacağım ve kesişme noktaları olup olmadığı konusunda çıkarımlarda bulunacağım.

Türkiye Cumhuriyeti deneyiminde, laiklik Tanzimatla başlayan Batılılaşma planının bir parçası olarak gündeme gelmiştir. Tanzimat döneminde çeşitli din ve mezheplere bağlı olanlara yasa önünde eşitlik ilkesinin ve ibadet özgürlüklerinin tanınması, Batı'dan alınan yasaların ve kurumların kabul edilmesi, bu kapsama dahildir. Ancak Cumhuri-

yetle beraber, İslâmiyet'e alternatif bir topyekûn söylem özellikleri gösteren, daha toplum mühendisliği havasında ve pozitivist bir laiklik anlayışına geçiş yaşanmıştır (Toprak ve Çarkoğlu, 2000; Mahçupyan 1998). Bu geçişin siyasi gerekliliği, Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı Devleti'nin dini referanslara dayalı meşruiyet anlayışına karşıt bir tavır üzerinden inşa edilmesi amacı etrafında ifade bulmuştur (Koçak, 1995; Keyder, 1993). Pratik anlamda ise laiklik politikaları aracılığıyla Kemalist Cumhuriyetçi kadroların yapmaya çalıştığı, var olan yaygın cemaatçi yapılaşmayı kırmak ve artık vatandaş olarak addedilen kişinin 'bireyselleşmesini' sağlamak olarak belirlenmiştir (Sarıbay, 1995). Bahsedilen bu bireyselleştirme çabasının en önemli sac ayağını kadının statüsü teşkil eder. Yine Tanzimat döneminden başlayarak, kadınların sosyal ve hukuki statüleri, siyasal projeler arasında bir çatışma alanı haline gelmiştir. Nitekim hem reformist hem de muhafazakâr duruşlar bu ana eksen etrafında mevzilenmişlerdir (Denli, 2003; Göle 2000; Özdalga 1998; İlyasoğlu 1994). Dolayısıyla kadının giyim kuşam alışkanlıkları konusu ve bu konunun kamuya dahiliyeti, hiçbir zaman yasal olarak müeyyidelendirilmemiş ve müdahalelerle sınırlı kalmamış olmakla birlikte (Kandiyoti, 1991), farklı toplum vizyonlarına sahip aktörler arasında süregelen bir mücadele alanı oluşturmuştur.

Bu uzun arka plana rağmen, kadının kapanması meselesi 1980 askeri darbesini izleyen yıllarda İslâmi siyasetin kamusal alana açık olarak çıkışıyla bağlantılı olarak, daha farklı nitelikler edinmeye başlamıştır. Bu değişime kaynak sağlamış olan iki olgudan söz etmek mümkündür (Özdalga, 1998). Bunlardan birincisi ve en tartışmalı olanı, 1982 Anayasası'ndaki düşünce ve inanç özgürlüğüyle ilgili maddeler ile laiklik ilkesine ait maddeler arasındaki kesişme noktasına, başörtüsü meselesinin çözümünün sığamaması ya da sığdırılamamasıdır. Ancak bunun kadar önemli olan bir başka tartışma da, örtünme hakkına sahip olduklarını savunan yeni bir İslâmcı kadın profili ve bunun tamamlayıcısı olan İslâm ve demokrasi konusundaki tartışmalardır. 1980 darbesi sonrasında ortaya çıkan İslâmcı kadınlar, eğitimli alt ve orta sınıf kadınlarıdır (Göle, 1998). Bu kesim kamusal alanda sözcülük rolü üstle-

nebilmiş ve geleneksel aile yapısına mahkum, eğitimsiz kadınlardan kendini ayırmıştır. Burada ortaya çıkan ve üzerinde durulması gereken paradokslardan ilki, nispeten yeni ifadesini bulmuş toplumsal tanınmanın, eğitim kurumları ve özellikle üniversitelerde en bariz şekliyle telaffuz edilir olmasıdır. Bir diğer deyişle, Batılılaşmış/Batılılaştırılmış olduğuna kanaat getirilen (milli) benlikten farklılaşma arayışı ve "özgün" bir İslâmi varoluş biçimi bulma isteği, Cumhuriyet'in çatısını kurduğu bir olanaklar silsilesi dahilinde ve kadının evden dışarıda hareket edebileceği ve aktif olarak hayata katılabileceği bir kamusal alan tahayyülüne dayalı olarak ifade bulmaktadır (Arat, 2000 ve 1998).

Bu noktada din, büyük ideolojilerin ve Kemalist modernleşmenin boş bıraktığı gündelik yaşamın yönetimini sahiplenir gibi görünmekte ve bir "toplumsal kılavuz" işlevi yüklenmektedir (Mardin, 1983). Daha detaylı ifadesiyle din, 'iyi'yi ve 'doğru'yu tanımlamakta, gündelik yaşamı kurallar etrafında inşa edebilmekte, cinsiyetler arası ve insanlar arası ilişkilerin gramerini yazarak, modern toplum içinde yol gösterici olma iddiası taşımaktadır (Mert, 1994). Bir adım daha öteye gidersek, millet tahayyülünün, cemaat tahayyülü ile çatışmaya başladığı yerde, Cumhuriyet Türkiye'sinde dini aidiyet bir seçim yapılabilmesini mümkün ve hatta zorunlu kılmıştır. Bu çerçevede Ali Yaşar Sarıbay (1995) gibi kimi düşünürler, dine ve cemaate dönüşün aynı zamanda postmodernitenin teşvikiyle gerçekleştiğinden bahseder. Çünkü postmodernite çoğulluğu onaylar ve İslâm'ı da o çoğulluklardan biri olarak içerir. Ancak bu çoğulluk nasıl mümkün olabilir? Bu çalışmanın en temel sorusu bu noktada yatmaktadır. Başkalarına zarar vermemek ya da sınırlamamak koşuluyla herkesin kendi inancını yaşam tarzı ile ifade edebileceği, demokratik bir devlet-toplum ve toplum-birey ilişkisi mümkün müdür? Bu soruya karşılık olarak geliştirilen cevaplar, Türkiye siyasetinde ne yazık ki çok belirgin bir yere sahip değildir. Burada kaleme aldığım analizin en önemli yan sorunsalını tam da bu eksiklik teşkil eder.

Devlet-toplum ve toplum-birey ilişkileri açısından, kültürel kimlik, temsiliyet ve farklılıkların tanınması konusunda gerek ulus

devlet bazında gerekse küresel çapta bir krizin mevcut olduğunu biliyoruz. Bu krizi göğüslemek için yapılan önerilerin en kayda değer olanlarından birisi, toplumsal farklılık taleplerinin anayasal güvence altına alınması temeline dayandırılan, kısacası farklılığı ve bunun içerilmesini esas kabul eden radikal demokrasi argümanıdır. Radikal demokrasinin parametreleri olarak dört nokta vurgulanabilir: Farklı kimliklerin tanınması; ötekine karşı sorumluluk ve karşılıklı diyalog; çoğulculuk ve farklılıklar arası diyalojik bir ilişki ve son olarak katılımcı demokrasi ve 'siyasal etki eşitliği' (Keyman, 1999).

Bu parametrelere sessizleştirilmiş ya da marjinalleştirilmiş olanların (artık) duyulabilmesini sağlayacak bir sorumluluk –farklılıkların aktif olarak tanınması için egemen konumdakilerin sorumluluğu– katılabilir. Ancak bence daha da elzem olan, çoğulcu toplumun kimlik-fark temelinde tanımlanması ile adalet kavramına ne olacağı ve dahası, çoğunluğun istediğinin yapıldığı bir yerde, azınlığın söz hakkının nerede başlayıp nerede biteceği konularının bu tartışmaya dahil edilebilmesidir. Buna bağlı olarak, kurumların kalıcılığı, ancak uygulamanın esnekliği türünde, siyaset felsefesini çokça meşgul etmiş olan kaos ya da düzen tartışmasını da atlamamak gerekir.

Bu çerçeve içinde ele alındığında, karşımıza çıkan tablo Türkiye'de yetişkin kadının kamusal alana İslâmiyet'in gereği olduğuna inanarak kapanmış şekilde dahil olup olamayacağı, dahil olamıyorsa buna kimin nasıl karar verdiği, dahil olacaksa kapanmayan ya da inanmayan kadınlar ve insanlar için bu farklılığın tanınmasının ne tür yeniden tanımlamalara yol açacağı türündeki sorular, bir yandan kendi cevaplarını ele vermeye başlayacaktır.

TOPLUMSAL BERABERLİK VE ORTAK ANLAMA OLAN İHTİYAÇ

Ahmet İnsel (1993), 'Toplumsal Beraberlik ve Ortak Anlama Olan İhtiyaç' başlıklı bir makalesinde, bugün bizler için esas konunun Türk demokrasisinin ya da Cumhuriyetçi projenin sorunlarının toptan ve ivedilikle çözümü olmadığını, hatta sorunları ortadan kaldırmak gibi

bir yaklaşımın tam tersine en radikal ve en keskin yöntem ve tartışmaları meşrulaştırıcı bir özellik gösterdiğini belirtmektedir. Bu 'sorunu bıçakla keser gibi çözme' sabırsızlığı, mesela Kürt sorunu bağlamında 'verin neresini istiyorlarsa' ifadesinde kendini gösterir. İvedi çözümler, sonuçta çıkış noktasındaki sorunun kendisinden bile daha çetrefilli açmazlara neden olabilmektedirler. Keza Kürt sorunundan yola çıkarak, İnsel gayet haklı bir saptama yapmaktadır: 'Bugüne kadar ayrılma hakkının üstünlüğü üzerine kurulu olan ulusal sorunu algılama biçimimizin, beraber yaşama hakkının nasıl ifade edileceği konusuna doğru evrilmesi gerekiyor' (*a.g.e.*, s.10).

Bu yazının ana temasını, benzer şekilde, ayrılığın nasıl örgütleneceği değil kalıcı beraberliğin nasıl gerçekleşebileceği konusu oluşturuyor. Ancak bu noktada, *gerekli* çözümler ile *yeterli ya da olası* çözümler arasında ayrışmalar sözkonusu. Örneğin biçimsel demokrasi ya da çoğunluk diktatörlüğü, bu tür bir birlikte yaşama sorunsalını sabırsız ve ivedi çözüm arayan yaklaşımlardan çok da farklı ele almayabilir. Yapılacak her 'Biz' tanımı, dışarıda birilerini bırakmaya mahkumdur. Bu açmaz, ancak 'Onlar'a illa olumsuz özellikler yükleme güdümünden kurtulan ve pozitif anlamda içeren bir 'Biz' tanımıyla aşılabilir. Öte yandan, bireysel vasıfları öne çıkartan 'Biz' tanımları, her ne kadar kolektif kimliklerin zincirleyici bağlayıcılığından çok fazla nasiplenmeseler de, meşruluk zeminleri liberalizmin iç mantığı ile belirlenmiş bir kayganlık ihtiva eder. Son olarak, 'toplum içindeki farklılıkların ifadesinin, toplumsal tahakküme meşru bir zemin oluşturmasını engellemenin' (*a.g.e.*, s.11) yollarını düşünmekten de yılmamak gerekiyor. Bu üç kriteri birden sağlayabilecek bir kuram, ancak toplumsallığın ortak anlamlar ve değerler üzerinden tanımlanması çabası çerçevesinde ifade bulabilir. Keza devlet ve bürokrasi gibi kurumsal yapıların kendilerinden menkul bir meşruiyet kazanmalarının önünün tıkanması da bu tür bir formülün sürekli olarak uygulamada tutulması ile mümkün olabilir. Ancak demokrasi, tek başına, bu anlamlar ve değerler kesişmesini sağlamaya yetmez. Demokratik katılım, olsa olsa bu paydanın sağlanması ve sürdürülmesine giden yolda bir araç olabilir.

Burada benim önerdiğim zorlayıcı seçim, kolektif kimliklerle bu ortak anlam haznesini birbirinden ayrı tutma konusunda ısrarlı davranmaktır.[2] Toplumsallığı, ne kolektif ne de bireysel kimliklerin toplamına indirgemek mümkün değildir. Toplumsallık, bunların üstüne inşa edilmiş, ancak bu kimliklerin tümünü aşan bir ilişkiler ağıdır. Toplumsallığın dışlama potansiyeli gözardı edilmeksizin, ortak yaşama pratiğinin bu anlamda bir türev olgu olduğunda anlaşmak mümkündür. Eşitsizliğin her türlüsüne tavır alınması, her bireyin kendi istekleri doğrultusunda iyilerini (başkalarına kötülüğe mal olmadığı sürece) seçebilme ve bunları uygulama şansına sahip olması, yine toplumsallığın belirlediği alanda gerçekleşecektir, bunun dışında değil.

Toplumsallığa eklemli bir diğer önemli tartışma, ahlaki değerler ile toplumsal etik arasında bir ayrışma yapılmasının ne derecede mümkün ya da tavsiye edilebilir olduğu konusu dahilinde gündeme gelir. Burada aslında bir ayrışmadan çok, toplumsal etik denen yeni bir alanın ortaya çıkışı, oluşması üzerine düşünmek gerekir. Toplumsallığın etik boyutu, kendi kendine var olan ve birlikte yaşamanın doğal sonucu olarak beliren bir şey değildir. Bu olgu, bilinçli seçimler ve risk alımları üstüne kurulan bir etkileşim alanı olarak tanımlanabilir. Ancak toplumsal etik diye adlandırdığımız şey, dini, etnik, cinsel vesair farklılıkların beraberliğinden ya da toplamından ibaret değildir. Bu beraberliğin olumlanmasını ve korunmasını öneren kabullerin vücut bulacağı ve değişen koşullar içerisinde yeniden formüle edilebileceği bir alandır. Bir diğer deyişle, liberalizmin yalnız ve soyunmuş duran birey tasavvuruna kaçmadan, değişik aidiyet türleri ile donanımlı bireylerin, kişiler ve cemaatler üstü bir birlikte yaşama tahayyülüne olan bağlılığının ifade edilebildiği yerdir toplumsal etik.

Bu noktada İslâmi kimlik ve bu kimliğin Türkiye için tasavvur ettiği birlikte yaşama şekillerine bakarsak, birlikte yaşama ve ortak anlamlar bulma ve yaratma konusundaki çabaların maalesef çok azın-

2 İnsel'in deyişiyle, 'Ortak anlam indirgenemez şekilde toplumsallığa aittir. Beraber yaşama arzusunu içinde taşıyanların beraberliklerine verdikleri anlamdır bu...Ortaklık farklılıkların baştan kabulü ve bu farklılıklar içinde beraber yaşama iradesiyle oluşur' (1993: 12).

lıkta kaldığı görülüyor. Benzer bir durum Kürt milliyetçiliği için de geçerlidir. 'Birlikte ve belli grupların kimlikleri ve hayat seçimleri ile ilintili olarak sistematik bir şekilde ezilme ve dışlanmasının önünü kapatarak nasıl yaşarız' konusunda en fazla yol katedebilmiş eleştirel tartışmalar, feminist düşünür ve akademisyenler tarafından üretilmiştir. Şüphe yok ki bunda, kadınlar ve erkeklerin 'ortadan bıçak gibi' ayrılarak yaşayamayacaklarının kabulü büyük rol oynamaktadır. Oysa ne siyasi İslâm ne de Kürt milliyetçiliği bağlamında, böyle bir zaruret öngörülmektedir.

Her siyasi akım ve eğilimin, içkin bir toplum tasarımı vardır. Bu tasarımları nitelik olarak birbirinden ayıran en önemli özellik, hareketin faillerinin sonucu belirlenebilir bir çatışma ve statükonun topyekûn değiştirilmesi mi, yoksa çatışmaların devamının doğallığı ve müzakereli değişmeden yana mı tavır koydukları ile ilgilidir. Müzakereye açık demokratikleşme nihai amacını güden söylemler, daha ziyade ikinci türde toplum tasarımlarını tercih ederken, ayrılıkçı ve isyankâr hareketlerin benimsediği söylemler, birinci başlık altına giren türde tasarımlara meylederler. Türkiye bağlamında, ikinci kategorideki tasarımların odak noktasında iki alt başlık bulunmaktadır: Sivil toplum ve kamusal alan. Her iki kavramsallaştırma da, bireyin toplumsal alanda kendini etkileyen her konuda katılımının artması ve istemediği, seçmediği konularda koltrol ve değiştirme hak ve yetkisine sahip olabilmesi amacına yöneliktir. Ancak bu katılımcı damar, toplumsal tahakküm isteğinin, yani başat söylem olabilme arzusunun bu alanlarda mümkün ve hatta baskın olmayacağı anlamına gelmez. Örneğin, her kültürel sorgulama, aslında ardında yeni normların teşkiline yönelik bir meşruiyet alanı açar. Toplumsal ilişkilerin yeniden inşasında bu yeni normlar silsilesinin, kendine alternatif teşkil edebilecek diğer normları bastırmaması, ancak ortak paydacı bir üst söylem eşliğinde mümkündür. İslâm-Kemalizm karşılaşmasının bir toplumsal muhalefet ekseni olarak özellikleri, tam da bu çerçeve içinde ele alınmalıdır.

Toplumsal hareketlerin en belirgin özelliklerinden birisi, devleti karşılarına almaları ve dahası özerklik talebinde bulunmalarıdır. Dev-

let iktidarından kopuş arayışında olmak, bir anlamda onların iktidar alanını sınırlamakla birlikte, bu hareketlere aynı zamanda çok geniş boyutlu bir özgürlük de sağlar. Toplumsal hareketlerin cemaat kaynaklı olanları tabii ki mevcuttur, ancak bu onların belirleyici özelliği değildir. Bu anlamda, içsel olarak bu hareketler pek çok farklı kombinasyona açıktır. Ali Yaşar Sarıbay'ın deyişiyle, toplumsal hareketlere ivme veren, adaletsizlik algısı, yeni tür adalet arayışları, toplumdaki kaynakların yeniden dağıtımına yönelik arzu, ahlaki kaygılar ve düzenin topyekûn değişimine odaklı ütopyacı arayışlar türünde öğelerdir (Sarıbay, 1993, s.14). Toplumsal hareketlerin etki alanlarının başında ise kültür ve iktisat gelir. Sınıf profili belirgin hareketlerde iktisadi yeniden yapılanma ve yükselen (ya da dışlanmış) sınıflara sistemde yer açılması konuları ön plana çıkarken, marjinalleştirilme ya da susturulmuş olma kaygısı taşıyan grupların belirleyici olduğu hareketlerde kültürel yeniden yapılanmanın gerekliliği ve yeni varoluş alanlarının açılmasının önemi vurgulanır. Türkiye'de İslâmi hareketin, her iki tür kaygıyı da taşıyarak yapılandığından söz etmek mümkün ve hatta gereklidir. Ancak İslâmi hareket, söylemsel olarak daha çok inanç, ahlak ve kültürel seçimler konusunda hegemonik ideolojik sistemler ve kurumsal yapılara bir başkaldırı şeklinde tezahür eder. Bunun doğal sonuçlarından birisi, İslâmi akım ve hareketlerin kendilerini belirli çıkar tanımları üreten toplumsal hareketler olarak görmekten çok, 'yaşayan kültür' olarak kabul etmeleri, sunmaları ve kendi dışlarında kalan alanı da yapay ya da 'zorla ve tepeden inme kabul ettirilmiş' değerlerin cirit attığı yerler olarak tasvir etmeleridir. Buna bağlı olarak, toplumsal hareketlerin hemen hepsine içkin yeni adalet arayışında, İslâmi hareketin kendine belki de herkesten üstün bir konum biçtiği gözlemlenir.

İslâm'ın günlük hayatın dokusuna nüfuz etmiş, tanımlanabilir toplumsal ilişki modelleri içeren, iyileri ve doğruları olan bir yapılanmaya sahip olduğu açıktır (Mert, 1994). Bu, özellikle tek Tanrılı ve organize dinlerde gözlemlenen bir durumdur. Kaldı ki, Türkiye topraklarında devam eden İslâmi gelenekler, aynı zamanda bir imparatorluk dininin yapı taşları olmak gibi bir geçmişe de sahiptirler. Bu nedenle, İs-

lâm'ın içerdiği düzenlemelerin ve öngördüğü toplum tahayyülünün tarihsel temelleri ve katmanlı bir meşruiyet zemini bulunmaktadır. Tabii burada, ortodoksi gibi bir konunun sorunsallaştırılması, bu temellerin değişik bağlamlarda çok farklı formülasyonlara tekabül ettiği hükmünü de beraberinde getirecektir. Bu çeşitlilik, hakikatin tekliği konusunda temkinli davranmayı zorunlu kılar. Yine de, bir bağlam oluşturması açısından Türkiye'de İslâmi hareketler, yalnız iktisadi ya da kültürel eşitsizlikten bahsetmez, aynı zamanda ve hatta öncelikle mirasa saygısızlık konusu üzerinde dururlar. Burada, mesela Ali Bulaç'ın teşhis ettiği siyasi ve kültürel İslâmi tezahür ayrımı, ancak bir yere kadar geçerlidir (1992). Keza her iki kolda da –yani devlete ulaşmak isteyen ve ümmeti devletin önüne çıkartan– bir otantik birikim ve bu birikime sahip çıkma, onu hayatın her alanında meşru kılma çabası gözlemlenmektedir.

Bu bağlamda, 1990'ların başında gündeme gelmiş olan Medine Vesikası tartışmaları ya da müzakeresi[3] kayda değer ancak başarıya ulaşamamış bir ortak alan tanımı çabası içerir. *Birikim* dergisinde Ahmet İnsel'in başlattığı bu düşünce alışverişi ve birlikte düşünme davetine, Ali Bulaç, Taner Akçam, Mümtaz'er Türköne, Abdurrahman Dilipak, Ali Yıldıran, Nejat Turan, Veli Yılmaz gibi düşünür ve entelektüeller katılmış, öte yandan bu çaba Hüsamettin Çetinkaya ve İsmail Aksu gibi değişik kamplardaki isimler tarafından ağır bir eleştiriye de uğratılmıştır. Medine Vesikası, farklılıkların hukuki bir zemin üzerinde bir arada varolmasını öngörebilecek bir belge olarak ele alınmış, burada aykırı düşünce ve dünya görüşlerinin uzlaşması beklentisine yer verilmemiştir. Daha detaylı olarak, gerçekliğin bilgisindeki çeşitlilik ön plana çıkartılmış, İslâm inancında tek olarak addedilen Hakikat'a, birden çok ulaşma yolu olduğunun ve bu yolların meşruluğunun altı çizilmiştir. Çoğulluğun kabulü, mutlakiyetçi eğilimlere karşı kullanılabilecek bir panzehir olarak görülmüş, dünyayı ve hayatı 'okuma biçimlerindeki' çeşitliliğin, yoldan sapma değil zenginleşme olarak ele alınmasının önemi vurgulanmıştır. Burada altı önemle çizilen bir diğer

3 Ali Bulaç'ın ifadesiyle 'iyi niyet ve hoşgörü çerçevesinde karşılıklı fikir alışverişinde bulunma ve anlayış' (Bulaç 1993: 41).

nokta, Türkiye'nin diğer İslâm ülkelerine göre farklı bir havza olduğu, toplumun çoğulcu karekteri, sosyal ve iktisadi yapılardaki değişmenin ivmesi, kültürel aktarımlardaki yoğunluk nedeniyle istisnai özellikler sergilediği saptamasıdır. Medine Vesikası'nın önemi, bu belgenin İslâm tarihinde resmi alanla sivil alan arasında geçişliliğin mümkün ve her iki alanın da çoğulculuğu onaylayan bir yapı taşıdığı bir döneme denk düşmesinde yatmaktadır. Vesika kutsal bir metin olmaktan çok bir tefsirdir, ancak yaygın iddia metnin yorumsal özelliklerinin onun gelecek kurgusu için meşru bir başlangıç oluşturmasını engellemediği yolundadır. Bu noktada, Ali Bulaç sıkıntısını şöyle ifade eder:

> 'Benim zorluğum...neyi nasıl anladığımı anlatmak yanında, marjinal bir grup dışında birbirlerini anlamaya pek istekli görünmeyen Müslüman ve laik çevrelerin anlayabileceği bir dil bulup geliştirmektir. İki tarafın hareket noktalarını teşkil eden kavramsal modeller, kavramlar, kısaca paradigmalar öylesine farklı ki, uzlaşma için değil, fakat birarada ve farklılıkları koruyarak ortak bir yaşama projesi için anlaşma yollarını açacak uygun bir platform oluşturmak bile neredeyse imkânsız görünüyor. Ama madem ki keserek ve boğazlamakla bu işi bitiremeyeceğiz, bu durumda anlaşmak için karşılıklı konuşmamız ve birbirimizin dilini öğrenmemiz gerekir. Başka çıkar yol da yok' (1993: 46).

Bu 'başka yol olamayacağı tahayyülü', ortak yaşama ve anlam alanlarının türetilmesine temel teşkil edici nitelikte olduğu için, hem anlamlı hem de elzemdir. Bunun ardından gelecek açılımlar, bu tahayyüle yatırılan inançla orantılı olarak çoğulcu ya da baskıcı formülasyonlara yol açacaktır. Türkiye'de İslâmi kimlik konusunda varolan ve olabilecek formülasyonların ana başlıklarını tartışmak, böyle bir bağlamda yeni bir anlam kazanır.

MUHAFAZAKÂRLIK, İSLÂM VE KADININ ÖRTÜNMESİ: KAÇ ÇEŞİT OKUMA MÜMKÜN?

1999 yılı Şubat ayında, Boğaziçi Üniversitesi'nde öğretim üyesi iki akademisyen, Ali Çarkoğlu ve Binnaz Toprak, TESEV'in (Türkiye Ekono-

mik ve Sosyal Etüdler Vakfı) katkılarıyla Türkiye'de nüfusu temsil niteliğine sahip bir araştırma gerçekleştirdiler. Araştırmanın amacı, Türkiye'de din ile toplumsal ve siyasal tutum ve davranışlar arasındaki ilişkiyi irdelemek olarak belirtilmiştir (Çarkoğlu ve Toprak, 2000). Bu araştırmanın sonuçlarının değişik yankıları oldu ve halen de referans olarak kullanılmakta. Bu sonuçlara göre, Türkiye'de yaşayan halkın büyük bir çoğunluğu dinine bağlı ve ibadetlerini yerine getiren, inançlı Müslümanlardan oluşmaktadır. Ancak ibadet, yine çoğunluk tarafından kişisel yaşamla sınırlı görülmekte ve dinin kamusal hayatı tümüyle kapsaması ve belirlemesi tasvip edilmemektedir. Öte yandan, devletin dine müdahale etmemesi de yine çoğunluğun tercihi olarak ortaya çıkmaktadır. Araştırmanın metodu, detaylı ve özele inen sorularla, mesela dine dayalı devlet denince ne kastediliyor, ibadet denince ne kastediliyor, kamusal alan denince ne kastediliyor, bu tür tartışmalı konulara bakış açısında yeni bir ufuk açabilme amacını yansıtmaktadır.

Bu bağlamda, bu araştırmanın belki de en kayda değer özelliği, 'Siyasal İslâm'ın güçlenmesi sonucunda Türk halkının İslâmcı-Laik diye ikiye bölündüğü ve bu bölünmenin ayrı kutuplarda odaklaşmış ve birbirine tahammül edemeyen kamplar yarattığı iddiasını' (*a.g.e.*, Özet) çürütme yönünde pek çok veri barındırmasıdır. Ancak burada varolmadığından bahsedilen kutuplaşma, yine araştırma verilerine bakılırsa, siyasi hayatla ilgili konularda gayet belirgin bir şekilde kendini gösterir. Bu kamplaşma, 1990'lardaki aktif partiler FP-RP-MHP-DYP tabanında dindarlık ve muhafazakârlık, CHP-DSP-ANAP tabanında ise liberalizm ve laiklik eksenleri üzerinde cereyan ediyor görünmektedir. Araştırmanın daha sonraki yıllarda sıkça masaya yatırılacak bulgularından bir diğeri ise, eğitim düzeyi arttıkça, muhafazakârlık ve dindarlığın azaldığı yönündedir. Ve son olarak, araştırmanın 1980 darbesinden sonra ve özellikle de Özal iktidarını izleyen yıllarda güçlenen, siyasal İslâm konusundaki akademik literatürle örtüştüğü en önemli nokta, kadının örtünmesi meselesinin toplumsal niteliğidir. Çarkoğlu ve Toprak, bulgularına dayanarak, muhafazakârlığın 'kadının örtünme meselesi' etrafında tanımlandığını dile getirmişlerdir.

Türk toplumunda ataerkil ideolojinin yaygınlığı gözönüne alındığında, kendini örtünme sorunsalı ile geçişli kılan muhafazakâr ideolojiler, uzun vadede daha fazla siyasi destek edinebilmiş görünmektedirler.

Çarkoğlu ve Toprak, Türkiye'de siyasi İslâm'ın aktif ve adı konmuş olarak sahneye çıkmasının miladını 1970'ler olarak belirlemişlerdir. Bu milad, Milli Görüş hareketinin güçlenmesi ile örtüşmektedir. Ancak siyasal İslâm'ın bir 'tehdit' olarak algılanması, özellikle 1980'lerin ikinci yarısına ait bir olgu olarak kabul edilir. Burada en önemli aktör, Necmettin Erbakan liderliğindeki Refah Partisi'dir. 1980 darbesinin kasıtlı ve sistematik olarak güçsüzleştirdiği sol hareketlerin yarattığı boşluk, siyasal İslâm tarafından başarılı bir şekilde doldurulmuş, daha da önemlisi 1990'lara gelindiğinde İslâmi kesim artık bir 'karşı-elit' oluşturacak kadar kendi ayakları üzerinde durabilecek hale gelmiştir. Bugün siyasal İslâm olarak tanımlanan hareketin, bizzat iktidara gelmeden önce, kendi basını, kendi toplumsal ve kültürel ilişki ağları, okulları, yurtları, dersaneleri, küçük esnaftan büyük sermayeye uzanan güçlü ve örgütlü bir iktisadi altyapısı bulunmaktaydı. Kısacası, Çarkoğlu ve Toprak'ın araştırmasının yapıldığı zaman ve durumda, İslâm Türk toplum ve siyasetinde, kesinlikle marjinal bir konuma sahip değildi. Bireysel alan kadar kamusal alanda da etkinliği ve gücü vardı ve toplumsal muhalefetin en önemli ayağını oluşturacak güçteydi.

Bu araştırmayla, 2003 yılı Mayıs ayında gazeteci-yazar Tarhan Erdem'in, *Milliyet* gazetesi desteğiyle yürüttüğü Kamuoyu Araştırmasını karşılaştırdığımızda, göze çarpan ilk fark, siyasal İslâm olarak nitelendirilen hareket bütününün bir kanadının, artık devletin başında ve meşru siyasi otoritenin koltuğunda oturuyor olmasıdır. Yani artık İslâm'ın muhalif kimliği ile eklemli durumu konusunda şüphe kalmamıştır. 3 Kasım seçimlerinin ardından, statükoyu temsil eden partiler topyekûn safdışı kalmış, yeni bir iktidar düzenlemesine gidilmiştir. Bu anlamda, Çarkoğlu-Toprak araştırması ile Erdem araştırmasının siyasi bağlamları ve araştırmaya ana eksen teşkil eden sorunsallarda bir değişme olması kaçınılmazdır. Burada benim amacım, bu sorunsal de-

ğişiminin niteliğini belirlemek ve aynı zamanda, iki araştırma arasındaki geçişlilik ve örtüşmeleri tespit etmektir.

Erdem'in araştırması da, Çarkoğlu-Toprak'ta olduğu gibi, tüm ülke nüfüsunu temsil amacıyla düzenlenmiştir.[4] 38 ilde yaşayan 1881 denekle yapılan mülakatlar sonucunda ortaya çıkan verileri, dört ana başlık altında okumak mümkün:

– Türkiye'de yetişkin (ve evli) kadınların kayda değer bir çoğunluğu, o ya da bu şekilde, hane dışına çıktıklarında başlarını örtmektedirler;

– Bir hanede başörtülü bir kadın varsa, aynı hanede yaklaşık üçte bir oranında ikinci bir başörtülü kadın daha yaşamakta, her dört başörtülü kadından birinin yine başını kapatmayı tercih eden kızı ya da annesi bulunmaktadır,

– Başını kapatan kadınların yaşadığı hanelerin geliri, ortalama olarak başını kapatmayan hanelerin gelirlerinin üçte birine tekabül etmekte, başörtüsü kullanma oranı kırsal alanda üçte ikiye yaklaşırken, şehirlerde bu oran yarıya düşmektedir,

– Başörtüsü takanların yarıya yakını düzenli namaz kılmaktadır ve dörtte biri kendini muhafazakâr olarak tanımlamaktadır, ayrıca 3 Kasım seçimlerinde SP, AKP ve DEHAP'a oy veren kadınların büyük çoğunluğu başörtüsü kullanmaktadır.

Bu noktada işe, Çarkoğlu-Toprak ve Erdem araştırmalarının birbirini tamamlayan bulgular içerdiğinden sözederek başlayacağım. Her iki araştırmada da, İslâmi inanç ile bağlantılı olarak örtünme ile muhafazakâr siyasi eğilim arasındaki ve başörtüsü ile dinin kamusal alanda etkili olması beklentisi arasındaki ilişkinin düz bir çizgi değil, karmaşık bir dağılım izlediğine dair bir veri portresi çıkmaktadır. Keza her iki araştırmada ana sorunsal, halk olarak atıflarda bulunan vatandaşlar bütününün eğilimlerinin daha net olarak anlaşılmasına ve siyasi İslâm

4 Bu noktada, kamuoyu araştırmaları konusunda uzmanlığım olmadığını, yaptığım yorum ve okumaların kendi alanım olan uygulamalı siyaset felsefesi bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmeliyim. Dolayısıyla bu yazıda her iki araştırmanın da ne metodu, ne de yapılış şekli ile ilgili özel bir değerlendirmede bulunulacaktır.

ile laiklik arasında varolduğu gözlemlenen çatışmalı durumun, somut veriler üzerinden çözüme bağlanmasına katkıda bulunmak olarak belirtilmektedir. Bu çerçevede sorulan ortak sorulardan bazıları şöyle sıralanabilir: Halk ne kadar dindar, başını örten kadınlar açıkça ifade edilen bir inançtan mı yoksa gelenekten yola çıkarak mı örtünüyorlar, dindarlık ve siyasi tercihler arasındaki ilişki nedir, devletin dinle ilgili politikaları halk arasında ne kadar destekleniyor, dindarlık ile muhafazakârlık arasında bir ayrım yapmak mümkün mü, din ile eğitim arasındaki ilişki nedir ve son olarak da, din ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki nedir? Ancak tam da bu noktada, yani başörtüsü konusunda, ortaya bir yaklaşım farklılığı çıkıyor. Çarkoğlu-Toprak araştırması, dinin, dindarlığın, rejim eleştirisinin içeriğini belirleme amacıyla, bu konulara detaylı ve çok açılımlı olarak eğilirken, Erdem araştırması daha çok genel eğilim ve hissiyatın ortaya çıkmasına önem vermiş ve sorulan sorular ağırlıklı olarak başörtüsü sorunsalı etrafında formüle edilmiştir. Nitekim, medya ve kamuoyunda Erdem'in araştırması 'Başörtüsü-Türban Araştırması' olarak anılmaktadır.

Bu ayrışmanın bir başka boyutu, iki araştırmanın verilerinin, ortak sorulara ilişkin yanıtların farklı okumalarının mümkün olduğunu göstermesidir. Mesela, Çarkoğlu ve Toprak araştırma verilerine dayanarak genel anlamıyla Müslüman kimliğinin sosyal hayatta ağırlıklı olarak ön plana çıkmadığını söylemektedirler. Oysa Erdem'in araştırmasında 'Resmi törenlerin kurallarına uyulmalı mı?' sorusuna verilen yanıt, din gereği örtünmenin laik Cumhuriyet'in resmi törenlerinin dinsel kıyafeti dışlayan mantığına dayanarak bir kenara kaldırılması konusunda ikircikli bir tablo çizmektedir. Burada sorulacak soru, sonuçlardaki bu farklılığın, genelde iki araştırmanın 'rejim tehdidi' konusundaki sorularında kullandıkları söylemlerin farklılığından kaynaklanıp kaynaklanmadığıdır. Örneğin, Erdem'in araştırması 'bazı devlet büyükleri tartışma çıkacağını bilerek başı kapalı eşlerini devlet törenine götürerek rejimi mi zorluyorlar' türünde bir soru sorarken, Çarkoğlu-Toprak, rejimin meşruiyeti konusunda deneklere bir dizi önermeyi içeren sorular yöneltmişler, bunların arasında 'dinin devlet

ve siyaset düzenini yönlendirmesi zararlıdır' başlıklı önerme dörtte üç oranında kabul görürken (Çarkoğlu ve Toprak, 2000, s.59), 'Türkiye'de çalışma saatleri Cuma namazına göre ayarlanmalıdır' önermesi üçte iki, 'devlet memuru kadınların isterlerse başlarını örtmelerine izin verilmelidir' önermesi de gene üçte iki oranında onay görmüştür. Bu sonuçların karşılaştırılmasıyla ortaya çıkan durum, belki de sorunun ifade şekli ve önermenin biçimiyle, önerilen çözüm ya da varılan yargının birbiriyle gayet ilişkili olduğu şeklinde yorumlanabilir. Yani, halkın çoğunluğu bir yandan Cumhuriyet'in kendisine kazanım getirdiğine inanır ve hayatın kamusal alanda din önceliğine dayanarak düzenlenmesini onaylamazken, benzer bir oranla resmi törende başörtüsünün 'yasak' kabul edilmesine de karşı çıkmaktadır. Resmi tören, bu bağlamda kamusal ile kişisel olanın ayrımını temsil etmekte, ancak gerek Erdem gerekse Çarkoğlu-Toprak'ın verilerine bakıldığında bu ayrımın sorgulandığı görülmektedir. Her iki araştırmada da, bu ayrımın alternatifinin tamamen İslâm kurallarına dayalı bir rejim olması gerektiğine dair bir çoğunluk kanaati belirmez. Bu noktada, bu iki araştırmayı birbirini tamamlayıcı niteliklerine rağmen ayrı kılan en önemli faktör, bu sorgulamanın üzerine yapılan vurgudur.

Bu vurgunun belirginliği, Erdem araştırmasının hemen tüm sorularında kendini göstermektedir. Ana başlıklardan biri olan 'türban yasağı', bu konuda bizi aydınlatıcı ipuçları sağlar. Türban, başörtüsünden ayrı niteliklere sahip, siyasi bir mesaj taşıyan bir örtünme biçimi olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda, 'üniversitelerde türban yasağı olmalıdır/kaldırılmalıdır' sorusuna verilen yanıtın okumasında, üniversitelerde başörtüsü takılabilir mi sorusununa verilecek yanıtla 'türban' sorusuna verilen yanıtın ne derecede örtüşmüş olduğu, muğlak kalmaya mahkumdur. Hanesinde başı örtülü genç kız ve kadınlar bulunan bir anne-baba, eğer eğitim sisteminde üniversiteye gidecek kadar ilerlemiş çocuklara sahipse, büyük olasılıkla bu soruya kaldırılsın ve çocuklarıma (kızlarıma) karışılmasın şeklinde yanıt verebilir. Burada örtünmenin türban olarak, kentli ve siyasi bir kimliğe büründürülmesi, bu isteği belirten kişilerin bir siyasi projeye dahil olduğu ve yaptıkları seçimin açık-

ça bir toplumsal harekete taban teşkil ettiği okumasına yol açar. Ancak bu okuma, olgunun kendisinden ziyade, sorunun soruluşu ile ilgilidir. Mesela Çarkoğlu-Toprak araştırmasında, Türkiye'de evliliğin İslâmi kurallara göre yeniden düzenlenmesi ve bir kadının dört erkeğe kadar evlenebilmesi konusunda düzenlemeye gidilmesi konusundaki soruya verilen yanıt, ezici çoğunlukla olumsuzdur (Çarkoğlu ve Toprak, 2000, s.71). Benzer bir reddediş, erkeğe daha fazla miras bırakılması konusunda da belirgindir. Ancak hem resmi hem de dini nikaha onay verilmesi konusunda yaygın bir istek sözkonusudur (*a.g.e.*, s.77). Dolayısıyla medeni kanun konusunda, resmi tören sorunsalında olduğu gibi, İslâm'ın bir yeniden okumasından sözetmek mümkündür. Erdem'in verilerine göre çoğunluk eğitim sisteminde ve devlet dairelerinde, isteyen kadınların başlarını örtmelerini onaylarken, Çarkoğlu ve Toprak'ın verilerine göre, bu bahsedilen çoğunluk rejimi ve onun özellikle kadın-erkek ilişkilerini düzenleyen uygulama ve kabullerini topyekûn değiştirme iddiasında ya da arzusunda değildir.

Bu makalenin açılışında formüle etmeye çalıştığım 'farklılıklarımıza rağmen birlikte nasıl yaşarız' sorunsalı, dolayısıyla Erdem ve Çarkoğlu-Toprak araştırmasını birbirinden ayıran bence en önemli maddeyi teşkil etmektedir. Bu konu, Erdem araştırmasında ağırlıklı olarak 'memurun siyasi kimliğinin belli olması sizi rahatsız eder mi' başlığı altında ele alınırken, Çarkoğlu-Toprak araştırmasında kime Müslüman denebileceği, Müslüman olmayanların, aktif ibadette bulunmayanların ve inanmayanların kimlikleri konusundaki varsayım ve inançlar, toplumsal barış isteği ve inançlı Müslümanların kamusal alandaki yaşam tercihlerinin sınırları bağlamında irdelenmiştir. Burada öncelikle belirtilmesi gereken, topyekûn sonuçların her iki araştırmada birbirini destekler nitelikte olup olmadığının bir karşılaştırmasını yapmanın zorluğudur. Mesela Çarkoğlu-Toprak araştırmasında 'dindar bir kişi ticari hayatta dindar olmayanlara göre daha dürüst müdür?' 'oturduğunuz mahallede tesettürlü/açık kadın ve genç kızlar çoğunlukta olsa sizi rahatsız eder mi', 'Ramazanda lokanta ve kahvehaneler açık/kapalı olmalı' türündeki sorulara verilen yanıtlar, Türki-

ye'de tanımlı bir İslâmcı-laik bölünmesinden bahsedilemeyeceği şeklinde okunmaya müsaittir. Ancak Erdem araştırmasında memurun başörtüsü takması konusundaki soruya verilen yanıtta, AKP sempatizanları arasında bu oran üçte ikiye yakın 'rahatsız etmez' şeklindeyken, bu oran MHP, SAADET, DEHAP sempatizanları arasında yarıdan fazla şeklinde, fakat CHP, DYP ve Genç Parti sempatizanları arasında yüzde kırk civarında seyretmektedir. Tabii bu farklılaşmayı kendini muhafazakâr olarak tanımlamayan insanların dini inancının gereklerini kamusal alanda da yerine getirmek isteyenlere şiddetle ve ısrarla karşı çıkacağı anlamında yorumlamak hatalıdır. Yani Erdem'in araştırma sonuçları, dolaysız yoldan bir İslâmcı-laik çatışmasının habercisi değildir. Ancak bu verilerin nasıl okunabileceği, paralel başka sorulara verilen yanıtlar bilinmeksizin, muammalı kalacaktır.

BELİRSİZLİĞİN NİMETLERİ: TÜRK SİYASETİNE İLİŞKİN TARTIŞMALARDA MUĞLAK ALANLAR, GEÇİŞLER VE ÖRTÜŞMELER

Buraya kadar sunduğum tartışmada, öncelikle İslâm-Laiklik karşıtlığı diye bir sorunsaldan bahsedilecekse, bunun içine birlikte nasıl yaşanacak sorusunun muhakkak dahil edilmesi konusundaki saptamamı ve bu konuda şimdiye kadar yapılmış ve 'sağlam veri' olarak kabul edilen iki geniş çaplı araştırmanın nasıl okunabileceği konusundaki yorumlarımı sumdum. Yazımın bu son bölümünde, özellikle Erdem'in araştırmasında ortaya çıkan 'belirsizliklerin' ve 'çoğul okuma olanaklarının' aslında bir tür nimet olarak da görülebileceğinden ve bu muğlaklık durumunun, Türkiye'de İslâm konusundaki akademik ve entelektüel yorum ve incelemelerde de kendini gösterdiğinden bahsedeceğim.

İslâmi kimlik ve bu kimliğin siyasi tezahürleri konusunda bence ne verimli tartışmalar kamusal alan kavramı etrafında kümelenmiş durumda. Türkiye'deki kamusal alan tartışmalarını, aslında 'kamusal alanın yeniden tanımlanması' başlığı altında toplamak daha uygun olacaktır. Bu tartışmalarda üç başlı bir odaklaşma sözkonusu: Toplumsal hareketler ve sundukları iktidarın yapısını değiştirme/aşma po-

tansiyeli, sivil toplumun önemi ve sivil toplum kuruluşlarının nitelikleri ve kamusal alanın nerede olduğu ve kime ait olduğu konusundaki eleştirel analizler. Burada iki temel kaygı göze çarpar: Kamusal alanın normatif ve tarih dışı betimlemelerinden uzak durabilmek ve aynı zamanda kamusal-özel ayrımını yeniden irdeleyebilmek (Göle, 2003). Keza, özel alan olarak tahayyül edilen yerlerde, devletin ve piyasanın sınır tanımayan ihlalleri nasıl özel alanın mahremiyetini delip geçebiliyorsa, karşıt-kamusal alan ya da yarı-kamusal alan olarak addedilen yerlerde de istenç dahilinde özel olandan kamusala geçiş yaşanmaktadır. Bu noktada özel alanla kutsal olanın ve kamusal alanla dünyevi olanın özdeşleştirilmesi anlam kaymasına uğrar (Kömeçoğlu, 2003, s.15). Dünyevileşen ya da zaten bir yanlarıyla hep dünyeviliğe ait olmuş olan kutsallıklar ve dünyevilik kisvesi altında kutsal olanın tüm otoritesini kopyalayan resmi ve/veya egemen söylemler konusunda bahsedilen türde bir sınıflandırma haliyle yetersiz kalmaktadır. Kamusal alan, dolayısıyla sabit bir tanıma sahip değildir, bir ilişki haline tekabül eder. Bu ilişkinin belki de en önemli özelliği, her yerden görülebilmesi ve en azından teorik olarak her bireyin erişimine açık olarak formüle edilmiş olmasıdır. Bu açıklık her ne kadar kamusal alanda iktidar ilişkilerinin yokluğunu garantilemese de, sınır çizilirken kamusal alan dışlamaktan önce içermek güdüsüyle tasvir bulur.

Türkiye'deki kamusal alan tartışmaları içinde İslâmi nedenlerle takılan başörtüsü ya da daha genel olarak kadın bedeninin saklanması (tesettür), kendine özel bir yere sahiptir. Ancak belki bu önermenin tersi de geçerlidir, yani örtünmenin sorunsallaştırılması en bariz şeklini kamusal alan tartışmalarında alır. Bedene kim tarafından nasıl hükümlerde bulunulabileceği, kadın bedeni konusunda en ayrıntılı ve kapsamlı şekilde ele alınagelmiştir ki bu durum, tarihsel olarak erkek egemenliğinin ne kadar yaygın ve baskın bir söylem olduğunu gösterir. Beden ve özellikle kadın bedeni, kuşkusuz kendini aşan anlamlar ve sembollerin taşıyıcısıdır. Ancak, başörtüsü tartışmalarında bahis konusu yapılan şey erkeğin kadını kapatması değil, dini inancı öyle gerektirdiği için yetişkin kabul edilen kadının *kendini* kapatmasıdır. Da-

ha da özelde bu analizler, devletin kadının kendi kendini kapatma eylemine karışıp karışamayacağı, kapalı kadının örtüsünü açması ya da açık kadının kendini kapatmasını isteyip isteyemeyeceği konusuyla ilgilidir. Bunun versiyonları kadının kapanmasını ya da açılmasını herhangi bir başka insanın ya da cemaatin isteyip isteyemeyeceği, daha doğrusu bu tür isteklerin topyekûn meşruiyetinin sorgulanmasıdır. Bu tür meşruiyet tartışmaları, geleneksel olarak, hikmeti-hükümete, cemaat iradesine ya da dini naslara dayandırılarak çözülmeye çalışılmıştır. Kamusal alanın nerede olduğu, kime ait olduğu, sınırlarının nasıl tanımlandığı konusundaki açılımlar, tam da bu geleneksel açıklamaların yetersiz kaldığı yerde devreye girer. Bu noktada cinsellikle ilgili söylemlerden, toplumsal kimlik ve farklılık söylemine geçiş yapılır ve dinlerin bedensel pratiklerle ifade bulması olgusundan yola çıkılarak, beden üzerinde dünyevi iktidarın kontrolü masaya yatırılır. Buna ek olarak, insanların gündelik hayatlarını idame ettirirken dinsel pratiklerini dışlamak zorunda bırakılmaları, aksi halde kamusal alandan itilip ancak özel ya da karşı – ve yarı-kamusal alanlarda varolabilmelerinin haksızlığı gündeme getirilir.

Sekülerleşme, bu açıdan bakıldığında, hem kapitalizme hem de ulus-devlete rağmen tam anlamıyla amacına ulaşamamış, din ve inanç bağlamında hayatın anlamlandırılması bir yol ağzı olarak hem Batılı hem de Batılı olmayan toplumlarda varlığını korumuştur denilebilir. Ancak burada sorulması gereken, sekülerleşmeden tam olarak ne kastedildiği ve sekülerleşmenin bir tek asli amacının olup olmadığıdır. Nuray Mert'in detaylı olarak ele aldığı gibi, sekülerleşme konusunda özellikle sosyoloji dalında yapılan çalışmaların temel varsayımı, 'bireysel ve toplumsal yaşamın birbirinden tamamen ayrılabileceği ve dinsel söylemin modern toplumda bireysel alana sevkedilmek suretiyle bu topluluğa uyum içinde varolabileceği" düşüncesidir (1994, s.15). Peki ya insan hayatının parçalara bölünemeyeceği ve dinselliğin işlevinin özel alandan sızarak kamusala ve hatta devlete yayılabileceği ve hatta yayılması gerektiği düşüncesine ne olmuştur? Bu tür bir yorum, sekülerleşme tartışmalarının haliyle dışına itilmiş, miladını doldurmuş bir

toplumsal düzenin kalıntısı olarak kaale alınmamıştır. Ancak özellikle Türkiye gibi örneklerde, hem sekülerleşme hem de sekülerliğin eleştirisi aktif siyasetle örtüştüğünden, sekülerleşmenin yalnızca bir çehresinde ısrar çok da mümkün değildir. Burada hemen belirtmek gerekiyor, laiklik sekülerleşmenin siyasi düzende kurumsal ifadesi (yani din ve devletin birbirinden ayrılması) olarak ele alınabilir.

Tekrar kamusal alan tartışmalarına dönersek, kamusal alanın kime ait olduğu ve dahası bu kararı kimlerin hangi kriterlere dayalı olarak verdiği meselesi, Türkiye bağlamında sekülerleşme tartışmalarıyla büyük oranda örtüşmektedir. Tabii ki varolan ya da üzerinde ısrar edilen kamusal alandan dışlanma durumu, yalnızca başı örtülü ve özellikle de başı örtülü kentli ve eğitimli kadın için geçerli değildir. Burada kategorik olarak dışlanmaya uygun başka ideolojiler, inançlar, eğilimler, hareket tarzları ve kimliklerden bahsetmek mümkün ve hatta zorunludur. Ama ben bu yazının ana sorunsalı gereği, bu dışlanma pratiğinin öznesini, dini inancını özel hayatının dışında ifade etmek isteyen ve gündelik hayatını bu inancın doğrultusunda düzenlemek isteyen, başı örtülü kadın olarak sabitleyeceğim. Kamusal alan potansiyel bir eylem alanı olmanın yanında, aynı zamanda bir terbiye, kontrol ve görgü edinme mekânıdır. Öyleyse aslen kamusal alanın 'herkese ait' olması istenir ki toplumsallık ancak bu düzeyde mümkün olacaktır. Ancak bu çözümlemede hemen bir başka tanım sorunu karşımıza çıkar: Bu 'herkes' kimdir ya da herkes tanımına dahil olabilmek nasıl mümkündür? Başörtüsü takan ve bunu çıkartmama konusunda ısrarlı davranan kadın, Türkiye'deki herkes tanımına ne zaman dahil edilmekte, ne zaman artık herkes olamamaktadır?

Tam bu noktada, en azından 1970'lerden bu yana kamusal alan tartışmalarına siyasi adalet konusunun altı çizilerek dahil edilmiş olmasından bahsetmek gerekiyor. Siyasi adalet, bu bağlamda, kamusal alan düzleminde devlet ile toplum, daha doğrusu sivil toplum arasındaki ilişkileri düzenleyici bir işlev üstlenmiştir. Bu çerçeve içinde kimin kamusal alanda boy gösterebileceği ya da hak iddia edebileceği, hangi toplumsal birlikteliklerin kabul edilebilir (toplumsal meşruiyet mesele-

si) olduğu ve nasıl hakların talep edebileceği tahayyülleri ile birebir ilişkilidir. Burada felsefi olarak neo-liberalizmin öngörüsü, birlikte yaşama konusunda mutlak bir hüsnü-niyet ve konsensus (ama kesinlikle rıza değil) isteğinin toplumda yaygın olarak varolduğudur. Eğer böyle bir kabul yaygın değilse, o zaman bu tür bir uzlaşmanın ortaya çıkması için zemin hazırlanmalıdır. Hak söylemi ve azınlıkta kalan ya da marjinalleştirilmiş grup, zümre ve cemaatlerin onurlandırılması işte böyle bir düzlemde gündeme getirilir. Ancak bu, 'herkes olmaya' koşullu bir davettir: Hakların sınırları, başkalarının haklarını engellemeye başladıkları yerde biter. Yani, hem hak söyleminin hem de yaygın siyasi adaletin ayakta durabilmesi ve süreklilik kazanabilmesi, her an bir 'başkasının' ya da başka iyi ve doğru hayat vizyonlarının akılda ve vicdanda tutulabilmesi ile mümkündür.

Kamusal alanın siyasi adalet ve sivil toplum katında temsiliyetle örgülü olarak yeniden tasvirinde, sonuç olarak cemaatçi özne tanımlarından mesafeli bir uzak duruş sözkonusudur. Bireylerin cemaatlerle ilişkileri değişik boyutlar taşıyabilir, tüm toplumu içeren bir cemaatten (mesela ulus) sözetmek tam anlamıyla mümkün değildir ve bireyler farklı ve birden fazla cemaate aidiyet hissi içinde olabilirler. Ancak bu yeni kamusal alan tanımı, aynı zamanda kitle olarak addedilen 'modern toplum' bireyleri toplamından da haklı bir rahatsızlık duyar. Kitle, iktidarların kendilerini aklama zemini teşkil edebildiği gibi, eli kolu bağlı ve özneliğinden vazgeçme noktasına gelmiş bireylere de atıfta bulunmaktan çekinmeyen bir kavramsallaştırmadır. Oysa yeni kamusal alan tartışmaları 'parçalanmışlık' ve 'geçişlilik' üzerine vurgu yapar (Yelken, 2003, Keane, 1993). Burada ne devlet, ne cemaat ne de kitle kamusal alanda tek başına iktidar kurma yetisine ve yetkisine sahiptir. Kamusal alan, paylaşılmak zorundadır. Kamusal alanın sınırlarını ve 'herkesin' kim olduğunu, tam da bu paylaşma ediminin ve sürecinin kendisi belirleyecektir.

Başörtüsü sorunsalını, Özlem Denli'nin açık ifadesiyle, 'din ve vicdan özgürlüğünün kamusal ifadesi' eksenine çekebilmek, tam da bu bağlamda büyük önem kazanır (Denli, 2003 ve 2001). Türkiye'de se-

külerleşme süreci, tuhaf bir şekilde, hem Müslümanların, hem diğer dinlere mensup olanların, hem de inanmamayı tercih edenlerin yaşam pratiklerinde ciddi kısıtlamalar getirmiştir. Diyanet İşleri Bakanlığı *her* Türk vatandaşından topladığı vergilerle, yalnızca Sünni geleneğine bağlı Müslümanlara hizmet verirken, Türkiye aidiyetli anne-babadan doğan *her* çocuğun nüfus kâğıdına, hali hazırda İslâm ibaresi konulmaktadır. Başörtüsü takan öğrenciler üniversiteye alınmaz ve devlet dairelerinde çalışamazken, komünizm propagandası ve devlete karşı zümre, sınıf ya da etnik grup bazında ayrımcılık suçu işlediği belirlenen ya da bu tür suçlara eğilimli olduğu düşünülenler sosyal ve siyasi hayattan dışlanabilmekte, yargı sistemine takılabilmekte, mahkemeye çıkmadan yıllarca cezaevinde yatabilmektedir. Açıkça görülmektedir ki, din ve vicdan özgürlüğü konusundaki sorunlar, yalnızca başörtüsü bağlamında yaşanmamaktadır. Keza vicdan, dinle tanımlı bir olgu değildir, aynı zamanda kanaat ve dünya görüşüne tekabül eder. Ancak başörtüsü sorunsalı, bu ikili özgürlüğün her iki kanadıyla da ilintili olduğu için, kısıtlama konusunda bariz bir örnek teşkil eder.

Toplumda her bireyin, yani 'herkesin' ayrıma tabi tutulmadan faydalanabileceği bir özgürlükler manzumesinin mutlaklığı hali hazırda tartışılan bir konudur. Yine de, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi bir referans oluşturması bakımında dikkate şayan olmaya devam etmektedir. Bu metnin altında yatan en temel kaygılardan biri, 'somut durumlarda birbiriyle uyumsuzluk halinde olabilecek talepleri adil bir biçimde düzenleyebilmek' şeklinde ifade edilebilir (Denli, 2003, s.72). Burada bahsedilen adalet, daha önce kısaca üzerinden geçtiğim siyasi adaletle paralellikler taşır. Yani toplumdaki iktidar ilişkilerini, kurumsal bağlayıcılıkları ve sistemik dışlama pratiklerini de kaale almaya çalışır. Bu adalet çemberinin seküler toplum vizyonu ile örtüştüğü yerler vardır, ancak insan hakları söylemi din ve vicdan özgürlüğümü kategorik olarak dışlamaz ya da kesin bir şekilde özel alana itmez. Kamusal alanda varolabileceği tahayyül edilen 'herkes'in de bu özgürlükten faydalanabilmesi sözkonusudur. Buradaki sınırlama, yine daha önce bahsedilen, birarada yaşamanın koşulu olan 'başkası'na ait kavrayış ile ilintili-

dir. Başka bir deyişle, eğer başörtüsü takan kadınların topyekûn bir hareket halinde İslâm'ı kendileri gibi algılamayan, başka dinlere inanan ya da Allah'a inanmamayı tercih edenleri tehdit etmeleri sözkonusu değilse, kendileri kadar başkalarının da hakları konusunda garantiler sağlayabilen bir sisteme muhalif olmak amacını gütmüyorlarsa, o zaman ne kamusal alanın renksiz ve kokusuz olması gerektiğine dair argümanlar, ne de rejimin geleceği kaygısı, bu bireylerin din ve vicdan özgürlüklerini yaşamalarının önüne set çekilmesini meşrulaştıramaz.

Bu bölüme başlarken, Tarhan Erdem'in araştırmasında ortaya çıkan belirsizliklerin bir tür nimet olarak değerlendirilebileceğinden söz etmiştim. Bahsettiğim belirsizlikler, tam da bu 'başörtüsüne onay veren insanlar başka ne isterler' konusunda yatmaktadır. Erdem'in soruları başörtüsü takılması ile Cumhuriyet rejiminin reddi arasında bir bağ kurulamayacağını açıkça ortaya koymaktadır. Siyasi olarak başörtüsü tartışmasında varolan kilitlenmenin aşılması konusunda daha kuvvetli bir eğilim gösteren grupların, aynı zamanda muhafazakârlıkla dirsek temasında olduğu da Erdem'in bulguları arasındadır. Ancak burada muhafazakârlığın tam olarak neye tekabül ettiği, ille devleti ya da düzeni karşısına mı aldığı, yoksa yeni bir kamusal alan tanımlamasında aktif rol alan ideolojik oluşumlardan biri mi olduğu, yine Erdem'in araştırmasından bize kalan belirsizlikler arasındadır. Bu anlamda, belki de araştırmanın sonuçlarının bir yön belirlenmesi dışında detaylı tahliller dayatmaması, halen devam etmekte olan tartışmaların önünün açılabilmesi açısından bir kazanç sayılabilir.

SON SÖZ YERİNE

Uğur Kömeçoğlu, *Sivil Toplum* dergisinde yayınlanan 'Kamusal Alan Kavramlaştırmasında Bazı Teorik Sorunlar' başlıklı yazısında şu önemli saptamada bulunuyor: 'Çoğulluk ya da farklılık, insan olma durumuna ilişkin evrensel kaygıların silinip gittiği anlamına gelmez.' (2003, s.12) Her ne kadar bu kaygılar silinip gitmese de, yükselen sınıflar, ezilen zümreler, dışlanan cemaatler, kısacası madunluk durumundaki özne için en acil sorun genelde bu evrensel boyutun yakala-

nabilmesi değil, düzene rağmen ayakta kalınabilecek yer açılabilmesi ve hatta gerekiyorsa düzenin topyekûn değiştirilmesi ve denklemlerin yeniden kurulabilmesi olarak tasvir edilebilir. Burada evrenselliğin merkez-çevre ilişkileri bağlamında farklı kisvelere büründüğünü söylemekte sanırım sakınca olmayacaktır. Türkiye'de siyasal İslâm ile devlet güdümlü laiklik kamusal alanda açık ya da örtülü bir şekilde karşı karşıya kaldıklarında, ortaya çıkan çatışmalı ilişkinin şüphesiz evrensellik boyutunun zayıflığı sözkonusudur. Mutabakata varılabilecek konular listesinde henüz anlaşılamayan böyle bir yüzyüzelik durumunda, en büyük kazanım muğlaklıkların değerini bilmek ve ortaklıklardan hareket edebilecek bir iyi-niyetin gerekliliğine 'herkesi' ikna edecek adımlar atabilmektir. Bence Erdem'in araştırması, bu minvalde kayda değer ipuçları sağlamaktadır. Eksik kalan sorular, önyargılara dayanan varsayımlarla cevaplandırılmadığı sürece, adım atacak alan geniştir. Bu tanıma hem kamusal hem de özel olanı dahil etmek ve hatta bunu birlikte yapmak mümkündür.

Kaynakça

Akçam, Taner, 'Türkiye İçin Yeni Bir Toplumsal Projeye Doğru', *Birikim* 42, 1992, s.7-17.

Aksu, İsmail, 'Çağdaş İsrailiyat ve Müslümanlar', *Dünya ve İslâm* (güz), 1992, s.47-58.

Alatlı, A., 'Kadınsı Bir Topluma Dönüşüyoruz', *Karizma* 3, 2000, s.105-117.

Aliefendioğlu, Y., 'Laiklik ve Laik Devlet', *Laiklik ve Demokrasi*, İbrahim Ö. Kaboğlu (der.), İstanbul: Bağlam, 2001, s.73-128.

Alpkaya, Faruk, 'Bir 20. Yüzyıl Akımı: "Sol Kemalizm"', *Kemalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Altan, A., 'Öteki Beriki Yok Vatandaş Var', *Karizma* 3, 2000, s.117-121.

Altıparmak, Yılmaz, *İslâmiyet Açısından Atatürk ve İnkilaplar*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1993.

Arat, Yeşim, 'Gender and Citizenship in Turkey', Suad Joseph (der.), *Gender and Citizenship in the Middle East*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1999, s.275-286.

—, 'From Emancipation to Liberation: The Changing Role of Women in Turkey's Public Realm', *Journal of International Affairs*, 2000, sayı 54, no.1, s.107-125.

Ayhan, A.T., 'İktidarın Üzerinden Başını Uzatan Öteki İktidar', *Karizma* 3, 2000, s.137-141.

Baccouche, N., 'Laiklik ve Din Özgürlüğü', *Laiklik ve Demokrasi*, İbrahim Ö. Kaboğlu (der.), İstanbul: Bağlam, 2001, s.141-150.

Belorgey, J. M., 'Laiklik ve Demokrasi', *Laiklik ve Demokrasi*, İbrahim Ö. Kaboğlu (der.), İstanbul: Bağlam, 2001, s.35-43.

Berkes, Niyazi, *Teokrasi ve Laiklik*, İstanbul: Adam Yayınları, 1997.

Bockel, A., 'Laiklik ve Anayasa', *Laiklik ve Demokrasi*, İbrahim Ö. Kaboğlu (der.), İstanbul: Bağlam, 2001, s.49-58.

Brown, Carl, *Religion and State: The Muslim Approach to Politics*, New York: Columbia University Press, 2000.

Bulaç, Ali, *Din, Devlet ve Demokrasi*, İstanbul: Zaman Kitap, 2001.

—, 'Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler', *Birikim* 38-39, 1992, s.102-111.

Callan, E., 'Discrimination and Religious Schooling', *Citizenship in Diverse Societies*, Will Kymlicka ve Wayne Norman (der.), New York: Oxford University Press, 2000, s.45-68.

Carens, J. H., 'Muslim Minorities in Contemporary Democracies: The Limitations of Liberal Toleration', *Culture, Citizenship and Community - A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, New York ve Londra: Oxford University Press, 2000, s.140-160.

Connoly, W., *Identity/Difference*, Cornell University Press: Ithaca, 1992.

Cooper, John, Ronald Nettler ve Mohamed Mahnoud (der.), *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 2000.

Çakır, Ruşen, *Ne Şeriat Ne Demokrasi*, İstanbul: Metis, 1994.

Çarkoğlu, Ali, Binnaz Toprak, *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV, 2000.

Çiçek, Hikmet, *İrticaya Karşı Genelkurmay Belgeleri*, Kaynak Yayınları, 1997.

Dilipak, Abdurrahman, 'Medine Sözleşmesi Üzerine Aykırı Düşünceler', *Birikim* 43, 1992, s.26-28.

Esposito, John, *Islam and Democracy*, New York ve Londra: Oxford University Press, 1996.

Gerges, Fawaz, *America and Political Islam: Clash of Cultures or Clash of Interests?*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999.

Göle, N., 'Ortak Sorular Sormaya Başladığımızda Anlaşacağız', *Karizma* 3, 2000, s.37-43.

—, 'The quest for the Islamic self within the context of modernity', Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle ve Londra: University of Washington Press, 1997, s.81-94.

—, *The Forbidden Modern. Civilization and Veiling*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.

Güngör, Önder, *Gelasius'un Kılıçları: Dünden Bugüne Din-Siyaset-İktidar Çatışması*, İstanbul: Sarmal, 2000.

Habermas, Jürgen, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998.

Hakyemez, Yusuf Şevki, *Militan Demokrasi Anlayışı ve 1982 Anayasası*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2000.

Halliday, Fred, *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 1996.

Helsinki Yurttaşlar Derneği, *Birarada Yaşama: Türkiye'de Din Devlet İlişkileri*, İstanbul: Helsinki Yurttaşlar Derneği, 1994.

Hüsamettin Çetinkaya, 'Birikim Nereye Gidiyor?', *Edebiyat ve Eleştiri* 3-4, 1992, s.3-19.

Kaboğlu, İbrahim (der.), *Laiklik ve Demokrasi*, İstanbul: İmge Kitabevi, 2001.

Kadıoğlu, A., "Kamusal Alan ile Özel Alanın Yeniden Eklemlenmesi: Demokratik Vatandaşlık", *Diyalog* 1, 1996.

Kahraman, Hasan Bülent, *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye*, İstanbul: Everest Yayınları, 2002.

Kandiyoti, Deniz, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, çev. Aksu Bora, İstanbul: Metis, 1996.

Keyder, Çağlar, 'Türk Milliyetçiliğine Bakmaya Başlarken', *Toplum ve Bilim*, Güz 93, 1993, s.7-17.

Keyman, Fuat, *Globalization, State, Identity/Difference*, Humanities Press: New Jersey, 1996.

—, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999.

Köker, L., 'Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası', *Toplum ve Bilim* 71, 1997.

—, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, 1995.

Kuçuradi, İ., 'Laiklik ve İnsan Hakları', *Laiklik ve Demokrasi*, İbrahim Ö. Kaboğlu (der.), İstanbul: Bağlam, 2001, s.211-220.

Kymlicka, W. ve Norman, W., 'Citizenship in Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts', *Citizenship in Diverse Societies*, New York: Oxford University Press, 2000, s.1-10.

Kymlicka, Will, *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2001.

Lindisfarne, Nancy, *Elhamdülillah Laikiz: Cinsiyet, İslâm ve Türk Cumhuriyetçiliği*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Mahçupyan, Etyen, 'Bir demokrat manifestoya doğru', *Osmanlı'dan Postmoderniteye*, İstanbul: Yeni Paradigmalar, 1996, s.1-69.

Mansbridge, J., 'What does a representative do? Descriptive representation in communicative settings of distrust, uncryistallized interests and the historically de-

nigrated status', *Citizenship in Diverse Societies*, Will Kymlicka ve Wayne Norman (der.), New York: Oxford University Press, 2000.

Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, Ankara: Sevinç Matbaası, 1969.

Mernissi, F., *Islam and Democracy (Fear of the Modern World)*, Londra: Virago Press, 1994.

Mert, Nuray, *İslâm ve Demokrasi: Bir Kurt Masalı*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

—, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, İstanbul: Bağlam, 1994.

Modood, T., 'Anti-Essentialism, Multiculturalism, and the 'Recognition' of Religious Groups', *Citizenship in Diverse Societies*, Will Kymlicka ve Wayne Norman (der.), New York: Oxford University Press, 2000.

Mouffe, C. ve Laclau, E., 'Democratic Politics and the Question of Identity', *The Question of Identity*, John Rajchman (der.), New York ve Londra: Routledge, 1995, s.33-46.

Özdalga, E., *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu, Resmi Laiklik ve Popüler İslâm*, Sarmal Yayınevi, 1998.

Özdalga, E.; Persson, Sune (der.), *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslâm Dünyası*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

Sarıbay, Ali Yaşar, 'Türkiye'de Kimlik, Küreselleşme ve İslâm', *Türkiye Günlüğü*, 33, 1995.

—, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Sayyid, Bobby, *A Fundamental Fear: Eurocentricism and the Emergence of Islamism*, Londra ve New York: Zed Books, 1997.

Smith, A. M., *Laclau and Mouffe: the radical democracy imaginary*, Londra; New York: Routledge, 1998.

Tactau, F., 'Türkler Arasında Ulusal Kimlik Arayışı', *Cogito* 21, 1999, s.244-255.

Tamimi, Azzam ve John Esposito (der.), *Islam and Secularism in the Middle East*, Londra: Hurst ve Comp, 2000.

Tanör, B., 'Laiklik, Cumhuriyet, Demokrasi', *Laiklik ve Demokrasi*, İbrahim Ö. Kaboğlu (der.), İstanbul: Bağlam, 2001, s.23-34.

—, *Türkiye'de Demokratikleşme Perspektifleri*, İstanbul: TÜSİAD, 1997.

Tapper, R. (der.), *Islam in Modern Turkey*, Londra: I. B. Tauris, 1991.

Tarhanlı, Turgut, *İnsansız Yönetim: Türkiye'de İnsan Hakları*, İstanbul: Dost Kitabevi, 2003.

Taylor, C., *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Harvard University Press: Cambridge, 1994.

Tezel, Y. S. ve Schönbohm, Wulf (der.), *World, Islam and Democracy*, Konrad Adenauer Foundation, 1999.

Tibi, B., Islam, Democracy and the Vision of an Islamic State, *World, Islam and Democracy*, Yahya S. Tezel ve Wulf Schönohm (der.), Konrad Adenauer Foundation, 1999, s.53-66.

—, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley: University of California Press, 1998.

Turner, B., *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, Londra: Routledge, 1994.

Türköne, Mümtaz'er, 'Müslümanlar ve Çoğulcu Bir Toplum Tasarımı', *Birikim* 43, 1992, s.22-25.

Vaner, S., Laiklik ve Demokrasi: Türkiye'den Birkaç Örnekle Birlikte, *Laiklik ve Demokrasi*, İbrahim Ö. Kaboğlu (der.), 2001, s.165-196.

Waldron, J., "Cultural Identity and Civic Responsibility", *Citizenship in Diverse Societies* içinde, Will Kymlicka ve Wayne Norman (der.), New York: Oxford University Press, 2000, s.155-175.

Yıldıran, Ali, 'İslâmcıların Batı Demokrasisine Alternatifi: Medine Demokrasisi', *Aktüel Dergisi*, 27.1.1993, s.138-139.

Yılmaz, Veli, 'İslâmiyet'te Demokrasi ve Medine Sözleşmesi', *Özgür Gündem*, 9.1.1993.

Yücekök, Ahmet, *Dinin Siyasallaşması*, İstanbul: AFA Yayınları, 1997.

Zubaida, Sami, *Islam, The People and the State: Essays on Political ideas and Movements in the Middle East*, Londra: I. B. Tauris, 1993.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Anavatan'dan Yavruvatan'a Geçişler

Kıbrıs'ta Türk toplumu liderlerinden
Dr. Fazıl Küçük bir toplantıda konuşurken, 1959
(Kaynak: *Cumhuriyetin 75 Yılı [1954-1978]*,
cilt 2, YKY, İstanbul, 1998).

9

Kıbrıs Türk Toplumunda Vatandaşlık, Tarih ve Hafıza: Kıbrıslılık Mümkün mü?

GİRİŞ

Bu makaledeki amacım günümüz Kıbrıs Türk toplumunda tarih yazımı, tarih eğitimi ve aidiyet hissiyatı arasında süreklilik arz eden bağların bir kısmını ortaya çıkarmaktır. 1974'ten beri *de facto* bölünmüş bir toplum olan Kıbrıs, vatandaşlarının ulusal kimliklerini tanımlaması konusunda uzun bir iç fasıla (*inner hiatus*) dönemi yaşamıştır. Gerek resmi gerekse özel alanda tarihin hatırlanma, yazılma ve aktarılma biçimlerinin üstün körü bir sorgulanması, Kıbrıs Türkleri arasında Kıbrıslı olma iddiasının tutarlı ve sağlam bir dayanaktan ne kadar yoksun olduğuna dair yeterince ipucu sunacaktır. Bu çalışmamda ben, modern Kıbrıs Türk toplumunda süregelen 'vatandaşlık krizi'ne yol açan siyasi sürecin temellerini ele alacağım. Ortaya çıkan çözümleme büyük ölçüde geçmişin hatırlanmasında belli başlı şablonların ve kalıpların hakim olmasının [ya da eksikliğinin] sosyo-politik yankılarını irdelemektedir.

Ulusal vatandaşlık sözkonusu olduğunda, arzu edilen sonucu verebilecek kabul görmüş bir ilkeden, öngörülen sonuçları garantileyecek kurumlardan, yerleşik siyasi pratiklerden ya da öngörülebilir top-

lumsal mekanizmalardan bahsetmek pek mümkün olmamaktadır. Uyum içerisinde bir toplumsal düzenin inşası için tarafsız ve fikir birliğine dayalı bir başlangıç noktasının gerekliliğini öngören liberal teorilerin hak, adalet ve makul uzlaşı gibi ilkelerine zıt olarak vatandaşlık, son derece siyasi bir olgudur. Farklılıkları bir yandan içine almaya çalışırken öte yandan özünde muhafaza eden, devlet otoritesini bir yandan meşrulaştırırken öte yandan ona asla tamamen teslim olmayan, bir yandan tarihsel anlam yaratırken öte yandan değişime açık duran bir vatandaşlık sözleşmesi, kendine özgü bir toplumsal üründür. Bununla birlikte, aydınlanma sonrası çağda açık bir toplumun onsuz yapamayacağı da bir gerçektir. İster pratik olarak belli şekillerde uygulanmış, isterse de bir ideal olarak düşünülüp peşinden koşulmuş olsun, eşitlikçi ve dengeli bir vatandaşlık akdi, toplumsal barış ve siyasi geçimlilik için gerekli koşulların çoğunu kucaklamaktadır. Eğer bir toplumda böyle bir sözleşmenin pratiği ya da ideali eksikse ya da bu sözleşmenin ortaya çıkma olasılığı ciddi biçimde bastırılmışsa, o toplum sosyal, ekonomik ve kurumsal alandaki uyuşuk ilişkilerden, baskıcı bir sosyo-politik suskunluktan ve geleceğe dair umutsuzluk hissiyatından çok çekecek demektir.

Öte yandan vatandaşlık, kendini biçimlendiren unsurlardan bağımsız olarak düşünülemez. Bu unsurlar devlet, anayasal düzen, sivil toplum, baskın siyasi kültür ve verili bir toplumu bir arada tutmayı amaçlayan toplumsal sözleşmenin öncülleri olarak sıralanabilir. Bu bağlamda vatandaşlık, modern toplumlarda adalet dağıtmak için kullanılan standart bir mekanizmadan çok daha karmaşık bir tanıma sahiptir. Karşılıklı çıkarlar temelinde toplumu ve devleti bir arada tutan karmaşık bir yapıya da indirgenemez. Vestfalya dönemi sonrasının ulus-devlet sistemi ve ulusal egemenlik prensibince desteklenen evrensellik ve tarafsızlık çerçevesine rağmen, milliyetçi politikaların ambalajsız bir ürünü de değildir. Vatandaşlığın uygulamaları bir yandan kültürel taleplere hizmet ederken diğer yandan onları yeniden yaratır, siyasi duruşlar üretir, onları vurgular veyahut aşındırır ve belirli bazı toplum ve tarih okumalarını besleyip aynı zamanda onlardan ilham alır.

Bu genel girişten sonra, makalenin devamında Kıbrıs Türk tarihinin 1974 sonrası döneminde uygulamaya konan vatandaşlık sözleşmesinin önemli bazı boyutlarını ve koşullarını ele alacağım. Bu amaç çerçevesinde işe öncelikle kendi çalışmalarımda benimsediğim vatandaşlık teorisinin ana hatlarından bahsetmekle başlayacağım. Ondan sonra bağımsızlık (1960 sonrası) ve 1974 sonrası Kıbrıs Türk toplumunda yürürlükte olan vatandaşlığın tarihsel detaylarına gireceğim ve makalemi günümüzdeki Kıbrıs Türk vatandaşlık sözleşmesinin daha geniş bir çerçevede nerede konumlandığıyla ilgili görüş ve gözlemlerimi belirterek sonlandıracağım.

VATANDAŞLIK, OTORİTE VE MEŞRUİYET: TUHAF ORTAKLIKLAR

Her modern devlet vatandaşları üzerinde otorite iddia eder, ancak hepsi ulusal rejimi tamamen kapsayan bir meşruiyet tabanı üzerine oturmaz. Başka bir deyişle, otorite her ne kadar sistematik ve acımasız bir güç uygulamasının ötesine geçmek için kendini meşrulaştırmaya ihtiyaç duysa da, birinin diğeriyle kendiliğinden bir bağlantısı yoktur. Üstün otorite ve siyasi meşruiyet arasındaki bu ince ayarın yansımaları en iyi şekilde 'vatandaşlık sözleşmesi' diyebileceğimiz alanda gözlemlenebilmektedir (Green, 1988). Vatandaşlık, aynı zamanda hem karşılıklı hakları hem de ödevleri kapsayan birey, toplum ve devlet arasındaki ilişkidir (Bauböck, 1994). Devlet boyutunda vatandaşlık, devlet içerisindeki üyelik statülerine göre bireylerin içeridekiler ve dışarıdakiler diye sınıflandırılmasına ve bu iki gruba ona göre farklı muamele edilmesine işaret eder, dolayısıyla topluma sınır çizici bir işlev üstlenir. Birey tarafında ise hem özel hem genel anayasal garantiler, haklar ve yükümlülükler anlamına gelir. Öte yandan, devlet vatandaşsız olamayacağı halde, vatandaşlığın varlığı devletin elinde bulunan siyasi iktidarın ve onun kurumlarının her zaman meşru olduğu anlamına gelmez. Bu asimetri, vatandaşlığın iki tarafa da eşit yükümlülükler getirme temeline dayanmamasından kaynaklıdır. Bireyin vatandaşlık statüsünün kabulü veya reddi, esasen kendisini vatandaşı olarak gördüğü devletin elindedir. Da-

hası, çoğu modern devletin tarihine baktığımızda, vatandaşlığın her zaman bir rıza ya da sosyo-politik müzakere meselesi olarak nitelendirilemeyeceği önermesi gayet makul gelmektedir. Vatandaşlık, daha ziyade duruma bağlı bir siyasi düzenleme olagelmiştir.[1]

Bahsi geçen ikinci durumda vatandaşlık, tek taraflı olarak bireyin egemen devletin otoritesine itaatini sembolize eder. Bu nedenle, 'vatandaşlık sözleşmesi' nin ilk formüle edildiği süreç büyük oranda keyfilik ve zor kullanımı içerebilir. Şüphesiz bu keyfiliğin ya da vatandaşlığın ilk tanımlandığı süreçte başvurulan seçiciliğin zaman içinde *(ipso facto)* bir telafisi mümkündür. Ancak bu, ciddi derecede bir siyasi irade kullanımı ve eşitlikçi bir toplumsal vizyon gerektirir. Yani istisnai bir durumdur.

Yine de, Batı Avrupalı ulus devletlerin tarihi, bir zamanlar otokratik olan bir devletin gelişmesinin veya demokratik vatandaşlığın prensiplerini ve pratiğini benimsemesinin gayet tabii mümkün olduğunu göstermektedir. Kısacası, devletin yapısal olarak adil bir otorite olmaya zorlandığı ve vatandaşları arasında ayrım yapmasına izin verilmediği durumlarda, vatandaşlık sözleşmesi eninde sonunda yaygın meşruiyet kazanabilir (Beitz, 1979; aynı çalışma, Luper-Foy 1988 içinde). Bununla birlikte, muhafazakâr siyaset bilimi literatüründe 'demokratik vatandaşlık' diye tanımlanan şey eşitlik bir yana, devlet ve birey arasında karşılıklı bir ilişki kurmaktan bile acizdir. Bu yapının kendisi tercih edilmiş ya da tanımlı bir içeriğe sahip değildir.

'Vatandaşlık sözleşmesinin içeriği' demekle kastettiğim şey, verili bir toplumdaki baskın siyasi kültürle ilintilidir. Modern toplumlar-

1 Leslie Green'e göre, "Birey bir ülkenin dışına çıkmak istiyorsa ya da o ülkeden çıkış yolu yoksa, bu, bulunduğu ülkede yaşamak için devletin otoritesini kabul etmek zorunda olduğu anlamına gelmez. Bireyin rızasız koşullu itaat, barışçıl riayet hakkı daima saklıdır. Hukuki yaptırımlardan kurtulmak için normalde bu yeterlidir. Peki ya sadakat yeminlerinin istendiği ve bağlılık testlerinin yoğun olduğu yani, bireyin 'ya sevmek ya terketmek' zorunda bırakıldığı istisnai durumlarda? Bu tür durumlarda riayet ya da sürgün seçenekleri besbelli dayatılacaktır." (Green, 1988, s.175) İşte, zorunlu göçlerin yaşandığı veya cemaatlerin vatandaş olarak sadakatlerinden şüphe duymayacak yeni bir otorite arayışıyla *en masse* (kitlesel) olarak sınırların ötesine göç ettikleri durumlar da tam olarak bunlardır.

da siyasi kültürün odak noktalarından biri farklı bir ulusal siyasetin tanımlanmasıdır. Kimin içeride, kimin dışarıda olduğu, dahil etmenin şartlarının neler olduğu, dışlamanın kaideleri ya da seçici kabul, hakların temel dayanakları, asgari ödevler, devlet müdahalesinin sınırları, kamu üzerindeki otorite boşluğunun tehlikeleri, herkes için geçerli koşullar ve yalnızca belirli grupları ilgilendiren öncüller, vesaire, ulus-devlet güdümünde yaşayan toplumlardaki siyasi tartışmaların iskeletini oluşturan hususlardır. Ulus-devlet siyasi toplumun özgün bir örgütlenme türüdür, ancak onun da meşru varlığı kapsamına bağlıdır. Ulus, devlete dayalı siyasi kültürlerin çerçevesini belirleme yoluyla ulusal vatandaşlığı anlamlı kılma eyleminin somutlaşmış halidir denilebilir. Millileştirilmiş siyasi yaşamın en büyük çıkmazlarından biri tam da budur: –Örneğin ilgili toplumun en temel iç dinamiklerinden biri konumundaki vatandaşlık sözleşmesinin içeriği– Milli aidiyet güdüsü bütün sistemi avucuna alarak, geniş harici kıstaslar tarafından dayatılan bir ilişki olmasına rağmen kendini en meşru söylem olarak takdim etmeye meyillidir. Sonuçta, günümüz siyasetinde egemen devletin kapsam alanının temel öğesi olarak evrenselleştirilmesi sonucunda 'devlet' ile 'milli siyaset' arasındaki mesafe en aza indirgenmiştir. Daha ayrıntılı olarak söylemek gerekirse, egemen ulus-devlet modeli, kendisinden hareketle bütün 'egemenliklerin' değerlendirildiği, ulus temelli vatandaşlığın devlet ile birey arasındaki yegane sözleşme olarak kabul edildiği bir Arşimet noktası halini almıştır (Ruiz, 1990, Walker ve Mendlovitz içinde, s.82).[2] Egemen devletin olduğu yerde, vatandaşlık sözleşmesinin genel hatlarına ince ayar çekecek bir ulusal politikanın yüzeye çıkması ancak toplumsal mücadele ile mümkündür.

Öte yandan ironik bir şekilde, sınırları ulusal vatandaşlığın kategorik bir tanımıyla belirlenen devlet ve toplum arasındaki bu aracısız bağ, yöneten kurumlar ve devlet ile toplumu birbirine bağlayan toplumsal sözleşmenin üçlü bir dengeye dayalı ilişkisini gözardı et-

2 Toplumsal ve siyasi uygulama boyutuyla egemenlik, 'insanların self-determinasyon (kendi kaderini tayin etme) hakları'ndan ziyade, insanların tarihsel ve siyasi cemaatler olarak nasıl biraraya geldikleri ile ilgilidir. (*a.g.e.*, s.83)

mektedir. Otorite 'kural koyucu'ya tanınmış bir imtiyaz değil, bir katılım, temsiliyet ve meşruiyet ilişkisidir. Böyle olunca, daha önce bahsettiğim güç asimetrisine rağmen, egemen ulus devlete vatandaşlıkla ilgili meselelerde verilmiş otorite, devlet ve ulusal rejim arasında bir anayasal ilişki doğuracak kadar bağımsız bir değişken olarak tasvir edilemez. Kendi kaderini tayin edebilme hükmü tabii ki meşru bir siyasi toplumun inşası için tarihsel bir hikâye sağlayabilir. Öte yandan egemen devlet modeli, devletin meşruiyetinin limanı olarak gördüğü vatandaşların 'görüşleri'ni, vatandaşlık akti bağlamında geleneksel olarak gözardı eder, ta ki bu davranışın bedelini ödeyemez oluncaya kadar. Genel olarak bu doymuş vatandaşlık eğilimi, ortaya çıkacak farklı ulusal yönetim biçimlerinin doğuracağı tarihsel boyutların yol açabileceği sorgulamalardan tehlikeli bir biçimde kaçınmaktadır.[3]

Özetle, ulusal vatandaşlık teorileriyle ilgili olarak, yurttaşlıkla ilgili faziletlere yapılan aşırı vurgu ile ulusal kendi kaderini tayin hakkının ardından ne geleceği üzerine yapılan önermeler, ulusal yönetim politikalarını tayin eden kültürel, tarihsel ve jeopolitik unsurların yanlış anlaşılmasına yol açmaktadır. Bu noktada ortaya çıkan milliyetçilik biçimleri ve yeni vatandaşlık sözleşmelerini hem içerik hem de bağlam yönünden eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirip yorumlayacak alternatif bir bakış açısına ihtiyaç duyulmaktadır. Milli tarihler 'ulusal kendi kaderini tayin etme' perspektifinden yazılmaya ve sürekli kılınmaya devam ededursun, milliyetçiliğe endeksli politikaları kendi kaderini tayin etme süreci boyunca ya da sonrasında durmadan yeniden üretilmektedir. Bunun asıl nedeni, siyasi yaşamın günlük gerçekliğinin, egemen bir devletin vatandaşlarının o devletin otoritesini onaylamasını gerektirecek kesin nedenler sunmaktan uzak kalmasıdır.

Bu bağlamda, siyasi otoriteye sadakatin ya da ortak beklentile-

3 Öncelikli olarak devlete olan bağlılık, uluslararası alanda meşruiyeti ve güvenliği sağlayan mutlak ve koşulsuz bir egemen devlet algısı ile çok ilgilidir. Kabaca jeopolitik anlamda, bütün topraklar mevcut devletlere ait olarak kabul edilir ve bir devletin topraklarını kaybetmesi egemenliğinin kabul edilemez biçimde sarsılması anlamına gelir. Başka bir deyişle, devlet egemenliğinin koyduğu normlardan küçük bir sapma fikri bile anarşi ve kaos çanlarının çalması anlamına gelir. Detaylar için bkz Alker ve Shapiro (1996).

rin bir ifadesi olarak nüfusun çoğunluğu tarafından kafi derecede onay görmemişse, kendi kaderini tayin etme, 'Bağımsızlık Günü'nün hemen ertesinde toplumsal barış yaratmak yerine geniş çaplı siyasi ve kültürel memnuniyetsizliklere yol açabilir. Bu bağlamda, ben 'tarihselleştirilmiş' bir vatandaşlık anlayışını, demokratik vatandaşlığın gelişimi göstergesi adı altında farklılık taşıyan örnekleri tek bir yörüngeye oturtma çabasına tercih ederim. Ulus devlet temelli siyasi eksen, hangi toplumda olursa olsun vatandaşlık kavramı bünyesinde potansiyel olarak geniş haklar, ödevler ve teminatlar öngörür. Ancak, bu potansiyelin ne kadar ve hangi şartlar altında gerçekliğe dönüştüğü en iyi tarihsel bir bakış açısıyla değerlendirilebilir.

Bu genel çerçeve dahilinde, bir sonraki bölümde Kıbrıs Türk ulus inşası projesinin oluşturulmasında belirleyici rol oynayan bazı faktörleri irdeleyeceğim ve tek taraflı Kıbrıs Türk self-determinasyonu sonucu ortaya çıkan vatandaşlık sözleşmesinin içeriği üzerinde duracağım. Kıbrıs gibi istisnai bir örneğin uluslararası kabul gören egemen ulus tanımına pek uymadığının gayet iyi farkındayım. Ancak, Türkiye Cumhuriyeti'ni saymayacak olursak, tamamen kendi kendini tanıyan Kıbrıs Türk devletinin vatandaşlarının durumu göz önüne alındığında, onların da bir devleti ve her devlette olduğu gibi pasaportları, mülkleri ve askerlik vazifeleri bulunduğu gerçeğini inkâr etmek mümkün değildir. Bu temelde, Kıbrıs Türk devletindeki durumu da ulusal kendi kaderini tayin etme hakkı ve bir vatandaşlık sözleşmesinin düzenlenmesi çerçevesinde değerlendirmek için yeterli gerekçemiz olduğu kanısındayım. Türk ordusunun 1974 Kıbrıs çıkarması ve akabinde gelen bölünme ve adanın askerileştirilmesi, gözlerimizi Kıbrıs Türk yaşamların bir tür tanınmamış bölgede *(terra incognita)* geçmediği gerçeğine kapatmamalıdır. Tam tersine, günümüz adasındaki gelişmeleri ve Kıbrıs'ın geçmişinin çeşitli şekillerde neden ve nasıl yorumlandığını anlayabilmek için, Kıbrıs Türk toplumunun iç yapısına bakma cesaretini gösterebilmek gerekir. Şüphesiz Kuzey'deki Yeşil Hat boyunca her yerde ve her zaman harekete hazır bir yabancı [Türkiyeli] ordudan çok daha fazlası görülebilecektir o zaman. Adanın kolayca yaklaşılmayan

bu bölümünde kendi geçmişiyle olduğu kadar mevcut koşullarıyla da yüzleşmeye çalışan değişken, can havliyle yaşamaya devam eden bir toplum, Türkiye Cumhuriyeti'nin hayal ürünü değildir.

KIBRIS TÜRK KİMLİĞİNİN OLANAKSIZLIĞI: İMPARATORLUK TEBAASI, SÖMÜRGECİ ELÇİLER, ÖZGÜRLÜK SAVAŞÇILARI VE SADIK VATANDAŞLAR

1960'tan bağımsız bir Kıbrıs Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar ilerleyen süreçteki olayların seyri İngiliz, Kıbrıs Türk, Kıbrıs Rum, Türk ve Yunan toplumlarının her birinde oldukça farklı yorumlanmaktadır. Öte yandan farklı görüşlerin temsilcilerinin üzerinde hemfikir gibi göründüğü bir husus, Kıbrıslılık veya Kıbrıs vatandaşlığına temel oluşturacak somut bir olgunun bulunmadığıdır. Başka bir deyişle, İngiliz sömürge yönetiminden kurtulmak, Kıbrıs toplumunun farklı etno-dinsel kesimlerini kucaklayacak bir devlet inşası projesinin yolunu açamamıştır. Onun yerine, asıl amacı Türk ve Rum taraflarınca dillendirilen farklı sosyo-politik görüşlerin çatışmasını önleyici bir tampon görevi görmek olan ve Kıbrıs Anayasası tarafından yasalaştırılan ortak birlikteliğe ve orantılı temsiliyete dayalı (consoctiational) demokrasi modeli geliştirilmiştir. Bu temel farklılıklar en açık sekliyle, her iki cemaatin de bağımsız bir Kıbrıs'tan ziyade, anavatanlarıyla birleşmeyi arzu ettiğini gösteren 'ENOSİS'e karşı TAKSİM' önermelerinde ifade bulmaktadır. Yeni devlet iki milli cemaatten oluşan imkânsız bir halk tahayyülü üzerine kurulduktan sonra, anayasal çerçeve ortak bir birliktelik zemini geliştirmek yerine farklılıkları korumaya ve sürdürmeye adanmış bir tarzda düzenlenmiştir. Ortak geçmişleri kısa zaman önce bir iç savaşa yol açacak kadar gerginleşen iki cemaati bir arada tutmanın belki de tek yolunun bu olduğu savunulabilir. Aynı zamanda 1959 Londra ve Zürih Anlaşmaları'nın Türk ve Rum toplumlarının önemli temsilcilerini içeren bir danışma ve müzakere süreci sonucunda imzalanmadığı gerçeği de, kurulan bu devletin kendi içinde meşruiyeti olmayan otoriteye tipik bir örnek olarak ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu anlamda, bağımsızlık sonrası Kıbrıs toplumu, ta başından beri sağ-

lam bir vatandaşlık sözleşmesinden yoksundur. Devlet egemenliği tarafından önerilen yeni çerçeve, Kıbrıs'ın başka bir devletle birleşmesini yasaklayarak görünürde üst bir Kıbrıslılık hissiyatı beslemiştir. Ancak, bu yasağı anlamlı kılacak yeni bir siyasi kültür geliştirmeye yönelik olarak, ne Bağımsız Kıbrıs söylemi ne de yeni Cumhuriyet'in kısa tarihi yurttaş birlikteliği, özgürlük veya iyi yönetim gibi ortak ideallerin geliştirilmesini programına almıştır.

Bu temelde, 1960 ve 1974 arası yıllar emek sendikalarının eylemleri veya komünist parti üyeliği gibi konular dışında, birleşik bir Kıbrıs devleti veya iradeye dayalı bir ulusal Kıbrıs rejimi fikrine pek sıcak bakılmamıştır. Üstüne üstlük, adı geçen gruplar hem Yunan cuntasının ellerinde hem de 1974 çıkarması sonrası dönemde aşırı derecede bastırılmışlardır (Papadakis, 1993). Bu hareketlerin Kıbrıslılık tahayyülleri küçük bir azınlığın kehaneti derecesine indirgenmiş ve bu tahayyüle Cumhuriyet yıllarının hararetli ve şiddet dolu iç kargaşa atmosferinde tahammül edilemeyeceği iddiası yaygınlaşmıştır. Bu ara dönemin tarihini anlamak açısından Kıbrıs sorununun bu derecede derinleşmesinde dolaysız etkileri olan Türk ve Yunan anavatanlarından adaya esen ultra-milliyetçilik rüzgarını dikkatle hesaba katmak gerekir (Ioannides, 1991). Aynı şekilde İngiliz sömürgeciliğinin böl-yönet politikaları da, Cumhuriyet öncesi dönemde etno-dinsel kimliklerin kutuplaşması üzerinde uzun vadeli büyük ve gitikçe yayılan bir etkide bulunmuştur (Pollis, 1973, 1996).

Bununla birlikte Cumhuriyet döneminin Kıbrıs toplumundaki vatandaşlık krizinin kendi içindeki arka planını gözardı etmek de aynı derecede hatalı bir yaklaşım olur. Her toplum dışsal etkileri, önceden var olan ilişki ağları, tarihsel öz bilinç, iktidar yapısı ve anayasal çerçeve gibi içsel dinamiklerine bağlı olarak kendine özgü bir biçimde içine alır. Ben tüm bu unsurları belli bir toplumda bir dönemin baskın siyasi kültürü olarak adlandırıyorum. Kıbrıs meselesine gelince, ne bağımsızlık öncesi 1955-1960 yılları arasındaki mücadele yılları, ne de 1960-1974 yılları arasındaki Cumhuriyet dönemi, siyasi açıdan açık ifadesi olan ve toplumsal olarak uygulanabilen bir Kıbrıslılık hissiya-

tına yaşam hakkı vermiştir. Yani, bu dönemlerin baskın siyasi kültürü geniş bir yurttaşlık aidiyetinin oluşmasına vesile olamamıştır. Ondan ziyade, birbirlerinin aşırılıklarına ya da dışsal etkilere bir tepki olsun ya da olmasın, Rum ve Türk kökenli Kıbrıslılar esasen etno-dinsel ve askeri bir toplumsal birlik ve siyasi uygulanabilirlik görüşünü benimsemeyi tercih etmişlerdir.

Bu makaledeki amacım Kıbrıs Rum ve Türk toplumlarındaki vatandaşlık algılarını karşılaştırmalı çözümlemeye tabi tutmak olmadığından ben yalnızca Kıbrıs Cumhuriyet tarihinin, müteakip Kıbrıs Türk vatandaşlık sözleşmesinin oluşturulmasında rol oynayan unsurları üzerinde yoğunlaşacağım. Yeni Cumhuriyette ortak bir iradenin, ortak bağların ve bunun sonucunda paylaşılabilecek ortak bir anayasal uzamın olmayışı, başından beri ayrı olmaya namzet Kıbrıs Türk kurtarılmış bölgeleri kurulmasının temellerini atmıştır. Topyekûn bir tecrit hissi, toplumsal güvene duyulan ancak giderilemeyen ihtiyaç ve uzun vadeli sosyo-ekonomik zorluklara katlanma, sözkonusu kurtarılmış bölgelerdeki yaşamı ve özellikle 1974 sonrası kuşağı milliyetçi otoriteye mutlak itaat etmeye yöneltir biçimde, Kıbrıslı Rumlar'la bir arada yaşamanın felakete götüreceğine dair söylemi günden güne pekiştiren dayanak noktaları teşkil etmiştir. Bu söylem, sonuç olarak, Osmanlı ya da İngiliz sömürgesi altında iki toplumun yüzyıllar boyunca karşılıklı olarak geliştirdiği karmaşık ilişki ağına hiçbir şekilde yer vermemektedir. Kıbrıs Türk toplumu bağlamında, bu eksiklik esas olarak milli Kıbrıs Türk tarihinin kendi içinde bir bütün olarak görüldüğü, milliyetçi olanın öncesindeki ya da dışındaki sosyo-politik ilişkilenme biçimleriyle bağlarını tümden koparmış olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayıdır ki, Kıbrıs'taki Osmanlı hakimiyeti milli Kıbrıs Türk tarihinin ilk bölümü olarak anlatılmaktadır (Canefe, 2001). Başka bir deyişle, yakın ya da eski tarih olarak hatırlanan ve kaydedilen şeyler, Kıbrıs Türkleri'nin tek başına bir ulusal yönetim oluşturduklarının bir yansıması olarak şekillendirilmekte ve ifade bulmaktadır.

Bu izdüşüm aynı zamanda Kıbrıs Türk'lerinin Cumhuriyet dönemindeki yaşantılarının fiziki koşulları tarafından da desteklenmek-

tedir. 1963'teki anayasal çöküntüden bu yana kurtarılmış yerleşimlerin askeri yönetimi, süregelen kuşatılmışlık koşulları ve bu yüzden de sürekli savunma pozisyonunda olma durumu, bağımsız Kıbrıs Cumhuriyeti tecrübesinin veya Cumhuriyet öncesi dönemin iki toplumlu yaşantısının olumlu yönlerinin yıkıntıya uğramasına ve unutulmasına yol açmıştır. Benzer şekilde, önce kurtarılmış bölgelere sonra da adanın Kuzey'ine olan göç, iki toplumun bir arada yaşadığı coğrafyayı ve sonucunda tekrar bir arada yaşama isteğini tümden silmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Kıbrıs Türkleri'nin Cumhuriyet dönemine dair hafızaları, sığınak, savaş, korku, tecrit, kan dökme, azınlık hissiyatı ve haksızlık gibi unsurlarla eşdeğerdir. 1983'te tek taraflı ilan edilen KKTC'nin yeni anayasal çerçevesinde, Cumhuriyet hafızası doğrudan Kıbrıs Türkleri'nin kurtuluş mücadelesinin en kanlı dönemi olarak betimlenmiştir. Sonuç olarak, Cumhuriyet tarihi anlatımlarında, iki toplum arasındaki bağların veya yeni ilişkilerin geliştiği dönemlere yer verilmemektedir. Oysa Kıbrıs Türkleri'nin bireysel sözlü anlatımları sıkça bunun tam tersine işaret etmektedir. (Papadakis, 1993; Canefe 2001). Özetle, Cumhuriyet tarihinin Kıbrıs Türk toplumunda ağır basan hafızası ortak, medeni bir Kıbrıslılık kimliğini anımsatacak olaylardan, eğilimlerden ve hatta ideallerden tamamen arınmıştır.

Trajik şekilde, Kıbrıs Türk bağımsızlığının resmi olarak kutlandığı 1974 olaylarından sonraki dönem de, Kıbrıs Türk toplumunda medeni bir yurttaşlık modelinin oluşturulması bakımından aynı derecede sorunlu olmuştur. Şimdi artık 'bağımsız' bir Kuzey Kıbrıs Yasama Meclisi, bir Kuzey Kıbrıs ordusu, sağlık ve eğitim hizmetleri *vesaire* olmasına rağmen bu uluslararası düzlemde hâlâ tanınmamış devletin ayakta kalması tamamen Türk Ordusu'nun varlığına ve Türk devletinin ekonomik desteğine bağlıdır. Bunun sonucunda, Kıbrıs Türk toplumu oldukça askeri ve bağımlı bir yapıya bürünmüştür. Bağımsızlık, bu bağlamda, bağımsız devlet olmak ve otonom mevcudiyetle sınırlı değildir. Kıbrıs Türk toplumunun 1974 sonrası tarihi daha çok tecritten ve ortak birlikteliğe dayalı Cumhuriyet bünyesinde meşru bir kimlik arayışından çıkıp, şartlı bağımsızlık ve yarı sömürgelik duru-

muna geçiş olarak okunmaktadır. Bu olgu vatandaşlık cephesinde en açık haliyle gözlemlenebilir. Keza farklı kesimlerden Türk vatandaşlarının KKTC vatandaşlığına dahil edilmesi, yeni vatandaşlık sözleşmesinin karakterini belirleyen en önemli unsurdur. Burada vatandaşlık denklemine yalnızca geri dönen Kıbrıslı Türkler değil, aynı zamanda Türkiye'den 'ithal' edilen askerler, bürokratlar, yetenekli teknisyenler, profesyoneller ve Anadolu'nun belli köy ve kasabalarından köylüler ve işçiler dahil edilmiştir (Ioannides, 1991, s.28-30; Dodd, 1993).

Bu bağlamda burada kısaca Kıbrıs Türk toplumunda baş gösteren 'yerleşimci sorunu'na değinmek yerinde olacaktır. Burada bana dayanak sağlayan veriler daha çok gazetecilik belgeleri, tanık anlatımları ve Kıbrıslı Rum akademisyenlerin çalışmalarıdır, ki bu kaynakların yeterliliğini iddia edecek durumda değilim. Siyasi yönden bu kadar istikrarsız olan bir alanda araştırma yapmanın bütün zorluklarına rağmen, şüphesiz daha çok çalışmaya ihtiyaç vardır. Yine de, yerleşimci meselesinin Kıbrıs Türk toplumunun, Cumhuriyet'in iç savaş döneminden beri karşılaştığı en büyük sorunlardan biri olduğu konusunda yeterince bilgi ve belge olduğu kanısındayım. Öncelikle Türk vatandaşı memurlar 1974 çıkarmasından hemen sonra, açıkça belirtilmiş olan bir ekonomik altyapı oluşturma ve yaşamsal kamu hizmetleri sunma misyonuyla adaya yerleşmeye başlamışlardır. İcra ettikleri görevlerin istikrara kavuşmasına yönelik olarak bu memurlara hızla Kıbrıs Türk vatandaşlığı verilmiş ve ailelerini de yanlarına alabilecekleri söylenmiştir. Kıbrıs Türk toplumunun maddi ve manevi kaynaklarını tüketen ve ard arda vuran dışarıya göç dalgalarını göz önüne aldığımızda, bu hareketin kendince haklı gerekçeleri olabilir. Ancak bahsedeceğim ikinci ve üçüncü kategorideki yerleşimcilere vatandaşlık verilmesi oldukça sorunludur. İkinci grup, yani Türk ordu mensupları kategorisi, 1974 çıkarması sırasında ölen askerlerin aileleri de dahil, Türk (Kıbrıs) Muharebe Taburu'nda (TMT) ya da çıkarma ve sonrasında görev alan emekli subaylar, terhis edilmiş askerler ve ailelerinden oluşuyordu. Bu Türk vatandaşları, Kıbrıs Türk Vatandaşlık Kanunu'na 1975'te eklenen hizmet maddesiyle Kıbrıs Türk vatandaşlığına kabul edilmişlerdir.

Bu çerçevede, bahsi geçen gruba sadece vatandaşlık verilmekle kalınmamış aynı zamanda ev, tarla gibi taşınmaz mülk edinme hakkı da verilmiştir. Öte yandan üçüncü ve son yerleşimci kategorisi –büyük gruplar halinde göç eden köylüler ve emekçiler– Kıbrıs Vatandaşlık Kanunu için bile tam bir istisna teşkil etmektedirler. Bu göçmenler, 1975'ten bu yana çoğunlukla geçici emekçi ya da mevsimlik işçi adı altında adaya gitmektedirler. Onların Kıbrıs Türk toplumu içerisinde barınmaları hem yasal hem de sosyo-politik sorunlara yol açmıştır ve yol açmaya devam etmektedir. Bu gruptaki yerleşimcilerin çoğu Kıbrıs'a belli başlı Türk şehirlerinde kurulan askerlik şubeleri vasıtasıyla getirilmişlerdir ya da Doğu Anadolu genelinde kendilerine Türk devlet yetkilileriyle birlikte hareket etmek zorunda oldukları söylenmiştir. Sonuç olarak Kıbrıs'lı olmayan, Kıbrıs'ta doğmamış ve hatta yaşamamış şahıslara Kıbrıs Türk vatandaşlığının verilmesi konusunda son sözü Kıbrıs Türk hükümetinin söylediği iddia edilemez.

Bununla beraber, Türkiye Cumhuriyeti ve Kuzey Kıbrıs Türk devleti arasında açıkça ifade edilmese de, yerleşimcilerin seçilmesi ve onlara muamele konusunda genel bir anlaşma vardır. Bunun sonucunda kabul edilen yerleşimcilerin taşınma masrafları karşılanmış ve adaya yerleşmelerinde yardımcı olsun diye ev, arazi ve çeşitli kaynaklar sağlanmıştır; ki bu durum adanın askeri olarak bölünmesinden sonra Kıbrıslı Türklerin kendilerine sağlanan imkânlarla karşılaştırıldığında oldukça orantısızdır. İkinci olarak, bahsi geçen her üç kategoriden insanlar yeni edindikleri vatandaşlık statülerinden dolayı seçimlerde oy kullanma hakkına sahipken, doğma büyüme Kıbrıslı olan ancak sonradan yurtdışına yerleşen çok sayıda Kıbrıs Türk'ü bu hakka sahip değildir. Oy verme hakkının dağıtılmasında bu denli ayrımcı bir siyaset izlenmesi, şüphesiz Kıbrıs Türk toplumundaki siyasi çoğulculuğun temsiliyet mekanizmasını ciddi şekilde zedelemektedir. Üçüncü bir husus şudur: Kıbrıs Türk vatandaşlığına kabul edilen Türk yerleşimciler hiçbir engelle karşılaşmadan Türkiye'ye geri dönüp yaşayabildiği halde, Türkiye'de yaşayan Kıbrıs Türkleri Türk topraklarında yabancı muamelesi görmekte, vize ve çalışma izinlerini uzatmak amacıyla dü-

zenli olarak ülke dışına çıkıp tekrar giriş yapmak zorunda kalmaktadırlar. Daha da ironik olanı Türkiye'de yaşayabilmek için TC pasaportu alan Kıbrıs Türkleri [çoğunlukla Kıbrıs Cumhuriyeti pasaportu taşıdıklarından] Kıbrıs'ta mülk veya toprak satın alamamakta ve adaya giriş yapabilmek için pasaportlarındaki gümrük ve göç kayıtlarını sildirmek zorunda kalmaktadırlar. Kısacası, birbirlerinin vatandaşlarına yaptıkları muameleler açısından, Türkiye dışında kimsenin tanımadığı Kıbrıs devleti ve Türkiye arasında açık bir güç dengesizliği gözlemlenmektedir. Daha önce de belirttiğim gibi, iki ülke arasındaki ilişki karşılıklı çıkarlara dayalı olmaktan çok bir bağımlılık ve hegemonya ilişkisidir. Bu koşullar altında, Kıbrıs'ın kuzeyinde devlet ile toplum arasındaki ilişkiyi dengeli ve meşru bir vatandaşlık sözleşmesinin varlığından bahsetmek oldukça zordur.

SONUÇ

Makalenin girişinde bir siyasi cemaate üye olmanın beraberinde, çeşitli ödevler ve yükümlülüklerle birlikte haklar ve imtiyazlar da getirdiği gerçeğinin, eleştirel vatandaşlık kuramlarının odağında yer aldığından bahsetmiştim. Ardından vatandaşlık sözleşmesinin son düzenlenmesinin siyasetle olduğu kadar tarihle de ilgili olduğunu söylemiştim. Bu durumda belli bir toplumun tarihine üç açıdan bakılmalıdır; tarihin hatırlanma biçimi, tarihin kullanılması ve vatandaşlık sözleşmesinin düzenlenmesi sürecinde etkili olan tarihsel eğilimler arasındaki farklılıklar. Ben bu hususların tartışılabileceği bir bağlam olarak baskın siyasi kültür temasını seçtim.

Modern Kıbrıs Türk toplumunda tarih, hafıza ve vatandaşlık oldukça tehlikeli sonuçlar doğuracak şekilde iç içe geçmiştir. Günümüzde hâlâ adada yaşayan Kıbrıs Türkleri'ni bağlayan mevcut vatandaşlık sözleşmesi, onların en temel çıkarlarına hizmet edebilmekten ve Kıbrıs toplumunun bir parçası olma tercihlerine cevap olmaktan uzaktır. Tam tersine bu sözleşme kuralcı özü, yarı sömürgeci, militarist veya en masum tanımıyla Türkiye'yle olan bağımlı ilişki tarafından belirlenmiştir. Bu saptama, Kıbrıs Türk ulusal politikasının sınırlarını be-

lirlemede önemli oranda keyfiliğe yol açmıştır ve bunun sonucunda kimin çemberin içinde, kimin dışında olduğu biraz anlamını yitirmektedir. Kıbrıs Türk toplumunda aidiyet, bu nedenle bağımlı bir karakter arz etmektedir. Ancak bu tür bir bağımlılık, vatandaşlara taleplerini ve fikirlerini ifade etmek amacıyla devlete meydan okuma dürtüsü veren ve yapısal açılımlar sağlayan bir bağımlılık değildir. Siyasi bir cemaat, kendi için 'iyi ve değerli' olana ait tanımları paralelinde fikirlerini ve hedeflerini dile getirebilmek için, sınırlarını dışarıdan keyfi müdahalelere karşı koruma altına alacak sabit bir mekanizmaya ihtiyaç duyar. Ayrıca, toplum genelinde geçmişte olanlarla günümüzde meydana gelenler arasında arabuluculuk olmasına müsaade edecek kadar yeterli siyasi alan bulunmalıdır. Tarihin üç öğesiyle ilgili başta önerdiğim varsayımlara dönecek olursak, anlamlı ve ahlaken savunulabilir bir vatandaşlık sözleşmesi bireyin üyesi olduğu toplumun geleceğiyle ilgili aktif katılımına imkân sağlayacak nitelikte olmalıdır. Geçmişe dair eleştirel yaklaşımlara ve güncel gelişmelere doğrudan aktif katılım için gerekli imkân ve koşullar sağlanmamışsa, o zaman geleceği tahayyül etme iradesi ve kabiliyeti en alt düzeye inecektir. Bugünkü Kıbrıs Türk toplumu, bu duruma canlı bir örnek teşkil etmektedir.

Kendi kendine ilan edilmiş bir Kıbrıs Türk devletinin var olduğu gerçeği, Kıbrıs Türk toplumundaki vatandaşlık krizinin geçici süreliğine de olsa sona ereceğine dair bir teminat vermekten çok uzaktır. Egemenliğe dair 'asli sözleşme' ve 'genel irade' yaklaşımları, devletin vatandaşları üzerindeki otoritesine önceden verilmiş bir onaya dayanır. Ancak sözkonusu devlet, sözleşme şartlarını öne sürerek şiddet temelli otorite uygulama yoluna giderse ve meşruiyetini onaylamasını beklediği siyasi cemaatin taleplerinin değişken doğasını görmezden gelirse, bu otorite kaba güç kullanımına bel bağlar hale gelir. Körü körüne etnomilliyetçilikler, tayin edilen bir cemaatin önceden saptanmış ancak varsayımsal bir tarihsel duruşunun sağladığı bir meşruiyet temeli üzerinden tanımlandıkları için, siyasi otoriteye onay sağlama konusunda, en azından hareketlerin erken döneminde, başları o kadar da belaya girmez (Anderson, 1983; Smith, 1986, 1996). Sorun şu ki, gerçekte geri

dönülüp bir siyasi cemaate verilen sözlerin geçerliliğinin değerlendirebileceği tarafsız ve bağımsız bir başlangıç noktası hiçbir zaman yoktur (Green, 1988, s.196-97). Bu açıdan, vatandaşlığın kabulü veya inkârı, ulusal bir rejime üyelikten gelen hakların kullanılması veya sınırlandırılmasının koşulları aslında devlet ve toplumu birbirine bağlayan en temel vatandaşlık sözleşmesinin içeriğine dair bize bilgi verebilecek yegane kaynaklardır.[4] Nihayetinde bu koşullar aynı zamanda toplumların tarihleriyle nasıl yüzleştiklerine dair de çok şey söylemektedir.

KAYNAKÇA

Alker, Hayward ve Michael Shapiro (der.), *Challenging Boundaries: Global Flows, Territorial Identities,* Minessota: University of Minnesota Press (Border-line Series), 1996.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* Londra & New York: Verso, (1983) 1991.

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism,* Cleveland & New York: Meridian Books, 1968.

Bauböck, Rainer, *Transnational Citizenship. Membership and Rights in International Migration,* Aldershot: Edward Elgar, 1994.

Beitz, Charles R., "Bounded Morality," *International Organization*, 33 (3) 1979, s.405-424.

—, "International distributive justice", Luper Foy (der.), 1988, s.27-54

Canefe, Nergis, "Memory and Historical Identity in Turkish Cypriot Society: Missing Links", Maria Todorova (der.), *Memory and National Identity in southeast European Societies*, 2001.

— "One Cyprus or many? Turkish Cypriot History in Nicosia", S. Gunn ve B. Morris (der.), *Making Identities: Conflicts and Urban Space*, Londra: Ashgate, 2001.

Dodd, Clement (der.), *The Political, Social, and Economic Development of Northern Cyprus*, Huntingdon, United Kingdom: Eothen Press, 1993.

Green, Leslie, *The Authority of the State*, Oxford: Clarendon Press, 1988.

Ioannides, Christos P., *Turkey's Image: The Transformation of Occupied Cyprus into a Turkish Province*, New Rochelle, NY: A. D. Caratza, 1991.

4 Bu bağa en iyi örneklerden biri Hannah Arendt'in, *The Origins of Totalitarianism*'inde özellikle de "Race-Thinking Before Racism" ve "The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man" başlıklı bölümlerinde görülebilir.

Luper-Foy, Steven (der.), *Problems of International Justice*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1988.

Papadakis, Yiannis, "The Politics of Memory and Forgetting in Cyprus", *Journal of Mediterranean Studies*, sayı 3, no.1, s.139-154, 1993.

Pollis, Adamantia, "Intergroup Conflict and British Colonial Policy: The Case of Cyprus", *Comparative Politics*, sayı 5, no. 4, s.575-599, 1973.

—, "The Social Construction of Ethnicity and Nationality: The Case of Cyprus", *Nationalism and Ethnic Politics* 2 (1), 1996.

Ruiz, Lester Edwin, "Sovereignty as Transformative Practice", Walker, R. B. J. ve Saul Mendlovitz, *Contending Sovereignties: Redefining Political Community*, Boulder, CO: Lynne Rienner, 1990.

Smith, Anthony, *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell, 1986.

Smith, Anthony ve John Hutchinson, *Ethnicity*, Londra: Oxford University Press, 1996.

10

Diaspora'da Kıbrıs Türk Tarihinin Mihenk Taşları Güç, Görünürlük ve Kimlik

> Özkimliklerini oluştururken, faaliyet bağlamları ne kadar yerel olursa olsun, bireyler sonuçları ve yarattıkları anlamlar bakımından küresel olan sosyal ağlar geliştirir ya da onlara katkıda bulunurlar.
>
> Giddens 1999: 2

Bu makalede İngiltere'ye yerleşmiş olan Kıbrıslı Türkler'in diaspora tecrübelerini, hafıza ve tarih ilişkisi bağlamında ele alacağım. Makalenin odak noktası, modern Kıbrıs tarihinde birbiriyle rekabet halindeki iki anlatım biçiminin nasıl üretildiğidir. Bunların ilki, 1974 olaylarının Kıbrıs Türk diaspora cemaatinin kültürel ve siyasi örgütlerinin ileri gelenleri tarafından nasıl yorumlandığıdır. İkincisi ise, aynı olayların diasporanın 'sıradan' üyelerinin hafızaları ve tercihlerinin etkisi ile nasıl yeniden aktarıldığıdır. İlk anlatım büyük oranda Kıbrıs Türk tarihi üzerinde resmi milliyetçiliğin bariz etkisi ile şekillenirken, ikinci anlatım toplumun savaşla parçalanmış geçmişinden geriye kalan bireysel ve özerk algılarının izlerini taşımaktadır. Bu iki farklı anlatım şekli arasındaki uyuşmazlık, resmileştirilmiş milli tarih ile geçmişin bireysel hafızada bıraktığı izler ve yeniden değerlendirilmesi arasındaki gerginliğe işaret eder.

Diasporik grupların milli tarihlerinin yazılması ve yeniden ifade edilmesi kendine has özellikler taşır. Bu durum diasporada kimlik oluşturma ve kalıcı kılma sürecinin ayrıksılığından kaynaklanır. Diasporalar etno-dinsel kimlik vasıfları açısından tanımlanırlar ancak bu

vasıflar toprağa dayalı köken iddialarıyla genelde örtüşmez (Bah, 1996; Lavie ve Swedenburg, 1996; Van Hear, 1998). Dahası, bir diasporanın anavatanından fiziki olarak ayrılması, kendine mesken seçtiği yeni toplumun parçası olarak kabul edileceği anlamına gelmez. Son olarak, hem göç veren hem göç alan ülkelerde, diasporadaki cemaatlerle anavatan arasındaki bağların çoğu kez sorunlu bir biçimde devam ettiği kanısı hakimdir. Bu varsayılan bağlılığın etkileri bağlama göre değişir, ancak genelde hakim olan korku, diasporaların milli siyasete dolaylı katılımı ve beklenmedik etkileri ile ilgilidir.

Düzenli göç ve mülteci dalgalarına maruz kalan Batı ülkelerinde vurgulanan başlıca husus, göçmen ve diaspora cemaatlerinin asimilasyonu ve entegrasyonu meselesi olagelmiştir (Pulis, 1999; Castles ve Davidson, 2000; Faist, 2000). Bu nedenle, göçmen alımını sağlayan bağlar ve mekanizmalar bu makalenin ele aldığı konular arasındadır. Aykırı göçmen kimliklerinin kurulması statükoya tehdit oluşturma eğilimindedir ve hatta yerleşik göçmen cemaatleri bile ev sahibi toplumlarda dönemsel kaygılara yol açabilmektedir (Papastergiadis, 1997). Öte yandan dışarıya göç veren ülkeler açısından göçmenler ve daha özelde diasporalar, belirli bir milli kimliğin devamı ve asıl vatana sarsılmaz sadakati temsil eder. Bu bakış açılarının ikisinin de diaspora kimliklerin ve diaspora cemaatinin geçmiş algısının kurulması ve sürekli kılınması ile ilgili karmaşık sürece yalnızca bir yönüyle bakılmaktadır. Oysa diasporalar ancak çok yönlü ve çok kollu bir varoluş seması içinde anlaşılabilirler. Diaspora cemaatlerini diğer göçmen gruplarından ayırmak amacıyla genelde iki ana özelliğin altı çizilir: Geri dönüş ideali, farklı bir cemaate aitlik duygusuyla bağlılık. Bu yazımda benim iddiam, bu listeye farklı siyaset türlerinin ve tarihle aykırı hesaplaşmaların da dahil edilmesinin gerektiği yolundadır.

Cemaat aidiyeti meselesine biraz yakından bir bakış, bunun yalnızca diaspora cemaatinin etrafına sınırlar çizmesinden ibaret olmadığını ortaya çıkaracaktır. Diasporaların göç alan toplumla aralarındaki ilişki kadar, diaspora cemaatinin anavatanla ilişkisi de diasporik kimliklerin ifade edilmesi üzerinde doğrudan etkiye sahiptir. Örneğin, di-

asporalar genellikle anavatanı temsil eden devlet tarafından verilen etno-dinsel kimliklerin gardiyanları olarak görüldükleri için, sürekli olarak ideolojik sorgulamaya maruz kalırlar. Diaspora örgütlenmelerine uygulanan baskı, aslında onların milli davaya destek olmalarını ve uluslararası arenada 'anavatan'larının temsilcileri gibi davranmalarını sağlama amacını güder (Demetriou, 1999, 2000). Öte yandan, ev sahipliği yapan toplumun farklılıklara gösterdiği hoşgörünün sınırları, diaspora üyelerinin melez [*hybrid*] bir kimliği benimsemeyi mi yoksa gözlemlenebilir bir tecrit veya tümden bir asimilasyonu mu tercih edecekleri konusunda fikir edinmemizi sağlar. Bu bağlamda diasporada farklı kimliklerin kurulması ve idame ettirilmesi yalnızca bireyler arası ilişkilere içkin değil, aynı zamanda çok katmanlı ve çok aktörlü bir toplumsal süreçtir. Hem anavatanın diasporalar ile ilgili izlediği politika, hem de diasporaya ev sahipliği yapan toplumun siyasi cemaat üyeliğine dair dinamikleri çoğunlukla diaspora aleyhine gerginliklere yol açmaktadır. Buna ek olarak, bazı diasporalar diaspora cemaatinin istisnai durumunu gözardı eden katı ve güçlü kurumsal yapılara –ulusal kilise gibi– sahiptirler ve tek yönlü bir sadakat konusunda tavizsiz davranırlar.

Yine de sadakat ve kimlikle ilgili konularda son söz diasporada yaşayan bireylere aittir. Hatta milliyetçiliğin kıskacından kurtulmaları açısından, bu analiz daha da ileri götürülerek anavatanlarında kendilerine sunulmayan imkânların diasporada sunulduğu türünde iddialara da rastlanır (Sullivan, 2001). Ancak diasporalar, geniş bireysel tercih ve inisiyatifler kadar anavatan toplumu ve ev sahibi toplum tarafından üretilen baskılar, kısıtlamalar ve imkânlar gibi faktörlerin bileşimi tarafından varlıkları tescil edilen, akışkan sosyal oluşumlardır. Bu çalışma, diasporik kimliğin toplumsal tarih algısıyla iç içe geçmiş bir parçası olan, diasporik aidiyetin bireysel yorumlanma şekilleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Diasporaları göçmen gruplarından ayıran temel unsur, nesilden nesile aktarılan gruba bağlılık hisleri ve toplumdan grup temelli farklılıkları mıdır? Bir göçmenin, özellikle ikinci nesilde göç ettiği ülke ile bağlarını hemen hemen kesmesi çok da beklenmedik

bir durum değildir. Buna karşın, bir diaspora toplumunun üçüncü ve sonraki nesilleri bile hiç topraklarında yaşamadıkları halde, bu varsayılan anavatana bağlılık hissine sahiptir ve duydukları kadarıyla dahi olsa bu özel geçmişe sahip çıkma eğilimi gösterebilir. Böylesine belirgin mesafelerin zamanda ve uzamda bireyin hayat hikâyesinin organik bir parçası haline gelmesi, diaspora toplumunun anavatan kavramı ile özel bir tür ilişki içerisinde olmasına dayanmaktadır. Diasporada gelişen geçmişe ve güncel zamana ilişkin kimlikler arasında yaşanan bu arabuluculuk sürecinin doğası, üzerinde yaşadıkları toprakların sahipliğini iddia eden 'tarihsel toplumların' kimliğinin inşası ve idame ettirilmesi sürecininkinden oldukça farklıdır. Diaspora toplumları kimlik açısından hem yaşadıkları hem de geride bıraktıkları toplumda gri bir bölgede yer alırlar: Ne tam içeride ne de tam dışarıdadır. Kaldı ki aidiyet kriteri olarak sınırlarla tanımlı bir bölgede yaşayan belli grupların akrabalık bağlarını ve köken iddialarını sermaye haline getirip kullanan milliyetçi projelerden kâr sağlama amacı zaten güdemezler. Birkaç nesilden daha uzun ömürlü oldukları için diasporalar, eninde sonunda tekrar yuvaya dönecek yabancılar olarak da tanımlanamazlar.[1] Kim olduklarını, yani nereden geldiklerini ve nereye ait olduklarını anlamlandırmak için, diaspora cemaat mensupları bir yandan bireysel ve toplumsal şecerelerine dair güvenilir anlatımları muhafaza etmek için direnirken, öte yandan onları değişen zamanın koşullarına uyarlamak zorundadır.

Diasporik varlığın çıkmazı bu nedenle, cemaatin bireylerinin bilinçli ve istekli olarak kökenlerinin ait olduğu toplumun dışında bir ortamda, çoğunluk nüfustan tamamen farklı bir kimlikle yaşama –ve ölme– tercihleri olarak özetlenebilir. Diasporik kimliğin inşası ve sürdürülmesi, farklılıkların ifadesi ve korunmasında bireysel inisiyatif kullanımını gerektirir. Cemaatsel ve ailesel beklentiler gibi faktörler –ki her ikisi de güçlü bir cinsiyetçiliğin etkisi altındadır– her ne kadar bu öz-

1 Bunların dışında, tarihsel örnekler kuvvetle klasik diasporaların –Yahudi, Rum, Ermeni ve Hint gibi– yerleştikleri toplumun refahına katkıda bulundukları gibi, aynı zamanda geride bıraktıkları toplumun talihini de ciddi şekilde etkilediklerine işaret eder.

gün aidiyet duygusunun sürdürülmesinde belirgin bir rol oynasa da, diasporik kimliklerin sürekli kılınması olgusunu tamamen küçük grup dinamiklerine ya da toplumsal baskıya bağlamak hatalı bir genelleme olur. Nitekim Kıbrıslı Türklerin durumu göstermektedir ki, bir diaspora cemaatinin üyelerinin tecrübeleri üzerinde belirleyici etkiye sahip daha başka ve belki de daha önemli değişkenler bulunmaktadır. Bu bağlamda çok önemli bir faktör, aynı zamanda bireyin güvenlik, aidiyet ve tanınma gibi ihtiyaçlarına cevap sunabilen bir kimliğin üretilmesi becerisidir. Sonuç olarak, diasporik kimliğin inşası, koruma ile olduğu kadar uyarlama ve değişimle de ilgili olan çift-boyutlu [*Janus-faced*] bir süreç olarak irdelenmelidir (Cohen, 1997; Sorkin ve Clogg 1999). Çok farklı bir çevrede ata topraklarıyla, geride bırakılan bir kültür ve tarihle güçlü duygusal ve entelektüel bağların muhafaza edilmesi, belli bir toplumda dünyaya gelmenin veya önceden tasarlanmış bir kimliğe sadık kalma baskısının çok ötesinde bir olgudur.

Bu genel çerçeve dahilinde, ileriki sayfalarda bireyin benlik algısıyla ilişki içerisinde diasporik bir kimlik oluşturma sürecinin temel özelliklerini irdeleyeceğim. Daha sonra, bu sürecin hem ev sahibi toplumun hem de anavatan toplumunun diaspora cemaatiyle ilişkilerini kapsayan, toplumsal ve siyasi dinamikleri üzerinde duracağım. Makalemin son kısmında ise, bir yandan cemaatsel ve bireysel kimliklerin diasporada aidiyeti belirleme hususundaki ikili durumu, öbür yandan diasporik ve diğer kimlik türleri arasındaki ilişkilerde geçmişe dair algıların ve tarihin oynadığı rol üzerinde duracağım.

AİDİYETİN ÇOĞUL DAYANAKLARI: DİASPORA CEMAATLERİNDE TOPLUMSAL BENLİK VE BİREYSEL KİMLİK

1999 yılında, Lewisham yakınlarında bir mahalle kuaföründe iki Kıbrıslı Türk gençle yaptığım mülakat, Kıbrıslılık konusunda gerçekleştirdiğim saha çalışmaları arasında hafızama en çok kazınmış olanı diyebilirim. Gençlerden bir tanesi cep harçlığını çıkarmak için burada çalışıyordu. Diğeri ise saçını yaptıran annesini bekliyordu. İkisi de Lond-

ra'da doğmuş, büyümüş ve aynı okula gitmişlerdi. Türkçeleri biraz bozuktu ama ne dedikleri gayet iyi anlaşılıyordu. Buna rağmen benim 'İstanbul Türkçem' karşısında Kıbrıs Türk şiveleriyle konuşmaktan utandılar ve ilerleyen sohbette tamamen İngilizceye dönerek rahatladılar. Benimle Türkçe konuşmak istememelerini açıklarcasına, ikisi de kendilerini İngiliz olduğu kadar Kıbrıs Türk'ü olarak hissettiklerini, ancak Kıbrıs'a geri dönmeyeceklerini ve Londra'da daha mutlu olduklarını söylediler. Buna ek olarak, Londra'da 'anavatanlılar'la (yani Türkiyeli Türkler) sorun yaşadıklarını ima ettiler ve üzerine basa basa okulda beraber Türk dili ve kültürü dersi aldıkları Türk çocuklardan farklı olduklarını vurguladılar. Hemen arkasından, sırf İngiliz pasaportu alabilmek için Kıbrıslı Türk kadınlarla evlenip, amaçlarına ulaştıktan sonra onları terk eden 'Türk erkekleri' ile ilgili kötü tecrübelerinden bahsettiler. Kıbrıslı olmaktan gurur duyduklarını ancak asla o kara sakallı ve görgüsüz Anadolulular gibi olmayacaklarını söylediler. Bu çocuklar Kıbrıs'ta hiç bulunmamışlardı ve 1974 sonrası dönemde Türkiye'nin doğusundan ve kırsal kesimlerinden adaya gelen, bundan dolayı adalı Kıbrıs Türkleri'nin, gerici ve taraflı/maksatlı dindar bir kültürün temsilcileri olarak gördükleri yerleşimcilerle hiç ilişkileri olmamıştı. Bu bağlamda, adalıların tarihsel algılarından izlerin Anglo-Kıbrıslı olarak tanıtılan bu kimliklerde hemen ön plana çıkması oldukça şaşırtıcıydı. Daha da şaşırtıcı olanı, genç bir insanın diasporadaki benlik algısını ifade ederken cemaatsel kimliğe verdiği önemin derecesiydi.

İngiltere ortamında alt-orta sınıf mensubu, on iki ve on beş gibi hassas yaşlardaki bu iki Kıbrıslı Türk genç için diasporik kimlikleri, kim oldukları ve ne olmak istedikleri konusunda alışılageldik biçimde daha ergenlik döneminden itibaren dayatılan kaygılardan çok daha öte bir şeydi. Kendilerini tanıttıkları 'koordinatlar', bir diaspora cemaatine olan üyelikleri ve 'etraflarındaki' toplumlarla –bu durumda İngiltere, Kıbrıs ve Türkiye– karşılıklı mesafe ya da yakınlıkları açısından belirlenmişti. Bu anlamda Kıbrıslılar, birbirinden farklı birkaç toplumdan gelen etkilerle aynı anda başa çıkmak durumunda kaldık-

ları için sıradışı bir grup teşkil etmektedirler. Örneğin, yine 1999 yazında mülakat yaptığım orta yaşlı bir Kıbrıslı Türk mimar, kendisine aydın bir Türk, bilinçli bir Kıbrıslı ve sadık bir İngiliz vatandaşı gibi üç unsuru bir arada barındıran bir melez kimlik kurmak için oldukça derinlere indi. Kendi bireysel tarihi birbiriyle bağlantılı birkaç 'hafıza bölmesine' ayrılmıştı. Çocukluğu Kıbrıs'ın bir köyünde, gençliği ve eğitim yılları 1960'ların ve 70'lerin başlarında Türkiye'nin patlamaya hazır siyasi atmosferinde geçmişti. Ömrünün yetişkinlik yıllarını belirleyen olaylar ise Kıbrıslı bir Türk'le evlenip çocuk sahibi olduğu, sürekli bir işe sahip olduğu, kısacası yerleştiği Londra'da cereyan etmektedir. Bu bireyin kimliğini oluşturma süreci için bu değişken coğrafyanın ve toplumlarının birinin diğerinden daha önemli olduğu söylenemez; çünkü kişinin çocukluk ve gençlik hafızası ile bu dönemlerden kalan izler doğal olarak yetişkinlik dönemine taşınır. Nitekim bu şahsın hayatında meydana gelen dönüm noktası mahiyetindeki olaylar o kadar iç içe geçmiş ki, mülakatımız boyunca ancak olayların tarihleri ve meydana geldikleri yerler üç farklı toplumdan, ülkeden ve kültürden –Kıbrıs Rum toplumundan ayrı bir başlık altında bahsettiğimizde sayı dörde çıkıyor– bahsedildiğini hatırlatabiliyordu.

1999-2001 yılları arasında kendisiyle mülakatta bulunduğum diasporadaki Kıbrıslı Türkler'in hiçbirinin –iki genç çocuk ve orta yaşlı mimar da dahil– kimlikleri hakkında herhangi bir kafa karışıklığına sahip olmadıklarını ifade etmeleri de bu tekil gözlemimi doğrulamaktadır. Tam tersine, birbirlerinden ayrı düştükleri özel noktalar ne olursa olsun, mülakatta bulunduğum Kıbrıslı Türklerin her biri, kim olduklarına dair sağlam bir anlayışa sahipti. Bazıları ısrarla Türklüklerini vurguladı; kimisi için kimliklerinin İngiliz/Avrupalı bileşeni daha ağır basıyordu; diğerleri içinse, önemli olan Kıbrıslılıklarıydı. Bununla birlikte, tüm bu durumlarda Kıbrıs Türk kimliğinin birçok bileşenden oluştuğuna ve bu bileşenlerin birbirini boşa çıkarmadığına dair bir anlayış hakimdi. Hiç kimse bu bileşenler arasında seçim yapmak gibi bir ihtiyaç duymuyordu. Tam tersine, Kıbrıslı Türkler samimi bir şekilde, diasporik, post-kolonyal ve iç savaş sonrası kimliklerinin çeşitli görü-

nümlerinin her birine tek tek anlam yüklemek için ellerinden geleni yapıyorlardı; ve bu yönden, İngiltere'de yaşayan ve bir sömürge geçmişine sahip olan birçok azınlık grubuyla benzerliklere sahiptiler (Anthias ve Lazaridis, 1999). Kendilerinden bahsederken ortaya çıkan çeşitli coğrafyaların, kültürlerin ve tarihlerin ne kadarının diaspora yaşamlarının sonucu olduğu sorusu bu yüzden büyük önem arz etmektedir. Kıbrıslı Türk aidiyet duygusunun çoğul katmanları birbirinden farklı bir takım tarihsel tecrübeler tarafından inşa edilmiştir. Bu katmanlar arasında, Osmanlı yönetimi altındaki imtiyazlı Müslüman sınıfın bir parçası olmak, İngiliz sömürge yönetimi altında Türk ve Müslüman olmak, 1960'lardaki federalizm döneminde Kıbrıs Türk azınlığın bir üyesi olmak, 1974 sonrasındaki Türk askeri yönetimi altında Kıbrıslı Türk olmak ve İngiltere'de Müslüman, Kıbrıslı ve bazen de ırk anlamında öteki olmak sayılabilir. Bu bağlamda Kıbrıslı Türk kimliği melez ve etrafındaki diğer azınlık kimliklerinden de açıkça farklı olan bir kimliktir. Benimsemenin ve ayrı düşmenin bu dikkatli kombinasyonu, diasporik kimlik inşası sürecini anlaşılır kılmak açısından anahtar konumdadır (Frykman, 2001).

Melez kimliklerin küresel olarak yayılmasının kaçınılmazlığı üzerine son zamanlarda yapılan çalışmalarda ileri sürülen yaygın fikirlere zıt olarak, ben bu çalışmamda şu iddiada bulunacağım. Diasporik cemaatler bir yandan çok yönlü bir varoluş çabası vermekte, ancak öte yandan da farklı ve cemaatsel bir kimliğin muhafazası için uğraşmakta ve tamamıyla melezleştirilmeye karşı direnmektedir. Çünkü asimilasyon ve melezleşme çok ileri gittiğinde artık cemaatsel bir kimlikten bahsetmek mümkün olmayacaktır. Kıbrıslı Türklerin durumuna gelince, onlar için topyekûn asimilasyon tehlikesi oldukça yüksek ve çok kaynaklıdır. İngiltere'de bazen doğrudan Türk olarak sınıflandırılabilirler, ki bu kendileri için başkaları tarafından kullanıldığında çoğunun rahatsız oldukları bir sıfattır. Öte yandan Kıbrıslı olarak sınıflandırılmak da onları aynı derecede rahatsız eder çünkü Kıbrıslılık genelde sadece Kıbrıslı Rumlar'a atfedilen bir durumdur. İngiltere'de bir etnik azınlık olarak kategorize edilmek ise onların diğer azınlıklardan farklılıklarını si-

lecek ve dahası onları İngiltere'nin 'kurucu'(en azından daha saygıdeğer) etnik gruplarından sonra gelen bir konuma düşürecek bir yargı niteliği taşır ve bu yüzden istekle benimsenmez. Bu karmaşık nedenler yumağından ötürü cemaatin birçok üyesi için İngiltere'de yaşarken Türklük ve Müslümanlığı bir arada barındıran bir Anglo-Kıbrıs kimliğini benimsemek, Türkiye ve Kuzey Kıbrıs'da yaşarken ise Kıbrıslılık kimliğini öne çıkarmak gibi bir durum sözkonusu olmaktadır.

Diasporik kimliği muhafaza etme sürecinin önemli bir diğer unsuru ise cemaatin bireysel üyelerinin refahını içeriden, yani grubun iç dinamiklerine bağlı olarak sürdürme potansiyelidir. Bu tutum, aynı zamanda asimilasyona karşı direnme dürtüsünü arttırır. Diasporik varoluşun bu yönü ilk bakışta oldukça bireysel görünmekle birlikte, diasporik kimliğin korunması açısından kilit önemdedir. Aidiyet hissi, her ne kadar bireysel tercihe dayansa da, birey bağlılık ve sadakat ilişkileri geliştirebileceği bir cemaatle özdeşleştiği için, aidiyet tek başına yaşanan bir tecrübe değildir. Dahası, aidiyet duygusu sosyal ve kültürel etkileşimin sonucuna bağlı olarak güçlenip zayıflayabilir. Bu bağlamda diasporik kimlik ve aidiyet, kaynağını küçük ölçekte cemaatin kendi içinden ve geniş ölçekte ise toplum genelinden alan, ancak kendine has özellikleri olan sosyal besleme süreçlerine gereksinim duyar. Örneğin, ev sahibi toplumda diasporik kimliklere karşı ayrımcılık ve bu kimliklere karşı dillendirilen olumsuz tepkiler, topyekûn bir asimilasyona ya da cemaatsel kimliğin bir savunma refleksi olarak kendini yalıtan uygulamalara başvurmasına neden olabilir. Benzer şekilde diasporik kimliğin güçlü şekilde ifade edilmesinden elde edilen fayda ve genç nesillere 'kendilerine has' değerlerden ödün vermemeleri konusunda yapılan grup içi baskı, aradan ne kadar zaman geçerse geçsin diaspora kimliğiyle özdeşleşmenin devam etmesi ile sonuçlanabilir. Öte yandan, bu değişkenler verili bir diasporik kimliğin değerlerinden ve önkoşullarından tamamen sapmaya ya da daha yaygın olarak, çeşitli biçim ve derecelerde melezleşmeye yol açabilir. Kısacası, birey, diaspora cemaati, anavatan toplumu ve ev sahibi toplum arasındaki etkileşimin sonucunun ne olacağı, etkileşime giren bütün değişkenler göz

önüne alınmadan kestirilemez.

Her şeye karşın bu dört bileşen arasında genellikle bir hiyerarşik ilişki sözkonusudur. En önemli konumda olan, diasporik kimliğin birey ve anavatan boyutları dahilinde, diaspora cemaatleri ile onlara ev sahipliği yapan toplumlar arasındaki ilişkidir. Bu aşırı vurgunun nedeni diasporik kimlik inşasının gerçekleştiği koşullardır. Sosyolojik sağduyu, belirsizlik ve birden çok seçeneğin olduğu durumlarda bireylerin yaşadıkları istikrarsızlık ve içe kapanma duygusunu en aza indirmek amacıyla, etraflarına 'koruyucu bir koza' öreceklerini söylemektedir (Giddens, 1999: 3). Cemaat kimliğine sarılma, tehditkar derecede farklı sosyo-kültürel koşulların etkileri ile bazen kaygısız ancak çoğu zaman açıkça saldırgan olan durumların üstesinden gelmek için takip edilen bir yoldur. Bireyin cemaatsel kimlik bünyesinde benlik algısının emniyeti, yararlanılabilecek bir bilgi sistemi ve risk dolu ihtimaller, seçenekler ve tercihlerin ortasında bir ortak anlamlar geleneğinin yaratılmasında yatar. Parçalanma/bölünme ve şüphenin öz kimlik yaratılması sürecinin gerekli bir parçası olduğu doğrudur. Bununla birlikte, uzayan kaos ve çatışmaya yol açan etkiler kendini gerçekleştirme ve anlamlı, tatmin verici bir hayat kurma çabasının önünde ciddi engel teşkil edebilir. Bu bağlamda, farklı bir çevrede kişinin geliştirdiği benlik algısı için diasporik kimliğin bir kale vazifesi gördüğü gerçeği çok da beklenmedik bir keşif değildir. İtiraz edilecek bir nokta varsa, o da kurulduktan sonra diasporik kimlikle ilgili değişikliklere ve cemaatin bireysel üyelerinin bu değişiklikleri kabullenme biçimine dair açıkça söylenmemiş varsayımlardır. Daha açık bir deyişle, diasporik kimliğin ya melezliği ya da değişmezliği üzerine yapılan aşırı vurgular, bu konudaki tartışmaları hizipleştirmektedir.

Buna alternatif bir bakış açısı, süreklilik ve değişime eşit derecede vurgu yapılmasını öngörür. Daha önce belirttiğim gibi, diaspora mensubu bireylerin kendilerine ev sahipliği yapan toplumdaki yerlerini belirleyen kimlikler oluşturması ve bu kimliklere sadık kalması kendi refahları açısından gayet önemlidir. Bu açıdan, diasporik kimliğin içeriği, onu çevreleyen siyasi kültürün ve inşa sürecindeki koşulların doğru-

dan etkisi altında şekillenir. Ancak, aynı derecede önemli başka bir husus, bir cemaatin kendini tanımlama şeklinin temel özellikleri ve farklı bireylerin, kendi tarihlerine gönderme yaparken bu tanımlamanın hangi bölümlerini alıp kullandıkları hususunda zamanla yaşanan değişimdir. Şüphesiz, bu değişikliklerin bazılarının bireysel düzlemde ve bireyin tercihleri ile ilgili olarak açıklanması gerekir. Ancak değişim diasporaların inşası ve ayakta tutulması sürecine özgüdür ve bu konu hem cemaatsel hem de toplumsal bağlamda ele alınmalıdır. Bu konuyu sağlıklı irdelemenin bir yolu, diaspora kimliğine yapılan müdahalelerin kaynağını ve özelliklerini sorgulamak ve bu kimliğin daim kılınmasında ya da farklı biçimlere bürünmesinde sözkonusu olan 'çıkarları' tanımlamaktır. Diasporik kimliğe yapılan müdahalelerin kaynağı, geniş bir toplumsal ilişkiler ağına yayılmıştır. Bireysel, cemaatsel, örgütsel ve kurumsal, özel, yurttaşlıkla ilgili ve kamusal, siyasi, toplumsal, kültürel, ekonomik ve diplomatik hareket alanları bu kapsam dahilindedir. Sonuç olarak, kimliğin önceden var olan vasıfları düzenli olarak yeni kaygılardan, bakış açılarından ve farklı gündemlerden etkilenir. Diasporada eski ile yeninin karşılaşması yeni nesiller arasında bazen uzlaşmaya, ancak bazen de çatışmaya yönelik tepkilere ve yeni girişimlere yol açar. Diasporayı kuşatan ve etkileyen değişken koşulların bilgisi, bu bağlamda diasporik kimlik için dışsal ya da tesadüfi değildir. Tam tersine, ortaya çıkan endişe ve benliğin sorgulanması durumu, diasporik kimliği oluşumda ana bileşendir. Buna ek olarak, bir diaspora cemaatine mensup bireylerin öz kimlikleri, yaşamlarındaki evrelere göre değişime ve dönüşüme uğrar. Tüm bu faktörlerin birleşik etkisi, diasporik kimliğin standartlaştırılmış bir reçetesinin yazılmasını önler.

Diasporik kimliklerin tanımlanma ve yaşanma biçimlerinde sürekli bir sapma ve dönüşüm yaşanıyorsa, o zaman bu noktada sorulacak soru bireylerin böyle kimliklere neden sadık kaldığı ve diaspora cemaatinin tarihini kendi hayat hikâyelerinin merkezine koymakta neden bu kadar ısrarcı davrandıkları olmalıdır. Bu durumda, geçmiş olaylara ve eğilimlere yapılan tümevarımsal atıflardan yalnızca günümüzü anlamlandırmak amacıyla yararlanılmamaktadır. Günceli oluşturan bir

parça olarak geçmişe, günümüzden doğru gidilmektedir. Diasporik geçmişin önemine olan bu güven, cemaatsel aidiyetin öncüllerine sürekli ve kategorik bir bağlılığın teminatı durumundadır. Bunun sonucunda, içeriklerini veya yorumlanış biçimlerini etkileyebilecek değişimlerden bağımsız olarak, bireysel ve cemaatsel tarih arasında düzenli bağlar kuran –eleştirel ya da onaylayan tarzda– genel bir tutum ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda diasporik kimlik, hem sosyalleşme hem de bireyin benlik duygusunu geliştirme sürecinin ana hatlarını belirleyen önemli bir arabulucu güç haline gelmektedir. bu da, değişimin içkin olduğu ve bu yüzden diasporik kimliğin süreklilik ve değişime olanak tanıyan güvenli bir sığınak sağlayabildiğinin göstergesidir. Kimlik inşası ve idame ettirilmesi sürecinde bu tarz bir esnekliğin en önemli şartı, cemaatin bireysel üyelerinin önceden tasarlanmış temel kalıplara riayet etmeleri yönünde yersiz baskı altında kalmamalarıdır. Diasporaya aidiyetin bu cazibesi, kişinin 'farklı' olduğu halde yine de benimsenmesi gerçeğine dayanır. Farklılık, bireyin benlik algısından çıkarılmak yerine eklendiğinde, zenginleştirici bir katkıda bulunur. Bununla birlikte, bu koşulların diasporada korunup korunamadığı bireysel tercih ve inisiyatifin dinamiklerinin ötesinde değerlendirilmesi gereken bir konudur.

DİASPORANIN İNŞASI: TOPLUM, KÜLTÜR, SİYASET VE TARİH

Buraya kadar ele aldığım konulardan çıkan sonuç şudur: Diasporalar yapıları gereği durağan değildir ve diasporik kimliğin inşası ve korunması, üzerinde uzlaşılmış verilerin yeniden üretilmesi olarak değerlendirilemez. Diasporaların dağılmasının, büyümesinin, küçültülmesinin ve hatta standartlaştırılmasının sağlıklı bir değerlendirmesi için, bu sürece dair unsurların cemaatin yaşam biçiminin bakış açısından incelenmesi gerekir. Nitekim diasporik tecrübe, diasporanın yeniden bir araya gelmesi ya da ilk baştaki grubun dağılarak farklı yeni cemaatlere bölünmesine yol açması gibi süreçleri içerebilir. Bu tecrübe tersine göçle birlikte diasporaların çözülmesi ile dahi sonuçlanabilir. Veyahut, diasporik kimliğin toparlanması ve güçlenmesini gözleyebiliriz. Son ola-

rak, topyekûn asimilasyon farklı kimlik iddialarıyla beraber cemaatin sınırlarının ve diasporik bağların korunan gücüne son verebilir (Van Hear, 1998: 195). Bu bağlamda dikkat edilecek en önemli nokta, değişimin doğrultusuna odaklanmak değil, belli bir diaspora cemaatini çalışırken bu farklı ihtimalleri göz önünde bulundurabilme yetisini kullanmaktır. Aynı zamanda, diasporanın 'kendi tarihinden bağımsız' olarak varlığını sürdürmesi gibi tuhaf bir beklentiden kurtulmanın da tek yolu budur denilebilir.

Yaşam döngüsü [*life-cycle*] modeli Londra'daki Kıbrıs Türk diasporasının şekillenmesi ve yeniden üretilmesi sürecine uygulandığında ortaya ilginç bir hikâye çıkmaktadır. Kıbrıslı Türklerin büyük çoğunluğu 1963-64, 1967 ve 1974 yıllarında adada yaşanan toplumlararası çatışmalardan önce İngiltere'ye göç etmişlerdir. Bu göç esasen 1944 ve 1961 yılları arasında gerçekleşmiştir ve 1960-61 yılları göçün en yoğun yaşandığı dönemdir (Oakley, 1971, 1979; Oberling, 1982; Charalambous *et. al* 1988). Kıbrıs'tan kitlesel ayrılışların yaşandığı diğer bir zaman dilimi, 1974 olayları ve akabinde adanın askeri olarak ikiye bölünmesinin hemen sonrasına denk gelir (Loizos, 1977). Ancak bu ikinci dönem zarfında adadan ayrılanlarm büyük çoğunluğu Kıbrıslı Rumlar olmuştur. 2000'li yılların başında, İngiltere'de –çoğunlukla Londra ve çevresinde– yaşayan Kıbrıslı Türkler'in tahmini nüfusu 190.000 civarında idi. Kıbrıslı Rumların nüfusu ise bu rakamın dörtbeş katı daha fazla olarak tahmin edilmektedir (Ladbury, 1979a: 17). 1974 savaşından sonra adadan göç edenlerin bu nüfusa oranı henüz tam olarak bilinmemektedir. Bununla beraber, 1974 sonrası göçle gelenlerin genelde Kıbrıs diaspora cemaatinin, özelde ise Kıbrıslı Türk diasporasının küçük bir oranını oluşturdukları söylenebilir. Çünkü 1974 sonrasında İngiltere'ye yerleşenlerin ezici çoğunluğu, Türk ordusunun adanın kuzeyini askeri işgali sonucunda topraklarını ve mal varlıklarını kaybedip, mülteci statüsünde İngiltere'ye sığınan Kıbrıslı Rumlardan oluşmaktadır.

Bu bağlamda, İngiltere'ye yerleşen Kıbrıslı Türklerin çoğunun siyasi nedenlerden ziyade ekonomik nedenlerden dolayı göç ettiği ka-

nısı hakimdir (Berk, 1972; Ladbury, 1979a, b; Demetriou, 2001). Kıbrıslı Türkler için, ne bağımsızlık, ne de bölünme ekonomik refahı getirebilmiştir. Buna karşın Kıbrıslılar'ın diasporada kurduğu işler büyüyüp gelişmiştir; terzilik, elbise imalatı, lokantacılık, toptancılık, perakendecilik, manavlık, kuaförlük, ayakkabı imalatı, taksicilik gibi sektörlere Kıbrıslı Rumlar ve Türkler oldukça hakimler (Ladbury, 1979a: 209). Bunlara ek olarak, Kıbrıslı diaspora cemaati, genelde yeni göç edenlerin iş piyasasına kısa zamanda girmesine olanak sağlayacak, son derece geniş bir ilişki ağına sahiptir. Her ne kadar marjinal ve hizmet sektörlerinde gerçekleşen bu ekonomik patlama ve sonsuz imkânlar dönemi 1970'lerin sonuna doğru inme yaşamışsa da, o zamana kadar Kıbrıslı Rum ve Türk cemaatler çoktan kendilerine İngiltere'de yer edinmişler ve iş piyasasındaki konumlarını sağlamlaştırmaya başlamışlardı.

Her ne kadar Birmingham, Manchester ve Londra'nın etrafında küçük 'anavatan yerleşimleri' kurulmuş olsa da, Kıbrıslı Türklerin İngiltere'ye göçleri genelde Londra ve civarına olmuştur (Bridgwood, 1986; Leeuwenberg, 1979; Ladbury, 1977). Londra'nın Haringey kasabası uzun süre Kıbrıslıların yerleştiği en büyük merkez olma özelliğini korumuştur. Haringey'i Islington ve Lewisham takip etmiştir (Alkan ve Constantinides, 1979: 18-19, 219). Bununla birlikte, 1980'lerde Kıbrıslı Türklerin yerleşim biçimi daha dağınık bir yapıya bürünmüştür. Konut imkânlarının nispeten daha iyi olduğu banliyölere yerleşenlerin sayısı günden güne artmış ve dağınıklık örgütsel, iletişimsel ve akrabalık temelli ilişkilerde de belirgin hale gelmiştir. Bugün, Londra'da Kıbrıslı Türkler'in çoğunlukta olduğu tek bir mahalle ya da iş merkezine rastlayamazsınız; her ne kadar Londra'nın kuzey yakası boyunca çoğunlukla Kıbrıslı Türkler'e hizmet veren eğlence ve kültür merkezleri varsa da, böyle yerlerin çoğunlukta olduğu yerler pek yoktur. Artık evliliklerin aynı köyden, kasabadan ve hatta aynı bölgeden olan Kıbrıslılar arasında yapılmasına yönelik bir tercih veya istek de pek kalmamış görünmektedir. Onun yerine, göçmenlerin nereden geldiklerine değil de, daha çok şu an yaşadıkları yerde kim olduklarına ve hangi sosyal

statüye sahip olduklarına dayalı yeni ilişki türleri gelişmeye başlamıştır. Genç Kıbrıslı Türk nesil için, daha çok okul ve mahalle arkadaşlığı eksenli, başka göçmen cemaatlerden bireyleri de kapsayan ilişki ağları yaygınlaşmıştır. Öyle ki, mülakat yaptığım yeni nesil Kıbrıslı Türkler İngiltere'de doğan ya da en azından büyüyen insanlarla evlenmeyi tercih ettiklerini sıkça belirtmişlerdir. Uygun bir eşin bulunamadığı durumlarda Kıbrıs'a ya da Türkiye'ye yönelinen durumlar olsa da, önceden ayarlanmış evliliklerin bu eski adresleri artık hemen kabul gören bir alternatif teşkil etmemektedir. Bu nedenle, köy ve akrabalarla bağlantılar ve ilişki ağları geçmişte İngiltere'de Kıbrıs Türk diasporasının inşasında çok önemli rol oynamakla birlikte, 1980'ler ve 1990'lardan beri dinamikler oldukça değişmiştir denilebilir.

Benzer şekilde, diaspora cemaatinin demografik yapısı da büyük oranda dönüşmüştür. İlk göç dalgasıyla Kıbrıs'tan gelenlerin çoğu otuz yaşın altındaydı (Oakley, 1971). Bu göçmenler genelde sonradan ailelerini de yanlarına alan genç erkeklerdi. Genç erkek kategorisinin göçmen nüfus içindeki hakimiyeti her ne kadar halen devam etse de, 1990'ların sonuna doğru Kıbrıslı Türk diasporası bünyesinde on ve daha fazla yıldır Kıbrıs dışında yaşayan iki ya da üç farklı nesil barındırır hale gelmiştir. Son olarak, sosyo-ekonomik arka plan bakımından, Kıbrıslı Türk diasporası daha geniş olan Kıbrıs halkı kategorisini tam anlamıyla temsil etmemektedir. İlk göçmen nesli arasında bile beyaz yakalı işçiler ve hizmet sektöründe çalışanların sayısı çiftçiler ve vasıfsız işçilerinkinden daha fazlaydı (Oakley, 1971: 79). Londra'da aynı zamanda işadamları, akademisyenler, profesyoneller, sanatçılar ve politikacılardan oluşan oturmuş nispeten geniş ve kuvvetli bir Kıbrıslı Türk elit tabakası mevcuttur.

İngiltere'deki Kıbrıslı Türk ve Rum diasporaları üzerine yapılan araştırmalar, bu cemaatlerin uzun zamandan beri tek başlarına ayakta durduklarını ve anavatanlarından finansal, kültürel ve siyasi anlamda büyük oranda bağımsız yaşadıklarını ileri sürmektedir. Öyle ki uzaktaki akrabalara ya da Kıbrıs'ta yatırım yapmak için memlekete nadiren para göndermektedirler. Geri dönüş olasılığı oldukça sınırlı ve

çoğunlukla yoktur; onun yerine İngiliz yaşam tarzına alışma ve bunun benimsenmesi, gerekli olduğu kadar arzu edilen bir durum haline gelmiştir. Geriye dönen azınlık bir grup ise, bunu emekliye ayrılmak ya da maddi birikimlerini küçük bir işe veya yazlığa yatırmak amacıyla yapmaktadır. Hatta onlar Kıbrıs'a dönse bile, çocukları eğitimlerini tamamlamak ya da yerleşmek amacıyla ya geride kalırlar ya da tekrar İngiltere'ye dönerler. Bununla birlikte, Kıbrıslı Türk diasporasının İngiltere'deki köklü yapısı, cemaatin kendine yetebilme becerisi ve ekonomik gücüne rağmen, başta gelen siyasi ve kültürel örgütlenmelerinin çoğu, Kıbrıslı Türk diasporası ile ilgili tamamen bambaşka bir tablo çizmektedir. Devlet olarak mevcudiyetini kendinden başka tanıyan olmayan 'Kuzey Kıbrıs'taki Kıbrıs Türk hükümetiyle bağlantılı olan ve onun resmi çıkarlarını açıkça savunan memurlar ve hükümet görevlilerinin giderek artan etkisi altında kurulan bu örgütler, diaspora siyasetinde ön plandadır. Bu örgütlenmelerin üyeleri genelde orta sınıftan ve eğitimli, Londra'da temsilcilik görevleri üstlenmeden önce ya adada ya da Türkiye de biraz da olsa siyasi tecrübeye sahip olmuş insanlardır. İkibinden az üyesiyle bu gruplar, temsiliyet bakımından çok küçüktür. Ancak görünür olma durumu açısından, Kıbrıslı Türklerin diaspora ilişkilerinde ön saflarında yer aldıkları söylenebilir. Diasporada iktidar, görünürlük ve tarih arasındaki karşılıklı etkileşimin çetrefilleştiği nokta da tam burasıdır.

Bu örgütlenmede yer almayan ve diasporada çoğunluğu temsil eden Kıbrıs Türkleri'nin durumuna gelince, diaspora cemaati, çoğunluğu temsil etmekten uzak, ancak kültürel ve siyasi ilişkileri yürütüyor gibi görünen, politik ideologlardan ve ateşli öğrencilerden oluşan gruplardan kendini uzak tutmaya çalışsa da, bu sınırlı bir çabadır. İngiltere'de cemaatin öncelikli kaygılarını ve çıkarlarını nadiren temsil eden, daha çok Kıbrıs'la ilgili uluslararası meselelerle uğraşan büyüklü küçüklü pek çok grup bulunmaktadır. Diaspora bünyesindeki bu grupların birkaçı İngiliz sol veya muhalif partilerin kollarına dahil olmuşlardır. Ancak bu oluşumların dahi üyelikleri ve temsiliyet kabiliyetleri yetersiz kalmakta ve siyasi kaygıları diaspora cemaati ile çok

örtüşmemektedir. Ek olarak belirtmek gerekir ki, örgütleyicilerin çoğunlukla Kıbrıs'taki elit İngiliz okullarında aldıkları eğitim sayesinde 'İngiliz tarzı'na olan aşinalıkları, İngiliz tabanı hedefleyen propaganda temelli politik faaliyetleri daha rahat ve etkili davranmalarına olanak tanımaktadır. Bu nedenle kendilerini daha görünür kılmaktadırlar: para toplayabilmekte, yemekler, kültürel aktiviteler, dersler ve protestolar düzenleyebilmekte, bültenler çıkarabilmekte ve İnternet'i etkili şekilde kullanabilmekteler. Ne var ki, bu gruplar tarafından düzenlenen etkinlikler genelde yalnızca kendi gazetelerinde ilan edilmekte ve bu da kısıtlı bir dolaşım ve seçici katılım anlamına gelmektedir. Bu gruplar, 'Türk kültürünü, değerlerini ve inancını' tanıtmayı ve 'dünyaya Kıbrıs sorununun gerçekte ne olduğunu anlatmayı' amaçlıyorlar. Her ne kadar Londra'daki KKTC temsilcileriyle resmi bağlantıları olmasa da, Kıbrıs sorununun ortaya çıkış nedeni ve geleceğiyle ilgili resmi görüşleri destekliyorlar. Bu örgütlenmelerin en büyüğü *Cemiyet,* 1952'de, 'İngiltere'deki Kıbrıs Türkleri'nin sesi olmak' şiarıyla kurulmuştur. Geçen zaman zarfında yayınları ve düzenledikleri etkinlikler, Kıbrıs meselesiyle ilgili resmi milliyetçi tutumu destekler mahiyete bürünmüştür. Ancak, Londra'da faaliyet gösteren ve Kıbrıs Türk cemaatinin en azından bir kesimini temsil etme iddiasındaki küçük ve orta ölçekli bir dolu örgütlenme gibi, *Cemiyet*'in de cemaat ilişkilerine gerçek katılımı oldukça sınırlıdır.

Bu bağlamda, günlük faaliyetler boyutuyla, modern ulusal Kıbrıs Türk tarihinde dönüm noktası teşkil eden bazı önemli konular, cemaatin farklı kesimlerince oldukça farklı yorumlanmaktadır. İngiltere'deki Kıbrıslı Türk diaspora cemaati demografik ve iktisadi anlamda güçlü, kültürel anlamda hibrid ve coğrafi olarak dağınık bir yapı arz eder. Öte yandan kısaca bahsettiğim gibi, diasporada ideolojik olarak niyetleri anavatan milliyetçiliğini ve kimlik siyasetini kucaklamak ve yaymak olan bir klasör dolusu örgüt bulunmaktadır. Bu gruplar görünürlüğe sahipken, yaygın ve örgütsüz diaspora cemaati üyeleri tercih yapma, diasporadaki yaşamlarının akışını belirleme ve kendi çıkarlarını gerçekleştirme gücünü ellerinde tutmaktadırlar. Başka bir deyiş-

le, diasporada kimlik inşası ve idame ettirilmesi sürecinin, örgütsel yapılar tarafından gölgelenen ancak çok daha önemli unsurları bulunmaktadır. Bu ikiliğe [*dichotomy*] örnek olarak verilebilecek en kayda-değer olaylardan birisi, Kıbrıs'ın 1974'te Türk ordusu tarafından işgalidir. Malum, bu harekat Türkiye'de ve Kuzey Kıbrıs'ta 'Kıbrıs Barış Harekatı' adı altında kapsamlı bir şekilde ve yüceltme ile hatırlanmaktadır. Harekat, 'gerçek' (yani bağımsız) Kıbrıs Türk tarihinin başladığı 'kurucu an' olarak görülmekte ve bu görüş Londra'daki birçok siyasi ve kültürel örgütlenme tarafından benimsenmektedir. Oysa, çoğu iki ya da üç kuşaktan beri Londra'da yaşayan Kıbrıslı Türk ailelerin evinde, 1974 harekatının ne anlama geldiğine ve neler getirdiğine dair oldukça farklı anlatımlar duymak mümkündür. Anma ve kutlama günlerinin ne zaman olduğu bilinse dahi, bu bilginin yorumlandığı çerçeveler ve yeni kuşaklara aktarımı, resmi Kıbrıs Türk milliyetçiliğinin birleşik hikâyesinden oldukça farklı anlatılara izin vermektedir.

Yasemin (adının gizli kalmasını istediği için rumuz kullanıyorum) yirmili yaşlarda genç ve eğitimli bir Kıbrıs Türkü. 2000 yılının başında kendisiyle mülakat yaptığım zaman, Londra Üniversitesi'nin saygın bir bölümünde doktora yapıyordu ve ondan önceki mezuniyeti Oxford ve Cambridge'den. Türkçe ve Fransızcası da akıcı ama o anadilinin İngilizce olduğu konusunda ısrarlı. İngiltere dışında, Fransa ve Türkiye'de uzun süreli yaşamış. Anne babası yirmili yaşlarında İngiltere'ye gelen ve bir daha geri dönmeyen Kıbrıs Türklerinden. Babası Kıbrıs Türkleri'nin Türk kökeninin korunması gerektiğini hararetle savunurken, annesi Yasemin'in ifadesine göre uzun zamandan beri çok kültürlülüğü, cemaatler arası pozitif ilişkileri ve genel olarak liberal görüşleri savunan bir insan. 1974'ün evde nasıl hatırlandığına dair Yasemin'in söyledikleri, tarihe diasporada nasıl farklı anlamlar yüklendiği konusunda oldukça aydınlatıcı. Onun aktarımına göre babası boş zamanının çoğunu üye olduğu cemaatsel örgütlenmelerde, 1974'ün Kıbrıs Türkleri için Bağımsızlık Günü olarak kutlanması etkinliklerinin organizasyonunda yer alarak geçiriyor. Öte yandan annesi, bu gereksiz 'yaygaralara' kulak asmadan hayatını sürdürüyor. Yasemin ve erkek karde-

şine gelince, onların 1974 olaylarıyla ya da kutlamalarıyla pek işi olmuyor. Onun yerine Yasemin, her iki tarafta da katiller ve ihanetçiler olduğunu ve gerçeğin Londra'nın bu küçük resmi diaspora kurumlarındaki kutlama atmosferinden çok daha karmaşık yapıda olduğunu bildiğini söylüyor. Yasemin ve onun kuşağından birçok insan için, 1974 anmaları belki anne babalarını ve Türkiye ya da Kıbrıs'tan yeni gelenleri coşturan, ancak kendileri için anlam ifade etmeyen bir olgu. Anglo-Kıbrıslı kuşağının genç bireyleri olarak onları asıl ilgilendiren kültür, dil, aile tarihi gibi meseleler ve tabii İngiltere'de ve Avrupa'da nasıl algılandıkları ve kabullenildikleri. Bu bakımdan bu yeni kuşak, 1974'ün diasporada dayatılan anlamından açık bir kopuşu temsil ediyor.

Yirmili yaşlarının sonunda, 1999'da kendisiyle mülakat yaptığım sırada ilk çocuğuna hamile olan başka bir Kıbrıslı Türk genç kadın Aysen de benzer deneyimlere sahip. 1974 olaylarını anma törenleri boyunca olanlara dair anlatımı yine benzer bir kopuşa işaret ediyor. Üst kattaki anne babasının evinde yaşlılar toplanıp eskilerden konuşurken, alt katta onların hayatı normal akışıyla devam eder. Öte yandan yaşlı kuşak sohbetlerinin coşkun bir havadan ziyade kaybedilen şeylere duyulan keder ve nostalji içinde geçtiğini söylüyor Aysen. Yaşlıların gözünde 1974, hiçbir şeyin artık eskisi gibi olamayacağını yani Kıbrıs'ın artık eski Kıbrıs olmayacağının açık göstergesidir. Aysen'in 1974 sürecine ve onun öncesine dair anıları şüphesiz, başlarda iki dil konuşan ve gençlik yıllarını Kıbrıs'ın karma köylerinde geçiren büyüklerin anlattığı tecrübelerle süslenmiştir. Onlar için, dolayısıyla Aysen için 1974, yeni olduğu kadar acı bir başlangıcı da temsil eder. Dolayısıyla, halk oyunlarının oynandığı, diaspora siyasetçilerinin zafer işaretleri ile bezenmiş konuşmalar yaptığı kutlama törenlerine katılmak şüphesiz istenmeyen bir durum. Onun yerine bu kuşak, çocuklarına ve torunlarına cemaatler arası savaşta herkesin suçlu olduğunu ve meselenin sadece 'kötü Rumlar'a karşı savaşan 'iyi Türkler'den ibaret olmadığını anlatan farklı bir tarih öğretmeye yeltenmiştir. Bu ve benzer anlatımlarda, 1974 bayram havasını yitirerek acı bir tarihsel gerçek olarak kabul edilmektedir.

KIBRIS TÜRK DİASPORASININ ÇOĞUL ANAVATANLARI[2]

Bu bölümde yanıtlamaya çalışacağım ana soru söyle: Diaspora yaşamının kamusal ve siyasi boyutları –birkaç istisna hariç– 1974 sonrası Kıbrıs Türk milliyetçiliğinin bir birleşik cephesi görünümü verirken, cemaatsel tarihin özel alanlarda bu denli farklı anlatımları barındırması nasıl mümkün oluyor? Milliyetçi siyasetin demir eli, hangi alanlarda bütün alternatif anlatıları bastırarak sınır ötesi harekata devam edebiliyor? Yoksa, diasporik milliyetçi kimlik kamusal alanda baskın çıkarken, özel alanlarda farklı kimlikler mi ifade olanağı buluyor? Diasporadaki Kıbrıs tarihi anlatımları, bu yazı belirttiğim gibi siyaset, hafıza ve toplumsallık arasındaki karşılıklı etkileşime dair ipuçları sunarak bu sorulara yanıtlar bulmamıza yardım etmektedir. Diaspora üyelerinin bünyesinde faaliyet yürüttüğü sosyo-kültürel ve siyasi örgütlenmeler, etno-milliyetçi kimliklerinin sınırlarının yeniden belirlenmesine ve 'kültürel odağı'nın farklı şekillerde düzenlenmesine yol açmıştır. Bu süreç sonucu, aynı cemaat içerisinde farklı tarihsellik ve aidiyet formları yaratılmış ve yan yana var olagelmiştir.

Bu bağlamda, diaspora ve anavatan arasındaki ilişkiler, diasporanın evrilen karakterini tamamen belirlememekle birlikte, diaspora cemaati üyelerinin benlik ve geçmiş algıları üzerinde önemli bir rol oynar. Şüphesiz ulus-devlet, ulusal tarihin baskın anlatılarını üretir ve onları ulusal sınırların hem içinde hem de ötesinde kolayca ulaşılır kılar. Dolayısıyla anavatan milliyetçilikleri diaspora cemaatlerinin tarihsel algıları için bir model sağlama eğilimi gösterirler. Ancak Kıbrıs Türk kimliği özelinde bu ilişki, 'Kıbrıs Türk anavatanı' tanımlanırken yaşanan muğlaklıktan ötürü son derece karmaşık bir durum arz eder. Çünkü diasporada bir yanda 1963 ya da 1974 öncesindeki birleşik Kıbrıs'ı hatırlayanlar ve benimseyenler, öbür yanda Kıbrıs ve Kıbrıslılık algıları 1974 sonrasının bölünmüş ülkesinin parametrelerince şekillenmiş olanlar vardır. Aynı zamanda 'anavatan' Türkiye'den ayrı bir Kıbrıs düşünemeyen önemli bir grup da bulunmaktadır. Bunlara son dönemde, kendilerini ait hissettikleri bir Kıbrıs'ın beklentisi içerisinde olan ve hayatları gönülsüz ve zorunlu sürgünle geçenler eklenmiştir.

Başka bir deyişle, 'Kıbrıs' anavatanıyla bağlar geliştirmek, Kıbrıslılar arasında kimlik inşası sürecinin en önemli değişkenini turmaktadır. Bu bağlamda Kıbrıs Türk diasporasında tarih ve aidi, meseleleriyle ilgili olarak üç genel eğilim gözlemlenebilir. Bunların ilki, ulusal sadakatin göstergesi olarak Kuzey Kıbrıs'taki mevcut hakim siyasi hiziplerin görüşlerine ve resmi ideolojiye bağlılıktır. İkinci olarak, bağımsız siyasi örgütlenmelerin şemsiyesi altında, radikal bir *statüko* eleştirisi ve ada siyasetinin öncüllerinin reddi gelir. Üçüncü eğilim ise, bireyin diaspora yaşantısıyla Kıbrıs siyaseti arasına kısmen ya da tamamen mesafe koyması ve Kıbrıs'la ilgili sosyal, kültürel ve siyasi faaliyetlere son derece seçici ve sınırlı bir katılım göstermesi durumudur.

Besbelli çoğu Kıbrıs Türk bireyinin yaşamları saydığım bu üç eğilimin karışımı veya herhangi birine yapılan seçici vurgu sonucunda ortaya çıkan melez [*hibrid*] oluşumların etkisi altında şekillenmektedir. Hangi aidiyet biçiminin benimseneceği hususunda her ne kadar her zaman seçme hakkı bulunsa da, yapılacak seçim beraberinde belirli bedeller getirmektedir. İlk olarak 'anavatan neresi' sorusu, anavatan rejimi için önemli sorgulamalar doğurur. Bu sorgulama yalnızca siyasi rejime değil, aynı zamanda ulusal kimliklerin belkemiğini oluşturan ve üzerinde uzlaşılmış kültürel ekonomiye de yöneliktir. Farklı Kıbrıslılık formlarından bahsedebilme ve Kıbrıs için farklı gelecekler tasavvur edebilme olasılığı bile milliyetçi kimliğin istikrarını bozabilir. Özel olarak işe bireyin adanın bölünmesinden dolayı kendi tarihinden mahrum bırakıldığını ifade etmesi, 1974 olaylarından sonra meydana gelen durumu *fait accompli* olarak değerlendiren (yani işi oldu bittiye getiren) bir siyasi sistem için ciddi sorun yaratabilir. Buna karşın, diasporanın kültürel alanda kendini ayakta tutabilme zorunluluğu vardır ve cemaat üyelerinin 'milli dava'ya ihanet etmediklerinden emin olmak için, sadakatlerini ortak çabalarla sık sık pekiştirmeleri beklenir. Yine de farklı kültürel, siyasi ve tarihsel tecrübelerin gerçekliği, uzaktan sansür veya diaspora cemiyetlerinden yayılan siyasi baskılarla yok edilemez. Diaspora üyelerinin kültürel anlamda hayatta kalma mücadelesi çok yönlü esneklikler gerektirir ve diasporalara farklı sosyo-kültürel ve si-

KIBRIS TÜRK DİASPORASININ ÇOĞUL ANAVATANLARI[2]

Bu bölümde yanıtlamaya çalışacağım ana soru söyle: Diaspora yaşamının kamusal ve siyasi boyutları –birkaç istisna hariç– 1974 sonrası Kıbrıs Türk milliyetçiliğinin bir birleşik cephesi görünümü verirken, cemaatsel tarihin özel alanlarda bu denli farklı anlatımları barındırması nasıl mümkün oluyor? Milliyetçi siyasetin demir eli, hangi alanlarda bütün alternatif anlatıları bastırarak sınır ötesi harekata devam edebiliyor? Yoksa, diasporik milliyetçi kimlik kamusal alanda baskın çıkarken, özel alanlarda farklı kimlikler mi ifade olanağı buluyor? Diasporadaki Kıbrıs tarihi anlatımları, bu yazı belirttiğim gibi siyaset, hafıza ve toplumsallık arasındaki karşılıklı etkileşime dair ipuçları sunarak bu sorulara yanıtlar bulmamıza yardım etmektedir. Diaspora üyelerinin bünyesinde faaliyet yürüttüğü sosyo-kültürel ve siyasi örgütlenmeler, etno-milliyetçi kimliklerinin sınırlarının yeniden belirlenmesine ve 'kültürel odağı'nın farklı şekillerde düzenlenmesine yol açmıştır. Bu süreç sonucu, aynı cemaat içerisinde farklı tarihsellik ve aidiyet formları yaratılmış ve yan yana var olagelmiştir.

Bu bağlamda, diaspora ve anavatan arasındaki ilişkiler, diasporanın evrilen karakterini tamamen belirlememekle birlikte, diaspora cemaati üyelerinin benlik ve geçmiş algıları üzerinde önemli bir rol oynar. Şüphesiz ulus-devlet, ulusal tarihin baskın anlatılarını üretir ve onları ulusal sınırların hem içinde hem de ötesinde kolayca ulaşılır kılar. Dolayısıyla anavatan milliyetçilikleri diaspora cemaatlerinin tarihsel algıları için bir model sağlama eğilimi gösterirler. Ancak Kıbrıs Türk kimliği özelinde bu ilişki, 'Kıbrıs Türk anavatanı' tanımlanırken yaşanan muğlaklıktan ötürü son derece karmaşık bir durum arz eder. Çünkü diasporada bir yanda 1963 ya da 1974 öncesindeki birleşik Kıbrıs'ı hatırlayanlar ve benimseyenler, öbür yanda Kıbrıs ve Kıbrıslılık algıları 1974 sonrasının bölünmüş ülkesinin parametrelerince şekillenmiş olanlar vardır. Aynı zamanda 'anavatan' Türkiye'den ayrı bir Kıbrıs düşünemeyen önemli bir grup da bulunmaktadır. Bunlara son dönemde, kendilerini ait hissettikleri bir Kıbrıs'ın beklentisi içerisinde olan ve hayatları gönülsüz ve zorunlu sürgünle geçenler eklenmiştir.

Başka bir deyişle, 'Kıbrıs' anavatanıyla bağlar geliştirmek, aslında Kıbrıslılar arasında kimlik inşası sürecinin en önemli değişkenini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Kıbrıs Türk diasporasında tarih ve aidiyet meseleleriyle ilgili olarak üç genel eğilim gözlemlenebilir. Bunların ilki, ulusal sadakatin göstergesi olarak Kuzey Kıbrıs'taki mevcut hakim siyasi hiziplerin görüşlerine ve resmi ideolojiye bağlılıktır. İkinci olarak, bağımsız siyasi örgütlenmelerin şemsiyesi altında, radikal bir *statüko* eleştirisi ve ada siyasetinin öncüllerinin reddi gelir. Üçüncü eğilim ise, bireyin diaspora yaşantısıyla Kıbrıs siyaseti arasına kısmen ya da tamamen mesafe koyması ve Kıbrıs'la ilgili sosyal, kültürel ve siyasi faaliyetlere son derece seçici ve sınırlı bir katılım göstermesi durumudur.

Besbelli çoğu Kıbrıs Türk bireyinin yaşamları saydığım bu üç eğilimin karışımı veya herhangi birine yapılan seçici vurgu sonucunda ortaya çıkan melez [*hibrid*] oluşumların etkisi altında şekillenmektedir. Hangi aidiyet biçiminin benimseneceği hususunda her ne kadar her zaman seçme hakkı bulunsa da, yapılacak seçim beraberinde belirli bedeller getirmektedir. İlk olarak 'anavatan neresi' sorusu, anavatan rejimi için önemli sorgulamalar doğurur. Bu sorgulama yalnızca siyasi rejime değil, aynı zamanda ulusal kimliklerin belkemiğini oluşturan ve üzerinde uzlaşılmış kültürel ekonomiye de yöneliktir. Farklı Kıbrıslılık formlarından bahsedebilme ve Kıbrıs için farklı gelecekler tasavvur edebilme olasılığı bile milliyetçi kimliğin istikrarını bozabilir. Özel olarak işe bireyin adanın bölünmesinden dolayı kendi tarihinden mahrum bırakıldığını ifade etmesi, 1974 olaylarından sonra meydana gelen durumu *fait accompli* olarak değerlendiren (yani işi oldu bittiye getiren) bir siyasi sistem için ciddi sorun yaratabilir. Buna karşın, diasporanın kültürel alanda kendini ayakta tutabilme zorunluluğu vardır ve cemaat üyelerinin 'milli dava'ya ihanet etmediklerinden emin olmak için, sadakatlerini ortak çabalarla sık sık pekiştirmeleri beklenir. Yine de farklı kültürel, siyasi ve tarihsel tecrübelerin gerçekliği, uzaktan sansür veya diaspora cemiyetlerinden yayılan siyasi baskılarla yok edilemez. Diaspora üyelerinin kültürel anlamda hayatta kalma mücadelesi çok yönlü esneklikler gerektirir ve diasporalara farklı sosyo-kültürel ve si-

yasi normlara göre varlıklarını sürdürebilme dirayeti verir. Sonuç hibrid, önemli oranda farklılıkları içine alan ve uzlaştırıcı bir kimlik oluşumu için gerekli imkânların yaratılması olabilir. Tüm bu nedenlerden dolayı, diasporada hem tarih algısı hem de aidiyet biçimleri ada nüfusununkilerden önemli ölçüde ayrılmaktadır. Kıbrıslılığın anlamında bir parçalanma [*fragmentation*] ve Kıbrıs anavatanının ve Kıbrıs tarihinin algılanmasında meydana gelen önemli farklılıklar bu sürecin bariz sonuçlarındandır.

Diasporik kimliği ayakta tutan sütunlardan bir tanesi geri dönüş ideali ise, öbürü kimliğin tire ile ayrılmış ve çifte isimli olarak belirtilmesi durumudur. Yapmış olduğum mülakatlarda ikinci ve daha genç kuşaktan Kıbrıslı Türkler'in Batılı bir kimlik iddia ederken bu kimliğe bir de etno-ulusal bir doğrultu katmadıkları pek nadirdi. 'Nerelisiniz' sorusuna verilen en tipik yanıtlar bu nedenle hibrid bir aidiyet özelliği sergiler: Anglo-Kıbrıslı, Kıbrıs-Kanadalı, Amerikan-Kıbrıslı ve benzeri... Hukuksal olarak 'Anglo-Kıbrıs toprağı' diye bir yer olmayabilir. Ancak bireysel zaman ve uzam sözkonusu olduğunda diasporaların özellikle de genç-üyeleri için en makul coğrafya bu tanımsız memleket olmaktadır. Bu türden bir öz-tanıtım geleneksel ve siyasi olarak ayrı tutulan kimlikleri, tarihleri ve sınırları fütursuzca bir araya getirmektedir. Bireyin kendini 'tireli' tanımlaması bir taraftan anavatanla ilişkilerini bir düzene koymayı gerektirirken, öbür taraftan ev sahibi toplumla da sosyo-politik, ekonomik ve kültürel ilişkileri pekiştirmekten geçer. Nihayetinde diasporik mevcudiyet, kişinin kendi kaderi üzerinde daha kapsamlı kontrol biçimleri oluşturma ve mutluluğu üzerinde doğrudan etkiye sahip alanlarda anlamlı kararlar alabilme yetisiyle belirlenmektedir. Şayet diasporanın iç dinamikleri anavatanla bağlara aşırı vurgu yaparken ev sahibi toplumla ilişki ve kaynaşma düzeyi eksik kalıyorsa, diaspora üyeleri etkili temsiliyetten mahrum kalmaya ve sonucunda hayatlarını değiştirme ve kontrol altında tutma gücünü yitirmeye mahkumdurlar. Benzer şekilde, diasporanın kültürel yaşamında anavatanla ve onun etno-dinsel tarihiyle 'ilişkilenme' eksikliği bir defa hissedilmeye başladı mı, o zaman bizzat diaspo-

ra olmak anlam yitimine uğrar ve zaman içinde diasporik aidiyet algısı yerini başka özdeşleşme biçimlerine bırakır.

Bu bakımdan, kimlik inşasının uluslararası boyutu ve diasporada yeni tarih yazım stilleri ve coğrafyaların üretilmesi hem açık uçlu hem de sınırlı bir süreç olarak ele alınmalıdır. Ulusal tarih ve cemaatsel köken, diaspora üyeleri arasında kültürel, sosyo-ekonomik ve siyasi ilişki ağının kurulmasında bir düğüm noktası oluşturur ve bu vesileyle cemaate topyekûn meşruiyet kazandırır. Öte yandan diasporik kimlik politikaları, 'burası ve 'orası' arasında düzenli bir arabuluculuk yapmak zorundadır. Keza gerçek bir temsiliyet ve meşruiyet olmadan iktidardan bahsedilemez. Kıbrıs Türk örneğinde görüldüğü gibi, anavatan-milliyetçisi, ev sahibi-milliyetçisi ve cemaatin diasporada temsiliyetine dayalı iktidar yapıları açısından diasporik yaşam tecrübesi, beklenmedik sonuçlara yol açabilmektedir. Ortaya çıkan çözümlerden biri diasporik kimliğin, çoğul aidiyet biçimlerini ve geçmiş algılarını bünyesinde barındırabilen bir siyasi yelpaze çatısı altında güvenceye alınmasıdır. Bu durumda, Kıbrıs Türk diasporası, ada toplumuyla olan bağlarına rağmen, anavatan nüfusunun bir uzantısı olmaktan çok daha fazlasını ifade eder hale gelebilir. Bu cemaatin üyeleri benzersiz tarihsel olaylara tanıklık ettiler ve Kıbrıs'ın geçmişine dair her biri farklı anılara sahip. Göçmen ya da mülteci cemaatlerin tarih algısına vakıf olabilmek açısından, Anglo-Kıbrıslı'ların tecrübelerinin sunduğu iç dinamizm ve daha geniş kapsamlı tarihsel değişim tablosu çok önemli unsurlar teşkil etmektedir. Üzerinde araştırma yaptığım cemaati, İngiltere'nin Kıbrıs Türk diasporası yapan, ilk ve öncelikli olarak tarihleri konusundaki özerk anlayışlarıdır denilebilir; hem kendileriyle beraber getirdikleri hem de daha sonra yeniden yazılmasında bizzat rol oynadıkları tarih. Bununla birlikte, bu tarihle ilgili bireysel ve aykırı hatırlama biçimlerine yeteri kadar yer verilmediği zaman, diasporada yeşeren farklı aidiyet biçimleri ve yaşam tecrübesi, diaspora siyasetinin kurumsal ve örgütsel cephesi tarafından gölgede bırakılabilir. Diasporik kimlik inşası süreci kişisel tercih, cemaatsel ilişkiler ağı ve son olarak da diaspora cemaatinin hem anavatan hem de ev sahibi toplumla kar-

şılıklı ilişkilerinden oluşan bir dinamik kombinasyondur. Diasporik tecrübenin bireysel, cemaatsel, toplumsal ve ulusaşırı unsurları arasındaki bu girift bağlantı ve ilişkiler ağı, tarihsel tahayyülümüzü ve sosyokültürel literatürümüzü önemli oranda zenginleştirme potansiyeline sahiptir.

Bu makalede ben Kıbrıs Türk örneğini kesin cevaplar üretmekten ziyade yeni sorulara yönelebilmek amacıyla kullandım. Öncelikli olarak, bu çalışma Kıbrıs Türk diasporasının kendi içinde ve başlı başına sosyal, kültürel ve siyasi bir varlık olarak görülmesi gerektiğinin bir kanıtıdır. Bu durum, yalnızca bu istisnai diasporanın demografik niteliklerinden değil, aynı zamanda onu oluşturan bireylerin ve grupların farklı hayat tecrübelerinden kaynaklanmaktadır. İkinci olarak, ne İngiltere'ye yerleşmiş Kıbrıs Türk diasporası üzerindeki 'Batı' etkisi, ne de Türk ve Kıbrıs Türk milliyetçiliklerinin çeşitli versiyonlarına ta başından beri maruz kalma durumu değişmez faktörler olarak ele alınmalıdır. Diaspora cemaatleri, ev sahipliği yapan ülkedeki yaşamlarını şekillendiren üçlü yapı içinde, koşulların, cemaat bünyesindeki dinamiklerin ve diasporaların anavatanlar tarafından algılanması ve gördüğü muamelelerin etkisi altında, tamamen kendilerine özgü denilebilecek tarihsel bir süreçten geçerler. Nitekim diaspora cemaati üyelerinin hem değişim hem de istikrara verdikleri anlam, bireysel, cemaatsel ve ulusal tarihi kaydetme ve tekrar kaydetme konusundaki özgün deneyimlerinden kaynaklanır. Ancak bu her zaman uzlaşmaya yönelen bir süreç değildir. Ada tarihine dair diasporik anlatımların Kıbrıs Türk toplumu içerisinde daha çok bölünmeye yol açabildiği de bir gerçektir. Yine de hibridite (melezlik) ve değişim Kıbrıs Türk toplumu kimliğini zayıflatan olgular olarak görülmemelidir. Bağımsızlık sonrası dönemin derin bir iz bırakan yılları zarfında, bu kimliğin toplumsal iç dönüşümü diasporada daha belirgindir ama bu Kıbrıslı olma öğesinin yok olması anlamına gelmez. Sonuç olarak, Kıbrıs Türk'ü kimdir ve Kıbrıs Türkleri'nin tarihi nedir sorularına hem Kıbrıs'ta hem de diasporada ve birbirinden oldukça farklı yanıtlar bulunabilir. Bu bağlamda ulusal kimliğin tanımlanması açısından anavatanla diaspora arasındaki ikili-

ğin aşılması gerekmektedir. Bu gerçekleştirilebildiği zaman, Kıbrıs Türkleri arasında tarihe dair yeni bakış açısı getirilebilecek cemaatler arası ihtilafın ve adanın belalı siyasi tarihinin 1974 sonrası dönemdeki Kıbrıs Türk toplumsal yaşamında bireysel anlatımların da katılarak yazılması kolaylaşacaktır.

KAYNAKÇA

Alkan, F. ve Constantinides, S., *Cypriots in Haringey,* Londra: Social Services Department of the London Borough of Haringey, 1979.

Anthias, F., *Ethnicity, Class, Gender and Migration: Greek Cypriots in Britain,* Aldershot: Avebury, 1992.

Anthias, F. ve Lazaridis, G. (der.), *Into the Margins: Migration and Exclusion in Southern Europe,* Aldershot: Ashgate, 1999.

Berk, F., 'A Study of the Turkish Cypriot Community in Haringey, with particular reference to its background, its structure and changes taking place within it', M. Phil. tez, Department of Social Policy, University of York, 1972.

Brah, A., *Cartographies of Diaspora,* Londra: Routledge, 1996.

Bridgwood, A., 'Marriage, Honour and Property: Turkish Cypriots North London', doktora tezi, Department of Anthropology, London School of Economics, 1986.

Castles, S. ve Davidson, A. (der.), *Citizenship and Migration: Globalization and the Politics of Belonging,* Londra: Routledge, 2000.

Charalambous, J., Hajifanis, G. ve Kolonis, L. (der.), *The Cypriot Community of the UK: Issues of Identity,* Londra: PNL Press, 1988.

Cohen, R., *Global Diasporas,* Londra: UCL Press, 1997.

Demetriou, M., 'Politicising the Diaspora: Contested Identities MONG Greek Cypriots in the UK', Uluslararası Çalışmalar Derneği'nin Yıllık Toplantısında sunulan yayımlanmamış makale, Şubat, Washington DC, 1999.

—, 'Diasporic Identities, Loyalty and Post- Nationalism', yayımlanmamış makale (2000).

—, 'Politicising the Diaspora: Contested Identities Among the Greek Cypriot Community in Britain', doktora tezi, Department of International Relations, University of Kent at Canterbury, 2001.

Faist, T., *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces,* Oxford: Oxford University Press, 2000.

Frykman, M. P. (der.), *Identity Formations in Diaspora and Exile,* Oslo: Nordic Academic Press, 2001.

Giddens, A., *Modernity and Self-Identity,* Londra: Polity Press, (1991) 1999.

Ladbury, S., 'The Turkish Cypriots in London: Economy, Society, Culture and Change', doktora tezi, Department of Anthropology, School of Oriental and African Studies, Londra, 1977.

—, *Cypriots in Britain: A Report on the Social and Working Lives of the Greek and Turkish Cypriot Communities in London,* Londra: National Centre for Industrial Language Training, 1979b.

Lavie, S. ve Swedenburg, T. (der.), *Displacement, Diaspora and Geopgraphies of Identity,* Durham NC: Duke University Press, 1996.

Leeuwenberg, J., *The Cypriots in Haringey,* Araştırma Raporu No. 1, Londra: The Polytechnic of North London School of librarianship, 1979.

Loizos, P., 'A struggle for meaning: reactions to disaster amongst Cypriot refugees', *Disasters,* 1977, 1: 231-9.

Oakley, R., 'Cypriot Migration and Settlement in Britain', doktora tezi, Faculty of Social Studies, University of Oxford, 1971.

—, 'Family, Kinship and Patronage: The Cypriot Migration to Britain', Saifullah Khan, Verity (der.), *Minority Families in Britain: Support and Stress,* Londra: Macmillan, 1979, s.13-34.

Oberling, P., *The Road to Bellapais: The Turkish Cypriot Exodus to Northern Cyprus,* Boulder, CO: Social Science Mongraphs, 1982.

Papastergiadis, N., *Dialogues in the Diaspora,* Londra: Rivers Oram Press, 1997.

Pulis, J. (der.), *Religion, Diaspora and Cultural Identity,* Amsterdam: Gordon and Breach, 1999.

Sorkin, D. ve Clogg, R. (der.), *European Diasporas,* Londra: UCL Press, 1999.

Sullivan, Z., *Exiled Memories: Stories of Iranian Diaspora,* Philadelphia, PA: Temple University Press, 2001.

Van Hear, N., *New Diasporas: The Mass Exodus, Dispersal and Regrouping of Migrant Communities,* Londra: UCL Press, 1998.

11

Kaç Kıbrıs? Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'nin Kıbrıs Türk Tarihindeki Hikâyesi

Cemaatsel/müşterek geçmişe dair hafıza, kimliklerin inşası ve idame ettirilmesi açısından büyük önem arz etmektedir. Kent tarihçileri için bu konunun irdelenmesi, kentsel mekânın kullanımı, muhafazası veya yaratılması ile ilgili çalışmalar şeklinde vuku bulmaktadır. Cemaatsel kimlikle ilintili olarak umumi mahallere, daha detaylı olarak merasim, kutlama alanlarının ve hudutlarla belirlenmiş mahallerin düzenlenmesine, tanımlanmasına ve kullanımına özel önem atfedilmektedir. Öyle ki, kentsel mekânın kullanımındaki değişimler üzerine yürütülen çalışmalar sonucunda, toplumsal anlamın kurulması, yıkılması ve yeniden inşası ile ilgili kaleme alınmış çok sayıda eser bulunmaktadır.[1]

Buna karşın, müşterek hafıza ve cemaatsel kimliğin oluşturulması ile yakından ilgili olan tarih, kimlik ve kentsel mekân arasındaki ilişki, diğer disiplinlerden öğrencilerin ve farklı uzmanlık alanlarından ta-

---

1 H. Lefebvre, *The Production of Space* (Londra: Blackwell, 1991) ve *Writings on Cities*, der. E. Kofman (Londra: Blackwell, 1995); M. Bloch, *Sociology and Geography* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); E. Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertation of Space in Critical Social Theory* (Oxford: Blackwell, 1989); E. Soja ve A. Scott *The City: Los Angeles and Urban Theory at the End of the Twentieth Century* (Berkeley: University of California Press, 1998)

rihçilerin araştırma gündemlerine maalesef pek almadıkları bir mevzudur. Kent çalışmaları ve tarihsel coğrafya alanlarının dışında, müşterek hafızanın oluşturulması ile ilgili çözümlemelere dair şimdilik iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Bunların ilki geleneksel siyasi tarihin izinden gider ve çalışma alanı, sosyo-politik bir değişimi kolaylaştırma ve meşrulaştırma amacına hizmet eden seçkinler ve devlet eliyle yapılan yeniden inşa faaliyetleridir. Önemli bir ulusal liderin kanatları altında dalkavukça tarih yazmak –'Napolyon'un Fransa'sı' veya 'Bismarck'ın Almanya'sı' gibi– ve bir çağın seçilmiş özelliklerini sözkonusu bütün nüfusun tecrübeleriyle eşdeğer tutmak bu tip çözümlemelere verilebilecek yaygın örneklerdir. Bu tepeden inme ve bütünsel yaklaşıma alternatif, eleştirel sosyal psikolojinin yanında sosyal ve kültürel tarihin zengin gelenekleri tarafından sunulmaktadır.[2] Ne var ki, bu iki bakış açısı çerçevesinde ortak hafıza üzerine yürütülen çalışmaların hemen hepsi, inceledikleri toplumun yerleşik çevreyle ve mekânla ilişkisini gözardı etmektedir. Sonuç olarak, ortak hafızanın kurulmasında temel bir unsur teşkil eden, bireylerin günlük yaşantıları ile yaşadıkları çevre arasındaki ilişkinin üzerinde durulmamaktadır. Keza toplumsal gerçekliğin kurulmasında mekânsal ve uzamsal öğelerin oynadığı rol ve cemaatsel hatırlama biçimleri arasındaki ilişkiyi odak noktası haline getirebilecek disiplinlerarası bir bakış açısı eksik kalmıştır. Kentsel uzamın kurulması ve kullanımı ile kimlik oluşturma süreci ve anlam türetme arasındaki bağlantıyı başarıyla kurabilen çalışma sayısı çok azdır. Bu çalışmaların çoğu ise, 'kent aracılığıyla vücut bulan modernite' diyebileceğimiz bir bakış açısının sonucu olarak ortaya çıkmıştır.[3]

---

2 N. Bourguet, I. Valensi ve N. Wachtel, der. *Between Memory and History* (Chur: Harwood Academic Publishers, 1990); P. Burke, der. *A New Kind of History: From the Writings of Lucien Febvre* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1973); T. Butler, der., *Memory: History, Culture and the Mind* (Oxford: Blackwell, 1990); M. Halbwachs, *On Collective Memory* (Chicago: Chicago University Press, 1992); I. Irwin - Zarecki, *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory* (New Brunswick: Transaction, 1994); P. Nora, der., *Realms of Memory: The Construction of the French Past, I. Conflicts and Divisions* (New York: Columbia Press, 1996)

3 W. Benjamin, *Moscow Diary*, G. South ed. (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1986); S. Buck - Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* (Cambrid-

Ben bu makalemde tarihsel gerçekliğin ortak hafızanın kendine özgü formatı içerisinde inşası ile kentsel tarih arasındaki kopuk halkanın, savaş sonrasının bölünmüş toplumları üzerine yapılmış çalışmalarda açıkça ortaya çıktığını savunuyorum. Mekân algısının, cemaatsel aidiyet tanımının ve kimliğin iç içe geçmesi, etno-dinsel ihtilaflar sonucu parçalanmış toplumlar için kaçınılmaz bir durumdur. Böyle durumlarda, tüm toplumun yaşamış olduğu travmayı anlamlı kılmaya yönelik ve sosyal yapının bütün katmanlarının aktif şekilde katıldığı bir ortak geçmiş oluşturma çabası görülür. Savaş sonrası dönemde bir yerleşime geri dönüş veya bir yerleşimden göç süreci dahilinde, hafıza ve kimlik arasındaki kaçınılmaz bağlantılar kent tarihçileri açısından özel önem arz eder. Bunlara ek olarak, bölünmelere yol açan etno-dinsel bir savaşın ardından, yaşam, iş, eğlence yerlerinin, ortak merasim ve kutlama alanlarının algısı ile hatırlanan, savaşılan ve sığınak olarak kullanılan, çoğunlukla da yasaklanan, boşaltılan ve kaybedilen yerlerin algıları birbiri ile iç içe geçmiştir. Savaş sonrası yaşanan mekânlara dair bilinç ve bu mekânları tanıdık mekânlar ve ikametgahlar olarak yeniden kurma çabaları, savaş sonrası yaşanan travmaları anlamlandırma faaliyetlerinin temelini teşkil eder. Kent tarihçilerinin çalışmaları bu nedenle, 'modernite ve kent'in sınırları belirlenmiş alanları dışında oluşturulan, sosyal ve siyasi kimliklerle ilişki içerisinde yeni yaşam çevreleri inşa edilmesi sürecinin anlaşılması açısından önemli açılımlar vaad eder.

İleriki sayfalarda kentsel mekânın cemaatsel bir tarih ve kimlik algısıyla ilişki içerisinde tahayyülü, kullanımı, mülkiyeti ve hatırlanması Kıbrıs'ın bölünmüş başkenti Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'nin[4] Kıbrıs Türk bölgesinin özel durumuna atıfla ele alınacaktır. Şehrin kentsel dokusu, buradaki mekânların, bölgelerin ve sınır işaretlerinin yaratıl-

ge, Mass: MIT Press, 1991); D. Ward ve O. Zunz, der., *The Landscape of Modernity: New York City 1900-1940* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1997); E. Soja, *Third Space: Journeys to Los Angeles and Other Real and Imagined Places* (Londra: Blackwell, 1998).

4 Burada şehrin adının üçlü olarak kullanılmasının nedeni, Nicosia'nın Kıbrıs Rum, Lefkoşa'nın Kıbrıs Türk, Lefkoşe'nin ise İstanbul şivesi ile Türkiye'li Türkler tarafından kullanılan şehir ismi olmasıdır.

ması, yenilenmesi ve kullanımı Kıbrıs Türk cemaatinin benlik ve tarihsel kimlik algısını oluşturan temel unsurlardandır. 1974'ten bu yana kentin bir tarafı adadaki Kıbrıs Türk azınlık cemaatinin meşru mevcudiyetinin 'canlı bir kanıtı' olagelmiştir. Öte yandan, öteki tarafı adanın Helen-Avrupa kökenini ve Kıbrıs Rum toplumunun egemen Hıristiyan geleneklerine uygun yaşantısını temsil etmektedir. Bununla beraber, bir zamanların bu birleşik başkentinin kentsel tarihi, ikametgahların, kavşakların, alışveriş ve iş merkezlerinin, parkların ve resmi binaların planlamasından daha öte bir şeyler barındırır. Öyle ki, Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'nin kentsel tarihi ve 1974 sonrasında kentin her yanında türeyen çoğul tarihsel kimlikler, Kıbrıs'ta müşterek geçmiş ve cemaat kimliğinin inşası süreçlerinde merkezi rol oynamıştır ve oynamaya devam edecektir.

HAFIZA, KİMLİK, UZAM VE MEKÂN: TÜRK NICOSIA/LEFKOŞE'SİNİN DURUMU

Uzam, mekân ve geçmişin bilgisi arasındaki ilişki son yıllarda milliyetçilik üzerine yapılan çalışmaların belirleyici bir unsuru haline gelmiştir.[5] Hatta bazı durumlar için, ortak mekânların bilişsel haritalandırılmasının doğurduğu fiziksel sonuçların ve 'anavatan'ların tanımlanmasının ulus-inşası sürecinde tayin edici konumda oldukları dahi iddia edilmiştir.[6] Bu çıkarım ortak geçmişe kaynak gösterilen unsurların –örneğin rotası belli bir tarih– çerçevesinin 'anavatan' tanımıyla belirlendiği gözlemine dayanmaktadır.[7] Öyle ki bir ulusun topografyasının üretilmesi özgün tarihinin bir göstergesi olarak, tüm milliyetçi ve yeni-

5 B. Anderson ve G. Balakrishnan, *Mapping the Nation* (Londra: Verso, 1995); D. B. Knight, 'Identity and Territory: geographical Perspectives on nationalism and regionalism', *Annals of the Association of American geographers*, 72 (1982) pp. 514-31; A. Leontis, *Topographies of Hellenism: Mapping the Homeland* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995).

6 G. Dijkink, *National Identity and Geopolitical Visions* (Londra: Routledge, 1996); C. H. Williams ve A. D. Smith, 'The national construction of social space', *Progress in Human Geography*, 7 (1983), syf. 502-18.

7 J. Gottman, *The Significance of Territory* (Charlottesville: University Press of Virginia; 1973); E.H. R Mellor, *Nation, State and Territory: A Political Geography* (Londra: Routledge, 1989); R. Stein ve D.W. Unwin, *The Politics of Territorial Identity* (Londra: Sage, 1982).

den dirilişçi hareketler için merkezi önem arz eder.[8] Bu arada milliyetçilik üzerine yürütülen çalışmalar bünyesinde, milli *topos*ların inşasına dair yapılan analizler, daha çok sınırları muğlak hatlarla belirlenmiş geniş ölçekli topraklar üzerinde durmuş ve anavatanın kurulması çalışmalarını kartografik projelerle, edebiyatla ya da siyasi retorikle açıklama eğilimi göstermişlerdir.[9] Buna bir alternatif olarak ben Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe ile ilgili çalışmamın ölçeğini ortak hafıza, cemaatsel/milli kimliğin inşası ve uzam/mekân arasındaki ilişkinin incelenmesine indirgeyeceğim. Cemaatsel-milli kimliğin inşası sırasında seçilmiş bir yerleşim alanının rolü ile ilgili bir çalışma, milli topografyanın oluşturulması ile ilgili yürütülen daha kapsamlı tartışmalar sonucu ortaya çıkan çok sayıda veriyle işe başlamak zorundadır. Bu veriler, hem var olan tartışmalara yeni bir yön verir, hem de inşa edilmiş yerleşim alanları ile tarihsel bilinç arasındaki ilişkinin keşfedilmemiş veya saklı yönlerini gün ışığına çıkarabilir.

Post-kolonyal Kıbrıs'ta ada topraklarına dair tarihsel anılar, kasabalar ve şehirlerin kültürel ve tarihsel mirası konusunda buralarda yaşayanların sahip olduğu kutuplaşmış algılar tarafından belirlenmiştir.[10] Nitekim cemaatsel/milli kimliğin inşası ile uzam arasındaki ilişki-

---

8 Örneğin, Artemis Leontis milli bir anavatanın haritasını yaparken belirleyici unsurun topografya olduğunu ileri sürer: 'Bir yerin anavatan haline nasıl geldiğini anlayabilmek için o yerin topografyasını bilmek gerekir... Yeni adı konan uluslar, coğrafi bir alanı kendinden menkul ve sınırları belirlenmiş toprakları olarak gösterirken *topografya*ya başvururlar, ki bu varlıkları için hayati önemdedir ve tarihlerini besler'. Leontis, *Topographies of Hellenism*, syf. 3, vurgu benim. Aynı şekilde, Leontis *topos*u ütopik, gönderme yapılamaz bir uzam olarak değil de 'fiziki bir geri dönüş mekânı, geçmişin varlığını hissettirdiği bir yer' olarak tanımlar. (syf. 19). Ben bu çalışmamda kullandığım *topos* ve *topografya* kavramlarını Leontis'in tanımlarına borçluyum.

9 A. H. R. Baker ve G. Bigger, der., *Ideology and Landscape in Historical Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); H. Bhaba, der. *Nation and Narration* (Londra: Routledge, 1990); J. Black, *Maps and History: Constructing Images of the Past* (New Haven: Yale University Press, 1997); P. Sahlins, *Boundaries: The Making of Spain in the Pyrenees* (Berkeley: University of California Press, 1989).

10 M. Hadjipavlou - Trigeorgis, 'Different relationships to the land: personal narratives, political implications and future possibilities', V. Calothycos, der., *Cyprus and Its People: Nation, Identity and Experience in an Unaimaginable Community, 1955-1997*'nin içinde (Bolder, Col.: Westview Press, 1998), syf. 237-50; M. Killoran, 'Nationalism and embodied memory in Northern Cyprus', Calothycos, der., *Cyprus and Its People*, syf. 159-70; Y. Papadakis, 'The politics

ye verilebilecek en iyi örnek adanın bölünmüş başkentinin durumudur.[11] Arkadan gelen nesillerin yaşamlarını da etkileyen iç savaş ve cemaatler arası anlaşmazlıklar, kentin yerleşim alanlarının kullanımına dair geliştirilen belirli modeller üzerinden sürdürülmekte ve pekiştirilmektedir. Gerek Kıbrıs Rumları'nın gerekse Kıbrıslı Türkler'in Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe/Lefkoşa/Lefkoşe'nin iki tarafına dair geliştirdikleri milli tarihleri ve yeniden inşa süreçleri, bunların sunulma ve algılanma biçimleri, sürekli olarak birbirlerinden beslenmektedir. 1974'ten bu yana yeni Kıbrıs Türk milliyetçi söyleminin, Kıbrıslı Türklerin kökenini adaya dayandırmaya yönelik ürettiği gerçekliklerin çoğu, Kuzey Kıbrıs'ın *de facto* Cumhuriyeti'nin başkentinde hayat bulmuştur. Bu bağlamda Kıbrıs'taki Türk tarihi iki şekilde tanımlanmıştır. Bunların ilki, Osmanlı'nın adadaki ihtişamlı hakimiyetine atıfta bulunur. Bu minvalde kentin seçilmiş bölgeleri yenilenmiş ve halka açılmıştır. Öte yandan ikincisi, adadaki Türk tarihini, farklı bir etno-dinsel grup olarak Kıbrıslı Türklerin kimliklerini koruma mücadelesinde çektiği acılar üzerinden tanımlar. Yaşadıkları çevrelerin ve bu çevrelerdeki anıtların korunması ve yenilenmesi, Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'deki kentsel yerleşim alanlarının yeniden düzenlenmesi, bu 'cemaatsel hatırlama' sürecinin başlıca öğeleri olagelmiştir.

İşte tam bu noktada, Kıbrıs'taki durumun nasıl bir özgünlük arz ettiği ve Kıbrıs'ta gözlenen karşılıklılığın, kentsel değişim ve siyasi kimliğin kurgulanmasını birbiriyle yakından ilişkili olarak açıklamaya çalışan daha geniş ölçekli bir teorik çerçeveyi destekleyip desteklemediği sorusunun sorulması gerekmektedir. Ortak hafıza alanındaki çalışmalarda Pierre Nora'nın yaptığı açılımların izinden giden ve 'hafıza

---

of memory and forgetting in Cyprus', *Journal of Mediterranian Studies,* 3 (1993) syf. 139-54; Papadakis, 'Greek Cypriot narratives of history and collective identity: nationalism as contested process', *American Ethnologist,* 25, 2, (1998), syf. 1-17; Papadakis, 'Walking in the hora: "place" and "non-place in divided Nicosia', *Journal of Mediterranian Studies.*

11 Bu arada, Yiannis Papadakis'in de vurguladığı gibi, şehrin Kıbrıs Rum ve Kıbrıs Türk kesimlerinde kentsel uzama farklı anlamlar yüklenmiştir: 'Kıbrıslı Türklerin durumu Rumlar'ınkinin tam tersidir. Uluslararası alanda tanınmaması, kuzeydeki yönetimin yok sayılmasına ve bu yüzden çok özgün bir durum arz etmesine yol açmıştır...' Walking in the hora, syf. 13-14.

mekânlarını' hakikati oluşturan veya geçmişi yeniden kazanma sürecini tetikleyen yerler olarak tasvir eden bir arayış baskındır.[12] Bununla beraber, verili mekânların ortak veya bireysel hafızayı ortaya çıkardığı varsayımı ancak hafızanın kendisi de verili olarak tanımlanırsa doğrulanabilir. Bunun tersine, hafıza bir çeşit pratik olarak kabul edilirse, bu mekânlar ve yerler, daha çok, anlamın inşasına *hizmet eden* yerleşim çevreleri halini alır. Bu nedenle bu mekânları ve yerleri, hatırlama sürecinin, geçmişte olanlara dair hissiyata dayanak oluştururken araç olarak kullandığı mahaller olarak değerlendirmek gerekir. Başka bir deyişle, mekânlar ya da mekânlara özgü ritüeller ve semboller tek başına hatıralara doğrudan bir giriş sağlamaktan uzaktır. Ben burada hafızaya dair bu ikinci yaklaşımı destekliyorum. Kanımca hafıza –özellikle de cemaatsel ya da ortak hafıza– hatıraların, hikâyelerin ve tarihlerin yüklenebileceği bir zemin değildir. Aksine, hatırlama, 'zamanın politikaları'na; hafızanın hem öznelerinin hem de nesnelerinin seçimi, bezenmesi ve sürekliliğinin sağlanması süreçlerinde bireyler ve cemaatler tarafından oynanan hayati role şekil veren siyasi pratikler ile mümkün kılınan bir süreç olarak görülmelidir. İşte bu yüzden ben, ortak hafızayı birikmiş geçmişe dair paylaşılan hatıralar olarak değil de, verili bir tarihsel olaylar dizisiyle ilintili olarak ve tanımlanabilir bir insan grubuna doğrudan hitap edecek şekilde belirlenmiş bir anlamın inşasına dair bir süreç olarak tanımlıyorum.[13]

Bu bağlamda 'gerçek' ortak hatıralardan bahsedilemeyeceği gibi, 'otantik' müşterek hafıza ile geçmişin siyasi ve sosyal olarak onaylanmış resmi yorumlarını birbirinden ayıran hatlar da o kadar belirgin kalamaz.[14] Aslında, milli tarih üzerine son zamanlarda yapılan çalış-

12 M. Matsuda, *The Memory of the Modern* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

13 Burada, Jay Winter ve Emmanuel Sivan'ın müşterek hafızayı 'umumi hatırlama' olarak tanımlamalarına katılıyorum: 'Geçmişe dair kırıntıları ve parçaları bir araya toplayıp, kamunun gözü önünde birleştirmedir bu. Bunu üreten, dile getiren ve tüketen "halk"tır. Yarattıkları şey bir bireysel hatıralar demeti değildir; bütün parçaların toplamından büyüktür'. J. Winter ve E. Sivan, der. *War and Remembrance in the Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), syf. 6.

14 Irwin-Zarecki, *Frames of Remembrance*.

maların da ortaya koyduğu gibi, resmi tarih yazımı ile gerek bireysel olarak, gerekse müşterekçe hatırlanan tarih arasındaki dönüşüm katmanlı ve çok yönlüdür.[15] Bireysel ve kamusal hatırlama biçimleri arasındaki farklılıkların gözlenebildiği özel bir alan ise, yeni kurulmuş bir ulus-devletin başkentinin tarihidir. Hatırlayabilmek için, insan bir hareket noktasına ihtiyaç duyar ve hatırlanan şeyleri öte yanda unutma ile beslenen bir ayrıştırma sürecinden geçirmek durumundadır. Her şey hatırlanamayacağı gibi, hatırlanan her durum ve mekân ulusal tarihe dahil edilemez. Başkent, bu durumda Nicosia/Lefkoşa, müşterek bir hafızanın kurulması ve dile getirilmesi açısından anıtsal bir dayanak –neyin unutulup neyin hatırlanacağına kılavuzluk eden bir hareket noktası– teşkil etmektedir.

KIBRIS TÜRK TOPLUMUNDA ORTAK HAFIZANIN TARİHSEL BAĞLAMI

Müşterek hafıza hikâyelerin bileşiminden oluşur. Bu nedenle yalnızca kentsel tarihsel bileşene vurgu yapmak yanıltıcı olabilir. Öyle ki müşterek hafızanın oluşturulmasında, çeşitli hikâyelerin ve hatırlamanın çok sayıda öğesinin bir arada dokunma biçimi, tek tek bileşenlerinden daha önemlidir. Bu bağlamda ben, Kıbrıs Türk kimliğinin tanımlanmasını ve ayakta tutulmasını etkileyen daha geniş bir bağlamdan bahsedeceğim.

Kıbrıs Akdeniz'in üçüncü büyük adasıdır. Karşılaştırmalı bir bakış açısıyla, Kıbrıs'taki anlaşmazlık üç faktör tarafından çetrefilleştirilmiş, zayıf bir devletin sınırları dahilinde yaşanan bölgesel bir etno-dinsel anlaşmazlık vakası olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken üç öğe bulunmaktadır: i) etno-dinsel sınırlar boyunca yaşanan çift yönlü sosyo-politik ayrışmanın kolonyal (İngiliz) arka planı;[16] ii) hem Yunan hem Türk ulus devletlerinin adadaki iliş-

15 A. Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era* (Cambridge: Polity Press, 1995) ve *Nationalism and Modernism* (Londra: Routledge, 1998).

16 C.H. Dodd, der., *The Political, Social and Economic Development Of Northern Cyprus* (Huntington: Eothern Press, 1993); Dodd, *The Cyprus Issue: A Current Perspective* (Huntington: Eothern Press, 1995); A. Pollis, 'The social construction of ethnicity and nationality: the case of Cyprus', *Nationalism and Ethnic Politics*, 2, 1 (1996), syf. 67-90.

kilere olan 'anavatan müdahaleciliği';[17] iii) nüfusun büyük ölçüde zorla yerinden edilmesinin ve 1963'ten beri adada yaşanan siyasi meşruiyet krizinin etkilerinin gözardı edilmesine yol açan, toplumsal değil de uluslararası siyasi arenada çözümde ısrar eden statükocu yaklaşım.[18] Bu üç faktöre Kıbrıs sorununa dair yapılan çeşitli çözümlemelerin çoğunda değinilmektedir. Bununla beraber, her ne kadar büyük ölçüde gözardı edilse de, meselenin başka bir boyutu daha var: Bir tarafta *de jure* Kıbrıs devleti ve Kıbrıs Rum toplumunun, öbür tarafta ise *de facto* Kıbrıs Türk devletinin ve Kıbrıs Türk toplumunun adanın tarihini birbirinden tamamen farklı bir şekilde algılamaları. Benim Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe ile ilgili çözümlememde ön plana çıkaracağım yön aslında tam olarak budur. Bu yeni bakış açısının hem Kıbrıs'taki tartışmalara hem de kentsel tarih yazımı çalışmalarına katkıda bulunacağını ümit ediyorum.

Kıbrıs toplumunun fiziksel olarak birbirinden ayrı parçalarının 1974'ten beri geliştirdiği farklı tarih algılamaları, Batı medeniyetinin doğuşu ve gelişimi ile ilgili anlatılarla iç içe geçmiştir. Kıbrıs, Doğu Akdeniz'de, Doğu ile Batı uygarlıkları arasında yaşanan ihtilafta sık sık önemli roller oynamıştır.[19] Kıbrıs'ın uygarlıklar tarihi açısından bir kısır döngü olarak algılanan durumu, aslında adanın yerli nüfusunun Yunan ve Fenike kolonileri arasındaki ilişkinin bir parçası olduğu Hıristiyanlık öncesi zamanlara kadar dayanır. Yine aynı şekilde, Kıbrıs'ın Batılılarca yazılan tarihine göre, adanın Pers İmparatorluğu'nun hakimiyetine girişi, Doğu'ya zorunlu bir baş eğiş ve bunun sonucu olarak 'Doğululaşmayı' temsil etmektedir. Daha sonra Büyük İskender'le birlikte, Kıbrıs'ın yeniden antik Helen Uygarlığı'nın etkisinde bulunan 'Batı hakimiyetine' alındığı ileri sürülmektedir. Roma idaresi ve nüfu-

17 T. Bahçeli, *Greek-Turkish Relations since 1955* (Londra: 1990); C. P. Ioannides, *In Turkey's Image: The Transformation of Occupied Cyprus into a Turkish Province* (New York: Aristide D. Karatzas Press, 1991); P. Kitromilides, 'Greek irredentism in Asia Minor and Cyprus', *Middle Eastern Studies*, 26, 1 (1990), syf. 3-15.

18 N. Canefe, 'Refugees or not: Turkish Cypriot perceptions of the 1974 war'.

19 T. W. Adams ve A.G. Cottrell, *Cyprus Between East and West* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968).

sunun Hıristiyanlığı kabulüyle ise, adada 'Batılılaşma' sürecinin zirveye ulaştığına inanılmaktadır. Ancak, ada yerlilerinin Ortodoks Bizans İmparatorluğu'na tabi olmalarıyla birlikte tarih beklenmedik bir yöne evrilmiştir. Keza Doğu Ortodoks Kilisesi'nin meşruiyeti uzun zamandan beri Avrupa/Batı medeniyetinin bir parçası olarak kabul edilmekten ziyade bir anlaşmazlık konusu olagelmiştir.[20]

Kıbrıs, İslâm'ın yayılmacı döneminde her ne kadar sık sık Arap istilalarının hedefi durumuna gelmişse de, Ortaçağ'da adanın hakimiyeti kesin olarak yeniden 'Batı'ya geçmiştir. I. Richard önderliğindeki üçüncü Haçlı Seferi sırasında ada, İngiliz kuvvetleri tarafından ele geçirilmiştir. Bunu Guy de Lusignan yönetimindeki Fransız hakimiyeti takip etmiştir. Kıbrıs, 1489'da Venedik hakimiyetine geçtiği tarihe kadar Lusignan ailesinin egemenliğinde kalmıştır. Tıpkı Fenikeliler için olduğu gibi, Venedikliler için de Kıbrıs, hayati önem arz eden bir ticari liman olmuştur. Ayrıca, Anadolu'ya ve Doğu Akdeniz sahillerine olan stratejik yakınlığından dolayı daha önceden Yunanlılar'ın Persler'e, Bizanslılar'ın Araplar'a ve Haçlılar'ın Saracenler'e karşı kullandıkları gibi, Venedikliler de Kıbrıs'ı, 'Doğu gücü' Osmanlı'ya karşı bir karakol olarak kullanmışlardır. Bu bağlamda, hem (Yunan) Kıbrıs, hem Batı tarih yazımı, Osmanlılar'ın 1571'de adayı ele geçirmesini, genel olarak 'Batı'nın Kıbrıs'ı 'Doğu'ya kaybetmesi olarak yorumlamaktadır.[21] Buna ek olarak, Osmanlı hakimiyeti altında adanın önemli bir ticaret limanı, güçlü bir kültür merkezi ve hayati önemde bir karakol olmaktan kaynaklanan imtiyazlı konumunu da kaybettiği ileri sürülmektedir. Tam aksine, titiz ancak yoz Osmanlı yönetimi tarafından Kıbrıs'ın sömürge haline getirildiği ve Küçük Asya'dan getirilen Müslüman nüfusun adaya yerleştirilmesi yoluyla yürütülen yeniden iskan politikası sonucunda adanın Batılı mirasının sulandırıldığı şeklinde anlatılmaktadır bu durum.

20 Nergis Canefe, 'Sovereign utopias: civilizational boundaries of early Greek and Turkish histories of nationhood, 1821-1923' (yayımlanmamış doktora tezi, York University, Canada, 1998); R. C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranian World, 1571-1640* (New York: New York University Press, 1993); C. Mango, 'Byzantianism and romantic Hellenism', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 28 (1965), syf. 29-43.

21 Kitromilides, 'Greek irredentism'.

Kıbrıs'a dair bu medeniyet-temelli tarih anlatımının gözardı ettiği önemli bir nokta bulunmaktadır. Kıbrıs, Osmanlılar tarafından fethedildiği sırada, daha doğrusu tarihinin büyük bir bölümü boyunca, ulus-devlet, hatta bağımsız bir siyasi varlık değildi. Osmanlılar adayı Venedikliler'den 'almış'lardır; tıpkı Venedikliler'in Fransızlar'dan, Fransızlar'ın da adanın daha önceki hakimlerinden aldığı gibi... Kıbrıs tarihinin bu şekilde 'millileştirilmesi' çabası, adanın Akdeniz'deki kavimler, kültürler ve dinler arasındaki zengin etkileşimle dolu geçmişinin, 'Batı Medeniyeti'ni şekillendirdiğini gözardı etmektedir. Yine aynı şekilde, Kıbrıs tarihinin inşası sürecinin, *Hellas*'ın –Batı Medeniyeti'nin beşiği– önemli bir bölgesinin barbar Türkler tarafından işgali teması etrafında dönmesi adanın tarihine haksızlık etmektedir. Böyle bir yaklaşım, adadaki Müslüman Kıbrıs Türk nüfusunun üzerine gölge düşürür. Kıbrıslı Türkleri adanın tarihsel ve kültürel mirasına yabancı, barbar istilacıların torunları olarak tanımlamak, onları farklı kılan etno-dinsel vasıflara duyulması gereken saygıya veya Kıbrıs toplumunun farklı kesimleri arasında ortak bir geleceğin inşası ihtimaline yer bırakmamaktadır.

Kıbrıslı Türkler dinleri, dilleri ve etnik ilişkileri bakımından nüfusun çoğunluğundan ayrılır, ancak bu, kimliklerinin 'oryantalize edilmesi' amacıyla kullanılmamalıdır. Buna ek olarak, Kıbrıs Rum milliyetçiliğinin gelişme şartları ve bu milliyetçi söylemin özelde Kıbrıs Rumları'nı Kıbrıs'ın İngilizler'in sömürgesinden kurtulması mücadelesinde savaşan yegane savaşçılar olarak tanımlaması, 1963 ile 1974 yılları arasında özellikle dillendirilen bir husus olmuştur. Öyle ki, Kıbrıs Türk toplumunun bireyleri, her fırsatta Kıbrıs'ın siyasi toplumuna ve tarihine 'yabancı' olarak itham edildiklerini ve bu yönlü davranışlara maruz kaldıklarını dile getirmektedirler.[22] Husumetin ve yabancılaştırmanın bu etkili karışımı, anavatanın Türk aşırı-milliyetçiliğinin sürekli etkisiyle birleşince, Kıbrıslı Türklerin adanın meşru yerlileri olarak tanımlayan bir Türk-Osmanlı Kıbrıs tarihinin inşası-

22 Bu görüş, Eylül 1998 ile Ocak 2000 tarihleri arasında Kıbrıs Türk diasporası üyesi on altı kişi ile yapmış olduğum sözlü tarih mülakatlarına dayanmaktadır.

na yol açmıştır.[23] Milliyetçi tarihin bu 'iki kutuplu' şartları altında, baskın Kıbrıs Türk milliyetçi söyleminde ada tarihi aşağı yukarı Osmanlı'nın fethinden başlatılmaktadır. Kıbrıs Rumları'nın miyop bakış açısına benzer bir şekilde, Kıbrıs Türk yorumu da Kıbrıs Rum toplumu için önemli olan birçok hususu görmezlikten gelme eğilimi göstermektedir. Adanın pre-Helenik ve Helenik kültürü, Hıristiyan mirası ve eski medeniyetlerin topografyalarında belirtilen önemi, Kıbrıs Türk tarihinin kaynaklarında çoğunlukla yer almamaktadır. Elbette tüm bunlar, Kıbrıslı Rumların kendilerini 'Ortadoğululuk'tan ziyade, 'Avrupalı' olarak görmelerini haklı kılan unsurlardır. Hal böyle olunca kısır döngü devam etmektedir: Kıbrıslı Rumlar adanın 'Avrupalı' tarihini yazarken Kıbrıslı Türkler kendilerini bunun dışında tutmaktadır.

Milliyetçi tarih söylemlerindeki farklılıklar, sosyo-ekonomik gelişimlerde de gözlenmektedir. Benzer farklı modeller ve ayrışma noktaları Kıbrıs Rum ve Türk toplumlarının kendilerini post-kolonyal dönemde takdim etme biçimlerinde de açıkça görülmektedir. Kıbrıs Rum toplumunda sosyo-ekonomik gelişime dair hakim kanı, Kıbrıs'ın 1960'ta elde ettiği bağımsızlıktan itibaren geri kalmış, tarımsal bir toplum olmaktan kurtulup, üretime, hizmet sektörüne, turizm ve finansmana dayalı, gelişmekte olan bir ekonomiye sahip modern bir toplum haline geldiğidir.[24] Öte yandan, en azından 1974'e kadar, Kıbrıs Türk nüfusu tarım topraklarının hatırı sayılır bir bölümünü elinde bulunduruyordu, ancak üretim, turizm ve finans sektörlerindeki payı oldukça sınırlıydı.[25] Diğer bir deyişle, sektörel istihdam etno-dinsel ayrışmala-

23 Bu noktada, Osmanlı mirasının Cumhuriyetçi Türk Tarihi'nde çok daha fazla tartışmaya açık bir konumu olduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla, Osmanlılar'ın yüceltilmesinin daha çok Kıbrıs'a özgü bir durum olduğu söylenebilir.

24 C.V. Mavratsas, 'The Greek and Greek Cypriot economic ethos: a socio-cultural analysis', *The Cyprus Review* 4, 2 (1992), syf. 7-43.

25 Dodd, *Political, Economic and Social Development in Northern Cyprus* ve *The Cyprus Issue*. Kıbrıslı Türklerin 1974 öncesi toprak sahipliği için bkz. P. Kitromilides, 'From a Coexistence to Confrontation: the dynamics of ethnic conflict in Cyprus', M. Attalides, der. *Cyprus Revisited*'in içinde. (Nicosia: Jus Cypri Association, 1976), syf. 35-76. Buna göre 1960'ta Kıbrıs'taki ekilebilir toprakların yüzde 20 den fazlası Kıbrıslı Türklerin elindeydi.

ra paralel bir seyir izliyor gibiydi ve bu ayrışmanın, her iki toplumun adanın bağımsızlık sonrası dönemine ilişkin tarih anlatımları üzerinde de doğrudan etkisi oldu. Sonuç olarak, Kıbrıs Türk toplumu için ada ekonomisinin altın yılları istikrarsızlık, kısıtlı sektörel temsiliyet, işsizlik ve durgunluk anlamına geliyordu.

Bu bağlamda, 1974 sonrası dönem, resmi Kıbrıs Türk söyleminde modern Kıbrıs'ın 'gerçek tarihi' olarak görülmektedir. Bağımsızlığı takip eden ilk yıllarda yaşanan sosyo-politik krizler döneminde, Kıbrıs Türk toplumu ekonomik alanda giderek gerilemeye başlamıştır. Bu durum, 1960'larda kuşatılmış Kıbrıs Türk bölgelerine çekilmeyle birlikte daha da kötü bir hal almıştır. Türk ordusunun adadaki sürekli varlığından kaynaklı uluslararası ambargolar ve yaptırımlardan dolayı bugün Kıbrıslı Türklerin geçimi birinci derecede Türk devletine bağlı durumdadır.[26] Bununla birlikte Kıbrıslı Türklerin adada kalanlarının iktisadi faaliyetleri ve genel refah düzeyleri nispeten gelişmiştir. Bu durum en iyi biçimde kısır döngü kavramıyla nitelendirilebilir. Kıbrıslı Türkler ne kadar fazla mahrum bırakılmış hissederlerse son çare olarak Türkiye'ye o kadar başvurmaktadırlar. Öte yandan Türk milliyetçiliği ve Türk askeri varlığı adadaki konumunu güçlendirdikçe, Kıbrıs Türk ve Kıbrıs Rum toplumlarının birleşmeleri ya da federal bir çözüme gitmeleri ihtimali azalmaktadır. Yalnızlık hissi, uluslararası meşru bir kimliğin eksikliği ve zorla yerinden edilme ile ilgili anıların sürekliliği, Kıbrıslı Türklerin cemaatsel-milli kimlikleriyle ilgili güvensizliklerini arttırmaktadır. Bu durumun kısmen giderilmesine yönelik çözümler, Kıbrıs Türk toplumunun Türk-Osmanlı silsilesinin devamı olduğuna yapılan vurgulardan ibaret olagelmiştir. Bu yaklaşımı en iyi örnekleyen olgulardan biri, her ne kadar başka kimse tarafından tanınmasa da, ilan edilen Kıbrıs Türk devletinin başkenti olarak Lefko-

26 Sosyo-ekonomik krizlerden dolayı 1974'ten beri 40.000 Kıbrıslı Türk'ün adayı terketmesi ve anavatan Türkiye'den 60.000 civarında kişinin adaya yerleşmesi Kıbrıslı Türklerin Türkiye'ye bağımlılığının bir göstergesidir – bkz. Dodd, *Political, Social and Economic Development in North Cyprus*; Ioannides, *In Turkey's Image*; Calthychos, *Cyprus and Its People*. Şu anda diasporadaki Kıbrıslı Türkler'in sayısı aşağı yukarı adada kalanlarınki kadar ve son referandumdan sonra daha da fazladır.

şa'nın yenilenmesidir. Böylece kent, bugün adada geçmişten beri farklı bir Kıbrıs Türk kültürü ve geçmişi bulunduğunun en önemli kanıtı konumuna getirilmiştir.

KIBRISLI TÜRKLERİN NICOSIA/LEFKOŞA/ LEFKOŞE SAHİPLİĞİ - TARİH KADER OLUYOR

Kıbrıs Rumları ve Batılı yayıncılarca hazırlanan Kıbrıs haritalarının hemen hepsinde, adanın kuzeyindeki Türk yerleşimleri de dahil olmak üzere, çoğu yer adları yalnızca Yunancalarıyla yazılmıştır.[27] Yakın zamana kadar bu haritaların bazıları adanın kuzey tarafını 'Türk işgali altında' ya da 'halka kapalı' olarak tanımlamışlardır. Ayrıca ülkeyle ilgili rehber kitapların çoğunda Yeşil Hattı geçen ziyaretçilerin risk almış olacakları ve Kıbrıs Türk havayolu işletmelerince yapılan uçuşların, uluslararası düzenlemelere uymadığı ifade edilmektedir. Benzer şekilde, Kıbrıslı Türklerin hakimiyetindeki havaalanları ve limanlar, Kıbrıs Rum hükümetince adaya 'yasadışı' giriş yolları olarak kabul edilmektedir. Yeşil Hattı geçmenin özel izne tabi olduğu gerçeği adanın Türk tarafını esas itibariyle, yasadışı yolları saymazsak, ulaşılmaz kılmaktadır. 1974 sonrası Kıbrıs Türk toplumunun yaşantısını etkileyen bu karmaşık durum, Türk askerlerinin gelmesiyle birlikte adanın bu tarafında yaşamın tabiri caizse 'son bulduğu' izlenimini vermektedir. Öte yandan adanın Türk bölgelerindeki, özelikle de başkent Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'deki günlük yaşam, hiç de işgal altındaymış gibi bir görüntü sergilemez. Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'nin Kıbrıs Türk tarafı, çevresinde gelişen olaylardan bağımsız olarak düşünüldüğünde, yeni kurulmuş bir ulus-devletin verdiği 'bağımsızlık mücadelesiyle' gurur duyan, milli kökenini korumaya ve sergilemeye hevesli başkenti görünümü vermektedir. Bu bağlamda, bugünün Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'si, iki toplum arasındaki karşılıklı yanlış anlamaların ve iki toplumun birbirinin gerçekliklerine ve beklentilerine dair bilgi eksikliğinin somutlaştığı 'ayrıcalıklı bir mekân' konumundadır.

27 J. Martin, 'The history and development of tourism', Dodd, *Political, Social and Economic Development of Northern Cyprus*'da, syf. 335-72.

Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe bölünmüş bir kenttir. Türk askerlerinin 1974'te, güneye doğru ilerledikleri son noktayı belirleyen ateşkes hattı hali hazırda adayı Doğu'dan Batı'ya ikiye bölmektedir. Özellikle eski Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'de bu hat, eskiden iki toplumun da yaşadığı, bir labirenti anımsatan mahalle ve sokakların arasından dolanarak geçer.[28] Silahlı Kıbrıs Rum Milli Muhafızları ve Türk askerleri bu hat boyunca sürekli devriye gezer. Ateşkesi korumak üzere 1964'ten beri tampon bölge boyunca konuşlanan Birleşmiş Milletler Barış Gücü kuvvetleri, bu iki askeri güce eşlik etmiştir. Hattın her iki tarafında, alışveriş ve yerleşim merkezlerinin bittiği yerde, kontrol noktaları, kum torbaları ve paslanmış dikenli teller başlar. Kurşun delikleriyle kalbura dönmüş boşaltılmış evler bu tarafsız bölgenin hakim görüntüsüdür. Asfalt yüzeylerde biten otların arasındaki yabani kır çiçekleri bir Türk, bir Rum askerlerince toplanır. Her iki toplum için de genelde Yeşil Hattı aşmak dünyanın herhangi bir ucuna gitmekten daha zordur. İki Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'deki gerçeklikler, sınır işaretleri ve kent manzaraları, kentin ve ülkenin iki yanını birbirinden ayıran birer uçurum hissi verir.

Şu anda her ne kadar bölünmüş olsa da, kent bir bütün olarak ortak bir tarihi mirasa sahiptir. Fenikeliler, Asurlular, Persler, Mısırlılar, Romalılar, Araplar, Fransız Lusignan hanedanlığı, Venedikliler, Osmanlılar ve son olarak da İngiliz sömürgecileri, Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'nın hakimiyeti için mücadele verenler arasında olmuştur. Öte yandan, tüm bu saydığımız fetihçilerden geriye ne kaldığı sorusu, Nico-

28 Yeşil Hat yalnızca 1974'ten sonra ortaya çıkan bir şey değildir. Kıbrıslı Türklerin görüşü, Türk ordusunun adayı işgalinin, zaten 1974'ten çok önce de var olan Yeşil Hattı sadece resmileştirdiği yönündedir. Öte yandan Kıbrıs Rumları'na göre, Yeşil Hattın sebebi Türk ordusunun adayı işgalidir (Papadakis, 'Walking in the hora', syf. 4). Yiannis Papadakis, konu üzerindeki bu farklı görüşleri işleyen bir çalışmasında şöyle der; 'Şu anda halen faal olan Yeşil Hattın geçmişi aslında iki etnik grubun birbirlerine karşı silaha sarıldıkları zamanlara, Birleşmiş Milletler gelinceye kadar olaylara müdahale etmesi istenen İngiliz güçlerinin adaya çağrıldıkları 1963 tarihine dayanır. Hatta şehrin fiziki olarak bölünmesi, adanın İngilizler'in sömürgesi altında bulunduğu 1958'de olmuştur... Nicosia'nın çeşitli bölgeleri, 1958 yılı boyunca, Mason-Dixon Çizgisi olarak bilinen plan dahilinde birbirinden ayrılmıştır' (*a.g.e.*). İngiliz sömürge yönetiminin bölücü etkileriyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Pollis, 'Social construction of ethnicity'.

sia/Lefkoşa/Lefkoşe'nin iki ayrı bölgesinde birbirinden çok farklı olarak yorumlanmaktadır. Kentin Kıbrıs Rum tarafındaki anlatıya göre, en önemli gelişmeler 15. ve 16. yüzyıllarda Lusignan hakimiyeti altında yaşanmıştır. Bu dönemde çok sayıda saray, köşk, kilise ve manastır inşa edilmiştir. Öte yandan Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'nin Türk tarafı, şehrin bugün geldiği durumu tamamen Osmanlı-Türk etkisine borçlu olduğunu savunmaktadır.[29] Kıbrıs Türk ve Lefkoşa/Lefkoşe'sinin Osmanlı-Türk mirası teması çerçevesinde kentsel yeniden dirilişi başka muhtemel yorumlara ve melez tarihsel anlatımlara yer vermez. Kentin eski tarihiyle ilgili olarak, gerek Kıbrıs Rum gerekse Kıbrıs Türk belediyeleri, yalnızca bir yönetimin rolü üzerinde hemfikirler, o da Venediklilerin rolü. Her iki taraf da Venedikliler'i kendi çıkarları uğruna kentsel kültürü ve refahı yok eden sömürgeciler olarak görmekte ve resmetmektedir. Eski Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'da bulunan kalelerin, katedrallerin ve sarayların çoğu, Kıbrıs'ın Altın Çağı olarak da adlandırılan Lusignan hakimiyeti sırasında inşa edilmiştir (1192-1489). Lusignanlar döneminde şehir Akdeniz'deki başlıca merkezlerden biri haline gelmiştir ve etrafı Ortaçağ Surları olarak bilinen yedi millik uzun surlarla çevrilmiştir. Buna karşın, Venedik hakimiyeti altındayken (1489-1571) mimari ihmal edilmiş, daha kısa ve daha sağlam surlar inşa etmek amacıyla kentin Ortaçağ'dan kalma binaları yerle bir edilmiştir. Öte yandan, söz Venedikliler'in kent mimarisine karşı neden bu kadar acımasız oldukları konusuna gelince, fikir ayrılıkları ortaya çıkmaktadır. Venedikliler Osmanlı tehlikesine karşı, daha ziyade eskimiş binaları ve anıtları yıkarak şehrin etrafını yeni askeri yapılarla çevirmişlerdir. Yani Venedikliler'in Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'yi yıkmalarında Osmanlıların dolaylı rolü vardır. Bu dolaylı rolü Kıbrıs Türkleri kan dökülmesine gerek yoktu diye okurken, Osmanlılar'ın bölgesel yayılmacılığından hoş bahsetmeyen çevreler, şehrin yok edilmesini Osmanlılar'dan kaynaklanan başka bir barbarlık örneği olarak yorumlamaktadırlar.

29 H. F. Alasya, *Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Tarihi* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1987); E. Emel, *Aspects of Turkish Civilisation in Cyprus* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1965); A. Gazioğlu, *The Turks of Cyprus* (Lefkoşa, 1991).

Osmanlı teması, yalnızca Venedikliler hakkındaki yargıların değil, aynı zamanda Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'nin tarihine dair oldukça farklı yorumların ve anlatımların da altını çizmektedir. Osmanlılar'ın adayı 1571'de fethetmelerinden 1878'de İngilizler'e kaybetmelerine kadarki döneme ait Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'nin her tarafında birçok esere rastlanmaktadır. Ancak bu eserlerin kalıntılarına yalnızca Türk tarafında değer verilmiş ve kalıntılar restore edilmiştir. Dahası, bu restorasyon çalışmaları 1974 sonrası dönemde yapılmıştır. Başkentin Rum tarafında, Osmanlı mirasının adanın tarihi ve kültürü üzerinde kayda değer herhangi bir etkisi olduğu kabul edilmemektedir. Onun yerine antik Greko-Romen, Rum Ortodoks ve Bizans geçmişine önem atfedilmektedir. Özellikle Avrupalı ziyaretçiler, Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'nin Rum kesiminin birçok tarihi zenginliğe sahip olduğunu dile getirmişlerdir. Bunar arasında en çok ziyaret edilenler ibadet yerleridir. Bu mekânlar, ada nüfusunun Rum Ortodoks mirasının olduğu gibi, adanın yüzyıllar boyu ev sahipliği yaptığı çoğul etno-dinsel yaşamın da birer sembolü konumundadırlar. Bunlara örnek olarak Agios Irakleidios, Saint Barnabas ve Ilarion kiliselerinin yanında, Macharias Manastırı ve Agios Ioannis Katedrali (St. John Katedrali) verilebilir. Ancak Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'nin Rum kesimindeki bu geniş dini mekânlar listesi içerisinde yer alabilen ve halen açık olan tek İslâmi eser Ömeriye Camii'dir. Başlangıçta Orta Çağ'da Augustin tarikatı için inşa edilen bir kilise olan bu eser, şu anda cami olmasından ziyade, Ortaçağ'dan kalma bir yapı olduğu için ziyaret edilmektedir.[30]

Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'nin Rum tarafı, Greko-Romen ile Rum Ortodoks tarihsel mirasına ve adanın İngiliz hakimiyetinden kurtuluşuna vurgu yapadursun, Yeşil Hattın ayırdığı Türk tarafında tarih, Osmanlılar'm adaya ayak basmasından itibaren başlatılmaktadır.[31] Türk

30 Osmanlı'nın Kıbrıs Rum kesimindeki tarihsel varlığına işaret eden tek öbür yapı ise 18. yüzyılda inşa edilen, Hadji Georghakis Kornesisos'un evidir. Ev, aslen Hıristiyan ve Rum olan bir Osmanlı *dragomanına* (tercüman) aitti. Dragoman aynı zamanda Osmanlı adına vergi alma yetkisine sahipti ve bu yüzden sevilmezdi. Her şeye karşın hatırı sayılır bir ekonomik ve politik güce sahipti.

31 Öte yandan günümüz Kıbrıs Türk tarihi, öncelikli olarak Kıbrıs Rumları'ndan 'bağımsızlık' teması üzerinde yoğunlaşmaktadır.

tarafının bu yaklaşımı, Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'nin M.S. 7. yüzyıldan itibaren başlayan Arap istilalarından beri adanın başkenti olduğu gerçeğini görmezden gelmektedir. Günümüz Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'sinin Türk tarafı eskiden beri etno-dinsel açıdan farklı toplumlara ev sahipliği yapmıştır ve kentin mimari yapısı bugün hâlâ karışık bir görüntü sergilemektedir.[32] Oysa kentin bu özelliğine hiç vurgu yapılmamaktadır. Onun yerine Kıbrıs Türk ve Türk kaynakları kentin Osmanlı hakimiyetinde yeniden inşası üzerinde yoğunlaşırlar. Bir yandan şehrin mimarisine dini ya da umumi birçok yapı eklenirken, diğer yandan sayısız kilise ve dini mekân da camiye dönüştürülüp Müslümanların kullanımına açılmıştır.[33] Şüphesiz bu sözkonusu 'dönüştürmeler' adadaki Hıristiyan nüfusun büyük tepkisini çekmiştir. Öte yandan Türk ve Kıbrıs Türk kaynaklarında Osmanlı yönetimine yapılan bu vurgularda, adanın mimari yapısına yapılan bu eklemelerden neredeyse hiç bahsedilmemektedir. Bu kaynaklarda bahsi geçen ve Osmanlı damgası taşıdığı söylenen eserler genellikle camiler, hanlar, hamamlar, kütüphaneler, medreseler, çeşmeler, mabetler, tekkeler ve ikametgahlardır.[34] Bu çerçevede eski Lefkoşa kenti 1975'ten beri adadaki Osmanlı-Türk geçmişine dair anıların yeniden canlandırılacağı bir alan olarak seçilmiştir. 1974'ten önce, camilerin ve Osmanlı dönemine ait eserlerin yenilenmesi, siyasi krizlerden ve onunla bağlantılı olarak yerel Kıbrıs Türk yöneticilerine sağlanan maddi kaynakların yetersizliğinden dolayı neredeyse imkânsızdı.[35] 1983'ten beri ise tam tersine, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Antikalar ve Müzeler Bakanlığı tarafından çok sayıda geniş çaplı restorasyon projesi hazırlanmış ve tamamlanmıştır. Buna ek olarak şehrin yerleşim yapısı, Osmanlı ve Türk tarzı umumi yapıların çevresinde yeniden düzenlenmiştir. Ben bu noktada, cemaatsel/milli kimliğin inşa-

32 Bu tespit, aynı zamanda Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'nin Rum kesimi ve onların şehrin Hıristiyan vasıflarına yaptıkları büyük çaplı vurgu için de geçerlidir.

33 Alasya, *Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Tarihi.*

34 Kıbrıs'ın bazı kasabalarının su ihtiyacının ilk defa Osmanlı döneminde kurulan bir sistemle giderildiği de söylenmektedir. Lefkoşa'da bulunan bu su kaynaklarının ikisi (Arap Ahmed ve Silahtar Paşa kaynakları) günümüzde halen kullanılmaktadır.

35 Dodd, *The Cyprus Issue.*

sı ve kurulan yaşam alanları arasındaki karşılıklılık ilişkisini irdelerken, seçtiğim bazı projeleri detaylı olarak ele alacağım.

Ada'daki Osmanlı varlığından geriye kalan ve üzerinde en çok hassasiyetle durulan yerler, 1571'de adanın Osmanlı/Müslüman hakimiyetine geçmesi uğruna savaşırken öldükleri için şehit olarak görülen askerlere ait anıtmezarlar ve türbelerdir.[36] Aslında eski Lefkoşa'da her adım başı, Kıbrıs'taki Türk tarihinin farklı dönemlerine ait eski ve yeni şehitliklerle karşılaşmak mümkün.[37] Eski kentin surları dahilinde sayıca daha az olan öbür tarihi yapılar ise, bir zamanlar Osmanlı yöneticilerine veya Kıbrıs Türk büyüklerine ait olan köşkler ve ikametgahlardır. Bunlar, çoğunlukla 1974 sonrası dönemde ilk inşa edildikleri zamanki imparatorluk ihtişamını yansıtacak biçimde restore edilen sahipsiz ya da artık kamuya mal edilmiş yapılardır. Aralarında en göze çarpanı, Arap Ahmet Meydanı'ndaki Derviş Paşa Köşkü'dür. Tamamen restore edilen ve korunan bu Osmanlı belediye binası bir açık hava müzesi görünümündedir. Binanın restorasyonu 1988'de tamamlanmıştır ve yeni kurulan Cumhuriyet'in kalkıştığı diğer birçok projede olduğu gibi, bu restorasyonun maddi yükünün büyük bir bölümü de Türkiye tarafından karşılanmıştır.

Osmanlı-Türk eserlerinin üçüncü kategorisini ise çoğunlukla eski mahallelerde inşa edilen camiler oluşturmaktadır. Bu yapıların yenilenmesini ve yüceltilmesini, Kıbrıs Rumları'nın dini saygı gösterdikleri yerlerle doğrudan karşılaştırmak ilginç olabilirdi. Fakat Osmanlı camilerinin çoğu, Ortaçağ'dan kalma Hıristiyan arka planları ve Gotik tasarımlarıyla, daha çok kafa karıştıran, karma bir mimari geçmiş sergilemektedir.[38] Bundan ötürü, bu melez tarihin nasıl olup da Osmanlı ih-

36 Moira Killoran'ın deyişiyle, 'Kuzey Kıbrıs'ın her tarafı tarihin izleriyle doludur... Kuzey Kıbrıs topraklarını süsleyen eserler siyasetçilerin ve şehitlerin anılarını 'dondurmak'la kalmıyor, aynı zamanda ataerkil bir 'milli aile' hissini de billurlaştırıyor', syf. 162.

37 Arab Ahmet Mahallesi'ndeki Yeditepeler türbeleri, Belediye Çarşısı'ndaki Aziz Efendi türbesi ve mescidi, Girne Kapısı'nın yakınlarındaki Barbaros Burcu'ndaki Üç Şehitler türbesi ve Asmaaltı Meydanı'ndaki Kurt Baba türbesi, Osmanlı döneminden kalan türbelerin nasıl korunduğuna dair kayda değer örneklerdir.

38 Şüphesiz, Arap Ahmed Camii gibi istisnalar da vardır. Bu cami, 17. yüzyılın başlarında, Kıbrıs'ın Müslüman fatihlerinden biri olan Rodos valisi Arap Ahmed Paşa'nın anısına yaptırılmıştır. Bu cami, Lefkoşa'daki 'en görkemli Türk eseri' olarak kabul edilmektedir.

tişamı adı altında sunulduğuna dikkat çekmek oldukça önemlidir. Gotik mimarinin iyi muhafaza edilmiş detayları ile Sünni İslâm'ın veya yeni dalga Türk (Kıbrıs) Milliyetçiliği'nin taleplerinin bu özgün kombinasyonu, aslında oldukça önemlidir. Burada iki ayrı muhafaza/restorasyon şeklini yansıtan iki örnek vermek istiyorum. Bunların ilki, Selimiye Camii'dir.[39] Selimiye Camii başlangıçta, yapımına 1209'da, yani Osmanlı'nın fethinden üç buçuk asır önce başlanan Santa Sophia Katedrali idi. Bu kiliseden bozma cami, batı cephesi, üç ana kapısı ve gül biçimindeki büyük penceresiyle, Fransız Gotik mimarisinin başyapıtlarından biri olarak kabul edilmektedir. Ancak bütün aksesuarları ve Hıristiyanlığa ait semboller sonradan, kilise camiye dönüştürülürken çıkarılmış ve iç tarafı tamamen beyaza boyanmıştır. İkinci örnek ise yine Gotik kiliseden bozma bir cami olan Haydar Paşa Camiidir. Bu bina 14. yüzyılda, St Catherine Kilisesi adıyla Lefkoşa'nın en büyük kilisesiydi. 1571'de Müslümanların kullanımı için camiye dönüştürülürken, tepesine çıkılıp ezan okunan uzun bir minare binaya eklenmiştir. Fakat yapının diğer bölümlerine dokunulmamıştır. İlk yapıldıklarında muhtemelen üzerlerinde Hıristiyan azizlerinin resimleri ya da İncil'den sahneler bulunan vitraylarla süslü olan uzun ve yüksek pencereleri ve kemerli kapılarıyla ön cephe, yapının ilkin kilise olarak inşa edildiğini açıkça göstermektedir. Yapı 1986 ile 1991 yılları arasında restore edilmiştir ve bugün daha çok bir sanat galerisi olarak kullanılmaktadır.

Osmanlı kilise-dönüştürmelerine dair örneklerde görüldüğü üzere, 1974 sonrası Lefkoşa'sının muhafaza/restorasyon politikaları çeşitlilik arz etmektedir. Ancak genel olarak kent, melez geçmişini hatırlatan unsurlardan arındırılmıştır. Örneğin, Ortaçağ'ın kiliseden bozma camilerinin civarındaki caddelere verilen isimlerin hiçbiri bölgenin zengin geçmişine dair herhangi bir ipucu vermez. Lefkoşa'nın merkezindeki cadde isimlerinin hepsi 1974'ten beri Türkleştirilmiştir.[40] Sonuç olarak, modern

39 Laleli Camii ünlü başka bir örnektir. Kentin eski mahallerinde yer almaktadır ve planına bakılırsa başlangıçta bir Ortaçağ kilisesi olarak inşa edilmiştir.

40 Merkezdeki meydanın adı Atatürk (Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu) Bulvarı, etrafındaki sokaklar ise, Alpaslan (Küçük Asya'yı ele geçiren Türk savaşçı-kahraman) ve Mehmet Akif sokakları (Türkiye Cumhuriyeti İstiklal marşının sözlerini kaleme alan şair) olarak değiştirilmiştir.

Kıbrıs Türk toplumunda tarih, adanın melez bir geçmişe sahip olduğunu ve birçok medeniyete ev sahipliği yaptığını sergilemekten ziyade, daha çok Kıbrıs Türk cemaatinin hep orada var olduğunu kanıtlama amacına hizmet eden bir araç halini almıştır. Lefkoşa'daki Ortaçağ'dan kalma üç din dışı seçkin mimari eser olan Chapter House, Türk Hamamları ve Bedesten'in günümüzdeki kullanımı bu görüşü net olarak doğrulamaktadır. Kentteki Osmanlı mirasına son derece özen gösterilirken, Osmanlı öncesi Hıristiyan veya antik dönemleri anımsatan bu üç bina umuma açılmıştır ve hiç korunmadan veya restore edilmeden her gün gelişigüzel kullanılmaktadır. Bu açıdan, 1974 sonrasında Lefkoşa'da yaşanan alanların dönüştürülmesi, daha genel, evrensel olarak kabul gören –kentsel ya da başka türlü– bir tarih anlayışından ziyade, tamamen tekil bir toplumsal kimliğin ifade edilmesi ve korunması amacına hizmet etmektedir.

SONUÇ

Lefkoşa'da, Osmanlı-Türk mirasının Kıbrıs Türk cemaati için ne ifade ettiğini camilerden, çeşmelerden veya konaklardan daha iyi anlatan bir kilise vardır. Bu kilise, Ayyıldız mahallesindeki Saint Luke Kilisesi'dir. Bu kilise 1758 tarihinde Osmanlı yönetimi zamanında inşa edilmiştir ve mütemadiyen Osmanlılar'ın Hıristiyanlığa ait ayakta tek bir yapı bırakmadığı yönündeki ithamların ne kadar da yanlış olduğunun bir ispatı olarak kullanılmaktadır. Keza kilise hakkındaki rehber kitapta, Saint Luke'un Osmanlı hakimiyeti döneminde inşa edilen çok sayıda Rum Ortodoks kilisesinden bir tanesi olduğuna işaret edilmektedir. Bu paralelde, kilise 1955'ten bu yana kullanılmadığı halde, 1986 yılında Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Tarihi Eserler ve Müzeler Bakanlığı tarafından 'kültürel yapı' olarak restore edilmiştir.

Pan-Helenik Kıbrıs irredentizminin doğuşuyla birlikte, Kıbrıs toplumunun bir kesiminin kültür yoksunu ve yabancı olarak tanımlanması, azınlık Kıbrıs Türk cemaatinin savunma amaçlı bir karşı-etnik milliyetçilik geliştirmesi için uygun şartları doğurmuştur.[41] Bu bağ-

41 Kitromilides, 'Greek irredentism'; P. Loizos, 'The progress of Greek nationalism in Cyprus, 1878-1970', J. Davis, der, *Choice and Change: Essays in Honour of Lucy Mair*'in içinde (Lond-

lamda Osmanlıların Kıbrıs'taki Türk tarihinin önde gelen aktörleri olduğu tezi ortaya atılmıştır. Dahası Kıbrıs Türkleri arasında belirgin bir kesim, Rumların adalı kimliğine ve müşterek hafızaya dair anlayışlarına karşı güçlü bir alternatif sunmaya öykünmüştür. Kıbrıs Rum toplumunda, günümüz ada tarihinin antik Yunan ve Roma'nın bir devamı olarak gösterilmesi güçlü bir aidiyet ve değerli bir kültürel mirasa sahiplik duygularının geliştirilmesini kolaylaştırmaktadır. Kıbrıs Türk toplumunda ise benzer duygular, Osmanlı döneminden kalma eserlerin korunması, restore edilmesi ve gururla sergilenmesi yoluyla oluşturulmaktadır. Yani Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe, aslında içerisinde iki farklı Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe barındırdığı gibi, aynı zamanda sadece eski şehir içerisinde bile Kıbrıs'ın iki farklı tarihi yeniden inşa edilmekte ve sunulmaktadır. Kıbrıs'ta uzam (*space*) mekâna (*place*) dönüşürken, topografya kendi içinde tarih yorumlarını barındırmakta ve tarihsel aidiyet haritalarına tercümanlık etmektedir.

Günümüzde iki Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'nin kent haritaları ve sınır işaretleri, ortak bir tarihi birden fazla dilde anlatmaktan çok uzaktır. Cadde isimlerinin karşılıklı olarak tanınması, Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'nin sürülmüş insanlarının boşaltılmış ikametgahlarının travma ve intikam mahallerinin ötesinde yerler olarak hatırlanması için, belki de yeni bir tarihin yazılması gerekiyor. Adı anılmayan camilerin ve kiliselerin, sahipsiz okulların ve terk edilmiş mezarlıkların yeniden sahiplerine ya da yeni sahiplerine kavuşmaları için, her şeyden önce Kıbrıs'ın farklı tarihlerindeki yerlerini almaları lazım. Aksi takdirde iki Belediye Sarayı'yla, iki Merkez Postanesi'yle, iki merkezi meydanla, iki dizi sınır işaretiyle ve iki farklı tarih anlayışıyla devam edilirse, bir Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe'de iki Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe ve dolayısıyla bir Kıbrıs'ta iki Kıbrıs olması kaçınılmaz.

---

ra: Athlone Press, 1974), syf. 114-33; C. V. Mavratsas, 'Approaches to nationalism: basic theoretical considerations in the study of the Greek-Cypriot case and a historical overview', *Journal of the Hellenic Diaspora*, 22, 1 (1996), syf. 77-104; T. Nairn, 'Cyprus and the theory of nationalism' P. Worsley ve P. Kitromilides, der., *Small States in the Modern World* (Nicosia: Stavrinides Press, 1979) syf. 21-44; Papadakis, 'Politics of memory and forgetting').

12

Kıbrıs Türk Toplumunda Tarihsel Aidiyet ve Vatandaşlık Akdi Arasındaki Geçişlilik*

GİRİŞ

Bu makalede, modern Kıbrıs Türk toplumunda geniş çaplı bir vatandaşlık krizine yol açan siyasi sürecin normatif temelini tartışmaya açacağım. Bu tartışmaya girerken amaçlarımdan bir diğeri de, modern Kıbrıs Türk toplumunda aidiyet hissi ve tarih bilinci arasında süregelen bağlantıları irdelemek. 1974'ten itibaren fiilî (*de facto*) olarak bölünmüş bir toplum olan Kıbrıs, vatandaşlarının ulusal kimliği açısından 1955'lerden bu yana varolan iç çatlaklardan zarar görmeye devam ediyor. Hem resmî hem de birey ve cemaat kimlikleri açısından bu tarihî aidiyet konusu, Kıbrıs Türkleri (ya da yakın zamanlarda kimi çevrelerde tercih edilmeye başlanan bir deyişle Türk kökenli Kıbrıslılar) arasında Kıbrıslılık iddiasında bulunmak için uyumlu ve sağlam bir dayanak noktasının neden eksik olduğu ile il-

(*) Bu makalenin önceki versiyonlarını okuyup eleştiride bulunan meslektaşlarım Christina Kholoui, Adamantia Pollis ve Kenan Çayır'a teşekkür ederim. Makalenin güncel konulara temasında bana yeni kaynaklar öneren ve yaptığım görüşmeler için ipuçları sağlayan lisansüstü öğrencilerim Aslı Yurddaş ve Ilgın Yörükoğlu'na minnettarım. Makalenin son yazımı sırasında, İngilizce kaleme aldığım bazı paragrafların adaptasyonu konusunda, Deniz Yonucu'nun önemli yardımları oldu, kendisine de ayrıca teşekkür ederim.

gili önemli ipuçları içeriyor. Benim Kıbrıs Türk kimliği konusunda daha önce yaptığım çalışmalar, öncelikle geçmişin hatırlanışında belirli modellerin ve kalıpların üstünlüğünün (ya da yokluğunun) sosyo-politik yansımaları üzerine yoğunlaşmıştır (Canefe, 2000, 2001, 2002, 2003a, 2003b). Ancak bu çalışmamda, Kıbrıslılık ekseni üzerinden daha normatif ve siyaset felsefesinden ilham alan analitik bir çatı kurmayı tercih ettim.

Bence bu noktada, böyle bir tartışmanın açılışını negatif bir tanımla yapmakta fayda var: Ulus-devletle tanımlı vatandaşlık konusunda istenen sonuç ya da sonuçların önünü otomatik olarak açacak, herkesin hemfikir olduğu ya da önceden belirlenmiş bir ilkeler bütününde ya da tek tip bir tarihsel süreçten bahsetmek mümkün değil (Turner, 1999). Keza, eğer Hegelci bir tarih felsefesini ya da onun bir türünü inanç düzeyinde olumlamıyorsanız, liberal ya da radikal demokratik vatandaşlıkla eklemli kurumları, siyasi pratikleri ve sosyal mekanizmaları sıralamaya kalkışmak da zorlama bir çaba haline gelebiliyor. Bu konunun detaylı eleştirisini, son on beş yıldır liberal siyasi doktrine karşı durmaya çalışan tartışmalar alanında bulabiliyoruz. Nitekim vatandaşlık konusunda özellikle İngiltere ve Kanada merkezli olarak ortaya çıkan ve 1990'lardan beri gündemi değiştirmeye çalışan cemaatçi-liberal (*communitarian liberal*) ve salt cemaatçi (*communitarian*) teorilerin hemen hepsi, siyasi ve toplumsal barış taahhüdünde bulunabilecek bir düzenin tasarlanması için, tarafsız ve herkesin anlaşabileceği bir başlangıç noktası varsayımına karşı duruyorlar (Mouffe, 1992; Ben Habib, 1996; Carens, 2000; Miller, 2000; Young, 2000; Kymlicka, 2001). Bu literatüre göre, tarafsız olarak tanımlanmış hak, adalet ve makûl anlaşma varsayımlarının aksine; vatandaşlık, normatif bir temele oturan siyasi bir olgu ve ilişki biçimi olarak ele alınmalıdır.

Benim eğilimim, yukarıda kısaca bahsettiğim bu çalışmalar dizisinin varsayımlarını olumlamak yönünde. Dolayısıyla bu makalede, farklılıkları korurken bir taraftan da biraraya getirebilen, devlet otoritesini meşrulaştırırken bir yandan da bunu sorgulamayı içerebilen, değişime açık kalan ama aynı zamanda da tarihsel bir ortak anlam ta-

banı oluşturabilen vatandaşlığı, son kertede beraberinde bir reçetesi olmayan öznel bir siyasi ve tarihsel oluşum olarak ele alacağım. Öte yandan, Aydınlanma sonrası ve ulus-devletin hegemonik bir siyasi model haline geldiği dönemde (moderniteden geç modernlik ve kimilerince modernizm sonrasına kadar uzanan yelpazeye tekabül eden yaklaşık üçyüz elli yıllık bir süreçten bahsetmeyi göze alırsak), çok yönlü refah amaçlayan açık bir toplum, vatandaşlığa sırtını dayamadan yapamaz. Sonuçta, ister bir pratikte somutlaşsın, isterse bir ideale yönelsin, vatandaşlık, sosyal barışın ve siyasi birlikteliğin (tabii burada vurgulanan uyum değil farklılıklara rağmen birarada yaşamayabilmektir) birçok gerekli koşulunu sağlama potansiyeline sahip bir akdi temsil eder hale gelmiştir. Ne pratikte ne de siyasi idealler düzleminde vatandaşlığın bu potansiyelinden bahsedilemediği durumlarda ise, toplumda sosyal, ekonomik ve kurumsal hayatın üzerine ölü toprağı serpilmiş olur. Bu durum aynı zamanda, baskıcı bir sosyo-politik sessizliğe ve geleceğe ilişkin yaygın bir umutsuzluğa yol açabilir. Kıbrıs Türk toplumunda kimlik, aidiyet ve vatandaşlık arasında bağlantı kurmamın ana nedenlerinden birisi, 2003 yılında Annan Planı'yla ilintili olarak ortaya çıkan toplumsal hareketliliğin öncesinde, adanın kuzeyinde tam da bu tarife uyan bir sessizlik ve çaresizlik söyleminin yaygınlığını gözlemlemem oldu.

Vatandaşlık konusunda üzerinde durulması gereken bir diğer nokta da şu: Vatandaşlık, onu oluşturan unsurlardan bağımsız tartışılamaz. Bu unsurlar listesi kabaca, devleti, kurumsal düzeni, sivil toplumu, hâkim siyasi kültürü ve toplumu birarada tutmayı amaçlayan toplumsal akdin önermelerini içerir. Bu bağlamda, vatandaşlık modern toplumlarda dağıtım adaletini sağlamak için faydalanılan standart(laştırılmış) bir mekanizmadan çok daha dinamik bir olgu olarak tanımlanmalıdır. Türkiye'de 1990'larda iyice bariz hale gelen etnik çatışma ortamı sözkonusu olduğunda sıkça gündeme gelmesine rağmen; vatandaşlık, toplumun ve devletin karşılıklı çıkarlarını, azınlıkları heba etmek pahasına biraraya getiren asalak bir yapılaşmaya da indirgenemez. Ve nihayet, ulus-devletin ve ulusal egemenlik ilkesinin 1648

Vestfalya (*Westphalia*) Antlaşması sonrası ortaya çıkan sistemde meşruiyet bulan evrensel ve hukuken tarafsız çerçevesine rağmen, vatandaşlık uluslararası ve/veya da ulusal siyasetin dolaysız bir sosyal ürünü de değildir. Vatandaşlığın özgül uygulamaları, bir yandan kültürel ve siyasi taleplere hizmet ederken, aynı zamanda bu talepleri yaratır, siyasi partiklari üretir, vurgular ya da aşındırır. Son olarak, vatandaşlık, toplumsal ve ulusal tarihin çeşitli okumalarından hem beslenir, hem de onları besler.

Bu kuramsal çerçeve dahilinde, makalenin geri kalan kısmında, Kıbrıs Türk toplumu tarihinin 1974 sonrası döneminde ortaya çıkan ve 1983'te Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin (KKTC) ilanı ile kurumsallaşan vatandaşlık akdinin temel varsayım ve koşullarından bazılarını ve bu akdin yarattığı siyasi mirası irdeleyeceğim. Bu amacımı gerçekleştirebilmek için, önce potansiyel olarak en geniş açılımlı olduğunu düşündüğüm vatandaşlık teorisini özetleyeceğim. Bunu takiben, Ada'da İngiliz sömürgeciliğinin resmen bitiminden başlayarak (1960), 2003 yılında Ada'nın Güney kesiminin Avrupa Birliği'ne dahil edilmesine kadar uzanan sürecin getirdiği tarihsel özgünlükleri inceleyeceğim. Son olarak, Kıbrıs Türk toplumunda bugün varolan vatandaşlık akdinin daha geniş bir spektrum içinde nereye oturduğuna bakıp, buna dair gözlemlerde bulunacağım.

VATANDAŞLIK, OTORİTE VE MEŞRUİYET

Her modern devlet, vatandaşları üzerinde otorite iddia eder, ancak hepsi ulus sınırları ile tanımlı siyasi cemaati (*national polity*) topyekûn içine alan bir meşruluk iddiasında bulunamaz. Bir başka deyişle, kaba gücün sistematik ve kurumsallaşmış kullanımından fazlasına tekabül edebilmek için otoritenin meşruiyetle göbek bağı olmasına rağmen, otorite ve meşruiyet birbirleriyle muhakkak, dolaysız ya da kolayca bağdaşmaz. Üstün ya da baskın otorite ile siyasi meşruiyet arasındaki bu ikircikli ilişki, en iyi ifadesini 'vatandaşlık akdi' diye adlandırılan alanda bulur (Green, 1998). Giriş bölümünde de belirttiğim gibi, vatandaşlığın tanımlarından biri, hakları ve sorumlulukları aynı anda bi-

rarada bulunduran, bireyler, cemaatler ve devlet arasındaki dinamik ancak kurumsallaşmış ilişkiler ağıdır (Bauböck, 1994). Öte yandan vatandaşlık, devlet düzleminden bakıldığında, bir devlet içindeki statülerine bağlı olarak siyasi cemaat üyelerinin, dışarıdakilerden farkları bazında tanımlanmasını ifade eder. Evrensel insan hakları söylemine rağmen, genelde bu iki ayrı gruba (yani vatandaş olanlar ve olmayanlara) yapılan muamele farklıdır ve bu hem devletler hem de onların en azından bir kısım vatandaşları tarafından savunulabilir bir ayrıcalık olarak addedilir (Walzer, 1983). Birey düzleminden bakıldığında ise, vatandaşlık özel ve genel kurumsal garantilere, haklara ve yükümlülüklere tekabül eder. Yine de, vatandaşlar olmadan devlet olamamasına rağmen, vatandaşların varlığı devlet ve onun geçerlilik kazanmış kurumları tarafından tanımlanan siyasi iktidarın meşruiyetini garantilemez.[1] Bir diğer asimetri de, vatandaşlığın iki tarafı da eşit biçimde bağlayan bir akde dayanmaması gerçeğine bağlı olarak ortaya çıkar. Bir bireyin vatandaş olarak statüsünün tanınması, onaylanması ya da reddedilmesi, esasen o kişinin vatandaşlık ilişkisi içine girdiği devletin denetimindedir. Oysa, ancak cemaat ya da zümrelere içkin bir siyasi irade ve sosyo-politik muhalefet ile ulus-devletin vatandaşları üzerinde kurduğu otorite sorgulanabilir, zorlanabilir ya da yeniden kurgulanabilir. Yani birey-devlet ilişkisi vatandaşlık bazında, teorik olarak öyle olsa da, siyasi pratik açısından eşit temsiliyet ve çatışma gücü içermez. Evrensel insan hakları hukukunun ve özellikle Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin varlığı, bu konuda yeni açılımlar sunmaktadır. Ancak *reel politik* anlamında, birey ile devlet karşı karşıya

1 Leslie Green'in iddia ettiği gibi, 'Bir birey, devletin dışında yok olup gidecek olsa ya da başka bir çıkış yolu bulamasa dahi, bundan yaşamak için devletin otoritesini kabul etmek zorunda olduğu sonucu çıkmaz. Her zaman, barışçıl rızanın koşullu onay seçeneği vardır. Normalde yaptırımlardan kaçınmak için bu yeterli olacaktır. Peki, bağımlılık yeminlerinin gerekli olduğu ve sadakat testlerinin mantar gibi çoğaldığı, 'ya sevmek ya terk etmek' zorunda kalınılan zaman ve durumlara ne demeli? Bu koşullarda onay ya da sürgün açık bir biçimde zorbalığın ifadesi olacaktır." (Leslie Green, 1988: 175) Bu tanımın son kısmı, mesela zorunlu nüfüs mübadelelerin gerçekleştiği ya da toplulukların vatandaşlar olarak sadakatlerine güvenecekleri bir otorite bulma kaygısıyla sınırları kitlesel olarak aştıkları durumlara çok uygundur. Vatandaşlık ve aidiyet ilişkisini sorunsallaştıran ve hâlâ güncelliğini koruyan temel bir tartışma için bkz. Walzer (1983).

geldiğinde, bireyin yaptırım gücü, öncelikle ve ağırlıklı olarak vatandaşlığını taşıdığı devletin tanımladığı sınırlarla belirlenir.

Bu nisbi dengesizlik durumu, ulus devletlerin tarihçesiyle açıklanabilir. Keza, vatandaşlığın her zaman rıza meselesi ya da sosyo-politik bir müzakere olamayacağını öne sürmek tarihselliği güçlü bir iddiadır. Bunun yerine, vatandaşlık dönemsel ve bağlamsal verilerle tanımlı ve toplumdaki çok eksenli çatışmalar sonucu belirlenen (ve dolayısıyla değişmeye zorunlu) bir siyasi düzenleme olarak ele alınmalıdır. Vatandaşlık bu son bağlamda, aynı zamanda bireyin, egemen devletin kendi üzerindeki otoritesine itaat etme rızasının tarihçesine işaret eder.[2] Diğer bir deyişle, yukarıda vatandaşlık akdi şeklinde sunduğum formülasyona, hatırı sayılır düzeyde keyfîlik ve güç öğeleri dahildir. Buna karşın vatandaşlık, aynı zamanda kendi içinde bu keyfîliğin ve güce bağlı seçiciliğin çaresini de barındırmaya muktedir bir olgudur. Nitekim, Batı Avrupa ulus devletlerinin tarihi, bir zamanlar otokratik olan devletler için demokratik ve hatta radikal demokratik vatandaşlığın ilke ve pratiklerini geliştirmenin ya da bunları kapsamanın mümkün olduğunu gösterir. Kısacası, eğer devlet yapısal olarak mutlak otorite gibi davranmakta ısrarcı olmaktan vazgeçebiliyorsa ve vatandaşlarının farklılıklarına referansla eşitçi olmayan bir muamele tarzını seçmiyor ve fiilen de bunu engelleyebiliyorsa, vatandaşlık akdi yaygın bir meşruiyet kazanabilir (Beitz, 1979).

Ancak, kendi içinde 'demokratik' olarak tanımlandığı durumlarda bile, vatandaşlık devlet ve birey arasında eşit ya da hatta karşılıklı bir ilişkiyi garanti edemez. Yani biçimin kendisi seçili bir içeriği getirmez. Bu noktada vatandaşlık akdinin içeriğinden kastettiğim, verili bir toplumun hâkim siyasi kültürüyle ilgilidir. Modern toplumlarda gelişen siyasi kültürlerin önemli bir odak noktası, özerk bir ulusal siyasi cemaat tanımlamasına gidilmesidir. Kimin içeride kimin dışarı-

2 "Toplumsal ve siyasi pratik düzeyinde, egemenlik bir halkın kendi kaderini tayin hakkına ilişkin bir sorun olmaktan çok aidiyetin, yani halkların nasıl tarihsel ve siyasi topluluklar olarak kurulduğuna ilişkin kökten ön varsayımları biraraya toplayan bir söylem olarak görülmelidir" (*agm.*, s.83).

da olduğu, ne tür kapsama kriterleri gerektiği, seçici kabul, hakların temeli, asgari yükümlülükler, devlet müdahalesinin sınırları, kamu otoritesinin yokluğunun tehlikeleri, herkese uygulanan yaptırımlar, yükümlülükler ve sadece seçilmiş kişiler için geçerli hükümler vs. bu tanımlamaya içerik olgulardır. Dolayısıyla, ulus-devlet sınırlarıyla tanımlı toplumlarda, vatandaşlık konusundaki siyasi tartışma, siyasi kültürün iskeletini teşkil eder. Normatif olarak onaylamakta zorluk çeksek de, ulus son kertede siyasi topluluğun özgün bir çeşididir ve bütün siyasi topluluklar gibi varlığı kendi sınırlarının tayin edilmesine ve korunmasına dayanır. Ulusal vatandaşlık tam da bu yüzden anlamlıdır. Bu bağlamda, ulusallaşmış siyasi hayatın en önemli çıkmazlarından biri şöyle tanımlanabilir: İlgili topluma içsel olan bir olgu –yani vatandaşlık akdinin içeriği– uluslararası sistem çapında dışsal kriterlerle dikte edilir ve onaylanır. Modern siyaset geleneğinde, devletle ulusal siyasi cemaat arasındaki mesafenin asgariye indirilmesi amaçlanır ki, bu sayede egemen devlet, sınır çizebilme ve bu sınırları koruyabilme söylemi üzerinden, bir yandan öznelliğini ıspat ederken diğer taraftan 'evrensel' kriterlere dayanarak kendini meşrulaştırır.[3] Nitekim, egemen ulus devlet bütün egemenliklerin kendi üzerinden tanımlandığı ya da değerlendirildiği Arşimetçi bir nokta haline geldikçe, ulus temelli vatandaşlık, devlet ile birey arasındaki esas ve yegâne mukavele olarak kabul edilegelmiştir. Bir kez egemen devlet varsa, varsayım şudur: Vatandaşlık akdinin ince ayarını yapmaya hazır olan bir ulusal siyasi cemaat er ya da geç kendi ifadesini bulacaktır. Tabii bu denklem, etnik milliyetçilik ya da anti-kolonyal savaşlarda aynı otoriteyle tersten de kurgulanmış ve halen kurgulanmaktadır: Ulusal siyasi irade varsa ya da varsayılabilirse (bu iki durum arasındaki fark, çoğu kez si-

3 Devlet otoritesine dair süregelen kuramsal bağlılık, egemen devletin meşruiyetin ve uluslarası alanda güvenliğin mutlak ve koşulsuz alanı olarak görülmesiyle çok alakalıdır. Kaba jeopolitik terimlerle ifade edersek, uluslararası düzende tüm toprak varolan devletlere ait olarak tasavvur edilir ve toprak kaybı da belirli bir devletin egemenliğinin kabul edilmez biçimde ihlal edilmesi anlamına gelir. Başka bir deyişle, devlet egemenliğinin normlarından sapma düşüncesi bile anarşi ve yıkıcı kaosun tehlike çanlarının çaldığı şeklinde okunur. Bu konuda daha ayrıntılı bir tartışma için, bknz. Alker ve Shapiro (1996).

yasi tartışmaların en can alıcı noktasını oluşturur), ayrı bir ulus-devlet olması kaçınılmaz olarak irdelenir.

Her iki önermede ortak olan nokta, temel olanların zaten orada olduğunun kabulüdür. İronik bir şekilde, devlet ve toplum arasında bu dolaysız ya da tahminen zaten varolduğu iddia edilen ilişki, vatandaşlık akdinin bireyler, cemaat ve zümre kimlikleri, kurumsal altyapı ve normatif temellerden oluşan dörtlü dengesini hesaba katmaz. Oysa üstün ve genel kabul gören otorite, yöneticinin ayrıcalığı ile sınırlı değildir; katılım, temsiliyet ve meşruiyet ilişkisinin bir sonucudur. Diğer bir deyişle –vatandaşlık akdine içerik daha önce belirttiğim asimetrilere rağmen– egemen ulus-devlete bahşedilen otorite, devlet ve ulusal siyasi cemaat arasında kurucu bir ilişki ortaya çıkarmaya muktedir bağımsız bir değişken olarak addedilemez. Kendi kaderini tayin ilkesi, meşru siyasi topluluğun tarihsel kuruluşu için pürüzsüz bir anlatı sağlayabilir. İstisnai durumlarda, egemen devlet kadroları, devletin meşruiyetine dayanak olarak görüldüğü için siyasi cemaat tarafından müzakere usulüne de yönelebilir. Avrupa tarihinde, bu yöntemin uygulandığı ve referandumla siyasi iradenin belirlendiği bir ya da iki iyi örnek gösterilebilir. Ancak genelde, inşası tamamlanmış ulus olma durumu bir belirsizlikler silsilesine tekabül eder: Ulusal siyasi cemaatlerin oluşumunda, değişik tarihsel boyutların ve siyasi algıların beraberinde getirdiği tartışmaların ve çıkar savaşlarının bir ortak zeminde nasıl çözülebileceğinin formülü yoktur. Özetle, inanıyorum ki ulusal vatandaşlık teorilerini ele alırken, bireylerin faaliyetleri üzerine veya uluslaın kendi kaderini tayin hakkı bağlamında olanlara yapılan vurgu, ulusal bir siyasi cemaatin oluşumundaki kültürel, tarihî ve jeopolitik belirleyenlerin bir kenara itilmesine ya da daha beteri topyekûn nötrleştirilmesine yol açabilmektedir.

Özetle, ortaya çıkan milliyetçiliklerin ve yeni vatandaşlık akitlerinin bağlam ve içeriğinin eleştirel bir tarihsel değerlendirmesini sağlamak için alternatif bir yaklaşıma ihtiyaç var. Ulusal tarihler 'uluslaın kendi kaderini tayin hakkı' perspektifi üzerinden yazılmaya ya da ebedileştirilmeye devam ederken, ulusal siyasi cemaatler kendi kaderi-

ni tayin hakkı süreciyle ya da aslında bu süreçten sonra kuruluyor. Siyasi hayatın günlük gerçekliği içinde, egemen devletin vatandaşlarının devletin otoritesine rıza göstermeleri için kati ve önceden belirlenmiş nedenler yoktur. Nitekim, devletlerin temsil ettikleri siyasi cemaate sadakatleri halkın çoğunluğu tarafından uygun görülüp onaylanmazsa, kendi kaderini tayin hakkı bağımsızlık gününden sonra toplumsal barışa zemin hazırlamak yerine yaygın bir siyasi ve kültürel hoşnutsuzluk ve süregelen bir iç çatışmaya yol açar. Bu bakımdan, farklı vatandaşlık akdi örneklerini, demokratik vatandaşlığın gelişimine işaret eden kesintisiz bir hattın parçaları olarak görmek yerine, ben vatandaşlığa tarihselleşmiş ve siyaseti dışlamayan bir anlayışla bakmayı tercih ediyorum. Ulus-devlet temelli siyasetin en belirgin önermelerinden biri, vatandaşlığın potansiyel olarak geniş bir dizi evrensel hak, görev ve garantiyi ifade ettiği görüşüdür. Ancak bu potansiyel verililik, kategorik olmaktansa tarihsel olarak irdelenmesi daha uygun bir meseledir. Bir sonraki bölümde, tam da bu önermeler dahilinde, Kıbrıs Türk kimliğinin inşası sürecinin temel belirleyenlerine bakacağım ve özellikle 1983 sonrasında ortaya çıkan vatandaşlık akdinin içeriğini ve siyasi pratikte nelere tekabül ettiğini inceleyeceğim. Bu tekil örneğin uluslararası platformda kabul gören ulusal egemenlik çerçevesine tamı tamına oturmadığının farkındayım (tabii unutmamak gerekiyor ki dile getirdiğim bu önermenin kendisi de bizzat Türkiye içinde yaygın bir siyasi tartışma konusudur). Ancak kendinden (ve Türkiye'den) onaylı Kıbrıs Türk Devleti'nin meşruiyetine vatandaşları üzerinden bakıldığında görüyoruz ki, burada bir devlet vardır ve bu devlet, uluslararası geçerliliğine bağımlı olmaksızın, pasaportlar, emekli aylıkları, askerî yükümlülükler, vs. üretir ve dağıtır. Kısaca, bir Kıbrıs Türk Cumhuriyeti vatandaşı için KKTC, herhangi bir başka devletin olabileceği kadar gerçektir; sanal bir uydurma ya da siyasi bir senaryo değildir. İnanıyorum ki tam da bu nedenle, Kıbrıs Türk toplumunun tarihçesi konusunu, KKTC'de uygulamada olan vatandaşlık akdi üzerinden tartışmak için yeterince haklı sebep bulunuyor. Yunan cuntasının örgütlediği darbenin ardından gerçekleşen 1974 Türk askerî müdahalesi ve bu-

nunla gelen bölünme, ne Türkiye'de ne de Türkiye ve KKTC dışında yaşayanları, Kıbrıs Türk toplumunun yaşamlarını keşfedilmemiş topraklarda (*terra incognita*) geçirmedikleri gerçeğine karşı körleştirmelidir. Aslında, hem Ada'da bugün yaşanan gelişmeleri, hem de Ada'nın geçmişindeki değişik uygulamaları anlayabilmek için, Kıbrıs Türk toplumuna yakından ve içeriden bakma cesaretini göstermeliyiz. Zaten Ada'yı bölen Yeşil Hat boyunca, artık her zaman hazır bulunan askerlerden çok daha fazlasını görmek mümkün. Ada'nın hem Kıbrıs Türk hem de Kıbrıs Rum toplumundan sakınılan kısmının görüntüsünde hızlı bir değişim yaşanıyor. 23 Nisan 2003'ten bu yana onbinlerce insanın Kuzey'den Güney'e ve Güney'den Kuzey'e geçişine köprü teşkil eden bu Yasak Bölge, Kıbrıs'ta *bugün* yaşayan toplumların yarınlarıyla olduğu gibi geçmişleriyle de uzlaşma arayışı içinde olduğuna tanıklık ediyor. Vatandaşlık akdi, işte tam da bu potansiyel uzlaşmanın olmazsa olmaz unsurlarından biri olarak ele alınmalıdır.

KIBRIS TÜRK KİMLİĞİ TARİHÇESİNDEN KESİTLER: EMPERYAL ÖZNELER, SÖMÜRGECİ MUHBİRLER, ÖZGÜRLÜK SAVAŞÇILARI VE SADIK VATANDAŞLAR

1960'ta Bağımsız Kıbrıs Cumhuriyeti'nin kurulmasına yol açan olaylar; Britanya, Kıbrıs Türk, Kıbrıs Rum, Yunan ve Türk toplumları taraflarında bariz farklılıklarla yorumlanmıştır. Ancak, değişik tartışmaların temsilcilerinin üzerinde anlaşmaya meyilli oldukları bir nokta şu ki; Cumhuriyet, ortak bir Kıbrıslılık anlayışını ya da sağlam bir Kıbrıs vatandaşlığını sağlayamamıştır (Mavratsas, 1996; 2000). Bir başka deyişle, sömürgeci Britanya yönetiminden bağımsızlık, beraberinde değişik etnik ve dinî kimlikleri kapsamaya muktedir bir ulus inşası projesi getirememiştir. Bunun yerine, Kıbrıs Anayasası tarafından yasallaştırılan 'müşterek' demokrasi modeli (*consociational democracy*), Türk ve Rum Kıbrıs toplumlarındaki değişik sosyo-politik bakışların uyuşmazlığına karşı bir tampon olarak tasarlanmıştır. Bu kökensel farklılık, ifadesini en açık şekliyle '*Taksim versus Enosis*' paradoksunda buluyor. Bunun beraberinde gelen siyasi zıtlaşma, Kıbrıslılar'ın

kendileri için yeni bir bağımsız Kıbrıs inşa etmektense, iki halkın da kendi seçtikleri bir anavatana katılmakla daha fazla ilgilendiklerini göstermektedir. Sonuçta, iki farklı ulusal cemaatin oluşturduğu insanlardan yeni bir devlet kuruluyor olması fikriyle birlikte ortaya çıkan kurumsal çerçeve, ortak bir zeminde yeşermek yerine koruma ve muhafazaya dayandırılmıştır. Yakın geçmişlerinde iç savaş yaşamış iki toplumu birarada tutmak için bunun belki de en iyi yollardan biri olduğu söylenebilir. Ancak burada bir azınlık-çoğunluk ilişkisinin varlığı sözkonusudur ve nitekim oransal temsiliyet bu potansiyel sorunu çözmekten tamamen aciz kalmıştır. Bu arada, 1959 Londra ve Zürih Anlaşmaları'nın Kıbrıs Türk ve Kıbrıs Rum toplumlarını içeren bir danışma ya da müzakere süreci sonucu ortaya çıkmaması, kurulan devleti daha en başından iç meşruiyeti muammalı bir otorite durumuna sokmuştur. Bu anlamda, sömürgecilik sonrası Kıbrıs toplumu (Ada'nın Güney ve Kuzey'ini coğrafi anlamda birleştirerek bir yeküne ulaşırsak), başlangıçtan beri hakiki bir vatandaşlık akdinden yoksundur. Devlet egemenliği etrafında kurulan yeni çerçeve, Kıbrıs'ın herhangi bir başka devletle birleşmesini yasaklayarak, görünüşte Kıbrıslılık fikri üzerinden bir ayrım oluşturmuştur. Ancak, yeni bir siyasi kültür geliştirme ve aidiyeti pekiştirme açısından, bu yasaklama ne Kıbrıs'ın bağımsızlığı ne de yeni Cumhuriyet'in kısa tarihi anlamında vatandaşlık üzerinden bir birliğe, özgünlüğe ya da yönetime dair ortak ideallerin kapsanmasına varabilmiştir.

Bu temelde, 1960 ve 1974 arasında, sendikal hareketler ya da komünist parti üyeliği gibi sınırlı çevrelerin dışında Kıbrıs ulusu ya da siyasi irade sahibi bir Kıbrıs ulusal siyasi cemaatine dair fikir ve eğilimlerin gelişmesi ve rafine olması konusunda çok yol katedilememiştir. Buna ek olarak, Kıbrıslılığa sarılan gruplar, sırasıyla hem Yunan Cuntası'ndan hem de 1974 müdahalesinin kötü sonuçlarından büyük zarar görmüşlerdir (Papadakis, 1993). Bu grupların Kıbrıslılık görüşü, tehlikeli azınlığın kehanetlerine indirgenmiş ve Cumhuriyet yıllarının yaygın iç karışıklığının şiddetli ve sert atmosferi altında ezilmiştir. Bu ara dönemin tarihini anlamaya çalışırken, Kıbrıs probleminin büyü-

mesinde hem Türk hem de hem de Yunan anavatan aşırı-milliyetçiliklerinin de dikkatle değerlendirilmesi gerekir (Ioannides, 1991; Mavratsas, 2000; Canefe, 2002). Buna ek olarak, Cumhuriyet öncesi dönemde İngiliz sömürgeciliğinin böl ve yönet politikası, etnik ve dinî kimliklerin kutuplaşmalarının uzun vadeye yayılmasında oldukça etkili olmuştur (Pollis, 1996). Ağırlıklı olarak sömürgeci düzeni koruyucu görevlere hapsedilen Kıbrıs Türk toplumu, Cumhuriyet'in kuruluş hikâyesinden dışlanmış, yeni siyasi iktidar tarafından aidiyetini sürekli olarak ispata zorlanmıştır.

Ancak, Kıbrıs toplumundaki vatandaşlık krizinin içerideki arka planını sadece Cumhuriyet'in kendisinde görmek, son derece hatalı olur. Varolan ilişki ağlarına, tarihsel aidiyet bilincine, iktidar yapılarına ve kurumsal çerçeveye bağlı olarak Kıbrıs Türk ve Rum toplumlarında bu dış çerçeve dayatmasına ayrı türde tepkiler gelişmiştir. Ben bu unsurların bütününe, belirli bir toplumun bir dönemdeki *hâkim siyasi kültürü* diyorum. Kıbrıs konusunda, ne 1955-60 arası bağımsızlık öncesi sömürgecilik karşıtı mücadele yılları, ne de 1960-74 arası Cumhuriyet yılları siyasi olarak net bir ifadesi olan ve toplumsal olarak tutarlı bir ortak zemin sunabilen bir Kıbrıslılık fikrine şahit olabilmiştir. Bu yüzden, bu büyük önemde belirleyici yılların, hâkim siyasi kültürde yaygın bir vatandaşlık üzerinden kurgulanmış ortak ya da tekil-cemaatçi bir aidiyet temasının ortaya çıkmasında çok az etkisi olmuştur denilebilir. Rum ya da Türk kökenli Kıbrıslılar onun yerine, birbirinin aşırı milliyetçiliğine endeksli ve dış etkilerle etki-tepki ilişkisi içinde, salt cemaatçi ya da anavatancı aidiyet formüllerine yönelmiştir.

Makalede Rum ve Türk toplumlarında Kıbrıs vatandaşlığının karşılaştırmalı bir analizini geliştirmeyi amaçlamadığım için, KKTC öncesi dönemde, burada ağırlıklı olarak Kıbrıs Cumhuriyeti tarihinde gündeme gelen vatandaşlık akdi üzerine yoğunlaşacağım. Ortak irade ya da ortak payda fikrinin eksikliği, ortak bağların ve esas olarak yeni Cumhuriyet'te paylaşılacak ortak kurumsal alanın eksikliği, Kıbrıs Türk toplumunu ilk cemaatsel şiddet dalgalarının ardından ayrı iskân bölgeleri oluşturmaya itmiştir. Bunun sonucu ortaya çıkan topyekûn

izolasyon hissi, mutlak olarak kendine yetme gerekliliği ve uzun bir dönem boyunca hat safhada sosyo-ekonomik zorluklara katlanma ile birleşince, temeldeki bu ortaklık noksanlığı kemikleşmeye yüz tutmuştur.[4] Nitekim ayrı iskân bölgelerindeki yaşam, 1974 sonrasına gelindiğinde, Kıbrıs Türk toplumunun önemli bir kesiminde Kıbrıs Rumlarıyla birarada olmanın kesinkes felaketle sonuçlanacağına dair inancın temelini oluşturur. Bu iddiada, Osmanlı saltanatı ya da İngiliz sömürgeciliği altında yüzyıllardır süren iki-halklı yaşam şekline dair hafızaya yer kalmaz.[5] Kıbrıs Türklüğü'ne ait tarihçede, siyasi şiddet sonucu ortaya çıkan bu hatırlamamaya zorlanma durumu, Kıbrıs Türk tarihinin parçalanmaz bir bütün olarak görülmesi ve ulusal olandan önceki ya da ulusal olanın yanındaki diğer sosyo-politik olgularla bağlarını tamamen koparması sonucunu da beraberinde getirmiştir. Bu bağlam-

4 1970'lerden beri Türkiye'de yaşayan bir grup Kıbrıs Türkü ile Mart-Nisan 2003'te yaptığım mülakatlarda, bu durum kişisel deneyimlerin hikâyelenmesi ile ifade edilmiştir. Bu aktarımlarda kullanılan ifadeler arasında şunlar bulunmaktadır: 'Evimizin önünde barikatlar vardı, okula gidemiyorduk, aylar geçti hâlâ mahalleden dışarı çıkamıyorduk, geceleri silah sesleri dinmiyordu, sonunda kaçtık'; 'babam mücahit oldu, herkes gibi bizleri korumaya çalışıyordu, ne zaman eve geleceği belli değildi, işini bıraktı ve dağlarda bekçilik yapmaya başladı, çoğu zaman hangi şehirde ya da köyde olduğunu dahi bilmiyorduk'; 'nenem, evinin önünde ateş açılarak öldürülen komşusunu kurtarmak için dışarı çıkmak istemiş, bırakmamışlar, sonra hafızasını kaybetti, bir daha iyileşmedi'; 'meyve sebze yoktu, pazara da gidemiyorduk, herkes bahçesinde ne varsa onu paylaşıyordu, biz çocuktuk, canımız çekiyordu ama bir şey diyemiyorduk'; 'bizim eve bir ara yedi aile sığındı, (Rum-Türk) karışık köylerden kaçıp gelmişlerdi, herkes birbirine katlanarak idare etti, sonra hep birlikte Kuzey'e geçtik'; 'her şeyimizi bırakıp ayrıldık, ama geriye bakmaya dahi korktuğumuzdan, hep halimize şükretmeyi seçtik.'

5 Çağla Güngör'ün Kıbrıs Türkler'i ile Kıbrıs'ta yaptığı mülakatlar, bu önermeyi doğrular niteliktedir. Babası mücahitken şehit olmuş bir genç kadının ifadesiyle, 'Bir de nasıl anlatsam, onlarla bir arada yaşamayı istemek şehitlerimize ihanet gibi geliyor bana... Zaten bize ne kadar küçük yer bırakmışlar... Her tarafı alıp bizi de öldürecekler herhalde. Bizden bu kadar nefret etmeseler, ben de onlarla yaşayabilirim belki. Bir şey duydum doğru mu bilmem, herkesin 1974'ten önceki yerlerine dönmesini istiyorlarmış. Biz de Güney'den gelmişiz, ama ben asla Rum'un toprağına geri gidemem... korkarım.' (2002: 26) Bir başka örnek, genç bir Kıbrıs Türkü devlet memurunun ifadesi: 'Doğduğumdan beri sınırda tel örgüler var. Bu yüzden güney bana bir şey ifade etmiyor. Orası da burası gibi küçük bir yer işte, görsek ne olacak?' (*age.*, s.22) 28 yaşında serbest meslek sahibi bir başka erkek ise şunları dile getiriyor: 'Annemle babam tanıdığım en barışsever insanlardır... Kişisel ilişkilerinin iyi olduğu Rumlar elbette varmış, ama ortada koskoca bir gerçeklik var: Rumların engellemeleriyle iş bulamıyorlarmış... Rumlar kendileri ile hesaplaşmadıkları sürece, United Cyprus (Birleşik Kıbrıs) olmak ne yazar?' (*age*, s.96-97)

da, Kıbrıs'taki Osmanlı saltanatı Kıbrıs Türk ulusal tarihinin başlangıç noktası olarak anlatılagelmektedir (Canefe, 2001). Bir başka deyişle, tarih olarak hatırlanan ve kaydedilen şey, Kıbrıs Türk toplumunun ulusal bir siyasi cemaat oluşturabilme potansiyeline dair ya çok az veri içermektedir ya da hiçbir önerme içermemektedir.

Bu bakış açısı hem 1960 Cumhuriyeti döneminde, hem de 1974 sonrasında Kıbrıs Türklerinin yaşamının fiziksel koşullarından kaynaklanmıştır. 1963'teki anayasal çöküşten sonra, kuşatılmış bölgelerin askerî yönetimi ve kuşatma koşulları altında uzun süre yaşamak ve dolayısıyla daima savunmada olmak, Cumhuriyet deneyiminin ve Cumhuriyet öncesi iki halklı hayatın tarihinin olumlu anılarını kökünden söküp atmıştır. Benzer şekilde, önce kuşatılmış bölgelere sonra da adanın kuzeyine doğru göç, iki-halklı varoluşun coğrafyasını ve birlikte yaşamayı başarabilmenin hükmünü silmiştir. Keza 1970'lerde Kıbrıs Türklerinin bir kısmının güneye dönme denemelerinin hüsranla sonuçlanması da bu kanaati keskinleştiren koşullara eklenebilir (Oberling, 1982). Bu bakımdan, Cumhuriyet dönemiyle ilgili olarak Kıbrıs Türk toplumunda geçmişe bakış genellikle, sığınacak bir yer aramak zorunda kalma, savaş, korku, izolasyon, kan dökülmesi, azınlık hissiyatı ve adaletsizlik şeklinde tortu bırakmıştır. Bu yüzden, tek taraflı olarak deklere edilen (1983) Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin yeni kurumsal çerçevesinde, Cumhuriyet'e ait geçmiş bağımsızlık mücadelesi içinde en kanlı dönem olarak tasvir edilegelmiştir.[6]

Sonuç olarak, Cumhuriyet tarihinin iki-halklı bağların ya da ilişkilerin gelişimine tanık olan bölümleri, döneme dair beyanlarda yer almaz. Kıbrıs Türk kökenli bireylerin sözlü tarih mülakatları bazen bunun tersini kanıtlayabiliyor (Papadakis, 1998; Canefe, 2003a). Ancak, Kıbrıs Türk toplumnda 1960 Cumhuriyeti'ne ait tarihin hâkim hatırlanma biçimi, ortak Kıbrıslı yurttaş kimliğine dair olaylardan, yönelimlerden ve hatta ideallerden yoksundur. Bu noktada, Cumhuriyet Anayasası'nın Kıbrıs Türkleri arasında yarattığı ruh halinden de bah-

6 Bkz. Canefe 2001a içinde Lefkoşe'deki müzelere ait bölüm.

setmekta fayda var: Anayasanın işlemesi, hem Enosis hem de Taksim yanlıları için engel teşkil edecektir (Kızılyürek, 2002: 269). Ama bu ideolojilerden Taksim'e militer bir şekilde bel bağlamayan ve siyasi elitten nispeten uzak konumdaki 'sıradan' Kıbrıslı Türk için durum nedir? Türkiye'nin Kıbrıs sorununda taraf olmasının istenmesi, bu çerçevede Cumhuriyet'in ilanından önceki dönemden başlayarak baskın hale gelen bir toplumsal eğilim olarak göze çarpıyor. Nitekim TMT'nin (Türk Mukavemet Teşkilâtı) 1957'de ifade edilen kuruluş amaçları, bu tür bir arzu ve beklentiyi yansıtmaktadır (*a.g.e.*, 245). Dolayısıyla, Kıbrıs Türk milliyetçiliğinin tarihçesinin, köken itibariyle Kıbrıslılığa karşı kaleme alındığı sonucuna varmak mümkün.

Trajik bir şekilde, resmî olarak Kıbrıs Türklerinin bağımsızlığı olarak kutlanan 1974 yılından sonra olanlar da Kıbrıs Türk toplumunda vatandaşlık modelinin benzer şekilde problemli olduğuna işaret ediyor. Her ne kadar, şimdi artık bağımsız bir Kıbrıs Türk Yasama Meclisi, ordusu, sağlık ve eğitim hizmetleri, vs. olsa da, bu tanınmayan devletin varlığı Türk ordusunun varlığına ve Türk devletinin ekonomik desteğine dayanıyor. Gündelik hayatın dokusu, kurumsal ve kurumsal olmayan alanların hemen hepsinde, militarizmle içiçe geçmiş ve bağımlı bir karakter içermektedir.[7] Bu bağlamda bağımsızlık, tam da bağımsız devlet olma durumu ve özerk siyasi, kültürel ve iktisadi varoluş anlamına gelmiyor. 1974 sonrası Kıbrıs Türk toplumunun tarihi, daha çok müşterek bir Cumhuriyet'teki izolasyon ve anavatan olarak addedilen Türkiye'ye dayandırılabilecek meşru bir 'azınlık' kimliği anlayışından, koşullu bir bağımsızlık durumuna talim etme durumu olarak okunabilir.

---

7 Yaptığım mülakatlar sırasında, Türkiye'de zengin iş çevreleri ile yakınlığı olan ve Türk devleti içinde ihale sisteminin nasıl işlediğini iyi bilen Kıbrıslı aileler, sıkça ortak temalı şikâyetlerde bulundular: '....nun parası var, ... limanının bir kısmını alıp işletmek istedi, Ankara'dan izin verilmedi, sonra bir ihale açıldı, hemen Türkiyeli'ye verdiler, adam parayı aldı ve kayboldu, liman boş duruyor, neden bize izin vermiyorlar ki kendi ülkemizde kendi paramızla yatırım yapalım?'; '...nın makarna fabrikası vardı, 1974'ten sonra Türkiyeliler dediler ki, bize kardan pay verin, izinlerinizi çıkartalım, fabrika çalışmaya devam etsin. Hayır dediler, fabrika kapandı...'; 'süpermarkette bekliyoruz, sıra olmuşuz, bir Türkiyeli asker geldi, sıranın önüne geçti, biz ona sırayı hatırlatınca, nankörler, ben burada ne istersem yaparım dedi, hepimiz susakaldık...'

1974 sonrası Kıbrıs Türk toplumunda ulusal siyasi cemaatin ayaklarını oluşturabilecek dört ayrı grup bulunmaktadır. Bunlar, Kuzey ya da Güney Kıbrıs kökenli ve halen Kıbrıs'ta (yani Kuzey'de) yaşamaya devam Kıbrıs Türk vatandaşları, Türkiye'den 1974 sonrası çeşitli yasal düzenlemelerle adaya gelen ya da getirilen, önemli bir kısmı KKTC vatandaşlığı almış olan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları, ağırlıklı olarak İngiltere ve Avusturya'ya yerleşmiş olan ama Kanada ve Avusturya gibi göçmen alan ülkelerde de azınlık grupları oluşturan Kıbrıs Türk kökenli vatandaşlar (ki bunların çoğu Kıbrıs Rum Devleti ve ikâmet ettikleri ülkelerin pasaportuna ve bir de Kıbrıs'ta doğduklarını ve Kıbrıs Türkü olduklarını belirleyen doğum kâğıtlarına sahiptirler) ve 1955'ten bu yana değişik yoğunluklarla Türkiye'ye gelmiş ve yerleşmiş olan, ağırlıklı olarak profesyonel sınıfa dahil Kıbrıs Türk vatandaşları. Bu dört gruptan, yalnız ilk ikisinin vatandaşlık akdi ya da devlet birey ilişkilerinde yasalarca tanınmış söz hakkı vardır.[8] Diğerlerinin, mesela toplam sayıları adadaki Kıbrıs Türkü nüfusunun yarısından fazla olduğu tahmin edilen Anglo-Kıbrıslı grubun oy hakkı yoktur.[9] Aynı kısıtlama, Kıbrıs Türk yerel burjuvazisinin en belirgin örneklerini barındıran Türkiye'de yaşayanlar için de geçerlidir.

---

8 Mesela anne babası Kıbrıs Türkü olan ancak Türkiye'de ikamet eden erkek çocukların dahi 1989'a kadar Kıbrıs Türk ordusunda askerlik yapma hakkı yoktu. Bu durum, varlıklı bir öncü ailenin üst düzeyde yaptığı kişisel şikâyetler sonucu değişmiştir. KKTC'de askerlik hizmeti, Anayasanın Yurttaşlık yasası bahsinin 59/2000 sayılı kanunu ile yeniden düzenlenmiş, 17 Kasım 2000'de yürürlüğe giren bu madde ile Türkiye'ye yerleşik anne babasının Kıbrıslı olması dolayısıyla KKTC uyruklu kabul edilen erkeklere KKTC'de askerlik yapma hakkı tanınmıştır. İlginç olanı bu maddede, Türkiye'de yerleşik çift uyruklular hariç şeklinde bir ibare bulunmasıdır. Bu ibare Türkiye'den Kıbrıs'a göç edip de KKTC vatandaşlığı almış ama daha sonra Türkiye'ye dönmüş grubun askerliğini düzenleme açısından oraya konmuş olsa gerekir. KKTC uyruklu olanların KKTC'de askerlik yapma hakkı edinebilmesi için, aynı zamanda 'kesin dönüş' yaptıklarını bildirmeleri istenmektedir. Detay için bkz. http://www.mucahit.net/Asal_index.htm.

9 Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Dışişleri ve Savunma Bakanlığı Tanıtma Dairesi, bu konudaki soruma 'KKTC Vatandaşı olan her birey seçme ve seçilme hakkına sahiptir' ibaresiyle yanıt verdi (5 Mayıs 2003 tarihli iletişim). Ancak burada seçme ve seçilmenin koşulu, Kıbrıs adasında fiilen yaşamaktır. Yine Bakanlık'tan bildirilen verilere göre, Türkiye'de 225,000, İngiltere'de 130,000, Avusturalya'da 40,000, Amerika ve Kanada'da 10,000 ve diğer ülkelerde 5000 olmak üzere toplam 410,000 Kıbrıs Türkü 'yurtdışında' yaşamaktadır. Eğer bu kişilerin tümü oy hakkına sahip olursa, haliyle KKTC'nin seçim coğrafyasında çok ciddi değişiklikler meydana gelecektir.

Durum böyle olunca, adadaki siyasi kültürün alt yapısı ve oyunun kuralları hakkında karar vermek, kendi toplumlarında azınlık durumuna düşmekten kaygı duyan Kıbrıs Türkleri ve Türkiye'den gelen göçmenlerin güdümü altındadır. Türkiye'den yeni gelenler, memurları ve ailelerini, eski Türk askerî personelini ve onlara bağlı olanları ve Doğu Anadolu ve Karadeniz bölgesinin kasaba ve köylerinden seçilmiş geniş köylü ve emekçi topluluklarını içermektedir (Ioannides, 28-30).[10] Bu noktada, Kıbrıslı Türk toplumundaki 'göçmen problemi'nin üzerinde durmakta fayda var. Şu ana kadar bu konuda elimizdeki veriler, T.C. Çalışma Bakanlığı'nın sınıflanmamış istatistikleri, gazete beyanları, görgü şahitlerinin anlattıkları ve Kıbrıs Rum ve Elen akademisyenler tarafından üretilen eleştirel çalışmalarla sınırlıdır. Bu çalışmaların üretildiği ana merkez ise, Güney Kıbrıs'ta yer alan ve siyasi muhalefete rağmen 1992'den beri ayakta durmakta direnen Kıbrıs Üniversitesi'dir.[11] Siyasi olarak böyle çekinceli bir konuda araştırma yapmanın zorluklarına rağmen, bu alanda daha fazla çalışmaya ihtiyaç olduğunu söylemeye gerek yok. Aynı zamanda, göçmen meselesinin Kıbrıs Türk toplumunun Cumhuriyet döneminin, iç savaş yıllarından beri karşı karşıya kaldığı en düşündürücü sorunlardan biri olduğu da kaçınılmaz bir gerçek (Canefe, 2003a). Zaten Annan Planı'nın en çok huzursuzluk yaratan maddelerinden biri de bu olmuştur.[12]

Sorun, eğer sorun olarak irdelenebilirse, iki boyutludur. Türkiye'den gelen ve getirilen gruplar, bugün artık ulusal siyasi cemaatin meşru bir elemanıdır, vatandaşlık akdi onları da kuşatır. Eğer bu rahatsızlık yaratıyor ve bir adalılıktan sözedilmek isteniyorsa, o zaman

---

10 Adı geçen bakanlığın enformasyon dairesi, bu soru konusunda ise şu açıklamada bulunmuştur: 'KKTC'de yaşayan ve KKTC vatandaşlığı almaya hak kazanmış her şahıs KKTC makamları nezdinde eşittir ve aynı muameleye tabidir. Bu yüzdendir ki sözkonusu kişiler için ayrı bir niteleme yapılmamaktadır. Ancak Devlet Planlama Örgütü tarafından yayınlanan 2000 sayılı istatistik yıllığı verilerine göre 2000 yılı içerisinde KKTC'yi ziyaret eden Türkiye uyruklu turist sayısı 347,712 iken toplam turist sayısı 432,953'dür.'

11 Bu metinde sıkça referans verdiğim Kızılyürek, Mavratsas, Hacıpavlou ve Papadakis, bu üniversitenin kadrolu elemanıdırlar.

12 Bu konuda KKTC'nin resmi görüşleri için, bkz. www.trncinfo.com, Tanıtma Dairesi bölümü.

bu meşruiyet rededilebilir ve geriye dönük bir şey yapılabilir mi? Bu sorunun cevabı Annan Planı'na göre evet, Kıbrıs Türk kamuoyuna göre ise çekinceli bir hayırdır. Burada belirtmek gerekir ki, özellikle muhalif çevrelerde, Türkiye kökenli Kıbrıs vatandaşlarının da sesinin duyulduğu muhakkaktır, yani hepsi 'ülkücü', 'Kürt milliyetçisi' ya da 'Denktaş'ın garanti oyu' değildir. Bu farkına varış, ağırlıklı olarak Kıbrıslı aydınlar arasında başlamıştır. Ancak toplumun diğer kesimlerinde halen yaygın olarak 'şalvarlı Türk' portresi, çok sık dile getirilen 'eskiden kapılarımızı kilitlemeden, hatta açık bırakarak yatardık, İngiliz askeri önümüzden geçerdi, içeri bile bakmazdı' söylemi, gündem işgal etmektedir. Aslında bu söylem, Türkiyelilerin göç gerçekliğine de ters düşmektedir. Mesela ilk gelenler Kürt işçiler değil, Türk memurlardır. 1974 müdahalesinden kısa bir süre sonra Kıbrıs'a gelmeye başlamış olan bu insanlara, misyonları çok açıkça belirtilmiştir; ekonomik altyapıyı muhafaza etmek, altyapının yeniden kurulmasına yardımcı olmak ve hayati bir öneme sahip olan kamu hizmetlerini sağlamak. Bu gelenler, üzerlerine aldıkları görevleri yerine getirirken istikrarı sağlamak gerekçesiyle, daha sonra Kıbrıs Türk vatandaşlığına kabul edilmişlerdir ve yerleşmek üzere ailelerini de yanlarına almalarına izin verilmiştir. Keza bu durum, Kıbrıs Türk toplumunu uzun zamandır içten içe tüketen ve o dönemde halen aktif olarak devam etmekte olan dış göç dalgasının koşulları altında daha da haklı çıkartılabilir. Ancak ikinci ve üçüncü kategorilerdeki göçmenlerin vatandaşlığa kabul edilmesi daha problemlidir. İkinci grup, yani Türk askerî personeli, 1974 müdahalesi sırasında ya da sonrasında öldürülen askerlerin ailelerinden, Türk Mukavemet Teşkilâtı'na (TMT) katılan emekli subaylardan ve terhis olmuş askerler ve ailelerinden oluşmaktadır. 1975'te Kıbrıs Türk Vatandaşlık Hukuku'na yapılan bir bakanlık ilavesine dayanarak, bu Türk vatandaşları kategorik olarak Kıbrıs Türk vatandaşlığına kabul edilmişlerdir. Ek olarak, aynı zamanda ev ve arsa gibi taşınamaz mülkiyete sahip olma hakkı edinmişlerdir. Türkiyeli göçmenlerin üçüncü ve son kategorisi ise –büyük gruplar halinde göç eden köylü ve emekçiler–, Kıbrıs Türk vatandaşlık akdi açısından en zor durumu ya-

ratan kategoriye dahildir. Bu gruptakiler, adaya 1975'ten beri çoğunlukla geçici emekçiler ve mevsimlik işçiler adı altında gelmiş ya da getirilmiştir. Kıbrıs Türk toplumuna yerleşmeleri hem yasal hem de sosyo-politik sorunlara neden olmuş, bunlardan özellikle Karadeniz kökenli olanlar köylerde toprakla uğraşırken, Doğu Anadolu kökenliler şehirlerde ve ağırlıkla inşaat sektöründe iş bulmuşlardır. Üçüncü gruptaki göçmenlerin önemli bir kısmı ya Türkiye'nin büyük şehirlerinde kurulan iş ve işçi bulma kurumları yoluyla ya da Devlet otoritesinin göç etmelerini istemesi üzerine Kıbrıs'a gelmişlerdir. Bu konuda, Türk ve KKTC hükümetlerinin önce mutabakata vardığı kuşkusuzdur, yani yasal bir dayatma sözkonusu değildir. Benzer şekilde, bu son kategoride gelenlerin Kıbrıs Türk vatandaşlığına kabulü konusunda son söz, hali hazırda KKTC devletindedir. Kısacası sorunun yasal kısmı yoktur ya da önemsenmeyecek boyuttadır. Ancak meşruiyet bağlamında bambaşka bir tartışma ortaya çıkmaktadır. Türk devleti ve kendini KKTC olarak ilan eden devletin arasında, göçmenlerin seçimi ve onlara yönelik hak ve yükümlülük dağıtımı noktasında, siyasi cemaatin müzakeresinden tamamen bağımsız bir mutabakat var gibi gözükmekte ve ana sorun burada yatmaktadır.

Kabul edilen göçmenlere taşınma masrafı, arsa, ev ve adaya yerleşmeleri için kaynak sözü verilmiş ve bunlar sistemli olarak sağlanmışsa ve bu durum Kıbrıslı olan KKTC vatandaşlarının yaşadığı bazı mağduriyetlerle ters düşüyorsa, o zaman kamusal alanda şikâyet ve huzursuzluk olması beklenebilir bir durumdur. Şu anki koşullarda, Kıbrıs Türk kamuoyundaki eğilim, gelenlerin geri gitmesinden çok, yenilerin gelmemesi, sınırdan nüfüs kâğıdı ile geçmelerinin önlenmesi ve KKTC'nin göçmen seçimi konusunda söz sahibi olmasıdır. Yani Kıbrıs Türk ulusal iradesi 1974'ten bu yana belki ilk kez Türkiye'yi karşısına almak pahasına, kimin vatandaş olup kimin olamayacağına karar verme bağlamında, bağımlılık ilişkisini zorlamaktadır. İkinci olarak, yurt dışında ikamet eden çok sayıda Kıbrıs Türkü, Kıbrıs'ta doğsa ve büyüse de Kıbrıslı Türk seçimlerinde oy kullanamama durumuna 'içerlemekte' ve bir çözüm istemektedir (Canefe, 2002). Kıbrıs'a

1974'ten sonra yerleşenler Kıbrıs Türk vatandaşlığı statüsünü yeni kazanmış olmalarına rağmen oy kullanabiliyorken, Kıbrıs doğumluların mesela AB'ye üyelik gibi önemli konularda dahi söz hakkına sahip olmaması, diasporada yaşayan Kıbrıslılar için bir aidiyet sorunu haline gelmese de, en azından sıkça ifade edilen bir sıkıntıdır. Seçme hakkı konusunda bu seçici hak dağılımı, Kıbrıs Türk toplumunda siyasi çoğulculuğun temsili mekanizmalarına alttan alta ket vurma potansiyeline sahiptir. Ve son olarak, Kıbrıs Türk vatandaşlığına kabul edilmiş Türk göçmenler Türkiye'ye geri dönüp orada yaşayabilseler de, Türk pasaportu olmadan Türkiye'de ikamet eden Kıbrıslı Türkler, AKP iktidarına ve Türk vatandaşlığının satılığa çıkması önerisine kadar Türk topraklarında yabancı gibi muamele görmüşler, ikamet ve çalışma izinlerini uzatmak için düzenli olarak ülke dışına çıkmak ya da emniyet müdürlüklerine gitmek zorunda kalmışlardır. Bu şahısların mal edinmeleri konusunda da uzun yıllar yasaklar uygulanmıştır. Bunun nedeni, Kıbrıs'tan Türkiye'ye akını durdurmak ve Kıbrıs Türk nüfusunu sabitlemek olarak resmî söyleme yansımışsa da, gündelik hayatlarında uzun süreli yabancı muamelesine tâbi tutulan bu bireylerin durumu, açık bir güç dengesizliğinin varlığına işaret eder. Sonuçta, KKTC ile Türk Devleti'nin Kıbrıs Türk vatandaşlığını ele alış biçimlerinin karşılaştırılması, karşılıklı çıkarlar yerine bağımlılık ve hegemonya ile ilişkili bir yapılanmayı ele verir. Bu koşullar altında, Kıbrıs'ın kuzey kısmında devlet ve toplum arasında karşılıklı ve dolaysız bir ilişkiyi içeren vatandaşlık akdini tahayyül etmek güçleşir.

Sorunun bir diğer yanı da, Kıbrıs Türk vatandaşlığının, Ada'da varolmanın Türkiye'nin askerî müdahalesi ve koruyuculuğu olmaksızın mümkün olmayacağına ilişkin içerdiği önermedir. Tarihsel bir gerçekliğe ve sistemli siyasi şiddete dayanan bu korku, yerini başka bir tür ilişkinin özlemi ya da tahayyülüne bırakamamaktadır. Bunda KKTC'de izlenen eğitim ve tarihyazıcılığı politikaları kadar, Kıbrıs Rum kesiminde bu konuda yaşanan belirsizlik ve gidiş gelişler de rol oynamaktadır. Bu durumda, barış ve çok toplumluluk yanlısı siyasi cemaat üyesi dahi, 'yavaş yavaş deneyelim, eğer denenebilecekse' türün-

den bir tutum sergiler. Azınlık olmanın getirdiği mâduniyet ve mağduriyet durumu, çokkültürlülük siyasetinin çerçeve garantileri ile kolayca silinemez. Ama tabii sorun bir de alternatif söylemlerin ya da soruların sahiplerinin vatan hainliği ile suçlanmasında ve korkudan ve acıdan temel almayan yaklaşımların siyasi söylem dışına itilmesi ile katmerlenmektedir. Bu anlamda, tarihî aidiyetin yeniden kurgulanması, vatandaşlık akdinin önünün açılması için elzemdir. Genç bir Kıbrıs Türkü, Çağla Güngör'ün derlediği söyleşilerden birinde, evlenince evine küvet yaptıramadığını, küvet görünce hep çocukluğunda götürüldüğü müzedeki küvet içinde öldürülmüş cesetleri hatırladığını söyler (2002: 24). Tarihin vahşet ve mezalim temaları üzerine kurgulanması, bu örnekte görüldüğü gibi, kamusal olduğu kadar kişisel algılamamızı ve yaşam alanı tanımlamamızı da derinden etkiler. Yeni bir neslin evlerini kurarken küvetten korkmaması ama bunu yaparken de kendine ve cemaatine ihanet etmediğini düşünebilmesi için nasıl bir tarih bilinci, nasıl bir aidiyet formülasyonu ortak bir payda sağlayabilir? Bu sorunun yanıtından çok, sorunun gündeme yaygın olarak gelebilmesi ve kamusal alanda müzakereye dahil edilebilmesi, Kıbrıs Türk toplumu açısından asıl dönüm noktasını oluşturacaktır.

Bitirmeden önce bir de azınlık hakları konusuna değinmekte fayda var. KKTC Anayasası bu konuda belirli kısıtlamalar getirmektedir. Bu kısıtlamaların uygulanacağı cemaaatler, 'KKTC'de ikamet eden 414 Rum ve 162 Marunit' olarak addedilir.[13] Dolayısıyla tanım itibariyle azınlıklar 'yabancılar' sınıfına sokulmuşlardır. 'Kalan' yani Güney'e geçmemiş olan Rum ve Marunitler, KKTC'de yaşayan diğer vatandaşların haklarına sahip olmakla birlikte, özel statüye sahiptiler ve seçimlerde Güney'de oy vermekte ve askerliğe alınmamaktadırlar. Tabii böyle bir uygulama Anayasa'nın Yurttaşlık bahsinde listelenen, 15 Kasım 1983'ten sonra KKTC yurttaşlığına kabul edilenler ve ana babası KKTC vatandaşı olmayan ancak 15 Kasım 1983'ten sonra Kıbrıs'ta doğum yoluyla vatandaşlık edinen grupları kapsamaz. O zaman,

13 Bkz. KKTC Anayasası'nın 23. Maddesi ve yabancıların durumuna ait Madde 13.

ortaya çıkan durum şöyle özetlenebilir. Kıbrıslılığı tarihî olarak tescilli olan azınlık grupları, KKTC Anayasası ile dinî bağlantıları nedeniyle dikkatle ağırlanan misafir muamelesi görürken, Türkiye'den gelen göçmenler Kıbrıslılığın tüm sorunluluk ve yükümlülüklerini üzerlerine alır ve tabii aynı zamanda vatandaşlığın tüm haklarından da yararlanabilir. 23 Nisan 2003'te Kuzey ve Güney arasındaki sınırların KKTC tarafından açılması ve bu hamleye çekinceli de olsa (Güney) Kıbrıs Cumhuriyeti tarafından da benzer bir hamleyle yanıt verilmesi durumunda, bu 'yabancı' ve 'azınlık' tanımları, daha da sorunlu bir hale gelebilir. Adalılardan hangileri KKTC'de ne ölçüde aidiyet iddia edebilir, hangileri 'misafir' ya da 'yabancı' statüsünde kalacaktır, bunun tartışması önümüzdeki yılların gündemini bağlayacak niteliktedir. Ancak bu tartışmanın açılabilmesi dahi, Kıbrıs Türk toplumu için çok önemli bir gelişmedir, keza vatandaşlık akdinin bağlayıcılık ötesinde meşrulaşabilmesi için, toplumsal müzakere şarttır. İç savaş sonrası ayrılarak kendini korumaya almış bir cemaatin kurduğu bir devlette, bu konu daha da elzemdir. Ada'nın kuzeyinin kendi içinde yeni bir ada oluşturması ya da Türkiye'ye bağlanarak bir il haline gelmesi tahayyülleri, kısa dönemde rahatlatıcı olsa da, uzun dönemde Ada'da yaşayanların Ada'lı oldukları gerçeğiyle yüzleşmesini engelleyemez, ancak geciktirebilir.

SONUÇ

Makaleyi, vatandaşlık teorilerinin merkezinde, ulusal siyasi cemaate aidiyet meselesinin yattığı ve bu aidiyetin verili formülü olmadığı savıyla açmıştım. Bu bağlamda, vatandaşlık akdinin en son düzenlenişinin siyasetle olduğu kadar tarih bilinci ile de ilgili olduğuna değindim. Bu açıdan bakıldığında, bir toplumda var olan baskın tarih bilinci konusunda üç alt başlığa dikkat etmek gerekiyor; tarihin hatırlanışı, tarihin kullanılışı ve vatandaşlık akdinin düzenlenişine dair tarihsel yönelimlerdeki farklılıklar, yani tarihsel aidiyet tartışmaları. Tarih bilincinin bu üç yönünü değerlendirirken, hâkim siyasi kültür temasını, tartışmanın bağlamı olarak seçtim. Modern Kıbrıs Türk toplumunda, tarih, aidiyet ve vatandaşlık, negatif bir anlamda iç içe geçmiştir. Hâlâ

adada yaşayan Kıbrıs Türkleri'ni ve Türkiye'den gelen/gönderilen farklı etnik kökenli Türk vatandaşlarını birbirine bağlayan bugünkü vatandaşlık akdi, Kıbrıs Türkleri'nin temel çıkarlarını ya da bu toplumun parçası olmak için önceden mütalaa edilmiş tercihleri konusundaki tartışmaları tam olarak yansıtmıyor ve yansıtamıyor. Bunun yerine, vatandaşlık aktinin normatif esası, Türkiye ile olan militer ve fazlasıyla bağımlı bir ilişki tarafından belirlenmiş durumda. Bu belirlenim, Kıbrıs Türk ulusal siyasi cemaati etrafında sınırlar oluştururken, büyük ölçüde gelişigüzelliğe yol açan ve bunun sonucunda içeride ya da dışarıda olmanın anlam kaymasına uğradığı bir nitelik sergiler. Bu yüzden, Kıbrıs Türk toplumuna ait olmak, koşullu bir önerme haline gelmiştir. Bu aidiyet, Türkiye'nin varlığının ve hegemonik gücünün kabülünden geçmekte olduğu için, toplumsal referansı muğlaklaşmıştır. Ek olarak statüko, tarihsel olarak gayet meşru korku ve kaygılarla örülü ancak tekillikte ısrarlı bir siyasi platformda, vatandaşların ihtiyaçlarını ya da fikirlerini duyurabilmek için devlete ulaşmasının ve devletin işleyişini eleştirmesinin, değişik türlerde sansür mekanizmaları kanalıyla engellenmesine de yol açmaktadır. Kendisi için neyin iyi, neyin değerli olduğuna ve neyin değişmesini istediğine dair konuşamayan, konuşsa da sesi kaale alınmayan bir siyasi cemaat, davetsiz müdahalelere karşı kendi normatif ve fiziki sınırlarını koruyacak sabit mekanizmalardan yoksundur. Benzer şekilde, geçmişte ne olmuş olduğuna, bugün ne olduğuna ve dünü nasıl okumak istediğine dair muhakeme ve karar yetilerinin kullanılabilmesi için açık ve tehditkâr olmayan bir siyasi alan gerekli ki, Kıbrıs Türk toplumu bu konuda kararsızlık çekmektedir.

Anlamlı ve ahlaki olarak savunulabilir bir vatandaşlık akdi, toplumun kendi geleceğini oluşturma ve kendi tarihiyle yüzleşme yolunda aktif ve açık katılımla sağlanabilir. Şu anda kendi kendini ilan eden bir Kıbrıs Türk Devleti'nin var olması gerçeği, Kıbrıs Türk toplumunda vatandaşlık krizinin geçici de olsa bir çözüme ulaşacağını garanti etmez ve şimdiye kadar da edememiştir. Bu durum bir kez daha ispatlıyor ki, siyasi temsiliyet, aidiyet için yeterli bir temel teşkil etmez.

Egemenliğe dair, 'Orijinal Akit' ya da 'genel irade' yaklaşımları, hali hazırda verili bir rızanın devletin vatandaşları üzerindeki otoritesini haklı çıkardığını varsayar. Ancak eğer bahis konusu devlet, meşruiyet aradığı siyasi cemaatin içinde ortaya çıkan ihtiyaçlar demetini tanımaz, bunları bastırmaya ya da yadsımaya kalkarsa, o zaman otoriteden çok güce yönelme hatasına düşer. Kör etno-milliyetçilikler meşruiyetin esas kaynağının belirli bir toplumun tarihsel duruşundan geldiğini sandıkları için, rıza meselesinde çok da rahatsızlık yaşamayabilirler (Anderson, 1983; Smith, 1986, 1996). Gerçekte sorun şudur ki, bireylerin bir adım geriye çekilip kendi siyasi cemaatlerine dair değerlendirme yapabilecekleri, tarafsız, bağımsız bir esas nokta yoktur (Green, 1988: 96-97). Bu bakımdan, ulusal siyasi cemaate aidiyetin eşit haklarının –yani vatandaşlığın– tanımı ve bunlardan yararlanma koşulları, aslında devlet ve toplumu bağlayan temel toplumsal ilişkilerin içeriğini yansıtır ve bir anlamda da belirler. Bu koşullar, aynı zamanda bize toplumların tarihleriyle yüzleşme yolları hakkında çok şey anlatır. Nitekim, geçmişe ve bugünkü gelişmelere doğrudan müdahale hakkında eleştirel, müdahaleye ve müzakereye açık düşünce için koşullar mevcut değilse, bir geleceği tasavvur etme iradesi ve istenci kırılmalara uğramaya mahkumdur.

Bitirirken, Kıbrıs üzerine Kıbrıs Türk kökenli iki ayrı yazar tarafından kaleme alınmış ve Türkiye'de yayınlanmış iki kitabın kapak resimlerine dikkat çekmek istiyorum. Bunlardan ilki, Niyazi Kızılyürek imzalı ve İletişim Yayınları'nca basılan *Milliyetçilik Kıskacında Türkiye* (2000). Kapakta Yeşil Hatta kaldığı belli olan bir mekânın önünde (üstte açıkça görünen *No Entry* tabelası var) bir boş masa ve etrafında dizili dört ayrı tarzda, bir zamanlar hane içinde kullanıldığı belli olan sandalye var. Masa ve sandalyeler paslanmış, ama devrilmemişler ve öylece durmaya, beklemeye devam ediyorlar. İkinci kitap ise Ahmet Tan imzalı ve Everest Yayınları tarafından basılmış olan *Kıbrıs Nereye Gidiyor?* (2002). Burada daha Akdenizli bir mekân tasviri, mavi ve yeşile boyanmış kapılar fakat yine bir boş masa ve etrafında iki boş sandalye var. Bu bekleyiş temasındaki tekrar, bence bir raslan-

tıdan ibaret değil ve belki de Kıbrıs Türk toplumundaki aidiyet ve tarihsellik konularındaki çalkantıların en iyi simgesel ifadelerinden birisi. Bu anlamda, vatandaşlık akdi, en başta da belirttiğim gibi, büyük bir siyasi potansiyelle hem açılmayı hem de kapanmayı vaad edebilecek öznel formunu Kıbrıs Türk toplumu bazında da gözler önüne sermektedir.

KAYNAKÇA

Alker, Hayward ve Michael Shapiro (der.), *Challenging Boundaries. Global Flows, Territorial Identities*, Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, 1996.

Bauböck, Rainer, *Transnational Citizenship. Membership and Rights in International Migration*, Aldershot: Edward Elgar, 1994.

Beitz, Charles, "Bounded Morality", *International Organization* 33 (3), 1979, s.405-424.

Benhabib, Seyla, *Democracy and Difference*, Princeton: Princeton University Press, 1996, s.67-94 ve s.278-295.

Canefe, Nergis, "One Cyprus or Many? Turkish Cypriot History in Nicosia", Simon Gunn ve Robert Morris (der.), *Identities in Space. Contested Terrains in the Western City since 1850*, Aldeshot: Ashgate, 2000, s.60-77.

Canefe, Nergis, "Türklük Tarihi ve Kıbrıs: Kıbrıslı Türk Kimliğinin Hikâyelenmesinde Bir Yolağzı", Esra Özyürek (der.), *Hatırladıkları ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s.49-83.

—, "Markers of Turkish Cypriot History in the Diaspora: Power, Visibility and Identity", *Rethinking History* 6 (1), 2002, s.57-76.

—, "Refugees or Enemies? The Legacy of Population Displacements in Modern Turkish Cypriot Society", *Studies in Southeast European Society and Politics* (baskıda), 2003a.

—, "Communal Memory and Turkish Cypriot National History: Missing Links", Maria Todorova (der.), *National Identity and National Memories in the Balkans*, Londra: Hurst, 2003b, s.77-108.

Carens, Joseph, *Culture, Citizenship and The Community*, New York ve Londra: Oxford University Press, 2000, s.140-199.

Green, Leslie, *The Authority of the State*, Oxford: Clarendon Press, 1998.

Güngör, Çağla, *Kıbrıslı Türk Gençleri Konuşuyor*, İstanbul: Metis, 2002.

Ioannides, Christos, *In Turkey's Image. The Transformation of Occupied Cyprus into a Turkish Province*, New York: Aristide D. Karatzas Press, 1991.

Kızılyürek, Niyazi, *Milliyetçilik Kıskacında Türkiye*, İstanbul: İletişim, 2002.

Kymlicka, Will, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Londra ve Oxford: Oxford University Press, 2001, s.203-291.

Mavratsas, Ceasar, "Approaches to Nationalism: Basic Theoretical Considerations in the Study of Greek-Cypriot Case anda Historical Overview", *Journal of the Hellenic Diaspora*, 22 (1), 1996, s.77-102.

Mavratsas, Kaysar, *Elen Milliyetçiliğinin Kıbrıs'taki Yönleri*, Lefkoşa: Galeri Kültür Yayınları, 2000.

Miller, David, *Citizenship and National Identity*, Cambridge: Polity Press, 2000, s.41-96.

Mouffe, Chantal, "Democratic Citizenship and the Political Community", Chantal Mouffe (der.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Londra: Verso, 1992, s.225-239.

Oberling, Peter, *The Road to Bellapais: The Turkish Cypriot Exodus to Northern Cyprus*, Boulder, Colorado: Social Science Monographs, 1982.

Papadakis, Yiannis, *Perceptions of History and Collective Identity: A Study of Contemporary Greek Cypriot and Turkish Cypriot Nationalism*, University of Cambridge, Department of Anthropology, basılmamış doktora tezi, 1993.

—, "Greek Cypriot Narratives of History and Collective Identity: Nationalism as a Contested Process", *American Ethnologist* 25 (2), 1998, s.1-17.

Pollis, Adamantia, "The Social Construction of Ethnicity and Nationality: The Case of Cyprus", *Nationalism and Ethnic Politics* 2 (1), 1996, s.67-90.

Tan, Ahmet, *Kıbrıs Nereye Gidiyor?*, İstanbul: Everest, 2002.

Turner, Bryan, "The Sociology of Citizenship", *Classical Sociology*, Londra: Sage, 1999, s.262-275.

Walzer, Michael, *Spheres of Justice*, New York: Basic Books, 1983.

Young, Iris Marion, *Inclusion and Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 2000, s.81-195.

13

Türklük Tarihi ve Kıbrıs: Kıbrıslı Türk Kimliğinin Hikâyelenmesinde Bir Yolağzı*

> Kıbrıs... Bu kendi küçük, ama sorunları büyük olan adanın tarihi nereden başlar?
>
> Mehmet Ali Aydın 1987, s.127

> Kıbrıs, kuşkusuz ne bir Batı Avrupa ülkesi ne de iç dinamiği ile kapitalizm ve ulusallaşma yaratan ülkelerdendir. Çok köklü bir sömürge tarihine sahip olan Kıbrıs, sömürge toplumlarının ulusal kimlik kompleksi içinde ele alınmalıdır.
>
> Niyazi Kızılyürek 1987, Mehmet Ali içinde, s.139

Türk ordusunun 1974'te gerçekleşen Kıbrıs çıkartmasının ardından, Kıbrıslı Türk kimliği konusunda, özellikle İngiltere'de yerleşmiş Kıbrıslı Türk yazar, şair ve düşünürler arasında artan bir arayış ve rahatsızlık göze çarpar. 1974 sonrası dönemde, bir yandan Türk milliyetçiliği adanın kuzeyinde otoritesi çok da zorlanamayan bir yer edinirken, diğer yandan Kıbrıslılığın Türkiyelilikten farkını ispat edebilmek, Kıbrıslı Türk toplumunun bazı kesimlerinde başlı başına bir uğraş haline gelmiştir. Mesela '1974 kuşağı' olarak anılan genç şairler grubunun bir araya gelerek 1987'de Londra'da düzenledikleri "Edebiyatta Kıbrıslı Türk Kimliği" konulu panelde, tartışmaların ana teması, modern Kıbrıs Türk toplumunda kimlik kaygısı ve kimlik arayışıdır. Bu tema, on yılı aşkın bir süre sonra da halen hatırı sayılır sayıda Kıbrıslı Türk aydın ve düşünürün kafasını meşgul etmektedir.[1] Ancak

---

(*) Bu yazıda ifade edilen fikirlerin oluşum sürecinde gerek soruları ve eleştirileri gerekse sağladığı ek kaynaklar için Peter Loizos'a ve Türk milliyetçiliğinin karşılaştırmalı bir bağlamda tartışılması konusundaki diyaloğumuz için London School of Economics Avrupa Enstitüsü Milliyetçilik Çalışmaları ekibinin kurucuları Anthony Smith ve John Hutchinson'a teşekkür borçluyum.

1 Bu konuda yakın zamanda derlenen bir çalışma için bkz. Yaşın (2000).

bu ileri derecede eleştirel boyutlardaki kimlik arayışını, İngiliz sömürgeciliğinden bu yana olarak niteleyebileceğimiz modern Kıbrıs tarihinin tamamına maletmek çok da mümkün değildir. Özellikle 1963-1974 yılları arasındaki çalkantılı dönemde, Kıbrıslı Türk aydın çevrelerde yaşanan 'kimlik kaygısı', 1980'ler ve sonrasına nazaran oldukça farklı özellikler taşır.

Benim burada sunacağım çalışmam tam da bu 1974 öncesi ile 1974 sonrası arasında Kıbrıslı Türk toplumunda kimlik arayışı konusunda belirginleşen ayrım ve farklılıklar dizgesi ile ilgilidir. Özetle ifade etmek gerekirse, ben bu makalemde Kıbrıs adasında bağımsız bir devlet kurulması (1960) ile adanın Türkiye'nin askerî müdahalesi sonucu bölünmesi (1974) arasına denk düşen dönemde Kıbrıslı Türk yazar ve düşünürlerden özellikle Türkiye ile düzenli irtibat halinde olanların kendi milli kimlikleri konusundaki saptamalarını ve bu kimliğin genel bir 'Türklük tarihi' içindeki yerine dair eğilimlerini irdeleyeceğim. Böyle bir incelemeye girişmekte iki ayrı amaç güdüyorum; birincisi Kıbrıslı Türk kimliği konusundaki arayışın bugün geldiği noktanın geçmişine ışık tutabilmek, ikincisi ise Türkiyeli Türk milliyetçiliğinin coğrafi olarak Türkiye sınırlarına yakın ya da bitişik ve Müslüman ve Türkçe konuşan nüfusun yaşadığı mekânlarda ne tür bir söylem aracılığıyla yerel kültüre maledilerek yeniden tanımlandığına dair ipuçları bulabilmek. Bu amaçlardan ilki benim Kıbrıs'ta Türk tarih yazımı konusundaki daha geniş kapsamlı çalışmamın bir alt başlığı olarak değerlendirilebilir, ikincisi ise bu yazının Türkiye'de tarih ve bellek konulu bu derlemeye dahil edilmesine neden oluşturuyor.

Burada hemen belirtmeliyim ki ben Kıbrıs'ta Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkış tarihini 1960'lar gibi geç bir dönemle özdeşleştirmek iddiasında değilim. Nitekim daha 19. yüzyıl sonlarına gelinmeden adada Müslüman Türk kimliğinin ayrıcalıklı konumu konusunda kayda değer bir bilincin varolduğuna dair tarihsel ve antropolojik saptamalara referans vermek mümkündür (Bryant, 1998; Hill 1952). Benzer şekilde, Kıbrıslı Rum milliyetçiliğinin ortaya çıkışını Yunan Bağımsızlık Savaşı'na kadar gerilere götürme iddiası da oldukça yaygındır

(Kitromilides, 1990; Loizos, 1974; Koumoulides, 1974). Benim çalışmam açısından önemli olan gelişme, esasen Türkiye'ye dönük ve Türk tarihine öykünme içinde olan bir Kıbrıs Türk milliyetçiliğinin özellikle de adalı tarihçiler arasında baskın bir söylem haline gelişidir. Dolayısıyla bu kısa soluklu analizde, Türkiye odaklı Kıbrıs Türk milliyetçiliğinin topyekûn kronolojisini çıkartmaktan çok, 1974 bölünmesi öncesindeki dönemde ortaya konulmuş olan bir grup seçkin örnekten yola çıkarak, bu dönüşümün belirgin bazı özelliklerinin altını çizmeye çalışacağım.

OSMANLILIKTAN TÜRKLÜĞE KIBRISLILIK

Yazımın bu bölümüne, günümüz Yunan filantropları arasında etkili bir yere sahip, İngiltere doğumlu Costas Carras'ın Kıbrıs konusunda sıkça tekrarladığı bir anekdot ile başlayacağım. Carras bundan yirmi yıl kadar önce Londra sokaklarında bir kestane satıcısı ile sohbet ederken, satıcının Kıbrıslı Türk olduğunu anlar ve kökenini sorar. Aldığı cevap, "Efendim, ben Osmanlı soyundan geliyorum" olur. Kıbrıs'ın ya da Kıbrıslıların Osmanlılığı meselesi yalnız meraklı filantroplar ya da iddialı siyasetçiler için değil, aynı zamanda tarihçiler ve antropologlar için de oldukça çetrefilli bir konudur. Şüphesiz özellikle 1974 sonrası Kıbrıs Türk toplumunda Osmanlı soyundan gelmek, Osmanlı medeniyetini devralmış olmak ve benzeri vasıflar milli gururun temel taşlarını oluşturagelmiştir (Canefe, 2000a; 2000b). Bu açıdan Kıbrıs Türk milliyetçiliği, sömürge ve ulus-devlet öncesi Kıbrıs tarihinin yazılması sürecinde, 1980 öncesi klasik kalıbındaki modernist Türk milliyetçiliğinden farklı özellikler gösterir. Ancak, özellikle son dönem Osmanlıları açısından Kıbrıs Anadolu ya da Balkanlar kadar imparatorluğun coğrafi kalbine maledilmiş miydi sorusuna bu gözleme dayanarak cevap bulabilmek tabiî ki mümkün değildir. Diğer bir deyişle, Kıbrıs Türk milliyetçiliğinin Osmanlı kimliğini yüceltmesi ile, Osmanlı imparatorluk kimliği içinde Kıbrıs'a sahip olma ve Kıbrıs'a göçmen yerleştirmeye verilen önem birbirine doğal olarak karşılık gelen ya da eşit ağırlıkta olgular şeklinde ele alınamazlar. Tam tersine, Osmanlı idare-

si altındaki Kıbrıs, imparatorluk tarihinde nispeten sönük bir yer işgal eder. Özellikle Tanzimat sonrası Osmanlı dönemi popüler kültüründe, haksız otoriteye karşı başkaldıran köylülerin başı çektiği birkaç ayaklanma dışında, ada daha çok bir 'sürgün yeri' olarak ün salmıştır. Adalılar arasında en bilinen ve gururla bahsedilen sürgün örneği, Namık Kemal'dir. Tabiî Namık Kemal dışında da pek çok rejim muhalifi siyaset adamı ve düşünür, adayı mesken edinmiştir. Dahası, bu şahıslar adadaki Müslüman Türk toplumunda 19. yüzyıl sonlarında İngilizlerin idareyi devralışı ile yaşanan değişimler silsilesini kayda değer şekilde etkilemişlerdir (Bryant, 1998: 43, 68 vd.; Beckingham, 1958). Yine de tüm bu veriler, Kıbrıs'ın bizzat Osmanlı tarihinde ayrıcalıklı bir yeri olduğunu doğrulamaktan çok, olsa olsa Osmanlı İmparatorluğu'nun Kıbrıslı Türkler açısından taşıdığı ayrıcalıklı konumu anlamamıza yarar.

Kıbrıs'ta Osmanlılıktan Müslüman azınlık ve daha sonra yavru vatan Türkleri kimliğine geçiş, tahmin edilebileceği gibi adada Osmanlı idaresinin sona ermesinden sonra (1878) ortaya çıkmış bir süreçtir. Bu değişim sürecinde ana temayı sömürge yönetimi altında tebaa ve daha sonra da Federal Cumhuriyet'te azınlık olarak addedilmenin yarattığı kimlik bunalımı oluşturur. Oysa mesela 19. yüzyılın son çeyreğinde imparatorluğun kendisinde Osmanlılık, Müslümanlık ve Türklük yeni anlamlara kavuşurken, dayanak olarak genelde Müslüman Türklerin çoğunluk oluşu, yönetici ve lider özellikleri ya da toprağın asıl sahibi olarak konumları türünden temalar seçilmiştir (Bora, 1996). Dolayısıyla doğuş halindeki Türk milliyetçiliği ile Osmanlı sonrası Kıbrıslı kimliği arasında her ne kadar etkileşim sözkonusu ise de, ortak bir sorunsaldan ya da gelişim çizgisinden bahsetmek çok mümkün değildir.[2] Nitekim 20. yüzyıla girilirken, Kıbrıs'ı Anadolu'dan sert bir çizgiyle ayıran en önemli gelişme, adada topyekûn bir sömürgeleşme sürecinin yaşanmasıdır. Hem Hıristiyan Rum hem de Müslüman

2 Erken dönem Türk milli kimliğinin özellikleri konusunda bkz. Tanör (1998), Tezcan (1997), Toprak (1995), Mardin (1993, 1971) ve Köker (1990).

Türk kimlikleri bu süreç içinde yeniden tanımlanmışlardır. Bu bağlamda, Türk milliyetçisi Kıbrıslı tarihçilerin tezlerinin aksine, İngiliz sömürgeciliği dönemi, gerek siyasi gerekse toplumsal düzende 'çok da bir şey değiştirmemiş' bir ara dönem olarak ele alınamaz. Osmanlı hâkimiyetinin çöküşü ile, Osmanlılar'dan kalan bürokratik teşkilât, tamamen İngiliz sömürgeciliğinin kullanımına açılmıştır. Sonuçta, 1878 ile 1960 arası dönemde, hukuk ve siyaset başta olmak üzere toplumsal alana ait tüm düzenlemeler İngiliz sömürge yönetiminin denetimi altına girmiştir. 1882 Anayasası ile Müslümanların adadaki siyasi üstünlüğüne son verilmiş, azınlık ve çoğunluğun orana tâbi temsiliyeti ilkesine dayanan bir siyasi sisteme geçiş yapılmıştır (Kızılyürek, 1987, Mehmet Ali, içinde: 142). Bu sistem, aslen 1960 Kıbrıs Cumhuriyeti'nin de belkemiğini oluşturmuştur (Patrick, 1976). Kısacası, Osmanlıların adada hâkim konumda olmalarından bu yana kesintiye uğramaksızın varlığını korumuş ve güçlenmiş bir 'Kıbrıs Türk kimliği' saptamasında bulunmak, Kıbrıs tarihini hiçe saymakla eş anlama gelecektir. Osmanlı sisteminden İngiliz sömürge sistemine geçiş sürecinde, daha sonra bağımsız bir Cumhuriyet kurulması esnasında ve tabiî iç savaş ve adanın bölünmesi ile, Kıbrıslılık ve ona dair tüm kimlikler birkaç kez koza değiştirmiştir.

Bu çerçeve içerisinde, öncelikle adadaki 82 yıllık İngiliz sömürgeciliği tarihi içinde, Kıbrıs Türk toplumu açısından önemli birkaç dönüm noktası saptamak mümkün. Bunlardan ilki, Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcına tekabül eden 1914 yılıdır. 1914'te İngiltere'nin Kıbrıs'a resmen el koymasının ardından, Kıbrıslı Müslüman üst sınıflar ve bürokrasi kendi konumlarını sağlama almak amacıyla, İngiliz sömürge yönetimiyle bütünleşme eğilimi göstermişlerdir. Bu eğilim, böl ve yönet ilkesinde iyice ustalaşmış İngiliz yönetimince de her açıdan desteklenmiş, Kıbrıslı Türkler bürokrasiden polis teşkilâtına kadar kilit konumlarda çoğunluk teşkil eder olmuşlardır (Bryant, 1998: 443; Pollis 1973). İkinci dönüm noktası ise, ki bu konu benim çalışmam açısından oldukça önemlidir, 1919-1923 arası dönemdir (McHenry, 1998). Türk Kurtuluş Savaşı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıl-

ları olan 1920'lerde Kıbrıs Türk toplumu, gücünü ispatlama sürecine girmiş olan Kemalist Türk milliyetçiliğinden etkilenmeye başlamış ve toplumda belirli bir kesim İngiliz sömürge idaresine karşı eleştirel bir tavır almaya yeltenmiştir. Bu bağlamda, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde, milliyetçi ve genelde seküler bir Kıbrıslı Türk aydın zümresi belirir. Bu zümre, hem geleneksel Müslüman bürokrasisine ve siyasi elite, hem de sömürgeci İngiliz yönetimine karşı durmayı denemiştir. Bahsedilen bu dönemdeki gelişmeler, daha sonraki yıllarda Türk milliyetçiliğini benimseyen Kıbrıslı aydınlar açısından Kurtuluş Savaşı, Kemalizm ve Türk devrimleri ile Kıbrıs tarihinin kesişmesini simgeler. Ancak burada Türk milliyetçisi tarihçiler ve yazarlar tarafından sıkça gözardı edilen önemli bir detay bulunmaktadır: Siyasi olarak Kemalist çizgide bir çağdaşlaşma söylemini benimseyen bu Kıbrıslı Türk aydın hareketi, ne devrim yapmaya girişecek bir Kıbrıs Türk burjuvazisi sevdasına düşmüş, ne de kendine sınıflararası işbirliği ilkesine dayalı ve geniş tabanlı toplumsal bir destek sağlayabilmiştir. Sosyolojik özellikleri açısından bu hareket, aynı dönemde yer alan ve sömürgeci sistemin devamını isteyen, Müslüman elitin gücünün azalmasına karşı gelen ya da topyekûn bir Kıbrıslılık fikrine doğru yönelen hareketler arasında daha ayrıcalıklı bir konuma sahip değildir. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Anadolu'da modernist ve ulusal bağımsızlık ülküsü güden milliyetçiliğin yarattığı devinimin ve bu hareketin karmaşık işbirliği ağları ve koalisyonlar sonucunda edindiği güçlü konumun, Kıbrıs Türk toplumu tarihinde karşılığı yoktur.

Bu sınırlamaların ışığı altında Kıbrıs'ta Türk milliyetçiliği hareketinin bu erken dönemine yeniden bakacak olursak, Kıbrıs Türk milliyetçiliğinde belirgin bir kol ideolojik çizgi olarak Kemalist çağdaşlaşma planını izlese de, bu harekette emperyalist güçlere karşı topyekûn savaş, vatan toprağına sahip çıkma ya da gâvurdan kurtulma temalarının büyük ölçüde eksik olduğunu görürüz. Bu 'eksiklikleri' büyük ölçüde adanın tarihi ve nüfus özellikleri ile açıklamak mümkündür. Kıbrıslı Türkler, gerek Osmanlı gerekse İngiliz idaresi altında adada ayrıcalıklı bir azınlık toplumu olarak yaşamışlardır. Dolayısıy-

la Kıbrıs çıkışlı bir milliyetçi siyasi söylemin Anadolu Kurtuluş Savaşı'nda belirleyici rol oynayan Müslüman çoğunluğun hak ve ihtiyaçları konusunda tutuk kalmasına şaşırmamak gerekir. Hareket içindeki tartışmalar, daha çok Kıbrıslı Türkleri dolaysız olarak ilgilendiren, Kadı ile Müftü arasındaki çekişmeler,[3] dinî elitin meşruiyetten mahrum kalmış otoritesi konusuna çözüm bulunması ya da eğitim ve vergilendirme gibi elzem görülen konularda Müslüman Türklerin hak ve sorumlulukları türünden konular üzerinde yoğunlaşmıştır (Bryant, 1998: 116-117; 162-170). Örneğin milliyetçi hareketin bu dönemindeki önde gelen isimlerinden Necati Özkan'ın en ciddi eleştirileri, Kıbrıs'taki geleneksel Müslüman elit tabakayı hedefler. Nitekim 1930 yılında yapılan ve yaklaşık yüz elli aydının katıldığı Ulusal Kongre'de, evkafın dinsel alanda yüklendiği işlevlerin müftülüğe devredilmesi gerektiği ve Evkaf yönetim kurulu üyelerinin '[Kıbrıslı] Türk Ulusal Kongresi' tarafından seçilmesi üzerinde durulmuştur (Kızılyürek, *a.g.e.*, 144). Yine Kıbrıs tarihine ait ve çok bahsi geçmeyen bir detay ise, burada karşı tavır alınan Müslüman elit arasında, Türk Kurtuluş Savaşı'ndan sonra Kıbrıs'a kaçan ve adaya yerleşen, Yüzellilikler olarak bilinen dinî elit grubunun üyelerinin de bulunmasıdır (*a.g.e.*, Bryant, 1998: 415-416).

Bu noktada üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir konu, uzun vadede erken dönem Kıbrıs Türk milliyetçiliğinde alevlenen bu seküler, anti-sömürgeci ve belirli ölçüde bağımsızlık yanlısı eğilimlerin, hangi koşullar ve etkiler altında Türkiye'ye dönük ve Türk tarihine öykünmeci bir tavır tarafından gölgelenmeye başlamış olduğudur. Kıbrıs Türk milliyetçiliği, 1924 ile 1945 arasındaki dönemden başlayarak, giderek daha çok Türkiye'ye ya da en azından Türk milliyetçiliğinin bazı kanatları tarafından desteklenen ve benimsenen bir toplumsal değişme çizgisine yönelik hale gelmiştir. Sonuçta Kıbrıs Türk toplumunun kendi

3 Bu konuya Kıbrıslı yazarlar arasında nadiren referans verilmektedir. Oysa mesela Bryant'a göre, Kıbrıs Türk toplumunda İngiliz sömürgeciliği döneminde yaşanan köklü değişmeleri en iyi yansıtan gelişmelerden biri, 'Kadı mı Müftü mü bizi temsil edebilir' meselesidir. Detaylı bir tartışma için bkz. Bryant 1998, s.57-64 ve s.157-160.

iç sorunlarının hep bu büyük şablona oturtularak irdelenmesi eğilimi iyice belirginleşmiş ve baskın ideoloji haline gelmiştir. Erken dönem Kıbrıs Türk milliyetçiliği hareketinde Kıbrıs Rum milliyetçiliği ile arasıra yaşanan yakınlaşmalar ya da çıkar ortaklıkları da yine bu nedenden ötürü sınırlı kalmaya mahkum olmuştur (Papadakis, 1993a; 1993b). Yavru Vatan ifadesi 1945'ten önceki dönemde kullanılmaya başlamış, nitekim 1930'lu yıllarda Türk-İngiliz ilişkilerinin düzelmesi ile Türk siyasetçiler Kıbrıslı Türkleri İngiltere'ye karşı olumsuz bir tavır almamaları gerektiği konusunda uyarmaktan çekinmemişlerdir (Kızılyürek, *a.g.e.*, 146; McHenry, 1998: 156-157). Kısaca özetlemek gerekirse, Osmanlı idaresinin sona ermesiyle tarih sayfalarına maledilen Osmanlı Müslüman Türkleri kimliği, yerini ancak kısa bir dönem ayrıcalıklı azınlık kimliğine bırakmıştır. 1940'lara gelindiğinde, Türkiye'deki milliyetçi söylem ve Kıbrıs Rum toplumunda yaşanan milliyetçi dalgalanmanın etkileri altında, Kıbrıs'ta yaşayan Müslüman ve çoğunluğu Türkçe konuşan cemaatler, modernist Türk milliyetçiliği söylemine giderek daha yakınlaşan bir siyasi kimlik tanımlamasına yönelmeye başlamışlardır. Sosyolojik olarak bu hareketin çıkış noktasında gözlemlenebilecek daha önce bahsettiğim zaaflar, 1950'lerdeki toplumlararası çatışmalar sürecinde onarılmış, kendini savunma ve canını kurtarabilme kaygıları eşliğinde, Türk milliyetçiliği kamuoyunda hakim bir meşruiyet edinmeye başlamıştır. Ancak Kıbrıs Türk milliyetçiliği hareketinin 1974 sonrası doktriner bütünlüğüne kavuşması için, bizzat Kıbrıs kökenli bir aydın tabakanın, Türk devrimleri ile modern Kıbrıs tarihi arasında sağlam köprüler kurması ve birleştirici unsur işlevini üstlenmesi gerekmiştir. Bu süreç, büyük oranda 1960'larda tamamlanmıştır. Benim çalışmamın ana konusu, bu birleştirici aydın hareketinin özellikleridir.

AYDINLAR SAVAŞI: 'YA TAKSİM YA ÖLÜM'ÜN TÜRKİYE'YE DÖNÜK YÜZÜ

İkinci Dünya Savaşı ve bunu izleyen döneme baktığımızda, Kıbrıs Rum toplumunda ulusal bağımsızlık sloganı altında gelişen anti-sömürgeci milliyetçilik hareketinin artan bir şekilde Enosis [Yunanistan

ile birleşme] ideali üzerinde yoğunlaştığını, buna paralel olarak da Kıbrıs Türk milliyetçiliğinin Türkiye'ye daha da bağımlı hale geldiğini görürüz (Loizos, 1974). Öte yandan savaş sonrası İngilteresi açısından, Kıbrıs'ın tamamen kaybı hiç de istenmeyen bir durumdur. İşte tam bu gerilimin eşiğinde, 1943'te ilk Kıbrıslı Türk kitle örgütü olan KATAK (Kıbrıs Adası Türk Azınlıklar Kurulu) kurulmuştur. Kurulun lideri, İngiliz yönetimince unvanlandırılmış Sir Münir Bey'dir. KATAK'ı, 1948'te ortaya çıkan ve üyeleri arasında Rauf Denktaş'ın da bulunduğu Özel Türk Komitesi izler. Bu yeni tür siyasi gruplaşmanın en önemli özelliği, o dönemde Türkiye Cumhuriyeti'nce resmî hale getirilmiş olan Türk milliyetçiliğini çok yakından izleyen bir siyaset benimsemiş olmasıdır (Bryant, 1998: 398). Örneğin, Komite'nin İngiliz yönetimince kabul edilen ve uygulamaya konulan önerileri arasında, Kıbrıslı Türk okullarında 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı'nın kutlanması ve ders kitaplarının Türkiye Cumhuriyeti'nden getirilmesi yer almıştır (Kızılyürek, *a.g.e.*, 147; Bryant, 1998; 151; 452-453). Nihayet 1950'lere gelindiğinde, Kıbrıs'ta EOKA hareketine bir cevap olarak, Kıbrıs Türk milliyetçiliği söyleminde 'Taksim' teması ortaya çıkar. Taksim istemi, Kıbrıs'ın dinî cemaatler bazında ikiye bölünmesi ve Müslüman Türk kesimin yaşadığı bölgelerin anavatan Türkiye ile birleşmesini öngörür. Bu planın yerine getirilebilmesi için, o zamana kadar tüm çatışma ve huzursuzluğa rağmen varlığını sürdürmüş Türk ve Rum kökenli Kıbrıslıların karışık olarak yaşadığı mahalle, köy ve kasabaların ayrıştırılması gerekecektir. Ancak en az bu Kıbrıs'ı demografik olarak yeniden yaratma ve bölme tasarımı kadar önemli bir başka konu, 'Ya Taksim Ya Ölüm' sloganının Kıbrıs Türk toplumunun siyasi örgütlenmesi üzerinde yarattığı etkidir. Bu slogan bir anlamda Kıbrıs Türk milliyetçiliğinin kendi toplumuna vurduğu en büyük darbe olmuştur. Slogana destek vermeyen ya da farklı renk ve çizgide bir milliyetçilik anlayışı sunan kesimler, Kıbrıs Türk toplumu içinde dışlanmış, siyasi şiddete maruz kalmışlardır. Bu çerçeve içinde, Türkiyeli Türk milliyetçiliğini benimseyen taraflar, muhalefetin kırıldığı ya da gücenip ada dışına kaçtığı bir ortamda yaygın bir şekilde kadrolaşma

ve güçlenme imkânı bulmuşlardır. Bu 'meydanın boş bulunması' sendromu, Kıbrıs Türk milliyetçiliğinin bugüne kadarki evriminde önemli etmenlerden biri olarak ele alınmalıdır.[4]

Her ne kadar ele aldığım döneme damgasını vurmuş olsa da, ben bu çalışmamda 1960'ta kurulan Bağımsız Kıbrıs Cumhuriyeti'nin anayasal özellikleri üzerinde çok durmayacağım. Bunun nedeni, bence Kıbrıs Türk millliyetçiliğinde koşulsuz ve seçeneksiz olarak Türkiye'ye bağımlılık eğiliminin baskın hale gelişinin, esasen bu Cumhuriyet'in çözülme belirtileri göstermeye başladığı 1963-64 olayları ve sonrası ile örtüşmesidir. Bu olayların peşisıra kurulan ve dış dünyadan soyutlanmış, asker-gerilla örgütlenmeleri esasına dayalı bir siyasi yapı altında idare edilen Kıbrıslı Türk sığınma merkezlerinin yaygınlaşması, kuşku-korku-savunma-hayatta kalma temaları etrafında kendine özgü bir siyasi kültürü de beraberinde getirmiştir. Kanun değil, kurallara dayalı bir cemaat hukuku temelinde sürdürülen bu tutukluluk hayatı on yıl kadar sürmüş ve pekçok Kıbrıslı Türk, bu dönemde adadan göçmüştür (Patrick, 1976). Fakat asıl önemli olan, 1960'ların eseri olan bu yaşam şekli ve siyasi kültürün, bu dönemi izleyen 40 yıllık bir sürece damgasını vurması ve halen meşruiyetini önemli ölçüde korumasıdır.

Sonuçta henüz 1974'e gelinmeden önce, bir yandan militer ve saldırgan yönü gittikçe keskinleşen şoven bir Kıbrıs Rum milliyetçiliği, öte yandan adada yaşamı devam ettirmek için bağımlı hale gelinen Türk ulus-devleti ve Türk milliyetçiliğinin değişik tezahürleri arasında sıkışıp kalan Kıbrıslı Türkler için, 'Ne Mutlu Türküm diyene' sloganı bir can simidi olarak addedilmeye başlanmıştır. Makalemin geri kalan kısmında üzerinde duracağım konu, Türk milliyetçiliğinin demirbaşlarının Kıbrıs Türk milliyetçiliğine malediliş süreci içinde, düşünce tarihi açısından Türkiyeli Türk milliyetçiliği ile Kıbrıs Türk milliyetçiliği

4 Burada bir parantez açmak gerekirse, kanımca özellikle İngiltere'deki diaspora Kıbrıs Türk toplumunun Kıbrıs siyasetine dışarıdan katkılarının marjinal ancak radikal değerinin irdelenmesi, bu konuda hissedilen boşluğu bir nebze de olsa doldurmaya yetebilir. Ancak bu başlı başına ayrı bir çalışma konusu oluşturur.

arasında kurulan köprülerin temellerinin hangi koşullarda ve hangi ilkelere dayanılarak atıldığıdır. Burada detaylı bir aydın envanteri çıkarmaktan ziyade, seçtiğim birkaç kilit örnekten hareket ederek 1963-1974 arası dönemdeki gelişmelere ışık tutabilmek arzusundayım. Ancak ondan önce, kısaca da olsa Türkiyeli Türk milliyetçiliğinin özellikle radikal/ülkücü kanadı ile Kıbrıs Türk milliyetçiliği arasında 1974'ten önceki dönemde yaşanmış olan örtüşme ve kesişmelerden bahsedeceğim.

TÜRKİYELİ TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ'NDEN ESİNTİLER: 'BİZİM KIBRIS' NEDEN BİZİM...

Türk Sağı'nın Üç Hali (1998) başlıklı incelemesinde Tanıl Bora, Türk siyasetinde AP-MHP-MSP gelenekleri arasında saptanabilecek tarihsel geçişkenliği açıklarken, milliyetçiliği 'Türk sağının grameri/dilbilgisi', İslâmcılığı Türk sağının 'imge, değer ve ritüel kaynağı' ve muhafazakârlığı da Türk sağını belirleyen bir 'ruh hâli/duyuş biçimi ve üslup' olarak tanımlar (s.8). Bora'nın kurduğu bu çatı altında Kemalizm, değişik siyasi dönem ve durumlarda sağ siyasete kısmen de olsa dahil edilmesi fayda sağlamış bir akım olarak değerlendirilebilir. Ancak burada belirtmek gerekir ki, Türk sağı ile Kemalizm arasında, sağ hareketler yelpazesinde İslâmcı ve muhafazakâr öğelerinin belirginleştiği durumlarda, büyük uçurumlar ortaya çıkabilmiş, buna karşın milliyetçilik ile Kemalizm genelde birbiriyle kolayca eklemlenebilme temayülü göstermişlerdir (bkz. Canefe, 1998). Dolayısıyla, Kemalizm'le ilişkisi açısından, Türk sağının değişken hallerinin tümünü benzer bir değerlendirmeye tâbi tutmak kanımca mümkün değildir.

Bu noktada Taha Parla'nın 12 Eylül sonrasında Türk kamu yaşamında ortaya çıkan değişimleri ele alırken[5] milliyetçilik konusunda yaptığı üçlü ayrımın altını çizeceğim. Parla'ya göre, Türk milliyetçiliği tarihinde üç ana sentezden bahsetmek gerekir: Gökalp sentezi, Kemalist sentez ve Milliyetçi-Hareketçi sentez. Gökalp sentezinde Batı'dan

5 Bkz. Taha Parla "Dinî Milliyetçilik", *Yeni Gündem* t.y. (Tartışma), Orhan Gökdemir (1995) *Devletin Din Operasyonu: Öteki İslâm* içinde, s.70-73.

gereken bilim, teknoloji vesair türü gelişmeleri alma ancak Türklüğün dil ve kültür milliyetçiliklerine dayalı olarak yüceltilmesi esaslarına dayanır ve İslâmiyet milliyetçi ahlâkî değerler sistemine dahil edilir. Bu bağlamda, medeniyet ile hars arasında çekişmeden çok, bir dengeleme çabası sözkonusudur. Kemalist senteze gelince, burada Parla'ya göre, Batı ile dayanışma ve Batı'dan gereken şeyleri alma (ancak Gökalp çizgisinden farklı olarak hem teknolojik hem de kültürel alanda) ile Türklüğün yüceltilmesi öğeleri Gökalp sentezine benzer bir ağırlık taşırken, İslâm devreden çıkartılmaya çalışılmıştır. Benim Parla'nınkine ek olarak Kemalizm konusundaki yorumum, Kemalizm'de İslâm'ın yerinin sistematik olarak anavatan, milli birlik ve milli bağımsızlık gibi değer ve kavramlarla doldurulmaya çalışıldığı yönünde. Ek olarak, özellikle erken dönem Kemalizm'inin siyasi alanda baskın tavrı, daha sonra Milliyetçi-Hareketçi sentezde iyice belirginleşecek olan tek lider/önder izinde devlet-merkezli (Parla'nın deyişiyle parti-devlet) bir sistemin diğer seçeneklere yeğlenmesidir. Üçüncü şık olan Milliyetçi-Hareketçi senteze gelince, milliyetçilik bu çerçevede öncelikle ırk tabanına dayalı ve yayılmacı eğilimler gösterebilen bir Türklük anlayışına dayandırılmıştır. Yine Kemalizm'den farklı olarak, bu son kategoriye giren akımlarda, özellikle 1980 sonrasında iyice belirginleşen bir İslâm'ı içerme ve Ortodoks, devletçi İslâm'ı koruma ve savunma kaygısı dikkati çeker. Bu bağlamda Batı, fen ve teknoloji alanında ve bunun türevi olarak seçici kalmak koşuluyla iktisadi ve askerî politikalar konusunda örnek alınabilir. Ancak bunun dışında Batı, ayrıcalıklı bir özellik taşımak şöyle dursun, Türk ve İslâm dünyaları söylemi çerçevesinde aslında hiç de sevilmeyen bir rakip olarak ortaya çıkar.

Parla'ya göre, Cumhuriyet tarihinin 12 Eylül 1980 askerî darbesini izleyen döneminde Türk milliyetçiliğinde en kayda değer değişiklik, genel çizginin Kemalist/laik söylemden Türk-İslâm sentezi vurgusuyla dini ön plana çıkartan bir eksene kaymış olmasıdır. Bu yeni eğilim sonucu, din bir ahlâkî seçim ya da toplumsal kurum olmaktan çıkarak, bürokratik devletin kontrolündeki en yetkin siyasi ve sosyal denetim aracı haline gelmiştir. Bu çerçevede devlet/askerî bürokrasi ile

sisteme muhalif kitleler arasındaki çıkar alış-verişine dayalı dağınık ve kısa soluklu ilişkiler ağı konusunda pek çok yorum yapılabilir. Ancak benim çalışmamda incelediğim konu, temelde Türk milliyetçiliğinde 1980 öncesi gelişme ve eğilimleri ilgilendirdiği için, bu alana girmekten kaçınacağım. Yine de, özellikle Ortodoks Sünni İslâm'ın 1980 sonrası Türkiyesi'nde artık Kemalizmin yanıbaşında, 'resmî kültür' mertebesine yerleştiği saptamasını doğru bulduğumu söylemeliyim. Bu konuya burada yer vermemin nedeni, daha sonra değineceğim gibi, bu gelişmenin 1974-sonrası Kıbrıs Türk milliyetçiliğini de dolaylı olarak etkisi altına almış olmasıdır.

Bu noktada, Kıbrıs Türk milliyetçiliğinde edindiği ayrıcalıklı konum itibariyle Kemalizm ve laiklik ya da deyim yerindeyse 'Kemalist laiklik' konusunda bir parantez açmak gerekiyor. Bülent Tanör'ün deyişiyle, din ile Kemalizm ilişkisi üç ana tema etrafında örülmüştür: "[d]evleti laikleştirmek, toplumu dünyevileştirmek [sekülerleştirmek N.C.] ve devletin dinsel alanı denetlemesini sağlamak" (Tanilli içinde 1997: 67). Özetle, Kemalizm bir yandan dini tamamen bireysel inanç düzeyine indirgemeye yeltenirken, diğer yandan da dinin toplumsal örgütlenme ve siyaset konusundaki gücünü devlet bürokrasisi aracılığıyla denetim altına alabileceği iddiasını taşımıştır. Ancak özellikle 1946'dan sonra Türkiye'de İslâm, Cumhuriyet rejiminin erken dönemindeki engellemelere karşın, siyasi alanda düzenli olarak belirmeye ve Kemalizm'e muhalif kesimler açısından zaman içinde güçlenen bir odak noktası oluşturmaya başlamıştır. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, Kıbrıs Türk milliyetçiliğinin, İslâm ile Kemalizm arasında Cumhuriyet tarihinde gelişen bu girift ilişkiden 1980'lere kadar kendini büyük ölçüde soyutlamış olması ve oldukça idealize ve steril bir Kemalist-laik Türkiye modelini referans almasıdır. Milliyetçiliği bir siyasi hareket olarak ele alırsak, bu tür bir seçici tavrın en açıklanabilir nedeni, Kıbrıslı Türk milliyetçi aydınların dahil oldukları ya da düzenli ilişki içinde bulundukları kesimlerin Kemalist, Türkçü ve laik bir Türk milliyetçiliğinden yana olmalarıdır. Türkiye içinde bu tanıma en uygun düşen akımlar ise –daha önce bahsettiğim ve Parla'dan alıntıladığım

kategoriler çerçevesinde– bürokratik-devletçi Kemalizm ile Türk milliyetçiliğinin 1980-öncesi döneminde faaliyet göstermiş Milliyetçi-Hareketçi kanadıdır. Bu gözlemin bir başka şekilde ifadesi şöyle mümkündür: 1974 öncesi Kıbrıs Türk milliyetçiliğinin öncü kesimleri, Cumhuriyet devleti ile birebir ilişki içinde gelişen, ancak kadrolaşma ve ideolojik etkilenim açısından özellikle ülkücü sağ hareket ile kesişmeler gösteren bir portre dahilinde tasvir edilmelidir.

Bu saptamayı detaylandırabilmek amacıyla Kıbrıs Türk milliyetçiliği sentezinden örnekler vermeden önce, ülkücü sağ hareketin 1980-öncesinde sergilediği ideolojik ayrımlara ve öncelikle de Kemalizm ile kesişme gösteren özelliklerine değineceğim. Bu özelliklerin başında kültürel ırkçılık gelir.[6] Tanıl Bora'nın deyişiyle, "Türk kimliğinin ezelden ebede uzanan sürekliliği içinde bir öz olarak sabitlenmesi...[ve] 'Türk harsı'nın milli kimliğin şartı olarak vaz'edilmesi" (Bora, 1998: 34) şeklinde tanımlanabilecek olan bu tutum, aynı zamanda Kemalist-devletçi milliyetçilik mirasında da ayrıcalıklı bir yere sahiptir.[7] Tarihten neredeyse bağımsız olarak varolageldiği varsayılan ve üstün vasıflar taşıdığına inanılan 'Türk milleti', kültürel ırkçı doktrine göre, modern tarihte kendini Türkiye Cumhuriyeti devleti aracılığıyla ifade etme yolunu seçmiştir. Aynı mantıkla, Türk kanı taşıdığı ya da Türk soyundan geldiği varsayılan her cemaate de bu vasıflar atfedilir ve Türkiye'deki Türkler genelde 'Batı Türkleri' olarak isimlendirilir.[8] Türk milliyetçiliğinin Milliyetçi-Hareketçi kolunda ön planda yer alan ve bu hareket ile Kemalist söylemin kesiştiği ikinci elzem konu Milli Mücadele destanıdır. Üçüncü olarak ise, tarihte Türk milletinin kendini yeniden ifadesine olanak sağlamış olduğu kabul edilen Türk Kurtuluş Savaşı, anavatan Anadolu söylemi ile eklemlendirilmiştir. Türk milletinin modern tarihte dirilişi ve soylu özelliklerini bir kez daha sergileyişine sahne oldu-

6 Bu kavramın Türk milliyetçiliği bağlamında detaylı bir incelemesi için bkz. Bora (1995).

7 Nitekim, yine Bora'ya göre, ırkçı milliyetçiliği bir siyasal-ideolojik 'dava' olarak üstlenen Türkçü akımın kozası, bu [Cumhuriyet'in] inşa döneminde örülmüştür" (*a.g.e.*, s.36).

8 Bu düşünce akımının siyasi platformda klasik temsilcileri, Türk faşist hareketinin ideologlarından Nihal Atsız ve Reha Oğuz Türkkan'dır. Ancak akımın siyasi sözcülüğünü, daha ileriki yıllarda Alparslan Türkeş üstlenmiştir.

ğu kabul edilen Anadolu'nun Türk milliyetçiliğine maledilişi, özellikle 'şehit kanları ile sulanan topraklar' söyleminde kendini gösterir.

Özetle, Kemalizm ile zıtlaşma değil dirsek teması içinde serpilen Türkiyeli Türkçü milliyetçilik konusunda, dikkat edilmesi gereken üç temel temayı kültürel ırkçılık, Kurtuluş Savaşı'nın destanlaştırılması ve Anadolu'nun Türk ırk-milletine maledilişi olarak belirlemek mümkündür. Dolayısıyla, 1974 öncesi Kıbrıs Türk milliyetçiliğinin gelişim sürecinde Türkiyeli milliyetçilik geleneğinde özellikle Milliyetçi-Hareketçi (bundan sonra Türkçü olarak bahsedeceğim) ve Kemalist eksendeki akımlardan sistemli olarak etkilenişini, bahsettiğim bu üç tema etrafında yapılan çeşitlemeler temelinde irdeleyeceğim. Ancak bu konuya ilişkin örneklere girmeden önce, Milliyetçi-Hareketçi Türk milliyetçiliğinin Kıbrıs'a ilişkin tavrı ile ilgili klasik bir örnek oluşturan siyasi bir demeçten bahsetmekte fayda olduğu kanısındayım. Demecin iletildiği makalenin yazarı Alparslan Türkeş, başlığı ise "Kıbrıs Meselemiz."[9] Türkeş'in Milliyetçi-Hareketçi akımlar içinde etkili bir ideolojik lider ve aynı zamanda otoritesi geniş çevrelerce kabul edilmiş bir siyasi hareket organizatörü olarak yeri konusunda oldukça detaylı ve ilginç tartışmalar mevcuttur.[10] Burada benim araştırmam açısından önemli olan konu, Türkeş'in güçlü ve tanınmış bir siyasi hareket lideri olarak Kıbrıs konusunda izlediği çizgi ve bu çizgi vasıtasıyla konuyla ilgili Türk milliyetçiliğinin geniş kesimlerine verdiği mesajdır.

Türkeş'in demecinde Kıbrıs konusundaki en önemli saptaması, Kıbrıs'ın bir sorun olmasının yegâne nedeninin 'Yunan milleti' olduğu ve Kıbrıs'ın esasen Yunan milliyetçiliğinin yayılmacı emellerinin halkalarından yalnızca birini oluşturduğu şeklinde özetlenebilir. Türkeş'in kendi diliyle,

> Kıbrıs'ta tek Türk kalmasa bile söz sahibiyiz ve Kıbrıs bizimdir. Çanakkale boğazından itibaren, bütün kıyılarımızı Yunanlı'lar sar-

9 Alparslan Türkeş'in *Dış Meselemiz* kitabını derleyen Latif Uğurtekin, bu demecin Türkeş'in 1968-75 arası değişik mekânlarda verdiği konuşmaların toparlanmış bir hali olduğunu belirtir (Sözlü Mülakat, İstanbul 15 Temmuz 2000).

10 Mesela bkz. Pekmezci ve Büyükyıldız (1999), Bora ve Can (1994).

> mıştır. Türkiye'nin bir parçası olan Ege adaları bir bir çalınmıştır. Yunan'ın tırnakları zehirli bir diken gibi böğrümüze dayanmıştır... Şimdi bir de Kıbrıs'ı alırlarsa, siyasi hayatımız Yunan'ın keyfine kalmış olacaktır. Dört yüz yıla yakın bir zaman Türk hâkimiyetinde kalan Kıbrıs hiçbir zaman Yunan'ın olmamıştır...Bunları unutmayınız. Yarın sahip olacağınız çoluk çocuğunuza, herkese öğretmelisiniz. Yunan'lıların hedefi eski Bizans İmparatorluğu'nu kurmak, Türkleri yok etmektir... Bakınız yüzyılların uşağı, dokuz milyonluk mikrobik Yunan ne hayaller peşinde. Uyanık olunuz (s.75).

Dolayısıyla Türkeş, özellikle 1974 öncesi olaylarından bahsederken, adadaki sorunları tamamen Yunan komplosuna bağlamaktadır. Öte yandan Kıbrıs tarihi, Türklerin adadaki tarihi ile eşitlenmektedir. Bu konuda Türkeş, mesela Kıbrıs'taki nüfus konusunda şimdiye kadar Türk milliyetçiliğinin ideologları dışında kalan tarihçi ve araştırmacıların desteklemekte gayet zorluk çektikleri iddialarda bulunmaktadır. Türkeş'e göre 1879'da yapılan sayımlarda [ki bu sayımların tarihi dahi genel-geçer tarih literatüründe verilen tarih ile örtüşmez] adadaki Türk nüfusu çoğunluktadır. Türkeş'in iddiasına göre, adadaki Türk nüfusu daha sonra Rum baskısına dayanamayarak Mersin gibi kıyı Türk illerine göçmüş, bu göçmenlerin sayısı ise 250-300 bini bulmuştur (*a.g.e.*, 79).[11] Nüfus konusundaki bu argümanlara dayanarak, Türkeş adanın Türklüğünde ısrarlıdır ve bu ısrarını askerî müdahale ile adanın yeniden Türkiye'ye bağlanmasının gerektiğini öne sürecek kadar ileri götürmekten çekinmez. Bu çerçevede Türkeş'e göre, 1974 Çıkartması yetersiz kalmıştır:

> Kıbrıs Adası'nın bütününü veya en az yarısını işgal edecek genişlikte bir hareket düşünmek gerekliydi. Bu genişlikteki hareket için orantılı büyüklükte bir askerî kuvvetin Ada'ya çıkması lazım idi.

---

11 Bahsedilen nüfus sayımı, 1881'de gerçekleştirilmiş ve bu sayımın verilerine göre toplam nüfus 186.173 olarak kaydedilmiştir. Bu toplamın 45.458'i Müslüman, geri kalanı ise çoğunluğu Rum Ortodoks olmak üzere Hıristiyanlardan oluşmaktadır (St. John-Jones: 31) Bu konuda temel akademik referans olarak kabul edilen iki çalışma için bkz. St John-Jones (1983) ve Papadhopoulos (1965).

> Halbuki, Ecevit hükümeti ilan etmiş olduğu siyasi hedeflerin hiçbirini sağlamaya yeterli olmayan az bir kuvvetle Ada'ya çıkartma yapmış ve Ateşkesin acele olarak ve kayıtsız şartsız bir şekilde kabul edilmesiyle çok dar bir sahayı işgal edinmekle yetinmiştir...Kıbrıs'ta huzur ve asayişin, güvenliğin kurulabilmesi için, hiçbir Rum ve Yunanlı silahlı kuvvetin bırakılmaması lazımdır. Bunun için de Kıbrıs adasının tümünün süratle işgal altına alınması ve Rum Kuvvetlerinin silahtan tecridi gerekmektedir (s.85).

Bu demecin belirleyici özelliği, dipnotlarda da belirttiğim gibi, hemen hemen on yıla yayılmış bir süreçte Türkeş'in Kıbrıs konusunda geliştirdiği görüşlerin bir özeti olmasıdır. Türkçü Türk milliyetçiliği açısından, Türkeş'in çizdiği anahatlar, bu dönemde yazan pek çok milliyetçi düşünür tarafından onaylanmış, yenilenmiş, detaylandırılmıştır. Ben bu makalede, bu yazar ve ideologlardan, belirli bir siyasi çevreye dahil olan ve seçilmiş bir yayın için yazılar yazan bir grubu inceleyeceğim. Amacım bu örnekten yola çıkarak, daha genel bir çerçevede Türkiyeli Türk milliyetçiliği ile Kıbrıs Türk milliyetçiliğine eş zamanlı olarak bakabilmek ve bu görüş açısı dahilinde Türk milliyetçiliğinin kendi tarihine ilişkin belleğine dair birkaç yol açıcı saptamada bulunabilmek.

YAVRU VATAN MİLLİYETÇİLİĞİNDE TÜRKİYE: KIBRISLI AYDININ TÜRKİYE SERÜVENİ

> Bizim nesilde, Kıbrıslı Türk kimliği düşünülmemişti bile. 'Kıbrıslı' sözü hiç geçmiyordu; Kıbrıs'ta 'Türk' ve 'Yunan' kimliği vardı...Ama ondan sonraki yıllarda, Kıbrıs olayları sürerken adadan ayrılıp Türkiye'ye gittim. Bir de baktım ki, Türkiyeli Türkler bizlerden farklı...[B]izim kültürümüz Türkiye kültüründen epey farklıdır. Türk kültürünün bir parçası olduğumuz, aynı dili konuştuğumuz doğrudur; ama bizim kültürümüzde Kıbrıs'taki gelmiş geçmiş kültürlerin izleri de vardır... Yalnız bizim neslimiz bu durumu eserlerinde yansıtmamış, yansıtma lüzumu hissetmemiştir. Çünkü Türkiye, politik bakımdan adaya hâkim değildi. Bizim devamlılığımız için en büyük tehlike büyük toplumdan [Yunanistan] geliyordu.

> Şimdi devamlılığımız için tehlike, herhalde başka bir kaynaktan geliyor ki, biz de Kıbrıslı kimlik arayışı içindeyiz.
> Mustafa Adiloğlu 1987, Mehmet Ali içinde, s.132-33

Çalışmamın bu son bölümünde, Kıbrıs Türk milliyetçi hareketinin aydınlar kolunda saygın bir yere sahip olan iki yazar/düşünürün, 1974 öncesinde Türkiye'de geçirdikleri zaman zarfında Türkiyeli milliyetçi kesime hitaben kaleme aldıkları bir dizi makale üzerinde duracağım. Seçtiğim bu iki aydın, ilk milliyetçi Kıbrıs Türk gazetesi *Söz*'ün sahibi ve başyazarı Mehmet Remzi Okan'ın kızı Beria Remzi Özoran ile tanınmış Kıbrıslı Türk tarihçisi Halil Fikret Alasya'dır. Hem Özoran hem de Alasya, uzun yıllarını Türkiye'de geçirmişler ve Türk eğitim sistemi, siyaseti ve bürokrasisi hakkında birinci elden deneyim sahibi olmuşlardır.[12] Alasya, daha çok Kıbrıs Türk eğitim sisteminde uzun yıllar kilit kitap olarak kullanılan "Kıbrıs Tarihi"nin yazarı olarak hatırlanır. Ancak Alasya aynı zamanda bir toplumsal hareket olarak Kıbrıs Türk milliyetçiliğinde vazgeçilmez bir yeri olan Kıbrıs Türk Kültürü Derneği'nin kurucularındandır ve örgütün ilk genel başkanı olarak görev yapmıştır. Özoran ise 1946 yılında Türkiye'ye yerleşmiş, milliyetçi tarih kongrelerinde Kıbrıs ve Türk milli tarihinin kesişme noktaları hakkında bildiriler vermiş, çeşitli gazete ve dergilerde Kıbrıs üzerine çok sayıda yazısı basılmıştır.

Burada bu iki Kıbrıslı milliyetçi aydının resmiyeti tescilli Türkçü milliyetçi çevrelerin saygın yayın organlarından biri olan *Türk Kültürü Dergisi*'nde 1963-1974 arasında basılmış yazılarını ele alacağım. Dergi, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü'nce basılmaktadır. Bu kurum, bugünkü genel müdürü Halis Sözeri'nin ifadesiyle, tamamen bağımsızdır ve kamu yararına çalışmaktadır.[13] Merkezi Ankara'da olan Enstitü, 20 Ekim 1961 yılında kurulmuştur ve Kuruluş Tüzüğü'nde 'kamu yararına dernek' ibaresi bulunmaktadır.[14] Enstitünün giderleri,

12 Sabahattin Balcıoğlu ile sözlü mülakat, İstanbul Kıbrıs Türk Kültür Derneği, 15 Haziran 2000.

13 *A.g.e.*

14 Enstitü'ye Bakanlar Kurulu'nun 8/4/1968 tarihli kararı ile 'kamu yararına ilmi dernek statüsü' verilmiştir ve ticaret, iç ya da dış politikayla iştigal etmesi yasal değildir. Statüsünden ötürü, Ensitü'nün gelirleri vergiden muhaftır.

üye aidatları, bağışlar –bunların arasında devletin çeşitli organlarınca yapılanlar da bulunmaktadır– ve Enstitü tarafından basılan ve dağıtılan yayınların gelirleri tarafından karşılanır. Enstitünün amacı, tüzüğüne göre Türk dünyasının tarihi, etnik durumu, dili, sanatı, jeopolitik, coğrafi ve iktisadi durumunun ilmî metodlarla araştırılmasına destek vermektir. Bu çizgide, Enstitü'nün çatısı altında çeşitli araştırmalara burs sağlanmakta, yeni araştırmalar desteklenmekte, planlanmakta, yayınlanmakta, konferans ve konuşma dizileri hazırlanmaktadır. Enstitünün idari yapısına gelince, yine tüzüğe göre Yönetim, Denetleme ve İlmî Kurulları birbiri ile bağlantılı olarak çalışmaktadır, ancak özellikle İlmî Kurul, Enstitünün aktivitelerinin belirlenmesinde en önemli rolü üstlenmiştir. Bugünkü İlmî Kurul'da Atatürk Dil ve Tarih Kurumu'nun üyeleri ve emekli öğretim üyeleri çoğunluğu oluşturmaktadır.

Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü'nün yıllar içinde en göze çarpan etkinliği, yayınladığı çok sayıda kitap ve dergidir. *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi,* 1963'ten bu yana yılda bir kez çıkarken, *Türk Kültürü Dergisi,* aylık olarak basılmaktadır. *Türk Kültürü*'nün ilk sayısı Kasım 1962'de basılmış, derginin 447. sayısı ise Haziran 2000'de çıkmıştır. Enstitü ayrıca *Cultura Turcica* isimli yabancı dilde bir dergi de çıkartmaktadır. Bu dergiler abonelere ve bedel karşılığı merkezî kütüphanelere gönderilmekte ve tabiî Enstitünün kütüphanesinde arşivlenmektedir. Dergilere ek olarak, Enstitünün desteği ile sayısı 120'yi aşan kitap basılmıştır. Bunların arasında Kıbrıs konusunda, Halil Fikret Alasya'nın *Kuzey Kıbrıs Cumhuriyeti Tarihi* (1987, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi), Abdülhaluk Çay'ın *Kıbrıs'ta Kanlı Noel* (1989, Ankara: Sevinç Matbaası), Murat Hatipoğlu'nun *Yunanistan'daki Gelişmelerin Işığında Türk Yunan İlişkilerinin 101. Yılı, 1821-1922* (t.y., Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi) başlıklı yayınlar bulunmaktadır.

Türk Kültürü Dergisi'nin genel yayın politikası dahilinde, 1962 ile 1974 yılları arasında hemen hemen her ay Kıbrıs konusunda kaleme alınmış bir makale ya da yorum basılmıştır. Bu yazıların tamamı Kıbrıslı Türk yazarlara ait olmamasına rağmen, yazılar birbirini tamamla-

yıcı özellikler göstermektedirler. Bu çerçevede saptanabilecek ortak temalar, Kıbrıs'ın aslen Türkiye'ye ait olduğu ve ada toplumunun Türk karakteri taşıdığı, Kıbrıslı Türklerin Kıbrıslı Rumlar ve Yunanistan'dan bağımsızlık mücadelesinin Türkiye'nin 'Bağımsızlık Tarihi'nden ayrı düşünülmemesi gerektiği ve nihai olarak askeri bir çözümün kaçınılmaz olduğudur. Mesela dönemin siyasi ruhunu gayet iyi yansıtan bir şekilde, Ocak 1963 sayısındaki Kıbrıs mektubu köşesinde, "Kıbrıs Meselesi ve Türkiye" başlığı altında İlter Veziroğlu şu girişi yazar:

> Kıbrıs coğrafyası, tarihi, iktisadı ve bir kısım insanıyla Türkiye'ye bağlıdır. Askerî bakımdan haiz olduğu hayati ehemmiyet ise onu Anadolu'nun ayrılmaz bir parçası haline getirir... Bugün ada Rumlarının yüzde altmışının komünist olduğunu düşünerek Türkiye'nin Kıbrıs'ı arzu etmesinin ne kadar yerinde olduğunu açıkça ortaya koyar. Halbuki Kıbrıs'ın Türkiye'ye ilhakının, Yunanistan için hiçbir tehlikesi yoktur.

1964 yılında dergide yayınlanan "Kıbrıs ve Ötesi" başlıklı yazısında Nejdet Sancak'a göre ise, ikibin yıl gibi bir zamandır 'dünyaya hükmeden' Türk'ün yakın yüzyıllarda kararan yıldızının en acı sonuçlarından biridir Kıbrıs. Burada Türk yıldızını karartan 'iç ve dış düşmanlardan' bahsedilir ve tüm Türkler bu davaya hizmet etmeye çağrılır. Ancak Sancak'ın ifadesiyle bu davanın "mesela Azerbeycan'ı kurtarmak için Rusya'ya savaş açmak cinsinden hayalî faaliyetlerle" ilişkisi yoktur. Kıbrıs davası, daha çok [Türk] Kurtuluş Savaşının artık kalmış ve acilen çözüme ulaştırılması gereken bir ucu olarak nitelenir. Bir önceki bölümde bahsettiğim Türkeş'in Kıbrıs konusundaki demecinde altı çizilen "Kıbrıs bizimdir ve bizim kalacaktır" ibaresine atıfla, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü çatısı altında Kıbrıs konusunda benimsenen bu genel tavrın Türkeş'in yaklaşımı ile ne kadar ciddi ölçüde örtüştüğünü görmek zor değildir. Bu bağlamda Kıbrıs sorunu konusunda, Enstitünün izlediği Türkçü milliyetçi çizgi, Kemalizm ile Türkçü olarak nitelediğim ırkçı-kültür milliyetçiliği arasında bir geçişmeyi (ozmoz) simgeler. Türk milliyetçiliği çerçevesinde Kıbrıs konu-

sunda ağırlıklı bir yere sahip olan bu yaklaşımın Kıbrıs tarihi açısından özellikle önem taşıyan noktası, bu geçişmenin toplum içinde saygın yeri olan Kıbrıslı Türk milliyetçi aydınlar tarafından ne derece benimsendiğidir. Bu bağlamda, *Türk Kültürü Dergisi* bize ikili bir analiz olanağı sunar; aynanın bir yüzü Türk milliyetçiliğine dönükken, diğer yüzü de Kıbrıs Türk milliyetçiliği tarihi açısından bir yolağzını görüntüler. Türkiye çıkışlı Türkçü-Kemalist milliyetçilik ile Kıbrıslı aydınlarca formüle edilen Kıbrıs Türk milliyetçiliği arasındaki ideolojik alışveriş, gerek 1974 öncesi gelişmelerin çözümlenmesi gerekse 1974 sonrası Kıbrıs Türk toplumunda milliyetçiliğin izlediği çizginin anlaşılması açısından büyük önem taşır.

Burada Kıbrıslı aydınların Türk milliyetçiliği ile girdikleri organik sayılabilecek ilişki konusunda, ilk olarak yazan Beria Remzi Özoran'ın yazıları üzerinde duracağım. Özoran'ın önemi, Türk Kurtuluş Savaşı'nın destanlaştırılmasına Kıbrıs'ın dahil edilmesi konusundaki çalışmaları ve bu çalışmalarını Türkiye'deki milliyetçi çevrelere duyurmak için gösterdiği sebatlı tavrında yatmaktadır. Ancak Kıbrıs'ın özgün tarihi, Özoran'ın misyonunu kolaylaştırmaktan çok, güçleştirir. Bu durumdan şikâyetçi olan yazar, mesela Mayıs 1965'te *Türk Kültürü Dergisi*'nde çıkan "Enosis Karşısında Kıbrıs Türkü" başlıklı makalesinde, Kıbrıs Türklerinin İngiliz sömürgesi altındaki yaşamlarını şöyle tanımlar: "Anavatanın menfaati için yabancı idare altında yaşamayı görev bilen Kıbrıs Türkü, İngiliz idaresine tam bir itaat gösterecek, lakin onun bir fedakârlık olarak yaptığı bu hareketi birçok yabancı politikacılar 'milliyetsizlik' şeklinde yorumlayacaktır" (s.442). Özoran, adadaki hayatın İngilizler'den önceki durumunu ise şöyle tasvir eder:

> 1571 yılında Kıbrıs'ı fetheden Türkler, orada her türlü hürriyetten hatta din hürriyetinden yoksun, köle durumunda bir Rum Ortodoks toplum bulmuşlardı. Zadegan toprağında, zadegan için çalışan bu topluma adını veren Rum Ortodoks Kilisesi de 300 yıldan beri kapalı idi! Türkler, Hıristiyan dünyasında eşine rastlanmayan bir hoşgörüyle Rum Ortodoks Kilisesi'ni ihya etmişler, Başpiskopos seçilmesini sağlamışlar, hem kiliseyi hem de Rumları toprak sa-

> hibi yapmışlardır... Ne günlerdi o günler. Osmanlı İmparatorluğu'nda fakir bir Hıristiyan köylü bir mal müdürünü, bir mutasarrafı, hatta Beylerbeyini Bab-ı Âli'ye şikâyet edebiliyor, şikâyetini dinletebiliyordu... Kıbrıs'ta Türk idaresinin adalete, hoşgörüye ve insan haklarına saygıya dayandığını gösteren... en kuvvetli delil, Rum Ortodoks toplumunun varlığı idi (s.444-45).

Osmanlı'nın hoşgörüsü, insan severliği, adalet dağıtan karakteri üzerine kurulu bu söylem, özellikle 1974-1983 arası dönemde Kıbrıs Türk milliyetçiliğinin bel kemiğini oluşturan temalardan biri haline gelmiştir. Ancak Türk milliyetçilerine hitaben Kıbrıslı Türk aydınlar tarafından kaleme alınmış yazılarda saptanabilecek ayırdedici özellik, aslen Osmanlı İmparatorluğu'nun Türkiye Cumhuriyeti ile bağlantılandırılması konusudur. Bilindiği gibi özellikle Kemalist Türk milliyetçiliği için bu bağlantı son derecede sorunludur. Dolayısıyla Cumhuriyetçi Cumhuriyet Tarihi ya Orta Asya'ya referanslanmış bir 'sıfır noktasından başlatılarak' ya da Osmanlı mirası 'Yükselme Devrine' indirgenerek yazılagelmiştir (Berktay, 2000). Buna karşın, Kıbrıs Türk toplumunun sosyal ve düşünce tarihi, bu geçişin yumuşak ve devrimsiz yapılmasını gerektirir. Kıbrıs bağlamında, Osmanlı yıkılmış bir imparatorluktan çok, bir soyağacını simgeler ve medeni ve meşru bir kimlik iddiasına vesile teşkil eder. Nitekim Özoran'ın yazılarında, bu ilişki konusunda çok da zorlanmadan şöyle bir yol izlenmektedir: Birinci Dünya Savaşı başlamıştır, Osmanlı devleti savaşa Merkezî İttifak Devletleri Cephesinde girer ve İngiltere Kıbrıs'ı işgal edecek bahaneye kavuşur; Savaş'ın bitiminde 'Türk milleti'nin' kahramanlıklarına rağmen Osmanlı devleti savaşı kaybedenler kategorisine dahil edilir, ama bu kez de Türk askerleri Kurtuluş Savaşı'nda kendilerini ispatlarlar (*a.g.e.*, 449-450). Yani Türkler, bir başarılı devletten diğerine, tarihin direttiği amansız koşullara rağmen ve tamamen Türklüklerinin getirmiş olduğu özellikler sayesinde geçiş yapmışlardır. Şüphesiz bu hikâyeleme tarzı, aynı zamanda Türkçü milliyetçi çevrelerde onaylanan bir 'Cumhuriyet Tarihine Giriş' paragrafı oluşturur. Daha önce belirttiğim gibi, Kemalist çağdaşlaşmacı söylemin Osmanlı mirası ile ilişkisi çok

daha girift ve problemlidir. Bu bağlamda, Türkçü milliyetçiliğin Kıbrıs milliyetçiliği üzerindeki baskın etkisi, biraz da zaruridir. Türk milliyetçiliğinin diğer kanatları, Kıbrıs Türk milliyetçiliğinin ihtiyaçlarına cevap verecek bir söylem önermez.

Türk Kültürü Dergisi'nde 1974'ten önce Kıbrıslı Türk yazarlar tarafından kaleme alınmış yazılarda beliren bir diğer önemli alt başlık, imparatorluğun sonunu getiren tarihî keşmekeş sırasında, Kıbrıs Türklerinin her zaman 'milletlerine' –burada kastedilen Cumhuriyet ile tanımlanmış bağımsız Türk milletidir– bağlılıklarını ispat etmiş olmalarıdır. Nitekim Özoran'ın sıkça kaydettiği bir tarihî dipnota göre, Aralık 1918'de Lefkoşa'da toplanan Meclis-i Milli temsilcileri, adanın Osmanlı idaresine teslimi konusunda ısrar etme ve bu isteklerini 'yüksek makamlara duyurmak' kararı almışlardır. Bu kararı sunmak üzere ise, Kıbrıs Türk toplumunu Kıbrıs Müftüsü Faziletlu Mehmet Ziyaedden Efendi Hazretleri'nin temsilinde fikir birliğine varılmıştır. Özoran tam da bu çerçevede, "Mustafa Kemal ve Kıbrıs Türkleri" başlıklı yazısında olduğu gibi (*Türk Kültürü Dergisi*, 37, Kasım 1965), Anadolu Kurtuluş Savaşı sırasında Kıbrıslı Türklerin Mustafa Kemal'e bağlılığı iddiasının ispatına girişir. Yazarın ifadesiyle, 1921 yılı Kurban Bayramı'nda Larnaka'daki hâlâ Sultan Camii'nde namaz kıldıran Larnaka Müderrisi M. Hulusi, Kuva-i Milliye'nin muzaffer olması için dua etmiştir (*a.g.e.*, 95). Kurtuluş Savaşı ilerledikçe ve 'Kemalistler' birbiri ardına zaferler kazandıkça, Özoran'ın iddiasına göre Kıbrıs Türk şenlikleri yapılmış, kurbanlar kesilmiş, camilerde mevlütler okutulmuştur: "O günler tıpkı bayram günleri gibi idi. Dükkânlar ve caddeler donanıyor, herkes birbirini kutluyordu" (s.96). Bu saptamalarda dükkân ve caddelerin hangi bayraklarla donandığı ya da birbirini kutlayan Kıbrıslı Türk ahalinin daha sonra Kurtuluş Savaşı'na genelde karşı cephe almış Kıbrıslı Türk gelenekçi din eliti ile nasıl yüzyüze geldikleri konularından bahsedilmemektedir. Ancak "Kıbrıs Türklerinden Esirgenen Haklar" başlıklı makalesinde Özoran (*Türk Kültürü Dergisi*, 33, Temmuz 1965), 1918 Aralık ayında toplanan Milli Kurultay'ı incelerken bu konulara değinmek gereğini duyar. Müftü Ziyai Efendi

başkanlığında gerçekleşen bu Kurultay toplantısından sonra, Müftü'nün ne İstanbul ne de Paris'e gitmesi olayını 'nakleden' Özoran, durumu şöyle özetler:

> Ada'daki Türklere gelince, imparatorluğun geçirdiği sarsıntılardan iyice perişan durumda, zayıf toplumlara musallat hastalıklara kurban gitmek üzere idiler. Bu dertlerin en amansızı olan cehalet ve fırkacılık Kıbrıs Türklerini iyice yıpratmıştı... Bu gerçek felaket tablosunu incelerken Kıbrıs Türk aydınlarını umutsuzluğa düşmekten alıkoyan en büyük set, son Kurultay'da şahlanan milli ruhtu.

Sonuçta Özoran'ın Kemalizm'in Kıbrıs Türk tarihindeki önemi konusundaki inancı, genelde çeşitlemeli tarihsel gözlemlere izin veren gazeteciliğine baskın çıkar. Nitekim, "Mustafa Kemal, Ankara ve Kıbrıs Türkü" başlıklı makalesinde (*Türk Kültürü Dergisi,* 49, Kasım 1966) yazar, ısrarla şu saptamada bulunur:

> Anadolu Kurtuluş Savaşını adım adım izleyen Kıbrıs Türkü için bu savaşın yüce komutanı Mustafa Kemal'in karargâh kurduğu Ankara, Türklüğün kalbi idi. Bu sebepledir ki savaş sonunda Türkiye Hükümet şeklinin ve hükümet merkezinin değişmesi Kıbrıs Türkleri arasında sevinç uyandırdı. Gerçekten, Kıbrıs Türkü İstanbul'dan da padişahtan da umudunu çoktan kesmişti ve yaşama gücünü Mustafa Kemal'den alıyordu (s.79).

Bu anlatıma göre, 1960'larda Kıbrıs sorununu çözüme kavuşturmak için şaha kalkmış Kıbrıslı Türk milliyetçiliği ile Kurtuluş Savaşı'nı kazanmış olan Türkiyeli Türk milliyetçiliği, ortak kökenlere sahiptir. Dahası, her iki hareket de emperyalist istilacılar ve Yunan komplocularına karşı savaşmak durumunda kalmıştır. Ancak bu değerlendirmelerde gerek Kurtuluş Savaşı sırasında Kemalist Cumhuriyetçiler ve modernistlerle diğer hareketler arasındaki çelişki ve çatışmalara, gerekse Kıbrıs'ın İngiliz sömürge tarihi sırasında kendi dertlerine düşmüş Kıbrıslı Türk bürokrat ve aydınlarının sorunlarına hiç yer verilmemiştir. Aktarılan, büyük oranda tarihten arındırılmış ve biçim-

lendirilmiş bir milliyetçilik tarihçesidir. Bu tarihsizliğin giderilmesi, Kurtuluş sorunsalının bir takım başka, genel varoluş problemleri ile ilişkilendirilmesi ile başarılmaya çalışılır. Mesela bu amaçla, Türk Kurtuluş Savaşı ile Kıbrıs İç Savaşı arasındaki benzetmeler Özaran'ın "Enosis Oyunu" makalesinde (*Türk Kültürü Dergisi,* 20, Haziran 1965) 'Yunan belası' çerçevesine oturtulmuştur. Özoran'a göre, Venizelos'un İzmir'i işgali, büyük çaplı bir operasyon olan Megali Idea'nın yalnızca ilk aşamasıdır. Tabii bu bağlamda yalnız Kıbrıs Rumları değil, Büyük Mübadele (1922-23) ile göçmemiş olan İstanbul Rumları da Enosis'in maşaları olarak tasvir edilir.

Türkçü/Kemalist Türk milliyetçiliği ile Kıbrıslı Türk milliyetçiliğini göbek bağı ile birbirine bağlama girişiminde ayrıcalıklı yere sahip ikinci önemli isim, Kıbrıslı tarihçi Fikret Alasya'dır. Örneğin "Elenizm Davasında Kıbrıs Safhası' başlıklı makalesinde (*Türk Kültürü Dergisi,* 19, Mayıs 1965) Alasya, Kıbrıs sorununu Türk milliyetçiliği açısından şu şekilde tanımlamıştır:

> [K]ıbrıs davası sadece Kıbrıs'ta yaşayan ve kahramanca mücadelesi ile bütün dünyaya Türklüğünü ve Yunan'a esir olmama kararını isbat eden 120.000 Türkün varolma yahut yokolma davası değildir. Anavatan topraklarında Elenizmin inkişafı karşısında Türk olarak var olabilmek veya olamamak davasıdır. Bu itibarla Türk milleti olarak bu milli davada gerekli hassasiyeti göstermek ve alınacak tedbirleri en ince teferruatına kadar hesaplayarak hareket etmek mecburiyeti ile karşı karşıya bulunuyoruz (s.26).

Bu makalede Kıbrıs'ta Helenizmin yaygınlaşması ile Yunan ordularının Kurtuluş Savaşı öncesinde Anadolu'yu işgali arasında birebir bir eşleme yapılmakta, bu temele dayalı olarak Türk ulusu topyekûn 'Kıbrıs davasını' üstlenmeye ve Akdeniz'de Yunan istilasına karşı gereken şekilde davranmaya çağrılmaktadır. Alasya iddiasını daha da belirginleştirmek amacıyla, zamanın Yunanistan Başbakanı Andreas Papandreu'nun 1964'te Selanik'te yaptığı konuşmadan bir pasaj aktarır ve Kıbrıs'ın Yunanistan'ın yayılmacı programında bir sıçrama tah-

tası oluşturduğunu, bir sonraki aşamanın tabiî ki anavatan Türkiye olacağını ima eder.

Öte yandan yazarın "Kıbrıslı Türklerin Hürriyet Savaşı" (*Türk Kültürü Dergisi,* 21, Temmuz 1965) başlıklı makalesinde, Kemalist/Türkçü Türk milliyetçiliği sentezinde merkezî bir yer işgal eden 'anavatan' konusu Kıbrıs bağlamında açıklığa kavuşturulmuştur. Alasya'nın anlatımında, Kıbrıs'ın Türk vatanı olarak konumu, sorgu sual kabul etmeyecek bir gerçeklik olarak sunulur. Bu iddiaya göre, "Osmanlı İmparatorluğu devrinde Kıbrıslı Türkler, Ada'nın hâkimi olarak kendi anavatanlarında tam anlamı ile hür ve bağımsız bir hayat sürmekte idiler" (s.44). Ancak daha ileriki yıllarda, mesela derginin 1971'de yayınlanan "Makarios Tarihi Tahrif Ediyor" başlıklı makalesinde Alasya, konuyu detaylandırmak ve Osmanlı mirasından bağımsızlık savaşında kazanılan haklara geçiş yapmak gereğini duyar. Bu yeni açılıma göre, Türklerin hem 1570-71'de hem de 1963-67 yılları arasında kan dökerek Kıbrıs'ı iki kez kendilerine vatan ettikleri, bu 'şehit kanları ile sulanan toprakların Yunan'a terkedilemeyeceği' vurgulanır (*Türk Kültürü Dergisi,* 103, Mayıs 1971, s.646). Nitekim 1974 sonrasında, bu detaylandırmanın son halkasını, 1974 Harekâtı sırasında dökülen Mehmetçik kanı teşkil edecektir (Canefe, 2000a). Bu örneklerden yola çıkarak, Kıbrıs Türk milliyetçi söyleminin, Türkiyeli Türk milliyetçiliğinin belirli kanatları ile zamanla gelişen ve gittikçe detayların önem kazandığı bir dirsek teması içine girdiği sonucuna varabiliriz.

Burada yeni bir parantez açma gereğini duyuyorum. Özoran'dan farklı olarak, Alasya açısından Kıbrıs'ta Türk askeri konusu, başlı başına bir sorunsaldır ve bu açıdan bence Alasya, 1963 sonrası Kıbrıs Türk toplumundaki militerleşme eğilimine daha duyarlı bir tavır sergiler. Mesela "Kıbrıs'ta Türk Askeri" başlıklı makalede (*Türk Kültürü Dergisi,* 94, Agustos 1970) Alasya, Türk askerlerinin adaya varışını büyük bir duygusallıkla şu şekilde tasvir etmektedir:

> Bundan tam on yıl önce 16 Ağustos 1960 tarihinde Kıbrıs'ın İngiltere'ye kiralanmasından 82 yıl sonra, Şanlı Türk Ordusunun tem-

> silcisi olan 650 kişilik Kıbrıs Türk Alayı...Kıbrıs'a bir kere daha ayak basmıştır.[15] O tarihî günde Magosa limanında Kıbrıs'lı Türk liderler, T.C. Büyükelçiliği mensupları, zamanın Milli Birlik Komitesi üyesi Tümgeneral Cemal Madanoğlu başkanlığında bir heyet, ilk Kıbrıs Türk Kültür Derneği temsilcileri de mehmetçiği karşılamıştır. Her tarafı hıncahınç dolduran Kıbrıslı Türklerin coşkun tezahüratı, Osmanlı devrini yaşayan ihtiyarların sel gibi akan gözyaşları ve kesilen sayısız kurbanlar arasında yapılan bu karşılama cidden görülmeye değer ve her faniye müyesser olmayan bir manzara idi... Kıbrıs'a gelen Türk askerine, Türk semtinde bütün mahalli lokantalar, pastaneler ve eğlence yerleri kapılarını açmış, emsalsiz bir misafirperverlikle askerlerini bağrına basmıştır (s.93-94).

Alasya'nın Türk askerlerinin Kıbrıs'ta karşılanması ile ilgili yorumu, hem Türkiye'de o tarihlerde yerleşik bir konum edinmeye başlamış olan ırkçı kültür milliyetçiliğini benimseye yatkın, hem de 'kurbanlar kesilmesi' dahilinde dinî/yerel geleneklerin bütünlüğünü ima eden bir tavır içinde kaleme alınmıştır. Öte yandan, Türk askeri, Cumhuriyetin askeridir ve dolayısıyla aslen Kemalist rejimin başarısı ve gücünü temsil eder. Bu bağlamda, Alasya'nın benimsediği söylemin, Bora'nın altını çizdiği Türk milliyetçiliğinin her üç hâlini de Kıbrıs sorunsalı dahilinde içerme çabasında olduğunu görürüz. Kıbrıs Türk milliyetçiliğinde bu tür bir 'geniş içerik' kaygısı, özellikle 1974 sonrası siyasi ortamında hakim hale gelmiştir. Burada benim dikkat çekmek istediğim konu, bu kaygının yalnızca Türk ordusunun adadaki askerî hegemonyasından kaynaklanmadığı, ada toplumunun kendi tarihinde bu eğilimin temellerinin bulunabileceğidir.

Bahsettiğim makalede Alasya aynı zamanda, Türkçü/Kemalist milliyetçilik ile Kıbrıs Türk milliyetçiliği söylemlerinin üç temel kesişme noktasından birini teşkil eden 'şehitler' meselesine de parmak basar. Kıbrıs'ın neden Türklerin olduğunu açıklarken, yazar adadaki 1963 ve

15 Dikkat edilirse, bundan önce adaya çıkmış olan askerlerin Türk Mehmetçiği değil, Osmanlı ordusunun mensupları olduğu bu çerçevede atlanmaktadır. Bu yaklaşım, ülkücü milliyetçi söylemde askerî eylemlerin, Orta Asya Türkleri'nin dahil olduğu savaşlardan bu yana kesintisiz bir çizgi üzerinde birbirini izleyen şanlı Türk zaferleri olarak tanımlanmasıyla örtüşmektedir.

sonrası çatışmalara referansla, "50.000 Türk şehidinin kanı ile sulanarak Osmanlı Devleti tarafından Anavatana bağlanan Kıbrıs, 1955'te başlatılan EOKA tedhiş harekâtı ile yüzlerce Türk şehidinin kanı ile bir kere daha vatan [yapılmıştır]" (s.94) ve "Limasol, Baf, Gaziveren, Geçitkale, Boğaziçi vs. yerlerde verilen savaşlarda şehit olan Türkler Kıbrıs'ın ebediyen Türklüğünü muhafaza edeceğini ispat etmiştir" (*a.g.e.*) diyerek, şehit kanıyla sulanan toprağın anavatan addedilmesi temasını topyekûn içermiş olur. Bu çerçevede, Kıbrıs Milliyetçi söyleminde '63 Savaşı olarak isimlendirilen olayların Alasya'nın yazılarında sıkça genel bir Türk kahramanlık tarihi çizgisi içine oturtulmasına şaşırmamak gerekir. Mesela "Kıbrıs Çıkmazı ve Ardındaki Gerçekler" makalesinde (*Türk Kültürü Dergisi*, 82, Ağustos 1969) yazar, '63 olaylarını tasvir ederken aktarımını tamamen bu eksen üzerine kurar:

> Kıbrıs Türk mücahitlerinin Türk milletine yaraşır bir kahramanlıkla makinalı tüfeklere karşı çıplak göğüslerini siper etmekle mukabelesi ve Türk Hükümetinin emri ile Türk Hava Yollarına mensup tayyarelerin ihtar uçuşu yapması karşısında başarı elde edememiştir... Erenköy'de 7'den 70'e kadar Türk halkı 500 kadar mücahit ile el ele vererek tanklara ve ağır silahlara karşı büyük bir savaş vererek isimlerini altın harflerle tarihe yazdırmışlardır... Kanlı sokak çarpışmaları veren Geçitkale ve Boğaziçi köyleri Türkleri kahramanca savaştılar, her yaştan şehit verdiler fakat teslim olmadılar (s.81-82).

Bu alıntılarda açıkça görüldüğü gibi, 1963-1974 arası dönemde belirginleşen Kıbrıs Türk milliyetçiliği çizgisi, sömürge sonrası yakın Kıbrıs tarihini Türk Kurtuluş Savaşı'na paralel bir şekilde aktarma ve hatırlama kaygısı içindedir. Bu bağlamda ortak kabul edilen düşmanlar [İngiliz] emperyalizm[i] ve Yunan yayılmacılığıdır. Savunulması için kan dökülmüş topraklar, Türklerin ana vatanı ve onun 'doğal uzantısı' yavruvatandır. Benzer şekilde, bu savaş ve çatışmalar sırasında ölenlerin tümünün milli kurtuluş için canını feda etmiş şehitler olarak hatırlanması istenmektedir. Bu noktada *Türk Kültürü Dergisi* ortamında saptanabilecek ilginç bir gelişme, Türkeş'in tarihî detaylar konusundaki dikkatsiz tavrının tersine, Kıbrıs'ın anavatanın uzantısı

olması konusunun özellikle nüfus kompozisyonu açısından, Halil İnalcık gibi saygın bir tarihçinin verilerine dayanarak sabitlenmiş olmasıdır. İnalcık, *Türk Kültürü Dergisi*'nden yayımlanan bir makalesinde (sayı 4, Şubat 1963), Kıbrıs adasının "[d]il, din ayrılıkları ne olursa olsun, tarih boyunca en büyük nispette Anadolu halkı" tarafından iskân edildiğinden bahseder (s.33). Her ne kadar İnalcık'ın bu saptamasında Türklükten ya da Anadolu'dan göçen bu grupların bizzat Türk kanı taşıdıklarından bahsedilmese de, Kıbrıs Türk milliyetçiliğini benimseyen çevrelerde çalışmanın verilerinin bu yönde okunduğu şüphesizdir.

Sonuçta, bence Kıbrıs Türk milliyetçiliğinde 1974 Harekâtı'na gelinmesinde daha önce, hâkim bir 'Hürriyet Savaşı' hikâyelenmesi ortaya çıkmıştır. Bu hikâyelendirme, mesela Alasya'nın 1965'te yayınlanan "Kıbrıslı Türklerin Hürriyet Savaşı" makalesinde sistemli bir şekilde ifade edilmiştir (*Türk Kültürü Dergisi,* 21, Temmuz 1965). Bu bağlamda, mesela İngiliz sömürgeci dönemini aktarırken Alasya şöyle bir üslup tercih eder:

> [Kıbrıs'ın İngiltere'ye kiralanması ile] aslında Türk ülkesi olan... Kıbrıs'ta [Türkler] istiklallerinden yoksun olarak hürriyetlerini devam ettirmek mevkiinde kalmışlardı... Bütün bunlara rağmen Kıbrıs Türk halkı milli şuurdan ve anavatana bağlılıktan hiçbir şey kaybetmedi. Tam aksine bu baskı onun ruhunda muazzam bir milliyetçilik ve vatanseverlik şuurunun doğmasına ve milli varlığı ile birlikte milli kültürünü de muhafaza etmek mücadelesine girmesine amil oldu. Türk İstiklal Savaşı'nın kazanılmasından sonra Atatürk tarafından girişilmiş bulunan bütün inkılapların, İngilizlerin baskısına rağmen, Kıbrıslı Türkler tarafından, hiçbir kanuni mecburiyet olmaksızın, kabul ve tatbik edilmesi keyfiyeti ancak bu milli şuur ve Anavatan'a sonsuz bağlılık ile izah edilebilir (*a.g.e.*, s.45-46).

Bu satırlarda üzerinde durulan Kıbrıslı Türklerin topyekûn ve muhalefetsiz bir şekilde Kemalizmi yaşam şekli ilan etmeleri olgusu, bundan önce incelediğim Kıbrıs'taki Müslüman nüfusun halis Türk kanı taşıdığı, dolayısıyla kendine ait bir devlet kurup, şehit kanı ile sulayarak meşru vatan toprağı haline getirdiği adada 'Türklüğe yaraşır'

bir şekilde yaşaması kurgusunun son halkasını oluşturur. Alasya'nın analizinde, Kıbrıslı Türklerin milli bağımsızlık için akıttığı kanlar ve verdiği şehitler üç ayrı başlık altında toplanmaktadır: i) Kıbrıs'ın Osmanlı idaresi altına girişi, ii) İngiliz sömürgeciliği devrinde 'Türk milli kimliği'nin korunması ve iii) Kıbrıs Cumhuriyeti devrinde Kıbrıslı Rumlar ve Yunan ordusuna karşı verilen varolma savaşı (*a.g.e.*, s.44). 1974 sonrası dönemde bu üçlü ayrım, resmî Kıbrıs Türk tarihi haline gelmiş ve gerek ders kitaplarında gerekse müzeler ve anma törenlerinde sıkça tekrarlanır olmuştur (Canefe, 2000a; 2000b). Bu tablo içinde, Kıbrıs Kemalist ve Türkçü milliyetçi doktrinlerin sentezinin vazgeçilmez bir tarihî örneğini oluşturur.

SONUÇ

Bu makalenin amacını, 1974 Savaşı'ndan önce adada varolan Kıbrıslı Türk milliyetçilik hareketinin anavatan Türk milliyetçiliği ile ilişkileri ve 1974 sonrasında adanın siyasi kültürü üzerinde yarattığı etkinin incelenmesi olarak belirlemiştim. Seçtiğim sınırlı dönemdeki (1963-1974) gelişmeler, Kıbrıs Türk milliyetçiliği ile Türkiyeli Türkçü/Kemalist milliyetçilik sentezi arasında bugün varolan bağın yoğun bir ideolojik alışveriş sonucu ortaya çıktığını göstermesi nedeniyle, hem Türk hem de Kıbrıs milliyetçiliğinin tartışılması açısından anlamlıdır. Kıbrıs Türk milliyetçiliği, Kıbrıs siyasi ve toplumsal tarihinin –çoğunlukla kabul edilegeldiği gibi– her zaman orada olan bir unsuru değil, zaman içinde ve değişik toplumsal katmanlardan şahıs ve grupların bizzat aktif katılım ve şekillendirmesi ise bugünkü önemini edinmiş bir olgudur. Ben burada bu kompleks matriks içinde yalnızca iki Kıbrıslı aydının yazı ve yorumları üzerinde durdum. Öte yandan ele aldığım örnekler, aynı zamanda Cumhuriyet dönemi Türk milliyetçiliğinin değişken ortamlarda yeniden kurgulanması konusunda bize ipuçları sağlar.

Türk milliyetçiliğinin Türkiye dışında ve Türk Müslüman azınlıkların ya da toplumların bulunduğu mekânlarda ortak payda sağlayan bir söylem oluşturması, Türkçü milliyetçi akımların başta gelen ülkü ve aynı zamanda beklentilerindendir. Burada sözkonusu olan

ama adı konulmayan şey, organik bir toplumsal milliyetçilik hafızasının varolduğu inancıdır. Yani Azerbeycan'dan Kosova'ya, bağımsızlık ya da milli kimlik kaygısı taşıyan ve Türkçe konuşan her Müslüman grubun Türk Kurtuluş Savaşı ruhunu devam ettiren bir çizgide Türk milliyetçiliğini kendiliğinden, özgün bir hareket olarak sergilemesi beklenir. Oysa her siyasi akım ya da hareket gibi, milliyetçilik de sınıfsal özellikler taşır ve sınıflar, zümreler ve cemaatler arası çekişme, çatışma ve koalisyonlara dayalı bir gelişim çizgisi izler. Kıbrıs örneğinin Türkiye Cumhuriyet tarihine dahil siyasi akım ve hareketlerin kendi tarihlerine ilişkin hafıza ya da hafızasızlığı konusunda bize öğrettiği, ideolojilerin çağlayan düşünce selleri olmadığı ve ancak ısrarlı bir entelektüel ve siyasi çaba sonucunda toplumun çeşitli katmanlarınca benimsendiğidir. Özoran ve Alasya gibi Kıbrıslı aydınlar, yıllar süren bir çaba sonucunda, benim Türk milliyetçiliğinde Türkçü/Kemalist bir sentez olarak isimlendirdiğim bir inanış ve söylemi Kıbrıs tarihi ile ilişkilendirmişler, yeni bir milliyetçi Kıbrıs tarihi yazılmasına ve bu tarihin aynı zamanda siyasi geçerliliği olmasına zemin hazırlamışlardır. Ancak burada hatırlanan şey, Kıbrıs Türk toplumunun tarihinden çok, Türkiyeli Türk milliyetçiliğinde kilit noktası oluşturan olaylar, üslup ve iddialardır. Kıbrıslı milliyetçi aydınların tedavüle soktuğu hafıza, Türkiyeli milliyetçi hareketin fazlaca üzerinde durmadığı, siyasi hareketin kendi gelişimine özgün bir hafızadır. Dolayısıyla yazılan yeni tarihin, pek çok açıdan hem Türkiye'yi hem de Kıbrıs'ı ilgilendiren bir siyasi hareket tarihi olarak okunması daha yerinde olacaktır. Bence bu 'milliyetçi belleğin siyasi tarihi' konusu, resmî tarih okumalarına eklemlemekte geç bile kaldığımız, çok önemli bir boyuttur.

Kaynakça

Beckingham, C. F., "Islam and Turkish Nationalism in Cyprus", *Die Welt des Islams*, (5), 1958, s.65-83.

Berktay, Halil, "Türk Ders Kitaplarında Osmanlı Tarihi Konusunda Bir Yorum", Ders Kitaplarında Kıbrıs Tarihi konulu grup toplantısında (Ocak 21-23, 2000) sunulmuş bildiri, Larnaka, Kıbrıs, 2000.

Bora, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, İstanbul: Birikim Yayınları, 1998.

—, "İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği", *Toplum ve Bilim*, 71 (Kış), 1996, s.168-194.

—, "Türkiye'de Milliyetçilik ve Azınlıklar", *Birikim* 71/72, 1995, s.34-49.

—, ve Kemal Can, *Devlet, Ocak, Dergâh: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Bryant, Rebecca, *Educating Ethnicity: On the Cultures of Nationalism in Cyprus*, basılmamış doktora tezi, University of Chicago, Department of Anthropology, 1998.

Canefe, Nergis, "Memory and Historical Identity in Turkish Cypriot Society: Missing Links", Maria Todorova, (der.), *History and Memory in Southeast European Societies*, Mass.: Harvard University Press (yayımlanacak), 2000a.

—, "One Cyprus or Many: Historical Memory in Turkish Nicosia." Simon Gurr, (der.), *History and Change in Cities*, Londra: Ashgate Press (yayımlanacak), 2000b.

—, *Sovereign Utopias: Civilisational Boundaries of Early Greek and Turkish Nationalisms, 1821-1923*, basılmamış doktora tezi, York University, Kanada, 1998.

Gökdemir, Orhan, *Devletin Din Operasyonu: Öteki İslâm*, Sorun Yayınları, 1998.

Hill, Sir George, *A History of Cyprus, Volume IV: The Ottoman Province, The British Colony (1571-1948)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1952.

Kitromilides, Paschalis, "Greek Irredentism in Asia Minor and Cyprus", *Middle Eastern Studies*, 1990, 26 (1).

Koumoulides, John, *Cyprus and the Greek War of Independence, 1821-1829*, Londra: Zeno, 1974.

Köker, Levent, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.

Kızılyürek, Niyazi, "Kıbrıs'ta Yukarı Sınıflar ve Kimlik Sorunu", Mehmet Ali, 1990, s.139-150.

Loizos, Peter, "The Progress of Greek Nationalism in Cyprus, 1878-1970", J. Davis, (der.), *Choice and Change: Essays in Honour of Lucy Mair*, New York: Humanities Press, 1974.

Mardin, Şerif, "Ideology and Religion in the Turkish Revolution", *International Journal of Middle East Studies*, 2, 1971, s.197-211.

—, *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler 3), İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

McHenry, James A., *The Uneasy Partnership on Cyprus, 1919-1939: The Political and Diplomatic Interaction between Great Britain, Turkey and the Turkish Cypriot Community*, basılmamış doktora tezi, University of Kansas, Tarih Bölümü, 1998.

Mehmet Ali, Aydın (der.), *Turkish Cypriot Identity in Literature* (Edebiyatta Kıbrıslı Türk Kimliği), Londra: Fatal Publications, 1990.

Papadakis, Y., *Perceptions of History and Collective Identity: A Study of Contemporary Greek-Cypriot and Turkish-Cypriot Nationalism*, basılmamış doktora tezi, University of Cambridge, 1993a.

—, "The Politics of Memory and Forgetting in Cyprus", *Journal of Mediterranean Studies*, 3 (9/10), 1993b, s.139-154.

Papadhopoulos, Theodore, *Social and Historical Data on Population (1570-1881)*, Nikosa: Cyprus Research Center, 1965.

Patrick, Richard, *Political Geography and the Cyprus Conflict, 1963-1971*, Waterloo, Kanada: University of Waterloo Press, Department of Geography Publication Series, 1976.

Pollis, Adamantia, "İntergroup Conflict and British Colonial Policy", *Comparative Politics*, (5), 1973, s.575-599.

Sempozyum, *Türkiye'de Aydınlanma Hareketi, Dünü, Bugünü, Sorunları* (25-26 Nisan 1997 Strasbourg Sempozyumu), İstanbul: Adam Yayınları, 1997.

St. John-Jones, L. W., *The Population of Cyprus*. Londra: University of London Press, Institute of Commonwealth Studies Papers 23, 1983.

Tanör, Bülent, "Türk Sistemi Siyasal İslâm Karşısında", *Türkiye'de Aydınlanma Hareketi, Dünü, Bugünü, Sorunları* (25-26 Nisan 1997 Strasbourg Sempozyumu), s.67-74, İstanbul: Adam Yayınları, 1997.

—, *Kurtuluş Kuruluş*, İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1998.

Tezcan, Levent, "Kemalizmi Düşünmenin Sorunları", *Toplum ve Bilim*, 74 (Güz), 1997. s.194-208.

Toprak, Zafer, "Aydın, Ulus-Devlet ve Populizm", Sabahattin Şen (der.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995, s.39-81.

Türkeş, Alparslan, "Kıbrıs Meselemiz", *Dış Meselemiz*, s.75-86. İstanbul: Kamer Yayınları, 1998.

Yaşın, Mehmet, (der.), *StepMother Tongues: From Nationalism to Multiculturalism, Literatures of Cyprus, Greece and Turkey*. Middlessex: Middlessex University Press, 2000.

—, "Kimlik Sorununun Tarihsel-Toplumsal Nedenleri", Mehmet Ali, 1990, s.151-178.

14

Mülteci mi Düşman mı? Modern Kıbrıs Türk Toplumunda Zorunlu Göçlerin Mirası

GİRİŞ[1]

Kıbrıs çalışmaları uzmanları için Kıbrıs'taki etno-dinsel cemaatlerin sosyal, siyasi ve kültürel yapılarının oynadığı rol konusunda yapılan ayrıntılı analizlere karşın, kayda değer birkaç istisna dışında, Kıbrıslıların savaşa ve ihtilafa dair kendi değerlendirmeleri, gerekli ancak bir o kadar da yetersiz kalan bir uzmanlık alanının varlığına işaret etmektedir. Adanın bölünüşünden 30 yıl sonra, Kıbrıs toplumunun bir bütün halinde Kıbrıs'taki çatışmanın en hararetli dönemlerinde olan bitenlerle yüzleşmesi için zaman çoktan gelmiştir denilebilir. Kıbrıs sorununun nedenleri ve nitelikleri tanımlanırken karşılaşılan güçlüklerin büyük bir bölümü, ya her toplumdaki baskın politik söylemlere ya da diplomatik yaklaşımlara sıkı sıkıya sarılmaktan kaynaklan-

---

1 Bu makalenin önceki taslağını okuyup görüşlerini belirttikleri için Peter Loizos ve Yiannis Papadakis'e teşekkürlerimi sunuyorum. Makalenin ilk versiyonunu, Ekim 1998 ve Ocak 2000 yılları arasında Kıbrıs Türk tarihi üzerine yürüttüğüm çalışmam için bana fon ayıran, üyesi olduğum Londra Universitesi Tarih Araştırmaları Enstitüsü'nde öğretim görevlisi olarak çalışırken yazmıştım. Ayrıca Susannah Verney ve *South European Society and Politics*'in iki anonim hakemine, dengeli ve detaylı rehberliklerinden dolayı teşekkür ederim.

maktadır. Ama bu girdabın ötesine adım atabilmek için, artık başka yerlere bakmaya başlamak gerekir.

Bu makalede öncelikle, Kıbrıs sorununu daha geniş kapsamlı ve uluslararası siyasette karşımıza çıkan diğer iç çatışmalar arasında konumlandırırken tanımsal kriterlerin ihtiyatlı bir şekilde kullanılması gerektiği savunulmaktadır. Kıbrıs'taki durumun temel niteliği, geçmişteki Kıbrıs toplumunun etno-dinsel hatlar doğrultusunda, biri *de facto* diğeri *de jure* olmak üzere iki ayrı devlete bölünmesi olarak belirlenebilir. İç savaşın sınırların yeniden çizilmesiyle [sürekli ya da geçici] sona erdiği bu tür durumlarda, çeşitli cemaatleri ve grupları verili bir toplumda bir arada tutan bağ koparılmakta ve onun yerine başka bağlar inşa edilmektedir (Dijkink, 1996). Bunun sonucunda siyasi olarak tanımlanabilen, bir yerine iki cemaat ortaya çıkmıştır. Hatta mevcut ayrı parçaların yeniden birleşmesi yönünde siyasi bir talep olsa dahi, statükonun bölücü doğasının üstesinden gelmek için sayısız müzakerelerde bulunmak kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu bağlamda, muhtemelen Hindistan-Pakistan arasındaki bölünmeye benzer bir şekilde, 'Kıbrıs sorunu' da tam tekmil bir askeri müdahale ve akabinde toplum dahilinde sınırların yeniden çizilmesiyle sonuçlanan uzun vadeli bir anlaşmazlık olarak değerlendirilebilir.

Bu çalışmada savunulan ikinci temel görüş, savaşa dair müşterek anıların Kıbrıs gibi savaşın parçaladığı bir toplumun geleceği için hayati önem arz ettiğidir. Aslında geçmişte olanlara dair anılar arasındaki farklılıklar, uzlaşma çabalarının önündeki en büyük engeli teşkil etmektedir. Savaşa dair hafıza, savaş sonrası dönemde çok önemli amaçlara hizmet eder. Hatırlanan tarihçeler, öncelikle savaşın sebeplerine ve savaş sürecine dair tutarlı anlatımlar sağlar ve böylece savaştan etkilenen tarafları savaşın ne üzerine olduğu ve sonuçları ile ilgili hazır yorumlarla donatır. İkinci olarak bu tarihçeler kurbanlara, korunacak, hatırlanacak ve onurlandırılacak olanlara dair tanımlamaları meşrulaştırır ve nitelendirirler. Öte yandan kaçınılmaz olarak 'ötekileri', özellikle de savaşılan 'düşmanlarını' da tanımlarlar. Kıbrıs'ta iç çatışmalara dair hafızanın bu iki yönüne bir de sınırların yeniden çizil-

mesinin eklenmesi, 1974'ten beri süregelen müzakerelerin seyrini büyük ölçüde sekteye uğratmıştır.

Sunulan üçüncü temel görüş ise, savaşların toplumları nasıl değiştirdiği ile ilgilidir. Savaş, özellikle de iç veya cemaatler-arası savaş, daha evrensel olan vatandaşlık ve insan hakları ile ilgili kanılardan önce veyahut onlarla eşzamanlı olarak var olan bölücü mahiyetteki sosyo-politik tanımlamaların yeniden hayata kavuşmasında katalizör rolü oynar. İç savaş, hayatta kalma güdülerinin dirilmesine, günlük yaşam modelleri ile ilgili hakim davranışların ve kabullerin askıya alınmasına yol açan geniş çaplı bir travmadır (Evans ve Lunn, 1997). İşte bu kaotik ortamın tam ortasında, cemaatlerin içinden ve dışından olanların tanımlanması, olağanüstü derecede katı ve merhametsiz bir şekilde yapılabilir. Böylece modern savaşın aklıselimleştirilmiş savaş kanunları uyarınca savaştaki vahşetin dışında tutulması gereken sivil halk, süreç içerisinde kolaylıkla iç savaşın bir aktörü haline gelebilir. Bu da demektir ki, düşmanın adının konulması doğrudan veyahut dolaylı bir şekilde ortak bir sosyo-kültürel tecrübe halini alır ve her iki taraftaki siviller kolay kolay bu zor durumun dışında kalamazlar. Şüphesiz bu sürecin etkileri bütün toplum açısından yıkıcı derecede zararlı olabilir. Benim buradaki öncelikli ilgi alanım, iç savaşın çok daha az net olan ancak savaş sonrası toplumların yeniden inşasında önemli rol oynayan uzun vadeli etkileri ve arkasında bıraktığı mirastır. Başka bir deyişle, bu çözümlememin asıl odağı bir iç savaşın nasıl meydana geldiği değil, savaştan sonra ne olduğudur.

Bu çerçeve dahilinde, ileriki sayfalarda savaş veya onunla ilgili çatışmalara dair algılar ve müşterek hafıza konusundaki farklılıkların uzun vadeli etkilerini, sömürgecilik sonrası Kıbrıs tarihinde belli bazı grup ve cemaatlerin yerinden edilmesi bağlamında ele alacağım. Özellikle de 1974 Türk askeri müdahalesinin evlerini, topraklarını ve mülklerini terk etmek zorunda kalan Kıbrıslı Rum mülteci yığınları üretmiş olması durumunun, Kıbrıs Türk toplumu tarafından yaygın bir biçimde inkâr edilmesi üzerinde duracağım. Gerçek Kıbrıslı Rum mültecilerin[2]

2 *Gerçek mülteci*'den kasıt UNHCR'nin (Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği) yasal olarak tanımladığı mültecidir. Yani anavatanında, hiçbir suçu olmadığı halde canı ve güven-

varlığı ile ilgili bu inanmama ya da vurdumduymazlık olgusunu Kıbrıs'taki Türk milliyetçiliğinin "ideolojik dayatması" ile ilişkilendirmek yerine, olguya dair Kıbrıs toplumunun kendisini açımlayan bir açıklama getirme gayreti içerisindeyim. Kıbrıs Türklerinin hakiki Kıbrıslı mülteci tanımının ve olağan savaş şartları değil de insan hakları ihlalleri olarak görülen eylemlerin sosyo-kültürel parametrelerine dayalı olarak, Kıbrıslı Türklerin Kıbrıs sorununun toplumsal etkileri ile yüzleşmesinin önündeki engellere ışık tutmak istiyorum. Çalışmamın sonuç kısmında ise, Kıbrıslı Türklerin 1974'teki savaşa dair baskın hakikat kurgularının ve hakikat kriterlerinin sınırlarının, 1974'teki askeri müdahale öncesinde vuku bulan cemaatler arası çatışmalar tarafından çizildiği sonucunu irdeleyeceğim.[3] Özetle, Kıbrıs'ta cemaatler arası çatışmanın yalnızca Kıbrıs Türk cemaatlerini değil, Kıbrıs'ın bütününü etkilediğine dair bir anlayış geliştirme çabasındayım. Bence Kıbrıs Türk toplumunun seçkin ve nüfuz sahibi kesimlerinin, vatanlarından koparılan ve mülteci olarak yaşamak zorunda bırakılanların yalnızca kendileri olduğu, Kuzeydeki Kıbrıslı Rumların başına gelenlerin ise artık telafisi mümkün olmayan 'kasıt dışı sonuçlar' olduğu üzerindeki ısrarlarının anlamanın yolu buradan geçmektedir.

METODOLOJİK BİR NOT: SAVAŞIN VE ZORUNLU GÖÇÜN MÜŞTEREK HAFIZALARI

İç savaş ve onu izleyen siyasi kriz zamanlarında insan haklarının ve insani koşulların varsayılan evrenselliği, egemen milli, bölgesel ve yerel seçkinler tarafından sınırları ve olabilirliği belirlenen bir 'adabımuaşeret' durumuna indirgenir. Böyle bir çatışma ortamında, amaçlı ve hedef-

liği tehlikeye atılan kişidir. Her ne kadar bu tanımın kendisinde ciddi sorunlu noktalar bulunmakla birlikte, uluslararası baglamda zorunlu göçe kullanılan en yaygın atıf olduğu için buradaki tartışmaya dahil edilmesi gerekiyor.

3 Şunu belirtmek gerekir ki, Kıbrıslı Türklerin ve Kıbrıslı Rumların bu makalede geçen iç savaş anıları, 1974 savaşı, mülteciler ve zorunlu göçe ilişkin yorumları, adadaki baskın ve yaygın resmi söylemlere dayanmaktadır. Şüphesiz, her iki toplumda da adı geçen hükümetlerin beklentilerinden bağımsız bir şekilde bu söylemleri sorgulayan önemli çevreler vardır. Ancak adanın geçmişine ve geleceğine dair 'hegemonik bakış açıları'ndan bahsetmek burada sunulan analiz açısından çok önemlidir.

li olarak korumadan dışlanan gruplar ortaya çıkar. Kategorik olarak, zorunlu nüfus mübadeleleri ve nüfusun zorla yerinden edilmesi, hem milli hem de uluslararası siyasette, çizgileri belirsiz ve tam tanımlanmamış bir alanı işgal eden gruplara mahsus kılınan olgulardır. Sınırlar dahilinde yerinden edilenlerin durumu daha da belirsizdir çünkü genellikle hiçbir kategoriye giremezler: Ülkeler arasında olabilirler, milli kimlikleri ve vatandaşlık statüleri bilinmeyen bir tarihe ertelenebilir ve çoğunlukla hem fiziksel hem de siyasi bakımdan geçmişlerine erişim şanslarını kaybederler. Öte yandan, zorunlu göçün ne anlama geldiği konusunda bize ipuçları veren bu gerçeklikler, iç savaşın taraflarınca pek de kolay kabul görmemektedirler (Hannum, 1987; Adelman 1994).. Göç mağduru olmuş insanlar daha çok işbirlikçi, milis, savaş zayiatı veya hayatlarına herhangi bir kasıt olmadığı halde kendi istekleriyle göç edenler olarak sınıflandırılmaktadır. Bu tür sınıflandırmalar, milli coğrafyanın demografik olarak yeniden düzenlenmesi ile ilgili çok önemli iki unsuru gözardı etmektedir: Zorunlu göç, rastgele insanlardan ziyade büyük ölçüde belli kimliklerden olan grupları ve cemaatleri kıskacına alır. İkinci olarak, namlanmış bir grubun yerinden yurdundan edilmesi inkâr edilemez siyasi kazançlar sağlar ve çoğunlukla önceden tasarlanmış siyasi hedeflere yönelik olarak, statükonun yeniden kurulmasıyla sonuçlanır. Bu nedenlerden dolayı, cemaatleri etkileyen göç hareketlerinin tesadüfi veyahut yalnızca isteğe bağlı olduğu iddiası, bu nüfus hareketlerinin daha geniş ölçekli tarihsel, siyasi ve sosyo-kültürel önemini olduğu kadar orduların, milislerin ve/veya sivillerin bu kitlesel yer değiştirmedeki rollerini de gözardı etmektedir.[4] Özellikle zorunlu göçten yoğun olarak etkilenmiş savaş yorgunu toplumlarda, savaşın sivil hayatlar üzerinde yarattığı etkinin çift taraflı olarak kabul edilmesi, uzun vadeli çözüm arayışlarının en çetrefilli safhasını oluşturmaktadır.

4 Gözardı edilmemesi gereken diğer bir husus da şudur: dahili olarak zorunlu göçe maruz kalanların kâğıt üzerinde insan hakları söylemine dahil edilmesi, onların aidiyet, mülkiyet ya da geri dönüş haklarının devlet nezdinde inkâr edildiği gerçeğini ortadan kaldırmaz. Dışarıdan yapılacak uluslararası bir müdahale bazen mültecilere barınabilecekleri bir yer sağlayabilmiş olsa da, geri dönüşlerini sağlamak şöyle dursun, göç etmelerinden sorumlu devlet ya da toplumlara onların mülteci kimliklerini dahi kabul ettirememistir.

Bu engelin doğasını anlayabilmenin bir yolu savaşın algılandığı ve hatırlandığı bağlamların analizini yapmaktan geçer. Böyle bir bağlam, savaşa dair müşterek hafızanın deşilmesi yoluyla sağlanabilir. Ortak bir geçmişin bu şekilde yeniden inşası –savaşa ve şiddet olaylarına karışmış olsun ya da olmasın– her bir bireyinin savaştan ne derece etkilenmiş olduğundan ziyade, düşmanın kim olduğunu ve neler yaptığını dikte etme eğilimi gösterir.[5] Anlaşmazlık yanlıları veya savaş sonrası statükonun bireysel eleştirmenleri, belirli bir toplumun savaşa dair travmalarla nasıl yüzleşeceği üzerinde doğrudan etkiye sahiptir. Ancak bu müdahaleler, savaşın genel tasvir ve yorumunun önceden zaten belirlenmiş olduğu bir çerçevede gelişir.

Bu noktada müşterek hafıza kavramı üzerinde biraz durmak istiyorum. Müşterek hafızayı toplumun tek tek bireylerinden ziyade toplumsal yapının bütünüyle ilişkilendirmenin tarihçesi 18. yüzyıl Fransa'sına ve daha özelde sosyolojinin atalarının çalışmalarına kadar dayanır (Clark, 1973; Winter ve Sivan, 1999). Öte yandan müşterek hafızanın 'sosyalizasyonu', en iyi ifadesini Annalles tarihçileri Marc Bloch ve Lucien Febvre ile aynı alanda çalışmış olan Maurice Halbwachs'ın (1877-1945) yazılarında belirgin bir hal alır. Halbwach çözümlemelerinde ısrarla müşterek hafızanın toplumsal olarak kurgulandığı ve korunduğunu belirtmiştir (Halbwach, 1980). Halbwach'ın çalışmalarının benim açımdan en önemli yönü ise, müşterek hafızanın anlamını korumak için toplumsal ilişki ağlarının ve ahlaki değerlerin muhafazasına ve sürekliliğine ihtiyaç duyduğu varsayımıdır. Başka bir deyişle, toplumsal yapıdaki değişimler bazı şeylerin geçmişte olduğundan daha farklı hatırlanmasına yol açar. Halbwach'ın görüşleri daha sonra Annales ekolünün üyeleri tarafından, 'zihniyet tarihi' adı altında müşterek varsayımlar, tutumlar ve duygularla ilişkilendirilegelmiştir (Chartier, 1988). Tarih yazımı alanındaki bu yeni hamle, umumi olan ile özel olan arasındaki bariyerleri yıkmayı hedeflemiştir (Le Goff, 1985, Le Goff ve

5 Burada asıl vurgu, savaşın bireysel anılarından ziyade 'müşterek hafıza' üzerinedir. Çünkü, daha geniş siyasi bağlamın savaşa dair bilgilerin içeriği ve yeniden üretilmesi ile çok daha yakın bir ilişkisi olduğu kanısındayım.

Nora içinde). Öte yandan Halbwach'ın kendi çalışmaları gibi zihniyet tarihi de 'bildiğimiz halk'ı tektipleştirdikleri ve birinci ve ikinci sınıf seçkinlerin müşterek hafızanın kurulması üzerindeki belirleyici etkilerini gözardı ettiği için –özellikle de yeni nesil sosyal antropologlar tarafından– çokça eleştirilmiştir (Bal ve diğerleri, 1999; Bourguet ve diğerleri, 1990). Bu makalede, müşterek hafıza üzerinde süregelen tartışmalar da göz önüne alınarak, Kıbrıslı Türklerin 1974'e dair 'müşterek hafızaları'na ilişkin yaptığım çözümleme, kavramın koşullu bir Halbwachyan tanımına dayanmaktadır. Bu bağlamda, müşterek hafıza her ne kadar bireyler olmadan var olamazsa da, bireysel hafızaların bir toplamı olarak değerlendirilemez. Keza bunun tektipleştirilmiş bir müştereğin somutlaşmış hafızası olarak yorumlanması da yanlış olur (Gedi ve Elam, 1996). Bu faktörler göz önüne alındığında savaşa dair müşterek hafıza, toplumun bütününde tarihsel bilincin yaratılması ve devam ettirilebilmesini de içeren dinamik bir perspektifle ele alınabilir. Müşterek hafızanın bu tanımı, geçmişin hatırlanmasıyla ilgili olarak aynı zamanda 'bireysel irade'nin önemini göz önüne alır. Özelde benim araştırmalarım açısından son kertede üzerinde durulması gereken konu, müşterek hafıza yoluyla neyin hatırlanıp neyin unutulduğunu sarmalayan sosyokültürel ve siyasi bağlamdır.

Savaşa dair anılar, kaçınılmaz olarak müşterek hafızaların nasıl kurulduğuna ve korunduğuna dair mükemmel bir örnek teşkil ederler. Bunun nedeni, bu tür hafızanın en önemli esin kaynağının travmalar olmasıdır. Bu yüzden oldukça boğucu ve duygusal içerikli, aynı zamanda şiddet ve tabii hem maddi hem manevi türden aşırılıklar içerir bir örgüye sahiptir bu anlatılar. Ancak unutmamak gerekir ki savaşın hafızası, zor zamanların ve acıların tek başına, bireysel olarak hatırlanması meselesi olmaktan çok öte bir olgudur. Aksine, hatırlama süreci; siyasi seçkinler, bürokrasi gibi devlet temsilcileri, sivil toplum örgütleri, cemaatler, partiler, aileler ile bireyler olarak savaşa doğrudan katılmış ya da savaştan etkilenmiş kesimler arasındaki çok katmanlı ilişki ve müzakere ağlarını içerir. Bunun dışında savaş esnasında neler yaşandığını ya da savaşın önemini tayin ederkenki sürece dahil olan taraflar, bu yükü eşit

derecede paylaşamazlar çünkü toplumsal hiyerarşi müşterek hafızanın kurulmasında da kendini hemen belli eder (Winter ve Sivan, 1999, s.30) Sonuç olarak, savaş esnasında olanlara dair bireysel anıların bu sürece dahil edilmeleri, hakikati bildiklerini iddia eden bireylere ya da gruplara kamusal alanda söz hakkı tanınması ile ancak bir dereceye kadar mümkün olabilir. Elbette bu bireysel iddialar, çoğunlukla savaşın resmi kayıtları ile birebir örtüşmez. Resmi kayıtlarda farklı anlatımlara ne derece yer verileceği ise, başta baskın siyasi kültürün kendini savunmada hissetme derecesi ve 'düşman hassasiyeti' olmak üzere, bir dizi toplumsal kritere bağlıdır. Savaşa dair anlatımlar ve anılar, tekrar tekrar anlatmak ve dinlemek yoluyla pekiştirilir. Bu anlatımlar en somut şekilde savaş müzeleri, anıtlar ile savaşa şahit olanların ağzından savaşın karakteri ve savaşanlarla ilgili toplanan ifadelerde vücut bulur (Gillis, 1993; Canefe, 2001). Öte yandan savaş anılarına dair merkezi ve resmi bir repertuar bir kere oluşturuldu mu, bu repertuarın basmakalıp formundan uzaklaşılması neredeyse imkânsızdır. Bu tür yeniden anlatımlarda, hakim çerçeveye oturtulamayan tanıklıklar atlanır ya da konuşturulmaz. Bunun sonucunda, savaşa dair anıların karmaşık bir sosyal ilişki ağı üzerine inşa edildiği gerçeğine rağmen, siyasi, askeri ve bürokratik elitler hep bir ağızdan 'dokunulmaz', tekil bir savaş hafızası kurabilirler. Bu arzu edilen sonuca ulaşmak için, bir savaşın hatırlanma biçimi, çoğunlukla milli sadakati ölçen bir test, soydaşlarının onurunu koruma meselesi ve 'tarihsel kanıtlar'a dayanarak yeni nesillerin düşmanın kim olduğunu bilmelerini sağlayacak bir araç haline getirilir. Savaşa dair farklı anılara sahip olanlar, ne kadar çok kardeşlerini satmak ve düşmanlarına yaranmaya çalışmakla suçlanırsa, bu farklı anıların müşterek savaş hafızaları içerisinde kendilerine yer bulmaları ihtimali o kadar azalır. Beklenebileceği gibi, savaşa dair müşterek hafızanın sansürlenerek oluşturulması sürecinin ilk kurbanları çoğunlukla savaş sonrası toplumda temsiliyeti olmayanlar, yani mülteciler ve göçe zorlananlar olmaktadır.

Savaşa dair seçilmiş anıları muhafaza etmenin en sağlam yolu, müşterek hafıza kurulması sürecinin kurumsallaştırılmasıdır. Duygular ve empati ile tetiklenen bireysel savaş ve siyasi şiddet anılarının aksine,

devlet ya da seçkinler tarafından dayatılan savaş anıları, savaş esnasında olanların genel, bütünsel ve tutarlı bir tanımlanmasından yola çıkılarak düzenlenen resmi yeniden öğrenme süreci ile tamamen uyum içerisindedir. Savaş mağduru gruplar, savaşa dair bireysel ve birbirinden farklı otobiyografik anılar sunarken, resmileştirilmiş savaş anılarının aktarıcıları, meçhul –ve belki de ebedi– bir dinleyici kitlesini hedefler ve ayıkladıkları savaş hatıralarını belirlenmiş bir biçimde vurgulayarak sunarlar. Ancak modern ulus devletin merkezileşmeye eğilimli doğasından dolayı, kapsamlı bir şekilde yayılabilen bu anlatımların, bireysel ya da grup temelli savaş anlatımlarını şekillendiren sosyal bağlamdan, maddi koşullardan ve insan ilişkilerinden kısmen kopuk olma ihtimali azımsanamayacak kadar önemlidir. Bu tür durumların yaygınlaşması halinde, savaşa dair resmi anlatımlar, ayıklanmış bireysel tanıklıklara, savaşın zulmünün ve acımasızlığının görsel ve işitsel olarak belgelenmesine veyahut benzeri 'destekleyici' yollara başvurularak ayakta tutulur. Savaşa dair hafıza ile ilgili müzakerelerde devlet tarafının iyice daha ağır bastığı toplumlarda, müşterek savaş anılarının anlatımında bireysel katılıma biçilen rol ancak bu kadardır. Ve böylesi dengesiz bir oluşum, yas tutma ve savaşın sonuçlarını kabullenme şansını önemli oranda azaltır ya da bazen tamamen ortadan kaldırır.

Savaşla yüzleşmek, yalnızca kahramanların, hainlerin veya kurbanların hikâyelerinin anlatılması yerine savaşın çok yönlü vahşetinin ve kapsayıcı doğasının anımsanmasını gerektirir. Savaştan yakınmak demek, savaşın kendisine bulaşan herkesi etkileyen bir şiddet olarak eleştirel bir şekilde kabullenilmesi demek değildir. Savaşa dair hafızanın uzlaşma ve umuda hizmet etmesi bekleniyorsa eğer, anıların ayıklanması ya da siyasi sansüre tabi tutularak sunulmasından kurtarılması gerekmektedir. Aksi takdirde, savaştan çekmiş bir toplumu savaş boyunca yaşadığı derin sorunlarla yüzleşmekten alıkoyan, çok tehlikeli bir yalancı yara sarma süreci ortaya çıkar. 'Yalnızca biz acı çektik' tarzı savaş anlatımları, 'geriye dönük' [*retroactive*] bir müdahale ortamı doğurarak, daha önce yaşanan şiddetli çatışmaları dillendirip son savaşın hikâyesine eklemler ve böylece savaşa inanç temelli duygusal

bir son atfeder (Winter ve Sivan, 1999, s.34). Dahası, geriye dönük bu tür müdahalelerin etkileri, her iki taraftan da savaş mağdurlarının ölüm ya da göç gibi nedenlerle ortadan kaybolmasıyla daha da şiddetlenir. Sonuç olarak, savaşa dair belli bir müşterek hafıza bir kere kuruldu mu, artık geriye gidip tam anlamıyla ne olduğunu öğrenmek, kimin savaştan ne derece etkilendiğini belirlemek ve böylece yeni anlatılara olanak sağlamak çok zorlaşmaktadır. Bu bakımdan, 20. yüzyılın son çeyreğinde meydana gelen çatışmaların ve iç savaşların yeniden hatırlanması ve üzeri örtülen bazı tartışmaların yeniden başlatılması hayati bir önem arz etmektedir. Asıl mesele, geri dönmek istemeyen ya da dönemeyen mültecilerle, halen göç edenlerle ve savaşı yaşamış ama günden güne yaşlanan nesillerle irtibata geçerek, müşterek hafızanın inşası sürecinde yer alan bireysel, resmi, siyasi ve cemaat temelli unsurların yeniden değerlendirilmesine girişebilmektir.

KIBRIS'TA YAŞANAN ZORUNLU GÖÇLERİN KISA BİR DÖKÜMÜ

Hem Kıbrıs Rum hem de Türk toplumlarında Kıbrıs'ta yaşanan toplumlararası savaşla ilgili hakim resmi anlatımlar, müşterek hafızanın kurulması ve muhafazası üzerine yapılan tartışmaların tanımlamalarına birebir uymaktadırlar. Bu durum, savaşın barbarlıkların kutsanmış mağdurlarını olduğu kadar, meçhul faillerini de tanımlamayı mümkün kılmaktadır. Tahmin edilebileceği üzere, Kıbrıs Rum ve Türk toplumlarının her birinde Kıbrıs sorununa dair ayrı ayrı dillendirilen söylemler, kilit hususlarda birbirleriyle çelişmektedir. Bu hususların en önemlisi çatışmanın demografik etkileri ve insan zayiatı ile ilgili olanıdır. Ben bu bölümde adadaki hem Rum hem de Türk kesimini etkileyen zorunlu göç dalgaları ile ilgili söylemlerin bir özetini sunacağım. Bir sonraki bölümde ise Kıbrıslı Türklerin, yaşanan çatışmanın Kıbrıslı Rum mülteciler yarattığını reddetmelerinin ardında yatan sebepler üzerinde duracağım.[6]

6 Kıbrıslı Rumlar'ın Kıbrıslı Türk mültecilerin var olup olmadığına dair algıları birçok hususta tartışmalı olsa da, bunlar bu çalışmanın ana konusu değildir ve gerekli birkaç nokta dışında bu konuya değinilmeyecektir.

1958 ile 1974 yılları arasında hem Türkler hem de Kıbrıslı Rumlar yoğun zorunlu iç göçlere maruz kalmışlardır (Kliot ve Mansfeld, 1994). Dahası, iki toplum da kendi 'karşı-ulusal mülteciler'ini yaratmıştır. 'Dahili göç ettirilen' ile karşı-ulusal mülteci arasındaki farkı, Kıbrıs devletinin toplumlar arası çatışmalar sonucunda *de facto* bir bölünmeye uğraması gerçeğinde aramak gerekir. Bu açıdan bakıldığında, nüfus hareketleri her ne kadar Kıbrıs'ın bütününü etkilemiş olsa da, her toplum sadece 'kendi' göç mağdurunu görmüş ve onunla ilgilenmiştir. Mültecilerin ve yerinden edilmiş insanların bu şekilde birbirlerinden ayrı tutulmaları, Kıbrıs sorununun yol açtığı insani felaketin karşılıklı olarak kabul edilme(me)si sorununa temel teşkil etmektedir. Çatışmanın bu uzun vadeli ve geniş çaplı etkilerini anlamakta yaşanan eksiklik, neredeyse birbirinden bağımsız olarak yerlerinden edilmiş mağdur insan tabloları ile Kıbrıs Türk ve Kıbrıs Rum mültecileri gibi sanki iki ayrı ülkede yaşayan gruplar türünde imgelerin oluşturulmasına hizmet etmiştir. Bu imgeler ve algılamalar, ada demografisinin yeniden düzenlenmesinin Kıbrıs toplumunun bütününe zarar verdiği gerçeği ile taban tabana zıttır. Öyle ki, Kıbrıs Cumhuriyeti'nin on beşinci yılında ada nüfusunun yüzde 30'u ile 40'ı arasında bir oran yerinden edilmiştir (Egeli, 1991). Kaçınılmaz olarak, zorunlu göç iki toplumu farklı etkilemiştir. Nihayetinde Kıbrıs Rum ve Kıbrıs Türk zorunlu nüfus göçü farklı özellikler arz etmektedir. Önceki göç dalgaları, 1958'de yaşanan anti-emperyalist mücadele sırasında, 1960–63 ile 1964 tarihlerinde, daha sonra 1970'lerin başında tekrar yaşanan toplumlararası çatışmalar esnasında ve sonrasında meydana gelmiştir. Daha çok Kıbrıs Türk toplumunu etkileyen bu göçler kademeli gelişmiştir. Ne var ki binlerce sivili yerinden etmiştir. Göç mağduru gruplar önceleri korunaklı ve etnik olarak homojen alanlara ve kurtarılmış/kuşatılmış bölgelere yerleşmişlerdir. 1974 ve sonrasında ise sürekli olarak adanın Kuzey'ine göç etmişlerdir.[7] Adadaki en kapsamlı zorunlu göç dalgası

7 Kıbrıslı Türklerin 1974'te adanın kuzeyine olan göçlerinden sonraki dönem içerisinde meydana gelen en önemli olay, 1975 Viyana Anlaşması'dır. Bu anlaşmayla Kıbrıslı Türkler'e, Kıbrıs Cumhuriyeti tarafından güvenlik konusunda yeterince teminat verilmediği için, göç sonrasında yaşa-

Türkiye'nin 1974'te adanın kuzeyine müdahalesi ve işgali ile beraber yaşanmıştır. Geniş çaplı ve ani bir mülteci dalgası oluşmasına yol açan müdahale, bu defa geçmişten beri adanın kuzeyinde ikamet eden Rum cemaatlerini mağdur etmiştir.[8]

Ancak iki toplumun zorunlu göçe maruz kalma şekilleri farklılık gösterse de, yerinden edilmiş toplam nüfus içerisindeki oranları hemen hemen eşittir. 1960'ta ada nüfusu yaklaşık 600.000 kadar olarak hesap edilmiştir (St. Johns, 1983).[9] Bu nüfusun yüzde 79'unu Rumlar, yüzde 18'ini Türkler ve geri kalan yüzde 3'ünü Ermeniler, Hıristiyan Marunîler ve diğer etno-dinsel azınlıklar oluşturuyordu (Kliot ve Mansfeld, 1994).[10] İki toplum arasındaki çatışmaların ve etno-milli-

---

yacakları yer seçimi konusunda pek bir seçenek tanınmadığı ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda Güney'e göç etmek istemeyen çok sayıda Kıbrıslı Rum da –20.000 civarında– durumdan memnun kalmamıştır. Viyana Anlaşması onlara seçim hakkı verdiği halde, Kıbrıs Türk otoriteleri ve adadaki Türk askerleri buna izin vermemişlerdir. Bu süreç, adanın her iki tarafının etno-dinsel olarak nerdeyse tamamen homojen bir yapıya bürünmesiyle sonuçlanmıştır.

8 Nurit Kliot ve Yoel Mansfeld'e göre, 'Kıbrıslı Türkler, bir askeri müdahale beklentisi içerisinde kendi belirledikleri yerleşim alanlarına göç eden, olaya yabancı mülteciler olarak görülmüşlerdir" (1994, s.328). Öte yandan Kıbrıslı Rumlar –tanımlanabilen Kıbrıslı mülteciler içerisinde çoğunluk olanlar– doğrudan askeri müdahale ve silahlı işgalden kaçan şiddete maruz kalmış mülteciler olarak yorumlanmışlardır. Bu noktada ben, göçlerin nasıl meydana geldiği ile ilgili olarak her ne kadar değişik görüşler olsa da, bunların iki toplumun da acı çektiği gerçeğini gölgelememesi gerektiğini savunuyorum. Başka bir değişle, Kıbrıslı Türkler'in kademeli olarak ve belki de siyasi çıkarların güdümünde, evlerini, topraklarını ve işlerini geride bırakıp gitmelerinin, Kıbrıslı Rumlar'ın güneye olan topyekûn [*en masse*] göçlerinden daha az yıkıcı olarak değerlendirilmemesi gerekir.

9 Andrew Bell-Fialkoff'un (1996, s.137) daha güncel tahminine göre adanın toplam nüfusu 520.000'dir ve bu sayının 193.000'i Türk'tür. Aynı zamanda, son otuz yıl içerisinde anavatan Türkiye'den getirilip yerleştirilenlerle birlikte Türk nüfusunun oranı artmıştır. Resmi olmayan rakamlara göre, bugün anavatan Türkiye'den getirilip yerleştirilen Türk ve Kürt nüfus Kıbrıslı Türklerin sayısına eşittir ve adalı Türklerin büyük bir bölümü zaten İngiltere'ye ve Kuzey Amerika'ya göç etmiştir (Ioannides 1991; Canefe 2001).

10 Bu tanım, Kıbrıs Cumhuriyeti'nin kurulduğu sırada, adada 110.000 yerli Türk olduğuna tekabül etmektedir. 1975 itibariyle 25.000'den fazla Türk 10 yılın üzerinde bir süreden beri adanın kuzeyindeki kuşatılmış bölgelerde yaşıyordu (Kliot ve Mansfeld 1994, s.334). 1974'ten önce, adanın Güney'inde Kıbrıs Rum Hükümeti'nin kontrolünde yaşayan, yerinden edilmiş 34.000 Türk vardı (a.g.e). Buna ek olarak, 1974'te adanın kuzeyinin Türk askeri güçlerinde işgal edilmesiyle sonuçlanan olaylar esnasında yerinden edilmiş Kıbrıslı Türklerin bir kısmı Larnaka'daki cezaevlerine atılmış ya da Limasol'daki kamplara gönderilmiştir. Ancak daha sonra Kuzey'e varabilmişler ve Kıbrıs Türk yönetimi tarafından iskan edilmişlerdir. Bütün bunlar bir arada dü-

yetçi ayrımcılığın başlamasıyla birlikte, 1958 ve 1963'te adanın çeşitli bölgelerinde oturan 20 ila 25 bin kadar Kıbrıslı Türk [adadaki toplam Kıbrıslı Türk nüfusun neredeyse dörtte biri] evini terk edip daha güvenli olan Kıbrıs Türk köylerine ve mahallelerine göç etmiştir. Yine aynı dönemde, 300 kadar Rum aile yerlerinden edilmiştir (Patrick, 1976). 1964'ün sonuna gelindiğinde adanın güneyinde yaşayan Kıbrıslı Türklerin büyük bir bölümü ya zorla ya da kendileri daha güvenli buldukları için, başka köylere, kentlere ve Kıbrıs Türklerinin kontrolündeki 42 kuşatılmış bölgeye göç edip yerleşmiştir. 1963-64'teki çatışmalardan dolayı ise 50-60 bin kadar Kıbrıslı Türk'ün yerinden edildiği tahmin edilmektedir.[11]

İşte bu noktada, Kıbrıslı Rumların ve Türklerin yerlerinden edilmelerine dair farklı tecrübelerinin anlaşılmasında, Kıbrıs Türk kuşatılmış bölgelerinin hayati rolü gündeme gelmektedir. Kuşatılmış bölgeler hem yerlilere hem de çeşitli köylerden göç ettirilen Türklere ev sahipliği yapmışlardır. Hal böyle olunca, bu bölgeler ayrılıkçı Kıbrıs Türk milliyetçiliğinin geliştiği mekânlar haline gelmişlerdir. Sözkonusu kuşatılmış bölgeler, geçici güvenliğin yanısıra, tecrit koşullarının, askeri yönetimin, zor ekonomik koşulların, korku ve korku tacirliği politikalarının dayattığı geçici bir yaşam tarzı sunmuşlardır. Bu yüzden Kıbrıslı Türklerin yeni bir başlangıç vaadiyle Kuzey'deki köy ve şehirlere kitlesel olarak yeniden yerleştirilmeleri sürecinde önemli ölçüde etkili olmuşlardır. Öte yandan, 1974'te yaşanan olaylar Kıbrıslı

şünüldüğünde, Kıbrıslı Türk nüfusunun neredeyse yarısının Cumhuriyet'in ilk onbeş yılının sonunda yerinden olup başka mekânlara yerleştirildiği söylenebilir. Bunun yanısıra, 1974 öncesinde ve sonrasında çok sayıda Kıbrıslı Türk Türkiye'ye ya da İngiltere'ye göç etmiştir ve bu durum adadaki Türk nüfusun daha da küçülmesine yol açmıştır. Bu son saptama, dahili olarak göç ettirilenlerin yüzdesini daha da arttırmaktadır. Bazı tahminlere göre, günümüzde Kıbrıs'ın dışında yaşayan 120.000 Kıbrıslı Türk vardır. Bu biraz abartı bir rakam, ancak çoğunluğu İngiltere'de ve Türkiye'de olmak üzere, diasporada oldukça büyük bir Kıbrıslı Türk cemaati olduğu şüphesizdir (St. John Jones 1983).

11 1963-64 olaylarına istinaden, nüfus göçleriyle ilgili olarak ortaya atılan tarihçeler arasında önemli farklar bulunduğuna ve Kıbrıs sorunu ile ilgili mevcut akademik bilgimizin eksikliğine ve dolayısıyla bu konuda iddialı konuşmanın anlaşmazlığı daha da derinleştireceğine dikkat çektiği için Peter Loizos'a teşekkür ediyorum.

Rum mülteciler için tamamen farklı bir anlam taşımaktadır. Adadaki Kıbrıslı Rum nüfusun üçte birinden fazlası ada sınırları dahilinde yerinden edilmekle kalmamış, kelimenin tam anlamıyla evsiz barksız durumuna düşmüştür. 1974'teki karışıklıklar boyunca ve olayların hemen sonrasında, aşağı yukarı 180 ile 200 bin kadar Kıbrıslı Rum yerinden edilmiştir (Kliot ve Mansfield, 1994). Bu insanların büyük çoğunluğu, göçlerinin nasılsa geçici olduğunu düşünerek, geride mülklerini, işlerini ve bütün varlıklarını bırakıp, yanlarına kişisel eşyalarını dahi almadan yaşadıkları yerleri terk etmişler ve geri dönüş için uzun bir bekleyişe girmişlerdir.

CEMAAT KİMLİĞİ, ULUSAL AİDİYET VE DEVLET OLMAK: KOPUŞ NOKTALARI

Uzun vadede Kıbrıslı Rumları ve Kıbrıslı Türkleri etkileyen göçlerin sebepleri ve meydana geliş biçimleri arasındaki farklılık, her iki toplumdaki mülteci akınlarının yorumlanmasında ciddi farklılıklara yol açmıştır. Bu durumu doğuran en önemli nedenlerden biri, Rum ve Türk milliyetçiliklerinin bu gelişmeler arifesinde Kıbrıs'ta aldığı biçimlerdir. Daha geniş bölgesel bağlamda, Kıbrıs Rum ve Kıbrıs Türk etno-milliyetçiliklerinin inşası süreci, vatansever Türk ve Yunan milliyetçiliklerinden büyük ölçüde etkilenmiştir (Papadakis, 1998, 1993; Pollis 1996; Mavratsas, 1996; Kitromilides, 1990; Kyle 1984). Hatta Kıbrıs milliyetçiliğinin kökenleri Osmanlı saltanatına kadar dayandırılabilir. Etnik olarak Rum olan cemaatlerin adadaki hakim konumu ve uyumlu yapılarından dolayı, Doğu Neo-Helenizm'i adada güçlü bir kale edinmiştir (Mavratsas, *a.g.e.*). Anavatan ve adalı milli kimlikleri arasındaki bağlantılar, sonraları Türk Kurtuluş Savaşı'yla (1919-1922) ve onu izleyen 1922–23 Zorunlu Rum-Türk Nüfus Mübadeleleri ile daha da derinleşmiştir. Ağırlıklı olarak Kıbrıslı Rumlar arasında gelişen anti-sömürgeci duyarlılık ve Yunan (Fener Patrikhanesi merkezli, Rum Ortodoks değil) Ortodoks Kilisesi'nin ada üzerinde gittikçe artan nüfuzu, Kıbrıs Türk ve Kıbrıs Rum milliyetçiliklerinin birbirinden ayrı ancak aynı şiddette muhalif yörüngelerde seyretmesinin ana nedenle-

rindendir. Bu tarihsel arka plana referansla düşünüldüğünde, 1960'ta dayatılan federalist düzenleme, sistematik toplumsal huzursuzluk ve nüfusun adanın dört bir yanına ve dışına sürülmesi sürecinin başlangıcı olarak da yorumlanabilir. Kıbrıs bağlamında federalizm, Müslüman ve Hıristiyan kökenli cemaatleri Kıbrıslı Rum ve Kıbrıslı Türk olarak yeniden adlandıran, ayıran ve politize eden faktörleri tatmin edici şekilde açıklayamadığı gibi, soruna çare olmaktan da uzak kalmıştır. Benzer şekilde, uluslararası platformda tanınan Kıbrıs devletinin yasaları, hem 1960lar boyunca hem de 1974 sonrası dönemde, Kıbrıs toplumunda köklü bir aidiyet hissi uyandıramamıştır. Tam tersine mevcut cemaatsel ilişkiler, Avrupa Birliği üyeliği ihtimalinin Kıbrıslılık ve gerek Kıbrıslı Türk gerekse Kıbrıslı Rumlarca dile getirilen kendi ayakları üzerinde durabilen bir Kıbrıs devleti tartışmalarına yeni bir boyut kazandırdığı 1990'ların ortalarına kadar, ada genelinde büyük ölçüde siyasetin çerçevesini belirlemiştir. Dolayısıyla zorunlu göçlerin mirası üzerine yapılan bir analiz açısından karşımıza çıkan asıl sorun, mültecilikten kaynaklı hususlar ile Kıbrıs tarihi ve Kıbrıslılık algılamaları arasındaki karşılıklı etkileşimin anlaşılabilmesi olmaktadır. Zorunlu göçler zaten ayrı olarak algılanmış olan cemaatlerin coğrafi olarak da birbirinden tamamen ayrılması ile sonuçlandığı için, en azından milliyetçi bakış açısından değerlendirildiğinde, bir sorun olarak ele alınmaktan ziyade doğal karşılanabilmektedir.

Nitekim Kıbrıs'ın resmen bölünmüş bir devlet haline geldiği 1970'lerin sonlarından bugüne kadar geçen zaman zarfında, hem Rum hem de Türk mülteciler adadaki endişe verici statükonun birer parçası haline geldiler (Zetter, 1986, 1991, 1992, 1994).[12] Sonuç olarak,

12 Kliot ve Mansfeld'in de ifade ettiği gibi, göç ettirilen Kıbrıslılar her ne kadar hakim, sıradan mülteciden ziyade 'milli' ya da 'karşı milli' mülteciler olarak sınıflandırılsalar da, adanın şu andaki bölünmüş konumu, mülteci kelimesini onlar için daha uygun kılmaktadır. Kıbrıs'takine benzer olarak, Kliot ve Mansfeld Hindistan/Pakistan, İsrail/Filistin ve tabii ki Türkiye/Yunanistan örneklerini vermektedirler. Bu örneklerin her birinde yerli nüfus, savaş, bölünme ve işgal gibi nedenlerden dolayı büyük çapta yerinden edilmiştir. Göçleri müteakiben, yeni sınırlar çizilmiş ve zorla göçenler yeni kurulan siyasi birimlerin yerleşimcileri haline gelmişler ya da Filistin örneğinde olduğu gibi 'vatansız' kalmışlardır.

ada uluslararası platformda her ne kadar tek bir bölgesel birim olarak kabul görse de, sakinlerinin önemli bir bölümü yaşadıkları yerler ve işleriyle beraber adanın kimliği ve tarihine dair algılarını da değiştirmişlerdir. Buna ek olarak, ısrarla sonuçsuz kalan diplomatik müzakerelerin uzun geçmişinin de gösterdiği gibi, [Kıbrıslı] mülteci olmaya yüklenen anlam ve geriye dönüş hakkı üzerinde uzlaşmaya varılamamaktadır. Kıbrıs Türk siyasetinin ve bürokrasisinin önde gelen kadroları arasında Kıbrıslı Türklerin Kuzey'e olan zorunlu veya kademeli göçlerini daimi kılmak gibi hakim bir eğilim olduğu şüphesizdir. Öte yandan, Kıbrıs Rum cephesinde Kıbrıslı Rumların göçü, 1974'ün üzerinden otuz yılı aşkın bir süre geçmiş olmasına rağmen, hâlâ telafi edilebilecek bir talihsizlik olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, Kıbrıs Türk liderleri ve *de facto* Kıbrıs Türk Hükümeti nüfus göçüyle birlikte oluşan yeni statükonun meşrulaştırılmasına taraftardır. *De jure* Kıbrıs hükümeti ise, göçlerin geçiciliği ve adaletsizliğine vurgu yapmaya devam etmekte ve bunun sonucunda 'geri dönüş' ya da en azından hareket özgürlüğü hakkı tanınmasını dayatmaktadır.

Kıbrıslı mültecilerin kaderi ile ilgili bu ayrışmanın başka bir önemli boyutu da, sözkonusu göç mağdurlarına her iki kesimde sunulan tercihler ve maruz kaldıkları muameleler konusudur. Adanın kuzeyindeki Kıbrıs Türk hükümetinin benimsediği iskân ve 'entegrasyon' politikaları güneydeki Kıbrıs [Rum] hükümetininkilerden oldukça farklıdır. Yani adanın bölünme sonrası tarihinde, her iki kesimdeki mültecilerin benzer deneyimler yaşadıklarını ve bu deneyimlerden kaynaklı hoşnutsuzluklarının nedenlerinin ortak olduğunu söylemek güçtür. Kıbrıs Türk tarafının 'eski defterleri kapatma' ve yeni bir sayfa açma isteği güneyden gelen mültecilere sınırlı da olsa toprak, mülk ve kaynak tahsis edilmesi şeklinde ifade bulmuştur. Ancak, bu yeniden dağıtım programı kapsamında kuzeye göç eden Kıbrıslı Türklere –ve sonra da Türkiye'den gelen ve getirilen göçmenlere– tahsis edilen kaynakların çoğunun 1974'teki Türk askeri müdahalesi esnasında ve sonrasında kaçan Kıbrıslı Rumlara ait olması ciddi bir pürüz doğurmuştur. Bunun aksine, Kıbrıslı Rum mültecilerin güneyde yeniden yerleşti-

rilmesi bürokratik ve siyasi muammalar nedeniyle sistematik olarak sekteye uğramıştır. Bu mülteciler uzun yıllar boyunca, kentlerin kenar mahallelerinde, nüfusun geri kalanından izole olmuş bir şekilde, Kuzey'li mülteci kimliği ve duygusuyla yaşamışlardır. Bunun sonucunda, Güney'deki yeni yaşamları gerek maddi, gerek sosyo-politik manada olsun, kayıplarını tazmin etmekten uzak bir görüntü sergiler, evlerine, işlerine ve topraklarına geri dönme ihtimali onlar için hâlâ umut vaat eden bir seçenek konumundadır. Yakın zamanda yapılan araştırmaların gösterdiği gibi, Kıbrıslı Rum mülteci ailelerinin en genç bireyleri bile hâlâ farklı bir kimlik ve farklı bir köken hissi taşımaktadırlar. Örneğin bahsi geçen mülteci evlerinde kaybettikleri eski evlerinden kurtarabildikleri kişisel bir eşyanın veyahut bir fotoğrafın sürekli sergilendiği ikonik köşeler vardır.

Kuzeydeki Kıbrıslı Türk mültecilerinin karşılaştıkları muamelenin yaygın bir izahatı, yeni dalga vatansever Kıbrıs Türk milliyetçilerinin gerçek anavatanı Türkiye olarak kabul edip, ayrı bir mini-anavatan yaratmaktaki kararlılıklarıdır. Öte yandan, adadaki Kıbrıslı Rum ve Türk mültecilerinin kaçış sonrası yaşadıkları tecrübelerin daha iyi anlaşılmasına hizmet edecek, şimdiye kadar büyük ölçüde gözardı edilen başka bir faktör daha vardır. O da aslen Güneyli olan Kıbrıslı Türk grupların başarısızlıkla sonuçlanan geri dönüş girişimleridir. 1963 ile 1967 yılları arasında, etno-dinsel açıdan karma nüfuslu köylerde veya Rum köyleriyle çevrili Türk köylerinde yaşayan çok sayıda Kıbrıslı Türk, geçici bir iltica umuduyla Larnaka, Limassol ve Lefkoşa gibi yerlere göç etmişlerdir (Kyle, 1984). Bu dönemde göç eden mültecilerin bir gün evlerine dönecekleri umudu taşıdıkları ve bu yüzden 1974'e kadar daha kuzeye ilerlemedikleri söylenmektedir (Oberling, 1982). Bu daha kuzeye ilerlememe olayı, 1965 ve sonrasında Kıbrıslı Türklerin Kıbrıs hükümetinden çekilerek kurtarılmış Kıbrıs Türk bölgelerinde kendi idari birimlerini kurmaya başlamasına rağmen gerçekleşmiştir (King ve Ladbury, 1981). Bu süreçte, Kıbrıs hükümeti 13.300 Kıbrıslı Türk'ü, tamamen Kıbrıslı Türklerin kontrolü altında bulunan kurtarılmış bölgelerden ayrılıp köylerine geri dönmeleri yönünde teş-

vik etmiştir ve hükümetin bu çağrısına hatırı sayılır oranda uyulmuştur (Patrick, 1976, s.75; Kliot ve Mansfield 1994, s.333). Ancak bu çağrıya uyanların dönüş planları üç gelişmeden dolayı başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu gelişmelerin ilki ve en önemlisi, gerek karma etnodinsel yapıdaki Kıbrıslı Türk köylerinde, gerekse Kıbrıslı Rum köyleriyle çevrili köylerde, Kıbrıslı Türklere yönelik siyasi şiddet ve paramiliter temelli terör tehdidinin dinmemiş olmasıdır. İkinci olarak, geri dönenlerin çoğu evlerinin başkaları tarafından işgal edildiğini, mülklerinin yakıldığını ve yağmalandığını görmüşlerdir ve dönecek yer bulamamışlardır (Papadakis, 1998). Son olarak, zorunlu göçlerin tersine çevrilmesi süreci, yeni kurulan [Mart 1967] ve Kıbrıslı Türk bölgelerini yöneten bağımsız Geçici Kıbrıs Türk Yönetimi tarafından açık açık baltalanmış ve içinden çıkılmaz hale getirilmiştir (Attalides ,1977). Geri kalan Güneyli Kıbrıslı Türkler ise, Viyana Anlaşması ile birlikte 1975'te Kuzey'e göç ettikten sonra geri dönüş umutlarını tamamen yitirmişlerdi. Yeşil Hat'tın arkasındaki yaşam, tabiri caizse artık yeni bir yaşamdır. Adadaki mültecilerin yaratılması, algılanması ve onlara yapılan muameleler konusundaki bu farklı eğilimlerin etkileri sonucunda, Kıbrıs Rum ve Kıbrıs Türk toplumları Kıbrıs sorununun izahatı konusunda birbirinden tamamen farklı anlatımlar geliştirmişlerdir.

KIBRIS TÜRK TARİHİNDEKİ 'KAHRAMANLAR', 'KURBANLAR' VE 'HAİNLER'

Kıbrıs Rum ve Türk toplumlarının birbirinden farklı yerinden edilme tecrübelerine ve adanın geleceğine dair hakim siyasi görüşlerdeki ayrışma ne olursa olsun, nüfusun zorunlu göçü her iki toplum için de 'Kıbrıs Sorunu'nun tabiatını önemli ölçüde değiştirmiştir. Öte yandan çekilen ağır acılar halen günümüzün bölünmüş adasında yaşanan sorunlara yönelik yeni çözüm reçeteleri beklemektedir. Bu durağanlık, Kıbrıs'ın cemaatlerarası çatışmasının tarihine dair iki toplumda hakim olan katı yorumsal çerçevelerden ilham almaktadır. Uluslararası siyasette uzun zamandan beri 'Kıbrıs Sorunu'nun aslen bir bataklık olduğu ve Türkiye'nin müdahaleci politikalarının bu sorunu daha da ağır-

laştırdığı kanısı yaygındır.[13] Ben bu iki görüşe de karşı çıkıyorum: Kıbrıs'taki durum, iki tarafın da 'anavatan müdahaleciliği' tarafından iyice anlaşılmaz kılınan bir etno-dinsel çatışma meselesi olarak ele alınmalıdır ve müzakerelerin halen kördüğüm halinde olmasında, Türkiye gibi 'büyük komşu' ulus devletlerin müdahaleci politikalarının olduğu kadar, uluslararası siyasette statüko bazlı eğilimin de rolünün olduğu kabul edilmelidir.[14] Hepsinden önemlisi, pek bahsi geçmeyen 'iç dinamikler' konusunun dikkate alınmasıdır (Hadjipavlou-Trigeorgis, 1993a, 1993b, 1998 Calothychos içinde). Bu bağlamda, makalemin bu son bölümünde, dahili sosyo-kültürel dinamiklerin Kıbrıs'ta iç savaş sonrası dönemdeki gelişmeleri nasıl etkilediğini göstermek amacıyla, Rum mültecilerin varlıklarının, ihtiyaçlarının ve olası haklarının, Kıbrıs Türk toplumunun önemli kesimlerince hangi mantığa dayalı olarak inkâr edildiği üzerinde duracağım.

Daha önce de belirttiğim gibi, Kıbrıs'taki mülteci sorunu, İngiliz yönetimine karşı verilen anti-emperyalist mücadelenin bölücü doğasından tutun da, Kıbrıs Cumhuriyeti'nin muhalefet edilen anayasal temeline ve Kıbrıs devletinin özellikle 1963 ile 1967 yılları arasındaki tartışmalı işleyiş tarzına kadar birçok çelişkili gelişmeyi bünyesinde

---

13 Kıbrıs Dışişleri Bakanı George Iacovou, Helsinki II zirvesinin açılışında yaptığı konuşmada, "Kıbrıs aslında küçük bir yer, ancak Kıbrıs sorunu adadan daha büyük hale geldi... Siz Kıbrıs'a karşı herhangi bir sorumluluk hissetmiyorsanız da, Avrupa medeniyetine karşı bizim sorumluluğumuz sizi Kıbrıs sorununun çözümü için yardıma çağırmaktadır. Kıbrıs'ta böylesi bir statükonun varlığı, azınlık sorunları yaşayan devletleri, saldırgan ve yayılmacı politikalar besleyen güçlü komşuları karşısında korkuya düşüren bir örnek teşkil etmektedir." (Heraclides'ten alıntı 1993, s.58).

14 1964'te BM Güvenlik Konseyi 1960 Kıbrıs Anayasası'nın hükmünü yitirdiğini duyurmuştur. Ancak o noktadan sonra, uluslararası siyaset Kıbrıs sorununun bugüne gelmesinde fazlasıyla rol oynamıştır. Öyle ki, toplumlararası çatışmalar başlar başlamaz, Güvenlik Konseyi Kıbrıs Rum Hükümeti'ni adanın tek meşru otoritesi olarak tanıdığını ilan etmiştir. Bu durum, Kıbrıs devletinin nüfusunun belli bir bölümünün refahını ve hayatını tehdit eden ve iç savaşı önleyemeyen politikalarını meşrulaştırmıştır. Uluslararası toplum, adada kısmen bağımsız bir Kıbrıs Türk varlığının resmen kabulüne karşı bir tutum içerisine girerek ve Kıbrıs Hükümeti'nin insan hakları ihlallerini görmezden gelerek, Kıbrıs Türk toplumunda federatif bir siyasi yapıya ve vaat edilen uluslararası garantilere karşı bir güvensizlik yaratmıştır. Karşılığında, Kıbrıslı Türkler refahlarının ve güvenliklerinin garantörü olarak, Türk ordu birliklerinin adaya süresiz yerleşmelerine resmi olarak onay vermişlerdir.

barındırmaktadır. Ancak burada üzerinde özellikle söz söylenmesi gereken nokta, Kıbrıslıların devlet deneyimidir. Kıbrıs gecikmeli de olsa 1960'ta bağımsız bir devlet olmuştur. İngiliz sömürgeciliği kaynaklı Kıbrıs sorunu 1959'da Türkiye, Yunanistan ve Büyük Britanya arasında imzalanan Zürih Anlaşması ile diplomatik çözüme kavuşturulmuştur. Bu açıdan bakılacak olursa, bağımsız Kıbrıs devletinin kurulması dayatma biçiminde gerçekleşmiştir. 1959 anlaşması, Kıbrıs Türk ve Rum toplumlarının eşitliğine dayalı, çift toplumlu bir anayasal çerçeve öngörmüştür ve özellikle Kıbrıs Türk azınlığına ciddi bir siyasi ve kültürel haklar cephanesi sunmuştur. 1960'taki son düzenlemeyle, adanın toplam nüfusu içindeki oranıyla karşılaştırıldığında, Kıbrıslı Türklere oran olarak daha geniş temsiliyet hakkı tanınmıştır. Ancak, Lübnan'da başarısızlıkla sonuçlanan çift toplumlu model gibi, burada da temsiliyetin yüzde 70'inin Rumlara yüzde 30'unun ise Türklere verilmesini öngören siyasi iktidar formülünün ömrü çok kısa olmuştur (Savarides, 1998). Bağımsız Kıbrıs devletinin üzerine kurulduğu anlaşmanın miadını bu kadar kısa zamanda doldurmuş olmasının arkasında yatan bir dizi 'dahili' toplumsal neden vardır. Bu noktada bunlardan bazılarına kısaca değinmek faydalı olacaktır.

1960'ların ve 1970'lerin hakim Kıbrıs Rum milliyetçi söylemine göre Kıbrıs bir Yunan adasıydı. Bu mantığa göre Kıbrıslı Türkler azınlık muamelesi görmeliydiler ve yeni, bağımsız Kıbrıs devletinin kuruluş aşamasında resmi ortak olarak yer almamalıydılar. Bu bağlamda, federatif devletin 'Kıbrıslılığı', adanın Helenik mirasını tehdit eden 'de-etnitize' edilmiş siyasi bir ideoloji olarak lanetlenmiştir (Mavratsas, 1996, s.90–91). Doğu Helenizmi'nin Kıbrıs siyasi tarihindeki uzun geçmişi, şüphesiz bu görüşün halk arasında taraftar bulmasına yönelik yeterli kültürel mühimmat sağlamıştır. Kıbrıslı Türklerin resmi ve anayasal olarak tanınmasına karşı duyulan kızgınlığı haklı çıkarmanın başka bir yolu da, İngiliz sömürgeci güçlerine karşı Rumlar Kıbrıs Bağımsızlık Savaşı'nı verirken, Kıbrıslı Türklerin İngilizler tarafından korunduğu ve kendilerine iş verildiği iddiasıdır (Pollis, 1996). Bu huzursuzluk, en belirgin ifadesini Kıbrıs'ın Yunan ulus-devletinin

bir parçası olmasını öngören bir siyasi proje geliştiren Enosis ideolojisinde bulmuştur. Yeni rejimin istikrarsızlığını aynı derecede şiddetlendiren başka bir olgu da, gittikçe kabaran Kıbrıs Türk milliyetçiliği dalgası olmuştur. 1950'lerin ortalarından itibaren Kıbrıs Türk 'karşı-milliyetçiliği' eşit vatandaşlık talep eden bir hareket olmaktan çıkıp, tamamen ayrı bir Kıbrıs Türk kimliğinde ısrar eden ateşli bir etno-milliyetçilik halini almıştır. Sonuç olarak, ortaya atılan Kıbrıs Türk milliyetçiliği projesi önce kısmi daha sonra da tam otonomiyi öngörmüştür. Özellikle de kuşatılmış/kurtarılmış bölgelerde kendine yeten bir Kıbrıs Türk Yönetiminin kurulmasıyla birlikte, milli Kıbrıs Türk kimliğinin öncelikli hedefi Türkiye ile 'doğal' bağlar kurulması haline gelmiştir. Durum böyle iken, gerek Kıbrıs Türk gerekse Kıbrıs Rum milliyetçiliğine karşı kullanılabilecek eldeki tek karşı-güç Kıbrıslılık söyleminin 'yurttaş milliyetçiliği' idi. Kıbrıslılık yalnızca Kıbrıslı Rumları ve Kıbrıslı Türkleri 'anavatan' Yunanistan ve Türkiye vatandaşlarından ayırmakla kalmayıp, aynı zamanda sözkonusu iki toplumun bir arada yaşamasını açıklayan müşterek kültürel ve siyasi gerekçeleri de sunabilecek potansiyele sahip bir kurgudur (Stamatakis, 1991; Mavratsas, *a.g.e.*). Ancak Kıbrıslılık, ada siyasetinde hiçbir zaman geniş çaplı destek ve yankı bulan bir ideoloji olamamıştır. Sonuçta etno-dinsel tahammülsüzlükler ve toplumlararası şiddet eğilimleriyle körüklenen yaygın ayrımcı inançların iyice pekişmesiyle birlikte, Kıbrıslılık söylemine dayanan siyasi duruş, hemen hemen tamamen ortadan kalkmıştır (Kitromilides, 1977, 1979, 1990).

Tam bu noktada, 'Kıbrıs sorunu'nun gelişimi ile ilgili yukarıda yapılan tanım konusunda bir uyarıda bulunmak gerekiyor. Buradaki yaklaşım her ne kadar çatışmanın ortaya çıkması hususunda her iki kesime eşit sorumluluk biçse de, bu yorum yalnızca küçük bir Rum ve Türk azınlık tarafından kabul görmektedir. Böyle bir yaklaşım yerine, Cumhuriyet'in ayakta kalamadığına dair anlatılar çoğunlukla suçu 'öteki topluma', 'anavatan milliyetçilerine', 'öbür toplumun radikallerine ve militanlarına' yüklemeye meyillidir (Canefe, 2001, 2002a, 2002b, 2002c). Bunun sonucunda iki toplumun kendi içinde ya da di-

ğer toplumla karşılıklı ilişkilerinde, nelerin yolunda gitmediğine dair eleştirel bir analize mahal kalmamaktır. Mültecilere dair algılama bu daha geniş çaplı kendini yansıtma krizinin bir parçasıdır. Cemaatler arası çatışmalara dair anlatımların etrafında oluşturulduğu ortak hareket noktaları vardır. Örneğin, 1963 yılı, çoğunlukla Kıbrıs Rum ve Türk toplumları arasında on yıllarca sürecek çatışmaların ilk başladığı yıl olarak kayda geçer. Yine aynı şekilde 1964, 1967 ve 1974 yılları mevcut krizin gelişiminde kilit rol oynayan belirleyici dönüm noktalarını temsil etmektedirler (Crashaw, 1978; Papadakis, 1998). Yine de bu yıllarla alakalı olaylar kadar, bu olayların uzun vadeli sonuçlarına dair yorumlar her iki toplumun 'milli tarih'inde yeterince şekillenmemiştir. Örnek vermek gerekirse, Kıbrıslı Rumların çatışmalarla ilgili hakim anlatımlarına göre, Kıbrıslı Türklerin adanın kuzeyine göç etmesi herhangi bir şiddet olayı veya tehdidinden ziyade kendi kişisel tercihleri doğrultusunda gerçekleşmiştir. Kıbrıslı Türklerin özellikle de 1974 olaylarından sonra tekrar güneye dönme konusunda gönülsüz davranmaları bu görüşü ister istemez haklı çıkarmaktadır.[15] Öte yan-

15 Adanın güneyine kuzeyden gelen Rum mülteciler üzerine yaptığı detaylı araştırmasında Roger Zetter, kuzeye olan göçler kademeli ve çoğu zaman planlı olduğu için, Türklerin barınma yeri temini konusunda fazla sıkıntı çekmediklerini öne sürmektedir (Zetter 1986, Koumoulides içerisinde, s.102). Rum mültecilerin yaşadıkları travmalarla ilgili olarak ise Zetter, "En güçlü kalan onların bireysel ziyan duyularıdır – bu kadar güçlü hatırlanan en fazla bir ya da iki dönümlük küçük tarım arazisi ve bir evdir. Kıbrıslılar [burada yanlızca Kıbrıslı Rumlar kastedilmektedir] için bu kadar sembolik değer taşıyan ve mültecilerin yaşamlarını en çok yaralayan şey topraklarından uzak olmaktır" (*a.g.e.*, s.123). Zetter'in diğer çalışmaları da Kıbrıs Rum mültecilerinin yaşadıkları ile ilgili güvenilir ve detaylı bilgiler sunmaktadır (Zetter 1994; 1998). Öte yandan, önemli oranda tarım arazilerini geride bırakıp kuzeyin kasabalarına göç eden Kıbrıslı Türklerin kayıpları üzerine yapılmış benzer bir çalışma bulunmamaktadır. Yine aynı şekilde, Argaki köylülerinin başından geçenlere dayalı olarak Kıbrıslı savaş mültecileri üzerine yaptığı çalışmasında Peter Loizos (1986), Kıbrıslı Türklerin Kuzey'e olan kademeli göçlerinden şu şekilde bahsetmektedir: "Çeşitli nedenlerden dolayı oralara gitmişlerdir: toplu mezarlar ortaya çıkarıldığında bazıları Türk Ordusu'nun kendilerini halen ortalıkta dolaşan EOKA-B'li fanatiklerden koruyacağını düşünmüştür; geri kalanlar ise, özellikle de maddi durumu iyi olmayanlar, kendilerine vaadedilen Rum mülklerinin cazibesine kapılıp kuzeye göç etmiş olabilirler... Hatta dahası, kuzeye gitmek istemeyenler Kıbrıs Türk milliyetçileri tarafından tehdit edilmişler ve kendilerine, şayet kuzeye gitmezlerse milli davaya ihanetle suçlanacakları söylenmiştir. 1975'in ilk aylarından başlayan Türk göçü ağır işleyen bir süreç halinde gelişmiştir." (a.g.e, s.116). Hem Zetter hem de Loizos Kıbrıslı Rumlar arasında bu konu ile ilgili büyük alan araştırmaları yap-

dan 1974 Türk askeri müdahalesi esnasında ve sonrasında yaşananlara dair Kıbrıslı Türk anlatımlarında, güneye göç eden çok az sayıda 'gerçek mülteci' olduğu öne sürülmektedir (Canefe, 2001). Aksine, göç eden Kıbrıslı Rumlar, Kıbrıslı Türklere karşı işledikleri suçların cezasını çeken ya da canları istediği için oradan ayrılanlar olarak takdim edilmektedir.

Bu yorumlarla gerçeklik arasındaki uçurumu anlamlandırabilme çabası içinde, çalışmanın bu son bölümünde Kıbrıslı Türklerin 1974 ve sonrasında yaşanan kitlesel nüfus göçlerini bu derece tek yönlü yorumlamalarının ardında yatan sebepleri irdeleyeceğim. Kıbrıslı Türkler arasındaki 1974 askeri müdahalesinin Rum mülteciler yaratmadığı yönündeki hakim kanı, birbirinden ayrı, ama aynı zamanda birbiriyle ilişkili üç olgunun etkisinde gelişmiştir. Bunların ilki, Kıbrıslı Rumların hem resmiyette hem de halk arasında 1958'den beri Kıbrıslı Türklerin zorla yerlerinden edildiğini kabul etmemelerine, göç edenlerin bunu tamamen kendi istekleri doğrultusunda, gönüllü olarak yaptıkları şeklinde yansıtmalarına karşılık olarak yapılmış bir siyasi hamledir. İkinci olarak, bu tür bir karşı hamle, 1974 askeri müdahalesinin Kıbrıslı Türklerin Kurtuluş Mücadelesi olarak meşrulaştırılıp yüceltilmesi ile resmi olarak onaylanmıştır. Böylece, müteakip demografik kargaşa, her iki tarafı da mağdur eden ancak geriye dönüşü mümkün olmayan bir savaş kaybı olarak görülmektedir. Son olarak, mevcut ateşli Kıbrıs Türk milliyetçiliği ideolojisi, etno-dinsel homojenliği açık açık desteklemektedir. Hal böyle olunca, önde gelen Kıbrıs Türk milliyetçi kadroları adadaki Kıbrıslı Türk ve Kıbrıslı Rum toplumlarının son kertede birbirlerinden ayrılıp tamamen bölünmelerinde çok da bir sakınca görmemektedirler. Mesele bu açıdan irdelendiğin-

mışlardır. Ancak Türkler'le olan ilişkileri adadaki şartlardan dolayı oldukça sınırlı kalmıştır. Kıbrıs Türkleri'nin neden, nasıl ve niçin göç ettiklerine dair en güncel veriler, hem Türkler hem de Rumlarca dile getirilen görüşlere, algılamalara ve kamuya malolmus gerçeklere bakan Yiannis Papadakis (1993a, 1993b, 1998, 1999) ve Rebecca Bryant (1998) tarafından hazırlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında, Kıbrıs'ta mülteci sorununun ele alış biçimlerinde ortaklıklar olduğuna dair işaretler vardır. Buna karşın, Kıbrıslı Türklerin yaşadıklarıyla ilgili yazılan çok az sayıda akademik çalısma mevcuttur.

de, on binlerce Kıbrıslı Rum mültecinin ve bu mültecilerin geri dönüş haklarının reddi, doğrudan Kıbrıs Türk toplumunun –1960'lardan beri iktidarda olan– baskın kesimlerinin Kıbrıslı Türklere karşı 1958'den bu yana yaygın ve sistematik biçimde adaletsizlik yapıldığı iddialarıyla bağlantılandırılır. Yine bu redle ilişkili önemli bir diğer husus, 1974 Türk askeri müdahalesinin, uzun vadede kitlesel bir huzursuzluk sebebi olmaktan ziyade şiddet döngüsünü kıran bir kahramanlık olayı olarak tanımlanmasıdır.

1974 çıkarmasının Kıbrıs Rum toplumu üzerinde yarattığı etkinin önemini görmezden gelen bu bakış açısı daha yakından irdelendiğinde, Kıbrıslı Türklerin yerlerinden edilmelerinin ve çektikleri acıların ne Kıbrıslı Rumlar tarafından ne de uluslararası alanda tanınmasının, 1974 sonrasındaki statükoyu korumak isteyenlerin eline önemli bir siyasi koz verdiği ortaya çıkmaktadır. Dahası, geçmişte olan bitenlerin sürekli olarak ısıtılıp ısıtılıp yeniden sunulması, Kıbrıs Türk toplumunun etno-dinsel husumetten kurtulup ileriye yönelik adımlar atmasının önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir. Bunların haricinde, Kıbrıs tarihine ilişkin bu trajik yorumu göreceli olarak popüler ve cazip kılan sosyo-kültürel nedenler de var. Adada ikamet eden Kıbrıslı Türklerin önemli bir bölümü, düşük-orta yoğunluklu bu iç savaş şartlarından dolayı evlerini ve mülklerini terk etmek zorunda kalmıştır. Göçlerin bir kısmı her ne kadar önceden tasarlanmış olsa da, önemli bir kısmı kendilerine yöneltilen organize siyasi şiddetle bağlantılı olarak gerçekleşmiştir. Bu göçler, Kıbrıs Türk toplumunun hemen hemen her kesimini etkilemiştir ve çoğunlukla topyekûn köylerin ya da yerleşim merkezlerinin boşaltılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu bağlamda, Kıbrıslı Türkler arasında kendi [Kıbrıs] hükümetleri tarafından korunmadıklarına dair yaygın bir kanı oluşmuş ve azınlıklara atfedilen şekilde aşağılayıcı muamele görmekten dolayı içlerine kapanmışlardır. Böylesi bir arka plan, 1974 sonrası dönemin açıkça dile getirilmeyen karşılıklılık siyasetinin kabul görmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu siyasi platform, Kıbrıslı Türklerin bir suçları olmadığı halde, yalnızca kimliklerinden dolayı göç ettirildiğini ve 'Türkiye'deki kardeşleri' dı-

şında kimsenin acılarını paylaşmadığını, bu yüzden Güney'e göç etmek zorunda bırakılan Rumların kendilerini ilgilendirmediği mantığına da arka plan oluşturur. Sonuç olarak, Kıbrıs Türk hükümetlerinin geri dönüş karşıtı söylemleri ve politikalarının da etkisiyle, Kıbrıs'taki göçler, halen adada ikamet eden Türk toplumunun büyük bir çoğunluğu tarafından kalıcı olarak değerlendirilmektedir.[16] Dolayısıyla, göçlerden etkilenen insanlar mülteci olarak görülmemektedir. Kıbrıs Türk toplumunun kendisi artık geri dönüşe ihtimal vermediğinden, Kıbrıslı Rumlar için de böyle bir şans öngörülmemektedir.

İdeolojik cephede böylesi yargılayıcı bir tutum, bir dizi tarihsel olayla ilişkili olarak ortaya çıkmıştır. Burada can alıcı nokta şudur; bu minvaldeki gelişmeler adanın insan coğrafyasının yeniden düzenlenmesi ve özellikle de Kıbrıs Türk cemaatlerinin ortak hareket etmeleriyle paralel ve karşılıklı bir seyir izlemiştir. Bu 'ortak hareketin' tarihsel oluşum koşulları kayda değerdir. Ancak bahsi geçen zorunlu göç dalgalarının temel belirleyicisi oldukları hiçbir şekilde söylenemez. 1960 ve 1974 yılları arasında, Kıbrıs Türk cemaatleri, Kıbrıs'ta günden güne güçlenen Neo-Helenik milliyetçi diriliş akımına (Loizos, 1974) bir tepki olarak ve aynı zamanda 'Kıbrıslılık'tan kaynaklı vatandaşlık haklarının yok sayılmasından duydukları endişeden dolayı, Türk milliyetçiliğinin önde gelenleriyle sağlam bir ilişkiler ağı geliştirmişlerdir (Çubukçu, 1994; Bizden, 1996). Sonuç olarak, Kıbrıs'ın 'Helenleşmesi'ne karşı geliştirilen temel alternatif akım 'Türkleştirme' olmuştur. 1963'ten sonra ise Türk toplumu ile Rum toplumunun bölünmesi çeşitli kamusal, siyasi ve askeri düzenlemelerle iyice teşvik edilmiştir. Bu açıdan bakılınca, adada ayrılıkçılığın ve müteakip bir bölünmenin 1974 askeri müdahalesinden önce başladığı söylenebilir. İlginçtir ki, adanın etno-dinsel olarak bölünmesi Kıbrıs Türk siyasetinin baskın grupları arasında halen 'tek seçenek' olarak görülürken, yeni Kıbrıs Rum milliyetçi söyleminde böyle bir formül, modası geçmiş ve kayda

16 Alan araştırmasının da gösterdiği gibi, Türkiye dışındaki ülkelere yerleşmiş olan diasporadaki Kıbrıslı Türkler arasında geri dönüş hakkı ve adanın iki tarafının birleşmesi ile ilgili olarak genis bir görüş yelpazesi vardır (Canefe 2002a, 2002c).

değmez olarak lanetlenmektedir. Ancak Kıbrıs Türk toplumunun geçmişte acı çektiği gerçeğinin kabulü konusu hâlâ çözümsüzdür. Onun yerine Kıbrıs Rum söylemi, geçmişte Rumların ve Türklerin nasıl beraberce huzur içinde yaşadıklarına vurgu yapmayı tercih etmektedir. Nasıl ki Kıbrıslı Türkler iç savaşın ve 1974 askeri harekâtı ve işgalinin Kıbrıslı Rumlara verdiği zararları inkâr ediyorsa, hem eski hem de yeni Kıbrıs Rum milliyetçi söylemi de benzer şekilde, radikal Kıbrıs Rum milliyetçiliğinin ve yayılmacı Yunan milliyetçiliğinin on yıllar boyunca dayattığı politikaların çok sayıda Kıbrıslı Türk'ü yerinden ettiği gerçeğini görmezden gelmekte ısrar etmektedir.

1974: BİR DÖNÜM NOKTASI

1974 askeri müdahalesini müteakiben Kıbrıs tarihinde geri dönüşü neredeyse imkânsız bir toprak bölünmesi ve ada nüfusu arasında bir etno-dinsel ayrımcılık sayfası açılmıştır (Patrick, 1976; Tozun ve Rizopoulos 1997). Bu yeni dönemle birlikte uluslararası bütün temsiliyet kanalları tıkanan Kıbrıs Türk yönetimi, 15 Kasım 1983'te, tek taraflı olarak Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin kuruluşunu ilan etmiştir. O günden beri ne BM'ye bağlı kuruluşlar ne de başka herhangi bir başka uluslararası kuruluş, Kıbrıs Türk yönetiminin aldığı siyasi kararı tanımıştır. Tam tersine, uluslararası toplum, adanın siyasi birliğinin ve toprak bütünlüğünün korunması amacıyla, Kıbrıs [Rum] hükümetini adanın tek meşru yönetimi olarak görmeye devam etmektedir. Bu arada, Batılı hükümetlerin uyguladığı ticari ve mali ambargodan ve Kıbrıs Türk toplumunun kendini korumak için adada konuşlanan Türk askeri birliklerine duyduğu ihtiyaçtan dolayı, 1974'ten beri Kıbrıs Türk toplumu, tek taraflı olarak Türkiye ekonomisine ve Türkiye'nin askerî varlığına tamamen bağımlı hale gelmiştir (Costas, 1991 Ioannides 1991; Dodd 1995, 1993). Bu ambargolar, Kıbrıs Türk devleti/yönetiminin kendine yeten bağımsız bir ekonomi şansını engelleyerek, sonraki Türk hükümetlerinin Kıbrıs Türk ekonomisini tek başlarına yeniden düzenlemelerine olanak tanımıştır. Öte yandan, Türkiye'nin adaya müdahalesi yalnızca askeri mevcudiyet ve ekonomik hâkimiyet-

le sınırlı kalmamıştır. Kıbrıslı Türklerin kamu hizmetlerinden tutun da, eğitime kadar, refahını sağlamak Türkiye'ye kalmıştır. Bu yüzden, Kıbrıslı Türkler ile Türkiye arasındaki ilişkiler eşit temellere dayanmamaktadır. Buna ek olarak, özellikle de 1980'ler boyunca adada giderek artan Türkiye etkisi, adadaki Türk tarihinin ve kültürünün tecritçi anlatımlarından beslenen bir 'uydu Türk milliyetçiliği'nin ortaya çıkmasına ve resmi yollardan yayılmasına yol açmıştır (Bizden, 1996; Pollis, 1996). Ayrıca Kuzey'deki bu yeni milliyetçilik türüne şartsız destek sağlayan bir de demografik yapı oluşmuştur. Şöyle ki, Türkiye Türklerinin adanın kuzeyine olan düzenli göçü ve yerleşimleri –yeni yerleşimciler Türkiye'nin geri kalmış bölgeleri olan Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan getirildiği için bu durumdan sık sık 'Kıbrıs'ın Anadolulaştırılması' olarak bahsedilmektedir– Kıbrıslı Türklerin düzenli olarak adayı terk etmeleriyle birleşince, Kıbrıs Türk toplumunun demografik çehresi önemli ölçüde değişikliğe uğramıştır. Tüm bu açılardan bakıldığında 1974'ün Kıbrıs Türk tarihinde gerçekten bir dönüm noktası teşkil ettiği sonucuna varılabilir.

Kıbrıs Rum kesimi ile Kıbrıs Türk kesimi arasındaki müzakerelerde sürekli olarak masaya konan beş temel anlaşmazlık konusu vardır (Kramer, 1997; s.20-21). Resmi Kıbrıs Türk görüşüne göre bu konuların her biri 1974 öncesinde ne olduğuna değil de, 1974 sonrası meydana gelen değişikliklere atıfla ele alınmalıdır. Bu yargıya dayanak olarak da, 1974 öncesi, İngiliz sömürgesi dönemi de denebilecek Cumhuriyet tarihinde, iki toplumun bir arada yaşamasını gerektirecek ya da sağlayabilecek hiçbir unsurun olmadığı görüşü sunulmuştur. Bundan dolayı Kıbrıs Türk yönetimi federalist bir çözümün düşünülmesi için, adanın 1960'taki yapısal düzeninin 1974 sonrası gelişen jeopolitik değişimlere uyarlanması gerektiğini öne sürmektedir. Buna karşılık Kıbrıslı Rum otoriteler, Yeşil Hat'la birlikte resmileşen toprak bölünmesinin kademeli olarak ortadan kaldırılmasını ya da en azından adanın [esas] demografik yapısıyla daha uyum içerisinde yeniden düzenlenmesini talep etmişlerdir. Kıbrıs Rum tarafının bu talebinin kabulü demek, Kıbrıs Türk yönetiminin topraklarından taviz vermesi kadar 'anavatan'

Türkiye'deki liderlerin Kıbrıs sorunuyla ilgili olarak öngördükleri koruyucu milliyetçi tutumdan da geri adım atılması anlamına gelecektir. Hareket özgürlüğünün ve ikametgâh seçme hakkının 'yeniden yapılandırılması' sorunu da yine bu iki hususla ilgilidir. Yeri gelmişken, Kıbrıslı Türkler ve Kıbrıslı Rumların Kıbrıs'ın Avrupa Birliği üyeliği yolunda bir araya getiren ve daha sonra tekrar yolları ayıran gene bu özgürlükler meselesi olmuştur. Adada federal bir siyasi yapının yeniden kurulabilmesi için bu özgürlüklerin de 'yeniden ifade edilebilmesi' gerekmektedir. Ancak, güvensizlikle lekeli bir geçmiş, toplumlararası şiddetin ve kasıtlı öldürmelerin diri tutulan hafızası ve iki kesim arasındaki derinleşmiş ekonomik eşitsizlik göz önüne alındığında, özellikle de Kıbrıslı Türk tarafı için, yalnızca ticaret ve iş alanında değil, günlük yaşamda da bir arada yaşama yönünde adım atmanın ciddi zorluklar içerdiği görülmektedir. Son olarak, her iki kesim için de adada 'güvencenin ve emniyetin' garanti edilmesi meselesi bulunmaktadır. İşte bu noktada 1974 olayları yeniden gündeme gelmektedir. Kıbrıs Türk yönetimi, adadaki Kıbrıs Türk toplumunun güvenliğini tehdit edici bir durum ortaya çıktığında Türkiye'ye müdahale hakkı verilmesinde ısrar etmektedir. Bu tabii ki, Kıbrıs Rum tarafı için en temel anlaşmazlık konularından biridir; çünkü adadaki Türk askerleri Kıbrıs Rum kesimi tarafından 'işgalci' olarak nitelenmekte, binlerce Kıbrıslı Rum'un güneye kaçmasından ve sayısız insan hakları ihlalinden sorumlu tutulmaktadır.[17]

Özet olarak, adanın Kıbrıs Rum ve Türk tarafları arasındaki müzakerelerin tıkanmasına yol açan başlıca kördüğüm noktaları,

17 Aynı suçlamalar Kıbrıs Türk toplumu tarafından 1970'ler boyunca adada konuşlanan Yunan Ordusu'na yöneltilmiştir. Ancak bu mesele şu an için çok da önemli görülmemekte ve Kıbrıs Rum toplumunun unutmak istediği bir dönem olarak çoğunlukla kenarda bırakılmaktadır. Kayıp kişiler konusunda Kıbrıslı Türk yazar Derviş Manizade, öldürülen ve kaybolan Kıbrıslı Rumlar'dan Yunan cunta askerlerinin sorumlu olduğunu iddia etmektedir. Manizade *enosis* politikalarına karşı olan Rumlar'ın bunu canlarıyla ödediklerini iddia etmektedir. Manizade bu iddiasına dayanak olarak bir Kıbrıslı Rum'un anlatımlarını vermektedir (Manizade 1975). Manizade'nin iddiası, her ne kadar sağlam araştırma bulgularına veya kisisel tanıklığına dayanmasa da, 1974 olaylarından önce Kıbrıs Rum toplumunun kendi içerisinde yaşadığı iç çatışmalara dair bir sayfa açılması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Eleştirel akademik tartışmaların eksik olduğu başka bir alan da budur.

1974 olaylarına yol açan ve 1974 sonrası dönemde gelişen olaylara yüklenen farklı anlamlardan kaynaklanmaktadır. Görüldüğü gibi 1974 olayları adanın kuzey ve güney kesimlerinde tamamen farklı yorumlanmaktadır. Bir toplum tarafından tamamen şiddet ve yıkım getirdi diye lanetlenen bir dönem, öteki tarafından şerefli bir bağımsızlık zaferi olarak kutlanmaktadır. Bu farklılıkların çoğu, her iki toplumdaki milli tarihin baskın söylemleri ve ona bağlı olarak toplumlararası çatışmaya dair müşterek hafızayı etkin kılan çerçeve üzerinden açıklanabilir. Ortak olmasa da birbirine geçmiş diyebileceğimiz bu tarihlerin birbirinden tamamen farklı bu iki okumasının açıklıkla dile getirilmesi gerekmektedir. Kıbrıs sorunu, bazı yönleriyle 19. yüzyıldan beri süregelen Greko-Türk milliyetçi çatışmanın çerçevesini belirleyen 'hoşgörüsüzlüğün diyalektiği' için hazin bir sonsöz niteliğindedir (Kitromilides, 1979). Başka bazı yönleri ise, türev modernist milliyetçiliklerin evrildiği beklenmedik yönlerden dolayı yeni tür düşünce tarzları gerektirmektedir. Gelecekte farklı bir Kıbrıs'a dair umutlar kadar adanın nihai bölünmesine dair kıyamet senaryoları da, başta 'dahili' zorunlu göçlerle ilgili olmak üzere girişilebilecek bu yeni açılımlarla bağlantılıdır.

SONUÇ

Kıbrıs'ta yaşanan zorunlu göçler, hem Kıbrıs Rum hem de Kıbrıs Türk milli kimliklerinin şekillenmesinde rol oynayan hayati bir faktör teşkil etmektedir. Bu nüfus hareketleri mülteci kitleleri ve yerinden edilmiş insanlar üretmiş, adada ulus-inşası için gerekli tüm siyasi, sosyo-ekonomik ve kültürel unsurları kökünden değiştirmiştir. Öte yandan milli Kıbrıs tarihini kurgulamamıza olanak veren yegâne faktörün toplumlararası çatışma olduğunu söylemek de büyük bir hata olur. Neo-Helenik yeniden dirilişe sarılan Kıbrıs Rum milliyetçiliğinin uzun geçmişi ile görece daha yeni olan ve vatansever Türk milliyetçiliğine sıkı sıkıya bağlı Kıbrıs Türk milliyetçiliği, Kıbrıs'ta tarihsel kimliklerin ve müşterek hafızaların inşası konusunda mümkün olabilecek perspektiflerin yalnızca bir kısmını sunmaktadır.

1983'ten beri adada, biri Güneydeki *de jure,* öteki Kuzey'deki *de facto* olmak üzere iki devlet vardır. Bu durum ağırlıklı olarak her iki toplumu da etkileyen geniş çaplı zorunlu göçlerden kaynaklanmaktadır. Kıbrıs Türk ve Rum toplumlarının coğrafi olarak birbirlerinden tamamen ayrılmaları, adanın idaresinin siyasi olarak kat'i bir şekilde bölünmesi ve iki toplumun birbirinden psiko-sosyal ve kültürel açıdan daha da uzaklaşması, bu zorunlu nüfus göçlerinin sonuçları arasındadır.[18] Öte yandan, özellikle 1974 olaylarını müteakiben, hem Kıbrıs Rum hem de Kıbrıs Türk toplumlarında yeni etno-dinsel kimliklerin pekiştirilmesi uğruna seferberlik ilan edilmesi, iki toplum arasındaki ayrımcılığın pekiştirilmesini beraberinde getirmiştir. Mevcut bölünme, büyük ölçüde Kıbrıs çatışmasına dair müşterek hafızaların düşmanca perspektiflerden kurulması ve bu perspektiflerin inatla savunulması ile bağlantılıdır. Sonuç olarak ortaya çıkan Kıbrıs tarihi anlatımları 'rakip' etno-dinsel kimlikler öncülüne ve yeniden diriliş söylemine dayanmaktadır (King ve Ladbury, 1981; Stamatakis, 1991; Pollis 1996). Bu durumda, Kıbrıs Rum ve Kıbrıs Türk milli kimlik söylemleri, toplumu savunma ve atak milliyetçiliğinden uzaklaştırıp daha çok federalizm ve yurttaş milliyetçiliğine yönlendirecek gibi görünmemektedir. Son dönemde ise, Kıbrıs Rum hükümetinin Avrupa Birliği üyeliği yolunda yaşanan gelişmeler ya da 1974 askeri müdahalesi kararını veren Bülent Ecevit'in Türkiye yakın tarihinde yeniden iktidara gelmesi ile birlikte Kıbrıs Türkleri ile Türk devleti arasındaki ilişkilerin daha da ileri götürülmesi, iki toplum arasındaki uçurumu derinleştirmeye hizmet etmiştir.

Günümüz Kıbrıs'ındaki etno-dinsel kimliklerin yapısı, Kuzey'de Türkiye'den gelen yerleşimci sayısının artmasından kaynaklı sorunun büyümesiyle birlikte, daha da kapsamlı bir araştırmayı gerektirir hale gelmiştir. Ancak toplumlararası siyaset ölçeğinde bakıldığında, Kıbrıs Türk ve Rum hükümetlerinin bir arada yaşama hususu ile ilgili takın-

18 İki toplum arasındaki keskin siyasi rekabet ve güç ve iktidar uğruna birbirini dalavereye getirme usulü, toplum liderleri arasındaki ilişkiyi belirlemekte ve uluslararası alanda tanınan Kıbrıs Hükümeti'ni ve tanınmayan K.K.T.C'yi iyice birbirine düşürmektedir (Pollis 1996, s.72).

dıkları tutum, adanın toplum yapısının yerleşik nüfusun yerinden edilmesinin ardından geliştirdikleri yorumlarla doğrudan bağlantılıdır. Bu iki taraf, bu zoraki nüfus hareketlerinin tarihi ve sonuçları üzerinde anlaşamadıkları sürece Kıbrıs'ın yeniden tasavvuruna yönelik pek bir ortak zemin bulunamayacaktır. Tam da bu bağlamda, iki toplumun çektiği acıların karşılıklı kabulü, bağımsızlık sonrası yeni bir toplumlararası tarihe başlamak açısından bir hareket noktası sağlayabilir.

KAYNAKÇA

Adelman, Howard, "Refugees: The Right of Return" (der.), Judith Baker, *Group Rights*, Toronto, Buffalo & Londra: University of Toronto Press, 1994.

Attalides, M., "The Turkish Cypriots, Their Relations to the Greek Cypriots Perspective", *Cyprus Reviewed*, Lefkoşa, 1977.

Bahçeli, Tozzun ve Nicholas X. Rizopoulos, "The Cyprus Impasse. What's Next?", *World Policy Journal* 13 (4), 1996-97.

Bal, Mieke, Jonathan Crewe ve Leo Spitzer (der.), *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*, Hanover ve Londra: Darmuth College, University Press of New England, 1999.

Bell-Fialkoff, Andrew, *Ethnic Cleansing*, Londra: Macmillan, 1996.

Bizden, Ali, "Kıbrıs: Geri Dönen Terör [Cyprus: The Return of Terror]", *Birikim* 88, 1996, s.96-101.

Bourguet, Noelle, Lucette Valensi ve Nathan Watchel (der.), *Between Memory ve History*, Chur: Harwood Academic Publishers, 1990.

Bryant, Rebecca, *Educating Ethnicity: On the Cultures of Nationalism in Cyprus*, yayımlanacak doktora tezi, University of Chicago, Department of Anthropology, 1998.

Canefe, Nergis, "Communal Memory and Turkish Cypriot National History: Missing Links," (der.), Maria Todorva, *National Identities and National Memories in the Balkans*, Londra & New York: Hurst (2002a, yayımlanacak).

—, "A Critical Chapter in the Turkification of Cypriot History," (der.), Esra Özyürek (der.), *Remembering and Forgetting History in Modern Turkey*, Syracuse: Syracuse University Press (yayımlanacak), 2000b.

—, "From Ethnicity to Nationalism: Intricacies of Turkish Cypriot Identity in the Diaspora", Rethinking History 6 (1), (der.), *Patrick Finney*, özel baskı, 2002c.

—, "One Cyprus or many: Turkish Cypriot History in Nicosia" (der.) Simon Gunn ve Bob Morris, *Identities in Space: Contested Terrains in the Westerrn City since 1850*, Londra ve New York: Ashgate 2001.

Calotychos, Vangelis, *Cypriot and Its People: Nation, Identity and Experience in an Unimaginable Community*, 1955-1997, Boulder, Colorado: Westview Press, 1998.

Clark, Terry N., *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the social Sciences*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1973.

Crashaw, Nancy, *The Cyprius Revolt. An Account of the Struggle for Union with Greece*, Londra: Geirge Allen, 1978.

Costas, Dimitri C. (der.), *The Greek-Turkish Conflict in the 1990s*, Londra: Macmillan, 1991.

Coufoudakis, V., "The Dynamic of Political Partition and Division in Multiethnic and Multireligious Societies– The Cyprus Case.", *a.g.y.* (der.), *Essays on the Cyprus Conflict*, New York: Pella Publishing Co., 1976.

Çubukçu, Mete, "Kıbrıs'ta Çifte Enosis'e Doğru", Birikim 66, s.70-74.

Dijkink, Gertjan, 1996. *National Identity and Geopolitical Visions*, New York & Londra: Routledge, 1994.

Dodd, Clement H., (der.), *The Political Social and Economic Development in Northern Cyprus*, Huntington: Eothern Press, 1993.

—, *The Cyprus Issue: A Current Perspective*, Huntington: Eothern Press, 1995.

Donnelly, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989.

Egeli, S., *How the 1960 Republic was Destroyed*, İstanbul: Klastas Co., 1991.

Evans, Martin ve Kenneth, Lunn, (der.), *War and Memory in the Twentieth Century*, New York ve Londra: Berg Publishers, 1997.

Gedi, Noa ve Yigal, Elam, "Collective Memory – What is it?", *History and Memory* 8 (1), 1996, s.30-50.

Gillis, John (der.), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

Hadjipavlou-Trigeorgis, Maria ve Trigeorgis L., "Cyprus: An Evolutionary Approach to Conflict Resolution", *Journal of Conflict Resolution* 37 (2), 1993a, s.340-360.

—, "Unoffical Intercommunal Contacts and their Contribution to Peace-Building in Conflict Societies: The Case of Cyprus", *Cyprus Review* 5 (2), 1993b, s.68-87.

—, "Different Relationships to the Land: Personal Narratives, Political Implications and Future Possibilities." (der.), Calothychos, 1998, s.257-250.

Halbwachs, Maurice, *The Collective Memory*, çev. F. J. ve V. Y. Ditter, New York: Harper & Row, 1980.

Hannum, Hurst, *The Right to Leave and Return in International Law and Practice*, International Studies in Human Rights, Dordrecht, Boston & Lancaster: Martinus Nijhoff Publisher, 1987.

Heraclides, Alexis, *The Self-Determination of Minorities in International Politics*, Londra: Frank Cass and Company Limited, 1993.

Ioannides, Christos P., *In Turkey's Image. The Transformation of Occupied Cyprus into a Turkish Province*, New York: Aristide D. Karatzas Press, 1991.

King, R., "Cypriot Refugees in Cyprus", *Geographical Magazine* 52 (4), 1980, s.266-73.

King, R. ve S. Ladbury, "The Cultural Reconstruction of Political Reality – Greek and Turkish Cyprus since 1974", *Anthropological Quarterly* 55 (1), 1981, s.1-16.

Kitromilides, Paschalis M., "From Coexistence to Confrontation: The Dynamics of Ethnic Conflict in Cyprus", (der.), Michael Attalides, *Cyprus Reviewed*, Lefkoşa: The Jus Cypri Association, 1977, s.35-70.

—, "The Dialectic of Intolerance: Ideological Dimensions of Ethnic Conflict", *Journal of the Hellenic Diaspora* 6 (4), 1979, s.5-30.

—, "Greek Irredentism in Asia Minor and Cyprus", *Middle Eastern Studies* 26 (1), 1990, s.3-15.

Kliot, Nurit ve Yoel Mansfeld, "Resettling Displaced People in North and South Cyprus: A Comparison", *Journal of Refugee Studies* 7 (4), 1994, s.328-359.

Koumoulides, John T. A. (der.), *Cyprus in Transition 1960-1985*, Londra: Trigraph, 1986.

Kramer, Heinz, "The Cyprus Problem and European Security", *Survival* 39 (3), 1997, s.16-32.

Kyle, K., *Cyprus*, Londra: Minority Rights Group, 1984.

Le Goff, Jacques, "Mentalities: A History of Ambiguities" (der.), Jacques Le Goff ve Pierre Nora, *Constructing the Past. Essays in Historical Methodology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Loizos, Peter, "The Progress of Greek Nationalism in Cyprus: 1878-1970" (der.), J. Davis, *Choice and Change: Essays in Honour of Lucy Mair*, Londra: Athlone, 1974, s.114-33.

—, "A Struggle for Meaning: Reactions to Disaster Amongst Cypriot Refugees", *Disaster* 1 (3), 1977, s.231-239.

—, The Heart Grown Bitter: A Chronicle of Cypriot War Refugees. Cambridge: CUP, 1981.

Manizade, Derviş, *Kıbrıs: Dün, Bugün, Yarın*, İstanbul: Kıbrıs Türk Kültür Derneği Yayınları, 1975.

Mavratsas, Caesar V., "Approaches to Nationalism: Basic Theoretical Considerations in the Greek-Cypriot Case and A Historical Overview", *Journal of the Hellenic Diaspora* 22 (1), 1999, s.77-104.

Oberling, P., *The Road to Bellapais: The Turkish Cypriot Exodus to Northern Cyprus*, Boulder, Colordo: Social Science Monographs, 1982.

Papadakis, Yiannis, *Perceptions of History and Collective Identity: A Study of Contemporary Greek Cypriot and Turkish Cypriot Nationalism*, Cypriot Nationalism, yayımlanmamış doktora tezi. University of Cambridge, 1993a.

—, "The Politic of Memory and Forgetting in Cyprus", *Journal of Mediterranean Studies* 3 (1), 1993b, s.139-154.

—, "Greek Cypriot Narratives of History and Collective Identity: Nationalism as a Contested Process", *American Ethnologist* 25 (2), 1998, s.1-17.

—, "Walking in the Hora: 'Place' and 'Non-Place' in Divided Nicosia", *Journal of Mediterranean Studies*, 1999.

Patrick, R., *Political Geography and the Cyprus Conflict 1963-1971*, Kanada, University of Waterloo, Department of Geography Publication Series, No. 4, 1976.

Poku, Nana ve David T. Graham, (der.), *Redefining Security*, New York: Praeger Publishers, 1998.

Pollis, Adamantia, "The Social Construction of Ethnicity and Nationality: The Case of Cyprus", *Nationalism and Ethnic Politics* 2 (1), 1996, s.67-90.

Pollis, Adamantia ve Peter Schwab, (der.), *Human Rights. New Perspectives, New Realities*, Lynne Rienner, 2001.

Snow, Donald, *Uncivil Wars: International Security and the New Internal Conflicts*, Boulder, Co.: Lynne Reiner Publishers, 1996.

St. Johns Jones, L. W., *The Population of Cyprus*, Middlesex: Maurice Temple Smith, 1983.

Stamatakis, Nicos, "History and Nationalism: The Cultural Reconstruction of Modern Greek Cypriot Identity", *The Cyprus Review* 3 (1), 1991, s.59-86.

Winter, Jay ve Emmanuel Sivan (der.), *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Zetter, Roger, "Rehousing the Greek Cypriot Refugees from 1974: Dependancy, Assimilation, Politicization" (der.), Koumoulides, J. T., *Cyprus in Transition*, Londra: Trigraph, 1986.

—, "Labelling Refugees: Forming and Transforming a Buraucratic Identity", *Journal of Refugee Studies* 4 (1), 1991, a. 39-42.

—, "Refugees and Forced Migrants as Development Resources: The Greek Cypriot Refugees from 1974", *Cyprus Review* 4 (1), 1992, s.7-38.

—, "The Greek Cypriot Refugees: Perceptions of Return under Conditions of Protracted Exile", *International Migration Review* 28 (2), 1994, s.307-322.

—, "We are Strangers Here: Continuity, Transition and the Impact of Protracted Exile on the Greek-Cypriot Refugees", (der.), Vangelis Calothychos, *Cyprus and Its People: Nation, Identity and Exeprience in an Unimaginable Community, 1955-1997*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1998.

Bu Kitapta Yeralan Makalelerin Orijinalleri

1 "Sovereignty without Nationalism? A Critical Assessment of Minority Rights beyond the Sovereign Nation-State Model", Mortimer Sellers (der.), *The New World Order: Sovereignty, Human Rights and the Self-Determination of Peoples*, Oxford ve Washington: Berg, 1996, s.91-116.

2 "Citizens versus Permanent Guests: Social and Political Effects of Immigration and Citizenship Laws in a Reunified Germany," *Citizenship Studies* 2 (3), 1998, s.519-544.

3 "The Legacy of Forced Population Movements in Modern Turkish Society: Remembrance of the Things Past?" *Balkanologie* 5 (1-2), 2001, s.153-177.

4 Tanıl Bora ile birlikte, "The Intellectual Roots of Anti-European Sentiments in Turkish Politics: The Case of Radical Turkish Nationalism", *Turkish Studies* 4 (1), 2003, s.127-148.

5 Tanıl Bora ile birlikte, "Türkiye'de Popülist Milliyetçilik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 4: Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s.305-335.

6 "Turkish Nationalism and Ethno-symbolic Analysis: The Rules of Exception", *Nations and Nationalism* 8 (2), 2002, s.133-155.

7 "Tribalism and Nationalism in Turkey: Reinventing Politics", Kenneth Christie (der.), *Ethnic Conflict, Tribal Politics: A Global Perspective*, Londra: Curzon, s.153-173.

8 "Türk Demokrasi Deneyiminde Örtünme Sorunsalı". Tarhan Erdem'in 2003 yılında yaptığı Kamuoyu Yoklamasına giriş olarak hazırlanmış, ancak basılmamış çalışma.

9 "Citizenship, History and Memory in Turkish Cypriot Society: Is there Room for Cypriotness?", Koulouri, Christina (der.), *Clio in the Balkans: the Politics of History Education*, Selanik: Center for Democracy and Reconciliation in Southeast Europe, 2002, s.383-395.

10 "Markers of Turkish Cypriot History in the Diaspora: Power, Visibility and Identity", *Rethinking History*, 6 (1) 2002, s.57-76.

11 "One Cyprus or Many: Turkish Cypriot History in Nicosia", Simon Gunn ve Robert Morris (der.), *Identities in Space: Contested Terrains in the Western City since 1850*, Aldershot: Ashgate, s.60-77.

12 "Communal Memory and Turkish Cypriot National History: Missing Links", Maria Todorova (der.), *National Identities and National Memories in the Balkans*, Londra: Hurst and Company, s.77-102.

13 "Türklük Tarihi ve Kıbrıs: Kıbrıslı Türk Kimliğinin Hikâyelenmesinde Bir Yolağzı", Esra Özyürek (der.) *Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası*, İstanbul: İletişim, s.49-83.

14 "Refugees or Enemies? The Legacy of Population Displacements in Contemporary Turkish Cypriot Society", *South European Society and Politics*, 7 (3) 2002, s.1-28.

Dizin

1974 Kıbrıs müdahalesi 347, 354
1974 olayları 281, 289, 301, 307, 309, 418, 424-426
1990 Yasası 68
Abdülaziz 182
Abdülhamit 187
Aczmendiler 231
açık sınır devleti 66
Adalet Partisi (AP) 122, 143, 152, 154, 163, 164, 166, 169, 222-224, 373
Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) 252, 256, 356
Afganistanlı 61
Afrika
kıtası 12, 17, Kuzey 61, köleciliği 12
Agios Ioannis Katedrali (St. John Katedrali) 331
Ahmet Mithat 133
Ahmet Rıza 188
aidiyet biçimleri 310, 311
akademik literatür 9, 250
Akçam, Taner 248
Akdeniz 11, 44, 47, 49, 86, 130, 322, 325, 330, 387
doğu 101, 104, 198, 323, 324, medeniyetleri 11, ülkeleri 44, 47, 49
Aksu, İsmail 248
Alevi 119, 164, 210, 215, 223, 226-234, 236, 237
cemaatler 210, 215, 226, 229, 233, inanışı 228, Kürtler 226, 228, mahalleleri 230, vatandaşlar 119
Alevilik 226, 227
Alman
anavatanı 48, devleti 41, 44, 46-48, 54, 66, diasporaları 57, entelektüelleri 39, millî-halk toplulukları 149, milliyetçiliği 39, 53, 149, 212, romantik ulus inşası 175, romantizmi 11, 103, 176, saltanatı 39, 43, ulusal kimliği 48, ulusal kimlik inşası 48, ulusu 39, 48, 57, vatandaşlığı 49, 50, 53, 58, 61, vatandaşlık yasası 39
Alman Nasyonal Sosyalist ideolojisi 23
Alman Nazi gündemi 23
Almanya 37-57, 59-72, 139, 149, 217, 220, 221, 316
Batı 43, 44, 47, Doğu 43, işgücü 44
Amerika 47, 51, 105, 135, 170, 352, 408
Amerika Birleşik Devletleri (ABD) 47, 79, 135, 155, 159, 170
anadil 90
Anadolu 79, 85-90, 96, 104, 119, 161-163, 165, 176, 179, 180, 193, 194, 196, 198, 213, 219, 223, 225, 227, 228, 282, 324, 365, 366, 368, 369, 376, 377, 382, 385-387, 391, 423
Doğu 180, 223, 229, 283, 353, 355
Anadolu Keldanileri 87
Anadolu Türkçesi 194
ANAP 152, 166, 167, 250
Anarşi 168

anavatan 40, 46, 63, 64, 290-293, 297, 298, 302, 305, 308, 309, 311, 318, 319, 323, 327, 348, 351, 371, 374, 376, 388, 390, 392, 408, 413, 415, 417, 423
milliyetçilikleri 308, müdahaleciliği 323, 415, toplumu 291, 293, 297, vatandaşlığı 63, 64, vatandaşlığı 64, yaşam alanı 60, yerleşimleri 302, -a dönüş (repatriation) 49, milliyetçisi 311
Anavatan Partisi (ANAP) 125, 166, 234
anayasal yetersizlik 22
Anderson, Benedict 19, 214
Anglo-Kıbrıslı 310, 311, 352
kuşak 307
Ankara Hükümeti 144
Ankara-Brüksel ilişkileri 128
Annan Planı 339, 353, 354
anti-demokratik uygulamalar 155
anti-emperyalist
misyon 144, mücadele 8, 201, 407, 415
anti-entelektüalizm 160
antik Anadolu 180
antik Helen kültürü 102
anti-komünist teyakkuzu 155
Anti-Komünizm 233
anti-sömürgeci 369, 370, 410
Arap 86, 87, 91, 179, 185, 189, 324, 329, 332, 333
istilaları 324, 332
Arap Ahmet Meydanı 333
Arnavut 87, 189
Arşimet noktası 275
asimilasyon 97, 296, 301
asimile etmek 57, 169
asker-bürokrat 144, 145
Askeri Yargıtay 217
askeri/bürokratik elit 184
asli Anadolu Türkleri 216
asli kimlik 21
Asurlular 329
aşırı solcu milliyetçiler 123
aşırı-milliyetçi 215, 216, 219, 227, 230, 232
çevreler 210, 217, 222, hareket 210, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 231, 232, ideologlar 218, kadrolar 227, 232, militanlar 233, sağ 215, siyasetçi 218
ata toprağı 48, 81, 95, 103, 293
Atatürk 117, 129, 146, 170, 171, 179, 188, 204, 205, 212, 216, 236, 237, 263, 334, 381, 391
Atatürkçülük 179
ateşli milliyetçi retorik 83
Aussiedler 56, 74
Avrupa
doğu 4, 17, 47, 49, 52, 57, 141, 148, 174, 177, 196, milliyetçiliği 17, 20, vatandaşlığı 37, 38, 39, 45
Avrupa Birliği (AB) 38, 45, 60, 72, 113, 123, 127, 133, 340, 411, 424, 426
güdümlü yasal reformlar 113, yanlısı cephe 128
Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi 341
Avrupa karşıtı politika (Avrupa karşıtlığı) 114
Avrupa Konseyi 66
Avrupa kökenli ulus-devlet 15, 16, 22
Avrupalı
kimliği 114, 124, milliyetçilik formları 10
Avrupalı olmayan 8, 10, 16, 17, 19-22, 25, 26, 38, 50, 53, 54, 60, 62, 70, 72, 130
göçmen cemaatleri 60

Avrupalı ulus-devletler 130, 274
Avrupalı ulus-devlet modeli 10, 22, 29
Avustralya 79
Avusturya 42, 54, 56, 103, 139, 352
Avusturya-Macaristan (Habsburg) 103
Aydınoğulları 162
ayrılıkçı milliyetçilik 106
Ayyıldız mahallesi 335
Azerbaycan 219, 230
azınlık
  cemaatleri 5, hakları 23, 28, 29, 31, 357, kimliği 15, 22, 26, 370, milliyetçiliği 29, statüsü 9
azınlıkların marjinalleşmesi 29

Babavatan 53
bağımsız Kıbrıs Cumhuriyeti 281, 346, 372
Bağımsızlık Bildirgesi 17
bağımsızlık savaşçıları 99
Bahçeli, Devlet 88, 119, 125-127, 137, 323, 427
Balkan Aydınlanması 201
Balkan
  müslümanları 87, nüfusu 186, savaşları 89
Balkan Yarımadası 88
Balkanlar 79, 85, 87, 90, 92-94, 137, 139, 141, 148, 172, 179, 180, 194-199, 210, 213, 220, 365
baskı 5, 8, 14, 27, 98, 291, 297, 300, 391, 427
baskın milliyetçi söylem 14
Basklar 12
Başhahamlık 94
başörtüsü 239, 241, 252, 253, 254, 256, 257, 261, 262
  sorunsalı 260
Başörtüsü-Türban Araştırması 253
Batı emperyalizmi 136
Batı Trakya 105
Batılı
  devletler 6, ideolojiler 136, liberal demokrasi 41
Batılılaşma 130, 131, 132, 134, 239, 240, 324
  İhaneti 132, 134, süreci 130
Bayrı, Mehmed Halit 146
Bedesten 335
Bektaşi derviş tarikatları 226
Belçika 42, 139, 187
Benjamin, Walter 107, 316
Berlin Duvarı 53
birey özgürlüğü 54
Birey ve Yurttaş Hakları Beyannamesi 176
bireyin benlik algısı 293, 300
bireysel ve cemaatsel tarih 300
Birleşik Almanya 41, 47, 65
Birleşmiş Milletler 3, 8, 69, 329, 399
  mensubu 8, sistemi 69
Birleşmiş Milletler Barış Gücü 329
Birmingham 302
Bitmeyen göç 52
Boehm, Max Hildebert 150
Bohemia 57
Bolşevik Rusya 143
Bozkurt 115, 146, 170, 219, 221, 239
Bozkurt Türk soyu 221
Bozkurt, M.E. 147
bölgesel özerklik 29
Britanya 60, 346, 416
Bulaç, Ali 248, 249
Bulgar 87, 189
Bunar 331
burjuva yaratma 167
burjuvazi 184, 197, 198
burjuvazinin komprador niteliği 158
bürokratik yapı 6, 86

Caeserea (Kayseri) 103
Cambridge 34, 35, 73, 76, 77, 89, 91, 103, 202-204, 206, 236, 237, 264-266, 306, 315, 316, 319, 321, 322, 362, 394, 395, 428, 429, 430
Can, Ahmet Selçuk 127
Cem 87, 172, 228
cemaat 6, 8, 13, 22, 26, 31, 53, 59, 103, 107, 109, 118, 146, 149, 160, 164, 178, 185, 211, 212, 225, 227, 229, 230, 242, 247, 258, 260, 285, 291, 292, 305, 308, 309, 312, 318, 337, 341-344, 350, 356, 359, 372, 398, 406
  algısı 59, kimliği 298
cemaate gönüllü katılım 68
cemaatsel
  aidiyet 300, 317, kimlik 20, 64, 209, 294, 297, 298, 315, köken 311
cemaatsel/milli kimliğin inşası 319
cemaatsel/özcü özellik 23
cemiyet 305
Centrumdemocraten 139
Centrumpartij 139
Chapter House 335
Chatterjee, Partha 20, 21, 34
Cilicia Piskoposluğu 94
consociationalism 29
Constantinople 82, 94, 101, 102, 103
Cumhuriyet Anayasası 350
Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) 116, 124, 150, 151, 152, 159, 250, 256
Cumhuriyet rejimi 81, 84, 97, 107, 120, 128, 143, 175, 179, 193, 227, 262, 375
Cumhuriyet rejiminin meşruiyeti 81, 84
Cumhuriyetçi
  kadrolar 78, 175, 176, 178, 199, milli muhafazakârlık 114, milliyetçiler 123, muhalefet 198
Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi 218
Cumhuriyetçi Türk Ordusu 124
Cumhuriyetçi Türk siyaseti 120
Cumhuriyetçi Türkçülük 194

Çalışma Bakanlığı 353
çalışma
  hakları 63, 67, izinleri 51, 63, 283, 356
Çarkoğlu, Ali 120, 125, 241, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 264
Çek Cumhuriyeti 54
Çekoslovakya 56
çeteler 105, 231
Çetinkaya, Hüsamettin 248, 265
çıkarcı Avrupa 129
çifte askerlik yükümlülüğü 66
çifte vatandaşlık 44, 47, 52, 65, 66, 67, 72
çoğul ırklar 94
çoğulcu (pluralist) 37, 189
çoğulculuk 28, 79, 92, 243
çok kültürlülük 81, 85, 306
  politikaları 85
çok mezhepli 82, 84
çok-dilli (polyglot) 86
çokkültürlü 40, 189
  yapı 40

dahili vatandaşlık 64
Danişmend, İsmail Hami 131
değişen nüfus dinamikleri 89
DEHAP 252, 256
Demir Perde rejimleri 53
  ülkeleri 62, 72
Demirel, Süleyman 152, 154

Demokrat Parti (DP)143, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 166, 169, 217, 218, 234
yönetimi 218
demokratik
entegrasyon politikaları 65, haklar 70, 228, sistem 70, 71, sol 159, 165, vatandaşlık 274, 277, 338, 342, 345
Demokratik Alman Cumhuriyeti 57
Demokratik Sol Parti (DSP) 160, 171, 250
demokratiklik kaygısı 153
Denli, Özlem 260
derviş mezhepleri 226
Derviş Paşa Köşkü 333
Deutsche Volksunion 139
devingen toplum 70
devlet
aygıtı 6, 8, 13, 16, 18, 20, 25, 28-30, 121, 184, 213, 214, 233, egemenliği 3, 29, 276, 343, *partisi* 159, ve askeri bürokrasi 83
Devlet Güvenlik Mahkemeleri 118
devlet merkezli ekonomik büyüme 212
devlet-aşırı-milliyetçi ittifak 233
devletin özel milisleri 234
devlet-sivil toplum ilişkileri 28, 30, 71, 211
devrimci 16, 32, 93, 122, 176, 222, 229, 233
Devrimci Yol hareketi 159
devşirme sistemi 95, 196
dış göç dalgaları 78
dışlanma pratiği 259
diaspora
cemaati 289-291, 293, 294, 297, 299, 301-305, 308, 311, 312, siyasetçileri 307, siyasetinin kurumsal ve örgütsel cephesi 311, üyeleri 291, 310, 311, ve anavatan arasındaki ilişkiler 308, -da kimlik inşası 306
diasporik
bağlar 301, cemaatler 296, gruplar 289, kimlik 290, 292, 294, 296-300, 310, 311, milliyetçi kimlik 308
Die Republikaner 139
Dilipak, Abdurrahman 248
dilsel bilinç 12
din ve vicdan özgürlüğü 240, 260, 261
dini
elit (ulema) 183, 184, hoşgörü 79, 195, müşahede 60, okul 232
dinsel
heterojenlik 39, kimlik 15, 193, 291
Diyanet İşleri Bakanlığı 213, 232, 261
Doğru Yol Partisi (DYP) 125, 152, 168, 256
Doğu Bloku 207
Doğu Ortodoks Kilisesi 324
doğum hakkı (jus soli) 39
doğum yeri 90
Dünya Savaşları 41, 42, 43
düzen dışı 227
düzen karşıtı 227

Ecevit, Bülent 159, 426
ecnebi öğeler 228
Edirne 154
Efes 135
Ege Denizi 101
egemen ulus-devlet 4, 15, 25, 33, 344
modeli 5, 6, 7, 8, 31, 32, 275
elit 102, 132, 142, 144, 162, 184, 187, 214, 215, 226, 251, 305, 369

emek göçü 50
emperyal yapı 195
emperyalist
çıkar 133, sistem 158
emperyalizm 10, 155, 159, 390
-in dinamikleri 135
Enosis 278, 351, 370, 383, 387, 417, 428
entegrasyon politikaları 71
Enver Paşa 190
Erbakan, Necmettin 136, 251
erken
emeklilik paketi 53, milliyetçi 12, modern Avrupa 11, modern dönem 8
Ermeni 82, 87, 88, 91, 93, 94, 96, 98, 101, 128, 180, 189, 191, 193, 196, 198, 202, 292, 408
cemaatleri 87, 88, 98, 180
Ermenistan 230
Ersoy, Mehmet Akif 129
eski
komünist dünya 207, milliyet 65, 68, rejim 144, 146
eski Avusturya-Macaristan 57
Eski Dünya 180
eski Habsburg toprakları 46, 48
eski Sovyetler Birliği 57
eşit fırsatlar 69
Etchmiadzin Piskoposluğu 94
etnik
azınlık 45, 55, 92, 296, çatışma 6, 32, 339, farklılık 99, milliyetçilik 54, 178, 212, 214, 343, Rum siyasi kimliği 103, temizlik 6, 92, köktencilik 40
etnisite temelli kültür siyaseti 213
etno-dilsel 18
etno-dinsel 26, 33, 48, 55, 57, 58, 71, 78-82, 86-90, 92-95, 98, 101, 138, 176, 180, 193, 194, 196, 198, 199, 201, 210, 211, 215, 216, 226, 228-230, 233, 234, 278-280, 289, 310, 317, 320, 322, 325, 326, 331, 332, 397, 398, 408, 413, 415, 417, 419-422, 426
anlaşmazlık 322, ayrımcılık 48, 422, azınlık 78, 92, 193, 216, 408, savaş 317, cemaat 26, 33, 78, 80, 86, 93, 94, 95, 215, 228, 397, eleme süreci 58, farklılık 79, 86, 90, 93, 101, 211, kimlik 81, 93, 226, 279, 289, 426, renklilik 82
etno-linguistik 57
etno-milliyetçi 4, 5, 6, 30, 32, 48, 72, 308, 360, 417
ayrımcılık 6, hareket 4, 5, kimlik 308
etno-milliyetçilik 30, 32, 48, 360, 417
etno-patetik 150
tavır 149
etno-popülizm 162, 163-166
-in faşizan lehçesi, 163
etno-sembolik çözümleme 174, 180, 192
etno-sembolizm 173, 178, 192
Eurofobi geleneği 138
ev sahibi toplum 64, 65, 290, 291, 293, 297, 310, 311
ev sahibi-milliyetçisi 311

fait accompli 309
faşist 7, 115, 121, 139, 142, 218, 219, 222, 224, 376
gençlik kolları 115, İtalya 143, militanlar 224, milliyetçilik 7, ve kabileci ideolojik projeler 219

faşizan 133, 156, 158, 160, 161, 163, 164, 168
eğilimli 133
faşizm 119, 207, 209, 210, 230
Fatih Sultan Mehmet 185
Fazilet Partisi (FP) 125, 171, 250
Federal Alman Cumhuriyeti 57
Felatun Bey 133
Fener ilçesi 102
Fenikeliler 324, 329
filoloji 12
Finler 12
Fransa 45, 51, 60, 61, 63, 71, 139, 306, 316, 402
Fransız 17, 18, 39, 132, 145, 146, 149, 175, 177, 178, 191, 212, 324, 329, 334
Fransız İnkılâbı 146
fundamentalist 7
İslâm 231

gayrimillî sınıf 158
gayri-müslim 89, 95, 101, 183
azınlık 184
Gaziantep 155, 223
geç dönem Osmanlı ilerici aydınlar 148
geçici işçi 43
geçmişin de-romantizasyonu 85
geleneksel/milliyetçi sağcı politikacılar 220
Genç Arkadaş 163
Genç Osmanlılar 181, 184, 185, 186, 189, 190, 192
genç Türk kuşağı 84
geniş çaplı işgücü 63
geri dönenler 52, 414
geri dönüş
hakkı 40, 46, 49, 55, 56, 421,
ideali 310
Girit 82, 117
gizli emeller 113
Gotik mimari 334
göç
dalgaları 79, 103, 107, 282, 407,
politikaları 51, 121, ülkesi 47, 71
göçmen
cemaatler 40, 45, 53, 59, 60, 180, 213, 303, işçi 11,41, 42, 43, 44, 51, 53, 58, 60, 62, 63, 68, 69, 70, ülkesi 68
Göçmen İşçiler Konvansiyonu 69
Göçmen İşçilerin ve Ailelerinin Haklarını Koruma Anlaşması 68
göçmenlerin entegrasyonu 67
Gökalp, Mehmet Ziya 132, 191
görünmeyen öteki 14
Greko-Romen miras 130
Gülhane Hattı Şerifi 183
Güneş Dil Teorisi 129, 213
Güney Makedonya 102
Güney Tirol 56

Habermas, Jürgen 39
Haç 136
Haçlı Sefer 135, 324
Haider 139
hakiki İslâm devleti 186
Hakim milliyetçi söylem 22
hakkı olan yabancılar 69
halk
bilgeliği 160, dili 163, egemenliği 54, 153, iradesi 152, 153, *ontolojisi* 150
halk-aydınlar karşıtlığı 160
halkçılık ilkesi 146, 148
halkı millîleştirme 148
halkın çıkarı 166
Harbiye 187
Harici vatandaşlık (citizenship) 64

Haringey 302, 313, 314
Hattı Hümayun 183
hayali siyasi cemaat 19
Haydar Paşa Camii 334
hegemonik ölçüler 161
Helen yönetimi 104
Helenik kültür 100, 326
Helenizm 100, 410
Hıristiyan
azınlıklar 95, 104, 179, 191, 197,
azınlıklarının hakları 95,
cemaatler 83, 86, 87, 88, 89, 91, 98, 107, 109, 196, 198, 200,
nüfus 90, 226, 332, soyundan aileler 82
Hıristiyan Demokratlar 43
Hindistan 17, 398, 411
Hindistanlı sığınmacı 61
Hint-Avrupa 12
Hititler 180, 213
Hitler, Adolf 42, 43
hiyerarşi 404
Hobsbawm, E. J. 19, 20, 177, 204, 211, 236
Hollanda 67, 71, 139
Huntington, Samuel 138
Hümanist Anadolu 129

Ilarion kiliseleri 331
Imbvros 105, 106
Irak 61
Irakleidios, Agios 331
ırkçılık 119, 122, 221
ırksal 12, 13, 26, 64, 78, 161, 179
ayrımcılık 64, bulgular 12, faktörler 78, sınıflandırma 13
Islahat Fermanı 183
Islington 302

İber Yarımadası 94
iç düşmanlar ve nifak 157
iç istihbarat 14
iç savaş 22, 105, 164, 191, 278, 282, 295, 320, 347, 353, 367, 399, 400, 401, 406, 415, 420, 422
içeriden olan 10
içeriye-göç 194
idam
cezası 117, 125, 126, -nın uygulanması 117, 125
ideal düzen 143
ideoloji 7, 142, 145, 149, 155, 157, 164, 178, 207, 208, 209, 220, 229, 351, 370, 416, 417
ideolojik ayrılık 11
ideolojik-kurumsal çerçeve 7
İkinci Grup 114
ikinci kültür dünyası 99
ikinci sınıf demokratik yönetim 138
ilk anavatan 48
İlk Yabancılar Yasası 68
imparatorluk mirası 85
imtiyazsız-sınıfsız kaynaşmış kitle 146
inançsız olanlar 240
İngiliz sömürgesi 280, 383, 423
İngiliz/Avrupalı 295
İngiltere 13, 51, 52, 61, 289, 294, 296, 297, 301-307, 311, 312, 338, 352, 363, 365, 367, 370, 372, 384, 388, 391, 408, 409
inkâr politikaları 47
İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi 261
insani yaşam koşulları 69
İnsel, Ahmet 171, 243, 248
İran 61, 86
irredentist-bölücülük 91
İslâmcı 60, 62, 98, 118, 123, 125, 129, 132, 133, 136, 138, 166, 227, 230, 233, 234, 241, 250,

256, 373
akımlar 138, cephe 123, dini kurumlar 62, kökten dinci akımlar 227, parti 118, rejimler 60, 62
İslâmcı-Laik 250
İslâmcılık 115, 164, 166, 230, 394
İslâmi
gelenek 186, 247, hareket 247, 248, kimlik 245, 249, 256
İspanya 66, 67
İspanyol 43, 44
istibdat 187
İstiklâl Mahkemeleri 145
İsveç 51, 55, 66, 71
işgücü göçü (Gastarbaiter) 47
İtalya 43, 45, 56, 66, 221
İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) 188
İTP-temelli Türkçülük 189
İttihat ve Terakki artıkları 162
İttihatçı kadrolar 189

jandarma 14
Jön Türkler 181, 186, 187, 188, 189, 192, 202
Jön Türk hareketi 189
Jön Türk İhtilali 188
Junker 42

Kabile dirilişi 209
Kabileci
ideolojiler 207, siyaset 210, 211, 235
kabilecilik 207, 208, 209, 210, 235
dalgası 210
Kabileci-Türk milliyetçiliği 232
Kafkaslar 79, 87, 180, 190, 194, 219
Kafkasya 85, 137, 190, 198, 213
Kahramanmaraş katliamı 225
kamusal alan 37, 83, 226, 239-243, 246, 250, 251, 252, 254-263, 308, 355, 357, 404
kan tertibi 148
Kanada 51, 79, 338, 352, 394, 395, 430
kandaşlık 72
kaos 243, 276, 298
kapitalist sistem 8
kapitalizm 19, 20, 77, 136, 363
kapitalizmin kökeni 19
Karacakurt, Osman 127
Karadeniz bölgesi 353
kardeşlik 84, 179, 212
karşı Oryantalizm 115
karşı-etnik milliyetçilik 335
karşı-milliyetçi hararet 104
kategorik popülizm 143
katı ütopik rejim 22
Katolik 87, 101
Katolik ve Ortodoks Asuriler 87
Kedourie, Elie 17
Kemalist
bürokratlar 124, Cumhuriyetçi kadrolar 241, devrim 214, ideoloji 145, 179, 212, laik düzen 227, milliyetci politika 123, milliyetçiler 227, popülizm 157, rejim 132, 389, ve modernist eğilimli milliyetçi elit 130
Kemalizm 120, 121, 124, 171, 176, 180, 192, 205, 216, 236, 246, 263, 265, 368, 373-377, 382, 386, 394
Kıbrıs
1974 çıkarması 277, işgali 117, konusu 106, 126, 348, 365, 377, 379, 381, 382, sorunu 119, 127, 137, 279, 305, 323, 351, 382, 386, 387, 397, 398, 400, 406, 407, 409, 414-417, 424, 425
Kıbrıs Barış Harekatı 306
Kıbrıs Rum Milli Muhafızları 329

Kıbrıs Rum toplumu 295, 318, 326, 336, 346, 370, 420, 424
Kıbrıs Türk anavatanı 308
Kıbrıs Türk bağımsızlığı 281
Kıbrıs Türk devleti 277, 283, 285, 327, 422
Kıbrıs Türk diasporası 301, 303, 309, 311, 312, 325
Kıbrıs Türk hükümeti 283, 304, 412
Kıbrıs Türk kimliği 295, 308, 322, 338, 345, 367, 417
Kıbrıs Türk self-determinasyonu 277
Kıbrıs Türk toplumu 271, 273, 277, 280-285, 312, 325, 327, 328, 336, 337, 339, 340, 345, 346, 348-359, 361, 363, 365, 367-369, 371, 383-385, 388, 393, 399, 400, 407, 415, 420-424
Kıbrıs Türk toplumunda aidiyet 285, 337
Kıbrıs Türk Vatandaşlık Hukuku (Kanunu) 282, 354
Kıbrıs Türk Yasama Meclisi 351
Kıbrıs Türkleri 271, 280, 281, 283, 284, 294, 304-306, 312, 330, 336, 337, 350, 351, 353, 359, 383, 385, 386, 400, 409, 419, 426
Kıbrıs Türkleri'nin kurtuluş mücadelesi 281
Kıbrıs Vatandaşlık Kanunu 283
Kıbrıslı
  olma iddiası 271, Rumlar 280, 296, 301, 302, 326, 382, 392, 400, 406, 408, 409, 410, 411, 412, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 424
Kıbrıslı Türk diaspora cemaati 305
Kıbrıslı Türk elit tabakası 303
Kıbrıslı Türk kadınlar 294
Kıbrıslı Türkler 126, 282, 283, 289, 293, 295, 296, 301-304, 310, 320, 325-329, 356, 366-370, 372, 382, 385, 388, 389, 391, 392, 400, 403, 406-410, 412-423
Kıbrıslılık 271, 278, 279, 281, 293, 296, 297, 308, 309, 337, 338, 347, 348, 367, 368, 411, 417, 421
Kıptiler 94
Kırklareli 154
kırsal popülizm 142
Kızılbaş 226
kimlik
  hissiyatı 194, inşası süreci 309
kitlesel
  nüfus hareketleri 79, zoraki göç 197
klientalist ve popülist politika 154
kolonyal 7, 16, 20, 21, 295, 319, 322, 326, 343
komando kampları 222, 225
komünist
  ideoloji 229, tehdit 225
komünistler 215, 222, 230
komünizm 135, 136, 220, 221
  karşıtlığı 221
Kongar, Ökkeş 231
konuk-işçi 45, 49
korporatist rejim istemi 221
kozmopolit bir kimlik 132
köklü tahakküm 32, 71
kökten
  dincilik 207, 230, İslâmcı belediye başkanı 231, İslâmcılar 230, 233
köktenci İslâm 128, 136
köktenci/romantik 52
Köy Enstitüleri 148, 151, 171
Köycülük 147

kripto-İslâm 87
kronik bir şüphecilik 114
kural koyucu 276
Kurtuluş Savaşı 144, 180, 188, 190, 191, 192, 196, 368, 377, 382, 384, 385, 386, 387
Kuzey Kıbrıs ordusu 281
Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Antikalar ve Müzeler Bakanlığı 332
Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Tarihi Eserler ve Müzeler Bakanlığı 335
Kuzey Kıbrıs Yasama Meclisi 281
Kuzu, Selim 127, 128
Küçük Asya 78-82, 84-88, 91, 94, 99, 102-109, 119, 180, 182, 183, 185, 186, 190-194, 196-200, 324, 334
Küçük Asya Rumları 103, 104
Küçük Asya Şiileri 119
küçük grup dinamikleri 293
kültürel
bağımsızlık 136, bağlantı 64, emperyalizm 135, entegrasyon 92, farklılık 9, 101, 102, 103, ırkçılık 160, 376, 377, jest 107, karamsarlık 131, kimlik 9, 13, 30, 239, 242, kirlenme 133, otonomi 11, 53, özcülük 115, reform 132, reform 132, 179, zenginlik 82
küresel mülteci dalgaları 46, 78
Kürt 61, 86, 87, 117, 118, 127, 137, 167, 194, 211, 215, 222-226, 228, 231-234, 244, 246, 354, 408
direnişi 117, etno-dilsel kimliği 228, hareketi 127, milliyetçiliği 211, 246, sorunu 137, 167, 234, 244, ve Türk Aleviler 225

laik Cumhuriyet 253
laik-Kemalist 231, 135
laiklik 147, 179, 239-241, 250, 253, 259, 263, 375
Latin Amerika 18, 141
Laz cemaatleri 87
Le Pen 139
Leh işçiler 42
lehçeler 26
Lehler 42
Lewisham 293, 302
liberal 4, 23, 24, 25, 26, 29, 33, 54, 59, 73, 102, 123, 142, 167, 184, 185, 187, 188, 207, 210, 221, 250, 272, 306, 338
fikir 188, parti 123
liberalizm 23, 184, 207, 250
linççi imâlar 167
Londra ve Zürih Anlaşmaları 278, 347
Lozan Anlaşması 97, 105, 106

Macarlar 12
Macharias Manastırı 331
Makedon kökenli askerler 199
Malatya katliamı 225
Manchester 139, 302
Mardin 154, 181, 183, 184, 186, 205, 214, 223, 236, 240, 242, 266, 366, 394
Marksist 118, 133, 136, 147, 165, 208, 220, 227, 230
eleştiri 136, 208, sınıf 147, Leninist 220, 227, 230, Leninist faaliyetler 220, Leninist gerilla örgütlenmeleri 230
Marksizm 207, 229
Maruniler 94
MÇP/MHP 232, 233, 234
Medine Vesikası 248, 249, 264
Megali Idea 102, 387

melezleşme 296
Meriç, Cemil 134
merkez sağ politikalar 121
merkezi devlet aygıtı 28
merkezi yönetim 92
merkez-sağ 152, 164
Mert, Nuray 258
meşru siyasi gruplar 28
Meşrutiyet, II. 147
Mısırlılar 329
militan kamp 231
militer 222, 351, 359, 372
millet iradesi 151, 152
millet mozaiği 100
millet sistemi 88, 91, 93, 95, 96, 98, 101, 104, 109, 184, 195
millet/halk egemenliği 155
millet/milliyetçilik/milliyet üçlüsü 16
Milli Birlik Komitesi 156, 389
Millî Demokratik Devrim 158
milli
devlet 118, ekonomi 121, gurur 117, 365, hâkimiyet 152, 153, ikrisatçı 167, iradeci 156, kimlik algıları 11, sınırlar 55, siyaset 275, 290, tarih saplantısı 84, toposların inşası 319, yönetim 118
Milli Korunma Kanunu 151
Milli Mücadele 145, 376
Milli Müdafaa Cemiyeti 190
Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti 191
Milli Türk Talebe Birliği 156
milli Türk tarihi 85, 182
millî-popülizm 147, 149, 150, 152-155, 158, 160, 165-169
milliyetçi bir popülizm 168
Milliyetçi Cephe 143, 159, 164, 223, 224
hükümeti 224
Milliyetçi Cephe partileri 159
Milliyetçi Çalışma Partisi 215, 234
milliyetçi doktrinler 24, 392
Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) 113-128, 135, 137-139, 163, 164, 167, 170, 215, 219-225, 229, 230, 232-234, 256, 373
gençlik örgütü 225, kadroları 120, 125, 137, 138, 222, liderleri 114, 124, 126
Milliyetçi İşçi Sendikaları Konfederasyonu (MİSK) 220
milliyetçi kent bürokrasisi 101
Milliyetçi Kurtuluş Partisi 234
milliyetçi siyaset 15, 19, 26, 28, 108, 308
milliyetçiliğin ötekisi 24
milliyetçiliğin yayılması 7
milliyetçilik ekseni 153
milliyetçilik formları 4, 7, 17, 19, 20, 25, 30, 32
milliyetçilik-popülizm simbiyozu 143, 147, 150
milliyetçi-muhafazakâr 114, 125, 129-138, 149, 150, 155-157, 160, 161, 163, 166-169
cephe 129, 131, 136, popülist söylem 150, taban 125, 155
milliyetçi-popülist 159
üslup 156
milliyetçi-popülizm 150, 155, 156, 159
Miloseviç hükümeti 6
Mithat Paşa 187
mitik Avrupalı ırklar 12
Mizancı Murat 188
modern toplum 242, 258, 260, 272, 339
Modern Türkiye 170, 171, 192, 266
modernist devrimcilik 146

modernist kadrolar 129
modernizasyon 179, 212
Moravia 57
MSP 164, 373
muhafazakâr azınlık 87, 90
muhalif tarihyazımcı 201
Musevi 107, 222, 232
mutlakiyetçi yaklaşım 197
Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri 190
Mülkiye 187
mülteci bellekleri 98
mülteci krizi 46
mülteciler (Aussiedler, Vertriebener, Flüchtling) 46, 47, 52, 60-62, 80, 105, 198, 229, 230, 400, 404, 406-408, 410, 411, 413, 418, 419
Müslüman
Anadolu toplumu 174, kimliği 253, Kürt nüfus 180, toprak ağaları 197, Türk toplumu 131, 366, Türkler 105, 133, 138, 366, 369, 370, Yunan vatandaşlık 105
Müslüman/Türk 196
miras 117
müşterek hafıza 315, 316, 321, 322, 336, 399, 402, 403, 404, 406, 425, 426

Nasturi 87, 88, 228
nasyonal sosyalist 150
rejim 217
Nazi Almanyası 143
Naziler 219
neo-faşist 72
neo-faşist hareket 23
Nevşehir 223
Nicosia/Lefkoşa/Lefkoşe 315, 317-320, 323, 328-332, 336
Nihad Sami Banarlı 130
nitelikli çoğunluk 153
Nora, Pierre 320, 429
nüfus mübadelesi 77, 106, 193

oligarşi 141
oligarşikleşme 169
orak çekiç 136
organize siyasi şiddet 115, 420
Orta Anadolu 87, 161, 234
insanı 161
Orta Asya 117, 177, 180, 186, 213, 219, 221, 226, 384, 389
Ortadoğu 4, 57, 60, 62, 90, 92, 93, 94, 99, 105, 117, 126, 168, 210
ortak bir Kıbrıslılık anlayış 346
ortak etno-kültürel Alman kimliği 53
ortak idealler 22, 84, 279, 347
ortak menfaat 16, 119
Ortodoks 78, 79, 85, 87, 94, 96-106, 180, 193, 324, 331, 335, 374, 375, 378, 383, 384, 410
Hıristiyanlar 78, 79, 94, 99, 105, 106, kilisesi 100, 335, Patrikhanesi 102, 106, Rumları 85, 97, 100
oryantalizm 10, 12
Osmanlı 89, 95, 174, 181, 186, 324, 325, 326, 329, 330, 331, 335, 367
Osmanlı Anadolusu 78, 79, 82, 84-87, 108, 175, 191, 193, 194, 197, 200
Osmanlı Anayasası 185, 187
Osmanlı burjuvazisi 198
Osmanlı Hıristiyanları 79, 85, 97, 99, 195
Osmanlı İmparatorluğu 17, 78, 79, 82, 85, 91, 93, 94, 97, 100-104, 176, 189, 194, 206, 226, 366, 384, 388
Osmanlı modernleşmesi 183, 186
Osmanlı Parlamentosu 187

Osmanlı Sultanı 96
Osmanlı/Türk milliyetçiliği 186
Osmanlı/Türk milliyetçilik geleneği 199
Osmanlı/Türk ordusu 190
otantik Müslüman-Türk 132
otonom mevcudiyet 281
otonomi talepler 4
otoriter 7, 41, 82, 124, 145, 184, 210, 218, 221, 235
oto-sömürgecilik 132
Oxford 34, 35, 73, 76, 78, 92, 101, 108, 171, 201, 205, 206, 237, 264-267, 286, 287, 306, 313-316, 321, 361, 362
oy hakkı 63, 67, 70, 352

Ömeriye Camii 331
örgütlü şiddet 14
öteki/yabancı 10, 24
ötekiler 11, 14
Öz, Doğan 224
Özal, Turgut 166
özgürlük 39, 69, 179, 227, 247, 279

Pakistanlı 61
pan-Arabizm 213
pan-İslâmizm 213
pan-Türkist 190, 192, 219
öğretiler 185
pan-Türkizm 121, 215, 216
paradoksal elitizm 147
paramiliter
eylemler 118, isyanlar 115
Paris 76, 188, 205, 386
Peker, Recep 146, 148
Penopoles yarımadası 102
Pers İmparatorluğu 226, 323
Persler 324, 329
Pir Sultan Abdal 227, 231
PKK 127, 128
planlı ve seçici zorunlu göç 95
poli-etnik 40
Osmanlı devleti 95
polis gücü 14, 231
Polonya 54, 56, 57, 139
popüler kültür piyasası 82
popüler-millî irade 153, 156
Popülist hareket 142
popülist milliyetçi söylem 157
popülizmin zaferi 151
Portekiz 66, 67
Posen 57
post-emperyal 201
postkolonyal 7
eleştiri 20, 21, milliyetçilik 22, milliyetçilik kuramı 21
post-ulusalcı söylem 80
Protestan 87
proto-ulus 9
Prusya 42, 57

Radhakrishnan, R. 21
radikal
kültürel reformlar 179
radikal milliyetçi
hareket 118, 121, 131, 165, kadro 118, 136, siyaset 113, siyasi elit 118, siyasi eylemler 121
radikal Türk milliyetçiler 115, 116, 135, 138, 139
radikal Türk milliyetçiliği 113, 116, 119, 121, 122, 126, 137, 139, 163
radikal/devrimci gündem 217
Refah Partisi (RP) 125, 166, 250, 251
Rembetika 82, 107
müziği 107
resmi MHP ideolojisi 119
resmi statü 57
revizyonist anlatımlar 83, 85, 86, 108

revizyonist yazın 84
Richard, I. 324
Romalılar 329
Romanya *56*, *57*
Romen 87, 331
Ruhban Okulu 106
ruhban sınıfı 102
Rum 87, 91, 97, 101, 104, 105, 307, 320, 326, 349, 407, 408, 410, 416, 418, 424
  cemaatler 98, 99, 101, 102, 104, 105, 408, kilisesi 106, tebaası 103
Rum Ortodoks Kilisesi 82, 99, 102, 383
Rumca konuşan Müslümanlar (Laz) 86
Rumların etnik özgürleşmesi 104
Rus göçmenler (émigrés) 185
Rus Narodnik
  hareketi 148, popülizmi 141
Rusya 42, 139, 182, 382

saf Türk
  kanı 119, soyu 81
Safa, Peyami 133
sağ popülizm 163
sağcı militan 230
Saint Barnabas 331
Saint Luke Kilisesi 335
Santa Sophia Katedrali 334
Saracenler 324
Sarıbay, Ali Yaşar 242, 247
savunmacı milliyetçilik 115
savunmaya yönelik kimlik siyaseti 71
Sefarad Yahudileri 96
Seferad Yahudi şarkıları 82
sekülerleşme 258
Selanik 116, 188, 203, 387
semah 228
senkretizmler 87
Serdengeçti, Osman Yüksel 132, 161, 162, 163, 172
sessiz çoğunluk 163
sığınmacılar (Asylant) 47
sınıf
  çıkarları 158, profili 247
sınıfsal matris 151
sınır kontrolü 54
Sırp 6, 87
  etnik merkeziyet 6
Silezya 57
simbiyotik ilişki 143, 145, 169
sistem-dışı yönelimler 143
Sivas Katliamı 225, 231, 232, 233
sivil halk 14, 399
sivil toplum 246
siyasal etki eşitliği 243
siyasal İslâm (siyasi İslâm) 120, 246, 250-252, 395
siyasi aidiyet normları 13
siyasi cemaat (national polity) 15, 340
siyasi entegrasyon 68
siyasi haklar 31, 38, 57, 58, 67, 72, 81
siyasi kaos 22
siyasi meşruiyet 77, 178, 216, 273, 323, 340
siyasi parti 54, 120, 123, 230, 232, 234, 340
siyasi sadakat 64, 104
siyasi temsiliyet 29, 62, 359
Slav kabileler 11
Smith, Anthony 77, 173, 363
Smyrna (İzmir) 82, 101, 103
Soğuk Savaş 117, 121, 155
sol hareketler 122, 217, 222, 229, 251
sosyal
  imkânlar 52, ve kültürel üyelik 72
  sosyalist ideoloji 158
sosyo-ekonomik sınıf 28

sosyo-kültürel
ötekilik 11, özellik 12, görüşler 278, müzakere 274
sosyo-politik tartışmalar 201
sosyo-tarihsel olgu 7
Sovyet Sosyalist rejimi 215
Sovyet tehdidi 121, 217
Sovyet tehdidi paranoyası 217
sömürgecilik 5, 16, 17, 32, 347, 348, 399
sömürgecilik/imparatorluk 32
SSCB 4, 17
St Catherine Kilisesi 334
Staatvolk 56
Sudeten Alman 57
Sultan Haremi kurumu 185
Sümerler 180
Sünni fundamentalizmi 234
Sünni İslâm 122, 216, 219, 222, 227, 229, 232, 334, 375
Sünni kökten dinci gruplar 227
Sünni-Müslüman yeniden dirilişçiler 230
sürgün muhalefeti 187

Şark 11, 152, 162
şehadet (inancın ikrarı) 227
şiddetli ayrılık koşulları 32
Şii 226
Şii Pers İmparatorluğu 226
Şii İslâmı 226
şovenist gösteriler 155

tahammülsüzlük kültürü 83
Taksim 346, 351, 371
Taksim versus Enosis 346
tam vatandaşlık (substantive citizenship) 40, 46, 50, 53
tanzimat reformları 101, 183, 184
tarihsel anomali 142
tarihsel etno-sembolizm 174
tarihsel kimlik krizi 78
tarihsel tehdit 11
tarihsellik ve aidiyet formları 308
taşralı halk 160
taşralı kimlik 161
TC pasaportu 284
tecrit 193, 280, 281, 291, 409, 423
Tek Parti
dönemi 150, 153, 155, rejimi 161
tek partili Kemalist iktidar 129
temizlik güdüsü 197
Tenedos adası 98, 105, 106
terörist örgüt 127
Teşkilâtı Mahsusa 190, 191
Tito dönemi 6
toplumsal isyankârlık 227
toplumsal kargaşa 225
toplumsal türdeşlik 144
totaliter 5, 7, 8, 9, 25, 27, 32, 115, 133, 138, 142, 143, 145, 208, 222
demokrasi 5, 25, hareketler 142, /anti-demokratik 4
Trabizond (Trabzon) 103
Trakya 85, 89, 183, 190, 196, 199
Tunçay, Mete 147
Turan 221
Turan, Nejat 248
Turancılık 122, 220
türban meselesi 239
Türk
aşırı-milliyetçiliği 217, dili ve kültürü dersi 294, etnik soyu 87, faşist partisi 218, halkı 144, 146, 149, 182, 250, 390, hamamları 335, ırkçılığı 119, insanı 84, 126, 132, 138, 163, 179, kökenli 61, 352, kökenli Kıbrıslılar 280, 337, 348
Türk İnkılâbı 146, 170

Türk Kurtuluş Savaşı 89, 175, 176, 186, 190, 191, 197, 199, 201, 367, 369, 376, 383, 387, 390, 393, 410
Türk Kültür Ocağı 121
Türk Milli Marşı 129
Türk milli tarihi 124, 380
Türk milliyetçiliği 79, 91, 115, 116, 120, 122, 124, 132, 147, 148, 169, 174-182, 186, 188-192, 194-196, 199-201, 210, 212-214, 216, 232, 327, 363-366, 368-393, 400, 409, 417, 421, 423
Türk misafir-işçi 39
Türk modernleşme projesi 123
Türk Ocağı 191
Türk olmak 213, 296
Türk ordusu 126, 190, 277, 301, 306, 327, 329, 351, 389
Türk ulus devleti 81, 88, 91, 97, 121, 122, 124
Türk Ulusal Devrimi 180, 190, 200, 201
Türk ulusal ideolojisi 191
Türk ulusu 85, 121, 124-126, 129, 132, 179-181, 195, 197, 199, 219, 221, 387
Türkçü 121, 164, 189, 215, 218-220, 230, 233, 234, 375-393
cephe 233, militan 215, -köktenci terör 233
Türkeş, Alpaslan 115, 118, 217, 218, 220, 221, 222, 233, 237, 376, 377, 378, 379, 382, 390, 395
Türki azınlıklar 119
Türki diller 194
Türki kabileler 174, 180, 219
Türk-İslâm sentezi 230, 374
Türkiye Cumhuriyeti 78, 87-90, 97-99, 109, 172, 210, 216, 217, 219, 229, 232, 240, 241, 277, 278, 283, 334, 352, 367, 371, 376, 384
Türkiye Kürtleri 119
Türkiye Talebe Federasyonu 156
Türk-İyon adaları 193
Türklüğün üstünlüğü 234
Türklük 115, 132, 185, 203, 297, 361, 364, 366, 374
Türk-Osmanlı Kıbrıs tarihi 325

Ukrayna 42
ultra-milliyetçilik rüzgarı 279
ulus sonrası 48
ulusal
azınlık 7, 9, birlik 159, çıkar gütme 157, güvenlik 128, iktisat 198, Kıbrıs rejimi 279, kimlik 10, 14, 21, 33, 39, 58, 64, 80, 91, 93, 132, 159, 185, 193, 201, 271, 309, 312, 337, 363, kültür 20, 67, kültür 20, 67, otorite 7, sadakat 68, 309
ulusal egemenlik 4, 5, 6, 7, 14, 24, 25, 26, 29, 31, 114, 176, 178, 272, 339, 345
prensibi 272, prensibi 272
ulusal tarih 311, 344
-in yeniden üretimi 30
ulusal varoluş hikâyeleri 108
ulusal vatandaş 38, 58, 212, 275, 276, 344
-lık 58, 212, 275, 276, 344
ulus-devlet 4-33, 39, 46, 58, 62, 67, 79, 88, 104, 128, 139, 173, 178, 182, 187, 190, 192, 193, 196, 198, 200, 211, 212, 214, 222, 258, 272, 308, 322, 325, 328, 339, 341, 343, 344, 365, 372, 416
algısı 32, güdümü 275, modeli 6,

7, 8, 10, 15, 27, 33, 62, 79, modellemesi 7, sistemi 13, 272, -in hakimiyeti 13, -in otoritesi 8
ulus-inşası 48, 176, 177, 178, 199, 200, 318, 425
uluslararası emek göçü 38, insan hakları kriterleri 68, kurumlar 3, 125
ulus-sonrası 39
Urartular 213
Urfa 154
Uzakdoğu 11
uzlaşılmış revizyonist görüş 98

Üçüncü Dünya kökenli göçmenler 44
üçüncü Haçlı Seferi 324
Ülkü Ocakları Derneği (ÜOD) 222, 223
ülkücü 164, 165, 221, 222, 354, 373, 376, 389
Ülkücü Birlik Yolu 223
Ülkücü Esnaf ve Zanaatkarlar Birliği 220
Ülkücü Gazeteciler Birliği 220
Ülkücü Hareket 163, 164, 172, 235, 394
Ülkücü Kamu Personeli Dayanışma Derneği 220
Ülkücü Köylüler Derneği 220
Ülkücü Öğretmenler Birliği (ÜLKÜ-BİR) 220
Ülkücü Polisler Birliği (POL-BİR) 220
Ülkücü Yatırımcılar ve Ekonomistler Birliği 220
ülkücü-milliyetçilik 164
üyelik statüsü 7, 32, 47, 273
üyelik uygulamaları 128

Vatan Cephesi 156
vatan ihanetçileri 225
vatandaşlık akdi 23, 58, 107, 272, 340, 342-345, 347, 348, 352-359, 361, sözleşmesi 51, 92, 272-275, 277, 279, 280, 282, 284-286, statüsü 26, 68, 273, yasaları 41, 47, 48, 51, 54, 58
vatansever Türk milliyetçileri 196, 199
vatansever Türk milliyetçiliği 175, 181, 182, 185, 187, 191, 193, 194, 197, 200, 425
Venedik 324, 330
Venedikliler 324, 325, 329, 330, 331
verimli İslâm ülkeleri 130
Vertreibungsgebiete 57
Vlaams Blok 139
Volk/halk 149
Völkisch-milliyetçilik 149

Wallerstein, Immanuel 8, 18, 19, 35

yabancı 10, 12, 14, 18, 19, 20, 38, 42, 43, 44, 47, 49, 50, 51, 52, 60, 63, 66, 69, 71, 72, 81, 103, 122, 123, 135, 136, 139, 165, 166, 191, 221, 277, 283, 325, 335, 356, 358, 381, 383, 408 düşmanlığı 123, güçler 103, işgücü 42, 43, sakinler 38
Yabancılar Yasası (1965) 68
yabancılaşmış 133, 137, 164
Yahudi 41, 42, 93, 94, 96-98, 122, 189, 198, 292
Yahudi işgücü 42
Yahudi milletler 93
Yahudi soykırımı 41
Yakubiler 94
yarı-Batılı 7
yarı-eşkiyalar 191

yarı-kamusal alanlar 258
Yasak Bölge 346
Yaşam döngüsü [life-cycle] 301
yaşayan kültür 247
Yeni Sağ 45, 166
-cı eklektisizmi 166
yeni Türkiye söylemi 129
yeni ulus-devletler 79
Yeniçerileşme 133
yeniden diriliş 100, 179, 188, 200, 213, 229, 234, 330
-çi 7, 139, 186, 208, 211, 234
yeniden doğuş tezi 85
yeniden yurttaş yapılanlar 52
yerleşik
göçmen cemaatleri 80, 290,
yabancılar 46, 58, 72
yerleşimci nüfus 67
yerli (insider) 64, 103
yerli halk 3, 62
Yeşil Hat 277, 328, 329, 331, 346, 360, 414, 423
Yezidi 228
Yıldıran, Ali 248
Yılmaz, Veli 248
yoğun göç 121
yoz popülizm 167
yöneten ırk 56
Yugoslav 6, 41
Modeli 6
Yugoslavya 4, 6, 44, 56, 57, 60, 62, 66, 180
Yukarı Silezya 57
Yunan 12, 15, 18, 41, 91, 100-106, 128, 179, 191, 196, 197, 205, 278, 279, 322-324, 336, 345-348, 364, 365, 377-379, 381, 386-388, 390, 392, 410, 416, 422, 424
devleti 100, 103, 104, dünyası 102, hükümeti 128, isyanı 100, ordusu 179, 196, 392, vatandaşı 105
Yunan Cuntası 347
Yunan Krallığı 100
Yunan milliyetçi
aydınlanması 103, milliyetçi matrisi 103
Yunan milliyetçileri 102
Yunan milliyetçiliği 15, 100-102, 377, 422
Yunan ve Fenike kolonileri 323
Yunanistan 44, 66, 67, 102, 104, 105, 106, 117-119, 128, 193, 370, 379, 381, 382, 387, 411, 416, 417
yükselen sınıflar 200, 262
yükümlendiricilik 161

zora dayalı bastırma 32
zorunlu göç 77-79, 274, 400, 401, 406-408, 411, 414, 421, 425, 426
Zorunlu Nüfus Mübadelesi 104

İkiyüz yıldır bir dalga gibi kimi zaman yükseldiğine, kimi zaman da alçaldığına tanık olduğumuz milliyetçilik olgusu ve kavramı, ayrıca onun etrafında dönen kimlik, bellek ve aidiyet kavramları son yirmi yılda hem gündelik siyasal ve toplumsal hayatta hem de akademik çalışmalarda yeniden önemli bir yer edindi.

Elinizdeki kitap da, Nergis Canefe'nin egemenlik, milliyetçilik, ulus-devlet ve kimlik inşası, vatandaşlık, "azınlık sorunu" gibi bugün sıklıkla tartışılan ve aslında gündelik hayatta olduğu kadar normatif siyaset felsefesinde de merkezi bir konuma sahip olan konular üzerine yazdığı makalelerinin derlendiği, egemen ulus-devlet idealinin, ateşli milliyetçiliğin tarihsel kökenlerinin ve bugüne dek gelen tarihyazımının eleştirel bir incelemeye tabi tutulduğu bir eser niteliğini taşıyor.

Canefe bu kitapta, milliyetçilikle ilgili çeşitli kuramsal soruların yanı sıra Türk milliyetçiliğinin doğasından Kıbrıslılığın aldığı farklı biçimlere; zorunlu göçlerin, işgallerin, hukuksal düzenlemelerin şekillendirdiği kimlik algılarından azınlıkların durumuna kadar geniş bir yelpazedeki pratik meselelere ilişkin sorulara da yanıt arıyor.

Siyaset Bilimi

ISBN: 978-975-6176-97-9

KİTAP 2009

www.bilgiyay.com

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI