# DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:9 | SAYI:38 | AĞUSTOS, EYLÜL, EKİM 2006 | ISSN: 1303-7242



## MİLLİYETÇİLİK I

DOĞUBATI

# DOĞU BATI

DOĞUBATI

# DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

## MİLLİYETÇİLİK
## I

38

# DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 38
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Editör: Cansu Özge Özmen
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Harun Ak
Dış İlişkiler Sorumlusu: Savaş Köse

•

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, Kurtuluş Kayalı, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay

•

Danışma Kurulu
Güçlü Ateşoğlu, Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin,
Ufuk Coşkun, Cem Deveci, Ahmet İnam,
Hasan Bülent Kahraman, E. Fuat Keyman,
Nuray Mert, İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan,
İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/ANKARA
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama:
Aziz Tuna

Baskı:
Cantekin Matbaacılık
1. Baskı: 6000 adet (Eylül 2006)
2. Baskı: 500 adet (Ekim 2012)

Sertifika No: 15036

Kapak Resmi: Jacques-Louis David, *Napoleon Bonaparte*

# İÇİNDEKİLER


**KİMLİK**

Reyda Ergün & Cemal Bâli Akal 11
Kimlik Bedenin Hapishanesidir

**ETNİSİTE**

Şener Aktürk 23
Etnik Kategori ve Milliyetçilik

**MİLLİYETÇİLİK**

Mehmet Karakaş 57
Türkçülük ve Türk Milliyetçiliği

G.Gürkan Öztan 77
Türk Milliyetçiliğinde
Taşra Fetişizmi ve
Toplumsal Cinsiyet

İlker Aytürk 93
Türk Dil Milliyetçiliğinde
Batı Meselesi

Alaattin Oğuz 109
Rusya Türklerinin
Türk Milliyetçiliğiyle İlişkileri

Yılmaz Çolak 125
1990'lı Yıllar Türkiye'sinde
Yeni-Osmanlıcılık ve
Kültürel Çoğulculuk Tartışmaları

Zana Çitak 145
Fransa'da Laiklik ve Milliyetçilik:
1905 Kilise-Devlet Ayrılığı Yasası

Recep Boztemur 161
Tarihsel Açıdan Millet ve
Milliyetçilik: Ulus-Devletin
Kapitalist Üretim Tarzıyla
Birlikte Gelişimi

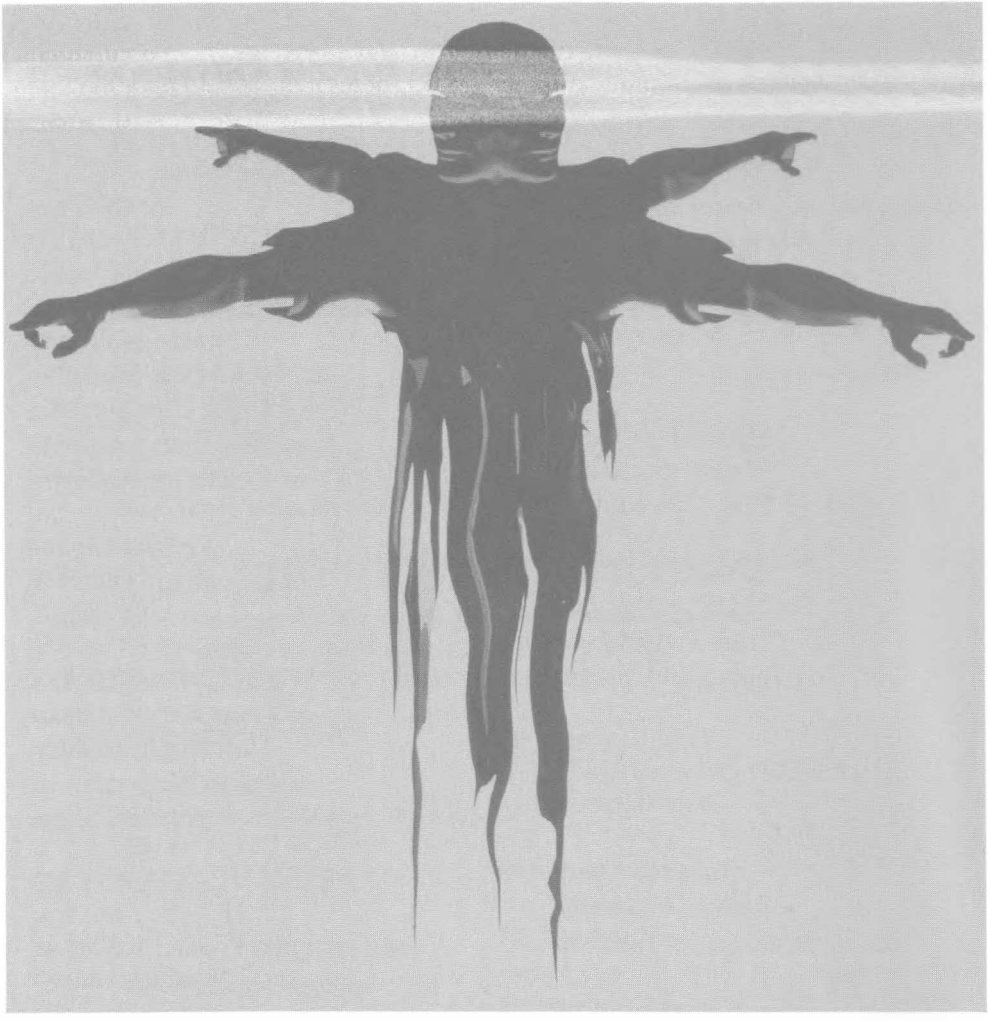
Ergün Yıldırım 181
Küreselleşen Dünyada
Milliyetçilik

**MİLLİ BURJUVAZİ**

Nalan Yetim & Ayşe Azman 203
Türk Burjuvazisinde
"Milli"lik Sorunu ve
Kültürel Miras

**KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR**

Nuran Erol Işık 227
Milliyetçilik, Popüler Kültür ve
"Kurtlar Vadisi"



# HANGİ MİLLİYETÇİLİK?

Son yıllarda büyük bir ilgiyle tartışılan konuların başında milliyetçilik geliyor. Siyasi içeriği derin ve hassasiyet derecesi de bir o kadar yüksek olan bu kavramı tam anlamıyla açıklığa kavuşturmak zor görünüyor. En azından ideal tarifler için modern ulus-devletlerin kendileriyle doğrudan hesaplaşması gerekecektir ki, bu da her milletin aynaya baktığında kendi siluetini evrenin merkezinde görmesi kadar öznel bir bakışı yansıtacaktır.

Milliyetçilik, millet kavramından aşkın bir güç, tinsel bir ilke çıkarma formülüne dayanır. Yeni bir toplum oluşturma misyonunun ileri halkasında tanımlanmış, güdümlenmiş ve belli bir yaşam alanı dairesinde üst-benliklerini kurmuş "millet" olgusu vardır. Modern çağda milletler, sınırlandırılmış kimi değerler etrafında, devletin ve kurumların belirlediği "kimlik"lere göre yaşarlar. İnşa edilmiş milli kimlikler ise salt bir duyuş ve davranış kalıbına bürünmüşlerdir. Et de, tırnak da bu kimliğe içkindir.

Milliyetçilikten söz ederken sınırları belli bir coğrafyadan söz ediyoruz demektir. Tarih bir inşa süreci olarak bu coğrafyanın üzerine kuruludur. Tarihle birlikte ezelî ve ebedî hâkimiyet ülküsü gerçekleştirilmiş olur. Nasıl ki felsefî ekollerde anlam düzeyi yüksek kompleks yapılar için mutlaka bir "arkhe", bir ilk ilke aranıyorsa, toplum bilimlerinde de milletlerin geçmişi için bir başlangıç noktası varsayılır. Her başlangıç noktasında olduğu gibi, toplumlar saf, temiz ve bağımsız temellere dayandırılır. Sosyal ilişkiler ve kültür hayatı olağanüstü koşulların meydana getirdiği bir hayat tarzı olarak tasavvur edilir. Bu hayatın dışında kalanlar "biz"e yabancıdır. "Öteki" ile ayrışılırken "biz" duygusu içinde giderek bütünleşilir. "Biz"e ait olan sıradan gerçeklikler, cansıkıcı gözüken bir günün ortasında bile sayısız kahramanı ve efsaneyi muhayyilemizde canlandırabilir.

Genel tanımlamalara göre dil olgusu, milli kültürün merkezinde yer alan en önemli unsurdur. Milli kültürü içselleştiren de, bireylerin terbiyesi, seciyyesi ve mefkûresidir. Kullanılan ortak semboller bir arada bulunmanın doğal, içgüdüsel reflekslerini çoğaltır. Ortak bir yazgının paylaşıldığına dair duyulan kuvvetli hissiyat, bir milleti birbirine kenetleyen çimento vazifesi görür. Zaten milletlerin doğal harcı kendiliğinden bir kaynaşma hali sunar, kendine özgü sentez imkânları yaratır.

Milliyetçilikler, son iki yüzyılda birçok aşamadan geçerek modern tâbiyet kültürünün en etkili silahı olmuştur. Kırılma noktası sayılabilecek uyanış ve canlanış dönemlerinde imparatorluklar son pençelerini bir kez daha göstermişlerdir. Milliyetçilik, ulus-devletlerin elinde bürokratik bir aygıt olarak kullanılmıştır. Bu sayede siyasal kadrolar oluşturulmuş, yönetimin her kademesinde aktif propaganda faaliyetleri yürütülmüştür. Millileşen dinî cemaatlerle seküler bir vatandaş kimliği yaratma hayali, devletle millet arasındaki kutsal ittifakı perçinlemiştir. Fransız, Alman ve Rus Milliyetçiliği, Balkan ve Arap Milliyetçilikleri ve diğer milliyetçilik türleri kendine özgü şartlar içinde doğmuştur. Bu konuda kültürel milliyetçilikten yayılmacı ve saldırgan milliyetçiliklere kadar çeşitli örnekleri sıralamak mümkün...

***

Türkiye'de milliyetçilik tartışmaları bir paranoyanın içine gömülü vaziyettedir. Her geçen gün düşünme eylemi, yerini bir nevi enerji patlamasına bırakıyor. Henüz sağduyusunu ispat edememiş bir kamuoyu önünde sağlıklı düşünsel yapılar giderek azalıyor. Milliyetçilik hakkındaki tezlere bakıldığında mütemadiyen ya bir yüceltme ya da mahkûm etme kaygısı güdülmektedir. Bu konuya ilgi duyanların ilk birkaç cümlesini okuduğunuzda meselenin nasıl sonuçlanacağı hakkında bir fikir edinebiliyorsunuz. Korkunç bir ezber! Rahat bir hayat! Halbuki bu alanda son derece geniş bir literatür incelenmeyi beklemektedir. *Doğu Batı*'nın iki ciltlik sayısı da bu geniş alandan kimi sunumlar yapmayı hedefliyor.

Taşkın Takış

# Kimlik



# KİMLİK BEDENİN HAPİSHANESİDİR

**Reyda Ergün[*] & Cemal Bâli Akal[**]**

"Ruh, bir siyasi anatominin sonucu ve aygıtıdır; ruh, bedenin hapishanesidir."

Michel Foucault, *Surveiller et punir*

Hukuk modernite içinde, olsa olsa devletle karşılıklılık ilişkisi içinde düşünülebilir. Bu mantıkta hukuk devletle, devlet de hukukuyla güçlenir. Devlet, hukukundan ayrı düşünülemeyeceği, bütünüyle hukuki bir kavram olan egemenlik de onun hiçbir güce hesap vermek zorunda olmadığını anlattığı için, devlet hukukuyla frenlenebilecek bir şey değildir. Eğer hukuk devletin karşıtına dönüştürülecekse, bu ancak modern ötesi bir mantıkla yapılabilir. Örneğin ulusötesi bir hukuk odağının ulusal sınırlar içindeki anlaşmazlıklara çözüm önermeye başladığı kritik bir anda... Ulus/devlet mantığının egemenlikle birlikte eski anlamını kaybettiği ve hukukun evrensel bir düzenle özdeşleştiği ve devletsiz düşünülebildiği bir an...

Hakları düşünmek de modern düşünmenin bir yüzüdür. Modernite içinde, insan ancak hakların tek muhatabının devlet olduğu bir çerçevede korunabilir. Bu düşüncede haklar, onların ödevlerle, kamusal yararla ya da ulusal çıkarla dengelenmesine yol açan biçimde, insanların varsayımsal olarak içinde kümelendirildikleri ve başı öncelikle devletin çektiği

[*] Reyda Ergün, Bilgi Üniversitesi Hukuk Fakültesi.
[**] Cemal Bâli Akal, Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi.

soyut kurumlarla sözde uyum içindedir. Bu açıdan modernite insan haklarını *insansızlaştıran* bir süreç olarak belirir. Ve hak kavramıyla bu hakların varsayımsal kaynağı arasında kurulan ilişkiler dünyayı ulusal birimlere bölüştüren modern gerçeklikle sürekli çatışır. Bugün ulus/devlet yapılanması tartışıldığı ölçüde, modern hak kavramı da tartışılır oluyor. Hak modelleri, her birinde bir Özne'yle –Tanrı, Devlet, Birey– arada kurulan bağlar, buna göre değişen insan tasarımları artık anlamsızlaşıyor...

Hakları devlete karşı düşünmenin varsayımsal tek yolu, onları aynı zamanda modern hukuka karşı düşünmek olabilir. Bu da düşünsel/bedensel özerklik alanlarının hukukun düzenleyemediği yalnızca birbirlerine karşı özerkliklerini koruduğu bir hukuk-haklar karşıtlığını devreye sokar. Hukuk ve haklar aynı anlama geldiği için bu önerme şaşırtıcıdır, ama hakları korumanın yolunun onların karşısında "modern" hukuku güçsüzleştirmekten geçtiği düşünülmelidir. Örneğin, ifade özgürlüğünün tekil özerklik alanı içinde müdahale edilemeyecek düşünsel/bedensel bir özgürlük sayılmasını sağlayarak... Hakları insanlarla birlikte yeniden keşfetmek yeni bir demokrasinin keşfi olacaktır. Bu, hakların önünü tıkayan modern yapılanmaya karşı tekilliğin öne çıkarılmasıdır. Herkesin içinde sınırsızca düşünsel/bedensel bir ifade aracına dönüştüğü sistem...

Mevcut durum, Spinoza'nın insana en uygun yönetim biçimi saydığı demokrasinin henüz bu kıvama erişmediğini gösteriyor. Çünkü insanlar tekil düşünsel/bedensel ifade araçları olarak ve her biri kendi farklılığını koruyarak, sınırsızca ve karşılıklı, evrensel ve eksiksiz bir iletişime geçmedikçe gerçek demokrasiden söz etmek de mümkün olamayacak; *onu ulusal sınırlar içine sıkıştırmak da*... Hâkim olan çoğunluk bile olsa, söz konusu iletişim eksikliği, sessiz kitlelerin varlığını, dolayısıyla da birilerinin başkaları adına karar verme saçmalığını sürdürecek.

Ama yeni gerçeklik, hakkı yeniden düşünmenin yollarını açıyor. Evrensel bir Göç'ün zorla açtığı yollar bunlar. Modernite öncesinde İletişim Hakkı[1] diye adlandırılan bir kuram ortaya atılmıştı. Evrensel bir hak olarak sunulan İletişim Hakkı, 1) Seyahat ve Yerleşme Hakkı, 2) İnanç Yayma Hakkı, 3) Ticaret Hakkı diye adlandırılan üç haktan oluşmaktaydı. Kuramın ilginç yanı bu üç hakkı İletişim Hakkı başlığı altında toplamasıydı. Bundan çıkacak sonuç açıktı: Bu haklardan yalnızca birinin kullanılabilir olması, tek başına İletişim Hakkı'nın gerçekleştiği anlamına gelmiyordu. Yalnızca malların dolaştığı bir yapılanma, eğer bedenler ve

[1] Francisco de Vitoria, "De la guerre contre les indiens", J. Baumel, *Les leçons de Francisco de Vitoria sur les problèmes de la colonisation et de la guerre*, Imprimerie de la Presse, Montpellier 1936, 243-247.

düşünceler sınırsızca dolaşamıyorsa iletişim hakkının eksiksizce kullanıldığı bir yapılanma olamazdı. Ya da yalnızca düşüncelerin dolaşıma açıldığı bir yapılanma eğer bedenler de sınırsızca dolaşamıyorsa yine iletişim hakkının eksiksizce kullanıldığı bir yapılanma sayılamazdı. Kuram, dünyayı parçalı bütünlere bölen ulusal yapılanma modeline de, bu modernleşmeye eşlik eden ve hep merkezden periferiye doğru tek yönlü işleyen sömürgeci mekanizmaya da uygun değildi. Ulusal sınırlar, önce bedenlerin dolaşımını, sonra düşüncelerin dolaşımını, en sonra da malların dolaşımını engelleyeceklerdi.

Düşüncelerin ve bedenlerin dolaşımının birbirlerinden radikal biçimde ayrılabilmeleri mümkün değil. Bedenleri tutuyorsanız düşüncelerin bütünüyle özgür olduklarını, düşüncelere set çekiyorsanız bedenlerin bütünüyle özgür olduklarını söylemek de... Haklar açısından modernitenin temel sorunu budur. *Sınırlar önce düşünsel/bedensel özerkliği sınırlar.* Bu nedenle demokrasi, modern yapılanma içinde, yukarıda sözü edilen ve kurulması gerekli gerçek, iletişimsel demokrasinin çok uzağında, sözde demokrasi olarak kalır. Saçmalığın hâkimiyeti, azınlığın ya da çoğunluğun hâkimiyeti yerine iletişimsel bir kendi kendine düzenlenmeyi oturtabilmek için, İletişim Hakkı'nın toplu ve sınırsızca kullanılabilmesi gerekir; egemenlik kavramını da bu çerçevede yeniden değerlendirmek: *Egemenlik gerçek demokrasinin önündeki bir engel midir*?

Modern yapılanma onu bu yönde dönüştürecek fiili bir durumun tehdidi altında. Sömürgecilikle dünyaya yayılan merkezler, çivisi çıkmış bir yapılanmanın zorunlu sonucu olarak, tek yönlü gönderdiklerinin karşılığını Göç yiyerek alıyorlar. Bu Zorunluluk, ona direnmektense kabul edilerek, İletişim Hakkı'nın gerçek evrensel niteliğinin sağlanmasına yol açabilir. Düşüncelerin/bedenlerin sınırsız dolaşıma açılması demokrasinin önkoşuludur. Göçmenlerin Hakları da, düşünsel/bedensel özerkliğin ya da ifade özgürlüğünün sınırsızca kullanılabilmesinden başka şey olmayacaktır. Kurulması gerekmeyen şeyi, ifade özgürlüğünü yasaklayan değil, önündeki engelleri ortadan kaldıracak evrensel bir düzenlenme kuracaktır.[2]

---

[2] Giorgio Agamben'de ilginç olan, tam da bu çerçeveyi aşmaya yönelik bir önermeyle gelmesi ki, bu da Vitoria'dan, Spinoza'ya, ondan Haraway'e, Hardt ve Negri'ye uzanan düşünsel bir sürecin devamından başka bir şey değil. İletişim Hakkı'ndan düşünsel/bedensel özerkliğe, ondan yeni-barbarlara, Evrensel Yurttaşlık Hakkı'na... Agamben "Homo Sacer"de, Göçmenler' in modern ulus/devletin düzenlenmesi açısından çok kaygı verici bir unsur oluşturduklarını, çünkü her şeyden önce insanla yurttaş, doğumla tâbiyet arasındaki bağı kopardıklarını, egemenliğin başlangıç kurgusunu tartışılır kıldıklarını söyler. Göçmen, kendisini perdeleyebilecek yurttaş maskesinden sıyrılmış, gerçek "haklara sahip insan" olarak sahneye çıkmıştır. Agamben, Hannah Arendt'in emperyalizm üzerine kitabının *Ulus Devlet'in Çöküşü ve İnsan Haklarının Sonu* başlıklı bölümünde bu sorunu ilk kez ortaya attığını söyler. Mülteci, haklara sahip insanı eksiksizce temsil etmesi gerekirken, tam tersine insan hakları kavramının radikal

Göç önce kendisini bir Zorunluluk olarak modern dünyanın kapalı yapılanmalarına dışarıdan kabul ettirir. Onları, kapılarını zorlayarak, yurttaşları olmayan –demek ki kimliksiz– bu kitleleri dikkate almaya iter. O kapıları kırarak bu yapılanmaları dönüştürmeye başlar. Onları, bu tehdit karşısında kendi içlerine kapanmaya yöneltir, ama aynı zamanda yeni bir insan tasarımına, haklara bambaşka biçimde yaklaşmaya, geleneksel devlet-birey ilişkisine uygun olmayan özerklik alanlarını düşünmeye de zorlar. Düşünülen artık *ulusal* kimliğinden olduğu kadar, *etnik*, *dinsel*, *cinsel* tüm diğer kimliklerinden de sıyrılmış olan gerçek insanların haklarıdır. Göçmenlerin ya da yersiz yurtsuzların hakları, halka halka genişletilebilecek ilkesel bir iletişim hakkını, sınırsız bir düşünsel/bedensel dolaşımı, ama dolaşımın da ötesinde bedenin sınırsız özerkliğini, "kimliksizliğini" düşündürten en iyi örnektir.

Kimlik'in toplu olana ilişkin olduğu ve denetimin de Kimlikler üstünden sağlandığı düşünülürse, Foucault'yu hatırlayarak, "*Kimlik bedenin hapishanesidir*" denilebilir mi?... Ayrıca Foucault'da denetim, beden teknikleriyle sağlandığına göre, denetimi engellemenin yolu bedenlerin sınırsız dolaşıma açılması mıdır?... Ve kimlik toplu olana ilişkin olduğuna göre Tekillik, denetimi kırar mı?... Spinoza'nın cemaat ötesi arayışının da, tüm kimlikleri aşan bir demokrasi arayışı olduğu söylenebilir mi? *Multitudo*...

Bugün eleştirel bir bakışla, hakları yeniden düşünmenin zamanı geldiyse, *real politic*'in tuzağına düşmemek gerekecektir. Zihnin özgür oyununu devreye sokan bir anlayışla, "örneğin" diye başlayan cümleler kurmaya, verili olanı sorgulamaya, sosyal bilimcileri hapseden kavram ve soyutlamaların ötesine geçmeye cesaret edilmelidir. Modern siyasi-hukuki kavramları ve onların oluşturduğu kurgusal gerçekliği aşan yeni şeyler söylenmelidir. Modernitenin armağanı olan soyut haklar yerine, düşünsel/bedensel varoluşları içinde tek tek insanların somut hakları düşünülmelidir. Soyutlamalar ve kavramlardan kurtulmak için Beden'i Zihin'in karşıtı olmaktan çıkararak... Evrensel olduğunu iddia ettiği hakları trajikomik biçimde sessiz çoğunluktan esirgeyen modern zihniyet ve onun yapılanması olan ulus/devletin mutlak olmadığını söyleyebilmek için...

Böyle bir düşünsel deneye girişme cesareti gösterenlerden biri, "A cyborg manifesto: Science, Technology and socialist feminism in the late

---

bir bunalıma girdiğini vurgulamaktadır. Kavramın yaratıcıları ilk kez –yalnızca insan olma gibi basit bir olgu dışında– her türlü özgül ilişki ve nitelikten yoksun kalmış insanlarla karşılaştıklarında, kavram gücünü kaybetmiştir (Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, Paris 1997,142).

Twentieth Century" başlıklı makalesiyle Donna Haraway'dir.[3] Metin hayâl gücüne başvurmaktan, yeniden inşâ edebilmek için yıkmaktan korkmayan, kışkırtıcı, kafa karıştıran ve karıştırdıkça düşüncenin paslanmış çarklarını yeniden dönmeye zorlayan bir manifestodur: "Bu metin feminizm, sosyalizm ve materyalizme inanan (*faithful*) ironik bir siyasi mit oluşturma çabasıdır". Ve Haraway'in oluşturduğu ironik siyasi mitin merkezinde siborg imgesi yer alır.

"Bilimkurgu'nun siyasetle ya da sosyal bilimlerle ne ilgisi var?" diye sorulabilir. Böyle bir soru, hayâl gücünün ve gerekli cesaretin yeterince devreye sokulamadığını gösterecektir yalnızca. Siborg öncelikle yeni şeyler düşündürebilmek için yaratılmış bir hayâldir. Okuyanı bir yerlere sıçratıyorsa manifesto başarılı olmuştur. Siborg, sosyal gerçekliği yeniden inşâ etme çabası içindeki sosyalist, materyalist, feminist bir bilim kadınının ironik hayâli olduğu kadar, siyasi mücadelesinin merkez imgesidir Peki, neden siborg? Çünkü Haraway'e göre, bilimkurgu ve sosyal gerçeklik arasındaki sınır bir göz yanılsamasından ibarettir. Bilimkurgu edebiyatının en önemli isimlerinden biri olan Ursula LeGuin'in de söylediği gibi, bilimkurgu, geleceği metafor olarak kullanıp gerçekliği anlatmaya çalışır. Gerçeklik hakkında düşünmeye başlandığında da verili olan, "gerçeklik" diye sunulan sorgulanır. Ancak bu sorgulamaya girişildiğinde, sorular sorma cesareti gösterildiğinde, "Baskı"nın farkına varılır. "Olasılık"ları düşünebilmek için önce bu baskının bilinci gereklidir. Bilinç oluştuktan sonra sıra o olasılıkların peşine düşmeye gelir. Bunun için de hayâl gücü ve yaratıcı bir kavrayış gerekir. Haraway'e göre özgürleşme de ancak bunun üzerine inşâ edilebilir.

Ursula LeGuin'in *Karanlığın Sol Eli*, bilimkurgunun böyle bir kavrayışa imkân verebilecek en güzel örneklerinden biridir.[4] Romanda, bir yandan sakinlerinin tümü hermafrodit olan Gethen gezegenindeki sosyalliği gözlemleyen, diğer yandan heteroseksüelliği ve erkekliği tarafından belirlenmiş katı duvarlara çarpıp onları sorgulayan elçi Genli Ai'nin macerası anlatılır. Sosyal cinsiyetin olmadığı, arkadaşlık ve sevgililik arasındaki sınırların anlamsızlaştığı, düalizmin belirleyiciliğini kaybettiği, ilerlemenin değil cehaletin ve mevcudiyetin yüceltildiği, cinselliğin cinsel kimlikler olmaksızın yaşanabildiği bir yerdir Gethen. Ve bu gezegende, hermafrodit bir Gethenli ile heteroseksüel erkek bir Arzlı, birbirlerinden binlerce ışık yılı uzakta doğmuş olan iki 'yabancı' arasında, bütün kim-

[3] Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Free Association Books, London 1991, s. 149-181.
[4] Ursula K. LeGuin, *The Left Hand of Darkness*, ACE Books, New York 1976.

liklerinden arınmış oldukları uzun bir yolculuğa giriştikleri sırada, bilinen tüm kategoriler dışında derin bir dostluk doğar. "Erkek ya da kadın olarak doğmanın, insanın hayatındaki en belirleyici şey olmadığı yerde nasıl bir sosyallik yaşanırdı?" sorusu üzerinden gerçekleşen bu "düşünce deneyi", mevcut sosyal gerçeklik hakkında kafa yormayı sağlayacaktır.[5] Genli Ai'nin yaptığı gibi... LeGuin'in amacı da budur: "Kimsenin duygularını incitmeden mümkün olduğu kadar çok şeyi altüst etmek".

Bu noktada LeGuin'in hermafrodit toplum metaforu ile Haraway'in siborg imgesi arasında bağ kurulabilir. Haraway'in ya da LeGuin'in[6],

---

[5] Ursula LeGuin'in *Kadınlar Rüyalar Ejderhalar* adıyla Türkçe'de yayımlanan denemelerine yazdığı önsözde Bülent Somay, bu denemeleri okumanın "soyucu" bir etkisi olduğunu söyler. İnsanın kendi bedenine (özellikle de erkek imgesinde kurulmuş olan benliğine), devlete, bilime, "gerçekliğe" ve gerçekçiliğe olan inancını kuşkuya çeviren bir etkidir bu. Somay'a göre, postmodern bir çağda yaşıyor olmanın bilinci, insanı, bilinemezciliğe, küstahlığa ve sinizme de sürükleyebilir, bilgeliğe de. LeGuin, "postmodern" terimini hiç kullanmadan modern zihniyetin üst-söylemlerinden sıyrılır ama bunu her şeyin belirsiz ve her şeyin mümkün olduğu, "bir tek ben bilirim"ci bir söylemle değil daima "öteki söylemi gözeten" bir tavır benimseyerek yapar (Bülent Somay, "Önsöz: Seyyahın El Kitabı", Ursula K. LeGuin, *Kadınlar Rüyalar Ejderhalar*, Metis, İstanbul 2002, s. 7-10).

[6] LeGuin'in *The Left Hand of Darkness* (*Karanlığın Sol Eli*) adlı kitabı hemen Gabriel de Foigny'nin kitabını hatırlatacaktır. Kadın-erkek ayrımının bulunmadığı, insanların dönemsel olarak kadına ve erkeğe dönüştükleri toplum, öncelikle kadın-erkek ve beden-ruh ayrımının belirlediği bir düalizmi aşacaktır. Spinoza'nın beden-düşünce geleneksel ayrımını yok eden düşüncesi hatırlanırsa, gerek Foigny'de, gerekse LeGuin'de, beden-zihin ayrımına denk düşen bir kadın-erkek –kadını tabii ve bedensel olana, erkeği sosyal, mantıksal ve kültürel olana gönderen– ayrımını yok eden bu hermafrodit metafor, bedenle zihini bir araya getirir. Foigny de, LeGuin gibi, cinslerötesi bir kurguyla, cins ayrımıyla belirlenen toplumunu sorgulamaktadır. Gabriel de Foigny (1630-1692), *La terre australe connue* (*Güney Kıtası*) adlı şaşırtıcı kitabında anlattığı ütopik toplumu, bu tür bir ütopyanın imkânsızlığını vurgularcasına, bütünüyle hermafrodit üyelerden oluşturur. Foigny, geleneksel yöntemle, içinde yaşadığı sosyal düzeni ve değerleri bir ütopya toplumu aracılığıyla eleştirmekte, öte yandan da ideal bir toplumun asla varolamayacağını söylemektedir. Bu tavır, iki katmanda da Spinozacı'dır. Hiçbir toplumun zorunlulukla insani, dolayısıyla da ideal olamayacak yapısı aşılamaz, ama hurafenin ve saçmalığın hâkimiyeti eleştirel bir zihniyetle aşılabilir... Romanın, rastlantı sonucu bu ütopya ülkesine düşen hermafrodit kahramanı, kendilerini iki organa da sahip oldukları için "tam insan" diye adlandıran ülke insanlarından, özellikle de bir bilgeden Spinozacı dersler alacaktır: Her şeyden önce, akılla bedenin birbirinden ayrılması mümkün değildir. Sonra "tam insan"ı tam yapan şey, kendisini tutkulardan arındırmış olmasıdır. Oysa tek organlı "yarım insan"lar, gerçek istek ve yararlarının nerede olduğunu göremeyecek biçimde, ilkel ve yanıltıcı bilgilere sahiptirler. İnanç konusunda da "tam insanlar"ın inancı "inanç hakkında konuşmama"ya dayanır. Burada ne dinî törenler vardır, ne de din üstüne tartışma. Anlaşılamaz hakkında yalnızca bir tek şey bilinebilir; o da şeylerin bir başka biçimde olamayacağına ilişkin Zorunluluk'tur. Bu Anlaşılamaz Güç hakkında konuşulamaz, çünkü konuşabilmek için onun gibi Sonsuz olmak gerekir. Onun hakkında yalan yanlış şeyler söylemek yerine, susmak ve herkesi istediği gibi düşünmekte özgür bırakmak gerekir. Birinin O'nun hakkında bir başkasından daha fazla şey bileceğini kim iddia edebilir? Kim O'nun insanlarla ilgilendiğini ileri sürebilir? Zorunluluk ya da "herkesin aynı biçimde ait olduğu evrensel neden içindeki özgürlük" budur (Gabriel de Foigny, *La terre australe connue*, S.T.F.M., Paris 1990, 83, 92, 93, 100, 108, 109, 113, 114, 120, 122, 124).

gelecek hakkında öngörülerde bulunduklarını düşünmek doğru olmaz. Her ikisi de aslında bunun tam tersini yapmak isterler. Siborglar ve androjen toplum, "örneğin" diye başlayan bir cümleyle, insanı daha iyi tanıma imkânı veren metaforlardır. Amaç bir siborglar ya da androjenler toplumuna ilişkin kehânette bulunmak ya da "en iyi toplum" ütopyaları oluşturmak değildir. Alternatifi düşünmek, varolanı daha geniş ve eleştirel bir açıyla görme yetisi kazanmanın yoludur. Bir metafor olarak gelecek, alternatif bir toplum ya da alternatif bir biyoloji, algıların kapılarını gerçekliğin çeşitlemelerinin sonsuzluğuna, biraz daha açabilir.

Alternatif bir varoluşa gönderme yapan Haraway'in siborg imgesi de, hayvan-insan, organizma-makine, fiziksel-fiziksel olmayan ayrımlarının buharlaştığı yerde kendini gösterir; yani modern bilim ve siyaset geleneğinin tam karşısında... Çünkü modern zihniyet tam da bu ayrımlar üzerinde yükselir, sınırlara ihtiyaç duyar. Kendini inşâ etmek için çizginin diğer yanındakini Öteki'leştirir. 'Benlik'i hep Öteki'nin yansımalarından yeniden üretir. Irkçıdır, erkek egemendir, ilerleme fikrine odaklanmıştır, tabiat-kültür ikiliğine dayanmıştır ve bu ikilikte kültür hiyerarşik olarak tabiatın üstündedir. Haraway ise, sosyal cinsiyetin olmadığı bir dünya hayâli kuran ütopyacı gelenek içinden konuşarak, modern anlamda hiçbir köken öyküsü olmayan siborg imgesiyle, yepyeni bir zihniyetin, yepyeni bir sosyal gerçekliğin inşâsına yönelik bir imkânın hayâlini paylaşır okuruyla. Siborg sapkındır, muhaliftir, ütopyacıdır ve tam anlamıyla masumiyetten yoksundur; postmodern, hem kolektif, hem de kişisel bir tür benliktir. Zihin-beden, kamusal-özel, erkek-kadın, uygar-ilkel dikotomilerinin çöktüğü yerde, artık modern kavramlarla konuşulamayan, modern kategorilerle dünyanın anlamlandırılamadığı anda oluşturulabilecek siyasi bir mitin bayrağını taşır. Göçmenlik olgusunun da benzer bir siyasi mit oluşturmayı sağlayabileceği gibi...

Göç, bugünün gerçekliği olarak modernitenin, hem kurumları hem de kavramlarıyla, başa çıkmakta zorlandığı olguların başında geliyor. Hakları, ulus/devletle olan yurttaşlık bağı üzerinden tanımlayan modern zihniyet, sadece düşünsel/bedensel varlıklarını sürdürebilmek için yersiz yurtsuzlaşan insanlar karşısında bütünüyle âciz kalıyor. Sorunun klasik modern zihniyet içinde çözümlenmesinin imkânsızlığı, yurttaş olmayanı tanımlayabilmek için yaratılmış olan "mülteci" statüsünün yetersizliğinde açıkça beliriyor. Bugün Mülteci Hukuku adıyla ortaya çıkan hukuk dalının ölü doğmuş olduğunu kabul etmek gerek; çünkü insan haklarının evrenselliğinden dem vurulurken gerçek insanı tüm kimliklerinden sıyrılmış olduğu yerde korumak mümkün olamıyor... Yurttaş ya da mülteci kimliği taşımayanların, bu kimlikleri onaylayan belgelere sahip olma-

yanların hakları mevcut kurumlarla korunabilecek gibi gözükmüyor. Göçmenlere ilişkin olası bir siyasi mücadele işte tam bu noktada başlayabilir. Hakları, modern zihniyet içinde tanımlama çabasının anlamsızlaştığı yerde...

Kimlikler, tekilliklerin düşünsel/bedensel varoluşlar olarak çeşitliliğini görmezden gelip, onları genellemelere ve soyutlamalara hapseder. Hakları yeniden düşünmek için kimliklerin ötesine geçmek zorunludur. Hiçbir kimliğe gönderme yapmaksızın insanın düşünsel/bedensel özerkliğinin korunabildiği yerde, hakları da korunmuş olur. Aksi halde korunan başka bir şeydir ya da doğrudan doğruya kimliklerdir. İnsanın hangi çerçevede yaşayacağını belirleyen değerler de birer soyutlamadan ibaret olan bu kimlikler üzerinden kurulur. Haklar yeniden düşünülecekse, insana ilişkin konularda soyutlama mekanizmasına başvurmayan bir düşünceye kapıların açılması gerekecektir. Böyle bir anlayış da ancak zihni bedenden ayırarak düşünme refleksine karşı oluşturulabilir.

Spinoza zihin-beden ayrımına dayalı bir değerler anlayışını, değerleri tekil varlığa ya da bedene bağlı kılarak aşar. İyi ya da kötünün aşkın nitelikleri yoktur; iyi ya da kötü Bedenli Tekil Varoluş içinde belirir. Bu da iyi olanı yararlı olana dönüştürür. Tekil varlık (bedenli) varlığını sürdürmek için bedene yararlı olana yönelir. İyi ya da kötünün sınırları da her bedenin sınırlarından başka bir şey değildir. Değerler görecedir. Bir beden için iyi olan bir başka beden için kötü olabilir. Ahlâkî değerler bütünüyle bedensel durumlara bağlı olarak oluşur. Elbette farklı bedenlerle kurulan ilişkiler yumağında, ahlâki değerlerin yine de genel olarak kabul ettirilmesinden söz edilebilir. Ama yeni "örneğin"ler değerlerin bedene bağlılığını daha iyi ortaya çıkarır: Hâlihazır duyulara bilinmedik başka duyular ya da bedensel özellikler eklenseydi ne olurdu?

Bazı insanlar değil tüm insanlar hermafrodit olsaydı ne olurdu? O zaman kadınlık ve erkeklik olarak kurgulanmış sosyal cinsiyetler ve cinsellik anlamında heteroseksüellik üzerine inşâ edilen sosyalliğin değerlerinin, ahlâkının, doğrularının, iyi ve kötülerinin genel geçer olduğu söylenebilir miydi? Ya da siborgun anlamsızlaştırdığı dikotomiler üzerine kurulu bir değerler bütünü ve sosyallik içinde yaşandığı, bütün bunların belli bir zihniyete ve o zihniyetle oluşturulmuş bir kurguya denk düştüğü inkâr edilebilir miydi? Yurttaş ya da mülteci sayılmadıkları için bazı insanların düşünsel/bedensel açıdan –ki Spinoza bu ikisinin ayrı düşünülemeyeceğini çok uzun zaman önce öğretmişti– varolma hakları olmadığı ileri sürülebilir miydi?

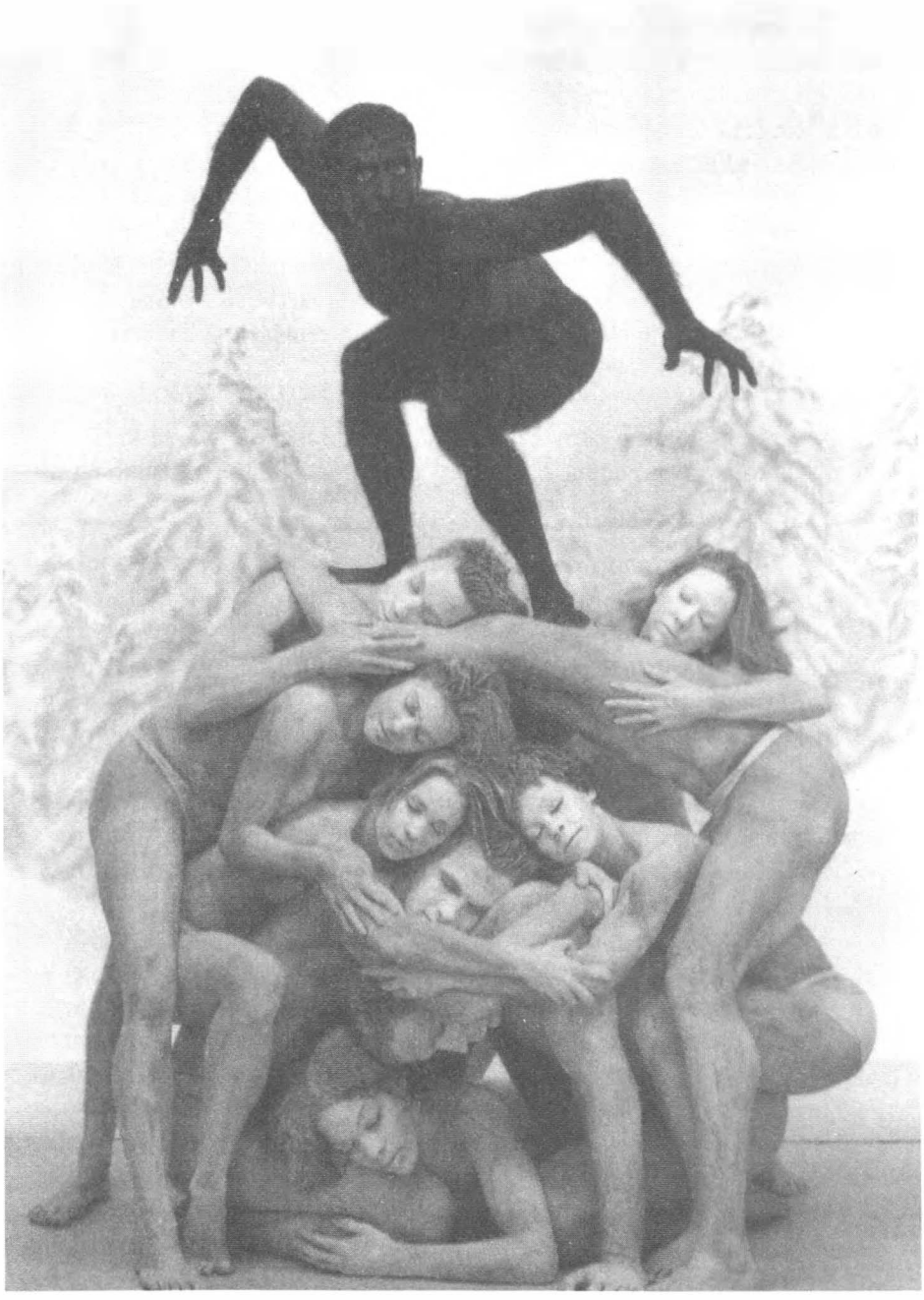
Mutlak olmayan soyutlamalar için kaç tekilliğin feda edilmesi gerekiyor? İstisna kuralı bozmaz zihniyeti insani olanı daha ne kadar belirleye-

cek? İstisna yerine tekilliği gören ve görünür kılan bir sosyalliğe ne zaman atlanabilecek? Hangi zihniyet dönüşümüyle bu gerçekleştirilebilecek? Onu yüceltmeden ya da yerin dibine sokmadan, insanı anlamak ve kabul etmek ne zaman mümkün olacak?

İnsana ilişkin önermenin istisnası varsa, o önerme bir kural olamaz ve insana dayatılamaz. Çünkü bu somut bir varoluş olarak, düşünsel/bedensel özerkliğin hiçe sayılması olurdu. Modernite haklara ilişkin soruya verdiği cevaplarda, kaynak birey de olsa, ister istemez böyle bir Kural'a varmıştır. Erkek olmadığı için kadını dışlayarak, beyaz olmadığı için renkliyi dışlayarak, heteroseksüel olmadığı için eşcinseli dışlayarak, *yurttaş* olmadığı için göçmeni dışlayarak...

Dünya gerçekten küreselleşecekse, hukuk ve haklar konusunda öğrenilmiş her şeyi gözden geçirmek ve varolma direnciyle ayakta kalan tek tek insanların bu dirençten başka şey olmayan haklarını düşünmek ve kabullenmek gerekecektir.

Spinoza üzerinden, bu konuda söylenebilecek çok şey var...



Pentagram / 2wice Art Foundation.
*Graphis Annual* 2005.

# ETNİSİTE



Mass/Project Global
*Graphis Design Annual*, 2005

# ETNİK KATEGORİ VE MİLLİYETÇİLİK: TEK-ETNİLİ, ÇOK-ETNİLİ VE GAYRİ-ETNİK REJİMLER

**Şener Aktürk***

## ETNİSİTE NEDİR? BİR TOPLUMSAL KATEGORİ OLARAK ETNİSİTE VE MİLLET FİKRİ

Etnik kimliğin sıklıkla milliyetçiliğin temellerinden birisi, hattâ bazılarınca en önemlisi olarak kavramsallaştırılması, millet ve milliyetçiliğe dair herhangi bir mülahazada etnik kategoriler üzerinde durmayı gerekli kılıyor.[1] Etnik kategori veya etnisite (*ethnicity*); din, mezhep, dil, kabile, klan, ırk gibi toplumsal kategorilerden bir tanesidir. Diğer kategoriler gibi, etnik kategoriyi de, birebir 'millet' ile özdeşleştirmek, bazı bağlamlarda yaklaşık bir doğruluk arz etse bile, bir genelleme olarak yanlıştır. Etnik kategoriyle millet arasındaki ilişki ancak bir toplumda etnisiteye ilişkin var olan kurumsal ve yasal çerçevenin ve gayri-resmi pratiklerin tarihsel arkaplan gözetilerek incelenmesi sonucu anlaşılabilir. Herhangi

* Şener Aktürk, Kaliforniya Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü.

[1] Etnik kimliği milletin öncülü ve ulus-devletin temeli olarak gören teorik çerçevede yazılmış sayısız eserden önemli bir tanesini belirtmek gerekirse, Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Blackwell, 1986.

bir etnik kategorinin "millet" ile özdeş sayıldığı tek-etnili (mono-ethnic) devletler olduğu gibi, birkaç etnik kategorinin milleti oluşturduğunun varsayıldığı çok-etnili (multi-ethnic) devletler ve milletin etnisite dışında bir eksende tanımlandığı gayri-etnik (non-ethnic) devletler de mevcuttur. Bu makale, etnik kategoriye ilişkin sosyal bilimlerdeki değişik perspektifleri eleştirel bir yaklaşımla ortaya koyduktan sonra, Almanya, Sovyetler Birliği ve Türkiye başta olmak üzere, Kanada'dan Afganistan'a geniş bir coğrafyada yer alan değişik devletlerde etnik kimlik ve millet arasındaki bağlantının kurumsal çerçevesindeki başdöndürücü farklılıkları bu üç etnisite rejimi açısından açıklamaya çalışacaktır.

Etnik kimlik ve milliyetçilik arasında olduğu varsayılan güçlü bağlantı neticesinde, etnik kategoriler üzerine yapılan çalışmalar da milliyetçilik üzerine yapılan çalışmalara yön veren yaklaşımların etkisinde kalıyor. Etnisite çalışmalarında en büyük teorik tartışmalar, milliyetçilik çalışmalarında olduğu gibi, bir yanda primordiyalizm (ilkçilik), diğer yanda enstrümentalizm ve konstrüktivizm arasında yaşanıyor. Yapısalcı ve kurumsalcı yaklaşımlar ise enstrümentalist ve konstrüktivist argümanları desteklemekte kullanılıyor. Temel ayrılık primordiyalizm ve diğer yaklaşımlar arasında gibi gözüküyor.

Primordiyalist yaklaşımı savunanlar etnik kimliğin tarihi ve toplumsal koşullardan bağımsız bir varlığı ve çekiciliği olduğunu, ekonomik ve kurumsal düzenlemelerin yok edemeyeceği bir güçle bireylerin siyasi temayülleri üzerinde belirleyici rol oynadığını iddia ediyorlar.[2] Primordiyalizme göre etnik gruplar tarihin derinliklerinden bu yana var olan, somut ve bağımsız toplumsal oluşumlardır ve varlıkları başka faktörlere (ekonomik, sosyal, kültürel, tarihsel, coğrafi, vs.) indirgenemez ve bu faktörlerce açıklanamaz. Etnik kimliği biyolojik ihtiyaç ve güdülere benzeten bu yaklaşımın evrim teorisinin "soyunu devam ettirme" ve "kendi yakınlarını gözetme, kayırma" varsayımlarıyla desteklendiği de görülür.[3] Primordiyalizm, etnik aidiyeti "aklın ötesinde"[4] ve bazen "akıl dışı" fakat her

[2] Clifford Geertz, *Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973; Walker Connor, *Ethno-nationalism*, Princeton: Princeton University Press, 1994; Steven Grosby, "The verdict of history: The inexpungable tie of primordiality–a response to Eller and Coughlan", *Ethnic and Racial Studies*, cilt 17, sayı 2, 1994, s.164-171.

[3] Pierre van den Berghe, "Does race matter?", *Nations and Nationalism*, cilt 1, sayı 3, 1995, s. 359-68. Van den Berghe bu makalesinde evrim kuramının yukarıda belirtilen varsayımlarını kullanarak etnik kimliğin hem geçmişten gelen, tarih ötesi, hem de somut ihtiyaçlara cevap veren bir niteliği olduğunu belirterek etnik kimliğin hem primordiyalist hem de enstrümentalist şekilde tanımlanabileceğini ifade eder. Ancak, Berghe, hizmet edilen amaçları biyolojik ve içgüdüsel bir şekilde tanımladığı ve etnik kimliği geçmişten geleceğe kendi kendini idame ettiren bir toplumsal oluşum olarak gördüğü için primordiyalist sayılır.

[4] Walker Connor, *a.g.e.*, özellikle s. 196-206.

koşulda değişmez ve somut bir olgu olarak gördüğü için eleştirilir.[5] Primordiyalizm etnisiteyi "kan bağı"na bağlar. Burada muğlak bir noktayı açıklamak gerekiyor: Kendilerini eleştirenlerin iddia ettiğinin aksine, Connor, Geertz ve Grosby gibi primordiyalistler etnik gruba atfedilen "kan bağı"nın nesnel olarak kanıtlanamayacağını, hattâ böyle bir bağın olmadığını, açık veya üstü kapalı biçimlerde kabul ederler. Önemli olan bireylerin kan-soy bağı olduğuna inanması, yani öznel bir kan bağı algısıdır. Böylece primordiyalizmden yola çıkarak bir etnisite tanımına ulaşmış bulunuyoruz: Etnisite kan bağı algısına dayanan bir toplumsal kategoridir ve bu özelliğiyle birçok başka toplumsal kategoriden ayrılır. Kan bağı algısı etnisitenin ayırt edici özelliğidir.

Primordiyalistler etnisiteyi kan bağı algısıyla tanımlamakla kalmıyorlar; etnisitenin temelini oluşturan kan bağı algısının zaman ve mekândan bağımsız olarak devam edeceğini, değişmeyeceğini iddia ediyorlar ki bu iddia şüphesiz yanlıştır. Etnik kategoriler kaybolabilir; bir etnik kategori bir başkası içinde eriyebilir; iki veya daha fazla kategoriye bölünebilir ve belki de en önemlisi, din, dil, mezhep, sınıf ve ideoloji gibi diğer eksenlerde yaşanan gruplaşmalar etnik kimliğin temelini oluşturan kan bağı mitinin bireyler nezdinde önemini kaybetmesine ve hattâ silinmesine neden olabilir. Dahası, primordiyalistler kan bağı inancını her türlü sosyal ve siyasi olayda bireylerin davranışlarını birinci derecede açıklayan bir faktör olarak ortaya sürüyorlar ki bu da kabul edilemez. Bireyler bazen etnik kimliklerine dayanarak bazı toplumsal, ekonomik ve siyasi davranışlarda bulunabilirler ama çoğu zaman da diğer kimliklerinin ve ihtiyaçlarının dürtüsüyle hareket ederler, çünkü insan sadece etnik bir varlık değildir.

Primordiyalizmin "kan bağı" mitine dayandırdığı tanım, bu kan bağının öznel-subjektif olduğu teslim edildiği sürece, etnisiteyi diğer sosyal kategorilerden ayırarak bilimsel bir tanım ihtiyacını karşılayabilir. Fakat primordiyalizmin kan bağı merkezli tanımını aynı zamanda bireylerin sosyal ve siyasi davranışlarını temelden belirleyici bir unsur olarak görmesi bu yaklaşımı zedeliyor. Primordiyalistler etnisiteyi en temel, en belirleyici toplumsal kategori ve etnik ayrılıkları da en temel, en aşılmaz toplumsal fay hatları olarak gördükleri için, çok-etnili toplumları çatışmaya meyilli görürler. Oysa etnisitenin en temel kimlik olduğu varsayımı reddedildiğinde, çok-etnili toplumların çatışmaya diğer toplumlardan daha az veya çok meyilli olmadıkları sonucuna varılır.

---

[5] Jack Eller ve Reed Coughlan, "The poverty of primordialism: The demystification of ethnic attachments", *Ethnic and Racial Studies*, cilt 16, sayı 2, 1993.

Bu noktada enstrümentalizm, konstrüktuvizm gibi primordiyalizme karşıt yaklaşımların etnisiteyi toplumun seçkinlerinin kendi amaçları uğruna (ekonomik, siyasi, vd.) yönlendirdiği, şartlara bağlı olarak yaratılan, değiş(tiril)en ve bastırılan bir toplumsal kategori olarak gördüklerini belirtmekte yarar var. Anderson'un "millet"i "hayalî cemaat" olarak nitelemesine benzer şekilde bu alternatif yaklaşımları benimseyenler de etnisiteyi bir "hayalî cemaat" olarak tanımlarlar.[6] Etnisiteyi böylesine değişken, bağımsız bir varlıktan yoksun ve herhangi bir diğer toplumsal kategoriden farksız gören bu yaklaşımlar etnisitenin kendine has, ayırt edici özelliği olan "kan-soy-akrabalık bağı" algısından doğan farklılığı hasır altı etmektedir. Oysa özellikle etnik kategorinin siyasallaştığı yer ve zamanlarda (seçim, isyan, iç savaş, etnik temizlik gibi) etnisite diğer toplumsal kategorilere göre daha katı, değişmez, dışarıdan atfedilen (*ascriptive*) ve dolayısıyla yarı-nesnel bir varlık kazanır. Örneğin, ayrımcılıktan kaçınmak için din, mezhep, ideoloji değiştiren veya yeni bir dili benimseyen birey ve grupların yeni bir etnik kimliği benimsemesi görece zordur. 20. yüzyılda bu imkânsıza yakın zorluğu yaşamış gruplar arasında Nazi Almanya'sında Yahudiler, Ruanda'da Hutular, Sovyetler Birliği'nde Çeçenler, Kırım Tatarları ve Ahıska Türkleri sayılabilir. Bir bireyin kendine dair yeni bir kan-soy-akrabalık bağı iddiasını diğerlerine kabul ettirmesi, özellikle etnik kategorilerin siyasallaştığı ortamlarda, neredeyse imkânsızdır.

Bu makalede şimdiye dek etnisiteden bahsederken "etnik grup" tamlaması yerine "etnik kategori"yi kullandım. Çünkü etnik bir kategorinin varlığı o etnik kategorinin atıfta bulunduğu bireylerin etnik bilince sahip bir grup olarak yaşadıkları anlamına gelmez.[7] "Etnik kategori" ile "etnik grup" ve "siyasallaşmış etnisite" arasındaki fark antropolojik ve kurumsalcı yaklaşımların yardımıyla açıklanabilir. Etnik kategorinin temelindeki kan-soy-akrabalık bağı inancını kendi toplumsal pratikleriyle devam ettiren kimseler için etnik kategorinin bir etnik grup gerçekliği vardır. Etnik kategorileri "gruplaştıran" toplumsal pratiklerin başında kuşkusuz grup içi evlilik gelir çünkü etnik grup bir kan bağı algısına dayanır. Evlilik yoluyla gruplar kendi sınırlarını diğer gruplara karşı tahkim eder ve

---

[6] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra: Verso, 1983; Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca: Cornel University Press, 1983.

[7] Etnisite konusunda ABD'de siyaset bilimi ve sosyolojiye hâkim yeni yaklaşımı temsilen Rogers Brubaker son kitabında etnik grup yerine etnik kategori tamlamasının kullanılmasını savunuyor ve böylece her etnik kategorinin bilinçli birer etnik gruba tekabül ettiği yolundaki yanıltıcı yaklaşımın önlenebileceğini iddia ediyor. *Ethnicity without Groups*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

kuşaklar boyu devamlılık iddialarını perçinlerler.[8] Gerçi Barth'ın belirttiği gibi grup dışı evliliklerde bile grubun sınırları etnik farklılığın vurgulanması yoluyla tahkim edilebilir; örneğin eşlerden biri doğacak çocuklar yoluyla yeni nesil üzerinde kendi etnik kimliğinin devamını iddia edebilir. Evlilikten başka, yerleşim düzenleri (Tatar mahallesi, Yahudi gettosu, vd.); özel günler, kutlamalar, festivaller (Aziz Patrik günü, vd.); özel bir dil veya hâkim dilin aksanlaştırılması (Yahudilerin İspanya'da İspanyolca'nın, Doğu Avrupa'da Almanca'nın kendilerine özgü lehçelerini geliştirmeleri gibi); kılık-kıyafet, dövme, takılar, sünnet ve benzeri uygulamalarla vücutların işaretlenmesi; ayırt edici addedilen fizyolojik özelliklerin vurgulanması (Tutsilerin Hutular'dan daha uzun olması) gibi değişik yöntemlerle etnik kategoriler "grup" düzenini sağlayabilirler.[9]

Belli bir etnik kategoriye mensup kimselerde grup psikolojisinin yukarıda sayılan emarelerinden bazılarının olması ve toplumsal düzeyde bir "etnik grup" bilincinin varlığı bile primordiyalistlerin iddia ettiği gibi etnik kimliğin siyasi tercihleri belirlemede temel etken olduğu anlamına gelmez. Ancak siyasi kurumların etnik esasa göre tanzim edildiği, tüm bireylerin etnik kimliklerinin resmen tanındığı ve kişilerin etnik kökenlerine istinaden özel hak veya ayrıcalıklara sahip olduğu veya ayrımcılığa maruz kaldığı bir düzende (SSCB, Çin, Almanya gibi) etnisite en temel kimlik olarak siyasallaşmış sayılır. Bu seviyede bir siyasallaşma ancak devlet aygıtının etnik kimliğin perçinlenmesinde aktif olarak kullanılmasıyla mümkün olacağından, siyasallaşmış etnisite yasal ve kurumsal bir çerçeveye ihtiyaç duyar. Milliyetçilik teorisinin etnisiteye ilgisi bu noktadadır: Anderson, Gellner, Hobsbawm, Suny ve bilhassa Smith başta olmak üzere milliyetçiliğe dair çalışmalarıyla tanınan pek çok yazar milliyetçiliği bir etnik kategorinin devlet aygıtı kullanılarak toplumda hâkim ve merkezî unsur haline getirilmesi ve bu süreçte diğer etnik kategorilerin dışlanması olarak kavramsallaştırmaktadırlar.[10] Oysa "millet" modern ve "hayalî bir cemaat" olmakla birlikte, bu tahayyülün merkezinde etnik bir tanım olması şart değildir; bazı devletler milleti tanımlarken din, mezhep,

---

[8] Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston: Little, Brown and Co., 1969.

[9] Dolayısıyla her etnik kategori o kategoriye mensup addedilen kimselerin bir "etnik grup" oluşturduğunu ifade etmez. Örneğin ABD'de yaşayan İsveç kökenliler en fazla iki yüzyıl önce İsveç'ten göç ettikleri ve yoğunlukla ABD'nin kuzeybatısındaki birkaç eyalette (özellikle Minnesota ve Kuzey Dakota) yaşadıkları halde, İsveçli-Amerikalıların, toplumsal tercihlerini bilinçli olarak yönlendiren ve kendileri ile diğerleri arasına yukarıdakine benzer sınırlar koyan bir etnik grup düzeninde yaşadıklarını iddia etmek güçtür.

[10] Anderson, Gellner ve Smith'in önceki dipnotlarda belirtilen kaynaklarına ek olarak, Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1789*, Cambridge University Press, 1991; Ronald G. Suny, *Revenge of the Past: Nationalism, Revolution and the Collapse of the Soviet Union*, Stanford University Press, 1993.

dil, sınıf, ideoloji gibi diğer bazı kriterleri ön planda tutmuşlar ve böylesi durumlarda "hayalî cemaat"ten dışlanan gruplar da duruma göre din, mezhep, dil, sınıf ve ideoloji farklarına istinaden dışlanmışlardır. Fakat etnik kategori sayılan diğer toplumsal kategorilerle her zaman çatışma ve mücadele halinde olmamıştır. Hattâ etnik farklılıkların toplumda somut bir gerçeklik olarak algılanması çoğunlukla din, mezhep, dil, ideoloji ve sınıf farklılıklarının etnik farklılıklarla örtüşmesiyle olur.

## ETNİSİTENİN DİĞER TOPLUMSAL KATEGORİLERLE ÇATIŞMA VE ÖRTÜŞME ALANLARI: DİN, MEZHEP, SINIF, İDEOLOJİ, KABİLE, KLAN, IRK

Kan bağı algısına dayanan bir toplumsal kategori olarak etnisite; din, mezhep, dil, sınıf ve ideoloji ekseninde var olan toplumsal kategorilerden ayrılır. Kan bağı algısı etnisiteyi, ırk kategorisinin alt kümesi, klan ve kabile gibi geniş akrabalık algılarına dayanan diğer kategorilerin ise özdeşi veyahut bir üst seviyesi olarak görmemizi sağlar.

Ulusun inşâsında, din ve mezhep farklarının etnik farklılıklarla örtüştüğü ve bu farklılıkları güçlendirdiği pek çok örnek bulunabilir. Bazı yerlerde din veya mezhep ayrılığı etnik farklılığın yerini almıştır. 1990'ların başında Bosna-Hersek'te, hepsi de aynı dili konuşan ve Güney Slavlarından oldukları varsayılan gruplar Müslüman, Ortodoks ve Katolik fay hatları boyunca Boşnak, Sırp, ve Hırvat "etnik" grupları olarak mevzilendiler. Bunun gibi Balkanlar'da aynı dönemde patlak veren pek çok kriz ve çatışma (Türk-Bulgar, Macar-Romen, Arnavut-Makedon, Arnavut-Sırp, Hırvat-Sırp, vd.) 1990'larda dünyaya hâkim olan söylemle paralel bir şekilde "etnik çatışma" olarak nitelendirildi. Oysa bu çatışmaların hemen hepsinde etnik olduğu varsayılan farklılıklar aynı zamanda din ve mezhep farklılıklarıyla da örtüşüyordu. Hattâ 1990'lardan 11 Eylül sonrasına geçişin getirdiği küresel söylem değişikliğiyle beraber, daha önceleri "etnik çatışma" olarak nitelendirilen bazı olaylar (Çeçenistan, Sri Lanka, vd.) "dinler çatışması" olarak adlandırılmaya başlandı.[11] Dolayısıyla bu gibi farklılıkların değerlendirilmesine girişirken dönemin modasına kapılmamak, var olan toplumsal farklılıklar bütününü benzer koşullar altındaki diğer farklılıklarla karşılaştırmalı olarak ele almak gerekir.

Etnik kategorinin din ile ilişkisinde dikkati çeken husus, her etnik gruba egemen bir dinin oluşu, dinî farklılıklarla bölünmüş grupların, etnik

[11] Edward W. Walker, "Ethnic War, Civil War, Holy War: Does the Adjective Matter in Explaining Collective Political Violence?," konferans tebliği, 7-9 Mayıs 2004, "The Roots of Islamic Radicalism" adlı konferans, Yale Üniversitesi.

kökenleri aynı olsa bile bazen farklı etnik gruplar olarak algılandıkları gerçeğidir. Balkanlar bu konuda pek çok örnek sunuyor. Sırp ve Bulgar milliyetçilerine ve bu devletlerin resmî ideolojisinin iddiasına göre Boşnaklar ve Pomaklar Osmanlı döneminde Müslümanlaşmış Slavlardır ve bu iddiada haklılık payı vardır. Bunun gibi pek çok yerde başlangıçta dinî inanca bağlı olarak ortaya çıkan farklılıklar, kan bağına dayalı argümanlarla pekiştirilmiş ve "etnikleştirilmiş"tir. Bu şekilde "etnikleştirilen" dinî farklılıklara pek çok örnek Nijerya'nın Hıristiyan ve Müslüman kabileleri ile Hindistan'ın Hindu ve Müslüman toplulukları arasında bulunabilir. Çin'deki Hui Müslümanları bugün resmî ideolojinin tanıdığı 56 azınlık arasında en kalabalık nüfusa sahip olanlarıdır. Fakat Huileri egemen çoğunluk Hanlardan ayıran etnik köken değil, İslâm inancıdır.[12]

Ekonomik sınıflaşmayla etnik kimliğin örtüşmesi de sıklıkla rastlanan bir olgudur. Dünya çapında "tüccar" etnik azınlıkların en bilinen örnekleri Güneydoğu Asya'da yayılmış olan denizaşırı Çinli ticaret kolonileri, Batı Afrika ve Güney Amerika'da Lübnanlılar, Orta ve Doğu Avrupa ile Kuzey Amerika'da Yahudilerdir. Osmanlı toplumunda Rumlar ve Ermeniler, Doğu Afrika'da Hintliler, Hindistan özelinde Parsiler (Zerdüşt inancına bağlı), ekonomik başarısıyla parlayan azınlıklardandır.[13] Yuri Slezkine Yahudiler başta olmak üzere bu azınlıkların, görece erken şehirleşmiş, okuma-yazma ve çok dil bilen, dışa açık, hukuk, tıp ve ticaret gibi modern kapitalist ekonomide iyiden iyiye değerlenecek meslekleri icra ettiklerini vurgular. Ayrıcalıklı sınıfsal konumları bu azınlıkların, devletin göz yumması ve bazen bizzat koordine etmesi sonucu, sistematik ve periyodik saldırılara uğramasına mazeret olarak kullanılmıştır (Örneğin Güneydoğu Asya'da, en son Endonezya'da görüldüğü gibi, Çinlilere karşı saldırılar).

Ekonomik sınıflaşmayla beraber yoksulluk-zenginlik ekseninde şekillenen ideolojik tercihler de etnik kategorilerle örtüşebilir. Hattâ sınıfsal konumdan bağımsız olarak da bir etnik kategorideki bireyler belli bir siyasi parti veya ideoloji etrafında kenetlenebilir veyahut da öyleymiş gibi algılanabilir. Yine Slezkine'in iddiasına göre 20. yüzyılın ilk yarısında Avusturya, Almanya ve Sovyetler Birliği'nde sosyalist fikirlerin önderleri arasında Yahudiler nüfusa nispetle çok yüksek oranda temsil ediliyorlar-

[12] Dru C. Gladney, "Alterity Motives" Pal Nyiri (derleyen), *China Inside Out* içinde, online dergi. http://cio.ceu.hu/courses/CIO/modules/Module07Gladney/Gladney_index.html adresinde mevcuttur.

[13] Yuri Slezkine, *The Jewish Century*, Princeton: Princeton University Press, 2004; Amy Chua, *World on Fire: How Exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability*, New York: Anchor Books, 2003.

dı.[14] Bunun gibi ABD'de de sosyalist ve komünist partilerde Yahudi azınlığın ağırlığı göze çarpıyordu. Hanna Batatu da Irak'taki sosyal sınıflara ilişkin eserinde Asurilerin Irak Komünist Partisi'nde nüfustaki oranlarının çok üstünde bir ağırlığa sahip olduklarını kaydeder.[15] Hakan Yavuz, Türkiye'de 1980 öncesi dönemde Alevi ve Kürt kimliklerinin sosyalist ideolojiye eklemlendiğini belirtir.[16] Tacik iç savaşında Sovyet döneminden kalma Komünist Parti aygıtını kontrol eden Özbek azınlığa karşı Tacik milliyetçileri, İslâmî, etnik ve liberal kimliklerle ortaya çıkmış ve demokrasi adına eski rejimin ekseriyetle Özbek azınlığa mensup savunucularıyla savaşmışlardır.[17]

Etnisite ırkın bir alt kategorisi olarak, kabile ve klan gibi kan bağı algısına dayanan diğer bazı kategoriler ise etnisitenin birer alt-kategorisi veya bazı durumlarda özdeşi olarak anlaşılıyor. Kabile ve klan gibi yapılar "etnisite molekülünü oluşturan atomlar" gibi tarif edilegelmişlerdir. Örneğin Sovyet milliyetler siyasetinde göçebe Türkmen toplulukları yerleşik topluluklardan ayrı ve kendi aralarında kan bağı algısını sürdürdükleri için görece kolaylıkla bir etnik grup (*narod*-etnik grup ve millet yerine kullanılabilen bir sözcük) olarak sınıflandırılmışlardır.[18] Oysa şehirleşmiş ve "karışmış" Özbek ve Tacikleri iki ayrı etnik grup olarak sınıflandırmak ve bu iki grup arasında siyasi sınırlar çizmek çok daha karmaşık ve sorunlu bir süreci beraberinde getirdi.

## Dil Etnisitenin Milliyete Köprüsü Mü? Dilsiz Kavimler, Ulusal Diller ve Asimilasyon

Literatürde hâkim olan bazı önkabulleri eleştirmek açısından ben burada din, mezhep, sınıf ve ideoloji ile etnik kategorinin örtüştüğü örnekleri vurguladım. Oysa hâkim varsayım elbette diğer aidiyetlerin bireylerin sadakatini kazanmak için etnik kimlikle bir çatışma ve çekişme içinde oldu-

[14] Slezkine, *a.g.e.*

[15] Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, Princeton: Princeton University Press, 1978. Irak Komünist Partisi'nin kurucusu Pyotr Vasili bir Asuriydi (s. 404). 1941-1948 döneminde Irak Komünist Partisi üyelerinin % 22.7'si Asuri ve Keldaniler'den oluşuyordu (s. 699-700). Bugün çoğu Kuzey Irak'ta yaşayan Asuri-Süryani-Keldaniler Irak nüfusunun % 1'ini oluşturuyor.

[16] Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, New York: Oxford University Press, 2003.

[17] Tacik iç savaşının başındaki bu etnik-siyasi mevzilenmeler yıllar içinde değişti ve bazı Tacik gruplar iktidarı zorla elinde tutan Özbek kökenli Komünist nomenklaturaya katılarak iktidarın etnik bileşenlerini zamanla Tacikler lehine değiştirdiler. Fakat savaşın başında Özbek-Tacik ayrışması komünist-antikomünist ayrışmasıyla örtüşüyordu.

[18] Adrienne Edgar, *Tribal Nation: The Making of Soviet Turkmenistan*, Princeton University Press, 2004.

ğudur. Buna karşın "dil" çoğu zaman etnisiteyi tamamlayan ve hattâ tanımlayan bir özellik olarak sunulur. Fakat etnisite dilsel kimlikle de özdeş değildir. Kelt ailesine mensup İrlandaca ve İskoççça yakın zamana kadar ölü diller arasında sayıldığı ve bugün bile aşırı milliyetçi bir avuç insan dışında kimse tarafından konuşulmadığı, İrlanda ve İskoçya'da hâkim günlük (kamusal ve özel) dil İngilizce olduğu halde, İrlandalı ve İskoç etnik kimlikleri yok olmadıkları gibi, kendi diline sahip pek çok etnik gruptan, hem toplumsal hem de siyasal anlamda daha canlıdır.

İrlandalı, İskoç ve benzeri örneklere rağmen, sosyal bilimler literatüründe etnisite halen var olan veya eskiden varolmuş bir dille ya da hâkim dilin şiveleşmiş bir haliyle (İskoç şivesi, Ebonik, Ladino, Boşnakça vd.) ilişkilendirilir. Dilsel boyut üzerinden etnik kategoriler ulus-devletlerin kuruluşu ve dolayısıyla milliyetçilik ve millet kavramlarıyla bağlantılandırılır. Buradaki mantık dizgesi şöyle özetlenebilir: Her etnik kategori kendine has bir dile sahiptir; ulus-devlet inşâsı belli bir dilin devlet aygıtının kaynakları kullanılarak ulusal dil olarak yaygınlaştırılması, öğretilmesi ve böylelikle ulusal pazarın yaratılarak kapitalist gelişmenin önünün açılması sürecidir; dolayısıyla devlet ulusal dil olarak seçtiği ve standartlaştırarak yaydığı dil üzerinden belli bir etnik grubu toplumsal düzenin merkezine oturtmuş olur. Son on yılda milliyetçilik araştırmalarına egemen olan Anderson'un "hayalî cemaat" fikrinden esinlenen bu yaklaşım ulus-devleti ulusal pazarın kuruluşuna dayandırırken, ulusal dili de ulusal pazarın olmazsa olmaz koşulu sayar.[19] Böylelikle siyasi (devlet aygıtının şekil değiştirmesi), ekonomik (ulusal pazarın kuruluşu), akademik-kültürel (ulusal dilin standartlaştırılması) süreçler bilinçli bir toplum mühendisliği projesinin uyumlu parçaları, belli bir etnik grup bu yeni siyasi yapılanmanın asli unsuru, genel olarak toplum da bu sürecin edilgen nesnesi olarak betimlenir.

Etnisiteyi milliyetle, uluslaşma sürecini de belli bir etnik gruba atfedilen özelliklerin devlet yoluyla toplum geneline yayılmasıyla özdeşleştiren bu tasvir daha çok Almanya'nın uluslaşma sürecinin ve Romantik Alman milliyetçiliğinin tasviri gibidir. Oysa Avrupa'da Fransız İhtilali'nden esinlenen "liberal milliyetçi" akımlar ulusal dil yoluyla asimilasyonu ve cumhuriyetçi kurumlar yoluyla halk egemenliğini öngörüyordu ve "etnik köken" vurgusu görece azdı. Bu dil-merkezli Fransız modeline karşı gelişen Romantik Alman milliyetçiliği, dile yapılan vurguyu muhafaza etmekle beraber, daha halk merkezli, folklorik öğelere çok önem veren (*volkisch*), etnik ve kültürel bir milliyetçilikti. Her etnik grubun kendine

[19] Hobsbawm, *a.g.e.*; Anderson, *a.g.e.*

has ve korunması gereken değerli bir folklorik özü olduğu iddiasındaki bu anlayış, etnik-kültürel özcülüğün etkisiyle asimilasyonu hoş görmeyen, "öze dönüş"çü, doğaya ve köy hayatına hayran bir mecraya girdi.

Asimilasyon konusunda zıtlaşan iki milliyetçilik türü –Fransız ve Alman– etnik kategoriler konusundaki önemli bir farklılığa işaret ediyor: Fransız modelinde dil milli kimlikle özdeşleştiriliyor ve (Alsaslı, Breton, Bask, vd. etnik azınlıklara) Fransızca öğretilerek azınlıklar Fransız olabiliyorken, Alman modeli ancak "özü" Alman olanların, yani etnik Almanların, nerede olurlarsa olsunlar (asırlardır Transilvanya'da veya Rusya'da yaşayan Almanlar, vd.) Alman olabilmelerine izin veriyor, buna karşın etnik Alman olmadıkları halde yüzyıllardır Almanya'da yaşayanların (Lehler, Sorblar, Yahudiler, vd.) Alman milletinin bir parçası olmalarını bu topluluklara atfedilen farklı folklorik-kültürel ("etnik") "öz"e istinaden sorunlaştırıyor ve hattâ imkânsızlaştırıyordu. Nitekim 1913'teki vatandaşlık yasası hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde Alman ulusunu "etnik" temelde tanımladı. Böylece Fransız ulusuna katılmak için yeterli olan dil-merkezli asimilasyon, Alman ulusunun bir parçası sayılmak için yetmiyordu.

## Milliyet ve Etnik Kategori Arasındaki Bağlantı ve Kopuşlar

Standartlaştırılmış bir devlet dilinin oluşturulması milliyeti etnisiteye bağlayan bir köprü olarak görülse de,[20] bunun milliyetçiliği etnikleştirmeye yetmeyeceği çok açıktır. İlk modern millet sayılabilecek Amerikan milleti kuruluşunda isyan bayrağı açtığı Britanya İmparatorluğuyla aynı dili paylaşıyordu. İngilizce birden fazla etnik grubun (İngiliz, İskoç, İrlandalı, vd.) diliydi ve sonrasında Amerikan İngilizcesi asimile edilen onlarca etnik grubun anadili olarak bu etnik-üstü vasfını korudu. Fransızca; Bask, Breton ve Korsikalı azınlıklar için Fransız etnik kimliğinin temsilcisi sayılabilse bile, eğitim yoluyla yaygınlaştırılan standartlaştırılmış Fransızca Paris dışında, hele kırsal kesimde, pek çok "etnik Fransız"a da yabancıydı. Fransız tarzı cumhuriyetçi, laik ve dil-merkezli milliyetçilik 1830'ların liberal devrimler dalgasıyla Avrupa'nın dört bir yanına yayıldı. Fransız İhtilalinin tetiklediği bu ilk dalgada kan bağı mitine dayanan etnikçi düşünce geri plandaydı. Etnik milliyetçiliğin düşünsel temelini Fransız milliyetçiliğine tepki olarak yükselen romantik Alman milliyetçiliğinde aramak daha doğrudur.

---

[20] M. Çağatay Okutan, *Tek Parti Döneminde Azınlık Politikaları*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2004, s. 17.

Fransız milliyetçiliğinin popülerliğine katkıda bulunduğu dil öğesinin aksine, laiklik ilkesi milliyetin aynı zamanda belli bir din veya mezheple özdeşleştirildiği bağlamlarda Fransa'daki şekliyle ilgi görmedi. Örneğin Bulgar, Ermeni, Sırp, Süryani ve Yunan milliyetçileri kendi milletlerine has bir kiliseyi kimliklerinin bir parçası, hattâ bazen en merkezi öğesi saydılar. Kilise, Osmanlı egemenliğinde yüzyıllardır yaşayan bu toplulukların milliyetçi seçkinleri tarafından tarih kurgularında milletlerinin çağlar boyu sürekliliğini sağlayan ve kanıtlayan bir kurum olarak sunuldu. Halbuki gerçekten de binyılı aşkın süredir bağımsız kiliseleri etrafında bir kimliği olan Ermeniler ve Süryaniler dışındaki Ortodoks etnik grupları için evrensel Ortodoks kilisesi milliyetçi kurgularına yardımcı olmadığı gibi apaçık bir engeldi. Arnavut, Bulgar, Romen, Sırp ve Yunan milliyetçileri İstanbul'daki evrensel patrikhane ile sürekli bir mücadeleye girişerek kendi ulus devletlerini inşâ ettikleri topraklarda kiliseyi "millileştirdiler" ve bunu İstanbul patriğinin milliyetçiliği Ortodoks evrenselliğini yaralayan bir sapkınlık olarak tasvip etmediğini ve kınadığını alenen açıklamasına rağmen yaptılar.[21] Dinî cemaatlere göre düzenlenmiş Osmanlı millet sisteminde Bulgar, Romen, Sırp ve Yunan milliyetçilikleri Ortodoks cemaatinin kurumsal ve kavramsal olarak parçalanmasını şart koşuyordu. Dolayısıyla milliyetçilik, ele alınan örneğe bağlı olarak, kendinden önceki dinî kurumlar ve kavramlarla görece süreklilik arz edebildiği gibi (Süryani, Ermeni, vd.) radikal bir kopuşu da ifade edebilir (pek çok Katolik, Ortodoks ve İslâm toplumunda).

Modern millet tahayyülleri ekseriyetle ortak soy, köken ve kan bağı efsanelerine dayandırıldığı için, bu efsanelerin zikrettiği modernizm öncesi aşiret, kabile, klan, oymak ve benzeri akrabalık merkezli toplumsal unsurlar, 19. ve 20. yüzyılda milliyetçiliğin hizmetinde bilimsel üretimin de (özellikle antropoloji ve tarihin) ilgi alanı oldu. Yeni keşfettikleri "millet"lerinin asli unsurunu, etnik "öz"ünü, arayan etnograflar ve antropologlar, bu asli unsurun ve özün, yerleşmiş şehir medeniyetinin tam zıddında, kâh köylüler kâh göçebeler arasında, halk türküleri ve diğer sözlü kültür öğelerinde bulunduğunu iddia ederek, uygun gördükleri folklorik öğelerin derlenmesine ve yeniden üretilerek ulusal eğitim ve kültür ağı yoluyla popülerleşmesine çalıştılar. Modern şehir insanı, milliyetçi ideolojilerin telkiniyle ulusal özünü kırsalda ve şehir-öncesi göçebe hayatında keşfediyordu.[22] Etnografi ve antropoloji, millet ve etnik grup arasındaki

[21] Paschalis Kitromilides, "Imagined communities and the origins of the national question in the Balkans", *European History Quarterly*, cilt 19, sayı 2, 1989.

[22] Bu anlamda Alman, Rus ve Türk milliyetçilikleri efsaneleştirilmiş millet algılarında köy yaşamına (Alman ve Rus) ve göçebe hayatına (Türk ve kısmen Rus ve Alman) atfettikleri özel

kavramsal ilişkinin kurulmasında, etnik grupların milliyetçiliği içselleştirmiş "bilimsel" bir perspektiften keşfi yoluyla önemli rol üstlenen iki bilim dalıydı. Fakat "bilimsel" verilerin toplumsal bilince işlenmesi ve etnik kategorilerin millet fikriyle ilişkisinin siyasi kurumlarca kodlanması için sosyal bilimlerin siyasal güç ile kaynaşması gerekiyordu.

## ETNİK KATEGORİLERİN GRUPLAŞMASINDA VE SİYASALLAŞMASINDA DEVLETİN BELİRLEYİCİLİĞİ: DEVLET, SOSYAL BİLİMLERİN YARDIMIYLA, ETNİK KATEGORİLERİ YARATIYOR

Etnisite daha 19. asırda bilimsel bir kategori, nesnel bir varlık olarak Avrupa'da sosyal bilimler tarafından araştırılmaya başlandı. Biyolojik argümanların bu dönemdeki popülerliğinin de etkisiyle, etnisite, bazen fizyolojik ve genetik özelliklere, bazen de kültürel ve dilsel öğelere bağlanmaktaydı. Avrupalı antropologlar özellikle Afrika, Asya ve Okyanusya' daki sömürgeleri etnik grupların keşfi ve gözlenmesi için uygun mekânlar olarak ele aldılar. Böylece etniklik, Avrupa-dışı toplumlara atfedilen bir tür geri kalmışlık emaresi, izlenen ve incelenen bir nesne olarak görüldü. Fakat Avrupa-dışına odaklanan bu sözde bilimsel bakış, Avrupa iç siyasetinin gereklerinin de teşvikiyle Avrupa toplumlarının da etnik kategoriler ışığında incelenmesine yol açtı. Etnik farklılıkların bilimsel "keşfiyle" Avrupa ülkelerindeki toplumsal eşitliksizliklerin (Alman-Slav, Rus-Tatar, vd.) doğallaştırılarak biyolojik-kalıtsal bir farkın tecellisi olarak yorumlanmasının yolu açılmış oluyordu. Biyolojinin veya doğa düzeninin bilimsel bir yansıması olarak görülmesiyle, bu eşitsizliklerin siyasi-ekonomik ve kurumsal çerçevenin yeniden düzenlenmesiyle giderilebileceğine dair reformist düşünceler bastırılıyor, nihayetinde var olan toplumsal hiyerarşiyi koruyan muhafazakâr bir bilimsellik ortaya çıkıyordu. Etnik kategorilerin bilimsel keşfinin tarihsel bağlamı sömürgeciliğin zirvesine ve Avrupa toplumlarının siyasi ve ekonomik iç çelişkilerinin keskinleştiği bir döneme rastlar.

Aydınlanma'yla beraber siyasetin zirvesine tesir eden akılcı planlamacı temayül, nüfus sayımı gibi yeni teknolojilerin yardımıyla insan topluluklarının bilimsel tasnifine ve bu tasnifle nesneleştirilen ve niceliksel büyüklüklere indirgenen bu toplulukların demografik bir mühendislik projesi dahilinde yeniden şekillendirilmelerine imkân tanıdı. Anderson'un

---

önemle dikkati çekerler. Karpat dağlarından geldiği düşünülen Rus milli efsanelerinde rivâyet edilen –ve tarih kitaplarında tekrarlanan– Kiev Rusları, *Nibelungenlied*'in sarışın, pagan ve yarı göçebe Almanları bunlara örnektir.

milliyetin inşâsındaki üç önemli teknoloji olarak zikrettiği "nüfus sayımı, harita, ve müze" bu toplumsal tasnif ve mühendislik projesinin merkezinde yer aldı.[23]

Kategoriler, siyasal davranış da dâhil her türlü insan davranışına şekil veren bir öneme sahip olduklarından, devletlerin nüfus sayımları ve benzeri resmî toplumsal tasniflerde kullandıkları kategoriler istatistiki bir araştırmaya kaynak oluşturmaktan çok, bizzat ölçtüğünü iddia ettiği toplumsal kategorileri yaratan bir işleve sahiptir. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri Sovyet nüfus sayımlarında kullanılan ve siyasi otorite ile etnografların pazarlıkları sonucu üzerinde uzlaşılmış, zamanla birleştirilerek değiştirilmiş, etnik kategori listeleridir. Milliyetler komiseri Stalin'in himayesinde binlerce nüfus sayım memuru merkezî idare tarafından belirlenen 191 etnik-milli kategoriden (*narodnosti*) oluşan bir liste ellerinde olduğu halde ülke sathına yayılarak nüfus sayımına giriştiler. Birebir görüşmelerde vatandaşlara milliyetlerini soran nüfus memurları, bilhassa Orta Asya ve Kafkaslar'da "Müslüman" ve "Sart" gibi ellerindeki etnik kategoriler listesinde bulunmayan cevaplar alıyorlardı. Fakat bu gibi "yanlış" cevapların asla kabul edilmemesi ve vatandaşın "gerçek" (etnik) kimliği bulununcaya kadar ek sorularla görüşmenin devam etmesi nüfus memurlarına verilen talimatnamelerde belirtiliyordu. Hattâ vatandaşın ısrarla listedeki cevaplardan birini vermemesi karşısında, ki sık rastlanan bir durumdu, kişinin dili, dini, mekânsal arkaplanı, fizyonomisi gibi "nesnel" özelliklerinden yola çıkarak nüfus memurunun kişiye bir etnik kimlik atfetmesi isteniyordu. İşte böylesi bir siyaset-sosyal bilim ittifakıyla Sovyet milliyetler politikasına temel oluşturacak, sosyalist cumhuriyetlerin, özerk bölgelerin sınırlarının ve haklarının belirlenmesinde rol oynayacak etnik kategoriler ve her kategoriye karşılık gelen niceliksel büyüklükler sözde nesnel bir nüfus sayımıyla belirlenmiş oluyordu. Daha sonra Stalin'in etnografları şaşırtan bir açıklamayla Sovyet milliyetlerinin sayısının, birbirleriyle kaynaşmaları sonucu, 60'a kadar indiğini belirtmesiyle bilim adamları ve nüfus memurları alelacele etnik-milli kategorileri birleştirerek 60 kadar milliyetten müstakil yeni bir liste çıkardılar.[24] Bu teknolojilerin ürettiği hayli yanlı demografik verilerin ışığında uygulanan projeler sonucu Orta Asya, sayıları ve sınırları değişen pek çok cumhuriyet arasında birkaç kez bölündü, Stalin'in açıklamasından sonra yüzün üstünde "millet" diğerleriyle kaynaşarak "yok oldu" ve bunun gibi milli-

[23] Anderson, "Census, Map, Museum", *Imagined Communities* içinde.

[24] Francine Hirsch, *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, Ithaca: Cornell University Press, 2005.

yetlerin "nesnel" varlığı iddiasına gölge düşüren ve aslında siyasetle ve bilimin SSCB'de ne kadar iç içe geçmiş olduğunu gösterir uygulamalar ortaya çıktı.

Nüfus sayımında kullanılan kategoriler devletin hizmetinde toplumsal dönüşüm ve demografik mühendislik projeleri için kullanılan araçlardan yalnızca birisidir. Kimlik kartları ve pasaportlarda kaydedil(mey)en kategoriler, kamusal ve özel alanda kullanımına izin veril(mey)en diller, vatandaşlık ve göçmenlikte aran(may)an şartlar, devlet kadrolarının toplumsal kategorilere karşılık gelen kotalara bölün(me)mesi, modern devletlerin etnik kategoriler karşısında benimsedikleri farklı rejimlerin yansımalarıdır.

## ETNİK KATEGORİ VE MİLLİYET İLİŞKİSİNİ KURMADA ÜÇ FARKLI "ETNİSİTE REJİMİ": TEK-ETNİLİ, ÇOK-ETNİLİ VE GAYRİ-ETNİK DEVLETLER

Etnik olarak homojen bir toplum geçmişte olmadığı gibi günümüzde de yok gibidir.[25] Sıklıkla dile getirilen bu gözleme etnik homojen "istisna" olarak gösterilen Japonya bile, geçmişte (Hokkaido adasının ilk yerlileri olan) Aynular, Burakuminler ve Okinawalılar; son yüzyıllarda ise Koreliler ve Çinliler gibi farklı etnik azınlıkların yaşadığı heterojen bir ülkedir.[26] Gene homojen "istisna"lar arasında sayılan İskandinav ülkeleri[27] kuzey bölgelerinde asırlardır yaşayan etnik Lapp azınlıktan başka, Asya, Afrika ve Doğu Avrupa'dan gelen göçmenleri de barındırmaktadırlar.[28] Kısacası günümüzde etnik anlamda homojen bir toplum yoktur demek yanlış olmaz.

Tüm devletler çok-etnili bir toplumla karşı karşıyadır. Elbette görece homojen ve izole Japonya ile görece heterojen ve kıtasal büyüklükteki Rusya ve ABD'nin sahip oldukları etnik bileşimler büyük niceliksel ve niteliksel farklılıklar arz ettiği gibi, din, dil, sınıf ve ırk gibi etnisiteyle kesişebilen diğer boyutlarda gözlenen çeşitlilikler de bazı toplumlarda etnik çeşitliliğin diğerlerine oranla daha çarpıcı olması sonucunu doğurmaktadır. Fakat daha önce de belirtildiği gibi etnik kategoriler ve dola-

---

[25] M. Çağatay Okutan, *a.g.e.*

[26] Michael Weiner, *Japan's Minorities: The Illusion of Homogeneity*, New York: Routledge, 1997.

[27] William Pfaff, Japonya ve İskandinav ülkelerini etnik homojen istisnalar olarak saymıştır, *The Wrath of Nations*, New York: Simon and Schuster, 1994, s. 16, aktaran M. Çağatay Okutan, *a.g.e.*, s. 18.

[28] Jaroslav Krejci ve Vitezslav Velimsky, *Ethnic and Political Nations*, Londra: Croom Helm, 1981.

yısıyla etnik çeşitlilik de bilimsel ve siyasi temayüllerin kesişiminde üretildiğinden, etnik kategoriler ve çeşitlilikten mutlak değerler olarak değil ancak tarihsel değişkenler olarak bahsedilebilir. Son tahlilde etnisite de (diğer toplumsal kategoriler gibi) bazı toplumsal pratiklerin kurumsal bir çerçeveye oturtulmasıyla siyasi gerçeklik kazanır.

Bir devletin, toplumda etnik kategorilerin ifade edilmesi, kullanılması, ve düzenlenmesine ilişkin koyduğu kurallar bütünü "etnisite rejimi" olarak adlandırılabilir. Belli bir etnisite rejiminin tarif edilmesinde ve tanımlanmasında kullanılabilecek "emareler" devletin kurumsal yapısında bulunabilir. Her biri etnisiteye karşı tavrı örnekleyebilecek kurumsal emarelerin arasında şu öğeler sayılabilir: Nüfus sayımında ve resmî kimliklerde kaydedilen kategoriler; göçmenlik için yapılan başvurularda ve vatandaşlığa geçişte aranan şartlar; resmî diller; idari teşkilatlanmanın (federal, merkezî, vd.) temelleri; eğer varsa, halkın geri kalanından adli, idari, mali ve diğer alanlarda farklı mevzuata tâbi grupların (azınlıklar) oluşturulmasında gözetilen esaslar.

Devletin kurumsal çerçevesinde görülen bu emarelerden yola çıkarak tek-etnili, çok-etnili ve gayri-etnik olarak adlandırılabilecek üç tip etnisite rejiminin tarifine ulaşılabilir. Tek-etnili (mono-ethnic) rejim, milleti tek bir etnik kategoriden ibaret olarak kurgular ve bu ilkeyi vatandaşlık ve resmî kayıtlar başta olmak üzere yukarıda tarif edilen kurumlar yoluyla ifade eder. Çok-etnili (multi-ethnic) rejim, milleti birçok etnik kategoriden müteşekkil bir kitle olarak kurgular ve devletin resmî kurumlarında, idari yapısında, personelinde ve yukarıda belirtilen diğer kurumlarında bu çok-etnililik resmen ifade edilir. Gayri-etnik (non-ethnic) rejim ise milletin tarifinde kan-soy bağını temel ölçüt olarak almaz ve diğer toplumsal kategorilerden bir veya birkaçını (dil, din, sınıf, vd.) veya siyasi, tarihsel, ideolojik bir öğeyi (toprak, devlet, sosyalizm, laiklik, demokrasi, vd.) milleti tanımlayan ana eksene yerleştirir. Tek- ve çok-etnili rejimlerin her ikisi de etnisiteyi nesnel bir kategori olarak tanır ve kaydeder, fakat tek-etnili rejim bunu "diğerlerini" milletin kurumlarından dışlamak için, çok-etnili rejim ise etnisiteye dayanan âdil bir temsili ve yönetişimi sağlamak için yapar. Gayri-etnik rejim ise etnisite dışında bir ilke ekseninde kurgulandığı için etnik bilinç resmî düzeyde bastırılır, göz ardı edilir ve etnisiteye dayanarak dile getirilen talepler siyaseten meşru kabul edilmez.

## TEK-ETNİLİ REJİM: ALMANYA MODELİ VE DİĞER BAZI ÜLKELERDEKİ BENZER UYGULAMALAR

Tek-etnili rejimdeki devletlerde kurumsal seviyede etnik bilincin bir göstergesi olarak etnik köken nüfus sayımlarında kodlanır, resmî kimlik kartları ve pasaportlara işlenebilir ve hâkim etnik kategori dışında kalan etnik kategoriler millete üyelik anlamına gelen vatandaşlık haklarından mahrum edilebilir. Bu rejimde vatandaşlık *jus sanguinis* (kan bağı) prensibine dayanır. Dışlanan etnik kategorilerdeki kişilerin hâkim unsurla karışmalarının, yani asimilasyonun engellenmesi için dışarda bırakılan etnik gruplara kendi dillerinde eğitim serbest bırakılabileceği gibi, fiziksel anlamda ayrı tutulmaları (segregasyon), ülkeden çıkartılmaları ve hattâ yok edilmeleri bile gündeme gelebilir. Tek-etnili rejim, devletin çok keskin ve kesin bir etnik bilince sahip olduğu ve toprakları üzerindeki nüfusu soykan bağı algısına göre tasnif ettiği rejimdir.

Almanya tek-etnili rejimi örnekleyen ülkelerin başında gelir. 19. yüzyıldan 1990'lara kadar Fransız ve Alman vatandaşlık kanunlarını ve etnik azınlık politikalarını inceleyen Brubaker, 1913'te kabul edilen Alman vatandaşlık kanununun *jus sanguinis* (kan bağı) prensibinin tartışmasız zaferi olduğunu kaydediyor.[29] Brubaker'a göre, "1913'e kadar Alman vatandaşlık yasası kendi içinde tutarsızdı" çünkü bu yasa "iki model arasında kalmıştı –vatandaşlığı toprağa bağlı bir cemaat olarak gören eski anlayış ve vatandaşlığı kökene bağlı bir cemaat olarak gören yeni anlayış. İlki mutlakiyetçi devletin bir ürünü, ikincisi ise yeni ortaya çıkan ulus devletin (bir ürünüydü)."[30]

Prusya'dan kalma devletçi millet fikrine en şiddetli saldırılar Almanya'nın kuruluşunda önemli rolü olan ve etnik kökene dayalı bir millet tanımını savunan milliyetçi Pan-Cermen Ligi'nden geliyordu.[31] Fransa'da doğan ve Fransızca konuşan herkesin Fransız vatandaşı sayılmasına olanak veren *jus soli* (toprak) prensibi ise Almanya'da siyasi partilerin hiçbirinin önermeyi bile cesaret edemeyeceği "aşırı" bir görüştü. 1913'e gelinen süreçte milliyetçileri uğraştıran etnik "problem"lerden biri Almanya'da, bilhassa *Doğu Prusya'da çiftçi ve Ruhr havzasında işçi olarak bulu*nan ve sayıları birkaç milyonu bulan Lehler idi. Schleswig-Holstein eyaletindeki Danimarkalılar, Lusatia'da yerleşik Sorblar ve şehirlerde ağırlığını hissettiren Yahudiler, Almanya'daki diğer büyük etnik gruplardı. Al-

[29] Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, s. 114.
[30] *A.g.e.*, s. 115.
[31] *A.g.e.*, s. 116.

man milliyetçileri için ülkedeki etnik azınlıklar kadar önemli bir sorun da Almanya dışında, özellikle Rus Çarlığı'nın muhtelif bölgelerinde ve Doğu Avrupa'da kolonizatör gruplar halinde yayılmış etnik Almanların (*Auslandsdeutsche)* varlığıydı.[32]

Prusyalı Bismarck'ın siyasete hâkim olduğu süreçte savunduğu devletçi prensip Alman İmparatorluğu'na bağlı ve sadık etnik azınlık mensuplarının Alman sayılmasını ve Almanya dışında yaşayan etnik Almanların vatandaş olmalarını engelliyordu. Bu çifte tehlikeye karşı Pan-Cermen Ligi'nin kamuoyu oluşturmasıyla 1913 yılında Alman vatandaşlık yasası neredeyse oybirliğiyle hiç tavizsiz *jus sanguinis* esasına göre yeniden düzenlendi.[33] Böylelikle asırlardır Rusya ve Doğu Avrupa'da yaşayan milyonlarca etnik Alman, istedikleri zaman Almanya vatandaşı olabilecekti. Buna karşın, Almanya'da yaşayan fakat Alman soyundan olmayan Lehler ülkede bulundukları süre göz önüne alınmaksızın Alman vatandaşlığından mahrum bırakıldılar. Böylelikle, *jus soli* ve *jus sanguinis* arasında bir orta yolu ifade eden Bismarck'ın devletçi pozisyonu bile Almanya için fazla müsamahakâr ve anti-milli sayılarak reddedilmişti.

19. yüzyılda onyıllarca süren uğraşlar sonucu Almanya'da yerleşik Yahudiler vatandaşlık hakkı kazanmışlardı.[34] Fakat yüzyıllardır Almanya'da yaşayan Yahudilerin ancak çok uzun süren tartışmalar sonucu vatandaşlığa kabul edilmeleri, Brenner'a göre, aslında Yahudilerin hiçbir zaman Alman olamayacakları yargısını kamuoyuna benimsetmişti.[35] Bu süreçte Yahudilerden Almanya'ya olan sadakatlerini kanıtlamaları istenmiş, asırlardır yaşadıkları topraklarda vatandaşlık hakkı alabilmek için Yahudilerin özel bir uğraş vermeleri gerekmişti. Kamuoyunda "Yahudilerin sadakatine" ilişkin onyıllar süren tartışmaların milletin asli unsuru kabul edilen Almanlar üzerindeki etkisi Yahudilerin her zaman ve her olayda Almanya'ya sadakatlerinden şüphe etmek şeklinde bir tavırdı.[36]

---

[32] 1913'ten önce yürürlükte olan kanuna göre 10 yıldan fazla Almanya dışında yaşayanlar vatandaşlıklarını kaybediyorlardı.

[33] *Reichstag*'daki tartışmalar sırasında Kuzey Schleswig'teki Danimarkalı azınlığın temsilcisi "*jus soli*'ye karşı gösterilen bu abartılı korkuyu (*Angstlichkeit*) bir türlü anlamıyorum" demişti. Brubaker, *a.g.e.*, s. 122.

[34] Alman Yahudileri bu statülerini Nazi hükümetinin ırkçı Nüremberg Kanunlarına kadar korudular.

[35] Michael Brenner, "No Place of Honor", Deniz Göktürk, Anton Kaes ve David Gramling (derleyenler), *Germany in Transit: Nation and Migration, 1955-2005*, Berkeley: University of California Press, baskıda, s. 166-168. Michael Brenner, günümüz Almanyası'nın Yahudi asıllı entelektüellerindendir.

[36] Walter Rathenau'dan Hermann Cohen'e, Franz Rosenzweig'dan Martin Buber'e ünlü Alman Yahudilerinin kaleminden "Almanlık" ve "Yahudilik" kavramlarının ilişkisi üzerine çoğunluğu Nazi döneminin öncesine uzanan makalelerin toplandığı bir eser için, bkz. Christoph Schulte

Tek-etnili ulus kavramını anayasaya ve vatandaşlık kanununa işlemiş Almanya'da resmî düzeyde devletin kurum ve kuruluşlarında hâkim etnik bilince karşı tepki olarak Weimar döneminin görece liberal açılımının cesaretlendirmesiyle Danimarkalı, Frizyalı, Leh ve Sorblar 1924 yılında Berlin'de "Azınlıklar Birliği"ni kurdular.[37] Danimarkalı azınlık, Birinci Dünya Savaşı'nı müteakip Almanya-Danimarka sınırında yapılan plebisit sonucu sınırın Alman tarafında kalanlardan oluşuyordu ve galip devletlerin baskısıyla azınlık haklarını elde etmişti. Lusatya'da yerleşik Sorblar da Weimar döneminde entelektüel liderleri Jan Skala ve milliyetçi örgütleri Domowina'nın lideri Ernst Barth'ın liderliğinde özerklik için harekete geçtiler. Slav ırkından geldikleri için en çok ayrımcılığa uğrayan azınlıklardan biri olan Sorblar, bilhassa Nazi dönemindeki mezalime istinaden İkinci Dünya Savaşı'nı müteakip Lusatya'nın bir Slav ve sosyalist devlet olan Çekoslovakya'ya bağlanması isteklerini Doğu Almanya'daki Sovyet işgal kuvvetleri aracılığıyla Stalin'e ilettiler.[38] ABD ve SSCB arasında ikiye bölünmüş Almanya üzerinden kurulan Soğuk Savaş'ın hassas dengeleri bu isteğin gerçekleşmesini engellediyse de SSCB Sorblara Doğu Almanya içinde (SSCB'deki özerk bölgelere benzer) bir özerk bölge kurulmasını sağladı. Sorb özerk bölgesi Leninist-Stalinist milliyetler siyasetinin Almanya'daki somut bir uzantısı ve Sorblar da Doğu Almanya'nın "vitrinlik etnik azınlığı" oldu.

Bir defa kurumsal ve yasal altyapısıyla yerleştikten sonra etnisite rejimlerinin değişime ve dış şoklara karşı ne kadar dirençli olduklarını gösteren bir örnek de Nazi Almanya'sının yenilgisinin ardından Doğu ve Batı Almanya'da tek-etnili milletin yasal ve kurumsal yapısının devam edişidir. "Vitrinlik etnik grup" olan Sorblara verilen hakların benzeri, Doğu Almanya'daki yüzbinlerce Asyalı ve Afrikalıdan esirgendi. Bu insanlar bazen Nazi dönemini anımsatan biyolojik boyutlu ayrımcı düzenlemelerin hedefi oldular. Sosyalist dayanışma programlarıyla veya sosyalist güçlerin savaştığı ülkelerden mülteci olarak gelen onbinlerce Angolalı, Kübalı, Çinli, Koreli, Yunanlı, Macar, Polonyalı, Vietnamlı ve Mozambikli

(derleyen), *Deutschtum und Judentum: Ein Disput unter Juden aus Deutschland*, Stuttgart: Reclam, 1993.

[37] Thomas Steensen, "Frühe Beziehungen zwischen Sorben und Nordfriesen (I) Der Verband der nationalen Minderheiten in Deutschland und die Europaischen Nationalitatenkongresse", Reimer Kay Holander ve Thomas Steensen (derleyenler), *Friesen und Sorben: Beitrage zu einer Tagung über zwei Minderheiten in Deutschland* içinde, Bredstedt: Nordfriisk Instituut, 1991, s. 3-11.

[38] Detlef Kotsch (derleyen), *Minderheitenpolitik in der SBZ/DDR nach dem Zweiten Weltkrieg: Die Sorben, sowjetische Besatzungsherrschaft und die staatliche Sorbenpolitik*, Potsdam: Veröffentlichungen des Brandenburgischen Landeshauptarchivs/Verlag für Berlin-Brandenburg, 2000, s. 47-57.

"yabancılar" yıllarca Doğu Almanya'da kalmalarına rağmen vatandaşlıktan mahrum edildikleri gibi, Alman nüfustan fiziksel olarak ayrı tutuldular.[39] "Yabancıların" cinsel hayatını düzenleyen yasalar Nazi döneminde Ari ırkının saflığını korumak için yapılanları hatırlatıyor. Devletin talimatnamesine göre Vietnamlı bir kadın, erkeklerle "samimi ilişkiler" kurması yasak olduğu halde, hamile kalırsa, devlet kadına bedava kürtaj hakkı sunuyor, fakat kürtajı reddederse geciktirilmeksizin Vietnam'a geri gönderiliyordu.[40] Mozambiklilerin Alman nüfustan ayrı binalarda tutulması ve iki grup arasındaki münasebetlerin sınırlandırılması için de özel çaba gösterilmiştir.[41]

Liberal demokratik Federal Almanya ise savaşın galiplerinin dayatmasıyla dört etnik kategoriye azınlık statüsü ve hakları tanıdı: Danimarkalılar, Frizyalılar, Sorblar ve Çingeneler. Aralarında en kalabalığı yüzbin nüfuslu Çingeneler olan bu grupların aksine 2005 itibariyle sayıları sekiz milyona ulaşan "yabancılar" vatandaşlık hakkı başta olmak üzere pek çok haktan mahrum edilerek Alman ulusu kavramının dışında tutulmuşlardır.[42] Brenner'a göre Yahudi soykırımı sonrasında gözlenen ulusal pişmanlık ve günah çıkarmanın Alman toplumundaki etnik piramide etkisi dar ve yüzeysel oldu: Yahudiler de o piramidin tepesinde –Almanların yanında– "onurlu bir yere" çıkarıldılar; yoksa ülkede üç kuşaktır yaşayan milyonlarca "yabancı" yine devletin kurumları tarafından dışlanıyor, en yetkili ağızlardan bu "yabancılar"ın "istenmedikleri" söyleniyordu.[43] Helmuth Kohl'un Türk işçilerinin, Türkiye'ye gitmelerini teşvik etmek için "bir daha Almanya'ya dönmeyeceklerine dair bir belge imzalayan" işçilere 10.500 Mark verilmesini öngören kanunu çıkartması Alman devletine ve bürokrasisine egemen tek-etnili millet kavramını yeniden ortaya koymuştur.[44]

---

[39] 1989 yılında Federal Almanya'yla birleşen Demokratik Alman Cumhuriyeti'nde 60 bin Vietnamlı, 52 bin Polonyalı, 15 bin Mozambikli ve 8 bin Kübalı vardı. Deniz Göktürk et al., *Germany in Transit*, s. 40.

[40] "Agreement on the Procedures Concerning Pregnancy among Vietnamese Women Laborers in the GDPR (1987)", Deniz Göktürk et al., *Germany in Transit*, s. 56-57.

[41] *A.g.e.*

[42] Cornelia Schmalz-Jacobsen ve Georg Hansen tarafından resmî kurumların desteğiyle derlenen rakamlara göre 1997 itibariyle Almanya'da yaşayan yabancılar arasında 2.014.311 Türk, 662.691 Yugoslav, 586.089 İtalyan, 359.566 Yunanlı, 276.753 Polonyalı, 132.283 İspanyol, 125.131 Portekizli bulunmaktadır. *Kleines Lexikon der ethnischen Minderheiten in Deutschland*, München: Beck'sche Reihe, 1997. 1998'de vatandaşlık kanununda bazı ciddi değişiklikler yapıldı; bu makalede ele alınan 1913-1998 dönemidir.

[43] Brenner, a.g.m.

[44] Irina Ludat, "A Question of the Greater Fear", Deniz Göktürk et al., *Germany in Transit*, s. 23-27.

Tek-etnili rejimin belirtileri arasında, kan bağına dayalı bir vatandaşlık yasası kadar önemli olan etnik ölçüt esas alınarak tanımlanmış bir "azınlıklar" rejimidir. Almanya'nın tarihsel ve halen resmî azınlıkları arasında olan Danimarkalılar, Frizyalılar ve Sorblar geleneksel olarak Hıristiyanlığın Protestan mezhebine bağlı olduklarından dinsel ve mezhepsel anlamda Alman çoğunluktan farkları yoktur.[45] Bu da Almanya'da azınlıkların açıkça etnik farklıları esas alınarak kodlandığını gösterir.

Tek-etnili rejimin dünya çapında pek çok ülkede görülen bir başka belirtisi de yerleşim yerlerinin, kamusal alanların ve hattâ hizmetlerin etnik kökene veya etnik kökenin bir üst-grubu olan ırk esasına göre ayrılması demek olan segregasyondur. 1960'lardaki Vatandaşlık Hakları Hareketi öncesi ABD ve 1990'a kadar *Apartheid* sistemini yaşatan Güney Afrika bu duruma örnektir. Bu iki ülkeyi Brezilya'yla karşılaştırmalı olarak inceleyen Anthony Marx, ABD ve Güney Afrika'da hâkim olan uygulamada ulusun Avrupa kökenli göçmenler toplamından oluştuğunu ve "beyazlar" olarak tanımlanan bu grubu birleştiren unsurun ötekileştirilen Afrika kökenli siyahlar olduğunu savunuyor.[46] Kan bağına dayanan bu millet tanımı yerleşim bölgelerinden okullara, restoranlardan otobüslere, kamusal ve özel hizmet ve yaşam alanlarının ırk esasına göre ayrılmasıyla perçinlenmiş, ırklar arası evliliklerin her iki ülkede de çok düşük olmasını (ABD'de halen % 10, Güney Afrika'da *Apartheid* döneminde yasadışı) beraberinde getirmiştir. Esasen *Apartheid* sözcüğü (ayrı olma, ayrı tutma, ayrı yaşama) tek-etnili rejime dayalı bir devletin çok-etnili bir toplum gerçeği karşısında formüle ettiği yasal, kurumsal ve ideolojik sistemi kısa ve öz bir biçimde tarif etmektedir.

Etnik bilincin kurumsal düzeyde en keskin ve katı örneklerinden birisi de, ironik bir şekilde, pek çoğu Nazi rejiminin soykırımından kaçan Yahudiler tarafından kurulan İsrail devletidir. Kan bağına dayalı 1913 Alman vatandaşlık yasasına benzer şekilde İsrail vatandaşlığı da dünya üze-

---

[45] Tarihsel olarak Prusya'nın önderliğinde ve dolayısıyla Protestanlığın egemen olduğu bir siyasal kültürle kurulmuş olan Almanya'da bugün için Protestanlar ve Katolikler toplam nüfus içinde eşitlenmiştir. Alman eliti içinde Protestanlar İkinci Dünya Savaşı sonrasına dek Katolikler'den daha ağırlıklıydılar. Bu durumun bir göstergesi olarak Bismarck, Katolik Kilisesi'nin siyasi gücüne karşı *Kulturkampf* (Kültür Savaşı) kampanyasını başlatarak tek taraflı bir laikleştirme operasyonuna girişti ama pek de başarılı olamadı. Hemen hepsi Protestan olan Doğu Almanya'nın ayrı bir devlet olarak kurulmasıyla, Federal Almanya'da Katolikler mutlak çoğunluğu sağladılar ve bu durum 1990'da iki Almanya'nın birleşmesine kadar sürdü.

[46] Anthony W. Marx'a göre, ABD ve Güney Afrika'nın aksine, kuruluşunda Fransız Devrimi'nin ilerici cumhuriyetçi geleneğinden bir hayli etkilenen Brezilya'da ulusun Avrupalı ve Afrikalı grupların birleşiminden oluştuğu fikri hâkim olmuştur. *Making Race and Nation: A Comparison of the United States, South Africa and Brazil*, New York: Cambridge University Press, 1998.

rinde nerede yaşarsa yaşasın Yahudi soyundan gelen tüm bireylere açıktır. Buna karşın vatandaşlıkları her zaman bir milli güvenlik sorunu kabul edilen bir milyon etnik Arap'tan başka İsrail'in Altı Gün Savaşı'nda işgal ettiği Batı Şeria ve Gazze Şeridi'nde yaşayan milyonlarca Filistinli iki kuşaktır İsrail'in resmen ilhak ettiği ve vatanın bir parçası saydığı topraklarda yaşadıkları halde vatandaşlığa kabul edilmemiş, dolayısıyla oy vermek gibi her türlü siyasi ve sosyal haktan mahrum bırakılmışlardır.

Söylem düzeyinde ve toplumsal pratikler düzleminde hemen her ülkede bir etnik grubun milletin özüne diğerlerinden daha yakın olduğu gözlenebilir ki bu Kanada, Avustralya ve Sovyetler Birliği gibi çok-etnili sistemlerde de Fransa gibi gayri-etnik devletlerde de gözlenebilir. Etnik-milliyetçiler ve ırkçılar her ülkede siyaset ve düşünce dünyasında boy gösterebilir, bazı halk kitlelerinin takdirini de toplayabilirler. Fakat tek-etnili bir millet tanımının devletin resmî kodlarına işlenerek kurumsallaştırıldığı, anayasa ve diğer bazı kanunlarla –vatandaşlık yasası, azınlıklar düzeni, segregasyon– garanti altına alındığı ülkeler günümüz dünyasında görece azdır.[47]

## ÇOK-ETNİLİ DEVLET FORMÜLÜ: SSCB'DEN KANADA'YA "HALKLARIN KARDEŞLİĞİ" VE "ÇOK-KÜLTÜRLÜLÜK" MODELLERİ

Lenin'in ve onun milliyetler komiseri Stalin'in Marksizme teoride ve pratikte yaptıkları en önemli katkılardan biri Sovyetler Birliği'nin idari ve kurumsal örgütlenmesinde örneklenen çok-etnili federal düzene sosyalizmin inşâsında büyük önem atfetmeleridir. Pratikte Stalin tarafından son şekli verilen Sovyet milliyetler siyaseti, Yugoslavya'dan Çin'e sosyalist İkinci Dünya ülkelerinde derin izler bıraktığı gibi, İngiltere'den İspanya'ya, Peru'dan Türkiye'ye kadar Birinci ve Üçüncü dünya ülkelerindeki sosyalist hareketlerin de etnik çeşitliliğe bakışını etkiledi. Sovyet etnisite rejimi yalnızca meşruiyetini sosyalist ideolojiden alan devletler ve hareketler üzerinde değil, sosyalizmin getirdiği çözümlere üstün alternatifler üretmeye çalışan liberallerin düşünüş tarzında da etkili oldu. Etnik çeşitlilikle başedebilmek için üretilen çözümler arasında Sovyetler Birliği modern çağın belki de en sofistike çok-etnili devlet örneğiydi.

[47] Yukarıda sayılan örneklere ek olarak, ulusu resmen tek etnik köken temelinde tanımlayan ve kurumsallaştıran ülkeler arasında Japonya gibi binlerce yıllık devlet geleneğine sahip bir ülkenin yanısıra Estonya gibi Sovyet-sonrası dönemde ülkesinde yerleşmiş bulunan etnik Ruslara vatandaşlık vermemekte direnen yeni bir devlet de sayılabilir.

1917 yılı ABD'nin, Başkan Wilson'un savunduğu "ulusların kendi kaderini tayin hakkı" rehberliğinde Birinci Dünya Savaşı'na girdiği ve aynı zamanda Rus Çarlığı'nda Bolşevik İhtilali'nin patlak verdiği yıldır. Lenin ve Stalin, Karl Marx'tan Otto Bauer'e etnisite üzerine çözüm üretmiş pek çok sosyalist düşünürün entelektüel birikimine yaslanırken kendi katkılarıyla "milliyetler sorunu"na özgün bir bakış ortaya koydular ve bu düşüncelerini Sovyet pratiğinde gerçekleştirmeye çalıştılar. "Sosyalist içerik, ulusal biçim" diye özetledikleri bu siyasete göre etnik milliyetçilikle mücadelede Bolşevik hükümeti milliyetçi dürtülerin biçime dair taleplerini (ulusal dil, eğitim, bayrak, toprak, vd.) karşılayacak ve böylelikle oluşturulan ulusal kurumları (biçim) sosyalist fikirleri yaymakta ve "halkların kardeşliği"ni esas alan Sovyet düzeninin inşâsında kullanacaktı. Uluslararası arenada da Sovyet propagandası, etnik, bölgesel ve hattâ dinî kimlikleri taktiksel olarak kullanarak sosyalist içerikli fikirlerin yayılmasını amaçladı.

Sosyalist düşüncede "halkların kardeşliği" sloganıyla, liberal düşüncede ise "çok-kültürlülük" kavramıyla ifadesini bulan çok-etnili devlet düzeni, ulusun çeşitli etnik grupların birlikteliğinden oluştuğunun resmen kabul edilmesini ve bu çok-etnililiğin devletin kurumsal ve idari teşkilatlanmasında temsil edilmesini öngörür. SSCB'de bu çok-etnililik önce 191 etnik grubun veya halkın birlikteliği olarak kurgulandı ve kodlandı. Sonraki revizyonlarla halkların sayısı, niteliği ve birlik cumhuriyeti, özerk cumhuriyet ve özerk bölge olarak sınıflandırılan seviyeleri değişse bile devletin ve milletin çok-etnili yapısının idari ve kurumsal çerçevesi korundu.

SSCB her etnik grubun özerk bir toprağı, bayrağı, meclisi, kendi topraklarında resmî kabul edilen bir dili olmasını sağladı ve bu etnik özerk bölgelerde etnik kökene dayanan "pozitif ayrımcılık" uygulamasına gitti ki bu uygulamanın Sovyet siyasetindeki adı "yerlileştirme" (*korenizatsiya*) idi. *Korenizatsiya* sayesinde Gürcülerin, Tatarların, Çuvaşların ve daha nice etnik grubun kendilerine tahsis edilen toprak parçalarında dikey hareketliliği garantiye alındı ve bu etnik bireyler kendilerine ayrılan kotaları doldurdu. Nüfus sayımında ilk kez yurt çapında ele alınan ve kayda geçen etnik kökene göre tasnif, daha sonra devletin yerel ve merkezi tüm kurumlarında önemli bir kriter haline geldi. Her Sovyet vatandaşının ülke içinde oturma izni ve seyahat için kullandığı yurtiçi pasaportlarına etnik kökenin yazılması zorunluydu. Her birey bir etnik kökeni resmen benimsemek zorundaydı ve bu etnik köken bireyin kendi rıza ve tercihinden bağımsız, nesnel olarak belirlenen ve sonrasında kuşaktan kuşağa geçen bir öğe haline geldi. İki değişik etnik kökenden ana-babaların çocukları

18 yaşına geldiklerinde ikisi arasında seçim yapmak zorundaydılar.[48] Etnik gruplara kota uygulayan meslek kolları, etnik bilincin siyasi ve ekonomik dürtülerle iyiden iyiye canlanmasına sebep oldu. Slezkine'in "etnik kompartımanlara ayrılmış bir komünal apartman" olarak tarif ettiği SSCB aslında *korenizatsiya* ve benzeri uygulamalarıyla etnik bilinci ve bölünmüşlüğü aktif bir şekilde teşvik etti.[49] Etnik kökene dayalı "pozitif ayrımcılığı" meslek seçiminde bir ölçüt olarak ve böylesine büyük bir çapta kullanan SSCB için Terry Martin, günümüzde ABD'de siyahlara ve hispaniklere yönelik aynı adlı uygulamadan yola çıkarak "pozitif ayrımcılık imparatorluğu" tabirini kullanıyor.[50] Resmî düzeyde kabul gören ve grup hakları kazanan ulusların-halkların (*narodnosti*) tanımlanmasında bilim adamlarının azımsanamayacak önemde bir rolü oldu, çünkü Sovyet yetkilileri toplumsal mühendislik projeleri için gerekli bilgiyi ancak sosyal bilimlerin aktif işbirliğiyle elde edebilirlerdi.[51]

Tek-etnili rejim gibi, çok-etnili rejim de etnik grupların "nesnel" bir varlıkları olduğuna ve tarih boyunca süreklilik arz ettiklerine olan inancın kurumsal yansımalarını barındırır. Fakat bu keskin kan-soy bağı algısı, tek-etnili rejimde merkeze alınan etnik kategorinin korunup kollanmasına, diğerlerinin dışlanmasına ve hattâ yok edilmesine yol açabilecekken, çok-etnili rejimde birden fazla etnik grup milletin asli unsurları sayılır ve devlet bu unsurların kolektif haklarını korumakla yükümlüdür. Fakat Sovyet örneğinde görüldüğü gibi etnik kategorilerin devlet tarafından yaratılması, nesneleştirilmesi ve bireylerin etnik kökenlerinin kayıt altına alınmasının, iyi niyetli amacı "geri kalmış" etnik grupların ve bölgelerin

---

[48] Dominique Arel, "Fixing Ethnicity in Identity Documents: The Rise and Fall of Passport Nationality in Russia", The National Council for Eurasian and East European Research Papers, 12 Aralık 2001.

[49] Yuri Slezkine, "The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism", *Slavic Review 53*, 1994, s. 414-452.

[50] SSCB'de geri kalmış addedilen etnik gruplara yönelik "pozitif ayrımcılık" politikalarının ayrıntılı bir dökümü ve tarihçesi için bkz. Terry Martin, *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*, Ithaca: Cornell University Press, 2001, özellikle s. 6-27; bu konuda Lenin ve Stalin arasında yaşanan anlaşmazlık için, Ronald Grigor Suny, *The Soviet Experiment*, New York: Oxford University Press, 1998, özellikle s. 140-144.

[51] "Sovyetler Birliği'nde veya herhangi bir modern devlette bilginin üretimi siyasal gücün kullanımından kolayca ayırt edilemez. Elbette, parti-devleti siyasi gücün odağıydı. Fakat parti-devletinin bilgi üzerinde bir tekeli yoktu; aksine, yönettiği nüfus hakkındaki veriler için önemli ölçüde uzmanlara ve yerel seçkinlere muhtaçtı. Rejimin ülkesini ve nüfusunu nasıl gördüğünü şekillendiren önemde etnografik bilgileri toplayarak ve rejimin resmî kategorilerini ve listelerini oluşturmasına yardım ederek, bu uzmanlar ve yerel seçkinler Sovyetler Birliği'nin oluşmasına katkıda bulundular." Francine Hirsch, *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, Ithaca: Cornell University Press, 2005, s. 11. Bu ve bunun gibi kaynaklar tarafımızca çevrilmiştir (Ş. Aktürk).

devlet aygıtında âdil temsilini sağlayarak asırlar süren Rus-merkezli Çarlık rejiminin yol açtığı hasarı telafi etmek olsa da,[52] kısa zamanda bu "resmî tanıma" ve kodlamanın feci sonuçları ortaya çıktı. Etnik-demografik teknolojiler bir defa geliştirilmeye görsün, siyasi konjonktürün değişmesiyle bir anda başlangıçtaki amaçlarının tam tersi yönde de işletilebilirler. Nitekim Stalin 2. Dünya Savaşı'ndan hemen önce Almanlar, Polonyalılar, Bulgarlar ve Korelileri "dış yurtlara sahip milletler" olarak şüpheli sınıfına soktu ve bu grupların tamamını geleneksel yerleşim bölgelerinden binlerce kilometre uzağa, çoğunlukla Kazakistan'a ve Sovyet Asya'sının diğer bölgelerine sürdü.[53] Bu ilk gruba 1944 yılında Stalin'in savaş sırasında Nazilerle işbirliği yaptıklarını iddia ettiği "cezalandırılmış milletler" de eklendi. Devletin etnik kimliği resmî kayıt altına alması sayesinde halen siperlerde SSCB için savaşan Çeçenler de dahil ülkedeki tüm Çeçenler aynı gün içerisinde trenlere doldurularak Orta Asya'ya ve Sibirya'ya sürüldü ve özellikle aşırı yüklenen tren vagonlarında Çeçenlerin yarıya yakını can verdi. "Cezalandırılmış milletlerden" Kırım Tatarları[54] ve Ahıska Türkleri Stalin'in ölümünden sonra bile "affedilmedi"; diğerlerinin kendi imkânlarını kullanarak eski yurtlarına dönmelerine Kruşçev döneminde "izin verildi".

Leninist-Stalinist milliyetler siyaseti Mao'nun zaferinden sonra Çin'de de uygulamaya kondu. Uygur, Tibet, Moğol, Hui ve diğer etnik gruplar için özerk bölgeler oluşturuldu. Devlet elli altı etnik grubu tanıdı ve kayıt altına aldı.[55] Çin'de etnik grupların Oryantalist bir "bilimsellikle" acımasızca ezilmesi daha da çarpıcı bir hal aldı. Devletin, etnik grupların ger-

---

[52] Gerçi hedeflenen bu âdil temsil de hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleşmedi. Çünkü bireylerin etnik kategorilere yerleştirilmesi ve her etnik "gruba" kendilerine ait bir toprak parçası ve bu toprak üzerinde tasarruf hakkı ve mesleki kotalar tahsis edilmesi, pratikte Ruslar dışındaki yüzlerce etnik gruba mensup bireyi "azınlıklar" olarak bu küçük toprak parçalarına hapsetti ve SSCB seviyesindeki yüksek makamlar daima Ruslara kaldı. Özbekler, Özbekistan'da pek çok alanda avantajlıydılar ama parçası oldukları Sovyetler Birliği'nin yüksek organları hep Rusların elinde kalıyordu. Örneğin, Gorbaçov'un son birkaç yılı hariç tutulursa Sovyet Politbürosu'nda tarihsel olarak Müslüman olan etnik gruplardan (Özbek, Tatar, Kazak, Kırgız, Başkurt, Azeri, Çeçen, vd.) tek bir üye bulunmadı, oysa 1989 itibariyle bu Müslüman etnik gruplar SSCB toplam nüfusunun % 17'sini oluşturuyorlardı. SSCB'nin etnik kökene göre tasnif edilmiş nüfus dökümü için Geoffrey Hosking, *The First Socialist State: A History of the Soviet Union from Within*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, s. 524.

[53] Terry Martin, *Affirmative Action Empire*, 8. Bölüm: "Etnik Temizlik ve Düşman Milletler", s. 311-343.

[54] Kırım Tatarlarının zorunlu göçünü tanıklara ve birincil kaynaklara dayanarak inceleyen bir çalışma için bkz. Alan Fisher, *The Crimean Tatars*, Stanford: Stanford University Press, 1986, s. 165-179.

[55] Dru C. Gladney, "Alterity Motives" Pal Nyiri (derleyen), *China Inside Out* içinde, online dergi. http://cio.ceu.hu/courses/CIO/modules/Module07Gladney/Gladney_index.html adresinde mevcuttur.

çekçi bir temsilini sağladığını iddia ettiği posterlerde etnik azınlıklar hemen her zaman kadın ve sıklıkla egzotik kıyafetler içinde davetkâr bir kadın olarak sergilenirken, Han Çinli figürler Batılı kıyafetleri içinde profesyonel ve soğuk duruşlu erkek ve kadınlar olarak temsil ediliyor. Devlet televizyonunda yayınlanan yeni yıl programlarının yarısı etnik azınlıkların egzotik dans gösterilerine ve şarkılarına ayrılıyor.[56] Çin, sömürgeciliğin zirvesinde Avrupa'ya hâkim olan Oryantalist yaklaşımları Maoist bir milliyetler siyaseti çerçevesine oturtmuş gözüküyor.

Sosyalist düşüncede değişik biçimlerde ifadesini bulan çok-etnili federal rejimi uygulayan Yugoslavya, bu rejimin eşitlikçi demokratik kaynaklarına SSCB ve Çin'den daha yakın bir uygulama ortaya koydu. Tito'nun iç içe geçmiş bir düzine etnik grubu, sosyalist rejimler arasında görece özgürlükçü bir ortamda kurumsal ve idari katmanlarda kaynaştırması, SSCB ve Çin'de propaganda düzleminde kalan resmî söylemlerin aksine Yugoslavya'da gerçekten çok-etnili bir Yugoslav kimliğinin ve elitinin ortaya çıkmasını sağladı. Görece başarısına rağmen kısa süren bu tecrübe Sırp milliyetçiliğinin Komünist nomenklaturanın bir bölümü tarafından tetiklenmesiyle tepkisel karşı-milliyetçilikleri harekete geçirdi ve ülkenin –bugün itibariyle yedi parçaya– bölünmesiyle sona erdi.

Sovyet modeli Kızılordu ve Komünist partiler yoluyla çevre ülkelere de taşındı. Doğu Almanya'da Sorb azınlık için Stalin'in desteğiyle bir "özerk bölge" kurulduğunu belirtmiştik. Sovyet yönetimi İran'da birer Azeri ve Kürt Sovyet cumhuriyeti kurulmasını desteklemiş, Afganistan'ı işgalinin başlangıcında bu ülkenin Özbek, Türkmen ve Tacik bölgelerinin aynı adlı Sovyet cumhuriyetlerine ilhakı da düşünülmüştür.

Leninist formülün "halkların kardeşliği" sloganıyla etnik milliyetçiliğe sosyalist bir çerçevede destek olduğu bir dönemde liberal demokrasinin çok-etnililiğe dair yeni ve eskiye göre daha kapsayıcı formüller geliştirmemesi düşünülemezdi. Gerçi Alman, Fransız ve İtalyan kantonlarından oluşan İsviçre ve hassas bir Valon-Flaman dengesinin kurumsallaştırıldığı Belçika gibi çok-etnili ve federal devletler Batı Avrupa'nın liberal geleneğinde mevcuttu. Fakat Belçika ve İsviçre özellikle de savaş dönemlerinde ulus-devlet heveslilerini özendirecek bir milli heyecan ve ortak direniş örneği sergilemediler. Maruni, Dürzü, Sünni Arap, Şiî Arap ve Ortodokslar arasında benzer hassas dengelerle kurulan Lübnan cumhuriyetinin de demokratik mekanizmaları işletemeden iç savaşa yenik düşmesi, çok-etnili ulusların birlikteliği hakkında primordiyalistlerin kötümser ön-

[56] A.g.m., Devlet televizyonundaki sunucu yeni yıl programını "Çin çok-milletli bir ülkedir, 56 farklı çiçek gibi, 56 farklı millet" diyerek açıyor.

görülerini haklı çıkarır cinsten gelişmelerdi. Nijerya'da Biafra ayaklanması ve iç savaş da Afrika'nın bu en büyük ve alabildiğine çok-etnili devletinin birlikte yaşam konusunda pek de başarılı olamadığını gösterdi.

Çok-etnili toplumlarda liberal demokratik bir millet tahayyülüne zemin hazırlayan "çok-kültürlülük" fikri başta Kanada olmak üzere, Avustralya ve ABD gibi çoğu Anglo-Sakson kökenli göçmen toplumlarında ve Hindistan gibi yine İngiliz kökenli sömürge-sonrası toplumlarda ortaya çıktı. Hollanda ve İngiltere gibi eski sömürgelerinden gelen göçmenlerle etnik bileşimleri çeşitlenen toplumların kendilerine has sorunları da çok-kültürlülük tartışmalarına taşındı. Sosyalizmin halkların kardeşliği söyleminde ifadesini bulan ideolojik meydan okuyuşuna liberal düşünürler de demokrasi inancının birleştirdiği ve ilk defa ABD'de ifadesini bulan çok-etnili ve liberal bir milliyetçilikle karşılık verdiler. Etnik kökene dayalı nüfus sayımları, pozitif ayrımcılık, geçmişte işlenen suçların telafisinde kolektif tazminatların kullanımı, (liberal toplumlarda "propaganda" yerine geçen reklam sektöründe) etnik kimliğin "nesneleştirilmesi" gibi sosyalist toplumlarda devlet eliyle yapılan çok-etnililiğe yönelik uygulamalar liberal demokratik toplumlarda da yer edindi. Kanada, Eskimolara özerk bir bölge verirken ve Quebec'te her türlü resmî kurumların ve iletişimin iki dilde (Fransızca ve İngilizce) yapılmasını zorunlu tutarken aslında Sovyet etnik-federalizmine ve onun teşkilatlanmasına benziyordu.

İngiltere ve İspanya'da liberal demokrat ve sosyalist etkiler biraraya gelerek etnisite rejiminin çok-etnili federal bir yöne doğru evrilmesini sağladı. Tony Blair'in İşçi Partisi, Liberal Parti'nin de desteğiyle, İskoçya ve Galler'e kendilerine ait bir parlamento ve bölgesel vergi toplama hakkı da dâhil bir dizi kurumsal ve sembolik haklar tanıyarak devletin etnisite karşısındaki teşkilatlanmasını önemli ölçüde değiştirdi. Franco sonrası İspanya'da, resmî dil Kastilyan İspanyolcası olsa da, Bask ve Katalan bölgeleri başta olmak üzere yerel yönetimler güçlendirildi. Büyük Britanya ve İspanya'da "millet" fikri resmî ve kurumsal olarak çok-etnili bir halkı temsil eder hale geldi.

## DEĞİŞİK EKSENLERDE GAYRİ-ETNİK MODELLER: FRANSA, TÜRKİYE VE İSLÂM ÜLKELERİ

Tek-etnili ve çok-etnili rejimlere göre gayri-etnik modeli tanımlamak zordur. Bu zorluğun temel nedeni gayri-etnik rejimin doğası gereği etnisiteyle "negatif" bir ilişkisi olmasıdır. Burada gayri-etnik rejimi, milletin devlet tarafından "etnisite dışında" herhangi bir eksende (din, dil, ideoloji, vd.) tanımlandığı ve kurumsallaştırıldığı tüm modellerin ortak adı olarak

kullanıyorum. Gayri-etnik model, etnik olmayan tüm millet tanımlarına karşılık geliyor. Bu haliyle modern etnik milliyetçiliğin şekillendirmediği tüm devletlerin millet tanımları bu kategoriye girdiği için örneğin milleti cumhuriyetçi ideoloji ve dil ekseninde tanımlayan Fransa da, Müslümanların devleti olarak kurulan Pakistan da, Şiî-Caferî mezhebi ve ideolojisiyle etnik farklılıkları görmezden gelebilen İran da, Osmanlı'dan gelen din eksenli millet anlayışı üzerine laik cumhuriyetçi ve dil-merkezli Fransız modelini inşâ etmeye çalışan Türkiye de gayri-etnik modellere örnek sayılabilir.[57]

Fransız Devrimi'nden sonra "Yahudilere bile" vatandaşlık hakları tanıyan ve eşitlik, özgürlük, kardeşlik sloganlarını milliyetçi ideolojisiyle kaynaştıran Fransa etnik kökene bakılmaksızın Fransa'da yaşayan ve Fransızca konuşan herkese vatandaşlık vermeyi ilke olarak kabul ettiği için "dil-merkezli" asimilasyona dayalı gayri-etnik ulus-devlete bir örnektir. Cumhuriyetçi ilkelere ve ulusal dile dayalı millet fikri Fransız milliyetçiliğinin sık sık Alman ve benzeri "etnik" milliyetçiliklere karşıt olarak, "sivil" (*civic*) milliyetçilik veya "yurtseverlik" gibi pozitif değer yargılarıyla sunulmasına yol açıyor. Fransız modelinin etnik milliyetçi rejimleri inceleyenler için çekiciliği etnik köken temelinde tasnifî içermeyip, birtakım değerleri (cumhuriyet, laiklik, vd.) ve Fransızcayı benimseyen ve Fransa'da yaşayan herkesin vatandaş olabilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Fransa'da yaşayan yabancıların vatandaşlığa geçiş oranı 1990'larda bile Almanya'da yaşayan yabancıların vatandaşlığa geçiş oranının birkaç katıydı.[58] Fransa'da 5 milyona yakın çoğunluğu Afrika etnik kökenli Müslüman "vatandaş" olması da bu gayri-etnik millet modelinin bir başka yansımasıdır.[59]

Thomas Barfield'a göre Asya'da "devletler her zaman çok-etnili (nüfuslara sahip) oldular ve devletin yöneticilerinin çoğunlukta olan (etnik) gruptan seçilmesi bu coğrafyaya yabancı bir fikirdi."[60] Barfield, Asya toplumları tarihinde etnik kökene dayalı devlet kurmanın veya milleti tek bir etnik kategori ekseninde tarif etmenin "yabancı bir fikir" olduğunu

---

[57] Etnik köken ekseninde devlet kurulması görece "modern" bir gelişme olarak kabul edilirse, gayri-etnik rejimlerin birçoğu modernizm öncesi modellerin yeni koşullarda devamı olarak da görülebilir. Öte yandan gayri-etnik millet tanımıyla Fransız modelini "modern" saymamak için oldukça Alman-merkezli bir modernizm anlayışına sahip olmak gerekir.

[58] Rogers Brubaker, *a.g.e.*

[59] Fransa'da 5 milyona yakın Müslüman göçmen vatandaşa karşın, 1986 yılında Almanya'da yalnızca 8 bin Türk kökenli Alman vatandaşı vardı. O yıllarda 2 milyona yakın Türkiye kökenli "yabancı"nın bu ülkede yaşadığı gözönüne alınırsa bu oran yüzde birin de altında, yaklaşık binde dörtlük bir orana tekabül ediyordu. Deniz Göktürk et al., *Germany in Transit.*

[60] Thomas Barfield, "Afghanistan is Not the Balkans: Ethnicity and its Political Consequences form a Central Asian Perspective," *Central Eurasian Studies Review*, 4 (1), 2005, s.3.

söyleyerek bu ülkelerde hâkim millet tanımının gayri-etnik bir yapıya sahip olduğunu imâ ediyor. Afganistan'ı incelerken Yugoslavya iç savaşından esinlenen Avrupa-merkezli bir siyasallaşmış etnisite paradigması kullanan "bazıları birleşik bir Afganistan için yapılan tüm çabaların başarısız olacağını çünkü buradaki etnik grupların bölgesel güçlerini *doğal olarak* merkezî devleti bölmek için kullanacaklarını iddia ettiler."[61] Böylesi karamsar beklentilere karşın, "tek bir Afgan siyasi lideri bile Afganistan'dan ayrılarak bağımsız bir devlet kurmakla veya komşu ülkelerdeki etnik kardeşleriyle (Tacikistan, Özbekistan, vd.) birleşmekle tehdit etmedi."[62] Her grubun, tarihî bir devlet olan Afganistan'ın tamamı üzerinde egemenlik kurmaya çalışması, "Afganistan'ın Balkanlar olmadığını" gösteriyor.

Yugoslavya, Çin, SSCB, İspanya ve İngiltere gibi devletlerin aksine Afganistan devleti ülke içindeki Paştun, Tacik, Özbek, Hazara ve Türkmen etnik kategorilerine karşılık gelen bir federal yapıya veya etnik kimliği siyasallaştıran herhangi bir idari yapılanmaya gitmemişti. Afganistan'ın gayri-etnik yapısını Barfield'in tabiriyle bir "Orta Avrasya" modeli olarak görmek mümkün. Fakat bu "Orta Avrasya" modelinin gayri-etnik niteliğinin temelinde bu devletlerin çok eski devletler olması mı, yoksa toprağa bağlı gayri-etnik bir reaya-millet fikri mi, yoksa milletin din veya mezhep gibi değişik bir eksende tanımlanıyor olması mı yatıyor? Olivier Roy, Orta Asya ve çevresindeki tüm devletlerin çok-etnili toplumları birarada tutabilmek için etnisiteyi ikinci plana atan fikirler ekseninde örgütlendiğini iddia ediyor. Örnek olarak SSCB ve Çin'in komünizm ekseninde, Pakistan'ın Sünni İslâm, İran'ın da Şiî İslâm ekseninde birer millet tanımı yaparak hükmettikleri toplumların etnik kategoriler ekseninde siyasallaşması tehlikesini bertaraf etmeye çalışmalarını gösteriyor.[63] SSCB dışındakiler şimdiye kadar bu çabalarında başarılı olmuş görünüyorlar.

İran ve Pakistan örneklerinde görülen din temelli gayri-etnik modele İslâm ülkelerinin, Komünist egemenliği altında etnik kategorilerin kurumsallaştırıldığı örnekler hariç[64] pek çoğunda rastlanır. Pakistan; Puncabi, Muhacir, Paştun, Sindi ve Beluci kategorilerin etnik kimliklerini

---

[61] A.g.m., s. 2. Vurgu bana ait.

[62] A.g.m., s.5.

[63] Olivier Roy, *The New Central Asia: The Creation of Nations*, New York: New York University Press, 2000. Önceki bölümde belirttiğim gibi SSCB'yi ve Çin'i çok-etnili kurumsallaşmaya örnek olarak saymak doğru olur. Afganistan, İran ve Pakistan ise gayri-etnik millet tanımlarını kurumsallaştırmışlardır.

[64] Bunlar SSCB, Çin ve Yugoslavya egemenliği altında etnik kategoriler ekseninde bölünerek kodlanan Müslüman topluluklardır. Kosova ve Bosna-Hersek, Özbekistan ve Tacikistan, Uygur ve Hui bölgeleri gibi.

İslâm milleti tanımıyla yok sayarken[65], İran; Azeri, Kürt, Arap, Türkmen, Beluci ve diğer etnik kimlikleri Caferi mezhebi ve İslâm Cumhuriyeti ideolojisiyle birarada tutuyor. Arap ülkelerinde de resmî azınlıklar etnik değil dinî temelde tanımlanarak Müslüman olmayanlar (Mısır'da Kıptiler, vd.) azınlık statüsüne konuyor. Örneğin Suriye'deki Türklerin veya Ürdün'deki Çerkezlerin etnik azınlık statüsü ve bundan doğan hakları bulunmuyor. Ortadoğu'daki İslâm ülkelerinde görülen din eksenli gayri-etnik rejimlerin, ki bunları bir ölçüde Osmanlı'nın dinî cemaat merkezli *millet* sisteminin devamı olarak görmek mümkündür, önemli bir istisnası Saddam yönetimi altındaki Baasçı Irak idi. Saddam'ın bilinçli bir şekilde Stalin'i kendisine örnek aldığını biliyoruz.[66] Belki de Stalin'in milliyetler siyasetinden esinlenen Irak 1972'de etnik azınlık tanımını ve azınlıkların dil ve kültür haklarını resmen kabul etti ve Kürtler ve Süryaniler gibi bazı Müslüman ve Hıristiyan gruplar azınlık olarak kodlandı.[67]

Türkiye'de de gayri-etnik bir millet tanımı kurumsallaştırılmıştır. Bu tanım bazı yönleriyle Osmanlı'nın dinî cemaatlere dayanan *millet* sistemiyle süreklilik arz ederken, başka yönleriyle cumhuriyetçi-laik ve dil-merkezli Fransız modelini andırır. Türkiye'de devlet nezdinde "etnik" azınlık yoktur; yalnızca Rum, Ermeni ve Yahudi cemaatleri vardır ki en çok da bu yönüyle Türkiye'de millet anlayışı Osmanlı'nın din-merkezli İslâm milletiyle devamlılık sergiler. Müslümanlar arasındaki etnik kategorilerin devlet nezdinde kurumsal bir ifadesi bulunmamaktadır. Tüm Müslümanları Türk kabul eden bu anlayış Lozan Antlaşması'yla devletin resmî görüşü haline gelmiştir.[68] Lozan sonrasında Türk milleti tanımını genişleterek gayri-müslimleri bu tanıma dâhil etmek için bir çabaya girişilmiş, anayasaya giren "Türkiye'de yaşayan herkes vatandaşlık itibariyle Türk ıtlak olunur" ifadesi kurumsallaştırılmak istenmiştir. Dil-merkezli, laik-cumhuriyetçi millet kavramı Türkçe konuşan gayri-müslimleri kapsayacak şekilde Türkiye'de de denenmiş ve özellikle Yahudi cemaatinin

---

[65] Selig S. Harrison, "Ethnicity and political stalemate", Ali Banuazizi ve Myron Weiner (derleyenler), *The State, Religion and Ethnic Politics: Afghanistan, Iran and Pakistan* içinde, Syracuse: Syracuse University Press, 1986.

[66] Kanan Makiya, *Republic of Fear: The Politics of Modern Iraq*, Berkeley: University of California Press, 1998.

[67] Mordechai Nisan, "Assyrians: An Ancient People, A Perennial Struggle," *Minorities of the Middle East* içinde, Jefferson, NC: McFarland & Company, 1991. s. 166.

[68] Lozan'da Türkiye'yi temsil eden Rıza Nur, Avrupa'da din, dil, mezhep ve soy-etnik köken olmak üzere dört çeşit azınlık kategorisi olduğunu, Türkiye'nin din dışındaki azınlık tanımlarını asla kabul etmemesi gerektiğini vurguluyor. Görüşmeler sonunda öyle de oldu. Dr. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, 3. cilt, İstanbul: Altındağ Yayınları, 1968. Türkiye'deki azınlık rejiminin ayrıntılı bir incelemesi için Baskın Oran, *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, İstanbul: İletişim, 2004.

Türkçe öğrenerek "Türk olmak" için çaba göstermesine rağmen askerlik başta olmak üzere kamu görevlerinde gayri-müslimler dışlanmıştır.[69] Millet tanımı, Osmanlı'dan kalma "İslâm milleti"yle Fransa'dan ithal "Türkçe konuşanlar topluluğu" arasında, din ve dil ekseninde kurumsallaşmış ve Türkçe konuşan Müslüman çoğunluk içinde etnik köken kodlanmadığından gayri-etnik niteliğini sürdürmüştür.

Tipik bir gayri-etnik rejimde olduğu gibi Türkiye'de de nüfus sayımlarında,[70] kimlik kartlarında, resmî belge ve kurumlarda vatandaşların etnik kökeni kaydedilmez, etnik köken temelinde meslekî ve siyasi kotalar uygulanmaz, idari teşkilatlanma (il, ilçe, vd.) etnik kategorilere göre yapılmaz.[71] Örneğin bu sebeple Türkçe konuşan ve gayri-müslim olmayan çoğunluğa mensup bireylerin etnik köken itibariyle dağılımı bilinmiyor.

## Sonuç yerine: etnik kategori ve "millet" ilişkisini düzenlemede etnisite rejimleri

Eskiden olduğu gibi bugün de etnik olarak homojen bir toplum yoktur. Çok-etnili bir toplum gerçeği karşısında devletlerin benimsedikleri kurallar bütünü tek-etnili, çok-etnili ve gayri-etnik rejimler olarak tarif edilebilir. Etnik kategorilerin kullanımına dair yasal ve kurumsal çerçeveden yola çıkarak tanımlanan bu üç rejim, birer ideal tip olmakla beraber, günümüzde ve yakın tarihteki devletleri sınıflandırmakta hem teorik hem de ampirik yararlar sunmaktadır.

Etnik kategorileri bilinçli "gruplar" ve hattâ siyasete yön veren en temel kimlikler olarak görmek kadar, ulus-devleti tek bir etnik kategorinin siyasal egemenliğiyle özdeşleştirmek de büyük bir kolaycılığa işaret ediyor. Oysa etnik kategori ve millet arasındaki ilişki ancak her devletin milleti tanımlarken çizdiği yasal ve kurumsal çerçevenin tarihsel arkaplan da gözetilerek incelenmesi sonucu ortaya çıkabilir. Millet, kan-soy bağı algısına dayanan etnik eksende tanımlanabileceği gibi, din, dil, toprak, sınıf, mezhep, ideoloji gibi başka toplumsal kategoriler ekseninde de tanımla-

---

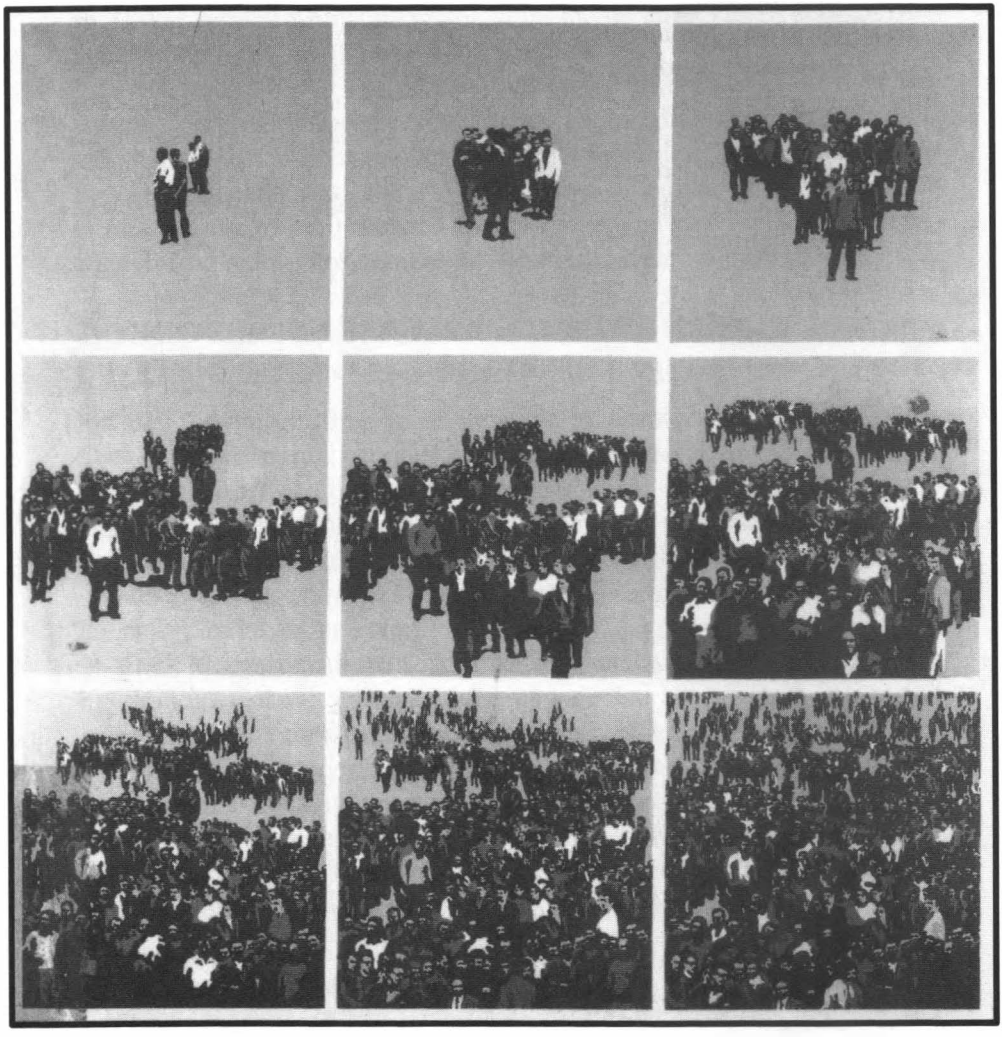
[69] M. Çağatay Okutan, *a.g.e.*

[70] Örneğin 1965 yılına dek nüfus sayımlarında anadilin ve konuşulan diğer dillerin sorulduğu biliniyor. Bu soruya verilen yanıtların dökümü için Fuat Dündar, *Türkiye Nüfus Sayımlarında Azınlıklar*, İstanbul: Çiviyazıları, 2000. Bu tarihten sonra bu uygulamadan da vazgeçilmiştir. Dil-merkezli bir millet anlayışında nüfus sayımında anadilin sorulması anlaşılabilir. Fakat dilin etnik kökenle aynı şey olmadığı (İskoç ve İrlanda örneklerinde görüldüğü gibi) unutulmamalıdır. Etnik kategorisiyle özdeşleştirilen dilini kaybettiği halde etnik bilince sahip birey ve gruplar olabilir. Arnavut, Boşnak, Çerkez, Gürcü, Laz, Tatar gibi toplum hayatında belirgin etnik kategorilerdeki bireylerin pekçoğu bu kategorilere atfedilen dilleri konuşmuyorlar.

[71] Hattâ Cumhuriyetin kuruluşu döneminde idari teşkilatlanmada var olan Lazistan gibi etnik kökenle ilişkili görülen yer adları daha sonra kullanılmamıştır.

nabilir. Bu diğer toplumsal kategoriler etnisiteyle örtüşebilir veya çatışabilir ve bu örtüşme ve çatışmalar belli bir toplumsal bağlamda etnik kimliğin görece önemini veya önemsizliğini belirler.

Son olarak belirtmek gerekir ki tek-etnili çok-etnili ve gayri-etnik rejimler milletin değişik tariflerini sunarak toplumsal düzlemde etnik ayrımcılığın giderilmesinde bazı yönlere işaret ediyorlarsa bile (bu makalede değinilmeyen), toplumsal düzlemde gözlenen gayri-resmî etnik ayrımcılığın giderilmesi, mümkün olduğu ölçüde, ancak uzun erimli sosyolojik gelişmelerin sonucu olabilir, çünkü devletin çizdiği yasal ve kurumsal çerçeve her ne kadar etnik kategorilerin kullanımına yön veren çok önemli bir faktörse de, bu resmî çerçeve toplumsal ilişkileri düzenlemekte tek belirleyici unsur değildir.



"*Nation Formation*'ın kapak çalışması"
Paul James, 1996.

# MİLLİYETÇİLİK




Halkı Kurtuluş Savaşı'na çağıran el yapması duvar ilânı.
Üstte "Halâskâran İslâm", altta "Misak-ı Milli" yazıları bulunuyor.

# TÜRKÇÜLÜK VE TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ

**Mehmet Karakaş***

İdeoloji, sahip olduğu farklı anlamlarla; bir taraftan geniş kapsamlı etkileşimleri yönlendirirken, diğer taraftan oldukça dar perspektifli oluşumları da belirleyebilmektedir. Ortaya çıktığı tarihsel bağlama bakıldığında ideoloji, modernlik kurgusunun büyük söylemleri olan sosyalizm, kapitalizm ve milliyetçilik düşüncesine toplumsal ve siyasal işlevler kazandırarak; farklı argümanların meşrulaştırıcı araçları haline gelmelerinde önemli bir rol oynamıştır. Örneğin milliyetçiliğin, modern ulus-devleti meşrulaştıran bir araç haline gelmesinde, ideolojik referanslarla anlam kazanması belirleyici olmuştur. Çünkü ulus-devlet, oluşumu itibariyle bir inşa sürecidir. İdeolojiler ise insanları dünyalarının tarihsel olarak inşa edilmiş olduğunu unutturacak süreçlerde yaşatabilme gücüne sahiptir. Bundan dolayı milliyetçilik ideolojisi, ulus-devletlerin yaşanılan dünyanın[1] doğal haliymiş gibi algılanmasını sağlamıştır. Kaldı ki, milliyetçiliğin duygusal-tepkisel ve ideolojik bir güç, yani etkin bir siyasa olarak tarih sahnesindeki beliri-şi, Batılı toplumların ulus-devlet olma süreciyle eş zamanlıdır.

Yukarıda açıklamaya çalıştığım temel işlevine rağmen, siyasal eylemi biçimlendirme yeteneğinin zayıflığından ve "hiçbir zaman tek başına işlev görememesinden" (Guibernau, 1996: 133) dolayı milliyetçilik, daima tartışmaların odağında olmuştur. Buna bağlı olarak da daima bir zinci-

*Doç. Dr. Mehmet Karakaş, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

[1] Sanki ulusların mevcut olmadığı bir dünya mümkün değilmişçesine.

rin hem güçlü hem de zayıf halkalarından birine eklemlenerek ideolojik bir yapıya bürünmüştür. "Bu zincir sürekli olarak ara ya da uç yeni terimlerle zenginleşmiştir; yurttaşlık, yurtseverlik, popülizm, etnizm, etnosantrizm, yabancı düşmanlığı, şovenizm, emperyalizm, jingoizm" gibi (Balibar & Wallerstein, 1995: 62). Bütün bu bölünmüş yapısına rağmen milliyetçilik, iki yüzyıldır kuvvetli bir birleştirici ve güç kaynağı olarak varlığını sürdürmektedir. Varlığını etkili bir şekilde sürdürmesinde eklemlenmeci yapısının önemli bir rolü bulunmaktadır.

Modern toplumların oluşumunda belirleyici etkenlerden biri olmasına rağmen milliyetçiliğin anlaşılmasında hâlâ zorluklar bulunmaktadır. Bunun en temel nedeni, milliyetçiliğin kültürel, ekonomik ve siyasal özelliklerinin yanında bir ideoloji olarak da tasarlanmış olmasıdır.[2] Belirleyici olma ve anlaşılma zorluğu, paradoksal bir yapı gibi görünse de; bu durum, milliyetçiliğin varlığını sürdürmede etkili olan eklemlenmeci bir yapıya sahip olmasıyla açıklanabilir. Bunu, çalışmamın esas konusunu teşkil eden Türkçülük ve/veya Türk milliyetçiliğinin eklemlenmeci yapısında da görmek mümkündür. Türkçülüğün eklemlenmeci bir ideoloji olarak ortaya çıkışını ve tarihsel süreç içerisinde gösterdiği farklılaşmaları anlayabilmek için kısa da olsa milliyetçilik ideolojisinin eklemlenmeci yapısına göz atmak gerekir.

## Bir İdeoloji Olarak Milliyetçilik

Bir ideoloji olarak milliyetçilik anlayışı, türleri bakımından birbirine alternatif olacak düzeyde öylesine derin farklılıklar arz etmektedir ki, *çoğu zaman onu tek bir yaklaşımla açıklamak* imkânsız hale gelmektedir. Çünkü milliyetçilik rengini bağlamından alan bir değişkenliğe sahiptir. Bu sonsuz kere yönlendirilebilir, şekil verilmeye ziyadesiyle müsait inanç, hissiyat ve sembollerden mürekkep dokuyu anlamak, yalnızca her bir özgül durum içinde mümkündür (bkz. Smith, 1991). Bu özelliğinden dolayı milliyetçiliğe ilişkin birbirine karşıt görüşler ortaya çıkmıştır. Örneğin Karl Popper'a göre "milliyetçilik 'açık toplum'un kurulmasını önleyen en büyük engellerden biridir; milliyetçiliklerin iddiaları da histerik hezeyandan başka bir şey değildir. Buna karşılık modern siyaset bilimcilerinden Karl Deutsch'a göre milliyetçilik, siyasi ve sosyal gelişmenin bugüne kadar erişilen en yüksek seviyesine, yani modern ulus bünyesine

[2] Çünkü yapılan çalışmalara bakıldığında milliyetçiliğin tanımlanmaktan çok övüldüğü, yeridiği, çevresinde dolanıldığı görülecektir. Milliyetçilikle ilgili yapılmış bütün çalışmalar, kuşkusuz böyle değildir. Olgusal gerçekliği ciddi anlamda tanımlama ve analiz etme çabalarının olduğunu da belirtmek gerekir.

kavuşma hareketidir; bütün dünyanın bir 'açık toplum' olmasına giden yol buradan geçer" (Kedourie, 1971: VIII). Bu iki örnekte de görüldüğü üzere, milliyetçiliğin farklı hattâ birbirine karşıt anlamlarla nitelendirilebilmesi, onun sadece geniş bir sosyal ve siyasal değerler düzenine bağlı olmasıyla açıklanamaz. Aynı zamanda diğer ideolojilerle olan ilişkilerinin de dikkate alınması gerekir. Çünkü milliyetçilik akımları çoğu kez birbiriyle çelişen doktrinlerden beslenirler. Erken dönem Batı milliyetçiliklerine bakıldığında Fransız İhtilali'nin etkisiyle ve onun doktrinal mirası olan liberal özlemler içinde oldukları görülecektir. Buna karşılık 20. yüzyılın ilk yarısında milliyetçilik, çoğunlukla otoriter, anti-demokratik ve faşist eğilimler taşıyan tutucu ideolojilerle eklemlenerek şekillenmiştir (Girardet, 1967: 12-13). Almanya'daki Nasyonal Sosyalizm, İtalya'daki Faşizm ve İspanya'daki Frankoculuk bu durumu açıklayabilecek somut örneklerdir.

Milliyetçi hareketlerin geliştirdiği çözüm önerileri, büyük ölçüde milliyetçiliğe eşlik eden siyasal ideolojiye dayanmaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde, aralarında çeşitli farkların bulunduğunu dikkate alarak şematik bir biçimde liberal, otoriter ve sosyalist milliyetçilik ayrımından söz edilebilir. Kaldı ki, özellikle 20. yüzyılda milliyetçilik, bazı ülkelerde insan hakları felsefesi ve ahlâkına sıkı sıkıya bağlı iken, diğerlerinde ise kolektivist anlayışın ayrılmaz bir unsuru olarak görülmektedir. Milliyetçiliğin eskilere dayanan muhalif bir mirası da bulunmaktadır. Milliyetçi olarak niteleyeceğimiz siyasaların önemli bir kısmı temel olarak bir şeye karşı yürütülmüştür; Avrupa'da kilisenin üstünlüğüne karşı, eski rejime karşı, imparatorluk fikrine karşı, sömürgeci emperyalizme karşı, enternasyonalist komünizme karşı, modernleşmeci Batı'ya karşı, küresel emperyalizme karşı vs. Bütün bunlar, milliyetçiliğin birbirinden farklı pek çok deneyime katıldığını/eklemlendiğini göstermektedir. Diğer bir ifadeyle milliyetçilik, başka ideolojik kümelerle birleşerek melez bir görünüm almaktadır. Bundan dolayı da liberalizm veya sosyalizm gibi bütüncül bir ideolojik öbek olarak tanımlanamamaktadır (bkz. Delannoi, 1988: 31-33).

Milliyetçiliğin bütüncül bir yapı olarak tanımlanamamasında, meşrulaştırma ve seferber etme aracı olarak değerlendirilmesinin de önemli katkısı vardır. Çünkü milliyetçiliklerin, siyasal kimlikler ve temsiller aracılığıyla tanınmalarında, söz konusu etken belirleyici olmaktadır. Böylece eklemlenmeci yapısıyla milliyetçilikler, siyasal kimlikleri meşrulaştıran bir araç haline dönüşebilmektedirler. Meşrulaştırdığı ulusal niteliklere ve eklemlendiği düşüncelere göre sağcı ya da solcu, ilerici ya da gerici, ılımlı ya da aşırı vs. milliyetçiliklerden söz edilebilmektedir. Örneğin 19. yüzyılda Fransız Devrimi'nden miras alınan demokratik ve evrensel değer-

lere bağlı olan milliyetçilik hareketleri, özgürlük ve kurtuluş hareketlerine katkıda bulunan ilerici bir öğreti olarak değerlendirilmektedir.[3] Oysa, 20. yüzyılın ilk yarısında savaştan yeni çıkmış ve ekonomik krizin etkileri altında yaşayan toplumların, sıkıntılarını aşmak ve karmaşadan kurtulmak isteklerine bir yanıt niteliği taşıyan faşizm[4] ise ceberrut bir düzenleme olarak milliyetçiliğin karanlık yüzünü ortaya koymuştur. Birinci yaklaşımla milliyetçilik, siyasal bir bilinçlenme tarzı olarak liberal, demokratik ve anayasalcı doğrultular taşıyan bir akım haline gelirken, ikinci yaklaşımla ulusal kültür temelinde bir bilinçlenme tarzı olarak tarih, kültür ve ırk gibi kavramlar üzerinden otoriter ve dışlayıcı bir yapıya dönüşmektedir. Milliyetçilik bu pozitivist içerik taşıyan sınıflandırmaya göre, toplumların kendi kaderini tayin etmelerini sağlarken; diğer toplumların haklarına da saygı gösteren uluslara yol göstericilik yapmaktadır. Bunun yanında çeşitli ayrımcılık biçimleriyle de ilişkili olarak ırkçı, yabancı düşmanı ve faşist yaklaşımlarca kışkırtılabilen; şiddetin çeşitli biçimlerine başvurabilen bir özellik sergilemektedir.

Eklemlendiği yapıya göre belirli şekiller alsa da bütün milliyetçilik türleri az ya da çok ideolojik ve ahlâkî bir totalitarizme yol açabilmektedir; en hafif deyimiyle milliyetçilikler ortak bir 'imanı' benimsemeye zorlamaktadır. Her iki özelliğini dinle olan ilişkisinde de görmek mümkündür. Milliyetçilik, özünde laik bir ideoloji olsa da dinlerle karşılıklı eklemlenmeci bir ilişki kurmaktan geri kalmamıştır. Milliyetçiler, kitlelerin dinî duygularına seslenmenin yanında Sri Lanka, Ermenistan, Polonya ve İrlanda'da olduğu gibi milleti dinî toplulukla tanımlama yoluna da başvurmuşlardır (Smith, 1991: 81). Öte yandan 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan bazı kökten dinci hareketler, dinî anlayışlarını ulusal kaygılardan yola çıkarak oluşturmuşlardır. Sözü edilen genel kaygıdan hareketle Delannoi (1998: 32), "milliyetçiliği çoğunlukla dinlerin ve dinsel bilgi biçimlerinin bazı özelliklerini taşıyan bir ideoloji" olarak tanımlayabilmiştir. Bu çerçeveden bakıldığında milliyetçiliğin, önemli oranda ve çeşitli biçim ve renklerde, din ve milliyetçiliğin örtüştüğü bir süreçte şekillendiği söylenebilir. Din ve milliyetçiliğin antagonistik bir özellikle kar-

[3] Batı dünyasında feodalizme karşı kapitalist mücadele kazanılıncaya kadar; sömürge ve yarı-sömürge dünyasında da, emperyalizme karşı ulusal bir burjuva mücadelesi vücuda getirdiği zaman milliyetçilik ilerici bir hareket olarak tanımlanmıştır. Ancak, müflis kapitalist müsadere-cilerin, kendi varlıklarına el konmasına haksız yere karşı koyanların ideolojisi haline geldiğinde ve dolayısıyla da sosyalizmin yayılmasına engel teşkil ettiği görülünce, artık milliyetçilik gericilik olarak telakki edilmeye başlanmıştır (Kedourie, 1971: 83).

[4] "Faşizm de milliyetçilik gibi, bireylere kendi uluslarının geleceği için ortak bir projeye katılma olanağı, ait olacakları ve kendilerini aşan bir varoluş sunarak geçmiş ile bugünü bağlayan bir hat izlemiştir" (Guibernau, 1996: 151).

şımıza çıkan (Fransız örüntüsü gibi) ya da birbirlerini rakip olarak algılayan örnekleri sınırlı sayıdadır. Milliyetçilik hareketlerinin geneli dinle ilişkileri açısından değerlendirildiğinde, zaman zaman eklektizmi, zaman zaman da sentezi andıran bir işbirliği içinde oldukları görülmektedir. Milliyetçiliğin kendisini, din karşısında verilen bir mücadelenin taşıyıcısı olarak algıladığı tarihsel durumlar, sınırlı sayıda tecrübenin konusudur.[5]

Milliyetçilik, sahip olduğu kuvvetli ideolojik karaktere rağmen, mutlak anlamda sağ, sol veya herhangi bir dinsel görüşün politikası olarak tanımlanamaz. Çünkü o, bunların üçü de değildir. Bir ideoloji olarak milliyetçilik, belirli toplumsal gruplar ya da tabakalar tarafından benimsendiği ve onlara ilham verdiği ölçüde vardır. Kaldı ki, milliyetçilik ideolojiden öte bir şeydir. Diğer modern inanç sistemlerinden farklı olarak güç söz konusu olduğunda, yalnızca genel ulus fikrine değil, kendisinin mutlak bir şeye dönüştürdüğü şu veya bu ama yine de özgül bir ulusun varlığı ve karakterine de dayanmaktadır. Bu yüzden milliyetçiliğin başarısı özgül kültürel ve tarihsel bağlamlar üzerine inşa edilir. Ortaya konulan bu özellikleri, milliyetçiliğin hiçbir zaman çeşitli ideolojilerin evrensel bir uzantısı olmadığını göstermektedir. Bir zaaf ve aşınma alanı olarak görülen küreselleşme sürecinde dahi, kendini farklı bir bağlamda yeniden üretebilmektedir. Küresel bağımlılık teorilerine göre küreselleşme, geleneksel cemaat yapılarının temelini çürüterek ve milliyetçilik ideolojisini özgül ulusal bağlamlarından çıkararak yayılmayı hedeflemektedir. Ancak milliyetçiliğin paradoksal bir biçimde de olsa, küresel karşılıklı bağımlılığa özgü temel güçlerden biri olarak kendini yeniden tahayyül edebilme çabasında önemli mesafeler aldığı söylenebilir (Smith, 2002: XII-XIII).

İki yüzyıldır toplumlararası ilişkilerde ve dünya egemenlik sisteminde varlığını hissettiren milliyetçiliğin, günümüzde teorik anlamda bir handikap içinde olduğu dikkat çekicidir. Avrupa coğrafyasında ortaya çıktığı andan itibaren değişik ölçütler, amaçlar ve sonuçlar içinde farklı biçimleriyle birlikte sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasal bir parametrenin oluşmasına neden olan milliyetçilik, farklı alanlarda oldukça etkin bir rol üstlenmiştir. Bir tahayyül bağlamında mitlerden oluşan, cemaatten modernleşme ve sosyal gelişme projesine, tepki ve korunma duygularından, üstünlük paranoyasına, muhafazakârlık tutkusundan, kurulu düzene devrimci bir karşı çıkış heyecanına kadar farklı pratiklerin ortaya çıkmasını sağlayan çok geniş bir yelpazede etkinlik gösteren milliyetçiliği anlamak

[5] Bu duruma örnek teşkil edebilecek iki milliyetçilik hareketi bulunmaktadır. Bunlardan biri jakoben Fransız milliyetçiliği, diğeri ise Kemalist Türk milliyetçiliğidir. Ancak Türk milliyetçiliğinin erken dönemi ve 1940'lı yıllardan sonraki süreci söz konusu yapıdan farklılıklar arz eder (Öğün, 1995: 177-194).

ve anlamlandırmak çetrefilli bir iş olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede olmak üzere teorik bir çıkmazın içinde olduğu da dikkate alınırsa, milliyetçiliğin tipolojisini/sınıflandırmasını yapmak gerçekten güçtür (Karakaş, 2000: 62). Kuşbakışı bir yaklaşımla ele alındığında milliyetçilik, ideolojik olmanın yanında siyasal bir görünüm de sergilemektedir. Tam olarak ne olduğu konusunda ise ancak somut örneklerine bakılarak bir karar verilebilir. Bir ideoloji olarak milliyetçiliğin özelliklerinin önemli bir kısmına sahip olan ve bunun yanında kendine özgü nitelikleri de bulunan Türkçülük akımı da dönemsel gelişmelere bağlı olarak eklemlenmeci bir yapı ekseninde varlığını değişim ve süreklilik çizgisinde devam ettirerek bugüne gelebilmiştir.

## EKLEMLENME İDEOLOJİSİ OLARAK TÜRKÇÜLÜK

19. yüzyılın sonlarından itibaren ortaya çıkan ve günümüze kadar belli bir süreklilik gösteren Türkçülük düşüncesi, zamanın koşullarına ve gelişmelerine paralel olarak çeşitli dönemlerde belli değişikliklere uğrayarak farklı şekiller almıştır. Milliyetçilik düşüncesi Türkler arasında iki ayrı coğrafya ve topluluk içerisinde öncelikle Türkçülük olarak ortaya çıkmıştır. Hem Orta Asya, hem de Osmanlı Türkleri 19. yüzyılın sonlarına doğru milliyetçilik cereyanından etkilenerek Türkçülük bağlamında milliyetçi nitelikler taşıyan anlayışlar geliştirmeye başlamışlardır. Ancak her iki toplumun Türkçülük deneyimleri farklı bağlamlarda gelişmiştir. Her şeyden önce Osmanlı, toplumlararası ilişkilerdeki egemenliğini yitirdiği için Türkçülüğü, yeni bir siyaset üretme imkânı olarak görmüştür. Orta Asya Türkleri ise yaşadıkları sorunların üstesinden gelebilmek için toplum temelinde Türkçülüğü, kimlik oluşturma ve varlığını ispat etme çabasıyla geliştirme gayretinde olmuşlardır.

Başlangıçta Türkçülük, Türkler üzerine yapılan Türkoloji çalışmalarındaki tespitlerin etkisiyle tarihsel ve toplumsal bağlamından kopuk, kültürel temelli bir Türklük bilinciyle şekillenmiştir. Batılı Türkologların yaptıkları akademik araştırmalarda, Türklerin tarihsel rolünün, İslâmiyet'i kabul etmeden önceki dönemlerle ilişkili olarak tanımlanması, İslâm'la özdeşleşme sürecinin devre dışı tutulmasına yol açmıştır. Türkoloji çalışmaları aracılığıyla dil, kültür, folklor gibi özelliklerle oluşturulmaya çalışılan Türklük bilinci, İslâm'la özdeşleşmiş Osmanlı Türklüğünün dışında bir tarih bilinci yaratmayı hedeflemiştir. Hem bazı Osmanlı hem de Orta Asya Türklerini etkisi altına alan bu yaklaşım, Türkçülüğün erken dönemine damgasını vurarak, kültürel düzeyde bir anlam kazanmasına yol açmıştır. Ancak zaman içerisinde entelektüel çaba olmanın ötesine

geçerek siyasal anlamlar da taşımaya başlamıştır. Bu bağlamda Osmanlı, Türkçülüğü dünya siyasetinde oynayacağı rolden faydalanarak Batılı devletlerle bir işbirliği aracı olarak düşünmüştür.

Orta Asya Türkleri ise dünya siyasetinden vazgeçerek, toplumun Batı ilişkilerine göre biçimlenmesini önermişlerdir. Osmanlı Türkçülüğünün en önemli temsilcisi Ziya Gökalp ve Orta Asya Türkçülüğünün en önde gelenlerinden Yusuf Akçura'nın Türkçülük konusunda geliştirmiş oldukları öneriler bu farkı açık bir şekilde göstermektedir. İki düşünür arasındaki farklılıklara izin veren en temel etken, Türkçülüğün eklemlenmeci bir özelliğe sahip olarak ortaya çıkmış olmasıdır. Aralarındaki temel farklılık ise önerilerinin oluşumuyla ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Akçura, Batılılaşma içerisinde, tanımlarını ve önerilerini *topluma* (Türk toplumuna) bağlı olarak yaparken, Gökalp ise yine Batılı düşünce çerçevesinde *devlete* (Osmanlı'ya) dayanarak yapmıştır. Avrupa'da hem birbirinin içinde hem de birbirine karşıt iki süreç olan 'devlet-kurmak' (Hegelyen paradigma) ile 'millet-kurmak' (Herderyen paradigma) süreçleri, Gökalp ve Akçura'nın temsil ettikleri görüşleri açıklayıcı niteliktedir. Çünkü toplum ve devlet oluşturma süreçlerini açıklayan yaklaşımlarla milliyetçilik hareketlerini anlamak kolaylaşmaktadır. Ancak Türkçülüğü anlama açısından da son derece önemli olan bu yaklaşım, Gökalp ve Akçura'nın görüşlerinde ayrı ayrı temsil edilmesine rağmen, Osmanlı ve Orta Asya Türk toplumlarının çabasını tam anlamıyla açıklayamaz. Çünkü iki ayrı durum –toplum kurmak ve devlet kurmak– her iki toplumda ayrı ayrı yaşanmıştır. Her iki toplumdaki Türkçülük anlayışlarının farklı özellikler taşımasının yanında, benzerlikler de bulunmaktadır. Örneğin Türkoloji çalışmaları, dış etkenler; özellikle de Panslavizm tehdidi, Türk ögesine yeni anlamlar kazandırmak gibi faktörler, her iki toplumun da Türkçülük anlayışlarının şekillenmesinde etkili olmuştur. Bütün bu gelişmeler bağlamında Türkçülük, başlangıçta Batı aleyhtarı olmayan, Türk unsurunu tanımlamaya çalışan, laik bir muhtevaya sahip olmayan, İslâmiyet'e saygı gösteren, Panslavizm'e tepki olarak gelişen ve Osmanlı Devleti'nin ayakta kalmasını Türk unsuruna bağlayan özellikleriyle şekillenmiştir.

Yukarıda sayılan niteliklerin etkili olduğu Türkçülük anlayışı, 1908'e kadar devam etmiştir. İttihat ve Terakki'nin Türkçü politikası, Türkçülük anlayışında önemli değişikliklerin yaşanmasına neden olmuştur. Bundan sonraki anlamıyla Türkçülük, Osmanlı Devleti'ndeki Türk halkı ögesine ve Türk dünyasına ilgiyi ön planda tutarak, Türklerin tarihteki rolü temelinde Türklüğe vurgu yapmaya başlamıştır. Türkçülüğün bu forma dönüşmesinde Orta Asya'dan gelen Türk düşünürlerinin katkıları ve çabaları göz ardı edilemeyecek derecede önemlidir. Türkçülük artık bir ideoloji

haline gelerek Osmanlı hükümetlerinin politikalarını belirleyebilecek yeni misyonlar üstlenmiştir. Böylece Türkçülük, farklı koşullar ve gelişmeler bağlamında yeni biçimler alan, eklemlenmeci bir ideoloji haline gelmiştir.

Balkan Savaşları sonrasında, İmparatorluğun Türk unsurunun çoğunlukta olduğu bir devlet haline gelmesi, Türkçülüğe yönelişi hızlandırmıştır.[6] Çünkü siyasal gelişmeler, Osmanlı entelektüel ve siyasetçilerinin çok önem verdikleri siyasetlerin sorgulamasına neden olmuştur. Böylece Türkçülük, İttihat ve Terakki döneminin önemli olgularından biri haline gelmiştir. Ancak Türkçülük düşüncesinin siyasete yansıması, Batı'daki modern milliyetçiliğin siyasetteki ifadesinden farklı olmuştur. Jön-Türk dönemi Türkçülüğünün ilk hedefini, Osmanlı Türkleri arasında bir 'milli Türk kimliği' arayışı ve Türk unsuru etrafında toplumsal birliğin kurulması oluşturuyordu. Oysa II. Meşrutiyet'ten sonra, kurgulanan yeni dönemde Türk unsuruna geçmişten farklı olarak yeni misyon ve roller biçilmiştir. Yeni dönemin ideologu konumunda bulunan Gökalp'in, sosyolojinin de yardımıyla Türkçülük düşüncesini bir doktrin haline getirerek sistemleştirme çabası bu farklılığın temel göstergesidir. Belirlenen hedefe ulaşma gayretiyle Gökalp, Türkçülüğü sistemleştirirken, Osmanlı İmparatorluğu'nun vermiş olduğu imkânlardan faydalanmaya çalışmıştır. Dönemin diğer siyasetçi ve ideologları da imparatorluk imkânlarını ve bağlantılarını ihmal etmemişlerdir.

Balkanların kaybına paralel olarak, Kuzey Afrika'daki gelişmeler, Türkçülük hareketinin yükselişini hızlandırmıştır. "Osmanlılık, resmî politika olarak muhafaza edilmesine rağmen Türkçülükle İslâmcılık, Batı karşısında kullanılan yeni siyasetler olarak ağırlık kazanmaya başladı" (Landau, 1981: 47). Bu dönemde sistemleştirilmeye çalışılan Türkçülük siyasetine, Batı'ya karşı Batı içerisindeki çekişmelerden faydalanmayı amaçlayan bir siyasi kart olmanın yanında; içteki tartışmalarda yeni açılımlar sağlayacak bir siyaset olma iddiası biçiminde iki yönlü bir misyon yüklenmiştir. Öyle ki, Türkçülük bir yandan Almanların desteğiyle Rusya'ya karşı kullanılacak bir siyasi kart olarak değerlendirilirken, diğer yandan İmparatorluğun küçültüldüğü yönündeki düşüncelere karşı, 'koca bir Türk âlemi' sunulduğu iddiasıyla içteki tartışmalara cevap verilmiştir.

---

[6] Ancak henüz İmparatorluk sınırları içinde bulunan diğer Müslüman etnik unsurları elde tutma endişesi, İslâmcılık siyasetine de önem verilmesini gerektirmiştir. Ayrıca Ermeniler gibi Müslüman olmayan unsurların İmparatorluk sınırları içinde tutulması endişesi de, Osmanlıcılığın resmiyette devam etmesini zorunlu kılmıştır. Çünkü her şeye rağmen bu yelpazesiyle Osmanlı Devleti, halen bir imparatorluktu. Bu politikalar, gelişmeler paralelinde yeniden gözden geçirilerek Türkçülük yönünde yeni açılımlar geliştirilmeye çalışılmıştır.

Bununla birlikte Balkan Savaşı sonucu bunalan Türk unsurunu psikolojik anlamda rahatlatacak bir işlev de görmüştür. Türkçülük siyasetine biçilen misyonlar Orta Asya Türkleri tarafından da benimsenmiştir. Çünkü onlara göre bütün mahrumiyetlerine rağmen Osmanlı Devleti, Slavlara karşı Türklerin korunmasında önemli bir varlıktı. Kaldı ki, Türklüğü koruyacak ve Türkçülüğe hizmet edecek yegâne güçtü.

Belirtilen kaygılarla oluşturulan perspektifler, henüz Türkçülük modeline ulus-devleti karşılayacak bir anlam kazandıramamıştı. Çünkü Türkçülükle kurtarılmak istenen kozmopolit millet sistemine dayalı İmparatorluk idi. Şayet bu başarılamazsa Türkçülük, Türklerin İmparatorluk ideolojisinden kaynaklanan ülke ihtiyacını karşılayacak Türk irredentasını tek bir egemenlik altında bir araya getirebilecek bir model olarak da görülmekteydi. 'Pantürkizm' olarak da ifade edilen bu idealin sınırları, biraz daha genişletilerek 'Turan' denilen imgesel bir bölgedeki Türklerin birleştirilerek etnik nitelikli bir dayanışma ruhunu oluşturmayı öngörmekteydi. Aslında Pantürkizm, Osmanlı İmparatorluğu'na yalnızca psikolojik düzeyde yeni bir etnik dayanışma ruhu değil, aynı zamanda yeni bir jeopolitik konum da kazandırmaktaydı. Bu jeopolitik konum oldukça cüretkâr bir bakış açısıyla tanımlanmıştır. Çünkü bu, beyaz Avrupa ile sarı Asya arasında bir tampon, bir 'üçüncü dünya' rolü üstlenen ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yönettiği Türklüğü ifade ediyordu (Georgeon, 1986: 41-42). Belirtilen bu nitelikleriyle Türkçülük, Pan-ulusçu bir karakter kazanarak yeni bir uyarlamanın ideolojisi haline gelmiştir.

Birinci Dünya Savaşı öncesinde iktidarda bulunan İttihat ve Terakki hükümetlerinin ürettiği politikaların en önemlilerinden biri olan Pantürkizm, İmparatorluk için yeni bir açılım olarak görülmekteydi. Örneğin Gökalp, Birinci Dünya Savaşı'nı, *Kızıl Destan*'da ifade ettiği Turan mefkûresini gerçekleştirecek bir hamle olarak selâmlıyordu. Orta Asya Türkleri de Türk dünyası karşısında en büyük engel olarak gördükleri Slav tehlikesini bertaraf edeceği inancıyla Türk-Alman ittifakını destekliyorlardı. Pantürkistlere göre bu savaş, öncekilerden farklı bir ideal için uğrunaydı. Özellikle Devlet-i Osmaniye'nin Rusya'ya açtığı cephe, bir mefkûre muharebesi olarak telakki ediliyordu. Bu anlamda Savaş, 'Türklüğün yeniden doğuşu'nu sağlayacak bir olay olarak algılanmıştır. Ayrıca Türklerin ve Müslümanların esaretten kurtuluşunu sağlayacak bir hamle olarak da görüldüğü için, Türkçülüğe itibar kazandıracağı da öngörülmekteydi.

Savaş öncesi Pantürkizm düşünce ve siyasetine yönelik yaklaşımlar böyle iken, Savaşın gidişatına ve siyasi gelişmelerin seyrine göre bu yaklaşımda değişiklikler yaşandığı görülmektedir. Bu değişikliğe ilk olarak

Orta Asya kökenli Türkçülerin düşüncelerinde rastlanmaktadır. Örneğin Yusuf Akçura, 1915'ten itibaren *Türk-Tatar Heyeti* adına yaptığı faaliyetlerde bu değişikliğin ilk işaretlerini vermiştir. Haziran 1916'da İsviçre'de düzenlenen 'Üçüncü Milliyetler Konferansı'nda Tatarlar adına yaptığı konuşmada, daha önceki bağımsızlık ve siyasi Pantürkizm idealinin aksine, Rusya'daki Türk ve Tatarların *kültürel özerklik*'ten başka bir isteklerinin bulunmadığını, sadece kendi varlıklarının muhafazası için mücadele ettiklerini vurgulamıştır. Ancak bu konuda Orta Asya topluluklarının tamamı aynı düşüncede değildi. Çünkü aynı konferansta Çerkes, Dağıstan ve Özbek delegeleri bağımsızlık talebinde bulunmuşlardır (Georgeon, 1986:101-102). Türk-Tatar heyetinin işaretlerini verdiği değişiklik, Ağustos 1916'da Lenin'le görüşmelerinden sonra, yeni bir stratejiye dönüşmüştür. Bu yaklaşım, Almanya'dan destek arayan ve Orta Asya Türkleri için bağımsızlık ya da özgürleşme öngören Anti-Rus stratejisini terk ederek, kültürel özerkliği amaçlayan yeni bir stratejidir. Savaşın gidişatı Osmanlı Türkleri arasında da yeni arayışları beraberinde getirmiştir. Özellikle Pantürkizm ümitleriyle başlanan Kafkasya harekatının Sarıkamış felâketi ile sonuçlanması, Türkçülerin ve Enver Paşa'nın umutlarını suya düşürmüştür. Ancak bu süreçte yaşanan 1917 Bolşevik İhtilali, Pantürkistlerin ümitlerini yeniden canlandırmıştır. İhtilalle birlikte Bolşeviklerin savaştan çekilmesi, Osmanlı ordusunun Kafkaslar'da kontrolü eline geçirmesiyle sonuçlanmıştır. Ancak kısa süre sonra İngilizlerin Sovyet-Rusya ile yaptığı anlaşmayla Enver Paşa'nın ve Orta Asya Türklerinin hayalleri yeniden sönmüştür. Yeni gelişmelerle birlikte, Pantürkizm siyaseti tasfiye[7] edilerek yeni arayışlar gündeme gelmiştir.

Yeni arayışları zorunlu hale getiren gelişmeler çerçevesinde Türkçülük düşüncesi de yeni işlevlerle yeniden tanımlanmıştır. Yeni tanımlamalar Türkçülüğün Pan-ulusçu –Pantürkist– karakterinden vazgeçildiğine işaret etmekteydi. Akçura'nın 1919'da İstanbul Türk Ocağı'nda verdiği bir konferansta yaptığı Türkçülük tanımı, onun bu konudaki yeni arayışlarını bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır. O'na göre "Türkçülük tarihinde iki akım vardı: *Emperyalist Türkçülük* ve *Demokratik Türkçülük*. Demokratik Türkçülük, Türklerin talep ettiği hakları ve istekleri, diğer uluslara de aynen aynı derecede hak olarak tanıyordu. (...) Buna karşılık Emperyalist Türkçülük ise, Avrupa nasyonalizmine benziyordu. Bu, hakka değil, sadece kendi kuvvetlerini arttıran milliyetçiliğe taraftar bir düşüncenin ürünüydü. (...) Ruslar, Almanlar ve Avusturyalılar gibi Türkler de emperyalist Türkçülük siyaseti aracılığıyla başarılı olamayacaktır"

[7] Bu süreçte Pantürkizm siyasetinin yanında Panislamizm siyaseti de tasfiye olmuştur.

(Akçura, 1340/1924: 7-19). Demokratik Türkçülük, bütün Türklerin birliğini sağlama amacının inkârı anlamına gelmiyorsa da, en azından Pantürkizm'i mahkûm etmek gibi bir yanı bulunmaktaydı.

Yeni dönemde Gökalp'in de farklı arayışlar içerisinde olduğu görülmektedir. Özellikle kültürel temalara ağırlık veren ve bu düşüncelerine Anadolu Türk toplumunu temel alan bir yaklaşım geliştirmekteydi. Dolayısıyla ileri sürdüğü yeni önerilerinde Anadolu halkını hep ön planda tutmuştur. Akçura'nın 1919'da verdiği konferanstaki Türkçülük ayrımı, aslında Pantürkizm'le Anadolu halkına dayalı Teritoryalizm'in bir ayrımıydı. Gökalp'te buna denk düşen ayrım, aynı anlamlara gelen Turancılık-Türkçülük ayrımıdır. Gökalp, Türkçülükle Turancılığın farklarını anlamak için ilk önce *Türk* ve *Turan* zümrelerinin sınırlarını tayin ederek Türklük temelinde Oğuz boylarını ön plana çıkararak, *Oğuzculuk* biçiminde öne süreceği Türkçülük anlayışını özetle şöyle biçimlendirmektedir. "Bugün kültürce birleşmesi kolay olan Türkler, bilhassa Oğuz Türkleri yani Türkmenlerdir. Bundan dolayı, Türkçülük'teki yakın mefkûremiz *Oğuz Birliği* yahut *Türkmen Birliği* olmalıdır. Bu birlikten maksat, şimdilik siyasi bir birlik değildir" (Gökalp, 1990: 24-29). Özetle Pantürkizm düşüncelerinden vazgeçen Türkçüler bunun yerine Anadolu coğrafyasıyla sınırlı bir Türkçülük geliştirmişlerdir.

Savaş sürecinde yaşanan farklılaşma, Türkçülüğün Türk milliyetçiliğine dönüşümünün de bir başlangıcıydı. Çünkü Birinci Dünya Savaşı sonuna kadar Türkçülük, Türklerin siyasi hayatında hiçbir zaman 'milliyetçilik' (nationalism) anlamında bir ihtiyaca karşılık olarak geliştirilmemiştir. Bu döneme kadar oluşturulmaya çalışılan Türkçülük anlayışı, İslâmlığı da barındıran bir sentez olarak değerlendirilmiştir. Yaşanan farklılaşma bir değişimi ifade etmesine rağmen, aynı zamanda bir sürekliliğin de ifadesi olmuştur. Çünkü Türkçülük düşüncesi, yeni anlamıyla yeni koşullara eklemlenerek varlığını sürdürebilmiştir. Savaş'ın bitimine kadar Türkçülük, İmparatorluğu devam ettirme ve İmparatorluk politikalarına yön verme misyonuyla ideolojik bir işlev görürken, yeni dönemde sınırlı bir siyaset şeklinde geliştirilmeye çalışılmıştır. Teritoryal temelde oluşturulan bu yaklaşım, Osmanlılık siyasetine sahip çıkmadığı için medeniyet değişikliği projesinin önemli unsurlarından biri haline gelmiştir. İmparatorluğun tasfiyesiyle Türkçülük politikaları açısından temel sorunlar nitelik değiştirmiştir (bkz. Hostler, 1957: 105-106). Artık İmparatorluğun korunması değil, Türklerin kendi varlığını korumaya yönelik ortaya çıkacak bir siyaset önem kazanmıştır. Amaç, Anadolu Türklüğünün devlet kurabilme çabasıdır. Bunun için de Anadolu Türklüğü çerçevesinde milli bir kimlik kurgusuna ihtiyaç duyulmuştur. Bu kurgu, geç-

mişten farklı olarak 'devlet' ile 'toplum'un bütünlüğü ve ortaklığı üzerine kurulu yeni bir dünya görüşünün ve tarih anlayışının gündeme gelmesine sebep olmuştur.

Yeni dünya görüşü, Türklerin 'Kurtuluş' mücadelesini başlatmasıyla birlikte şekillenmeye başlamıştır ki, bu gelişme Türkçülük düşüncesinin yaşadığı en köklü farklılaşmayı ifade etmektedir. Çünkü bu dönemin koşulları, geçmişten ana özellikleriyle farklılaşmayı temsil edebilecek nitelikler taşımaktaydı ve Türkçülük bu koşullara eklemlenerek yepyeni bir içerik ve yapıya kavuşmuştur. Sözünü ettiğim dönüşümle ortaya çıkan eklemlenmeyi ifade eden en genel farklılaşma, İmparatorluk ideolojisi olma adına üstünlük psikolojisinin ürettiği ihtiyacı karşılayan Türkçülüğün, Türklerin ulus-devletler çağında Anadolu coğrafyası üzerinde teritoryal bir çerçevede Türk milliyetçiliğine dönüşmeye başlamasıdır.

Kurtuluş Savaşı'ndan itibaren Türkçülüğün farklı akımlarla olan ilişkisine bakıldığında eklemlenmeci geleneğini bu dönemde de devam ettirdiği görülmektedir. Kurtuluş Savaşı'ndan sonra Kemalizm olarak adlandırılacak yaklaşımın etkisine girmesiyle birlikte Türkçülük, kurtarıcı ideoloji olma özelliğini devam ettirmiştir. Ancak savaş süresince çoğulculuk esasına dayalı politikalarla varlığını sürdürmüştür. Daha sonra ise Türk milliyetçiliği karakterini kazanmıştır. Bu dönemden itibaren Türkçülük, Pantürkizm ve Turancılık gibi kavramlar terk edilerek Türk milliyetçiliği kavramına geçilmiştir. Bu dönüşümde, Türkçülük kavramının emperyal ve ırkçı çağrışımları barındırması dolayısıyla Sovyet-Rusya ile olan ilişkilerin yarattığı yeni koşulların zorlayıcılığı etkili olmuştur (bkz. Kaçmazoğlu, 2003: 87).

Savaş sürecinde İslâm ve sosyalizmle olan ilişkisi tam da eklemlenmeci ve eklektik özelliklerine uygun bir tavır içermektedir. Kemalist milliyetçiliğin Kurtuluş Savaşı sürecindeki dine karşı takındığı tavırla, Savaş sonrası süreçte takındığı tavır arasında büyük farklar bulunmaktadır. Mustafa Kemal'in dinsel içerikli nutukları, Men-i Müskirat (içki yasağı), gayrimüslim unsurların seçime katılmasını engelleyici düzenlemeler, düşmanın tutsağı durumundaki halife-sultan'ın kurtarılması söylemi ve Birinci Meclis'teki yerel din adamlarıyla kurulan bağlar, Kemalist milliyetçiliğin başlangıçta İslâm'ı dışlamayan, aksine onun desteğiyle güçlenen bir politika olduğunu göstermektedir. Kemalist milliyetçilik ideolojisinin bu tutumu, Kurtuluş Savaşı sona erinceye kadar sürmüştür. Cumhuriyet kurulup bağımsızlık dönemine girilince dine karşı radikal denilebilecek jakoben bir tavır geliştirilmiştir. Buna karşın Türk milliyetçiliği ideolojisinin eklemlenmeci özelliği, başka bir ideoloji ile sınırlı bir ilişkinin geliştirilmesine imkân yaratmıştır. Yeni ilişki, Kurtuluş Savaşı süre-

since de ilgilenilen ve önem verilen 'Bolşeviklik' ögesi temelindeki sosyalizmle kurulmuştur (bkz. Oran, 1988: 101-107). Bu dönemde Türkiye'de bir komünist partisi faaliyette bulunmakta ve üstelik Meclis'te de mebus bulundurmaktadır. Kurtuluş Savaşı süresince Türkiye'de sol akımlar, daha önce ve sonra eşine rastlanmayan çoğulcu bir ortam bulmuşlardır (bkz. Tunçay, 1978). Kemalist Türk milliyetçiliği ideolojisinin İslâm ve sosyalizmle ilişkisi, pragmatik eklektizm olarak da tanımlayabileceğimiz bir eklemlenme ilişkisidir. Eklemlenme nedenleri genel çerçeve itibariyle aynı olmakla birlikte, İslâmlıkla olan ilişki iç dinamikler açısından; sosyalizmle olan ilişki ise dış dinamikler açısından gerekli görülerek çoğulcu bir politik atmosfer oluşturulmuştur. Ancak bu hava uzun sürmemiş, kısa süre sonra hem İslâm'la hem de sosyalizmle kurulan ilişkiler kesilmiştir. Bunun sonucu olarak Türk milliyetçiliği, bu ideolojilere karşıtlık temelinde yeniden inşa edilmeye başlanmıştır.

Türk milliyetçiliğine dönüşen Türkçülük, Kemalizm'le özdeş hale gelinceye kadar din ile bir çatışma alanı oluşturmamıştır. Kemalist Türk milliyetçiliğinin inşa edilmeye başlanmasıyla birlikte bu konuda radikal değişiklikler yaşanmıştır. Cumhuriyet'in ilânıyla birlikte kurulan ulus-devlet, tam Batılılaşma siyasi tercihiyle şekillenmiştir. Bu tercih bağlamında devlet, sorunlarını 'Batı tipi toplum' ve 'ulus-devlet' ilkeleriyle çözme yoluna gitmiştir. Yeni dönem Türkiye'sinde oluşturulan milliyetçilik, Türklerin geleneklerini ve inançlarını koruyucu bir niteliğin dışında, bunlara karşı cephe alan ve bunlardan mümkün olduğu kadar vazgeçmeye çalışan bir yol izlemiştir. Batı medeniyeti ve siyaseti dairesinde gerçekleştirilmeye çalışılan söz konusu yeni siyaset ve dünya görüşü, anti-İslâm ve anti-Osmanlı temelinde olduğu gibi, anti-Sovyet temelinde de yeni bir model olarak ortaya çıkmıştır. İnşa edilen Türk milliyetçiliğinin İslâm'la ilişkisini değerlendirirken benimsenen devlet modelinin temel özelliklerini dikkate almak gerekir. Çünkü, devletin ideolojisi konumunda tanımlanan Türk milliyetçiliğinin dine karşı aldığı tutum, doğrudan bir din-milliyetçilik savaşına indirgenecek basitlikte değildir. Bundan daha esaslı olarak mücadele, modernleşme ile ona karşı direnen dinsel kurum ve çevreler arasında olmuştur. Bu durum, sadece Türk milliyetçiliğine teşmil edilecek bir durum da değildir. Türk milliyetçiliğinin yanında buna örnek teşkil edebilecek diğer bir milliyetçilik hareketi jakoben Fransız milliyetçiliğidir. Türk milliyetçiliğinin bu yapısı, Kemalizm'de anlamını bularak saf bir şekilde ancak 1940'lı yıllara kadar sürdürülebilmiştir (bkz. Öğün, 1995: 177-194).

Tekinalp (1937: 7), yeni rejimin ideolojisi olarak gördüğü Kemalizm'i "başarılı ve devrimci bir çeşit milliyetçilik" olarak açıklamaktadır. Bu

açıdan değerlendirildiğinde Türk milliyetçiliğinin yakın tarihteki en kutsal eseri Türkiye Cumhuriyeti Devleti'dir. Çünkü Türk milliyetçiliği, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu ideolojisidir. Bunu, Türk milliyetçiliğinin bir siyasal program olarak ulus-devletin oluşturulma sürecinde devlet ve ulus yaşamının bütün alanlarını kapsayacak şekilde geliştirilme çabalarında görmek mümkündür. Atatürk'ün arzusuyla kurulan Türk Tarih Kurumu, Türk Dil Kurumu, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi devletin ideolojisi olarak belirlenen Türk milliyetçiliğinin düşünsel-teorik temellerini oluşturacak kurumlar olarak tasarlanmıştır. Sözü edilen kurumlar aracılığıyla Kemalist elitlerin tasarladığı Türk milliyetçiliği ideolojisinin laik ve modernleştirici karakterleri öne çıkarılmıştır. Anadolu-dışı irredentizmi kırpılmış bir Türkçü ideal olarak düşünülen Türk milliyetçiliği, ulus inşa etmenin yanında yeniden kurulan devletin devamını da sağlamayı temel amaç edinmiştir (Smith, 1994: 163-164). Bilhassa 1928-1940 yılları arasında tasarlanan saf Türk milliyetçiliği, gerekli olan kurumsal yapıların da kurulmasına eşlik eden bir inşa süreci yaşamıştır.

1940'lı yıllardan sonraki süreç, sözünü ettiğimiz saf yapıdan farklılıklar arzetmektedir. Çünkü bu dönemden itibaren Türk-İslâm sentezi gibi bir yaklaşımla, Kemalist milliyetçiliğin dine karşı radikal tutumundan Türk milliyetçiliğini uzak tutma çabalarıyla karşılaşılmaktadır. Bu dönemden itibaren başlayan gelişmelerin bir sonucu olan MHP (Milliyetçi Hareket Partisi) ve ülkücü hareket, Türk milliyetçiliği içerisinde yeni bir farklılaşmayı ifade etme açısından önemlidir. Bu hareketin sistemleştirilmesinde ideolojik olarak solidarist-korporatist unsurlar daima etkili olmuştur. Sözü edilen dayanışmacı özelliğine rağmen kendi içinde de Türkçü ve ulusalcı tasarımlar olarak beliren bazı farklı yaklaşımlar, ayrışma çizgisinin belirleyicisi olmuştur. Dünyada olduğu gibi Türkiye'de de İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, anti-komünist unsurların ağırlık kazanmaya başlamasıyla birlikte anti-komünist hareketler, ulusalcı eğilimlerin kitleselleşmesine yol açmıştır. Çeşitli sınıfsal, siyasal, ideolojik etkenlerin ve değerlerin anti-komünizm potasına akmasını sağlayan bu potansiyel, ırkçı-Turancı gelenekten gelen bazı entelijansiya unsurlarının Alparslan Türkeş önderliğinde partileştikleri CKMP/MHP'nin çizgisi ile kesişmiştir. Bu özgül bileşim, ülkücü hareketin kişiliğinde hem evrensel bakımdan, hem de Türkiye'deki sağcı/ulusalcı akımın geçmişi bakımından 'yeni', özgün olan ve artık kitlesel nitelikli bir sağcı/ulusalcı hareketin oluşumunun önünü açmıştır. MHP, Türkeş'in önderliğinde 1960'lı yılların ortalarına kadar korporatist ve kalkınmacı-modernist bir çizgide Kemalist milliyetçiliğin restorasyon tasarımının ağır bastığı bir söylem geliştirmiştir. Çünkü bu dönemde, seçim programı, propaganda ve konuşmalarında

laiklik vurgusu belirgindir. 1970'lere kadar geçen süreçte sağcı/milliyetçi bir söylemle, Türkçü ve fanatik anti-komünist etkenleri öne çıkarmıştır. 1960'ların ortalarında başlayan ve 1970'li yıllardan itibaren daha somut bir şekilde Türkçülükle Müslümanlık arasındaki bağlar öne çıkarılmaya başlanmıştır[8] (Bora, 1991: 44-45).

Müslümanlık, Türk tarihinin ayrılmaz bir unsuru olarak görülmeye başlanınca Kemalist milliyetçiliğin restorasyonu politikalarından sapılarak, Türk-İslâm sentezi ülkücülüğüne varan bir yol açılmıştır. Ancak bu süreçte Türklükle İslâmlık arasında kurulan bağlantı, Atatürk'ün Kurtuluş Savaşı sırasında kurduğu ilişkiye benzemektedir. Çünkü her iki ilişkinin niteliği de Türklüğü destekleyecek, güçlendirecek bir araçsallık bağlamında şekillenmiştir. Ancak bu durum, 1980'lerden itibaren MHP içerisinde de yeni bir gerilim doğurmuştur. Tartışmalar temelinde devam eden gerilim, hareketin bölünmesiyle sonuçlanmıştır. İslâm'ı, Türklüğü güçlendiren bir öge olarak gören ve Türk unsurunu merkeze alanlar MHP'de kalırken, Türklüğü, İslâm'ı güçlendiren bir öge olarak gören mukaddesatçılar Muhsin Yazıcıoğlu'nun önderliğinde BBP (Büyük Birlik Partisi) etrafında yeni bir oluşum inşa etme çabasına girmişlerdir.

1980'li yıllardan itibaren Türk milliyetçiliğinin, Gökalp'in başlangıçta ortaya attığı ve sentez anlayışına dönüşü ifade eden bir Türk-İslâm Sentezi ülküsünden bahsedilmeye başlandı. Bu durumu, bir yandan evrenselcilik temelinde yükselen İslâmcılık dalgasının bazı sivri ve yıpratıcı eleştirilerini bertaraf edebilmek için, Türk milliyetçiliğinin eklemlenmeci özelliğinin konjonktürel açılımı olarak değerlendirmek olanaklı iken; diğer yandan geçmişte de kökenleri bulunan din ve milliyetçiliğin arasında kurulmaya çalışılan etklektizmle de açıklama imkânı bulunmaktadır. Çünkü bu türden ilişkilere sadece Türkiye'de değil, pek çok Müslüman toplulukta, hattâ bazı Avrupa toplumlarında da rastlanmaktadır. Bu gelişme, Türk milliyetçileri arasında bazı farklılaşmalara yol açarak, farklı grupların oluşmasına neden olmuştur. Ancak yol açtığı sorun sadece Türkçü çevrelerdeki fikir ayrılığı değil, esas olan Kemalizm'in kurguladığı Türk milliyetçiliğiyle taban tabana zıt bir düşüncenin ortaya çıkmış olmasıdır. Çünkü Türk-İslâm sentezi ülküsü, Kemalizm'in anti-tezlerinden biri olarak siyasal arenadaki yerini almıştır (bkz. Öğün, 1995: 177-193).

MHP hareketi mukaddesatçıların ayrılmasıyla birlikte resmî ideolojinin sahip olduğu milliyetçilik anlayışına biraz daha yaklaşmıştır. Önceki dönemde de bir iç içelik olmasına rağmen zaman zaman resmî ideolojinin

[8] Bu dönemde Türkeş'in 'biz Tanrı Dağı kadar Türk, Hira Dağı kadar Müslümanız' sözü bu ilişkiyi slogan düzeyinde özetlemektedir.

gazabına uğrayarak dışlanmıştır. Alparslan Türkeş'in, Süleyman Demirel'in önderliğindeki merkez sağla Erdal İnönü önderliğindeki merkez solun oluşturduğu koalisyon hükümetlerini desteklemesiyle birlikte MHP, mukaddesatçıların eleştiri oklarının hedefi haline gelirken diğer yandan da resmî ideolojiye yakınlaşma imkânı bulmuştur. Bu dönemde ülkücü hareket devletin temel resmî refleksleri doğrultusunda hareket etmeye başlamıştır. Çünkü bu bakış açısına göre, 1980'li yıllardan itibaren Türk milliyetçiliğinin en büyük eseri olan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin varlığını hedef alan hareketler ortaya çıkmıştır. Özellikle 1990'lar boyunca PKK'nın askerî ve politik alanda başlattığı yoğun propaganda, resmî Türk milliyetçiliğini köşeye sıkıştırırken, farklı bir kulvarda ülkücü hareketin yeniden güçlenmesine de imkân sağlamıştır. Çünkü bu dönemde yaşanan terör olaylarından dolayı ülkücü hareketin politik bir güce dönüşmesi için verimli bir toplumsal vasat oluşturulmuştur. Bu gelişmeler, milliyetçi tezlere sahip Bülent Ecevit'in Demokratik Sol Parti'si MHP ile birlikte koalisyon hükümeti kurabilmelerine zemin hazırlamıştır. Böylece 1980 öncesinde aralarında silahlı mücadeleye kadar varan husumetin bulunduğu iki anlayış, dönemin koşulları tarafından bir araya getirilmiştir. Diğer bir ifadeyle, Türk milliyetçiliğinin eklemlenmeci özelliği, siyasi hasmıyla bir arada bulunabilmeyi mümkün kılabilmiştir.

Bugün içinde bulunduğumuz süreçte ise, Türk milliyetçiliği temelinde üretilen politikalar, küresel nitelikli gelişmeler karşısında yeniden konumlanma çabasıyla şekillenmektedir. Küreselleşme söylemiyle birlikte ulus-devlet ve ulusal kimlikler, ideolojik-politik alanda belirli sıkıntılar yaşamaktadırlar. Söz konusu söylemin gelişmesine paralel olarak milliyetçilik hareketleri, doğruları ve yanlışlarının belirsizleşmesiyle karşı karşıya kalarak bir gerileme sürecine girmektedirler. Türk milliyetçiliği ekseninde geliştirilen politikalar da söz konusu gelişmelerden etkilenmektedir. Buna bağlı olarak Türk milliyetçiliği geçmişte örnekleri olmayan ilişki biçimleri geliştirme gayreti içine girmektedir. Örneğin daha önceki süreçte Amerika'nın dünya egemenliği tavrı ve kültürel yayılma politikaları karşısındaki tutumları belirgin olmayan ülkücü hareket, günümüz gelişmelerine bağlı olarak geleneğinde olmayan yeni ittifaklar oluşturarak Amerikan aleyhtarlığı temelinde politikalar geliştirmektedir. Birinci Körfez Savaşı'nda sessiz kalan hareket, Amerika'nın Irak işgaline karşı şiddetli bir şekilde tavır almıştır. Hem Amerika karşıtlığı, hem de Avrupa Birliği'ne katılma sürecinde yapılan değişiklikler karşısında geliştirdiği duyarlılıklarla Doğu Perinçek'in İşçi Partisi'yle çeşitli konularda işbirliği arayışına girerek 'Kızılelma Platformu'nun oluşumuna ön ayak olmuş-

tur.[9] Oluşturulmaya çalışılan yeni milliyetçilik anlayışının niteliğini anlama açısından, Ülkü Ocakları'nın düzenledikleri bir protesto mitinginde 'kahrolsun faşizm' afişlerinin taşınması ve slogana dönüştürülmesi de ilginçtir.

# Sonuç

Birbirinden oldukça farklı anlamlar yüklenebilen ideoloji olgusu, çeşitli boyutlardaki etkileşimleri ve oluşumları belirleyebilecek bir işleve sahiptir. Örneğin milliyetçiliğin, ulus-devlet için meşrulaştırıcı bir araç haline gelmesinde ideolojik referanslar belirleyici olmaktadır. Çünkü milliyetçilik tek başına siyasal eylemleri biçimlendirebilecek yeterlilikte bir güce sahip değildir. Bundan dolayı sürekli olarak hem güçlü hem de en zayıf halkası olduğu bir zincire eklemlenerek ideolojik bir yapıya bürünme ihtiyacı duymuştur. Milliyetçilik için bir gelenek haline gelen bu özelliği, birbirinden farklı pek çok deneyime eklemlenmesine ve farklı ideolojik birliklerle birleşerek melez bir görünüm almasına imkân hazırlamaktadır.

19. yüzyılın sonlarından itibaren ortaya çıkan ve günümüze kadar belli bir süreklilik gösteren Türkçülük, koşullara ve gelişmelere bağlı olarak eklemlenmeci bir yapı ekseninde belli değişikliklere uğrayarak varlığını sürdürebilmiş bir ideolojidir. Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıç yıllarından itibaren yaşanan hızlı gelişme ve farklılaşmalar, milliyetçiliğin eklemlenmeci özelliğinin Türkçülük için de işlevsel hale gelmesine yol açmıştır.

Başlangıçta Türk unsuru üzerinden bir siyasi kart olarak tasarlanan Türkçülük, Birinci Dünya Savaşı öncesi gelişmelerle birlikte, Pan-ulusçu bir karakter kazanarak yeni bir uyarlamanın ideolojisi haline gelmiştir. Yeni ideolojik perspektifi belirleyen temel yaklaşımlar ise Pantürkizm veya Turancılık olarak isimlendirilmiştir. Bu anlayış, Türkçülük için sürekliliği olan bir hedef yaratmıştır, ancak Savaş'ın sonlarına doğru ideolojik ve aksiyoner işlevinden vazgeçilmiştir. Çünkü yeni gelişmeler, Türkçülüğün Pan-ulusçu karakterinden vazgeçilmesini gerektirmiştir. Örneğin Akçura'nın Demokratik Türkçülük görüşü, Gökalp'in Anadolu Türkçülüğü yaklaşımı ve Tekinalp'in Türkiyecilik anlayışları yeni Türkçülük düşüncesinin belirgin örnekleri olmuştur. Bu süreçteki değişimi ve yeni duruma eklemlenmeyi ifade eden en genel farklılaşma, dünya ideolojisi olma adına İmparatorluk psikolojisinin ürettiği ihtiyacı karşılayan Türkçülüğün, Türklerin ulus-devletler çağında Anadolu coğrafyası üze-

[9] Bu oluşuma Kemalizm çevrelerinden de katılanlar ve katkıda bulunanlar olmuştur.

rinde teritoryal bir çerçevede oluşturulan Türk milliyetçiliğine dönüşmesiyle gerçekleşmiştir.

Türkçülük düşüncesi, Kurtuluş Savaşı'yla birlikte başlayan gelişmeler süresince de eklemlenmeci özelliğini sürdürmüştür. Örneğin savaş sürecinde İslâm ve sosyalizmle olan ilişkisi tam da eklemlenmeci ve eklektik özelliklerine uygun bir tavır içermektedir. Savaş süresince söz konusu ideolojilerle kurduğu yakın ilişki, kısa süre sonra kesilmiştir. Savaş sona erip, Cumhuriyet rejimi kurulunca Türk milliyetçiliği, bu ideolojilere karşıtlık temelinde, yeniden inşa edilmeye başlanmıştır. İnşâ edilen yeni Türk milliyetçiliği, anti-İslâm, anti-Osmanlı ve anti-sosyalizm temelinde, Anadolu Türklüğü vurgusu ve Batı medeniyeti dairesine katılma muhtevasıyla tahayyül edilmiştir. Kemalist Türk milliyetçiliği olarak da nitelenen ve dine karşı laik muhtevasıyla belirli bir tavır içinde olan bu tahayyül, pratikte ancak 1940'lı yıllara kadar saflığını koruyabilmiştir. Bu yıllardan itibaren Türk milliyetçiliğinin saf tavrı, sonuçları arasında Türk-İslâm sentezinin de bulunduğu MHP ve ülkücü hareketin laik muhtevalı Türk milliyetçiliğini dinle uzlaştırma çabalarıyla bozulmuştur. Söz konusu çabaların gerçekleşmesi açısından MHP ve ülkücü hareket, Türk milliyetçiliği için bir farklılaşmadır. Çünkü MHP hareketi, belirli düzeylerde de olsa resmî Türk milliyetçiliğinden farklılaşmanın yanında; hem Türk-İslâm sentezi düşüncesinin hem de faşizan yaklaşımların oluşmasına imkân hazırlayan bir zemin olmuştur. Türk milliyetçiliği bünyesinde faşizan ve tepkisel eğilimlerin ortaya çıkması, büyük oranda toplumsal sınıfların, milliyetçilik anlayışının ilericiliğini kavrayacak özellikler gösterememesine bağlanabilir. Ancak milliyetçilik konusundaki konjonktürel gelişmeleri de göz ardı etmemek gerekir.

Türk milliyetçiliğinin eklemlenmeci özelliği, 1980'li yıllardan itibaren ülkücü hareketin düşünce ve tavırlarını belirlemesi açısından da işlevsel olmuştur. Bunun en somut örnekleri, 1980 öncesinde aralarında silahlı mücadeleye kadar varan husumetin bulunduğu sol partilerle kurulan hükümet ortaklıkları ve yeni gelişmeler karşısında oluşturulan 'Kızılelma Platformu'dur.

Türk milliyetçilerinin 1980'li yıllardan itibaren başlattıkları şaşırtıcı denilebilecek düzeydeki arayışları, Türk milliyetçiliğinin yaşadığı gerileme ve bunalımdan da kaynaklanmaktadır. Çünkü Türk milliyetçilerine göre Türkiye Cumhuriyeti Devleti, özünü ve anlamını yitirecek şekilde dönüştürülme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Cumhuriyet'i oluşturan temel değerler teker teker sorgulanmakta, eskimişlikle ve köhnelikle itham edilmektedir. Ulusal kimlik bilincinin yerini parlamento içinde ve dışında etnik, dinsel ve mezhepsel alt kimlikler almakta; Türkiye'yi bir ulus-dev-

let, Türkiye Cumhuriyeti yurttaşlarını da Türk ulusu yapan bütün değerlere saldırılmaktadır. Özetle Türk milliyetçilerine göre, günümüzde yaşanan gelişmeler, Türk ulusunun bağımsızlığını ve onurlu yaşama iradesini zayıflatmaktadır. Ulusun geleceği bilinmezliğe mahkûm edilmektedir. Dolayısıyla Türklerin yeniden 'kızılelma ülküsü'ne sarılması ve karşılaştığı bu hayati sorunları çözmesi gerekmektedir. Bunun için de ulusal kimlik bilinci, Türklük temelinde güçlendirilmelidir ki, Türklük geleceğe taşınabilsin. Ayrıca Türkçü entelektüellere göre, Türk milliyetçiliği, siyasal, ideolojik, düşünsel, ahlâkî ve kültürel boyutlarda bir bunalım sürecinden de geçmektedir.

Günümüz Türk milliyetçiliğinin temel yaklaşımı, yukarıda açıklamaya çalıştığım politikalar ve kaygılarla şekillenmektedir ve politik yaşamda etkinliğini sürdürme çabasındadır. Belirlenen hedefe ulaşabilmek için Türk milliyetçiliği, geçmişinde yaşadığı örnekler gibi şaşırtıcı düşünce ve siyasi hareketlere eklemlenerek yeni politikalar geliştirme arayışına devam edecektir. Çünkü bu özellik, Türkçülük düşüncesinin değişim sürecinde sürekliliğini sağlayan bir geleneğe dönüşmüştür. Ancak her yeni eklemlenme süreci, Türk milliyetçilerini yeni bir tartışmanın içine sokmuş, tartışmalar da genel olarak yeni arayışları ve kopmaları getirmiştir.

# Kaynakça


Akçura, Yusuf, (1340/1924), *Siyaset ve İktisat Hakkında Birkaç Hitabe ve Makale*, İstanbul.

Balibar E. ve Wallerstein, I., (1995), *Irk Ulus Sınıf*, (çev.) Nazlı Ökten, Metis, İstanbul.

Bora, Tanıl, Can, Kemal (1991), *Devlet, Ocak, Dergâh*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Delannoi, Gil, (1998), "Milliyetçilik ve İdeolojik Kataliz", J. Leca, (haz.) *Uluslar ve Milliyetçilikler,* (çev.) Siren İdemen, Metis Yayınları, İstanbul.

Eagleton, Terry, (1996), *İdeoloji*, (çev.) Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Georgeon, François, (1986), *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935),* (çev.) Ali Er, Yurt Yayınları, Ankara.

Girardet, Raoul, (1967), (der.), "Milliyetçi İdeoloji Araştırmaları", *Milliyetçilik*, (çev.) Yıldızhan Yayla, Köprü Yayınevi, İstanbul.

Gökalp, Ziya, (1990), *Türkçülüğün Esasları*, MEB Yayınları, İstanbul.

Guibernau, Montserrat, (1996), *Nationalisms: The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century,* Polity Press, Cambridge.

Hostler, C. Warren, 1957, *Turkism and the Soviets: The Turks of the World and Their Political Objectives*, George Allen & Unwin Ltd., London.

Kaçmazoğlu, Hacı B., (2003), *Türk Sosyoloji Tarihi II*, Anı Yayıncılık, Ankara.

Karakaş, Mehmet, (2000), *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, Vadi Yayınları, Ankara.

Kedourie, Elie, (1971), *Avrupa'da Milliyetçilik*, (çev.) M. Haluk Timurtaş, MEB Basımevi, Ankara.

Landau, Jacob M., (1981), *Pan-Turkism in Turkey: A Study of Irredentism,* C. Hurst & Company, London.

Larrain, Jorge, (1995), *İdeoloji ve Kültürel Kimlik,* (çev.) N. Nur Domaniç, Sarmal, İstanbul.

Oran, Baskın, (1988), *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme*, Dost, Ankara.

Öğün, S. Seyfi, (1995), *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.

Seliger, Martin, (1976), *Ideology and Politics*, Allen and Unwin, London.

Smith, Anthony D., (1991), *National Identity*, University of Nevada Press, Nevada.

Smith, Anthony, (2002), *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik*, (çev.) D. Kömürcü, Everest Yayınları, İstanbul.

Tekinalp, (1937), *Le Kemalisme,* Ch. XV, (8), Felix Alcan, Paris.

Tunçay, Mete, (1978), *Türkiye'de Sol Akımlar*, 3. basım, Bilgi Yayınevi, Ankara.

# TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNDE TAŞRA FETİŞİZMİ VE TOPLUMSAL CİNSİYET

**G. Gürkan Öztan***

## GİRİŞ

Türkiye'de milliyetçi ideolojinin ortaya çıkış ve gelişim aşamasında halkçılık düşüncesi birinci dereceden etkili olmuştur. İttihat ve Terakki iktidarı döneminden günümüz Türkiye'sine uzanan süreçte, halkçılık fikrinin farklı yorumları, teorik yaklaşımları ve pratiği doğrudan biçimlendirme konusunda azımsanmayacak bir nüfuza sahiptir. Milliyetçiliğin hem resmî formunda hem de alternatif yorumlarında önemli yer tutan taşra imgesi ise akademik ve toplumsal eleştirilerden en az payı alan halkçılık ve köycülük ideolojisinin asli parçasıdır. Ekonomik kalkınma tartışmalarından "ideal aydın" tasavvuruna, toplumsal cinsiyet bağlamındaki rol dağılımlarından "milli kültür"e dair tanımlama çabalarına kadar birçok ana başlıkta halkçılık ve bu düşüncenin bir uzantısı olarak köycülük fikri[1]

* G. Gürkan Öztan, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü.

[1] Köycülük ideolojisi, genel hatlarıyla kent değerleri yerine kırsal kültürün normlarını savunan, sanayileşmeye özellikle de büyük fabrika düzenine karşı çıkan, şehirleşme konusunda belirgin bir olumsuz tavır takınan düşünce sistemidir. 1929 Krizi sonrası dünya kapitalist sisteminin içine düştüğü zor şartlarda yeniden güçlenen köycülük akımı, çok temelde kentsel üretim ve

milliyetçi söyleme eklemlenerek kendini yeniden üretmiştir. Öyle ki halkçılığı, tüm milliyetçiliklerin ve özelde Türk milliyetçiliğinin "mütemmim cüzü" olarak yorumlayan bir paradigma,[2] resmî düzlemde de itibar görmüştür. Ulus-devletin kurulması döneminde daha çok kitleleri homojenleştirmek üzere kullanılan halkçı söylem, taşranın sınırlarının değişmeye başladığı ve toplumsal hareketliliğin arttığı 1960'lı ve 70'li yıllarda, sınıf çatışmalarının üzerini örtmek için başvurulan bir yöntem mahiyetine bürünmüştür. Türkiye'de sol düşünce içerisindeki halkçılık fikrinin milliyetçi retorikten uzak görünen bir formülasyon içermesi, onun daha çok anti-emperyalist çizgiyle sınırlı olarak değerlendirilmesine yol açmıştır.[3] Bu çalışmada üzerinde durulacak temel mesele, ağırlıklı olarak uluslaşma sürecinde, bir yandan halkçılık/köycülük fikri bir yandan kalkınmacılık şiarı ile kol kola giden milliyetçilik ideolojisinin vurgu yaptığı başlıklar ve taşranın söylemsel olarak yüceltilmesi çerçevesinde toplumsal cinsiyete nasıl bakıldığıdır. Sözü edilen amaca uygun olarak, öncelikle halkçılık düşüncesinin Türkiye'ye girişi, etkilendiği fikirsel atmosfer ve milliyetçi paradigma ile ittifakı, daha sonra da resmî ideolojinin billurlaşma döneminde taşralılık-kentlilik temelinde toplumsal cinsiyet başlığı altında kurulan dikotomik ilişki ele alınacaktır. Ancak analize girişmeden önce birkaç noktanın altını çizmek, olası kavramsal kargaşayı önlemek yolunda yararlı olabilecektir. Hem milliyetçiliğin ulus-devlet formunda belirginleşmesi aşamasında hem de kısmen günümüzde, halk ile millet kavramları arasında kurulan ilişki muğlak ve değişkendir. Halk, kimi zaman "milletin ön aşaması" kimi zaman "özü" olarak tarif edilirken 1920'li yılların başlarında kısa bir dönem millet kelimesinin yerine de tercih edilmiştir.[4] Bir başka deyişle millet ve halk kavramlarını birbirini içerebilecek genişlikte soyutlayan bir düşünsel geleneğin söylemsel hegemonyası mevcuttur. Bu bağlamda bir diğer sorun, Anadolulu ile köylü nitelendirmeleri arasındaki ilintidir. Taşra algısının önemli bir parçası olan Anadolulu sıfatı ve köylü olmak olgusu, çok temelde kentsel kültürel

---

tüketim sistemiyle bu sistemin taşıdığı sınıfsal ve kurumsal yapılara duyduğu güvensizliği sözü edilen Büyük Buhran ile temellendirme gayretine girişmiştir.

[2] Sözü edilen bakış açısı en çarpıcı ifadelerle Gökalpçi çizgide mevcuttur. Bu çizginin önemli temsilcilerinden olan Güngör'ün benzer yorumları için bkz. Güngör, 2004: 23

[3] Bu çerçevede kısaca üzerinde durulması gereken noktalardan biri, Türkiye'deki halkçı düşünce içerisindeki köycülüğün, sol söylem tarafından bir ölçüde yeniden "radikal" bir şekilde gündeme gelmesiyle 1960'ların sonlarında yükselmeye başlayan Maoculuk arasında bir ilişki olduğudur. Özellikle 1970'lerde kimi sosyalist aydınlar, tek parti dönemi milliyetçiliğine köycü yönelimlerinden dolayı sempati duymuştur.

[4] Özellikle 1923-28 arasında yeni rejimin laiklik hamlesiyle dinî çağrışımları olan millet kavramı arasında doğabilecek muhtemel bir sıkıntı, halk kelimesine vurgu yapılarak aşılmak istenmiş olabilir.

referanslardan ve örgütlenme özelliklerinden uzak olmayı işaret eder. Dolayısıyla aşağıda ağırlıklı olarak üzerinde durulacak zaman diliminde – 1920'lerin sonlarından 1940'lı yılların ortalarına kadar olan dönemde– Anadoluluk ve köylülük genellikle eşanlamlı kullanılmıştır.

## TÜRKİYE'DE HALKÇILIK FİKRİNİN DOĞUŞU VE BESLENDİĞİ KAYNAKLAR

Halkçılık düşüncesinin müstakil bir akım haline gelmesi, 19. yüzyılın son çeyreğinde Rusya'daki *narodnik* hareketi ile gerçekleşmiştir. Alexander Herzen'in[5] fikirlerinden ilham alan bir grup aydının devrimci düşünceleri yaymak için "halka doğru" sloganıyla taşraya açılması ile başlayan süreç, Rusya'da Marksist akımların yaygınlaşmadığı bir ortamda kapitalizme ve Çarlık düzenine yönelik ciddi eleştirilerin gündeme gelmesini bir ölçüde hızlandırmıştır. Taggart'ın ifadesiyle kendi içinde "yarı dinsel bir inanmışlık atmosferi" barındıran *narodnik* hareket (Taggart, 2004: 66), Rus köylüsünün "saf ve temiz" olduğu varsayımından hareket etmiş ancak netice itibariyle görüşlerini taşrada yayma konusunda dirençle karşılaşmış ve şiddete yönelmiştir. Zaman içerisinde Rus ulusunun tarihsel gelişimine yönelik "biriciklik" iddialarına sarılan *narodnik*lerin Marksist aydın çevresi ile arası açılmıştır. Genel bir değerlendirme yapıldığında pratik anlamda başarısız olarak değerlendirilebilecek *narodnik* akımının düşünsel bağlamda sonraki toplumsal/siyasal hareketleri etkileyen bir niteliğe sahip olduğu ifade edilebilir.

Rus *narodnik* akımı gibi halkçılık-köycülük fikrini etkileyen/ biçimleyen akımlardan bir diğeri de Alman *Völkisch* ideolojisidir. 19. yüzyılın sonlarından itibaren etkinliğini arttıran *Völkisch* düşüncesi, özgüven inşa etme hamlesi ile sanayileşme karşıtlığını, taşra idealizmi içerisinde işleyen kapsamlı bir söylem haline gelmiştir. Doğu Avrupa romantik fikir dünyasından etkilenen bu düşünce sistemi, iki savaş arası dönemde etkisini arttıran *Blut und Boden* akımıyla iç içe geçmiştir. Bu akıma göre, Alman köylüsü, Germen ırkının ve kültürünün "saf ve otantik" kaynağını oluşturmaktadır. Hem çalışkanlığı hem de sadakat ve dürüstlüğü temsil etmektedir. Şehir ise "kozmopolit" yaşamın, bir başka deyişle "köksüzlüğe" dayalı bir anti-ulusalcılığın merkezidir. Nazi Almanya'sının ideo-

[5] Alexander Herzen, 1852'de yerleştiği İngiltere'den *Kolokol* (Çan) adlı bir dergi çıkararak Rus entelijansiyasını etkilemiş önemli bir düşünürdür. Devrimci fikirlerin ancak taşranın bilinçlenmesiyle kökleşebileceğini savunan Herzen, Batı tipi burjuvaziye karşı proletarya modeli yerine Rus köylüsünü ikame etmiş ve "Rusya'ya özgü bir sosyalizm" savunusu yapmıştır (Bu konuda bkz. F. Venturi, 1960).

loglarının benimseyerek dönüştürdüğü bu düşünce, ırkçı yanıyla dışlayıcılık özelliği ağır basan ve bu çerçevede taşra kültürünü taktiksel olarak fetişleştiren bir ideoloji haline getirilmiştir.[6] Ayrıca Almanya'da, İtalya'ya benzer olarak, siyasi proje ile iç içe geçen halkçılık fikri, özellikle 1920'lerin sonunda ve 30'lu yıllarda hızlı sanayileşmenin neden olduğu sınıf bilincini ve çatışmalarını engellemek maksadıyla da kullanılmıştır.

Türkiye'deki halkçılık hareketi ise hem Alman ve özellikle Bulgaristan temelli Doğu Avrupa köy romantizminden[7] hem de Rus *narodnik* akımından etkilenerek şekillenmiştir. İttihat ve Terakki'nin ilk dönemlerinde hem Selanik-Makedonya hattında hem de Avrupa kanadında *narodnik* akımı ile farklı düzlemlerde ilişki kurulmuştur (Tekeli ve Şaylan, 1978: 57). Niyazi Berkes'e göre Rus halkçılık anlayışı, üç dolaylı yoldan Osmanlı düşünsel hayatını etkilemiştir. Bunlardan ilki, Balkan ve özellikle Bulgar aydınları, ikincisi Rusya'dan gelen Hüseyinzade Ali Bey örneğindeki gibi Türk kökenli isimler ve son olarak Ermeni menşeli sosyalist Hınçak hareketidir (Berkes, 2002: 81, 82). Bulgar aydınlarının halkçılığı ile erken tarihte karşılaşan Ömer Seyfettin, bu anlayışı öncelikle dil üzerine yazdığı metinlere yedirerek yaymıştır (bkz. Seyfettin, 1993). *Genç Kalemler* ve *Yeni Felsefe Mecmuası*'nda halkçılık fikrinin etkileri göze çarpar niteliktedir. İlk olarak 1911 Trablusgarp Savaşı daha sonra ise Balkan Savaşları ile yükselen milliyetçilikle birlikte halkçılık düşüncesi, Türkçü anlayışla harmanlanarak solidarist açılımları olan bir ideolojiye dönüşmüştür. Bu çerçevede Yusuf Akçura, *Türk Yurdu Dergisi*'nde milliyetçilik ile köycülük fikrini beraber işlemeye başlamış; Parvus Efendi ise yine aynı dergide savaşlarda köylünün çektiklerini ve cepheden dönenlerin ülke ekonomisi için yapabileceklerini kaleme alan makaleler yazmıştır (bkz. Parvus Efendi, 1914). Türk milliyetçiliğinin popüler isimlerinden Ziya Gökalp'in de bu dönemde "halka doğru" temasını sıklıkla işlediği ifade edilebilir. Gökalp, "milli kültürün" yalnızca halkta mevcut olduğu fikrinden hareketle aydınları, halka, özellikle de taşraya yönlendirmiştir. Yazara göre aydınlar halka "medeniyet" götürürken onlardan da "milli kültür" terbiyesinin inceliklerini öğrenecektir (Gökalp, 2005: 51, 52). Bu düşünsel atmosfer içinde, Türk Ocakları bünyesinde, köycülük faaliyetleri hız kazanmış ve 1919'da Halide Edip Adıvar başkanlığında Köycüler

---

[6] Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. G. L. Mosse, 1964 ve ayrıca meselenin anti-Semitizmi de içeren bir analizi için bkz. H. Arendt, 1998: 188-215.

[7] Doğu Avrupa köycü halkçılığının, Türkiye'deki benzer düşünceleri etkileyen en önemli örneği, Bulgaristan'dır. Bulgaristan Ulusal Çiftçi Birliği şemsiyesi altında ve Stamboliski liderliğinde örgütlenen Bulgar köycüleri, teorik düzlemde anti-liberal ve anti-sosyalist vurguları ve pratikte tarımsal kooperatifçi yönelimleri (bkz. Bell, 1977) ile Türkiye'deki aydınları etkilemiştir.

Cemiyeti kurulmuştur. Kütahya-Tavşanlı'da köy kalkınması üzerinde çalışan Cemiyet, milli mücadele başlayınca çalışmalarına ara vermiştir (Şimşek, 2002: 128).

Bağımsızlık mücadelesi yürütülürken kavramsal sınırları görece esnek olan milliyetçilik cereyanı içerisinde halkçılık ve köycülük düşüncesi etkinliğini sürdürmüştür. Bir yandan farklı toplumsal/bölgesel çevreden gelen grupları, aralarındaki rekabeti asgariye indirecek şekilde bağımsızlık fikri temelinde birleştirmek bir yandan da mücadeleye destek veren Rusya'ya olumlu sinyaller göndermek bağlamında taktiksel önem taşıyan halkçılık fikri, siyasal gündemde etkinliğini arttırmıştır (Tekeli ve Şaylan, 1978: 66). Yeni ulus-devletin kurumsallaşma çabasında milliyetçi/modernleşmeci ideologların halkçılığa bakışındaki ilk sinyali, Mustafa Kemal'in 8 Şubat 1923 tarihinde Balıkesir nutkunda kullandığı ifadeler olmuştur. Memlekette birbirinden farklı sınıfların yer almadığını ifade eden Mustafa Kemal, Halk Fırkası'nı bütün milleti kucaklayan bir parti olarak göstermiştir.

1923-1928 arasında hızlı bir devrim süreci yaşayan Türkiye'de bir yandan yeni rejimin kurumsal temelleri atılırken bir yandan da bu duruma paralel olarak laikleşme çabaları taşrayı da kapsayacak şekilde genişletilmeye çalışılmıştır. Ancak devrim hareketleri, özellikle kırsalda yaşayan kitleler tarafından yerel düzlemde irili ufaklı direnişlerle karşılanmıştır. 1920'li yıllar boyunca taşranın memnuniyetsizliğini ifade eden siyasal ve sosyal olaylar, 1930 Serbest Cumhuriyet Fırkası tecrübesi ve nihayetinde Menemen hadisesi, Cumhuriyet seçkinlerini endişelendirmiş ve bu bağlamda halkçılık-köycülük düşüncesi resmî ideolojiye dâhil edilerek kitlelerin sempatisini kazanmak hedeflenmiştir. İsyanlara karşı alınan sert tedbirlerin, halkçı söylemle yumuşatılmasına ve hafifletilmesine gayret edilmiştir.

1930'lu yıllarda ulus-devletin resmî ideolojisi inşa edilirken izlenen tarih ve dil politikasına uygun olarak halkçılık anlayışı da milliyetçi paradigmanın emrine verilmiştir. Tarihteki tüm Türk devletlerinin halkçılık prensibine dayandığı iddia edilmiş ve milliyetçi tezlere eklemlenen halkçı söylem, Cumhuriyet'in Osmanlı geçmişini 'öteki'leştirmesi çerçevesinde de araçsal bir önem kazanmıştır. Osmanlı Devleti'nin Türk köyünü ihmal ettiği, köylüyü "sağmal bir inek" gibi gördüğü, Viyana'ya kadar ilerlerken Anadolu'da kalkınma adına hamle yapmayı aklından bile geçirmediği yazılıp çizilmiştir.[8] Buna ilaveten halkçılık ideolojisini savunan ya-

[8] Bu konuda çarpıcı ifadeler içeren metinlerden biri, R. Fethi'nin *Doğu Köylerinde Tetkikler* adlı eseridir. Bkz. Fethi, 1938: 6. 1940'lı yıllarda aynı meselenin daha sert bir şekilde kaleme alındığı eserlerden biri ise Remzi Oğuz Arık'ın *Köy Kadını*'dır. Bkz. Arık, 1943: 7

zarlar, Osmanlı Devleti'nin yapısal özellikleri nedeniyle avam ile havas arasında derin bir uçurum yarattığını iddia etmiş, devletin üst kademelerinin "halkın yaşayış biçimine uzak, yabancı ve yoz" bir kültürün parçası olduğunu ileri sürmüştür.[9] Münevverlerin, kullandıkları dil ve yaşam kültürü itibariyle yabancılaştığı Anadolu insanına tepeden baktığı fikri yinelenmiştir.[10] Yeni ulus-devletin seçkinleri, Osmanlı saltanatının ve aydınının "hakir gördüğü" bu yığını, inşa edilen "milli kimliğin biricik kaynağı" olarak göstermek istemiştir. Osmanlı geçmişinin tüm sorunlu yanlarını, toplumsal, sosyal ve ekonomik çözülmenin nedenlerini devleti idare edenlerde arayan resmî ideoloji, halkı, "hem mağdur hem de mağrur" olarak betimlemiştir. Cumhuriyetin halkçı kadroları, sözü edilen "mağdur ama mağrur" halkı millete dönüştürme arayışına girmiştir.

1932 yılında Türk Ocakları'nın yerine kurulan Halkevleri yukarıda özetlenmeye çalışılan bakış açısının bir ürünüdür. Yetişkinlerin kültür, eğitim ve spor alanlarında kendilerini geliştirmelerine zemin hazırlamak amacıyla kurulduğu savunulan Halkevleri, doğrudan devlet kontrolünde faaliyet göstermiş ve milliyetçi amaçlara hizmet etmiştir.[11] Halkevleri ve 1939'da kurulan Halkodaları, hem halkı, "millete dönüştürmek" hem de aydınlarla köylüler arasında bir köprü kurmak istemiştir.[12] Ayrıca halkev-

---

[9] Daha önceleri Gökalp'in dile getirdiği bu yaklaşımın 1930'lu yıllardaki tipik bir örneği için (bkz. Halil Nimetullah, 1930).

[10] Kemalist çerçevede Mustafa Kemal, aydınların "uydurma dili" olan Osmanlıcayı ortadan kaldırmakla "öz kültüre" geri dönüşü sağlamıştır. Zeynettin'in şu ifadeleri bu algıyı özetler niteliktedir: "...Türk köylüsünün ruhuna tercüman olan ve o zaman avam edebiyatı denilen (Türk edebiyatı) yalnız Anadolu köylerinin koremli dolaplarında bulunuyor köylü zevkini Karacaoğlan, Yunus Emre'de buluyor ve onu okuyordu. Halbuki o zaman ki münevver sınıf mütefessih zevkini altın şamdanlı saraylarda havas edebiyatı diye Allah gibi taptıkları (Osmanlı edebiyatında) buluyorlardı...maddeten ve manen başkalarının olan Osmanlıcayı yıkıp bizi öz dilimizle kavuşturmak isteyen Gazi (Türkün dili her sahaya hâkim olacaktır) diyor" (Zeynettin, 1933: 52).

[11] Yetişkinlerin eğitimi konusu, 1930'lu yıllarda İtalya, Almanya ve Doğu Avrupa başta olmak üzere birçok ülkede üzerinde en çok durulan konulardan biridir. İtalya'da Dopolavoro, Almanya'da Nazi Partisi halk örgütleri, Macaristan'da Milli Kültür Cemiyeti ve İngiltere'de halk terbiye cemiyetleri bu amaçla kurulmuş örgütlerin tipik örnekleridir (bkz. İbrahim Bahadır, 2001: 209). 1930'lu yılların başlarında Türkiye'den bazı bürokrat ve aydınlar sözü edilen kurumların işleyişini yerinde gözlemlemek maksadıyla yurtdışına gönderilmiştir (bkz. Anıl Çeçen, 1990: 95). Ayrıca Mustafa Kemal 1932 tarihinde Halkevlerinin açılış konuşmasında yetişkinlerin eğitiminin maarif sistemi içersinde önemli bir yer tutmasının gerekli olduğunu söylemiş ve ancak bu şekilde milliyetçi hedeflere ulaşılabileceğini iddia etmiştir (bkz. Cavit Tütengil, 1983: 87). Tüm bunlara ilâveten yetişkin eğitimini, çocukları ilköğretimden daha da önemli gören bir bakış açısına seyrek de olsa rastlamak mümkündür (örneğin bkz. Köymen, 1934: 27, 28).

[12] Aydınlarla halkı buluşturmak amacıyla Halkevleri bünyesindeki Köycülük kolları, köylere geziler düzenlemiştir. Bu geziler aracılığıyla hem aydınların köydeki yaşamın "saflığını" görmelerini sağlamak hem de yeni rejimin ritüellerini taşraya taşımak hedeflenmiştir. Halkevlerinin yıllık faaliyet raporlarında, cuma günleri köylerde bayrak çekme âdetinin yerleştirilmesi,

leri, ulus-devlet ideolojisinin bir endoktrinasyon aracı olarak, toplumu homojenleştirme çabasının bir parçasıdır. Gaziantep Milletvekili Ömer Asım Aksoy'un şu ifadeleri, derinlemesine analize tâbi tutulursa söz konusu tespitin haklılığını destekler niteliktedir:

> Ben halkevlerinin rolünü fizikin mütevasıl kaplarına ve hulul hadisesine benzetirim: Mütevasıl kaplar, nasıl türlü seviyedeki mayileri bir seviyeye getirirse, hulul hadisesi nasıl hafiften kesife ve kesiften hafife doğru alış verişlerle muhtelif kesafetteki mayileri aynı kesafete getirirse, Halkevleri de her birimizin ayrı ayrı olan kabiliyet, meslek, tahsil, görgü, bilgi varlıklarımız arasında bir mübadele yapmaya, birbirimizden almaya ve birbirimize vermeğe vasıta olur" (Aksoy, 1938: 13).

1920'li yılların sonundan itibaren yükselişe geçen ve dönemin milliyetçi düşüncesiyle iç içe geçen halkçılık cereyanının taşraya bakışı, bünyesinde çelişkiler barındırsa da, söylemsel olarak, köylüyü yücelten çizgisinden büyük sapmalar göstermemiştir. Hattâ halk ile köylü arasında kurulan ilişki, kimi zaman her iki kavram arasında özdeşlik tanımlayacak kadar ileri gitmiştir. 1930'lu yılların ikliminde sözü edilen bu varsayım içerisinde etnisist karakterli milliyetçiliğin izlerini de görmek mümkündür:

> Binaenaleyh, halk beynelmilel değildir, millidir. Yani halk dediğimiz zaman beynelmilel bir sınıf aklımıza gelmez, Türkiye hudutları içinde yaşayan on yedi milyon insan arasından on beş milyon halis Türk'ün bir milyon yüksek tabakaya, iki milyon aşağı tabakaya ayırırsak, on iki milyonluk ekseriyeti gelir. Müşterek vasıfları iyice billurlaştırabilmek için bu on iki milyon halkın içinden iki milyonu da şehir halkına ayıralım. Bu suretle Türkiye'de halk dediğimiz zaman kast ettiğimiz şey on milyon Türk köylümüz oluyor (Kemal, 1934: 9).

Genel bir değerlendirme yapıldığında modernleşmeci/kalkınmacı bir hamle olan Kemalizm'in ve resmî ideolojiyi inşa edenlerin taşrayla kurduğu bu ilişki çelişkili görünebilir. Ancak mesele, daha derinlemesine incelendiğinde, temel gayenin mevcut nüfusun yüzde seksenini oluşturan köylüyü, yeni rejime alıştırma ve rejimle bütünleştirme olduğu tespit edilir (Karaömerlioğlu, 2001: 165). Sözü edilen zaman diliminde milliyetçilik ile halkçılığın beraber yürütülmesi ve bu bağlamda taşranın gönlünü kazanmak için, kent değerleri yerine köy yaşamının fetişleştirilmesi, etkilerini bugüne kadar sürdürmüştür.

---

milli bayramların kutlanması, köycülük şubelerinin başarıları arasında sıralanmıştır (bkz. *Halkevlerinin Bir Yılı*, 1934: 19, 24, 45, 71).

## TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN İNŞASI SIRASINDA KÖYLÜ KADIN FİGÜRÜ

Türk milliyetçiliğinin inşası sürecinde toplumsal cinsiyet rollerinin kurgulanma üslubuna yakından bakıldığında, halkçılık algısının ve onun bir uzantısı olarak köycülük düşüncesinin belirleyici olduğu tespit edilebilir. Genel bir yaklaşımla, Türk milliyetçiliğinin "ideal" kadınlık ve erkeklik tahayyülünde, modernleşme arzusuyla konjonktürel olarak iç içe geçmiş iktisadi, biyolojik ve sosyo-politik alandaki kaygı ve beklentilerin mevcudiyeti etkili olmuştur. Kökenleri İttihat ve Terakki iktidarına kadar götürülebilecek bu bakış açısı, en belirgin şeklini, 1920'li yılların sonundan itibaren kazanmaya başlamıştır. Resmî ideolojinin merkezinde yer alan milliyetçilik, özellikle 1930'lu ve 40'lı yıllarda, "ideal" kadını tarif etmeye çalışırken iç ve dış bir dizi faktörden birinci derecede etkilenmiştir. Bir yandan "köy ile barışık" imajı vermeye gayret eden modernleşme hamlesi, "kavi" ve artan nüfusa duyulan ihtiyaç ve kadın emeğinin taşradaki açık üstünlüğü[13] diğer yandan da Alman ve İtalyan örneklerinde[14] taşralı kadına verilen büyük değerin ülkeye yansıması, kadınlık ve erkekliğin yeniden üretiminde rol oynamıştır. Ayrıca taşralı kadın imgesi, cumhuriyet döneminde uygulamaya geçirilen inkılapların temel aldığı değerler kümesi ile uyumlu bir şekilde resmedilmeye çalışılmıştır.

## "OTANTİK KÜLTÜRÜN TAŞIYICISI" OLARAK KÖYLÜ KADIN

Türk milliyetçiliği, "ideal" kadın figürünü, modern ihtiyaçlara cevap verecek şekilde "milli kültürü" yeniden kurgulayarak oluşturmuştur. Kadınlar, milliyetçi paradigmada, 'kültürün taşıyıcıları' olarak değerlendirilmiş ve "milli seciyenin otantik kaynağını" oluşturmuştur. Bu çerçevede Türk milliyetçiliğinin toplumsal cinsiyet meselesine bakışı çok boyutlu ele alındığında, taşra fetişizminin kadınlık-erkeklik kimliklerinin idealize edilmesinde önemli bir yer tuttuğu açığa çıkmaktadır. Bu kurgunun içeri-

[13] 1935 yılında yapılan nüfus sayımının verilerine göre, Türkiye'de 8.220.928 kadın yaşarken bunlardan 3.777.531'i çalışmaktaydı. Çalışan kadınların sektörel dağılımına bakıldığında kırsal alan, yüzde seksene yakın bir oranla başı çekmekteydi. 1935 sayımına göre 3.027.380 kadın tarımda çalışırken devlet dairelerinde çalışan kadınların sayısı ise sadece 5.763'tü (Işık, 1996: 32).

[14] Nasyonal Sosyalist hareket, kentte çalışan kadınlara ağır yaptırımlar uygulamaya çalışırken, köylü kadını söylemsel olarak sürekli yüceltmiştir. İtalya'da Mussolini döneminde kurulan köy kadını örgütleri, oldukça faal bir şekilde çalışmıştır. Bu konuda bkz. Re, 1995: 52-75 ve Kılıç, 1998: 165-223.

sinde köylü-kentli kadın arasında kurulan dikotomik ilişki ve bu durumla çelişen bir erkeklik algısı gizlidir.

"İdeal" kadının kültürel inşasında, köy kadınının, ulusun el sürülmemiş zenginliklerini temsil ettiği iddia edilmiştir. Bu bakış açısından köy kadını, "gerçek" Türk kadınını ifade etmektedir. Çünkü o, "millete millet dedirten" unsurların büyük kısmını ortaya çıkaran, koruyan ve çocukları aracılığıyla gelecek kuşaklara miras bırakandır (Arık, 1943: 5). Büyük ölçüde Gökalp'ten devralınan (bkz. Gökalp, 1992) ve 1930'ların tarih yazımı süreciyle belirginleşen Orta Asya anlatısının temel unsurlarından olan "anavatan feminizmi", pratikte birebir köylerde sürmektedir. Bir başka deyişle, kadın-erkek arasında taşrada kaç-göç yoktur, emek konusunda ise sıkı bir elbirliğinden söz edilebilir. Ayrıca çok-eşlilik meselesinde, Batı'nın eleştirdiği harem yaşamı, köylerde değil Osmanlı sarayının ve şehrin "yozluğunda" aranmalıdır (Küçüka, 1931: 134, 135).

Tüm bunlara ilâveten köylü kadın, şehirli hemcinsinden farklı olarak, Türk kadını için "uyanış" ve "kendini keşif" (Suat, 1932: 6, 7) olarak nitelendirilen Bağımsızlık Savaşı'nda,[15] hem cephede hem de cephe gerisinde vatana olan bağlılığını ve istiklal iradesini kanıtlamıştır. Mustafa Kemal'in aşağıdaki sözleri, sözü edilen düşüncenin kristalize ifadesidir:

> Bu son senelerin inkılap hayatında hummalı fedakârlıklarla mahmul mücadele hayatında milleti ölümden kurtararak halasa ve istiklale götüren azm-ü faaliyet hayatında her ferdi milletin mesaisi, gayreti, himmeti, fedakârlığı sebkeylemiştir. Bu meyanda en ziyade tebcil ile yad ve daima şükran ile tekrar edilmek lazım gelen bir himmet vardır ki o da Anadolu kadının ibraz etmiş olduğu çok ulvi, çok yüksek, çok kıymetli fedakârlıktır. Dünyanın hiçbir yerinde, hiçbir milletinde, Anadolu köylü kadınının fevkinde kadın mesaisi zikretmek imkânı yoktur ve dünyada hiçbir milletin kadını "Ben Anadolu kadınından daha fazla çalıştım, milletimi halasa ve zafere götürmekte Anadolu kadını kadar himmet gösterdim" diyemez (Aktaran, Arıkan, 1984: 12).

Anadolu köylü kadının Bağımsızlık Savaşı'nda sağladığı yararları efsaneleştirmek, imparatorluk mirasına sahip halka, Misak-ı Milli'yi esas alan bir vatan tasavvurunun benimsetilmesinde önemli rol oynamıştır. Buna ilâveten savaş esnasında köylü kadının üretkenliği ve kahramanlığı, Cumhuriyet'in yasa önünde kadın-erkek eşitliğine dayalı "yeni yurttaş" kimli-

[15] Anadolu kadınının Bağımsızlık Savaşı'ndaki mücadelesi, Türk Tarih Tezi'nin popüler olduğu dönemde Hititlerin ve Amazonların savaşkanlığına benzetilmiştir (örneğin bkz. Alp, 1934: 1247). Ayrıca kadın savaşçı vurgusu, asker-millet tezini de desteklemek için kullanılmıştır. Bizzat Mustafa Kemal'in de bu çerçevede beyanları mevcuttur (bkz. Ünder, 2000).

ğinin oluşturulmasında kullanılmıştır. Öyle ki Cumhuriyet döneminin önde gelen kadın aktivistlerinden Nezihe Muhiddin, kadınların siyasal hakları için mücadele ederken ona karşı ileri sürülen "liyakat" engelini aşmak için Anadolu kadınının Bağımsızlık Savaşı'ndaki rolüne atıfta bulunmuştur. Bu bağlamda oy hakkına öncelikle sahip olması gereken, şehrin "tufeyli" kadını değil cephede savaşan ve üreten Anadolu kadını olmalıdır şeklinde dile getirilen görüş, çeşitli çevrelerce tekrarlanmıştır (bkz. Zihnioğlu, 2003: 103).

## ÜRETKENLİK VE KANAATKÂRLIK EMSALİ OLARAK KÖYLÜ KADIN

Türk milliyetçiliğinde köyün ve köy yaşamının yüceltilmesi ile milli iktisat fikri arasında sıkı bir ilişki vardır. Bilindiği üzere Osmanlı Devleti, 20. yüzyılın başlarına kadar iktisaden liberal olarak değerlendirilebilecek bir politika izlemiştir.[16] Balkan Savaşları sonrasında Osmanlıcılık fikrinin irtifa kaybetmesi ve siyasal milliyetçiliğin yükselmesiyle beraber "milli iktisat" düşüncesi itibar kazanmıştır. Milli burjuvazi yaratma çabası doğarken gayrimüslim tebaaya karşı duyulan öfke artmıştır.[17] Bu bağlamda Gökalp'in Alman iktisatçı List'ten etkilenerek oluşturduğu ekonomi projesi, kurulacak olan yeni ulus-devletin ancak "milli iktisat" ile bekasını temin edeceğini varsaymıştır.[18] *İslâm Mecmuası*'ndan *Türk Yurdu* ve *Halka Doğru Dergisi*'ne kadar birçok yayında "milli iktisat" fikri çeşitli yazarlarca işlenmiş ve bir kurtuluş umudu olarak gösterilmiştir. İttihat ve Terakki'nin tasarrufu asli bir erdem şeklinde savunduğu politikalarında "ideal" kadın figürü, farklı dolayımlarla gündeme getirilmiştir.[19] I. Dünya Savaşı sırasında sivrilen "milli iktisat" düşüncesi, cumhuriyet düşüncesine de yansımış ve hem iktisadi kalkınma projelerinin hem de etnik/kültürel kaygıların[20] merkezinde yer almıştır. 1929 Krizi'nin etkilerinin hisse-

---

[16] Tanzimat'ın ilânı sonrasında birkaç temel tüketim malı dışındaki tüm ürünlerin fiyatı, arz-talep dengesine bırakılmıştır (Sayar, 2001: 198).

[17] Balkan Savaşları'nın hemen sonrasında Müslüman tebaa, gayrimüslim tüccarlara ve zanaatkârlara boykot uygulamaya başlamıştır. Bu hareketin temel hedefi, gayrimüslim burjuvaziyi saf dışı etmektir (Toprak, 1995: 5).

[18] Ziya Gökalp, Türkiye'de ulus-devletin inşası için Alman kuruluş modelini andıran bir yöntemi benimsemiştir. Buna göre ilk önce harsi birlik yönünde adım atılmalıdır ki, bu bağlamda Süleyman Paşa ve Ahmet Vefik Paşa süreci başlatmıştır. İkinci aşama, iktisadi birliğin tesisidir. Son evrede ise, sözü edilen kültürel-ekonomik temel üzerine siyasi bütünlüğün inşası gündeme gelir.

[19] Tarık Zafer Tunaya, çok yerinde bir tespitle İttihat ve Terakki'nin kadın meselesine "bir milli kültür ve iktisat davası" olarak baktığını yazmıştır (Tunaya, 1995: 202).

[20] Yeni ulus-devletin sınırları ile Osmanlı'dan tevarüs eden iktisadi trafiğin çakışmaması, kimi milliyetçi ideologları rahatsız etmiştir (bkz. Akçam, 1994: 12).

dilmesiyle birlikte "milli iktisat" politikaları, geniş kapsamlı kampanyalarla sosyo-ekonomik yaşamın yeniden bir parçası haline gelmiştir.[21] Bu bağlamda tutumluluk ve ithal mallardan uzak durmak, "milli bilincin" asli bir unsuru olarak sunulmuş, kırsalın geçim yöntemleri ilkesel temelde savunulmuştur.[22] Aynı eğilim, temel hatlarıyla 1940'lı yıllarda da belirginliğini sürdürmüş, II. Dünya Savaşı'na girilmemesine rağmen, savaşın iktisadi olarak olumsuz etkilerini yaşayan Türkiye'de ekonomik sorunlara, taşra kültüründen cevap bulma alışkanlığı geçerliliğini korumuştur. Bu çerçevede köy, çoğunlukla "kendine yeten ve kendi çevresini geçmeyen" bir ünite olarak tanımlanmış (Kemal, 1934: 12), şehir ise "fuzuli masrafların arttığı" bir merkez olarak düşünülmüştür. Bu tasavvurun toplumsal cinsiyet bağlamındaki yansımasında, kentli kadın çoğu zaman; kocasının sırtından geçinen, müsrif, moda düşkünü, birinci dereceden ithal mal tüketicisi, Batı hayranı ve beceriksiz bir figür olarak vulgarize edilirken (örneğin Suat, 1932: 20, 52; Alantar, 1942: 59) kıymeti bilinmediği düşünülen köylü kadın; kanaatkâr, üretken ve fedakâr bir ideal tip olarak yüceltilmiştir:

> Köydeki elemeği!...Çalışanların ekmeğini yapan, tandırda ve ocakta pişiren, onu en uzak bucaklara kadar eriştirip dağıtan, dağda sürüyü otlatan, onu köye getiren, sağan, yoğurt, yağ, peynir yapan ve bunları koruma tedbiri alan; yahut sürüyü kırpan, kılı veya yünü temizleyen eğirerek onu dokuyan yahut hammadde olarak satılacak hale getiren; tarlayı süren, eken, bekleyen, mahsulü biçen, harman eden, ambara taşıyan, satışa çıkaran yahut bankaya olan borcunu ödemek için şehre döken; borca ve bin mihnetle aldığı hayvanları otlatan, yarasını ve çıkığını saran, hastalanınca şifa bulan, ölünce eli böğründe, yükün altına kendi giren....elemeği! Bunun karşılığı ya bir hiçtir, ya bir yığın borçtur, ya müselsel bir açlıktır. Bu müthiş hiçliğe dökülen bu bedava elemeği, hesabı hiç tutulmamış elemeği: KÖY KADINININDIR. (Arık, 1943: 12).

---

[21] 1929 Krizi'nin etkilerini en aza indirmek için ilk önce Kazım Özalp başkanlığında Milli İktisat ve Tasarruf Derneği kurulmuş ve daha sonra "milli iktisat" ilkelerini toplumun geneline yaymak hedefiyle yerli malı haftasından radyo programlarına ve sergilere kadar bir dizi etkinlik düzenlenmiştir.

[22] İktisadi kötüleşmenin faturasının kentliye çıkarıldığı bir atmosferde taşranın iktisadi alışkanlıkları şehirliye emsal gösterilmiştir. Sıtkı Can'ın ifadeleri bu düşüncenin örneğidir: "Kötü gidişe bağlanan daha çok şehirlilerdir. Çiftçiler, o yanık alınlı sayın kişiler giyim ve içim işlerinde ulusaldırlar. Kendilerine pek az saygı gösterdiğimiz o nasırlı eller; toprağında yetişeni yer, dokuduğunu yer, avcundaki parasını yabancı mallara vermekte çok kıskanç davranır. Bizler de onlar gibi olalım" (Can, 1936: 13).

## DOĞURGANLIĞIN SEMBOLÜ KÖYLÜ KADIN

Türkiye'de köyün ve köylünün söylemsel olarak ulvileştirilmesinde nüfus meselesine ilişkin kaygılar da birinci dereceden rol oynamıştır. Genç ve sağlıklı nüfusunun büyük bir bölümünü savaşlarda kaybetmiş yeni-ulus-devlet, nüfusun arttırılmasını hem bir "beka" sorunu hem de bir kalkınma davası olarak görmüştür. 1930'lu yıllara gelindiğinde öjeni düşüncesinin itibar kazanmasıyla birlikte doğumu teşvik eden nüfus politikalarına "ırk ıslahı" yönünde atılan adımlar eşlik etmiştir.[23] Çocuk sahibi olmak konusunda taşranın şehre üstünlüğü, milliyetçi ideologların ilgisini çekmiş; bu çerçevede köy ile kent arasında birincisi lehine bir zıtlık kurgulanmıştır. Şehir kültürünün ve bu kültürün aileyi teşkil eden bireylerin zihninde yarattığı imajın çoğalma önünde ciddi bir engel olduğu varsayılmıştır. Köyler ise iktisadi rasyonalizmden, "kozmopolit kültürün sığlığından" ve kent hayatının getirdiği "hodbinlikten" uzak oluşu sayesinde çocuğa farklı bakmaktadır: "Şehir ebeveyni fazla ürkek ve korkak olduğu gibi çok çocuk yaparak rahatlarının sarsılmasından hoşlanmaz. Buna mukabil köy ailesi çocuğu değerli bir sermaye telakki eder" (Fethi, 1938: 69). Cumhuriyet'in ilk on-on beş yıllık dönemindeki nüfus artışının tamamen Türk köylüsünün "şerefi" olduğu kanısı yaygındır. Dolayısıyla köy kadınının doğurganlığına yapılan vurgu çok belirgindir. Köylü kadının şehirli hemcinsi gibi çocuk yetiştirme konusunda "binbir mazeret öne sürme" gibi "hainee" bir tavrı yoktur (Arık, 1943: 8, 9). Bu çerçevede, kentli kadının ileri sürmesi muhtemel mazeretlerden biri, şehirdeki yaşamın zorluklarıdır. Bir yandan hayat pahalılığı diğer yandan kentte çalışan kadının karşılaştığı problemler (istihdam şartları, çocuklar için zaman/bakım sorunu vs.), eğitim düzeyi artan şehirli kadının tercihlerini etkilemiştir. Dönemin yazarlarının büyük bir bölümü, kentsel alanda çalışan kadının ekonomik zaruretten bu yönde emek sarf ettiğine inanırken[24] (örneğin Nusret, 1928) aynı zamanda sözü edilen çabanın kadın bedenini sağlıksızlaştırdığı da çok sık olmamakla birlikte dile getirilmiştir (örneğin Gökay, 1934: 211). Ayrıca kariyer sahibi ve ekonomik özgürlüğüne kavuşan kimi kentli kadınların evlilikten uzak durması, şehirli kadının olumsuzlanmasında ileri sürülen savlardan biri olmuştur (örneğin Akalın, 1939a: 17 ve 1939b: 30).

---

[23] Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Öztan, 2006: 265-282.

[24] Bahriye Çeri, 1923-38 dönemindeki romanlarda kadın imgesi üzerine yaptığı çalışmada örneklendiği üzere sözü edilen bu inanç, kendini dönemin romanlarında dahi açığa vurmuştur. Bkz. Çeri, 1996.

## ÖTEKİ'LENEN KÖYLÜ ERKEK

Türk milliyetçiliğinin "ideal" kadın tahayyülü, dolaylı yoldan, ulus-devletin inşası esnasındaki 'erkeklik' kurgusu hakkında da ipuçları vermektedir. Türkiye'deki modernleşme çabaları ile çakışan milliyetçi proje, özellikle yeni rejimin kurumsallaşması döneminde, kendine Batı tipi değerlerle örülü bir hedef seçmiştir. Bu çerçevede Cumhuriyet ideolojisinin büyük ölçüde okur-yazar kentli erkekler tarafından oluşturulduğu ve geliştirildiği iddia edilebilir. Tam da bu nedenle milliyetçi-modernleşmeci söylemdeki köylü kadın profili ile erkeği arasında ciddi farklılıklar ortaya çıkmıştır. Orta Asya'dan bu yana kültürel değerleri taşıyan, çalışkan, tutumlu, fedakâr köylü kadın tipinin idealize edilmiş özellikleri, taşralı erkeği tanımlamada pek başvurulmayan sıfatlardır. Anadolu kadınının çok eski tarihlerden bu yana "erkek vazifelerini" erkeklerden daha çok üstlendikleri ve daha iyi becerdikleri yinelenen bir ifadedir (örneğin Küçüka, 1931: 25). Ayrıca iktisadi açıdan köylü erkeğin zamanını boşa geçirdiği ve tembelliği alışkanlık haline getirdiği düşüncesi, hem kentli erkekler hem de kadınlar arasında egemendir:

> Türk köylü kadını, hayata yaşamak için değil kelimenin en şedit manası ile çalışmak için gelmiştir. Hattâ mübalağasız denilebilir ki, o erkeğinden fazla çalışır ve erkeğinden fazla üzerimizde hakkı kalır. Çünkü onun kahve, çubuk gibi keyfi yoktur; köy kahvelerinde istirahat ve meşveret edecek imkânı da yoktur... (Suat, 1932: 11).

Kent kökenli milliyetçi yazarların köylü erkeğe getirdikleri eleştiriler, yukarıda örneklendirildiği gibi, daha çok iktisadi kaygıları dillendirmekle birlikte kültürel bağlamda da bir ötekileştirmeyi içinde barındırır. Köylü erkeğin ilçe merkezi ve şehirle daha çok temasta bulunması ve bu yolla kentin "yoz" kültürüne kayması olasıdır (Arık, 1943: 8). Bir başka deyişle köylü erkeğin şehirle ilişkisi onu isafla birlikte diğer "kötülüklere" meyyal kılacak potansiyelin dışavurumuna vesile olabilir. Dolayısıyla kısmi de olsa mobilizasyon imkânına sahip köylü erkeğin, taşralı kadının kapanıklığı ile özdeşleşen "bozulmamışlığını" paylaşması imkânsızdır. Yeterli eğitim düzeyine ve birikime sahip olmayan köylü erkek, kültürel açıdan "saf" da olmadığından kolayca "kışkırtılabilecek" niteliktedir.

## GENEL DEĞERLENDİRME

Türkiye'de milliyetçiliğin inşa döneminde, idealize edilen kadınlık-erkeklik rollerinin arka planında, hem köy romantizmi hem de kalkınma çaba-

ları eş anlı olarak etkili olmuştur. Ancak milliyetçi ideolojinin hegemonik söylemini, toplumsal cinsiyet bağlamında da (tıpkı bir dizi başka konuda olduğu gibi) salt köycü denilebilecek bir düşünce sistemi ile izah etmek mümkün değildir. Asıl üzerinde durulması gereken, milliyetçi jargonda halkçılığın ve köycülüğün temel argümanlarına açık kapı bırakan hattâ onları çoğu zaman benimseyen bir anlayışla birlikte sosyal darwinizmden iktisadi rasyonalizme kadar çeşitlilikleri içeren faktörlerin oluşturduğu eklektik bir yapının hüküm sürmesidir. Dolayısıyla Türk milliyetçiliğinin hem resmî formunda hem de "alternatif" tonlarında taşra ile kurulan ilişki bağlamında 'şizofrenik' bir ruh hali mevcuttur. Kuruluş aşamasından bugüne modernleşme hedefini bir şekilde muhafaza eden milliyetçi paradigma, bu gayeye erişebilmek için bir yandan sanayileşmeyi ve kısmen kentlileşmeyi önemserken diğer yandan da söylemsel olarak taşrayı ve köy figürünü yüceltmeyi ihmal etmemiştir. Milli kültürün, saflığın, bereketin, kanaatkârlığın ve namusluluğun kaynağı olarak görülen köy, genellikle her türlü yozlaşmaya/bozulmaya karşı direnen "son kale" olarak yorumlanmıştır. Milliyetçi düşüncenin köye/taşraya biçtiği değer içinde kilit rolü oynayan şey, ideal kadın tasviridir. Çünkü köy kadınına yüklenen anlamlar, yalnızca taşranın "ideal profilini" ya da giderilmesi gereken sorunlarını öne çıkarmakla kalmamış; tüm bunların ötesinde "milli kültür" tarifinden kentleşme ve nüfus hareketlerine, iktisada bakıştan doğurganlığı teşvike kadar bir dizi başlığı içinde barındıracak ölçüde araçsallaştırılmıştır. Meselenin ilginç yönlerinden biri, farklı ideolojilere eklemlenme özelliği gösteren halkçılığın aynı konuda "mahir" olan milliyetçilikle yaptığı ittifakın uzun soluklu olmasıdır. Konjonktürel sapmalar analizde ikinci plana atıldığında, her iki düşünce arasındaki biraradalığın özellikle toplumsal cinsiyet çerçevesinde süreklilik arz ettiği iddia edilebilir. 1980'li yıllara kadar belirgin özelliğini ve köy romantizmini muhafaza eden milliyetçiliğin/halkçılığın tasarruf ve doğurganlık temaları etrafında kadın kimliğini yeniden ürettiği ifade edilebilir. Kültürün "otantik" sembolü olarak görülen köy kadını, toplumsal hareketliliğin arttığı dönemlerde de "biricikliğini" korumuştur. Erken Cumhuriyet evresinde, doğa şartlarına direnen köylü kadın portresi yerini kente göç sürecinde iffetini, kentin "yozluğuna" kurban etmemek için mücadele eden figüre bırakmıştır.

# KAYNAKÇA


Akalın, B. Ö.: *Türk Çocuğu Nasıl Yaşatılmalı? 1: Nüfus Siyasetinde Çocuk: Sağlam Nesil, Öjenizm, Sağlam Irk, Kısırlaştırma,* Ahmet İhsan Basımevi, İstanbul, 1939 (a).

Akalın B. Ö.: *Türk Çocuğu Nasıl Yaşatılmalı? 2: Püerikültür: İyi Yetiştirmek, İyi Bakmak, İyi Büyütmek*, Ahmet İhsan Basımevi, İstanbul, 1939 (b)

Akçam, T.: *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu*, İletişim, İstanbul, 1994.

Aksoy, Ö. A.: *Halkevi Konuşmaları*, Gaziantep Halkevi, 1938.

Alantar, İ. H.: *Çocuk Büyütme Yolu: Köylü Analara Armağan*, Kader Basımevi, İstanbul, 1942.

Alp, T.: "Türk Kültür Birliği", *Yeni Türk Mecmuası*, Cilt: 2, Sayı: 16-17, Kanunievvel 1933-Kanunisani 1934.

Arendt, H.: *Totalitarizmin Kaynakları/2: Emperyalizm*, İletişim, İstanbul, 1998.

Arık, R. O.: *Köy Kadını*, Ulusal Matbaa, Ankara, 1943.

Arıkan, T.: *Atatürk'ün Türk Kadını Hakkında Görüşlerinden Bir Demet*, TBMM Yayınları, Ankara, 1984.

Bahadır İ.: *Ümmetten Millette Türk Ulusunun İnşası (1860-1945)*, Kalan, Ankara, 2001,

Bell, J. D.: *Peasants in Power: Alexander Stamboliski and the Bulgarian Agrarian National Union 1899-1923*, Princeton University Press, Princeton, 1977.

Berkes, N.: *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2002.

Can, S.: *Birkaç Söz, Birkaç Satır*, Rize Basımevi, Rize, 1936.

Çeçen, A.: *Halkevleri*, Gündoğan, Ankara, 1990.

Çeri, B.: *Türk Romanında Kadın: 1923-38 Dönemi*, Simurg, İstanbul, 1996.

Fethi, R.: *Doğu Köylerinde Tetkikler*, Çığır Kitabevi, Ankara, 1938.

Gökalp, Z.: *Türk Ahlakı*, Toker Yayınları, İstanbul, 1992.

Gökalp, Z.: *Türkçülüğün Esasları*, Toker Yayınları, İstanbul, 2005.

Gökay, F. K.: "Milli Nüfus Siyasetinde (Eugenique) Meselesinin Mahiyeti", *Ülkü*, Cilt: 3, no: 15, Mayıs 1934.

Güngör, E.: *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken, İstanbul, 2004.

*Halkevlerinin Bir Yılı*, Ülkünün Küçük Kitapları, Mo: 3, Hakimiyeti Milliye Matbaası, 1934.

Işık, Ö.: "1930'ların İstanbul Basınında Kadın", *Toplumsal Tarih*, Temmuz 1996.

Karaömerlioğlu, M. A.: "Tek Parti Döneminde Halkevleri ve Halkçılık", *Toplum ve Bilim*, no: 88, Bahar, 2001.

Kemal, N.: *Halkçılık ve Köycülük*, Tarık Edip ve Ş. Kütüphanesi, Ankara, 1934.

Kılıç, H.: *Parabeylikten Karabeyliğe Kadın ve Cinsellik: Kadının Batı Serüveni 2*, Art, Ankara, 1998.

Küçüka, N. A. *Kadın Hukuku*, Hakimiyeti Milliye Matbaası, Ankara, 1931.

Mosse, G. L.: *The Crisis of German ideology: Intellectual origins of the Third Reich,* Grosset & Dunlap, New York, 1964.

Nimetullah, H.: *Halkçılık ve Cumhuriyet: Türk Halkçılığı ve Cumhuriyeti*, Orhaniye Matbaası, İstanbul, 1930.

Nusret, H.: "Şehirde Türk Kadını", *Hayat*, no: 92, Ağustos 1928.

Öztan, G. G.: "Türkiye'de Öjeni Düşüncesi ve Kadın", *Toplum ve Bilim*, no: 105, 2006.

Parvus: "Köylü ve Devlet", *Türk Yurdu*, 7 Kanunisani 1914 ve 21 Kanunisani 1914.

Re, L.: "Fascist Theories of "Woman" and the Construction of Gender", *Mothers of Invention: Women, Italian Fascism and Culture,* University of Minnesota Press, MP-London, 1995.

Sayar, A. G.: *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Ekonomik, Kültürel ve Devlet Felsefesine Ait Değişmeler*, Ötüken; İstanbul, 2001.

Seyfettin Ö.: *Türklük Üzerine Yazılar*, Bilgi Yayınevi, 1993.

Suat, E.: *Türk Kadını: Müsbet-Menfi*, Milliyet Matbaası, İstanbul, 1932.

Şimşek, S.: *Bir İdeolojik Seferberlik Eylemi: Halkevleri (1932-1951)*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2002.

Taggart, P.: *Popülizm*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004.

Tekeli İ. ve Şaylan G.: "Türkiye'de Halkçılık İdeolojisinin Evrimi", *Toplum ve Bilim*, no: 6-7, yaz-güz 1978.

Toprak, Z.: *Milli İktisat-Milli Burjuvazi: Türkiye'de Ekonomi ve Toplum (1908-1950)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.

Tunaya, T. Z.: *Türkiye'de Siyasi Partiler (1859-1952)*, Arba Yayınları, İstanbul, 1995.

Tütengil, C.: *Kırsal Türkiye'nin Yapısı ve Sorunları*, Gerçek, İstanbul, 1983.

Ünder, H.: "Atatürk ve Kadınların Askerliği", *Tarih ve Toplum*, Cilt: 33, Sayı: 195, Mart 2000.

Venturi, F.: *Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in* Nineteenth Centruy Russia, Weidenfeld and Nicolson, London, 1960.

Zeynettin, H.: *Milli Pedagoji ve Türk İçtimaiyatı*, Mecmistikbal Matbaası, İstanbul, 1933.

Zihnioğlu, Y.: *Kadınsız İnkılap*, Metis, İstanbul, 2003.

# TÜRK DİL MİLLİYETÇİLİĞİNDE BATI MESELESİ

**İlker Aytürk***

Osmanlı Devleti'nin çöküşü ve Türkiye Cumhuriyeti'nin doğuşu sürecinde imparatorluk dili Osmanlıca'nın çeşitli eleştirilerin odağı olduğunu ve özellikle bazı Türk milliyetçilerinin gözünde artık istenmeyen bir geçmişi temsil ettiğini söyleyebiliriz. Nasıl ki Osmanlı İmparatorluğu pek çok dinsel ve etnik gruptan oluşmakta idiyse, aynı şekilde devletin resmî dili Osmanlıca da Türkçe, Arapça, Farsça ve yer yer İtalyanca, Yunanca, Ermenice ve diğer dillerin unsurlarının yanyana görülebildiği ve üstelik Arap alfabesiyle yazılan bir dildi.[1] Atatürk devrimlerinin muhtemelen en önemlilerinden biri olarak 1928 yılında Latin alfabesine geçildi. 1932 yılında da daha sonra Türk Dil Kurumu'na dönüşecek Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin kurulmasıyla yabancı kabul edilen unsurların Türkçe'den temizlenmesine ve onların yerini alacak sözcüklerin üretimine başlandı.[2]

---

* Y. Doç. İlker Aytürk, Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü.

[1] Fahir İz, "Ottoman and Turkish", Donald P. Little (der.), *Essays on Islamic Civilization: Presented to Niyazi Berkes* içinde, Leiden, 1976, s.118-139.

[2] Türk dil milliyetçiliğinin Osmanlı dönemindeki kökenleri için David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908*, Londra, 1977, s. 56-80; Yusuf Ziya Öksüz, *Türkçe'nin Sadeleşme Tarihi: Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi*, Ankara, 1995. Cumhuriyet dönemi içinse şu kaynaklara bakılabilir: Uriel Heyd, *Language Reform in Modern Turkey*, Kudüs, 1954; Zeynep Korkmaz, *Türk Dilinin Tarihi Akışı İçinde Atatürk ve Dil Devrimi*, Ankara, 1963; Karl Steuerwald, *Untersuchungen zur türkischen Sprache der Gegenwart: Die türkische Sprach-*

Alfabe ve dil devrimleri kendi dönemlerinde genellikle faydacı bir söylemle savunulmuş, her iki devrimin sembolik anlamları ve yeni Türk kimliği üzerindeki etkileri biraz görmezden gelinerek daha çok pratik sonuçlarına dikkat çekilmiştir. Mesela, alfabe devrimi Türk dili için Sami bir alfabenin uyumsuzluğu-Latin alfabesinin uyumu, Latin alfabesiyle okuma yazma öğrenmenin kolaylığı gibi savlarla açıklanmış; aynı şekilde dil devrimi de elit dili-avam dili ayrımını ortadan kaldırmak, bu şekilde toplumu ve yönetimi daha demokratikleştirmek, halkın siyasal karar alma mekanizmalarına katılımını kolaylaştırmak sebeplerine dayandırılmıştır. Bugünden geçmişe bakarak bu argümanların genelde doğru olduğunu ve iki devrimin de bu hedeflere ulaştığını söyleyebiliriz.[3] Ancak devrimlerin hedeflerini bir tarafa bırakacak olursak, sonuçlarının bunlarla kısıtlı olmadığını anlamak zor değildir. Osmanlı kimliğinden sıyrılıp, laik ve milli bir kimliğe geçişte alfabe ve dil devrimlerinin rolü azımsanamaz. Bu yeni kimliğin üzerine oturduğu 1930'ların Türk Dil ve Tarih Tezleri Türklerin insanlığın ortak medeniyetine katkılarının altını çiziyor ve Batı dünyasına, bu kadar cömertçe katkıda bulunmuş Türkleri de aralarına bir eşit ortak olarak almaları gereğini hatırlatıyordu. Alfabe devrimiyle Türkiye' yi Batı âleminden ayıran en görünür sembollerden biri bertaraf ediliyor, dil devrimiyle ise Türkçe'nin millileşmesi sağlanıyordu. İşte bu ve benzeri sebeplerle sözü geçen devrimleri yalnızca faydacı bir söylemle açıklamak uygun olmaz.

Özünde bir iletişim aracı olan dilin milliyetçi ideolojiyle nerede ve nasıl buluştuğunu anlamak için Türk milli kimliğinde bazen görünüp bazen saklanan, ama hep orada olduğunu bildiğimiz, Batı'ya karşı serin ve mesafeli duruşu incelemek gerekiyor. Bilindiği üzere, yakın tarihimizde muasır medeniyet seviyesinin somutlaştığı mekân olarak Batı neredeyse modernitenin Kızıl Elma'sına dönüşmüştür. Bu yönüyle Batı özenilen, üyesi olmak için uğraş verilen bir yerdir. Ancak, Batı'ya imrenme en az bunun kadar kuvvetli bir güvensizlik duygusuyla dengelenegelmiştir. Bu güvensizliğin temelinde yeni elde edilmiş milli egemenliği eski işgalci-emperyalist güçlere karşı savunma tedbiri kadar Batılıların Doğu'ya ve özellikle Türklere karşı hor gören, küçümseyen tavırlarına duyulan ya da böyle bir

---

*politik seit 1928*, Berlin, 1963; Agâh Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, Ankara, 1972; Kamile İmer, *Dilde Değişme ve Gelişme Açısından Türk Dil Devrimi*, Ankara, 1976; Kâmile İmer, *Türkiye'de Dil Planlaması: Türk Dil Devrimi*, Ankara, 1998; Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, Oxford, 1999; Jens Peter Laut, *Das Türkische als Ursprache: Sprachwissenschaftliche Theorien in der Zeit des erwachenden türkischen Nationalismus*, Wiesbaden, 2000.

[3] Tabii, Türk Dil Kurumu'nun düzeltmek istediği hatayı yinelediği, 1930'lar boyunca halkın anlamadığı yeni bir elit dili ürettiği argümanını bir tarafa bırakacak olursak.

tavır algılamasının yarattığı tepki yatar.[4] Batı karşısında düşülen bu ikilemin bir örneğini de 1930'ların Türk dil milliyetçiliğinde görürüz. Bu makalenin amacı 1930'lu yıllarda Türk Dil Kurumu çatısı altında biraraya gelen milliyetçi dilcilerin[5] çalışmalarını incelemek, bu çalışmalarda Batı dilbilim geleneğinin neden ırkçı, emperyalist ve Hıristiyan bir bilim olarak yaftalandığını anlamak ve Batı'nın tarafgir bilim anlayışından uzaklaşmak ve Türk dilini layık olduğu mevkiye getirmek için bu dilcilerin ne gibi çözümler ürettiğini göstermektir.

## Dil milliyetçiliğinin doğuşu

Toplumsal hareketlerin liderleri ya da ideologları konuşmalarında ve yazılı eserlerinde seçkinlerin değil, genellikle halkın dilini tercih ederler; çünkü ancak bu şekilde daha fazla sayıda taraftara hitap etmeleri mümkün olur. Milliyetçilik ise bu konuda diğer ideolojilerden farklıdır. Milliyetçilerin sade ve basit halk dilini tercihinin sebebi her şeyden önce milli dile farklı bir anlam yüklemeleri, onu milli ruhun cisimleşmiş hali olarak görmeleridir. 19. yüzyıldan bu yana milliyetçiler milli dilin bu anlamına dikkat çekmişler ve dili bir milleti diğerinden ayıran en belirgin faktörlerden biri kabul etmişlerdir. Öyle ki, pek çok milliyetçinin gözünde dil, daha somut ve görünür bir kriter olması sebebiyle, kan bağının dahi yerini almıştır. Bu yüzden halk dillerini, yerel ağızları canlandırmak ve bir reforma tâbi tutmak nerede görülürse görülsün milliyetçi ideolojinin vazgeçilmez hedeflerinden biri olmuştur.[6]

Dille millet arasında kutsal bir bağ olduğu tezini felsefi olarak ilk temellendiren Johann Gottfried Herder'dir. Herder'e göre dil sadece bir iletişim aracı değil, milletlerin ve etnik grupların tarih ve kültürünün –deyim yerindeyse– deposudur. Bu tez ışığında dil milletin ruhu olarak de-

---

[4] Bunun sanırım en güzel ifadesini Halide Edip Adıvar'ın İngilizce yayımladığı anılarında bulabiliriz: "I felt at that time that even the massacres by the Greek army, and the Allies' high-handed occupation of Istamboul, were insignificant compared with this insufferable assumption of superiority by the West. I had come to know through long and painful experience that there is no outrage which is committed by human beings on each other which cannot be forgotten in time by some common interest and sympathy arising–except one: the assumption of superiority: the one who assumes it and the one who has to submit to it are irrevocably divided." Halidé Edib [Adıvar], *The Turkish Ordeal: Being the Further Memoirs of Halidé Edib*, Londra, 1928, s.149.

[5] Dilbilimci ya da linguist terimleri yerine dilci demeyi tercih etmemin sebebi bu dönemde Türk Dil Kurumu üyelerinin büyük çoğunluğunun dilbilimi eğitimi görmemiş ve dilbilimiyle sonradan ve amatörce ilgilenmiş olmalarıdır.

[6] Carl Darling Buck, "Language and the Sentiment of Nationality", *The American Political Science Review* 10 (1910), s. 46-47; Joshua A. Fishman, *Language and Nationalism: Two Integrative Essays*, Rowley, MA, 1973; Maurice Olender, *The Languages of Paradise: Race, Religion and Philology in the Nineteenth Century*, çev. Arthur Goldhammer, Cambridge, 1992.

ğerlendirilir; bir dilin yokoluşu, onu konuşan milletin de ölümüdür, tıpkı bir dilin uzun yıllardan sonra canlanışının o milletin de canlanışına işaret etmesi gibi. Herder'in 18. yüzyılın ikinci yarısında dile getirdiği bu düşünceler 19. yüzyıl boyunca dilbilimine rehberlik etmiş ve özellikle Cermen asıllı dilbilimciler tarafından bilimsel gerçek seviyesine yükseltilmiştir. Bu noktada, 19. yüzyıl boyunca dilbilimin neredeyse bir Cermen bilimi görünümünde olduğunu, bu alandaki en önemli eserlerin Almanca kaleme alındığını hatırlamalıyız.[7] Herderci aksiyomlar Friedrich von Schlegel, August Wilhelm von Schlegel, Wilhelm von Humboldt gibi bilimadamlarının eserlerinde yeni geliştirilen dillerin kök esasına göre sınıflandırılması ilkesiyle birleştirilmiş ve sonuçta çekimli dillerin üstünlüğü tezi ortaya çıkmıştır. Bu prensibe göre dünya dilleri yalınlayan diller (*isolating languages*), bitişken diller (*agglutinative languages*) ve çekimli diller (*inflectional languages*) olarak üçe ayrılır. Çin ve Tibet dillerinin dâhil olduğu yalınlayan dillerde her kelime-kök tek hecedir ve çekime uğramaz. Türkçe ve diğer Ural-Altay dilleri ise bitişken sınıfındadır; bu dillerde radikal kökler asla değişmez, ancak başa ya da sona gelen eklerle kelime ve çekim yapılabilir. Çekimli dillerde ise çekim sırasında kök de değişime uğrar ve bazen tanınmaz hale gelebilir *-to go/went* örneğinde olduğu gibi. Sami ve Hint-Avrupa dilleri bu son sınıfa girerler. Bu teze göre insanın kendini ifade etme ve bir dil geliştirme kapasitesi evrensel olarak bulunsa bile ifadede yaratıcılık ve mükemmellik insanlar arasında eşit olarak dağılmamıştır. İnsan beyninin kapasitesi konuştuğu dilin plastikliği oranında artar; köklerin çekime uğrayabilmesi veya hiç olmazsa ekler yoluyla anlam değişikliği sağlanabilmesi o dili konuşan milletlerin diğerlerinden üstün olduğunu gösterir. Demek oluyor ki, yalınlayan, bitişken ve çekimli diller aynı zamanda bir medeniyet hiyerarşisinin göstergeleridir. Kökleri asla değişikliğe uğramayan Çince Çin ulusunun 19. yüzyıldaki derin kış uykusunun bir açıklaması kabul edilir. Kelime kökleri değişmeyen, ancak ek alabilen Ural-Altay dillerini konuşan Türkler, Macarlar, Finler medeniyet yarışında ortada yer alırlar. Çekimli dilleri konuşan milletler ise diğerlerine kıyasla en medeni olanlardır. Bu gruba Batı ulusları, Araplar ve Yahudiler girer.[8]

Bu sınıflandırmanın ve tezin pratikteki faydası Batı dışındaki milletlerin "düzelmeyecek eksiklik ve geriliklerine" o gün için bilimsel kabul

---

[7] Biyografik bilgi için, Harro Stammerjohann, der., *Lexicon Grammaticorum: Who's Who in the History of World Linguistics*, Tübingen, 1996.

[8] F. Max Müller, *The Science of Language*, I. cilt, Londra, 1899, s. 391-393; Anna Morpurgo Davies, "Language Classification in the Nineteenth Century", Thomas A. Sebeok, der., *Current Trends in Linguistics 13: Historiography of Linguistics* içinde, Lahey, 1975, s. 607-716.

edilen bir açıklama getirmesi olmuştur. Bir diğer deyişle 19. yüzyılda dilbilimi ve karşılaştırmalı filoloji Batı'nın siyasi, ekonomik ve askeri üstünlüğünü yansıtan argümanlar üretiyordu. Yüzyılın ikinci yarısında bu teze Darwinci öğeler de eklenmiş, üstün dillerin hayatta kaldığı diğerlerininse yok olduğuna inanılmış, bütün bu düşünceler bilimsel bilgi olarak kabul görmüştür.[9] 20. yüzyılın başlarında ve özellikle erken Cumhuriyet döneminde Türk dilbilim çalışmalarının canlanışını ve Türk dilcilerine hâkim olan milliyetçi söylemi değerlendirirken bu tarihsel arka planı göz önünde bulundurmalıyız.

## 19. YÜZYILDA TÜRKÇE ÜZERİNE ÇALIŞMALAR

Bu yüzyılda Türkçe diyalektleri üzerine yapılan çalışmaların sayısının diğer dil ailelerine kıyasla az olduğunu belirtmeliyiz.[10] Bu konuda çalışan sınırlı sayıdaki dilbilimci de temel olarak iki konuda anlaşamamaktaydılar. Öncelikli sorun bu dil ailesine ne ad verileceğiydi. Çeşitli zamanlarda ve farklı bilimadamları tarafından Finno-Tatar, İskit, Altay, Ural-Altay, Ugro-Japon ve Turani terimleri kullanılmışsa da, özellikle İngilizce literatürde Turani teriminin bir hayli tutunduğunu gözlemliyoruz.[11] İkinci problem ise Turani diller adı verilen bu ailenin hangi dilleri kapsadığıydı. Mesela, Sir Walter Elliot Londra'da 1874 yılında toplanan Uluslararası Şarkiyat Kongresi'nin Turan paneline sunduğu tebliğde, Avrupa ve Asya'da Sami ya da Ari kökenli olmayan bütün dillerin Turani sayılması gerektiğini iddia ediyordu.[12] Onun hemen ardından konuşan Macar Profesör Hunfalvy ise bu görüşe karşı çıkıyor ve İngiltere'deki dilbilim literatüründe Turani teriminin gereğinden esnek tanımlanmasından şikâyetçi oluyordu.[13] Gerçekten de 19. yüzyıl boyunca Turani diller adı verilen ailenin sınıflandırılmayı bekleyen diller için geçici bir konaklama merkezi vazifesi gördüğü bilinmektedir.[14]

Turani dil ailesinin bilimsel adının ne olması gerektiği, hangi dillerin bu ailenin üyesi olduğu konularındaki akademik tartışmalara rağmen dil-

---

[9] August Schleicher, *Die darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft*, Weimar, 1873.

[10] Holger Pedersen, *Linguistic Science in the Nineteenth Century: Methods and Results*, çev. John Webster Spargo, Cambridge, 1931, s. 111; Karl H. Menges, *The Turkic Languages and Peoples: An Introduction to Turkic Studies*, Wiesbaden, 1968; The Naval Intelligence Division, *A Manual on the Turanians and Pan-Turanianism*, Londra, tarihsiz.

[11] Mesela Léon de Rosny'nin görüşleri için *Congrès international des orientalistes: compte-rendu de la première session, 1873*, Paris, 1874, s. 422; ve T. G. Tucker, *Introduction to the Natural History of Language*, Londra, 1908, s. 129.

[12] Sir Walter Elliot, "Address", *Transactions of the Second Session of the International Congress of Orientalists, London, September 1874* içinde, Londra, 1876, s. 54.

[13] Profesör Hunfalvy, "On the Study of the Turanian Languages", a.g.e., s. 64.

[14] Vladimir Minorsky, "Tûrân", *The Encyclopedia of Islam*, 1. baskı (1913-1934).

bilimciler bir konuda istisnasız fikir birliğine ulaşmışlardı; o da bu ailedeki bütün dillerin bitişken karakterli olduğuydu. Özellikle de Türk diyalektleri bitişkenliğin (*agglutination*) en seçkin örneği kabul edilmekteydi. Bitişken karakterli Turani dillerle çekimli dillere mensup Hint-Avrupa ailesi arasındaki kontrast Batı'yla Osmanlı İmparatorluğu arasında dilbilimsel bir sınır çizmekteydi. Bu sınır dilbilimsel olduğu kadar bir tarafında medeniyetin diğer tarafındaysa gayrı-medeni bir ortamın hüküm sürdüğü bir sınır olarak da algılanıyordu. Dönemin Cermen ve İngiliz dilbilimcileri büyük bir çoğunlukla –ve gene çekimli dillerin üstünlüğü tezinin etkisi altında kalarak– Türkçe'nin medeni bir dil olmadığına, ya da başka bir deyişle, bir medeniyet dili olmadığına hükmetmişlerdi.

Oxford Üniversitesi'nde 1850'lerden 1900 yılına kadar, yaklaşık yarım yüzyıl dilbilim ve dinler tarihi profesörlüğü yapan Friedrich Max Müller (1823-1900), Türkler ve Türk diline karşı bu tutumu ilk kaleme alan olmasa bile en çok yayan ve popülerleştiren kişidir.[15] Max Müller zaten Türklere sempatisiyle bilinen bir şahsiyet değildi. İstanbul'daki İngiliz elçiliğinde diplomat olan oğluna yazdığı bir mektupta "... İstanbul harika bir yer olmalı, bir de şu barbar Türkler olmasa...bu Turanilerin Avrupa'da yaşaması için hiçbir mazeret olamaz" diyen[16] Max Müller'in kariyerinin başlangıcında yazmış olduğu iki kitapsa ilginçtir ki Turani diller hakkındaydı.[17] O günlerde moda olan dilin bir milletin ruhu olduğu inancına sahip çıkarak, Max Müller dilleri aile dilleri, göçebe dilleri ve devlet dilleri olarak üç grupta topluyordu. İncelendiği zaman bu sınıflandırmanın aslında yukarıda sözü edilen yalınlayan, bitişken ve çekimli diller sınıflandırmasıyla örtüştüğü görülecektir. Onun Âri adını verdiği Hint-Avrupa dilleri devlet dilleri kategorisine denk düşüyordu, çünkü bu diller parlak edebi, kültürel ve siyasi gelenekleri devam ettirmekte, bir medeniyet dili olmaktaydılar. Max Müller'e göre Âri kelimesinin kökü *ar* bile yerleşik hayata geçmiş, tarım ve hayvancılıkla meşgul olan kimse anla-

---

[15] E. W. Hopkins, "Max Müller", Thomas A. Sebeok, der., *Portraits of Linguists*, 1. Cilt içinde, Bloomington, 1966, s. 395-399; Lourens P. van den Bosch, "Language As the Barrier between Brute and Man: Friedrich Max Müller and the Darwinian Debate on Language", *Saeculum* 51 (2000), s. 57-89.

[16] Buna rağmen 1893 yılında ününün zirvesindeyken İstanbul'u üç aylığına ziyaret ettiğinde Sultan II. Abdülhamid tarafından kabul edilmiş ve Mecidiye nişanıyla onurlandırılmıştı. Friedrich Max Müller, *The Life and Letters of the Right Honourable Friedrich Max Müller*, Londra, 1902, s. 308-317. Türkler hakkındaki düşüncelerine rağmen İstanbul'da kendisine gösterilen iltifata bakarak Londra'daki Osmanlı diplomatlarının dilbilimle pek ilgilenmediklerini varsayabiliriz!

[17] [Friedrich] Max Müller, *Letter to Chevalier Bunsen on the Classification of the Turanian Languages*, Londra, 1854; ve *The Languages of the Seat of War in the East: with a Survey of the Three Families of Language, Semitic, Arian, and Turanian*, 2. baskı, Londra, 1855.

mına geliyordu.[18] Çekimli diller konuşan milletlerin meziyetlerini övmek için Max Müller şu saptamayı yapıyordu:

> Bir dili yüzyıllar boyunca kesinti ya da kayıplar olmadan devam ettirme süreci, ancak tarihi tek bir ana çizgide akan halklar için mümkün olabilir; [bu süreçte] din, hukuk ve şiir, dil ırmağını her yönden kuşatan sağlam setler oluştururlar.[19]

Demek istiyordu ki, çekimli dillerin büyük medeniyetler oluşturmada yapısal bir rolleri vardır. Bu diller din, hukuk ve edebiyat alanlarında medeniyetin zirvesi kabul edilen gelenekler meydana getirirler. Max Müller'in işaret ettiği yer 19. yüzyıl Batı medeniyetidir; buna cömert ve ağabeyce bir tutumla Hint, Arap ve Yahudi medeniyetlerini de katar. Çekimli diller konuşmayan milletler ise hem bu medeniyetten mahrumdurlar, hem de kendilerine özgü ve Batı medeniyetine denk ya da ondan üstün başka medeniyetler inşâ etme kabiliyetleri yoktur. Max Müller'e göre sorunun merkezinde dillerin yapısal farklılığı bulunmaktadır.

Bu noktada belirtilmelidir ki, Max Müller'in bu eserleri kaleme aldığı 1850'li yıllarda Türkoloji henüz bir bilim olarak doğmamıştı. Bu nedenle Max Müller ve diğer dilbilimci meslektaşları için eski Türk tarihi bilinmeyen bir sahaydı. Biraz bunun etkisiyle, biraz da Almanca ve İngilizce gibi çekimli dilleri konuşuyor olmanın verdiği tepeden bakan üslup içinde, Max Müller bitişkenlik özelliğini göçebelikle özdeşleştiriyor, Turani dillere ve bilhassa Türkçeye göçebe dili diyordu:

> Turani dillerde durum oldukça farklıdır... Bu geniş Turani steplerde en eski tarihlerden beri kalıcı bir toplum yahut medeniyet nüvesi oluşmamıştır. İmparatorluklar daha kurulur kurulmaz çölün kumları gibi dağılmışlardır; hiçbir hukuk sistemi, hiçbir ezgi, hiçbir öykü yaratıcısından daha uzun ömürlü olmamıştır.[20]

Bir başka deyişle, Max Müller Türklerin de mensup olduğu Turani milletlerin kalıcı hiçbir siyasi varlık gösteremediklerini, kendi medeniyetlerini oluşturamadıklarını iddia ediyordu. Turani milletlerin göçebeliği hem dillerinden kaynaklanıyor, hem de dillerine yansıyordu:

> Turani dillerin uzun zamandan beri bu ikinci ya da bitişken aşamada kalmış olmalarının çok anlaşılır bir sebebi vardır. [Bu dillerde] her ke-

---

[18] Max Müller, *Letter to Chevalier Bunsen*, s. 21-22. Max Müller'in Ârilerin üstünlüğü fikrine katkısı için, George L. Mosse, *Toward the Final Solution: A History of European Racism*, New York, 1980, s. 42-44.

[19] Max Müller, *The Languages of the Seat of War*, s. 86-87.

[20] *A.g.e.*, 87-88.

> limenin kökünün apayrı kalması, üçüncü ya da çekimli aşamada olanın tersine, kaybolmaması yahut [başka bir kelimeye] katışmaması ihtiyacı hissedilir...Mesela Fransızca *âge* bütün maddi yapısını değiştirmiş, tamamen çekime uğramıştır. *Âge,* Eski Fransızcada *eage* ya da *edage*'dır. *Edage* ise Latince *ætaticum*'dan bozmadır; *ætaticum ætas*'tan gelir; *ætas ævitas*'ın kısaltmasıdır; *ævitas*'ın kökü *ævum*'dur; ve *ævum*'da da radikal ve ilkin kök sadece *æ*'dir. –Sanskritçe *ây-us* yani hayat– bütün bu kelimelerin anlamlarını aldığı küçük kök... *Âge* kelimesinde *æ* ya da *ævum*'dan, ya da hattâ *æevitas* ve *ætas*'tan bir eser kalmış mıdır?...Turani diller sözlüklerinde *âge* benzeri kelimeler bulunduramazlar. Göçebe dillerinde kelime kökünün çoğunluk tarafından anlaşılabilir olması bir zarurettir... [Kökleri] bir anda anlaşılamayan ve çözümlenemeyen kelime ve formları barındırabilmek için gelenek, toplumsal yaşam ve edebiyat gerekir.[21]

Dilin bir milletin medeniyet seviyesinin belirleyicisi ve göstergesi olduğuna duyulan inanç Türklerin dili ve tarihi konusunda böylesine genelgeçer önyargılara zemin hazırlıyordu.

Tabii, bu iddiaların bilimsel kisve içinde sunulmalarına rağmen dönemin dilbilim ve etnoloji çevrelerinde evrensel kabul gördüğünü söylemek mümkün değildir. Mesela Arthur Lumley Davids Türk dili üzerine hazırladığı ve Tanzimat dönemi aydınlarıyla Genç Osmanlıları etkileyen *A Grammar of the Turkish Language* adlı eserinde, Türklere daha sempatiyle baktığını belli ediyordu:

> İlkel bir toplum yaşamından çıkarak, insanlığın terakki edişindeki çeşitli basamakları aşmalarını izlediğimiz [Türkler] Asya ırkının gördüğü en yüksek medeniyet seviyesine ulaştılar. Başarılı Osmanlılar Avrupa devletlerinin en bilgili ve görgülü olanlarıyla rekabet içinde ileriye doğru hamleler yaparken, onların uzak kuzey bölgelerindeki göçebe akrabaları, ki dilleri aralarındaki akrabalığın tek kanıtıdır, ilkel bir cehalet ve barbarlığın derinliklerinde bulunmaktadır.[22]

Davids en azından devam etmekte olan Osmanlı reformlarının modernleştirici vasfını takdir ediyor ve Osmanlı Türkleriyle İç Asya'da yaşayan göçebe akrabalarını birbirinden ayırıyordu. Oxford'dan bir başka dilbi-

---

[21] Max Müller, *The Science of Language*, s. 402; *The Languages of the Seat of War*, s. 91.

[22] Arthur Lumley Davids, *A Grammar of the Turkish Language: With a Preliminary Discourse on the Language and Literature of the Turkish Nations*, Londra, 1832, s. ii. Davids, bu eseri yazdıktan sonra henüz yirmili yaşlarındayken hayatını kaybetmiş, annesiyse oğlunun anısını yaşatmak üzere kitabı Fransızcaya çevirmiş ve bir önsözle Sultan Abdülmecit'e ithaf etmişti. Kitap, Osmanlı aydınları arasında bu Fransızca tercümesinden okumuştur.

limci, A. H. Sayce "her şeyin Avrupalı bilim adamını çekimli dillerde en mükemmel ve işlenmiş, normal dil nümunesini bulmaya itmesinden" şikâyet ediyor, bir yandan da, kendisinin katılmadığı bu görüşün günahını "modern Avrupa'nın en çekimli dillerinden birini konuşan Cermen" meslektaşlarının boynuna yüklüyordu. Sayce, karşılaştırmalı filoloji biliminin kurucuları olan bu meslektaşların milliyetçi önyargılardan sıyrılamadıklarını düşünüyordu.[23] Aynı şekilde Yakın Doğu dilleri ve arkeolojisi uzmanı Fransız bilim adamı François Lenormant da Turani milletlerin sanat ve medeniyete kabiliyetleri olmadığı tezini çürük buluyor ve bunun "Cermen halkının kibrinden doğmuş" eski bir önyargı olduğunu söylüyordu.[24]

Avrupa içinden bazı muhalif sesler yükselse de Max Müller'in görüşleri ilk Türk dilbilimcilerini büyük ölçüde fakat olumsuz anlamda etkiledi. Kendisi ne Türk dili konusunda ne de Türkoloji çalışmalarında otorite olmasına rağmen Türk dilbilimcilerin ve milliyetçilerinin gözünde dilbilimde Batı-merkezci bir paradigmanın başlıca temsilcisi olarak algılandı. Bir yandan, Max Müller'in Türk gramerinin açıklığı ve mantığına duyduğu hayranlık erken cumhuriyet döneminde basılan pek çok akademik eser ve ders kitabında tekrar tekrar alıntılanıyor ve Batılı bir bilim adamı Türkçe'nin güzelliği ve yetkinliğine şahit gösteriliyordu. Öbür yanda ise, Max Müller'in ve onun gibi düşünen diğer dilbilimcilerin eserlerine aşinalık Türk okurlara ve dilbilimcilere hatırlatıyordu ki Batılıların Türklere ve Türkçeye bakışları olumlu değildir, Türkler bitişken bir dil konuştukları için ikinci sınıf insan muamelesi görmektedir, Türkçe bir göçebe dili olarak yaftalanmaktadır, Türklerin medeni olmadıkları ve dilleri yapısal bir değişiklik geçirmedikçe medeni olamayacakları söylenmektedir. Her ne kadar, 19. yüzyılın karşılaştırmalı filoloji anlayışı 20. yüzyıl başında gittikçe gözden düşmekte ve onun yerini yeni, milliyetçi ve ırkçı önyargılardan uzaklaşmış dilbilim çalışmaları alıyorduysa da Atatürk'ün kurduğu Türk Dil Kurumu çatısı altında toplanan dilciler kendilerini hâlâ Türk onuruna sürülmüş bir leke kabul ettikleri bu iddiaları cevaplamak ve yalanlamakla yükümlü görmekteydiler. Bu görevi 1930'lu yıllarda enerjik bir hamleyle ve biraz da hayal güçlerinin yardımıyla yerine getireceklerdi.

## TÜRK DİLBİLİMİNİN BATI'YA CEVABI

Erken Cumhuriyet döneminde Türk dilcilerinin dilbilime hâkim olduğuna inandıkları Batı paradigmasına tepkileri iki argüman etrafında şekillendi.

[23] A. H. Sayce, *Introduction to the Science of Language*, 2. cilt, Londra, 1880, s. 66-67.
[24] *A.g.e.* içinde, s. 188.

Bunlardan birincisi bitişken dillerle çekimli diller arasındaki farkları yadsımak yönündeydi. Bu iddiaya göre iki dil tipi arasındaki fark zannedildiği kadar önemli değildi. Hattâ bazılarına göre zaten böyle bir fark da yoktu; yani bitişken ve çekimli diller aslında aynı ata-dilden gelmekteydiler ve sonuç itibariyle aynı kategori altında değerlendirilmeleri gerekmekteydi. Bu iddianın vardığı doğal sonuç Türkçenin de bir Hint-Avrupa dili olduğu idi. Böylece milliyetçi dilbilim akımı Türk dilinin aşağılanmasının önüne geçmiş olmaktaydı. Bahsi geçen ikinci argüman ise birincisinden daha cesur ve bilimsel olarak savunması daha güç iddialar barındırıyordu. Bu ikinci bakış açısı Türkçenin insanoğlunun konuştuğu ilk dil, o günlerdeki ismiyle *Ursprache*, olduğunu, diğer bütün dünya dillerinin de bu ortak anadilden unsurları bünyelerinde koruduğunu, dolayısıyla tarafsız bir dilbilim metodolojisiyle bu unsurların meydana çıkarılabileceğini ve Türkçenin insanlık tarihinde layık olduğu yere geleceğini söylüyordu. 1935 yılının son aylarında ortaya atılan Güneş-Dil Teorisi bu ikinci argümanın zirvesi olacaktır.

Türkçeyi Hint-Avrupa dilleriyle, Türkleri de Âri ırkla bağlantılandırmanın ilk denemesi daha Osmanlı döneminde yapılmıştı. Leh asıllı Osmanlı generali, Mustafa Celaleddin Paşa 1869'da Fransızca olarak yayımladığı *Les turcs anciens et modernes* adlı eserinde Osmanlı Türklerinin Avrupa'nın Âri halklarından ayrı düşünülmemesi gerektiğini, Türklerin ve Ârilerin Turani-Âri (*touro-arienne*) diye adlandırdığı ortak atadan geldiğini ileri sürmüştü.[25] Bu iddiasının kanıtını da büyük ölçüde Türkçe ve Avrupa dilleri arasındaki sathi benzerliklere dayandırıyordu. Mesela, Paşa'ya göre Fransızca *société* kelimesi Türkçedeki *söz*'den gelmeydi; Latince *domus*'un (yaşanan yer) kökenini Türkçe *dam*'da, *columna*'nınkini (sütun) ise *kol*'da buluyordu.[26] Mustafa Celaleddin Paşa'nın fikirlerini Türk milliyetçiliğinin ve aynı zamanda Türk dil milliyetçiliğinin ilk tezahürü olarak değerlendirebiliriz. Bu sözler söylendiği dönemde Osmanlı eliti milliyetçilik düşüncesinden çok uzak olduğu için ilgi görmemiş, ancak bir sonraki Genç Türkler nesli tarafından tekrar keşfedilip okunmuş

[25] Moustapha Djelaleddin, *Les turcs anciens et modernes*, İstanbul, 1869. Paris'te Fransız Milli Kütüphanesi'nde yazarın başka bir eserine rastlanmaktadır. *L'europe et le touro-aryanisme* adını taşıyan bu eser anlaşılan Mustafa Celaleddin Paşa'nın adı geçen diğer kitabının son üçte birinin ayrıbasımıdır. Muhtemelen Paşa, bu kısmı bazı değişiklikler yaparak ayrı bir kitap olarak bastırmayı düşünüyordu. Bu ayrıbasımın sayfa kenarlarına düşülen notlar büyük ihtimalle Paşa'nın kendi elyazısıyladır ve bu nedenle bu nüsha Mustafa Celaleddin Paşa hakkında araştırma yapacaklar için ayrı bir önem taşımaktadır. Bu konuda yapılmış tek çalışma için bkz., Jerzy S. Łatka, *Lehistan'dan Gelen Şehit: Mustafa Celaleddin Paşa/KonstantyBorzecky*, İstanbul, 1987.

[26] Moustapha Djelaleddin, *L'europe*, s. 252-254. Bu benzerlikler morfoloji açısından hiçbir kıymet taşımamaktadır.

ve değerlendirilmiştir. Unutulmaması gereken bir diğer nokta da Mustafa Celaleddin Paşa'nın oğlu Enver Celaleddin Paşa'nın babasının fikirlerini yaymak için pek çok makale yazdığı[27] ve onun kızıyla evlenen Samih Rıfat Bey'in Türk Dil Kurumu'nun (ilk kurulduğundaki adıyla Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin) kurucu başkanlığını yaptığıdır.

Türkçe ile Hint-Avrupa dilleri arasında bir ilişki olduğunu kanıtlama çabalarını uzun bir aradan sonra erken cumhuriyet döneminde görüyoruz. Bu fikrin en başta gelen savunucusu olarak da Ahmet Cevat Emre ortaya çıkıyor. Mustafa Celaleddin'den farklı olarak Emre Türkçeyi Hint-Avrupa dillerinin de atası olarak gösteriyor ve çalışmalarında etimolojik bir metot benimseyerek bunu ispat etmeye çalışıyordu. Buna rağmen, üçlü dil sınıflandırmasını kabul etmesi ve bu terminolojiyi kullanarak eserler yazması gösteriyor ki Emre'yi yukarıda bahsi geçen birinci argüman kategorisine yerleştirebiliriz. Emre'ye göre Batıcı dilbilim paradigması Türkçeyi bir Hint-Avrupa dili saymamaya sebep olarak Türkçede kökün değişime uğraması (*inflection*) özelliğinin bulunmamasını gösterir. Bu eksikliğin genelgeçer bir doğru imiş gibi kabul görmesinden rahatsız olan Emre basılmış eserlerine ve konferans tebliğlerinde bu özelliğin Hint-Avrupa dillerinde de tam olarak bulunmadığını, bulunsa bile onların tanımlayıcı özelliği olmadığını, üstelik Hint-Avrupa dillerinde bulunduğu kadar *inflection* özelliğine Türkçede de rastlandığını belirtir.[28] *Inflection* tabusu bertaraf edilse karşılaştırmalı filoloji çalışmalarının Türkçe ile Hint-Avrupa dillerinin ortak geçmişini aydınlığa çıkaracağına emindir; fakat emin olduğu bir şey daha vardır, o da bu çabanın Batılı dilbilimcilerden beklenemeyeceğidir. Bu nedenle iş Türk dilcilerine düşmektedir. Daha sonra bir kitap olarak derleyeceği gazete yazılarında Emre bu çalışmalardan beklentisini açıklarken, Atatürk dönemi dil çalışmalarının arka planına da ışık tutar:

> ...dava büyüktür, millidir, milletler arasıdır. Doğruluğu açık açık ispat olunursa dilimizin, dilimizle beraber milletimizin, ırkımızın milletler ve diller arasındaki yeri değişecek; milyonlarla insan, kafalarında yerleşmiş köklü kanaatlerden pek ehemmiyetli birini söküp atmağa mecbur olacak, Avrupa dillerinin girdiği Hint-Avrupa dilleri grubunu saran yarı dini duman dağılacak; bu dillerin kendilerinden tamamile ayrı

[27] "Oğlum Samih Bey'e", *Tarih ve Toplum*, Cilt:1, No:1 (1984), s. 5-14.

[28] Ahmet Cevat [Emre], *Türkçe ve Hint-Avrupa Dilleri: 'Türk Tarihinin Ana Hatları' Eserinin Müsveddeleri*, İstanbul, 1934, s. 5; *Dil Yazıları: Türkçenin Etümolojisi [sic] İçin Metot Araştırmaları*, İstanbul, 1934, s. 17. Türk Dil Kurumu'nda çalışan diğer dilcilere kıyasla Emre, dilbilim metodolojisine daha bağlı olsa da bu düşüncelerinin bilimsellikten uzak olduğu not edilmelidir.

> saydıkları başka bir dilden, en eski Türk dilinden, tarihi unutulmuş Türkçeden çıkmış olduğu anlaşılacak; onlar o en eski Türkçeye ata, biz o dillere yeğen diye bakacağız; aradaki küçüksemeler, yadırgamalar kalkacak... On sekizinci asır imperyalizmin doğurduğu, on dokuzuncu asır mistisizminin beşiğini salladığı ırk meselesi de bir düşüt (sakıt cenin) gibi gömülecek...Bir dede sıfatile o büyük medeni ailenin içine karışacağız.[29]

Türkçe ve Hint-Avrupa dilleri akrabalığını savunan tek kişi Ahmet Cevat Emre değildi. Mehmet Saffet Bey, Hakkı Nezihi Bey, Saim Ali Dilemre, Agop Martayan Dilaçar, Fuat Köseraif ve Abdullah Battal Taymas benzer görüşleri savunmuşlardı: Ya Türkçenin Hint-Avrupa dil ailesinin atası olduğu itiraf edilmeliydi, ki bu şekilde yıllardır Türkçeye yapılan haksızlık en güzel şekilde giderilmiş olacaktı, ya da en azından Türkçe bu ailenin doğal bir üyesi olarak kabul görmeliydi.[30]

Bu konudaki ikinci argüman ise, daha önce belirtildiği gibi, Türk Tarih Tezinin ikizi olan Türk Dil Tezi idi. 1932'de toplanan Birinci Türk Dili Kurultayı'nda ilk defa resmî olarak ortaya atılan bu tez aslında büyük ölçüde Samih Rıfat Bey'in icadıydı. Kayınpederi Enver Celaleddin Paşa'nın yazılarından ilham alan Samih Rıfat Bey asıl mesleği olan kamu yönetiminden başka bir mecraya kaymış ve dilbilime merak sarmıştı.[31] Kurtuluş Savaşı sırasında Ankara hükümetine katılmış, 1923 yılında Çanakkale milletvekili seçilmeden önce kısa bir süre Maarif Vekaleti'nde çalışmıştı. İşte bu dönemde Samih Rıfat dilbilim konusundaki yeni buluşunu Millet Meclisi ve Ankara'daki milliyetçi aydınlarla paylaşmaya karar vermişti. 3 Nisan 1922 günü, bütün Ankara'nın sabırsızlıkla Büyük Taarruz'u beklediği sırada, Ankara'nın kalburüstü isimleri Maarif Vekâleti binasının konferans salonunda toplanmış ve Samih Rıfat'ın Türkçe'nin bütün dillerin anası olduğu hakkındaki uzun konuşmasını dinlemişlerdi. Toplantıya başkanlık eden Kâzım Nami [Duru] Bey kendisini günün

---

[29] Ahmet Cevat [Emre], *Türkçe ve Hint-Avrupa Dilleri*, s. 5-6. Metindeki orijinal yazıma sadık kalınmıştır.

[30] Mehmet Saffet Bey, "Türk Dilinin Kıdemi ve Hâkimiyeti –Türkçe'nin Âri Dillerle Münasebeti", *Birinci Türk Dili Kurultayı: Tezler, Müzakere Zabıtları* içinde, İstanbul, 1933, s. 110-124; Hakkı Nezihi Bey, "Türkçenin Diğer Dillerle Alaka ve Münasebeti –Türkçenin Menşei Hususiyeti Hint– Avrupa Ana Lisanı", *a.g.e.* içinde, s. 129-139; Dr. Saim Ali [Dilemre] Bey, "Türk Filolojisi: Türkçe Bir Hint-Avrupa Dilidir", *a.g.e.* içinde, s. 71-80; Agop Martayan [Dilaçar] Efendi, "Türk, Sumer [*sic*], Hint-Avrupa Dilleri Arasındaki Rabıtalar", a.g.e. içinde, s. 94-104; Raifpaşazade Fuat [Köseraif] Bey, "Dillerin Ayrılması", a.g.e. içinde, s. 216-232; Abdullah Battal [Taymas] Bey, "Türk Dili En Eski ve Zengin Dillerden Biridir", *a.g.e.* içinde, s. 232-242.

[31] Samih Rıfat Bey Osmanlı döneminde Konya ve Trabzon valiliklerinde bulunmuş, Dahiliye Vekaleti müsteşarlığı da yapmıştı.

heyecanına kaptırarak bir oylama yapılmasını istemiş ve bu oylama neticesinde Samih Rıfat'ın tezini Ankara'dan yeni bir bilimsel keşif olarak dünyaya duyurmaya hazır bulunanları davet etmişti. Bir şans eseri olarak, son dakikada akl-ı selim hâkim olmuş, Topçu İhsan Bey salonda bulunanlardan hiçbirinin dilbilim konusunda söz söyleme yeterliliği olmadığını söyleyerek oylamayı durdurmuştu. Yine, Vasıf [Çınar] Bey, biraz da alaylı bir tonla, Samih Rıfat'a Çince bilip bilmediğini sormuş, bilmediği cevabı üzerine de "Vaziyet anlaşıldı" diyerek tezi o gün için gündemden düşürmüştü.[32] O gün için kaydını düşmeliyiz, çünkü Samih Rıfat konuşma metnini biraz genişleterek devlet eliyle bastırmayı başarmıştı.[33] Bugün neredeyse tamamen unutulmuş olan bu kitapçık biraz incelendiğinde görülecektir ki 1935-1936 yıllarında Güneş-Dil Teorisi adıyla ünlenecek, ve hatalı bir şekilde Hermann Feodor Kvergić'e mâledilen, teorinin bütün kuramsal altyapısını içermektedir. Samih Rıfat, kurucu başkanı olduğu Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin düzenlediği Birinci Türk Dili Kurultayı'nın açış konuşmasında benzer görüşler öne sürmüş, ancak hasta yatağından kalkıp katıldığı kurultaydan kısa bir süre sonra, 3 Aralık 1932'de vefat ettiği için kendisiyle Güneş-Dil Teorisi arasında bağlantı kurmak akla gelmemiştir.[34]

Türkçenin insanlığın ilk anadili olduğu fikri Türk Dil Kurumu çevresinde hızla yayılmış ve Kurum üyelerinin çoğu bu fikre ikna olmuşlardı.[35] Bu grubun eğilimi Batılı bilim adamlarından medet ummaktansa kendi

---

[32] İsmail Habib Sevük, *Dil Davası*, İstanbul, 1949, s. 38-39.

[33] Samih Rıfat, *Türkçede Tasrif-i Huruf Kanunları ve Tekellümün Menşei: Ankara Maarif Vekaleti Telif ve Tercüme Heyetinde 3 Nisan 1338 Tarihinde Samih Rıfat Bey Tarafından Okunan Rapor*, Ankara, 1338 [1922].

[34] Buna yıllar sonra değinen iki makale için, bakınız İlker Aytürk, "Turkish Linguists against the West: The Origins of Linguistic Nationalism in Atatürk's Turkey", *Middle Eastern Studies*, 40 (2004), s. 1-25; ve Beşir Ayvazoğlu, "Etimolojik Türkçülük: Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi'nin Ön Tarihi," *Muhafazakâr Düşünce*, No: 5 (2005), s. 29-42.

[35] O sıralarda Türk Dil Kurumu'ndaki, ve muhtemelen Türkiye'deki, tek eğitimli, profesyonel dilbilimci olan Ragıp Hulusi Özdem'in bu tarz çalışmalardan uzak durduğunu ve hattâ Güneş-Dil Teorisi'ne inanmadığını bizzat Atatürk'e söylediğini hatırlayalım. Bu gözüpekliğinin sonucunda işini kaybetmeyi beklerken Atatürk tarafından, yeni kurulan İstanbul Üniversitesi'nde dilbilim kürsüsü profesörlüğüne kaydırılmış ve bir daha Kurum'da aktif görev alması beklenmemiştir. Ayrıntılar için, Ragıp Hulusi Özdem, *Dil Bilimi Yazıları*, haz. Recep Toparlı, Ankara, 2000, s.ix-x. Özdem örneği gösteriyor ki, dil ve tarih tezlerine kişisel muhalafet mümkündü. Yine dönemin en önemli Türk dilcilerinden, *Türk Lügati*'nin yazarı Hüseyin Kazım Kadri Bey kendisinden bir konuda yardım isteyen Türk Dil Kurumu'na, kurumun çalışma metoduna ve Türk Dil Tezi'ne hiç katılmadığı, bu nedenle yardımı reddettiği yollu sert bir cevabi mektup göndermişti. Buna karşılık Kurum'un tek yaptırımı Hüseyin Kazım Kadri'yi üyelikten çıkarmak olabilmişti ki bu üyeliğin de kendisinin isteğiyle değil Kurum'un uygun görmesiyle gerçekleştiğini ekleyelim. Bilgi için bakınız, 22 Mart 1933 tarihli Umumi Merkez Heyeti toplantısı zabıtları, *Zabıt Defteri 1933*, Türk Dil Kurumu Arşivi, Ankara.

çabalarıyla bir Türk dilbilim ekolü yaratmaktı. Mesela Abdülkadir İnan Ankara Üniversitesi'nde okutulmak üzere hazırladığı ders kitaplarında Batılı dilbilimcileri emperyalist ve sömürgeci emellere hizmet etmekle ve yobaz Hıristiyan mentalitesine sahip olmakla suçluyordu.[36] 1933 Mart' ında Ankara'yı ziyaret edip Kurum'da bir konuşma yapan ve daha sonra Atatürk'le iki buçuk saatlik bir görüşme gerçekleştiren sıradışı Rus dilbilimci Nikolay Yakovleviç Marr ve onun başlattığı Yafetidoloji akımı, Kurum üyelerine ümit ve cesaret vermişti.[37] Marr'ın makalelerinden birini Türkçeye çeviren İnan yazdığı önsözde şöyle diyordu:

> Marr'ın dil sahasındaki büyük hizmeti klâsik Hindo-Öropeen ekolünün taassubuna ve Lâtin, Grek ve Sanskrit dillerinden türediğini kabul ettiği dillerden başka dillere üvey evlât gibi bakıp ihmal ettiğine karşı isyanıdır. "Hindo-Öropeen" Maar'ın [*sic*] nazarında orta asırlardaki katolik papaslarının taassubu gibi ilmin inkişafına mani olan bir hastalıktır. Cihanın kültür tarihinde en büyük rol oynıyan milletlere (meselâ Türklere) hakkını vermekten istinkâf eden, cihan Kültür tarihinin bölünmez bir kül olduğunu anlayamıyan formalistlerin çizdikleri bir fasit dairedir...Hindo-Öropeen ekolüne karşı Avrupa Âlimleri arasında da isyan edenler vardır. Fakat bunlar yine klâsik ekolün tesirinden tamamiyle kurtulamıyorlar. Bu âlimlerin isyanı bizim bazı Türk âlimlerinin isyanına benzer. Bizde öyle âlimler vardır ki klâsik ekolün Türk diline ve Türk Kültür Tarihine dair yanlışlarını vesikalara dayanarak ispat eder ve Avrupa âlimlerini çok şiddetli bir lisanla ve haklı olarak tenkit ederler. Fakat yine o âlimlerin mensup oldukları ekolün sihirli tesirinden kurtulamazlar. Marr'ın isyanı böyle bir isyan değildir. Ona göre, Avrupalıların yanlışları bir âlimin şahsî hatası değildir; mensup olduğu ekolün idealojisi [*sic*] ve prensipleri bunu icab ettiriyor. Bu yanlışlardan kurtulmak için vesikalar göstermek kâfi değildir. Ekolü temelinden yıkmak ve yerine yeni bir ekol kurmak lazımdır.[38]

Saim Ali [Dilemre] Bey'in 1934'teki ikinci dil kurultayında yapmış olduğu metot hakkındaki konuşma da bu inancın yaygınlığına bir örnek olarak gösterilebilir.[39]

---

[36] Abdülkadir İnan, *Türkoloji Ders Hülasaları*, İstanbul, 1936, s. 5-6; ve *Güneş-Dil Teorisi Üzerine Ders Notları*, İstanbul, 1936, s. 11-12 ve 53-54.

[37] *Türk Dili*, No:2 (1933), s. 52-53.

[38] N. Marr, *Dillerin ve Ulusların Ayrılması ve Türk Şivelerinin Ana Vatanı Meselesi*, bir önsözle çeviren Abdülkadir İnan, Türk Dil Kurumu Kütüphanesi, Etüt No: 68, s. I-II. Metindeki orijinal yazıma sadık kalınmıştır.

[39] "Dr. S. A. Dilemre'nin Tezi: Eski Dil Mefhumu", *Türk Dili*, No: 12 (1935), s. 73-83.

1935'in son aylarında Türk kamuoyuna, 1936'daki Üçüncü Türk Dil Kurultayı'nda ise dünyaya duyurulan Güneş-Dil Teorisi bu görüşün en bilinen örneğidir. Bu teori, tarihsel karşılaştırmalı filolojiden, 19. yüzyıl etnoloji çalışmalarından ve Freudcu-Jungcu psikanaliz metotlarından bölük pörçük ödünç alınan öğelerin sistematizasyonu son derece tartışılır bir şekilde bir araya getirilmesinden doğmuştu. Güneş-Dil Teorisinin mucitinin kim olduğu, ne gibi bir amaçla devletin bu teoriye sahip çıkıp resmî kanallardan desteklediği soruları hâlâ konunun uzmanları arasında tartışılmaktadır. Şurası açıktır ki, teori Orta Asya'da neolitik bir Türk uygarlığının varlığı ve bu uygarlığın bütün dünya uygarlıklarına kaynak teşkil ettiği önkabulüne dayanıyordu ve metodolojik olarak dünya uygarlıklarının dillerinde bir alt-katman olarak yaşamaya devam ettiğine inanılan Türkçe unsurları keşfetmeyi amaçlıyordu. Güneş-Dil Teorisi 1930'lardaki Türk milliyetçiliğini ve düşünce dünyasını anlamak için çok zengin bir materyal sunmaktadır; ancak bu makalenin kapsamı çerçevesinde ilgimizi çeken kısmı ilk defa Türk dil milliyetçiliğinin sadece Türk dilini analiz etmek için değil, bütün dünya dillerinin kaynağı meselesini halletmek üzere çok yönlü bir metot takip etmiş olmasıdır.

## Sonuç

Türk dil milliyetçiliğindeki Batı meselesine bakarak hem Türkiye örneği hem de genel anlamda dil milliyetçiliği hakkında birkaç sonuca ulaşabiliriz. Bunlardan birincisi, Türkiye örneğinin de gösterdiği gibi, bütün hızlı modernleşme dalgalarının meşruiyet arayışı içine girdikleri ve bunu genellikle kendi tarihlerinde aradıklarıdır. Bu yönden bakacak olursak erken Cumhuriyet döneminin Türk Tarih ve Dil Tezlerinin, hızla yaşama geçirilen batılılaşma reformlarının doğurduğu problemlerle başa çıkmak için ortaya konduğunu söyleyebiliriz. Daha Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme ve batılılaşma çabalarının başlangıcından itibaren bu çabalara karşı çıkan muhalifler hep olagelmiştir. Muhafazakârların batılılaşmaya karşı muhalefetleri için ileri sürdükleri gerekçe bu hareketlerin Batı'yı taklitten ibaret olduğu, Türk-İslâm medeniyetine dışardan enjekte edilen kurum ve fikirlerin imparatorluğu kurtarmayacağı, bilakis çöküşü hızlandıracağıdır. Bu muhafazakâr muhalefete karşı, ilk örneği Mustafa Celaleddin Paşa'nın eserinde bulunan ve daha sonra tarih ve dil tezleriyle kendini tekrar hissettiren oldukça yaratıcı bir cevap verilmiştir. O da batılılaşma hareketlerinin Batı'yı taklitten ibaret olmayıp, aslında Türk Altın Çağı'na geri dönüş olduğu temasıdır. Eğer Türk milleti vaktiyle bugünkü Batı medeniyetinin atalarıyla kardeş idiyse ve hattâ o medeniyete kaynak-

lık ettiyse, batılılaşmak taklit olmaktan çıkar, unutulmuş mirası sahiplenmeye dönüşür. Geçmişteki ortak kimlik aidiyetini vurgulayan Türk Tarih ve Dil Tezlerinin muhafazakâr muhalefetin ayaklarının altından halıyı çekivermekteki, muhalefetin gerekçelerini ortadan kaldırmaktaki rolünü tekrar hatırlamalıyız. Erken Cumhuriyet dönemi Türk milliyetçiliğini son derece negatif bir değerlendirmeye tâbi tutan ve Türk Tarih ve Dil Tezlerini ırkçılık ve asimilasyonculuktan başka bir şey olarak görmeyen tarih çalışmalarının sayısının arttığı bir dönemde, bu çalışmaların bıraktığı tortunun biraz kazınmasının ve dil-tarih tezlerinin icadındaki diğer sebeplerin de hatırlanmasının gerekli olduğuna inanıyorum.[40]

İkinci olarak, dil ve milliyetçilik ilişkisini inceleyen literatürde günümüzde baskın paradigma haline gelmiş Gellnerci ekolün temel bir eksikliğinin altını çizmek istiyorum. Bu ekolün en bariz özelliği dil milliyetçiliğini ideolojik açıdan önemsememesi, çalışmaya değer görmemesi, dil milliyetçiliğini endüstri toplumlarındaki derinden giden sosyal hareketlerin bir semptomu olarak algılamasıdır.[41] Milli dile verilen önemi, milliyetçilerin dil konusundaki hassasiyetini neredeyse tamamen, endüstrileşen bir toplumun çok dilli/çok kültürlü bir yapıdan tek dilli/tek kültürlü işgücüne dönüşümü gereksinimine indirgeyen bu bakış açısı dilin milliyetçilerin gözünde taşıdığı sembolik değeri ihmal eder. Halbuki, Türkiye örneğinde dil milliyetçiliği tam da Gellnerci yaklaşımı yanlışlayan veriler sunmaktadır.

Bitirirken vurgulamak istediğim son nokta Türk dilcilerin Batıcı dilbilim paradigmasına 1930'larda getirdikleri eleştirilerin, keza aynı dönemin Türk tarihçilerinin Batı tarihçiliğine tepkilerinin, yıllar sonra Edward Said'in Şarkiyatçıları eleştirirken söylediklerileyle benzerliğidir. Erken Cumhuriyet dönemi Türk milliyetçiliği çalışmaları bu benzerliği önemsediği ölçüde metot açısından zenginleşecektir.

---

[40] Bu konudaki düşüncelerimin daha geniş bir versiyonu için, bakınız İlker Aytürk, *a.g.e.*, s. 8-9 ve 18-19. Dil ve tarih tezlerinin yeni bir milli kimlik oluşturmada ve Türk milletinin gurur duyacağı bir geçmiş inşâ etmedeki rolünü gözardı ediyor değilim. O dönemde dil-tarih tezlerine yalnız bu nedenle önem veren müfrit kimseler de olmuştur. Fakat işin bu tarafı bugünkü erken Cumhuriyet tarihi literatüründe öyle çok vurgulanmaktadır ki, ben biraz mübalağa etmeyi de göze alarak özellikle diğer bakış açısına dikkat çekmek istedim.

[41] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983; Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, çev. Ben Fowkes, New York, 2000; Miroslav Hroch, *The Social Interpretation of Linguistic Demands in European National Movements*, EUI Working Paper, EUF No. 94/1, Floransa, 1994.

# RUSYA TÜRKLERİNİN TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİYLE İLİŞKİLERİ

**Alaattin Oğuz***

Türk milliyetçiliği, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında kendine kültürel ve siyasal bir tartışma alanı bulan ve kendi beslendiği kaynaklar anlamında hâlâ aydınlatılmayı bekleyen pek çok tartışmalı noktayı içeren bir olgudur. Kültürel olarak Avrupalı oryantalistlerin yayın faaliyetleri, siyasal olarak da Rusya Türklerinin ve Macar Turancılarının siyasal ve bilimsel çalışmaları Türk milliyetçiliğinin hem maddi dayanaklarını oluşturmuş, hem de izleyeceği yolun değişen oranlarda belirleyicileri olmuştur. Bu belirleyicilere ek olarak –hattâ bunların da ötesinde– Osmanlı devlet bürokrasinin iki yüz yıldır uygulayageldiği Batılılaşma siyaseti, ulus, vatan, vatandaşlık, özgürlük gibi Batılı kavramların yurda girişini sağlamış, bir bakıma Türkçülüğün meşru zemininin önünü açmıştır.

Bu bakımdan Türk milliyetçiliğini ele alırken, konunun hangi yüzünü ele almak istediğimizin de açıklığa kavuşması gerekmektedir. Çünkü milliyetçiliğin içerisinde millet, milliyetçilik, vatan, kimlik, devlet gibi aynı konu etrafında kümelenmiş farklı başlıklar olduğu gibi, milliyetçiliğin metodolojik tartışma konuları da farklılık arzetmektedir. Bu anlamda Rusya Türklerinin Türk milliyetçiliği ile olan ilişkilerini analiz ederken

* Alaattin Oğuz, Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

karşımıza aynı konu etrafında faaliyet gösteren iki farklı dünya çıkmaktadır. Birincisi, tek hedefi devleti kurtarmak olan ve bunun için de Türkçülüğü bir kurtarıcı olarak gören Osmanlı Türkçüleri; ikincisi ise tüm Türk dünyasını ulus temelli bir ideolojiyle birleştirmeye çalışan, diğer deyişle devlet merkezli bakışın tersine, ulus-merkezli bir bakışla Türkçülüğe-milliyetçiliğe yaklaşan Rusya Türkleridir.

Devlet ve milletin, milliyetçiliğin ileri aşamalardaki şekillenmesi hakkında ciddi katkıyı kuramsal olarak Anthony Smith şu şekilde ortaya koymuştur: Büyük imparatorlukların boyunduruğu altında yaşayan milletler ulus-merkezci, yayılmacı ve pan harekete dönüşmeye yönelirlerken; güçlü devlet geleneğine sahip olan milletler, devlet-merkezci ve pragmatist bir eğilime sahiptirler.[1] Bu ayırım Osmanlı ve Rusya Türklerinin milliyetçilik karşısında aldıkları tavırla örtüşmektedir. On dokuzuncu yüzyılda yaygın olan milli ilgilerin iki farklı coğrafyada benzer gibi görünen ama farklı ideallerle ortaya çıkan karakterini ortaya koymadan önce Osmanlı ve Rusya Türklerinin bahsedilen dönemdeki siyasi ve kültürel durumlarını ele almak gerekmektedir.

## TÜRKÇÜLÜĞÜN SİYASİ ARKA PLANI OLARAK OSMANLI MODERNLEŞMESİ

Devleti kurtarmak, on sekizinci yüzyıldan itibaren Osmanlı devlet bürokrasisi ve entelektüellerinin temel hedefi olmuştur. On yedinci yüzyıldan başlayıp bütün on dokuzuncu yüzyıl boyunca devletin gerileyişini engellemek amacıyla birçok reform programı uygulamaya konulmuştur. Başlangıçta eski ve hantal kurumlara dönük olarak II. Mahmut tarafından köklü ve radikal reformlara girişilmiş ve ilk planda reformun önünde engel teşkil edecek yerel liderler ve muhalifler etkisiz hale getirilmiştir. Yeniçeri Ocağı'nın ve Tımar sisteminin kaldırılması da, hem reformların önündeki askerî engeli ortadan kaldırmaya dönük, hem de yerel liderlerin etkinliğini bastırmaya yönelik bir teşebbüstü.[2]

Bu dönemdeki ekonomik ve politik sınırlandırmalardan ulema da nasibini almıştır. Vakıfların yönetimi merkezî hale getirilmiş ve Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla birlikte ulemanın, askerî güçlerle olan bağlantısı kesilmiştir. Ulemanın II. Mahmut dönemine kadar toplumsal ve siyasal anlamda bir hayli işlevsel olduğunu iddia edebiliriz. Eğitim ve adalet

[1] Anthony Smith, *National Identity*, (New York: Penguin Books, 1991), s. 161.
[2] Kemal Karpat, "The Land Regime, Social Structure and Modernization in the Ottoman Empire", *Beginnings of Modernization in the Middle East*, der. W. Polk & R. L. Chambers, (Chicago: The University of Chicago Press, 1968), s. 79.

işleri bu döneme kadar ulemanın uhdesindeyken, Eğitim ve Adalet bakanlıklarının kurulmasıyla birlikte, ulemanın bu alanlardaki iktidarı sona ermiş, toplum ve siyaset nezdindeki etkinliği de azalmıştır.[3] Gerek askerler, gerek ulema, gerekse toprak üzerinde devlet eliyle uygulamaya konulan bu reformların devleti kurtarmak amacıyla gerçekleştirildiğini söylemiştik. Diğer bir ifadeyle, devletin bu dönemde devleti kurtarmak amacıyla yürürlüğe koyduğu reformlar, devletin merkezî özelliğinin tekrar kazandırılmasına yönelik reformlardır.

Bu reformlar aynı zamanda, Batılı düşünce akımlarının Osmanlı kamuoyunda etkin bir hale gelmesi ve tartışılmaya başlanmasına yol açmıştır. Osmanlı hükümeti on sekizinci yüzyılın başlarında bazı Avrupa ülkelerinin politik ve ekonomik yapılarını yakından izlemek için bazı başkentlere elçiler göndermeye başladı. Büyükelçilerin çabalarıyla birlikte Avrupa'nın o dönemdeki entelektüel, politik ve ideolojik tartışmaları Osmanlı ülkesinin gündemine girmiş oldu. Osmanlı hükümeti, 1821'de kurulan Tercüme Odası'yla Batı'daki entelektüel anlamda resmî bir bağlantı kurmuş oldu. Bu kurum bünyesinde Mustafa Reşid Paşa, Âli Paşa, Fuad Paşa ve Vefik Paşa gibi birçok Osmanlı sadrazamı önemli görevler üstlenmişlerdir. Aynı zamanda Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi birçok Osmanlı entelektüeli de bu kurum bünyesinde kendilerini göstermiş ve on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına damgalarını vurmuşlardır.[4]

Milliyetçilik dalgasının bütün Avrupa'yı sardığı bu yıllarda, Osmanlı kamuoyu Batı'dan gelen birçok kavram gibi milliyetçilik kavramını da tartışır hale gelmiştir. Milliyetçilik bu dönemlerde Balkanlar'da gayrimüslim azınlıkların huzursuzlukları etrafında şekillenmeye başladı. Bu anlamda Osmanlı bürokratlarına ve entelektüellerine düşen, millet kavramını gündemlerine alıp, ortak ve kurtarıcı bir kimlik arayışına girmek olmuştur. Devleti kurtarmak görevi noktasında Osmanlı bürokratları ve entelektüelleri arasında bir ayırımdan da söz edilemezdi.[5]

Devletin bu amaçla ortaya koyduğu en ciddi uygulama Tanzimat Fermanı olmuştur. On dokuzuncu yüzyıl, Batı Avrupa egemenliğinin dünyanın geri kalanı tarafından da kabul edildiği ve bu nedenle birçok ideolojik tartışmanın yaşandığı bir yüzyıl olmuştur. Batı'nın yayılmacı siyaseti ve milliyetçilik akımları, diğer imparatorluklarda olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'na da ciddi bir meydan okuyuşu beraberinde getirmiştir. Bu ge-

[3] Ceylan Tokluoğlu, "The Formation of Turkish Nation-State and Resistance" Ph. D. Thesis, Department of Sociology and Anthropology, University of Carleton, 1995, s. 112.
[4] Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, (London: Oxford University Press, 1968), s. 82-86.
[5] İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), s. 20.

lişmeler dolayısıyladır ki, Osmanlı Devleti Batı'ya karşı kendi konumunu korumak ve ülkenin kötüye gidişini engellemek amacıyla Batı'dan aktarılan bazı reform çabalarına girişmiştir. Tanzimat dönemindeki (1839-1876) uygulamalar da bu reformların politik ve sosyal arenadaki yansımaları olarak kendini gösterir.

Tanzimat'ın en temel hedeflerinden birisi, Osmanlı halklarını hiçbir etnik ya da dinsel ayırıma tâbi tutmadan, tek bir çatı altında, Osmanlılık kimliği ve vatandaşlığı altında birleştirme çabasıydı. Bu vatandaşlık sayesinde de devlet ve bireyler arasında yeni bir bağ inşâ edilmiş olacak ve devlet de vatan odaklı bir değer üzerinde yükselecekti. Aynı zamanda, bütün Osmanlı vatandaşları kanun önünde eşit sayılmışlar ve bu durum da Osmanlı yönetimi için yeni bir duruma işaret etmişti. Çünkü imparatorluk bünyesindeki Müslümanlar, ilk kez, diğer azınlıklar karşısında herhangi bir ayrıcalığa sahip olmayacaklardı.[6]

Bununla birlikte, Tanzimat reformları, istenilen düzeyde bir Osmanlı milletini ortaya çıkarmada başarılı olamamışken, devletin merkezileşmesi noktasında önemli sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Yeniçeri ocağının kaldırılması, yeni Tımar yasası ve ulemanın etkinliğinin sınırlandırılması gibi uygulamalar, merkezileşmeye katkıda bulunan önemli unsurlardır.

Milliyetçilik etrafında oluşan yeni kavramlar on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmış olan yeni entelektüel sınıf tarafından ülke gündemine taşınmıştır. Bu yeni entelektüeller sınıfı modern okullarda eğitim görmüş bürokrat çocuklarından oluşmaktaydı. Mezun oldukları okullar batılılaşma reformları sonucunda oluşturulmuş modern okullardı ve Batılı birçok kavramı da bu okullar sayesinde edinmişlerdi. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında etkin bir konumda olan bu entelektüeller, bürokratlardan farklı olarak devlet yönetiminde bulunmamışlar ve fakat bürokratlarla aynı amacı taşıyarak, devleti kurtarma düşüncesini kendilerine rehber edinmişlerdi.[7]

Bu okullarda eğitim görüp Batılı düşüncelerle haşır neşir olan Osmanlı aydınları güçlü bir şekilde kendi kimlikleri üzerinde tartışmalar başlatmışlar ve Türklük vurgusunu gerek tarihsel gerek kültürel olarak ortaya sermişlerdir. Bu dönemde hâlâ etkin ve geçerli bir Osmanlıcılık düşüncesi devletin her kademesinde kendini hissettiriyor olsa da, Âli Paşa gibi bazı bürokratlar, Türklerin politik kapasitelerine ayrı bir önem vermek-

---

[6] Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, (London: Oxford University Press, 1968), s. 107.

[7] Feroz Ahmad, "The State and Intervention in Turkey", *Turcica*, Vol. 16, 1984, s. 51.

teydiler.[8] Yeni Osmanlılar, Ziya Paşa, Ali Suavi, Namık Kemal ve Şinasi gibi ikinci nesil Osmanlı aydınlarından oluşmaktaydılar. Bu aydınlar devlet kademelerinde çalışmamalarına rağmen Osmanlı siyasetinde ve entelektüel kamuoyunda büyük etkilere sahip olmuşlardır. Sözgelimi milliyetçiliğin siyasi etkinliği on dokuzuncu yüzyılın sonlarında kendini gösterirken, bu dönemden önce milliyetçilik bu aydınlar eliyle kültürel bir yaşam alanı bulmuştur. Türk dilinin sadeleştirilmesi yönündeki çabalar, bu etkinliğin en somut göstergelerindendir.[9]

## TÜRKOLOJİ VE TÜRKÇÜLÜĞÜN KÜLTÜREL GELİŞİMİ

Türkçülüğün siyasi olarak tam anlamıyla bir söylem biçimi kazanması için 1908 yılındaki ikinci Anayasa hareketini beklemek gerekecekti. Bu görece geç tarihin vaki olması, bürokrat ve aydınların, devletin geleceği hakkında ihmalkâr davranmalarıyla ilgili bir durum değildir. Tam tersine, bürokrat ve aydınlar, bu tarihe kadar gerek Osmanlıcılık, gerek İslâmcılık, gerekse genel olarak Batılılaşma siyasetlerini hararetli bir şekilde tartışmışlardı. Zaten on dokuzuncu yüzyıl boyunca Türkçülük, hattâ Türk kavramı berrak bir siyasi tanımlama bulamamış ve büna ek olarak mevcut kimlik tanımlamaları da Osmanlıcılık ve İslâmcılık üzerinden yapılmıştır. İlk olarak Osmanlı Devleti'nin çok-uluslu yapısı kaçınılmaz olarak millet sistemini zorunlu kılıyordu. Türklük üzerinden bir kimlik ve vatandaşlık tanımlamasına girmek mevcut köklü yapıya zarar verebilirdi. Bununla birlikte Türk kavramı olumlu bir içerik kazanmak için kültürel anlamda birtakım çabalara ihtiyaç duymaktaydı, ki bu da ancak on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında hayatiyet kazanabilmiştir.[10]

Türkçülüğün birçok bilimsel destek ve kaynağını ortaya çıkarması anlamında on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'nın çeşitli merkezlerince yürütülen ve Osmanlı kamuoyuna ciddi yansımaları olan Türkoloji çalışmaları, bahsedilen kültürel etkinliklerin başında gelir.[11] Türkoloji çalışmaları, on dokuzuncu yüzyılda oryantalist filoloji çatısı altında, eski diller ve sosyal yapılar üzerine yapılan çalışmalar yoluyla bütün

---

[8] Levis Thomas, "Nationalism in Turkey", Sidney Sherwood (Haz.), *Nationalism in the Middle East*, (Sixth Annual Conference on Middle East), (21-22 Mart, Washington D. C., 1952).

[9] Lewis V. Thomas, "Nationalism in Turkey", Sydney Sherwood (Haz.), *Nationalism in the Middle East*, (Sixth Annual Conference on Middle East), (Mart 21-22, Washington D. C., 1952).

[10] Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, (London: Oxford University, 1968), s. 333.

[11] Türkoloji üzerine ayrıntılı bir çalışma için bkz. "Türkoloji Çalışmalarına Toplu Bir Bakış ve Ödevlerimiz", *Belleten*, 1960 Yeniden Basım, (Ankara: TTK Basımevi, 1960).

Avrupa'da yaygınlık kazanmıştır. Oryantalist çalışmalar neticesinde elde edilen bulgular, Doğu ve Orta Doğu'ya ait sosyolojik ve antropolojik geleneğin ideolojik alt yapısını oluşturmuştur. Burada ideolojik alt yapıdan kastettiğimiz şey, Avrupa merkezlerinin Doğu sosyal yaşamını ve dillerini tanımlamaya dönük çabalarının, Doğu'yu bilimsel bir gözle değerlendirme kaygısından çok, onu tanımlama ve yargılama isteğiyle ilintili olmasıdır. Bununla birlikte bu çalışmalar Orta Asya tarihiyle ilgili birçok bilgiyi günışığına çıkardığından, bu alanda yapılan çalışmalar, Türkçülük düşüncesine özellikle bilimsel anlamda hatırı sayılır bir katkıda bulunmuş, hattâ ideolojik iddiaların bilimsel temellerini hazırlamıştır.

Türkoloji alanında yapılan çalışmalar, Osmanlı aydınları arasında ciddi bir etkiye sahiptir. Osmanlı aydınları, özellikle Müslümanlık öncesi Türk dili ve tarihi üzerine yapılan çalışmalara özel bir ilgi göstermişlerdir. Doğaldır ki, Türkler üzerine yapılan çalışmalar sadece olumlu bir bakış taşıyan eserlerde müteşekkil değildi. Bu nedenle, Osmanlı aydınları bu tür çalışmalara karşı seçici bir tavır takınmış ve Türkler hakkında olumlu intibalar bırakacak eserleri tercüme edip, önplana çıkarmışlardır.

Ziya Gökalp, Türkçülüğün ortaya çıkışı noktasında olumlu etkiler taşıyan Türkoloji çalışmalarını şu şekilde sıralamıştır: Joseph de Guignes, *Histoire generales des Huns, des Turcs, des Mongoles, et autres Tartares occidentaux* (Paris, 1756-1781); Arthur Lumley Davis, *A Grammare of the Turkish Language* (London, 1832) ve Leon Cahun, *Introduction a l'Histoire de l'Asie* (Paris, 1896).[12] Bunlara ek olarak, Mustafa Celaleddin Paşa'nın *Les Turcs Anciens et Modernes* (İstanbul, 1869) adlı eseri, Vambery ve Radlof'un çalışmaları ve bilhassa on dokuzuncu yüzyıl boyunca Leon Cahun'un, Osmanlı entelektüel kamuoyunda son derece etkin bir konumları olmuştur.[13]

Öte taraftan Macarların gerek Türkoloji ve gerek Turancılık üzerine yaptıkları çalışmaların, Türkçülüğün gelişimine kültürel ve siyasi açıdan çok yönlü katkıları olmuştur. Macar Türkolog Arminius Vambery on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Paris'teki Jön Türklerle ilişkiye geçmiş, hem bağımsız yayınlarıyla, hem *Hürriyet* ve *Meşveret* gibi dergilere gönderdiği yazılarla Türkçülüğün gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. Macaristan'da Türkoloji çalışmaları ilk olarak 1864 yılında Vambery'nin çalışmalarıyla ortaya çıkmış, sonrasında bu alanda Joszef Thury (1861-1941) ve Gyula Nemeth (1890-1977) Macar kültürü ve Türk dili üzerine

[12] Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism*, (Londra: Luzac, 1950), s. 105.
[13] David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism: 1876-1908*, (London: Frank Cass Company, 1977), s. 10.

dikkate değer çalışmalarda bulunmuşlardır.[14] Bu çalışmaların siyasi yansıması kendini Turancılık alanında göstermiştir ki, bu farklı bir araştırmanın konusudur.

Bütün bu bilimsel çalışmaların Osmanlı kamuoyuna yansımaları, Batı dillerinde Türkler üzerine yazılmış eserlerin çevrilmesi ve kültürel olarak Türklük vurgusunun olumlu bir içerik kazanması şeklinde tezahür etmiştir. Türkçülük faaliyetleri bu kültürel vurguların izlerini takip etmiş, dilde sadeleşme ve *vatan* ve *özgürlük* gibi birçok Batılı kavram tartışma alanına girmiştir. Sözgelimi Ali Suavi, Ahmet Vefik Paşa, Mustafa Celaleddin Paşa ve Şemseddin Sami, Türk dilinin sadeleştirilmesi yönünde büyük çabalar sarf etmişler ve bu çabalar siyasal Türkçülüğün de önünü açan gelişmeler olmuştur. Fakat bununla birlikte Abdülhamid idaresi, dilde sadeleşme üzerine yapılan tartışmalara ciddi bir yasak getirmiştir. Ahmet Cevdet Bey'in *İkdam*'ı sansüre uğrarken, *Kamus-i Türki*, *Seyahatname* ve *Türk Tarihi* gibi kitaplar da tam anlamıyla yasaklanmıştı. Tüm sınırlamalara karşın, gerek Osmanlı içindeki, gerek yurt dışındaki Türkler'de Türklük vurgusu ideolojik bir hal almaya başlamıştı. Yusuf Akçura'nın Mısır' daki *Türk Dergisi*'ne 1904'te yolladığı "Üç Tarz-ı Siyaset" başlıklı makalesi de bu yükselişin en önemli işaretlerinden birisidir. Akçura bu makaleyle birlikte artık siyasal anlamda Türkçülüğün vazgeçilmez bir tercih olduğunu ifade ediyordu.[15]

## ULUS-MERKEZCİ CEPHE OLARAK RUSYA TÜRKLERİ

Osmanlı toplumunda bu gelişmeler olurken, on dokuzuncu yüzyıl boyunca Rusya Türkleri arasında da milli bilinçlenmenin yoğun bir şekilde yaşandığını gözlemlemekteyiz. Osmanlı'daki aydınlardan farklı olarak Rusya Türkleri arasındaki milli bilinçlenme milli odaklı olup, muhafaza etme zorunluluğunda oldukları ya da üzerinden devlet siyaseti yapmalarını gerektirecek bir devlet ideolojisi arayışı içerisinde olmadıkları için Rusya Türkleri, Türkçülüğü hem kültürel hem de siyasal olarak ilerletmeyi başarabilmişlerdir. Rus İmparatorluğu'nun boyunduruğunda kültürel ve siyasal haklardan mahrum yaşayan Rusya Türkleri, bu bakımdan milliyetçilik ideolojisine siyasal boyutu erken bir dönemde dâhil etmekle kalmayıp, Panslavist baskıların da etkisiyle yayılmacı içerimleri olan Turancılık ideolojisinin de başlatıcısı olmuşlardır.

---

[14] Nicholas Poppe, *Introduction to Altaic Linguistics*, (Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1965), s. 123.

[15] İ. Parmaksızoğlu, "Turancılık", *Türk Ansiklopedisi*, (Ankara, 1977), c. 32, s. 3.

Rusya Türkleri arasında Türk milliyetçiliğinin ivme kazanmasına yol açan en büyük etken Rusların Ruslaştırma politikası yoluyla Rusya Türklerini kültürel ve siyasal haklardan mahrum etmesiydi. Rusya Türkleri Türkçülük seçeneğini hayata geçirirlerken toplumsal ve entelektüel iki unsur işlerini kolaylaştırmıştır: Bunlardan birincisi on sekizinci yüzyıldan başlayıp bütün on dokuzuncu yüzyıl boyunca Rusya Türkleri arasında dinsel ve sosyal alanlarda etkinliğini göstermiş olan İslâmî reformizm hareketidir. İkincisi ise sosyal ve ekonomik planda Rusya Türklerinin belirli merkezlere sahip olmasının getirisi olarak güçlü ve etkin bir burjuva sınıfına sahip olmasıydı. Doğaldır ki bu iki unsurun varlığı düşünsel bir canlılığa yol açacaktı, fakat bunun Türkçülük üzerinden evrilmesi, Rusya'nın Türklere karşı uyguladığı politikalar ve özellikle Rusya Türklerinin Panslavizm ideolojisine duydukları tepkiyle içerik kazanmıştır. İsmail Gaspıralı, Yusuf Akçura, Hüseyinzade Ali Bey ve Ahmet Ağaoğlu gibi bazı isimler on dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyılın başlarına kadar Rusya Türkleri arasında Türkçülük ideolojisinde etkili olan aydınlardır.[16]

Panslavizmin halkçı ve devrimci düşüncelerinin etkisinde kalan bu aydınlar, millet anlayışı temelinde yeni bir toplum yaratma çabası içerisinde olmuşlardır. Dinsel ve ırksal farklılıkları dolayısıyla Rusya Türkleri, Türkçülük ve Panislâmizm ideolojileri etrafında toplanma eğilimi göstermişlerdir. Doğaldır ki Panislâmizm, gerek İslâmî reformizm, gerekse II. Abdülhamid'in İslâmcılık siyaseti doğrultusunda kendine uygun bir mecra bulmuştur. Diğer taraftan, Panslavizm tehlikesi ve Rusya'nın Türkler üzerine uyguladığı asimilasyonist politikalar nedeniyle Türkçülük kendine İslâmcılığın yanında etkili bir konum edinmiştir. Buradaki "çelişkili" nokta, Rusya'daki Türkçülük ideolojisinin, kendi kavramlarını ve ideolojik içeriğini Panslavizm'den almış olmasıdır.[17]

Genel olarak Rusya ve Avrupa'daki düşünce akımlarına ve oryantalist çalışmalara yakın olmanın ve yükselişte olan burjuvazi sınıfının yapısal gücünü arkalarına almanın gücüyle Türkçü aydınlar, ciddi bir muhalefet unsuru oluşturmuşlar ve bölgede siyasal ve sosyal açıdan hayati bir rol üstlenmişlerdir.[18] Azerbaycan, Kırım ve Kazan bölgesi, Türkçülük ve Turancılık düşüncesinin fazlasıyla kuvvetli olduğu merkezî bölgelerdi. İpek sanayii ve petrol kaynakları noktasında zengin bir merkez olan Azerbay-

---

[16] Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, (London: Oxford University Press, 1968), s. 348.

[17] Jacob Landau, *Pan-Turkism in Turkey: A Study in Irredentism*, (Connecticut: Archon Book, 1981), s. 8.

[18] Tadeusz Swietochowski, *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycanı: 1905-1920*, (Çev. Nuray Mert), (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1988), s. 160.

can'da yüksek eğitimli bir burjuva sınıfının oluşumu kolaylaşmıştır. Bu zenginlik dolayısıyladır ki, Bakü on dokuzuncu yüzyıl sonlarına doğru kısa bir süre içerisinde çok-uluslu bir sanayi kenti haline gelmiştir. Bakü-Batum demiryolunun açılmasıyla bölgedeki İran etkisi kırılmaya uğramış ve İstanbul ve diğer Müslüman ülke başkentleriyle doğrudan bir bağlantı kurulmuştur.[19]

Bu zenginlik ve canlılık eğitim alanına doğrudan yansımıştır. Mirza Feth Ali Ahundzade (1812-1878) gibi hocalar Batılı metotlarla ve Batı dilinde dersler vermişlerdir. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında Ahundzade'nin dışında Hasan Zerdabi (1837-1907), Hüseyinzade Ali Bey (1864-1942) ve Ahmed Ağaoğlu (1869-1939) gibi aydınlar da, kitleleri Batılı metotlar yoluyla okutma hedefini gütmüşlerdir. Kuşkusuz o dönemde Ahmed Ağaoğlu diğer entelektüellere nazaran daha popüler ve daha etkin bir konumdaydı. Ağaoğlu, Paris'te eğitim alan ilk Azeri olması nedeniyle de bir imtiyaza sahipti. İstanbul'da II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Ağaoğlu İstanbul'a yerleşmiş, *Türk Yurdu Dergisi*'ne katkıda bulunmuş ve özellikle medeniyet konulu yazılar kaleme almıştır.[20]

Ahmed Ağaoğlu'na göre milli birlik ve milli bilinç eksikliği, kaçınılmaz olarak toplumda farklılıklara ve çatışmalara yol açacaktır. Siyasi ya da dinsel tarafgirlik bunun en belirgin sonuçlarıdır. Paris'teki eğitimi boyunca Ağaoğlu, Türk kültürünün korunması için Batı medeniyetinin doğrudan kabul edilmesi ve bu yolla da Türk milliyetçiliği düşüncesinin geliştirilmesi gerektiği düşüncesinde ısrarcı olmuştur.[21]

Azerbaycan'ın bir diğer önemli Türkçü figürü Hüseyinzade Ali Bey (1864-1941) sadece Azerbaycan'da değil, Osmanlı Türkleri arasında da milli bilinçlenmeye özellikle Ziya Gökalp üzerinden önemli katkılarda bulunmuştur. Yükseköğrenimini Petersburg'da tamamladıktan sonra 1889'da İstanbul'a gelip askerî okula kaydolmuştur. Ali Bey, Azerbaycan'da ve Türk dünyasında Pan-Turanist düşünceleri ilk kez açık bir şekilde dillendirmiş ve siyasi Türkçülüğe bu anlamda önemli katkılar sağlamış bir aydındır. Vambery'den etkilenen Hüseyinzade Ali Bey, Turancı düşüncenin zorunluluğunu şu dizelerinde açıkça vurgulamıştır:

> Sizlersiniz ey kavm-i Macar bizlere ihvan
> Ecdadımızın müştereken menşei Turan

[19] Serge Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia*, (Cambridge: Harvard University Press, 1967), s. 82.
[20] Ali Engin Oba, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, (İstanbul: İmge Yayınları, 1994), s. 161.
[21] Mehmet Karakaş, *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, (Ankara: Vadi Yayınları: 2000), s. 145-46.

Bir dindeyiz hepimiz, hakperestan
Mümkün mü ayırsın bizi İncil ile Kur'an[22]

Ali Bey, Türkçe'nin bütün Türkler arasında ortak bir edebiyat dili olması mecburiyetinin altını çizmiş ve aynı zamanda kendisi de yazılarını Türkçe kaleme almıştır. Kendi yazıları arasında Ziya Gökalp'i en çok etkileyeni 1905'te Azerbaycan'daki *Hayat Dergisi*'nde yayımlanmış "Bize Hangi İlimler Lazımdır?" başlıklı makalesidir. Ali Bey bu yazıda bütün Türkler için en acil görevin modern Avrupa bilimlerinin kabul edilmesi olduğunu belirtmiştir. Hüseyinzade Ali Bey bunun başarılmasının Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Avrupalılaşmak yoluyla gerçekleşebileceğini iddia etmiş ve bu üçlü program sonradan Ziya Gökalp'in sloganı haline gelmiştir.[23]

Türkçülüğün kendine hayat alanı bulduğu diğer bölge ise bir ticaret ve sanayi merkezi olan ve bu nedenle zengin bir burjuva sınıfı yaratan Kazan bölgesidir. Rus hükümetinin Ruslaştırma ve Hıristiyanlaştırma siyasetlerine karşılık, Rusya'nın iyi okullarında okumuş, eğitimli Tatar aydınları, millet bilincinin gelişimine öncülük etmişlerdir. Panslavizm tehdidine karşı Kazanlı Tatarlar, kendi kültürlerini koruma çabasında olmuşlardır. Bunun milli bilinçlenmeye katkısı büyük oranda dil odaklı aktiviteler üzerinden gerçekleşmiştir.[24] Aydınların milli bilinç etrafında birleşmelerinin gerekliliği yirminci yüzyılın başlarında Rusya'da düzenlenen Müslüman kongrelerinde gündeme getirilmiş[25] ve bu kongrelere İsmail Gaspıralı (1854-1914), Yusuf Akçura (1876-1935) ve Sadri Maksudi Arsal (1880-1957) gibi seçkin modernist Türkçüler katılmıştır.

Kırım bölgesinde edebiyat ve eğitim alanında ciddi eserler ortaya koymuş en etkili milliyetçi liderlerden birisi kuşkusuz İsmail Gaspıralı' dır (1851-1914). Gaspıralı'nın yazılarının önemi, modernizmin ve milliyetçiliğin kültürel boyutlarını vurgulaması ve bu iki olgu arasındaki ilişkiyi ele almasında yatar.[26] Rusya'nın yüksek ve askeri okullarında okuduğu sürece hep bu ilişki üzerinde düşünmüş ve ayrıca Panslavizm'in siyasi iddialarını yakından öğrenme fırsatı bulmuştur. 1872 ve 1874 yılları arasında ise eğitimini ilerletmek için Paris'te bulunmuştur.[27] Bu tarihten sonra İstanbul'a gelip Namık Kemal, Şinasi ve Ziya Paşa gibi Yeni Osmanlıların

---

[22] Yusuf Akçura, "Türkçülük", *Türk Yılı*, (İstanbul: Yeni Matbaa, 1928), s. 413.
[23] Urel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, (London: Luzac, 1950), s. 149.
[24] Jacob Landau, *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*, (C. Hurst & Co. London, North America: Indiana University Press, 1995), s. 8.
[25] Ali Engin Oba, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, s. 147.
[26] Suavi Aydın, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993), s. 158.
[27] Cafer Seydahmet Kırımer, *Gaspıralı İsmail Bey*, (İstanbul, 1934), s. 18-19.

önemli isimleriyle temasta bulundu. İstanbul'da Cemaleddin Afgani'yle de görüşüp, onun düşüncelerinden etkilenmiştir.[28]

Gaspıralı, Kırım'a döndükten sonra kamuoyuna hitaben "Rusya Müslümanları" başlıklı bir mektup kaleme aldı. Bu yazıda Rusların medeniyet anlayışları ve Rus hükümetinin uyguladığı Ruslaştırma siyasetinin ciddi bir eleştirisini yaparken, Müslümanların da yaşadıkları olumsuz koşulların nedeni olarak Avrupa bilimine karşı kayıtsız kalmalarını işaret etmiş ve özeleştiride bulunmuştur. Bu nedenle Gaspıralı, bütün Kırım Tatarları' nın kendi edebiyatlarını yaratmaları ve Batılı bilimleri kendi dillerinde öğretmelerinin gerekli olduğunu iddia etmiştir.[29]

İsmail Gaspıralı, bu amacı gerçekleştirmek için ilk olarak 1883 yılında Rusça ve Türkçe içerikli *Tercüman* başlıklı bir gazete yayımlamaya başlamıştır. Milli bilinçlenme açısından bu gazete, Rusya Türkleri arasında o güne kadar hiçbir yayının ve faaliyetin ulaşamadığı bir başarı kaydetmiştir. Gaspıralı'nın asıl amacı, Türkleri Avrupa bilimleriyle eğitmenin yollarını gösteren *usul-ü cedid* metodunu uygulamaya koymaktı. "Dilde, fikirde, işte birlik" sloganını kılavuz olarak gören *Tercüman Gazetesi*, dilde sağlanacak birlikle tüm dünyada yaşayan Türklerin coğrafi farklılıklarına bakılmaksızın Türkçe konuşmalarının gerekliliğini vurgulamaktaydı. Romantik milliyetçiliklerin ırkın saflığına vurgu yaparlarken dil olgusuna özellikle eğilmelerinde olduğu gibi Gaspıralı ve gazetesi de dilde birliğin Türk ırkının öz kimliklerini yaratmak ve idame ettirmek için temel bir önemi haiz olduğunu vurgulamaktaydı. Fikirde birlik, milli bilinç merkezli bir amaç iken, işte birlik de, Türk ırkının ileride bağımsızlığına kavuşacağı günlerin bir temennisi olan eylemsel bir birlikteliğe işaret etmekteydi.[30] Sonuç olarak Gaspıralı, Tatar burjuvazisi ve entelektüelleri arasında milli bilinçlenmenin uyanışında kültürel anlamda çok ciddi katkılar sağlamış bir Türkçü olarak, kendisinden sonraki faaliyetlerin siyasi olarak biçimlenmesinin de önünü açmıştır.

Türkçü faaliyetleriyle Gaspıralı dönemine ve sonrasına damgasını vurmuş ve aynı zamanda İstanbul'da da ciddi bir etkinlik sahası bulmuş, "Batı ve Doğu Türklerinin birliğinin sembolü"[31] olarak isimlendirilen Kırımlı Türkçü ise Yusuf Akçura'dır (1876-1933). Volga'da doğan Akçura ilk eğitimini İstanbul'da tamamlamıştır. Askerî okula girdikten sonra

---

[28] Suavi Aydın, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, s. 231.
[29] Yusuf Akçura, "Türkçülük", s. 341-42.
[30] Jacob Landau, *Pan-Turkism in Turkey: A Study in Irredentism*, s. 10; Yusuf Akçura, "Türkçülük", s. 345.
[31] Charles Warren Hostler, *Turkism and the Soviets*, (London: George Allen & Unwin LTD., 1957), s. 143.

da yaz tatili için Kazan'a gider ve Gaspıralı ile sık sık fikir alış verişlerinde bulunurdu. İstanbul'da bulunduğu süre içerisinde Akçura, dönemin Jön Türklerinden farklı olarak imparatorluk dâhilindeki Türk olmayan unsurların sorunlarıyla ilgili tartışmalardan uzak durmuştur. Çünkü mevcut yeni düzenin imparatorlukların aleyhine olarak milletlerin birlik ve bağımsızlığını zorunlu kıldığına inanmaktaydı. Milletlerin bağımsızlık hakkı gibi konulardaki iddiaları nedeniyle Alman romantik milliyetçiliğinin etkisini üzerinde gördüğümüz Akçura, bütün Avrupa ve Asya'daki Türklüğün özel sorunlarına yakın ilgi göstermiştir.[32]

Jön Türklerin faaliyetlerine katıldığı için Trablusgarp'a sürülen Akçura, eğitimini tamamlamak amacıyla buradan Paris'e kaçmıştır. Paris günleri siyasal anlamda kendisinin Jön Türklerle olan ilişkileri için yeni bir zemin hazırlarken, *L'École libre des sciences politiques*'deki eğitim hayatı da ona yeni ufuklar kazandırmıştır.[33] Buradan Sorbonne'a geçen Akçura, Durkheim ve Tarde gibi dönemin seçkin akademisyenlerinden dersler almıştır. Buradaki eğitiminden sonra da geçici olarak Rusya'ya geçip, Marksistler için komünist manifestonun Türkçüler için bir karşılığı mesabesinde olan[34] meşhur "Üç Tarz-ı Siyaset" (1904) adlı makalesini kaleme almıştır. Bu makale Mısır'daki *Türk Dergisi*'nde yayımlanmıştır.

Ünlü makalesinde Akçura, mevcut siyasi ve sosyal koşullar ekseninde İslâmcılık, Osmanlıcılık ve Türkçülüğün geçerliliğini tartışmıştır. O'na göre Osmanlı Devleti, ABD'den farklı bir yapıda olduğu için Osmanlıcılık gibi bir siyaseti benimsemek, imparatorluğun kontrolünü elinde bulunduran Türkleri aşağı bir duruma itecektir. Akçura'ya göre, yükselmekte olan ulusal hareketler ve ulusal bilinç nedeniyle dinsel duygular geri planda kalmış ve bu nedenle de İslâmcılık gibi dini merkeze alan bir ideolojinin de gerçeklikte yaşam bulma şansı ortadan kalkmıştır. Son olarak, devleti kurtarmak için geriye Türkçülük kalmaktadır. Akçura bu ideolojiyi devleti yöneten ırk olan Türklerin çıkış kapısı olarak görmüştür. Akçura, Türkçülüğün siyasi olarak işe yararlılığının da altını çizerek bu ideolojinin, Turancılıkla ilişkisi nedeniyle Rusya için bir tehdit unsuru oluşturacağını ve bu yolla da Avrupa'daki muhalifleriyle birlikte Rusya' ya karşı Türkçülüğün destek bulma ihtimalini vurgulamıştır.[35]

*L'École libre des sciences politiques*'te diplomatik tarih bölümünün o dönemdeki başkanı olan Albert Sorel'in milliyetçilik üzerine düşüncele-

---

[32] David Thomas, "Yusuf Akçura and Intellectual Origins of Üç Tarz-ı Siyaset", *Journal of Turkish Studies*, 2: 1978, s. 132.
[33] David Thomas, "Yusuf Akçura and Intellectual Origins of Üç Tarz-ı Siyaset", s. 131.
[34] Charles Warren Hostler, *Turkism and the Soviets*, s. 145.
[35] David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism: 1876-1908*, s. 96.

rinden etkilenen Akçura, ulusların geleceğini belirlemede tarih boyunca en etkili olan ideolojinin milliyetçilik olduğunu vurgulamıştır. Geleneksel İslâmi mirasa sahip olmanın yanında Akçura, aynı zamanda Avrupa'daki akademik ve bilimsel camiadaki gelişmelerle yakından ilgilenmiştir. Akçura'nın milliyetçilik düşüncesini şu unsurlara dayandırabiliriz: Rus Türkologların çalışmaları, Fransız akademik camiası ve Alman romantik milliyetçiliği.[36]

II. Meşrutiyet'in ilânıyla birlikte İstanbul'a gelen Akçura aynı yıl *Türk Yurdu* Dergisi'ni kurmuştur. Derginin ilk yıllarında özellikle Türkçülüğün temel sorunlarını, günümüz dünyasında milliyetçiliğin önemini ve Türkçülüğün siyasi geleceğini tartışmıştır. Akçura'nın Türkçülüğe bakışı, Osmanlı aydınlarından farklılık gösterdiği açıktır. Akçura'nın Türkçülüğü geleneksel İslâmî mirasa dayanmaktan ziyade, seküler bir karakter gösterir.[37] Akçura bilhassa II. Meşrutiyet sonrası dönemdeki yoğun faaliyetleriyle Türkçülüğün siyasi bir boyut kazanmasında belki de en etkin rolü üstlenmiştir.

## Sonuç ve Karşılaştırma

Rusya Türklerinin aydın kesiminin çoğu Rus ve Avrupa okullarında eğitim görmüş ve argümanları Batılı oryantalistlerin görüşleri çerçevesinde şekillenmiştir. Onları harekete geçiren en önemli tehditler Panslavizm ve Rusya'nın Türklere karşı uyguladığı Ruslaştırma politikasıydı. Genel olarak İslâmî yaşam tarzını reformcu bir perspektifle eleştirmişler ve kendi geri kalmışlıklarının nedenini de Avrupa bilimlerine karşı ihmalkâr olmakla açıklamışlardır. Bu yüzdendir ki, milli bir bilincin ve milli bir birliğin Avrupa'daki milliyetçilik teorileri ekseninde oluşturulması gerektiğini düşünmüşlerdir. Panslavizm onlar için en yakın ve en somut örneği teşkil etmekteydi. Genel olarak pan hareketleri ya da romantik milliyetçilik Rusya Türklerinin milliyetçi tepkilerine ve yapılarına uyan milliyetçilik akımlarıdır. Rusya Türkleri için ulusal bilinç, kendilerini Rusya tehdidine karşı korumak için gerekli bir araçtı.[38]

Bağımsız bir devlete sahip olmadıkları gerçeğini göz önünde bulundurarak Rusya Türklerinin milliyetçiliği sahiplenmekte daha cesur davrandıklarını söyleyebiliriz. Rusya Türkleri milliyetçilik anlayışlarında temele

[36] David Thomas, "Yusuf Akçura and Intellectual Origins of Üç Tarz-ı Siyaset", s. 131-32.
[37] Francois Georgeon, "Yusuf Akçura", Çev. Alev Er, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), s. 510.
[38] Masami Arai, "*The Genç Kalemler* and the Young Turks: A Study in Nationalism", *METU Studies in Development*, 12, (3-4), (Ankara, 1985), s. 198.

ulusu alırlarken, Osmanlı aydınları devleti merkeze almışlardır. Bu nedenle, Osmanlı'da Türkçülüğün siyasi bir harekete dönüşmesi için en erken II. Meşrutiyet'i beklemek gerekecekti. Rusya Türkleri, bu anlamda Türkçülüğe romantik öğeleri fazlasıyla taşımışlar, siyasi bağımsızlık ve birliğin yegâne yolunun dil etrafında bir ortaklıktan geçtiğini ısrarla vurgulamışlarıdır.[39] Akçura'nın "Üç Tarz-ı Siyaset" başlıklı makalesi bu düşüncenin en somut örneklerindendir.

Sonuç olarak Anthony Smith'in ileri sürdüğü gibi büyük imparatorlukların boyunduruğu altında yaşayan uluslar, ulus-merkezci, yayılmacı ve pan harekete dönüşmeye eğilimli olurlarken; güçlü devlet geleneğine sahip olan Osmanlı Türkleri gibi uluslar, reformist ve devlet odaklı bir milliyetçilik anlayışı geliştirmektedirler.[40] Ulus odaklı vurgusu nedeniyle Rusya Türklerinin ve Akçura'nın görüşleri özellikle Osmanlı sarayı tarafından şüpheyle karşılanmıştır. Bu yüzdendir ki, Osmanlı'da milliyetçiliği, bürokrat ve aydınların modernleşme çabalarının bir sonucu olarak yorumlarsak yanılmış olmayız. Diğer taraftan Rusya Türkleri kendilerini konumlayacakları bağımsız bir devlete sahip olmadıkları için milliyetçilik anlayışlarında romantik, yayılmacı ve siyasi öğeleri fazlasıyla barındırmışlardır. Bunun İstanbul'a yansıması ise Türkçülüğün siyasi bir alternatif olarak gündeme gelmesi şeklinde tezahür etmiştir. Rusya Türkleri ve özellikle Yusuf Akçura, Türkçülüğü, Osmanlı Devleti'ni kurtaracak tek ideoloji olarak Osmanlı gündemine alarak, devlet odaklı bakışla ulus odaklı bakışın realitede ya da en azından Cumhuriyet kurulana kadar bir araya gelmesini sağlamışlardır.

## KAYNAKÇA

Ahmad, F. (1984) "The State and Intervention in Turkey", *Turcica*, Vol. 16.

Akçura, Y. (1928) "Türkçülük", *Türk Yılı*, (İstanbul: Yeni Matbaa).

Aydın, S. (1993) *Modernleşme ve Milliyetçilik*, (Ankara: Gündoğan Yayınları).

Georgeon, F. (2003) "Yusuf Akçura", Çev. Alev Er, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4, (İstanbul: İletişim Yayınları).

Heyd, U. (1950) *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gokalp*, (London: Luzac).

Hostler, C. W. (1957) *Turkism and the Soviets*, (London: George Allen & Unwin LTD.).

Karakaş, M. (2000) *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, (Ankara: Vadi Yayınları).

[39] Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism*, s. 115.
[40] Anthony Smith, *National Identity*, s. 161.

Karpat, K (1968) "The Land Regime, Social Structure and Modernization in the Ottoman Empire", *Beginnings of Modernization in the Middle East*, der. W. Polk & R. L. Chambers, (Chicago: The University of Chicago Press).

Kırımer, C. S. (1934) *Gaspıralı İsmail Bey*, (İstanbul).

Kushner, D. (1977) *The Rise of Turkish Nationalism: 1876-1908*, (London:Frank C. Company).

Landau, J. (1981) *Pan-Turkism in Turkey: A Study in Irredentism*, (Connecticut: Archon).

Landau, J. (1995) *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*, (C. Hurst & Co. London, North America: Indiana University Press).

Lewis, B. (1968) *The Emergence of Modern Turkey*, (London: Oxford University Press).

Oba, A. E. (1994) *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, (İstanbul: İmge Yayınları).

Ortaylı, İ. (2000) *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (İstanbul: İletişim Yayınları).

Parmaksızoğlu, İ. (1977) "Turancılık", *Türk Ansiklopedisi*, (Ankara).

Poppe, N. (1965) *Introduction to Altaic Linguistics*, (Wiesbaden: Otto Harrasowitz).

Smith, A. (1991) *National Identity*, (New York: Penguin Books).

Swietochowski, T. (1988) *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycanı: 1905-1920*, (Çev. Nuray Mert), (İstanbul: Bağlam Yayınları).

Thomas, D. (1978) "Yusuf Akçura and Intellectual Origins of Üç Tarz-ı Siyaset", *Journal of Turkish Studies*, 2.

Thomas, L. V. (1952) "Nationalism in Turkey", Sydney Sherwood (Haz.), *Nationalism in the Middle East*, (Sixth Annual Conference on Middle East), (Mart – 21-22, Washington DC).

Tokluoğlu, Ceylan "The Formation of Turkish Nation-State and Resistance" Ph. D. Thesis, (Department of Sociology and Anthropology, University of Carleton, 1995).

"Türkoloji Çalışmalarına Toplu Bir Bakış ve Ödevlerimiz", (1960) *Belleten*, Yeniden Basım, (Ankara: TTK Basımevi).

Zenkovsky, S. (1967) *Pan-Turkism and Islam in Russia*, (Cambridge: Harvard University Press, 1967).

Zürcher, E. J. (1984) *The Unionist Factor*, (Leiden: Brill).



"Türk birlikleri Prizren'de sevinçle karşılandı", Kosova, 1999.

Fotoğraf: Ümit Bektaş, *NTV, On Yıl.*

# 1990'LI YILLAR TÜRKİYE'SİNDE YENİ-OSMANLICILIK VE KÜLTÜREL ÇOĞULCULUK TARTIŞMALARI

**Yılmaz Çolak***

1990'lı yıllarda Osmanlı geleneğinin sanattan edebiyata, yemek kültüründen siyasete kadar geniş bir alanda yeniden canlandığına ve popülerlik kazandığına şahit olundu. Siyaset ile ilgili olarak, yükselen farklı kültürel kimliklerin taleplerini karşılama ve yeniden şekillenen uluslararası ilişkiler ortamında yeni bir dış siyaset belirlemede Osmanlı mirasından faydalanılması gerektiği fikri ön plana çıktı. Bu makalede, 90'lı yıllar Türkiye'sinde değişik toplumsal kimliklerin ve grupların taleplerini karşılamak için, Osmanlı çoğulculuk anlayışının kullanımının siyasal sonuçları incelenmektedir. 1990'lı yılların başlarında, farklı dinî, etnik ve kültür gruplarının bir siyasal yapı altında var olmasını ifade eden "Osmanlı Çoğulculuğu", "yeni-Osmanlıcılık" olarak yeniden inşa edilmeye çalışıldı. Turgut

* Dr. Yılmaz Çolak, Doğu Akdeniz Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Bölümü.

Özal ve onun desteklediği bir grup aydın tarafından formüle edilen yeni-Osmanlıcılık, geleneksel Osmanlı çoğulculuğu ile modern liberal çok-kültürcülüğünün birleştirilmesini ifade etmekteydi. Amaç, bu modeli kullanarak bütün Türk vatandaşlarını etnik-dinsel aidiyet temelinde kapsayacak bir üst kimlik oluşturmaktı. Özal sonrası dönemde Osmanlı çoğulculuğu İslâmcı aydınlar ve siyasetçiler tarafından din temelinde "çok-hukukluluk" perspektifinde yeniden kurgulandı. Aşağıda bu İslâmcı formülasyonun büyük ölçüde dışlayıcı mantığa dayanan bir çoğulculuk yaklaşımı olduğu tartışılmaktadır. Ayrıca makalede, özellikle, İslâmcı yaklaşıma getirilen Kemalist tepki de ele alınmaktadır.

## OSMANLICILIĞIN YENİDEN YÜKSELİŞİ

Hızla küreselleşen dünyada, ulus-devlet çok iyi bilinen iki sürecin tehdidi ile yüz yüze geldi. Bunlar, tüketimin ve kültürel formların yekpareleşmesi ile insan hakları ve demokratik yönetim gibi siyasal değerlerin küresel hâkimiyetini ifade eden evrenselleşme; diğeri ise, mahalli değerlerin, kimliklerin temel unsurları olarak yeniden inşasını ifade eden yerelleşmedir.[1] Bu sürecin sonucunda, yeni kimlik oluşum süreçleri ile "Batı tarihinin" evrenselliğini ve ulus-devletlerin tek-kültürcülüğünü sorgulayan yeni tarih yazımları ortaya çıktı. Bununla birlikte, bu eğilim 80'li ve 90'lı yıllarda Batı-merkezli modernleşmenin eleştirisi ile birleşmeye başladı. Ve kolayca yerel düzeydeki kimlik arayışları, ulus-devlet anlayışını ve hâkim Batı söylemlerini reddeden bir konum aldılar. Aslında en fazla tartışılan konu ulus-devletlerin yekpare tarih yaklaşımı oldu.[2]

Bu bağlamda, küreselleşme sürecinin etkisinde kalan Türkiye'de, Osmanlı geçmişi temelinde Türk tarihinin yeniden yazılmasının ifadesi olan yeni-Osmanlıcılık arayışları anlamlıdır. Yavuz'a göre yeni-Osmanlıcılığın iki temel özelliği vardır: a) "Türk milliyetçiliğinin tekrar gözden geçirilmesi ve Osmanlı geçmişinde olduğu gibi farklılığa siyasal ve kültürel hoşgörü"; b) eski Osmanlı toprakları üzerinde kurulan ülkelerin siyasal sınırlarına saygı duyarak, "Balkan, Kafkasya ve Orta Doğu ülkeleri ara-

[1] Bu süreçler için bkz. Ronald Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1992).

[2] Mike Featherstone'a göre, "gözardı edilmiş olan gelenekler ile kadınlar, köleler, etnik azınlıklar gibi dışlanmış grupların tarihlerinin keşfi" ulus-devletin tarih yaklaşımının sorgulanması ile netlik kazanmaya başladı; ve bu yeni tarihleri oluşturma misyonu "postkolonyal tarihlerin Batı'ya karşı yeniden yazılmaya başlanmasını" gerekli kılmaktaydı. Mike Featherstone, "Post-national Flows, Identity Formation and Cultural Space", *Identity, Culture and Globalization* içinde E. Ben-Rafael & Y. Sternberg (der.) (Leiden: Brill, 2001), s. 485.

sında ekonomik sınırların ortadan kaldırılması."[3] Yeni-Osmanlıcılığın bu iki özelliği, Özal'ın düşüncelerinde ve uygulamalarında görülebilir. Özal, Türkiye'deki farklı etnik, mezhepsel ve kültürel aidiyetlere sahip grupları bir arada tutacak genel bir kültürel kimliğin inşasının gerekliliğini vurguluyordu. Bununla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'nun mirasçıları olan ülkeleri (en azından Müslüman olanlarını) pragmatik ve kültürel temelde bir araya getirmeye çalıştı. Özal'ın önderliğinde şekillenen yeni-Osmanlıcılık, Batı'nın temel değerlerini reddeden Batı karşıtı bir hareket olarak ortaya çıkmadı. Dolayısıyla, siyasal ve ekonomik küreselleşme (liberal demokrasi ve serbest pazar ekonomisinin hâkimiyeti) ve genel bir yerel/bölgesel kimlik vurgusuyla, Batı ve diğerleri, modernite ve gelenek gibi kaba ayrımları reddediyordu.

Bununla birlikte İslâmcı grupların Osmanlıcılığı ise, laik Batı-İslâmi Doğu ayrımına dayanmak suretiyle, hem laik müesses nizam hem de Batı karşıtı bir anlayışı ifade etmekteydi. Osmanlı mirasının yeni bir siyasal formülasyon ile hatırlanması, yeni bir Türk toplumu ve kültürü inşa ederken Osmanlı İmparatorluğu'nu Öteki olarak konumlandıran Kemalizm için siyasal ve kültürel anlamda tehdit oluşturmaktaydı. Aslında Osmanlıcılığın yeniden yükselişinin bu şekilde olumsuz yansıması, Osmanlı düzenini reddeden yeni tarihlere dayandırdıkları milli kimlikleri ile Balkan ve Orta Doğu devletleri için de belirli ölçüde geçerliydi.

Osmanlı geçmişinin 1990'lar Türkiye'si için yeni bir ortak kültürel hafıza kurmak amacıyla yeniden hatırlanmasının, günümüz sosyal ve siyasal yapılarını sorgulayan genel bir eğilimin parçası olduğu söylenebilir. Muhtelif grupların, hâkim kimlik ve ahlâki değerler üzerinden cereyan eden mücadeleleri, yeni kökler oluşturmaya yönelik arayışlardan başka bir şey değildi. Bu arayışlar çok da net olmayan kişilikleri, geçmişleri ve mekânları belirginleştirmeye çalışıyorlardı. Sturken'in belirttiği gibi; "Hatırlama, bir bütünlük elde etme veya unutmayı önleme sürecidir... Bu yüzden hafızanın, köklere ulaşma süreci olarak konumlandırılması, unutmayı bir tanımama hareketi olarak konumlandırma anlamına gelir."[4] Yeni ortaya çıkan bütünlük arayışları bağlamında, bu durum, günümüz için geçmişin yeniden inşası anlamına gelmektedir. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, yapılmak istenen bilinçli bir şekilde "bugünü" yeniden inşa etmekti. Bu durum bir çeşit "kültürel hatırlama" sürecidir; bu, "gü-

[3] Bkz. M. Hakan Yavuz, "Turkish Identity and Foreign Policy in Flux: The Rise of Neo-Ottomanism", *Critique*, Spring (1998), s. 40.

[4] Marita Sturken, "Narratives of Recovery: Repressed Memory as Cultural Memory", *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present* içinde, Mieke Bal & diğerleri (der.) (Hanover & London: Univ. Press of NE, 1999), s. 243.

nümüzde meydana gelen, hem geçmişin sürekli değiştirilmesi hem de geleceği şekillendirmeyi sürdürecek şekilde yeniden tanımlanması faaliyetidir."[5] Bütün dünyada küreselleşme süreci ile birlikte varlığını daha da fazla hissettirmektedir.

80'li yılların sonu ve 90'ların başı ile birlikte Türkiye'de, yekpare Türk kimliği anlayışını reddeden Kürtçü; devletin laiklik politikasını eleştiren İslâmcı; Sünnîliğin devlet katında kabul görmesini benimsemeyen Alevî gibi "yeni kimlikler" veya "karşıt-ortak hafızalar" oluşturmaya yönelik yeni geçmişler ortaya çıkmaya başladı. Bu durum aslında Kemalist modernleşme projesinin toplumdaki farklılıkları kapsayacak yeni stratejiler geliştirememesi ile doğrudan ilişkilidir.[6] Yeni kimlik oluşum süreçleri, diğer bir deyişle yükselen kültürel çoğulculuk, büyük bir sosyolojik dönüşüm ile birlikte meydana geldi: Yeni toplumsal ağların ve bağlantıların, yeni örgütlenme biçimlerinin ve toplumsal ilişkilerin ortaya çıkması ile belirginleşen bir sosyolojik dönüşüm. Bu belirtilen çerçevede, Türkiye nüfusunun çok-kültürlü yapısı karşısında bazı muhafazakâr ve milliyetçi siyasetçiler ve aydınlar, Osmanlı geçmişini günümüz Türkiye'sinin kimlik ve siyasal birlik sorunu için bir model olarak yeniden tahayyül etmeye başladılar. Bunun adı "yeni-Osmanlıcılık"tı.

Osmanlıcılık bir siyasal aidiyet ve vatanseverlik ideolojisi olarak 19. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı Devleti tarafından resmî politika olarak benimsenmişti. Osmanlı reformcuları, Osmanlıcılığı, İmparatorluğun özellikle Balkanlar'da gayrimüslimler arasında hızla yayılan ayrılıkçı milliyetçi hareketler ile yüz yüze kaldığı ortamda şekillendirmeye başladılar. Batı'nın yasal ve siyasal sistemlerinin etkisinde, 1839 *Tanzimat Fermanı* ve 1876 *Kanun-i Esasi*si, Osmanlıcılık için de yasal ve siyasal temeller oluşturdu. Aslında Osmanlıcılık siyaseti, klasik imparatorluk çoğulculuğunun en gelişmiş biçimlerinden birisi olan Osmanlı *millet* sisteminin yeniden değerlendirilmesi olarak ele alınabilir. Osmanlıcılık, modern vatandaşlık ve evrensel hukuk anlayışı çerçevesinde herkesin paylaşacağı bir vatan ve siyasal değerler ülküsüne dayandırıldı. Aslında amaç, her etnik-dinî unsurun kendi milliyetçiliğini geliştirdiği ortamda Osmanlı siyasal birliğini sağlamaktı. Kemal Karpat, Osmanlıcılığı şöyle tanımlamaktadır: "Osmanlı hükümetinin Osmanlı *tebaası* arasında eşitliği ve birliği sağlayacak ve inanç, etnik, dil farklılıklarının yerini alacak genel bir siyasal kimlik olarak tek bir vatandaşlık anlayışını uygulamaya koyma gayretidir."[7] Kısaca belirtecek olursak Osmanlıcılık, İmparatorluğun sı-

[5] Bal Mieke, "Introduction", *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present* içinde, s. vii.

nırları dâhilindeki bütün unsurların bir vatana siyasal aidiyetini ifade eder.

Osmanlı *millet* sistemi temelde dinî çoğulculuğa dayanmasına karşın,[8] modern ideoloji olarak Osmanlıcılık altında yeniden değerlendiriliş biçimi, dinî farklılıklara bakılmaksızın vatandaşların hepsine eşit yasal ve siyasal haklar veriyordu. Bu yeni durum "devlete siyasal üyeliği" ve bütün Osmanlı vatandaşlarının kendilerini *Osmanlı* olarak düşünmelerini sağlayan hayalî bir "Osmanlı milletinin" oluşumunu ifade ediyordu. Osmanlı Reformcuları, dine dayalı bütün cemaat kimliklerini aşan kolektif bir kimliği tanımlamak için seküler "Osmanlı" kelimesini tercih ettiler. Reformcular, bu tanımlamayla dinî ve etnik aidiyetlerin ikinci derecede öneme sahip olduklarını göstermeyi umuyorlardı.[9] Aslında gerçek beklenti şuydu; Osmanlı kolektif kimliği, Rum ve Sırp ayrılıkçıların ve daha sonra bunlara eklenecek olan Bulgar ve Ermeni milliyetçilerin devlete sadakatlerini sağlayacaktı.

Gerçekten de Osmanlıcılık, eşitlikçi modern kamusal alanın oluşmasını öngörüyordu. Bu yaklaşım, Osmanlı sisteminin dayandığı Müslim/Gayrimüslim ayrımını, modern kamusal alanın bir ürünü olan azınlık/çoğunluk mantığı temelinde yeniden üretiyordu. Milletler, seküler ve eşitlikçi düzlemde yeniden tanımlanarak azınlıklar ile çoğunluklara dönüştü-

---

[6] Resmî modernite projesinin ve farklı alanlarda başarısızlığının geniş bir incelemesi için bkz. R. Kasaba ve S. Bozdoğan, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998).

[7] Kemal H. Karpat, "Historical Continuity and Identity Change or How to be Modern Muslim, Ottoman, and Turk", *Ottoman Past and Today's Turkey* içinde, Kemal H. Karpat (der.) (Leiden: Brill, 2000), s. 6. Vatandaşlık konusuyla ilgili Karpat şunları yazmıştır: "Resmi milliyet kanunu 1869'a kadar geçmemiş olmasına karşın, 1850'den itibaren her milletin mensupları Osmanlı vatandaşları olarak anılmaya başlanmıştı. Çok sık olarak Osmanlı tebaası için yeni ve modern bir resmî statü yarattığı ileri sürülen bu kanun aslında yalnızca daha önceden var olan kavramı resmîleştiren ve netleştiren yalnızca teknik bir düzenlemeydi." Kemal H. Karpat, "*Millet*s and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era", in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Vol. I, B. Braude and B. Lewis (der.) (New York: Holmes and Meier Pub., 1982), s. 162.

[8] Osmanlı *millet* sistemi, farklı (dinî) cemaatleri Osmanlı siyasal ve toplumsal sisteminde özerk yapılar olarak birleştiren bir yönetim mekanizmasıydı. Bu birleştirme, resmî bir çoğulculuk altında hiyerarşik olarak düzenlenmiş bir şekilde meydana gelir. Bu sistemde, dinî farklılıklar "verili" olarak değerlendirilir ve resmî statü kazanırdı. Bkz. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), s. 10. Osmanlı *millet* sistemiyle dinî çoğulculuk arasındaki ilişkilerin geniş bir analizi için bkz. Will Kymlicka, "Two Models of Pluralism and Tolerance", *Toleration: An Elusive Virtue*, David Held (der.) (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996), s. 81-105.

[9] Şükrü Hanioğlu, "Osmanlıcılık", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim, 1983), s. 1390.

rüldü.[10] Özetle, Osmanlıcılık, farklı dinî-etnik grupları yeni bir yönetme tekniği ya da kültürel çoğulculuğun modern bir biçimi olarak, Osmanlılık bilincinin oluşacağı bir zemin yaratmaya çalıştı. Osmanlı Reformcuları için, bu düşünce ve uğraş, modern vatandaşlık anlayışı oluşturmak suretiyle muhtelif grupları bir potada eritmeye yardımcı olacaktı. Osmanlıcılık, 1910'lu yılların ortalarına kadar İmparatorluğun vatandaşlık ve dinî-etnik gruplara yönelik politikasının temelini oluşturdu. Türk milliyetçiliği fikrini benimsemiş aydınların iktidarı ile birlikte etkisini kaybetmeye başladı.

## KEMALİST TARİHÇİLİK VE OSMANLI GEÇMİŞİ

Cumhuriyet'in kuruluşu ile birlikte Osmanlı imparatorluk yapısının yerini Türk milliyetçiliği ve reformcu bir anlayışa dayanan ulus-devlet aldı. Genç Cumhuriyet'in idarecileri, dışlayıcı modernite-gelenek karşıtlığı mantığı çerçevesinde Osmanlı'ya ait olan her şeyi dönüştürmeye çalıştılar. Bu bağlamda Osmanlıcılığın tamamen ortadan kaldırılması, Batı'nın siyasi yapılarını ya da ulus-devlet formatını benimsemek ile gerçekleşti. Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında, özellikle de 1930'lu yıllarda, 1931 yılında kurulan Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nce (daha sonra Türk Tarih Kurumu adını aldı) yürütülen çalışmalar çerçevesinde bir grup tarihçi Kemalist tarihçiliği bir Türk (Kemalist) milliyetçiliği çerçevesinde şekillendirdiler. Yeni tarihçilikte, Osmanlı tarihi, kültürü ve edebiyatının yerini, medenileştirilmiş bir Türk kültürü ve kimliği oluşturmak için yeni bir Orta Asya ve Anadolu miti aldı. Amaç, Batı medeniyetinin izlerini takip ederek, yeni Türk kültürünü Türklerin antik geçmişleri ile bağlamak için medeni ve kültürlü bir öz bulup ortaya çıkarmaktı.[11]

Kemalist tarihçiler Osmanlı tarihçiliğini yeniden oluşturmak için çaba sarf ettiler. Osmanlı'nın tarih anlayışını, dinî otorite ile iç içe olan ve padişahların soykütüğünü anlatan bir yapı olarak tanımladılar. Kemalist tarihçiliğin mimarlarından olan Yusuf Akçura'ya göre, Osmanlı tarihinde Türk diline ve tarihine yeterince önem verilmemiş ve Osmanlı kendisini

[10] Bu durum, özerk dinî cemaatler olarak tanımlanmış olan gayrimüslim toplulukların mevcut yapılarında dönüşüme yol açtı; sonuçta, bu cemaatler "azınlık gruplar" oldular. Bkz. Kemal H. Karpat, "The Ottoman Ethnic and Confessional Legacy in the Middle East", *Ethnicity, Pluralism, and the Middle East*, M. J. Esman and I. Rabinovich (der.) (Ithaca: Cornell University Press, 1988).

[11] Erken Cumhuriyet döneminde devletin tarih anlayışı ve Türk Tarih Tezi için bkz. Yılmaz Çolak, "History-Writing, State and Culture Production in Turkey in the 1930s", *Interruptions: Essays in the Poetics/Politics of Space* içinde, L. Pinnell (der.) (Gazimagusa, KKTC: DAÜ Yayınevi, 2003), s. 117-45.

radikal bir şekilde Türk tarihinden ayırmıştır.[12] Diğer bir deyişle, Kemalistlerin Osmanlı tarihçiliğine göre Osmanlı'da, Türk milleti yerine tebaanın padişaha tamamen sadık olduğu bir Müslüman cemaat vardı. Dolayısıyla, İmparatorluğun Türk karakteri taşımaması, genel olarak Türklerin medeniyet taşıyıcılığındaki liderliğinde başarısız olmasına yol açtı. Kemalist tarihçilikte, Türklerin eski güçlerini kaybetmesinin ve yozlaşmasının biricik nedeni padişahlık sistemiydi ve sonuçta ortaya çıkan durum, Türk milletinin mahkûmiyeti oldu. Bu yüzden yeni rejimin idarecileri, Osmanlı yönetimini ve dönemini Türklerin "karanlık çağı" olarak görüyorlardı. Dolayısıyla Türklerin yeni tarihi yazılırken Osmanlı döneminin dikkate alınmaması gerekiyordu.

Türk Devrimi, dünya görüşü ve tüm kurumları ile Osmanlı düzeninden tamamen kopuşu öngörüyordu. Bu yüzden Cumhuriyet Türkiye'sinin meşru tarihi, Bağımsızlık Savaşı'ndan itibaren 19 Mayıs 1919 ile başlıyordu.[13] Bu zaman ayarlamasında zımni olan şey, Osmanlı-İslâm geçmişinin yeni oluşturulan milli tarihin Ötekisi olarak belirmesidir. Kemalist söylemde, Osmanlı-İslâm geçmişi, konumunu geçici ve gayri meşru yapan başka bir zamana aitti (bunu "Orta Çağ" olarak okuyabiliriz) ve medeniyetin ilerlemesi ile yok olmuştu. 19 Mayıs 1919 tarihinden önceki hiçbir davranış, kadro ve program meşru Türk tarihine ait değildi, aksine başka bir tarihsel kesite ait olduğu vurgusu vardı.[14] Kısacası, Cumhuriyet'in kurucuları Osmanlı geçmişini, yeni modern rejimin kadim Ötekisi olarak yeni baştan kurguladılar.

Reformcuların asıl niyeti, bütün farklılıkları Türk ismi altında eriterek Osmanlı'nın çok-kültürlü ve çok-milletli mirasını ortadan kaldırmaktı. Özellikle Nüfus Mübadelesi'nden sonra yeni Türkiye'nin nüfus yapısı Türkler'den, Kürtler'den, Çerkezler'den, Boşnaklar'dan, Arnavutlar'dan, Araplar'dan, Lazlar'dan oluşan ağırlıklı olarak Müslüman bir yapıya dönüştü. Reformcu liderler Osmanlı Müslümanlarını, medenileşmiş homojen Türk milletine dönüştürmeye çalıştılar. Türkiye'de yaşayan gayri-Müslimler (Rumlar, Ermeniler, Yahudiler), sadece vatandaşlık itibariyle Türk olarak kabul edildiler fakat Balkanlar'dan göç eden Boşnaklar ve Arnavutlar ile Kafkaslar'dan göç eden Müslüman topluluklar kolaylıkla vatandaşlığa kabul edilip kültür olarak da Türk milletinin bir parçası olarak değerlendirildiler. İdarecilere göre, dinî kimlikli bir halkı modern bir

[12] Yusuf Akçura, "Birinci Türk Tarih Kongresi", *Ülkü*, Sayı 1 (Şubat 1933), s. 26.
[13] Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu* (İstanbul: İletişim, 1999), s. 193.
[14] "Dolayısıyla, saray, padişah ve İstanbul; hilafet, İslâm ve gelenek; Çerkez, Laz ve Kürt; İttihat ve Terakki, Hürriyet ve İtilaf ve Vahdettin; Cemal, Talat ve Enver, hepsi başka bir düzlem çağrıştırmaktaydılar". *A.g.e.*, s. 193.

millete dönüştürmek sadece laik bir devlet ve toplum aracılığı ile mümkündü.

İzlenen siyasete karşın, Osmanlı'ya ait değerler ve düşünceler halk kültüründe, popüler hikâyelerde ve eğlencelerde, entelektüel ve edebi eserlerde varlığını sürdürmeye devam etti. Çok partili hayata geçişle birlikte bu değerler siyasi alanda yankı bulmaya başladı. Bu durum Demokrat Parti politikalarında ve döneminde çok belirgin olarak ortaya çıktı. DP geleneksel değerlere ve yakın Osmanlı geçmişine yaptığı vurguyla resmî tarih anlayışını siyasal tartışma konusu haline getirdi. Okullarda okutulan tarih kitaplarında Osmanlı İmparatorluğu'na ve onun siyasal ve sosyal yapısına daha fazla yer ayrılmaya başlandı. 1930'lu yıllardan beri Türklerin ne kadar medeni olduklarını Batılı ülkelere göstermek için basılan devletin prestij dergisi olarak da adlandırılabilecek *La Turquie Kemaliste*'de Osmanlı sanat eserleri ve figürleri, Osmanlı sultanlarının resimleri yer almaya başladı.[15] DP ve 1960'tan sonra onun mirasını sürdüren Adalet Partisi (1961-1980) gibi merkez-sağ partiler Osmanlı'yı Türklerin ortak hafızasının en önemli parçalarından sayıyorlardı. Bununla birlikte Milliyetçi Hareket Partisi tarafından temsil edilen milliyetçi siyasetçiler içinse Osmanlı denince Türklerin şanlı geçmişi en önemli unsurdu. Milli Selamet Partisi (1971-1980) ve Refah Partisi (1983-1998) çizgisinin temsil ettiği İslâmcı gelenek ise, Türk tarihini İslâmlaştırma politikasına uygun olarak Osmanlı'yı sadece din temelinde açıklıyorlardı. Osmanlı tahayyülü ve imgeleri varlığını sürdürmeye devam etti, hattâ 1980'li yılların sonuna kadar da popüler kültür ile toplumsal ve siyasal arenada ağırlığını arttırarak hissettirdi, ancak hiçbir zaman Osmanlı düzenini modern siyasal prensiplerle birleştirip bir politika üretmeye yol açabilecek siyasal bir vizyona dönüşmedi.

## YENİ-OSMANLICILIĞIN YÜKSELİŞİ: YENİ BİR KÜLTÜREL ÇOĞULCULUK MODELİ

Turgut Özal, yeni bir kolektif hafızaya dayanan yeni bir siyasi yaklaşımı şekillendirmek için Osmanlıcılığa müracaat eden ilk siyasi lider oldu. Onun gözünde bunun iki amacı vardı: Birincisi, yeni bir dış politika belirleme; ikincisi, farklı siyasal ve kültürel talepleri karşılayacak yeni bir toplumsal mutabakat için zemin oluşturmaktı. Özal muhafazakâr ve milliyetçi bir siyasetçi olarak öteden beri Osmanlı geçmişine karşı bir aidiyet

[15] DP iktidarının Türkiye'nin Osmanlı ile devamına vurgu yapmak için iktidarın ilk yıllarında basılan sayılardan birisinin kapak sayfasında, İstanbul'un fethi sırasında Fatih Sultan Mehmet'in at sırtında İstanbul'a girişi resmediliyordu.

ve kolektif hafıza kaynağı olarak yakın ilgi duymuştu. 1980 askeri darbesinin getirmiş olduğu büyük ölçüde "Türk-İslâm Sentezi"[16] yaklaşımına dayanan kültür politikasına paralel olarak, başbakanlığı döneminde (1983-1989) devlet radyo ve televizyonunu da etkin bir şekilde kullanarak klasik ve dinî Türk müziği ve bazı dil formları gibi Osmanlı kültürel özelliklerini yaygın hale getirmeye çalıştı. Benzer durum eğitim alanında daha net gözlemlenebilir: Bu dönemde hazırlanan tarih kitaplarında Osmanlı-Türk karşıtlığı reddediliyordu ve Osmanlı'ya ait olan her şey Türk kolektif hafızasının parçası kabul edilerek Türklerin Osmanlı geçmişine derin vurgular yer alıyordu, ancak bu kitaplarda çok fazla "Kemalist girdiler" de yer almaktaydı.[17]

Özal döneminde Cumhuriyet rejimi, modernitenin küresel krizi, Soğuk Savaş'ın bitişi, Sovyet İmparatorluğu'nun ve Yugoslavya'nın dağılması ile eş zamanlı olarak önemli bir kolektif hafıza savaşlarından birisiyle karşı karşıya kaldı. Böyle bir ortamda, özellikle cumhurbaşkanlığı döneminde Özal, kendisini büyük ölçüde kendisinin yönlendirdiği Osmanlıcılık tartışmalarının içinde buldu.[18] Eski Osmanlı topraklarında yeni devletlerin ve buna paralel yeni ulusal stratejilerin ortaya çıkması ve etnik ayrılıkçılığın ve dinî fanatizmin yükselişi ile Özal, siyaseten Osmanlı mirası ile daha çok ilgilenmeye başladı. Öncelikle Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı'nın mirasçısı olduğunu belirterek Osmanlı'nın Türk kimliğinin ayrılmaz parçası olduğunu vurguladı. Özal'a göre Osmanlı, "toplumsal uzlaşının etnik sorunlar nedeniyle tehlikeye düştüğü bir ortamda; zaman zaman mevcut aidiyet formunu meşrulaştırmak, zaman zaman da yeni/alternatif toplumsal aidiyet formları oluşturmak için kullanıldığı, bir tarihi referans noktası olarak karşımıza çıkar."[19] Özal, Osmanlı sistemini Amerikan çok-kültürcülüğü gibi farklılıkları bir arada tutan başarılı bir model olarak görüyordu. Bu çerçevede, Osmanlı mirasına dayanan yeni bir kültürel çoğulculuk modeli önermeye girişti. Bu yeni model, 80'li yılların

---

[16] Türk-İslâm sentezi ilk defa bir grup sağ görüşlü aydının oluşturduğu Aydınlar Ocağı tarafından oluşturulmuştu. Ve 1980 darbesi ile birlikte yarı resmî bir konum elde etti. Bu yaklaşımın temel amacı Türk milli kimliği ile Türklerin Osmanlı ve İslâm geçmişleri arasında bir bağ kurmaktı; kısaca buna "milli kültürün yeniden ihyası" diyorlardı. Bkz. Yüksel Taşkın, "Muhafazakâr Bir Proje Olarak Türk-İslâm Sentezi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt. 4: Muhafazakârlık*, Ahmet Çiğdem (der.) (İstanbul: İletişim, 2003), ss. 381-401.

[17] Aslında bu "girdiler", Copeaux'un ileri sürdüğü gibi, Osmanlı hakkında Kemalist tabuların bir nevi yıkıldığı anlamı taşıyabilir ve Osmanlılar ile Kemalizm arasında bir bağ kurma gayreti olarak ele alınabilir. Etienne Copeaux, *Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay, 1998), s. 194.

[18] Şaban H. Çalış, *Hayaletbilimi ve Hayali Kimlikler: Neo-Osmanlılık, Özal ve Balkanlar* (Konya: Çizgi, 2001), s. 102.

[19] *A.g.e.*, s. 111.

sonuna doğru yükselen etnik ve dinî kimliklerin taleplerinin karşılanmasında yetersiz kalındığı, Bulgar hükümetinin Türklere yönelik asimilasyonist ve zorla göç politikalarını uyguladığı, Orta Asya'da ve Balkanlar'da yeni Türk ve Müslüman devletlerin ortaya çıktığı ortamda şekillendirildi. Aslında bu, her türlü farklılığın kendilerini ifade edebilecekleri daha demokratik bir sistemi oluşturmak için yapılan, özünde "müesses nizam" karşıtı bir hareketti.

Soğuk Savaş sonrası gelişmeleri dikkate alan Özal, "Türkiye'nin önünde yeni ufuklar açılmakta olduğunu" ileri sürmekteydi. Bu noktada eski Osmanlı toprakları ve halkları (özellikle Müslüman olanlar) Türkiye ve Balkanlar için yeni birçok-kültürlü sentez oluşturmak için gittikçe artan oranda önem kazanmaktaydı.[20] Özal için çok-kültürlü çok-dinli ve çok-milletli yapısıyla Osmanlı perspektifi, etnik çatışmanın ve mücadelenin kıskacında kıvranan Balkanlar ve "Kürt sorunu" ile yüz yüze bulunan Türkiye için ideal bir model sunmaktaydı.[21] Bu nedenle 1990'ların ilk yıllarında Özal'ın da yönlendirmesiyle bazı önde gelen muhafazakâr ve liberal aydınlar Osmanlı İmparatorluğu'nun çok-kültürlü ve çok-dinli yapısına bolca atıfta bulunmaya başladılar.[22] Özal, yeni-Osmanlıcı fikirlerin oluşumunda ve gelişiminde o dönemde sağ aydın çevrelerinde ağırlığı olan *Türkiye Günlüğü* dergisi çevresi ile yakın işbirliği içinde çalıştı. Kısacası *Türkiye Günlüğü*, yeni-Osmanlıcılık arayışlarının sesi oldu ve ayrıca Osmanlı çoğulcu sistemi ile "imparatorluk vizyonu" temelinde inşa edilmeye çalışılan sentezi yayma aracı oldu.[23] Yeni-Osmanlıcılığı şekillendiren grubun önde gelenlerinden olan Cengiz Çandar, "tek-kültürcü ve kapalı" ulus-devlet anlayışından, çok-kültürlü ve çok-etnili bir yapıya doğru evrilen Türkiye Cumhuriyeti'nin yeni eğilimlerini ifade etmek için "imparatorluk vizyonundan" bahsediyordu.[24] Yeni-Osmanlıcılar etnik Türk milliyetçiliğini reddedip Türk kimliğini hem bölgesel ve dinî (çok-etnili ve çok-dinli) hem de kozmopolitan liberal değerler temelinde yeni-

---

[20] Bkz. *Türkiye Günlüğü*, Sayı 19 (1992), s. 10-15.

[21] *A.g.e.*, s. 16 ve 20; ayrıca bu perspektifin ayrıntılı bir betimlemesi için bkz. Cengiz Çandar, "21. Yüzyıla Doğru Türkiye: Tarih ve Jeopolitiğin İntikamı", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 19 (1992), s. 33.

[22] Bu hareket için bkz. Gökhan Çetinsaya, "Cumhuriyet Türkiye'sinde 'Osmanlıcılık'", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt. 4: Muhafazakârlık*, Ahmet Çiğdem (der.) (İstanbul: İletişim, 2003), ss. 378-380.

[23] Mustafa Çalık, Cengiz Çandar, Ahmet Turan Alkan, Nur Vergin, Deniz Gürsel gibi aydınlar yeni-Osmanlıcılık düşüncesinin seslendirilmesinde önemli rol oynadılar. Dergide sürdürülen yeni-Osmanlıcılık tartışmalarının çerçevesini çizen editöryal yazı için bakınız Mustafa Çalık, "Neo-Osmanlı Tartışmalarına Sade Bir Derkenar", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 21 (1992).

[24] Çandar, "21. Yüzyıla Doğru Türkiye". İmparatorluk vizyonuna vurgu için ayrıca bkz. Mustafa Çalık, "Miras Davasında Yol Ayrımı: Hangi Türkiye?", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 19 (1993).

den yorumluyorlardı. Bu sebeple de, Çandar'a göre, yeni-Osmanlıcılığın unsurları arasında insan hakları ile kültürel ve etnik çoğulculuk vardır.[25] Bu yüzden yeni-Osmanlıcı söylemde etnik kimlik yerine daha genel olarak paylaşılan din özelinde tanımlanan kimlik daha çok vurgulanıyordu.

Özal'ın fikirlerinde bu vurgu daha da belirgindir. Yeni bir Türkiye için model oluşturması beklenen Osmanlı çoğulculuğunun yeniden hayal edilmesinde Özal, daha ılımlı ve hoşgörülü olarak değerlendirilen İslâm'ın Osmanlı uygulamasını ön plana çıkarıyordu. Ona göre, "bu durum Türk toplumunu diğer İslâm toplumlarından farklılaştırır. Bununla birlikte, onun kozmopolitan özellikleri Osmanlı Devleti'ni, diğer kültürel etkilerini daha da açık hale getiriyordu."[26] Anadolu, onun gözünde, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra eski Osmanlı topraklarından olan göçler sonucu Türklerin, Kürtlerin, Alevilerin, Boşnakların, Arnavutların, Çerkezlerin yan yana yaşadığı kültürel ve etnik bir mozaiğe dönüşmüştü. İşte bu sebepledir ki, Türkiye'nin kimlik krizinin çözümü, İslâm'dan beslenen kültürel çoğulculuğun Osmanlı perspektifinde yatmaktadır.[27] Şu çok açık ki, Osmanlı kimliği birçok alt-kültürel, etnik ve bölgesel kimliği kapsayan ulusal-dinî kimlik biçimi olarak yeniden inşa edildi. Bu inşa gerekli görülüyordu, çünkü küreselleşen dünyada farklılık ve çeşitlilik her anlamda hayatın her alanında gittikçe daha da hâkim oluyordu. Özal ve diğer yeni-Osmanlıcılar için sadece bu tarz bir vizyon Türkiye'yi tekrar bölgesel bir süper güç yapma potansiyeline sahipti. Yukarıda da bahsedildiği gibi, "yeni-Osmanlıcı emperyal vizyon", Osmanlı kültürel kimliğini Batı karşıtı bir değer olarak değil de, küreselleşen Batı dünyasının parçası olarak kurguluyordu.

Bununla birlikte Özal, Osmanlıcılığı dinî-etnik (Müslüman-Türk) kavramlarla yeniden kuruyordu. Şu çok açık ki, Özal'ın formülasyonu, Müslümanların ve Gayrimüslimlerin modern bir devlet yapısı altında siyasal aidiyet temelinde bir arada yaşamasını öngören 19. yüzyıl Osmanlıcılık akımından ve politikalarından ayrışmaktadır. Bu noktada iki Osmanlıcılık formülasyonunu karşılaştırarak Osmanlıcılığı bir kültürel çoğulculuk tekniği olarak geliştirirken Özal'ın neyi amaçladığını anlayabiliriz. Özal'ın yeni-Osmanlıcılığı ile Tanzimat dönemi Osmanlıcılığının ortak noktaları şunlardır: Ayrılıkçı milliyetçi hareketleri önlemek için yeni bir siyasal

[25] Çandar, "21. Yüzyıla Doğru Türkiye", s. 33.
[26] Turgut Özal, *Turkey in Europe and Europe in Turkey* (KKTC: K. Rustem & Brothers, 1991), s. 290.
[27] İslâm, Özal'ın düşüncesinde, etnik ve bölgesel farklılıkları bir arada tutan ve işbirliğine sevk eden bir çimento vazifesi görür. Din özellikle Anadolu ve Balkan Müslümanlarını birbirine bağlamaktadır. Bu bağlamda eski Osmanlı topraklarında Türklük ve Müslümanlık içiçe geçmiştir. Bkz. Yavuz, "Turkish Identity and Foreign Policy in Flux", s. 24.

kimlik ve kültür oluşturmak; ve bu kültür arayışında geleneksel değerler ile Batılı formların eklektik bir sentezini kurmak yoluyla devleti, değişen uluslararası şartlar temelinde yeniden düzenlemekti.[28] Fakat şu çok açık ki, yeni-Osmanlıcılık vizyonu bir siyasal üyeliği öncelleyen 19. yüzyıl Osmanlıcılığından daha dışlayıcıdır. Bu yüzdendir ki, daha kapsayıcı çok-kültürlü bir ortam sunmakta yetersiz görünmektedir.

Yukarıda da bahsedildiği gibi eski Osmanlı topraklarında, özellikle Balkanlar'da, yeni devletlerin ve etnik çatışmaların ortaya çıkması Osmanlı mirasını unutmaya yönelik resmî politikanın sorgulanmasını tetikledi. Bu durum, birçok Balkan-Müslüman kökenli Türk vatandaşı olmasına karşın, Türkiye'nin Balkan geçmişini unutmaya yönelik siyasetinde çok belirgin hale geldi. Sırp milliyetçilerinin (Müslüman ve Türk kavramlarını eşitlemek suretiyle) Boşnaklara ve daha sonra da Kosovalı Arnavutlara yönelik etnik temizlik hareketi, Osmanlı mirasına ve yapılarına yönelik saldırılar ve Makedonya'da yükselen etnik zıtlaşma gibi trajik olaylar, Balkanlar'daki Müslüman halklara ve Türk vatandaşlarına onların ortak Osmanlı paydasını ve kültürünü hatırlattı (Birçokları için bu olaylar açıkça şunu gösteriyordu ki, çok-kültürlü özelliği ile Osmanlı vizyonu daha modern hareketler olan milliyetçi hareketlerden daha iyi görünmekteydi). Bu "ülke mirasının yeniden keşfi" ve "tarihî sorumluluğu" Bosnalı Müslümanlara yönelik geniş bir kamuoyu desteği sağladı, diğer bir deyişle Bosnalılara yönelik saldırılar, geçmişi günlük hayatın bir parçası kıldı. Dolayısıyla, Bosna savaşı ile Osmanlılık bilincinin Bosnalılar ve Türk vatandaşları arasında artması arasında bir bağ kurulabilir. Gerçekten de, büyük ölçüde Osmanlı geçmişi ve mirası, Bosnalı liderlerin Türkiye'ye yönelmesine ve mücadelelerine destek aramalarına sebep oldu. Bosna olayına yönelik artan kamuoyu desteğinde hem tarihî (Osmanlı) hem de dinî dürtüler önemli rol oynadı.[29] Türkler arasında bu olaya ilişkin genel kanılardan birisi, Balkanlar'daki Müslümanlara yönelik saldırılara Batılı güçlerin kayıtsız kalmasının ana sebebi dinî farklılık yüzündendi. Bu nedenle, özellikle Balkanlar'daki gelişmeler Türklerin çoğunluğunun kendilerini eski Osmanlı topraklarında yaşayan Müslüman halklar ile özdeşleştirmelerine yol açtı. Yeni-Osmanlıcı aydınlar Balkanlar'daki bu gelişmeleri ve oradaki Müslümanların içine düştükleri durumu kendi ideolojik bakış açılarını kuvvetlendirmek için kullandılar.

Ortaya çıkan yeni anlayış sadece Balkanlar'daki Osmanlı Müslümanlarını ve mirasını Türk kimliğinin bir parçası saymadı, ayrıca ülke nüfu-

[28] Benzerlikler için bkz. Ahmet Davudoğlu, *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu* (İstanbul: Küre Yay, 2001), s. 85.
[29] Bkz. Çalış, *Hayaletbilimi ve Hayali Kimlikler*, s. 136-37.

sunun Türklerin, Kürtlerin, Çerkezlerin, Arapların yanısıra Boşnaklar, Arnavutlar ve Pomaklar'dan da oluşan çok-kültürlü yapısının keşfine de neden oldu. Balkan Müslümanlarını korumaya yönelik resmî eğilim, Boşnakların, Arnavutların ve diğer Balkan kökenli vatandaşların kendi farklılıklarını kamusal alanda daha çok ifade etmeleri ile paralel gelişti (ancak bu ifade etme Türkiye'nin bütünlüğüne kasteden bir hareket olarak gelişmedi).[30] Kemalist "müesses nizamın" genel bir Türk kimliği temelinde yekpareliğe vurgusunun, Cumhuriyet'in kuruluşundan beri Osmanlı'nın emperyal çoğulculuğu ile sorunlu bir ilişkisi olmuştur. Kemalistlerin aksine, yeni-Osmanlıcıların amacı "herhangi bir dışlayıcı ırk ve dil özelliği yerine paylaşılan bir Osmanlı tarihi tecrübesi ile geniş ve yaygın İslâm'a bağlılık tarafından şekillenen yeni bir Türkiye" yaratmaktı.[31] Bu sebeple Kemalist devlet adamları, değişik etnik ve dinî grupların siyasal-kültürel taleplerini meşrulaştırmaya yönelik yeni-Osmanlıcı arayışları Cumhuriyet'in temel prensiplerine bir karşı koyuş olarak değerlendirdiler. Özal'ın aksine sivil ve askerî bürokratlar Balkanlar'daki gelişmelere bölgenin tarihî ve kültürel özelliklerini büyük ölçüde gözardı ederek bakıyorlardı.[32] Çünkü bu gelişmeler, Boşnak, Arnavut ve diğer Balkan kökenli vatandaşların kendi etnik-kültürel kimliklerinin bilincine varmalarına sebep oluyordu.

Cumhuriyet'in ilk yıllarından beri resmî politika, bir unutma süreci çerçevesinde Balkan göçmenlerini Türkleştirmeye çalıştı. Bu politika erken Cumhuriyet döneminde, 1934 yılında çıkarılan İskân Kanunu ile resmîleştirildi. Bu kanun, Türkiye'ye göç eden Balkan Müslümanlarının göçünü ve iskânını düzenleyen bir politika oluşturdu.[33] Kanuna göre, Türk kültürüne üyelik, Türk etnik kökeninden olan veya olmayan Balkanlar' daki bütün Müslümanlara açıktı.[34] Çünkü onlar resmî otorite nezdinde

---

[30] Balkan, Kırım ve Kafkas kökenli Türk vatandaşları "mevcut Türk kimlikleri ile Osmanlı döneminde kurulan atalarının kimlikleri arasında herhangi bir çatışmaya" dayanmayan derneklerini kurdular. Kemal Karpat, "Introduction", *Ottoman Past and Today's Turkey* içinde, s. xvi.

[31] Yavuz, "Turkish Identity and Foreign Policy in Flux", s. 41.

[32] Çalış, *Hayaletbilimi ve Hayali Kimlikler*, s. 146.

[33] Kanun ve Türk kimliğinin ve kültürünün oluşturulması temelinde geniş bir analizi için bkz. Yılmaz Çolak, "Nationalism and State in Turkey: Drawing the Boundaries of 'Turkish Culture' in the 1930s", *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 3/1 (2003), s. 2-20.

[34] Akşin Somel bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Kemalist kadronun tasarımladığı Türk ulusu laik nitelikte olmasına rağmen fiili uygulamalarda "Türklük" çok sıklıkla Müslümanlık ile eş anlamlı olarak anlaşılmıştır. Anadili Türkçe olan... Orta Anadolu Rum Ortodoksları çok rahatlıkla 1924-25 mübadelesinde Yunanistan'a göçtürülmüştür buna karşılık Türkçe konuşmayan Müslümanlar Anadolu'da iskân edilmiştir." Aynı şekilde etnik olarak Türk olan Ortodoks Gagavuzların Türkiye'ye göçünde zorluklar çıkarılmıştır. S. Akşin Somel, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Kimliği", *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* içinde, Nuri Bilgin (der.) (İstanbul: Bağlam Yay, 1997), s. 81.

zamanla dillerini unutmuş Türkler olarak değerlendiriliyordu. Resmî söylemde bu göçmenler, Osmanlı "kozmopolitan yapısı" içinde farklı dillere sahip olmalarına izin verilen "Boşnak", "Arnavut", "Pomak", "Çingene" ve "Çerkezler" olarak adlandırılamazlardı. Farklılık etnik değil sadece dilseldi ki, bu farklılık dil ve kültür entegrasyonunu öngören Türkleştirme politikası ile kolaylıkla ortadan kaldırılacaktı. Bu politika 1990'lı yılların başı ile birlikte nispeten yumuşatılmasına rağmen, Kemalist yapı etnik ve dinî farklılıkları kurumsallaştırmaya çalışan yeni-Osmanlıcı arayışlara direndi. Özal'ın 1993 yılında ölümünden sonra kültürel çoğulculuğun siyasal formülasyonu olan yeni-Osmanlıcılık yavaş yavaş önemini yitirdi. Ne var ki yeni-Osmanlıcılık fikirleri, farklı bir biçimde de olsa bazı İslâmcı aydınların söyleminde ve İslâmcı eğilimli Refah Partisi'nin söylem ve uygulamalarında varlığını sürdürdü.

## YENİ-OSMANLICILIĞIN İSLÂMİLEŞTİRİLMESİ VE KEMALİST DİRENİŞ

Refah Partisi'nin öngördüğü İslâmileşme dinî prensipler ile Osmanlı mirası üzerinden halkın kimliğini yeniden tanımlamayı da içeriyordu. 1970'lerin İslâmcı hareketi ve Milli Selamet Partisi, Osmanlı tarihini İslâm tarihinin bir parçası ve Osmanlı Devleti'ni de İslâm devleti olarak tanımlamıştı zaten. Refah Partisi ise bu temel üzerinden "yeni bir ahlâki öz" inşa etmeye çalıştı. Ve bu öz modern bireyciliğin ve yabancılaşmanın yarattığı sorunları çözebilecek bütüncül bir cemaat vizyonu için gerekli görülüyordu. 1995 seçimleri kampanyası sırasında, RP'nin söylemi ülkenin bütün unsurları ile etnik ve dinî farklılıkları kapsayan popülist bir içerik taşıyordu. Refah Partisi'nin programı, İslâmcı, milliyetçi, Osmanlıcı ve modernist unsurları içeren pragmatik bir sentez içeriyordu; amacı ise toplumsal ve siyasal hayatın sembollerini yeniden tanımlamak suretiyle yeni bir toplumun sınırlarını çizmekti.[35] Refahlı liderler ve İslâmcı aydınlar, Osmanlı'nın başarısını Türklük ve İslâmi değerlerin birlikteliğinde aramak gerektiğini vurguluyorlardı.[36] Ayrıca, kendilerinin Batı karşıtı konumlarını güçlendirmek ve yaymak için Batılı güçlerin Sırp milliyetçile-

[35] Kemalistler gibi Refahlı liderlerin çoğunluğu da demokratik süreci, halk için yeni kimlik oluşturmak adına kendi "alternatif" sembolik dünyalarını kurmak için bir yol olarak görüyorlardı. Refah Partisi'nin demokrasi ve toplum görüşü için bkz. Ertan Aydın and Yılmaz Çolak, "Dilemmas of Turkish Democracy: The Encounter Between Kemalist Secularism and Political Islamism in the 1990s", *Democracy and Religion: Free Exercise and Diverse Visions* içinde, D. W. Odell-Scott (der.) (Kent, Ohio: Kent State University Press, 2004), s. 349-380.

[36] Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, (İstanbul: Birikim, 1999), s. 133.

rinin Bosna'da yürüttükleri etnik temizlik hareketini önlemekte başarısız olması gibi dış gelişmeleri etkili bir şekilde kitleleri yönlendirme ve İslâmileştirmede kullandılar.

1994 mahalli seçimleri ile iktidar olan Refahlı belediye başkanları ve 1996-1997 yılları arasında Refahlı koalisyon hükümeti, kültür ve sembol siyaseti yürütmek yoluyla Türk toplumunu yeniden şekillendirme uğraşısı içinde oldular; ve bu süreçte Osmanlı tarzı hayat ve siyaset önemli bir yere sahipti.[37] Özellikle büyük şehirlerdeki Refahlı belediyeler 1990'ların ikinci yarısında Osmanlı sanatını, figürlerini, yemeğini ve mimarî tarzını diriltmeye çalışarak günlük yaşamın bir parçası yapmak için uğraş verdiler. Resmî olana alternatif anma günleri oluşturmaya çalıştılar ve bu yolla yeni bir geçmiş kurmak için çabaladılar; bununla amaçlanan, "İslâm Osmanlı medeniyeti-laik modern Türk Cumhuriyeti karşıtlığını çağrıştıran alternatif milli kimlik inşa etmekti".[38] 1994'ten sonra Refahlı İstanbul Belediyesi, İstanbul'un Osmanlı dönemi hakkında birçok anma faaliyeti düzenledi.[39] Bunların arasında en şaşaalı olanı İstanbul'u İslâm şehri olarak yeniden kuran Fatih hakkında düzenlenen anma törenleriydi. Onun "ruhunu" yeniden canlandırmak için İstanbul'un Fethi alternatif milli gün olarak kutlanmaya başlandı.

Refah Partililer özellikle eski Osmanlı toprakları üzerinde *Pax-Ottomania* ruhunun ateşli savunucularından oldular. RP iktidarı döneminde (1996-1997), İslâm ve Osmanlıcılık neo-Osmanlıcı yaklaşımlar çerçevesinde Türkiye'yi baskın bölgesel bir güç yapmak için dış politikada kullanıldı; ancak bu bağlamda en önemlisi, İslâm ve Osmanlıcılığın RP'nin Türk siyasetinin ve toplumunun iç sorunlarına çözüm arayışlarında temel oluşturmasıydı. Özellikle de kültürel farklılık ile ilgili sorunları ele almada Refahlı liderler bir grup İslâmcı aydının ileri sürdükleri çok-kültürcülük modelini benimsemiş görünüyorlardı. Bu model, her grubun kendi yasal sistemlerine (bunu "din" diye okuyabiliriz: İslâm, Hıristiyan, Ya-

[37] Bunun için bkz. M. Hakan Yavuz, "Cleansing Islam from the Public Sphere", *Journal of International Affairs*, Cilt. 54 Sayı 1, (2000).

[38] Alev Çınar, "National History as a Contested Site: the Conquest of Istanbul and Islamist Negotiations of the Nation', *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 43 No. 2 (2001), s. 364-391.

[39] 1994 yılı ve sonrasına ait faaliyetlerin dökümü için İstanbul Belediyesi'nin resmî yayını olan *İstanbul Bülteni*'ne bakılabilir. İstanbul Belediyesi ülke çapında 1999 yılında kutlanan Osmanlı'nın kuruluşunun 700. yılına özel önem vermiştir. O zaman Refah'ın devamı olan Fazilet Partili belediye bir dizi faaliyet düzenlemiştir. Bunların arasında "Osmanlı Konferansları" adlı bilimsel toplantılar dizisi, "Osmanlı Sanatları", "Osmanlı İstanbulu", "Sultan Portreleri", "Osmanlı Elbiseleri" gibi sergiler ve Osmanlı-Türk musikisi konserleri ve Osmanlılar hakkında film gösterileri vardır. Bkz. *İstanbul Bülteni*, 120 (1999), s. 20-21.

hudi, ateist) göre muamele gördükleri klasik İslâmi yasal çoğulculuk anlayışına dayanmaktaydı.

1990'lı yılların başlarında, Ali Bulaç ve Abdurrahman Dilipak gibi bir grup İslâmcı aydın, "Medine Vesikası" ve Osmanlı *millet* sistemi temelinde "çok-hukuklu düzen" olarak adlandırılan İslâmi çoğulculuk modelini geliştirdiler.[40] Daha sonraları 1993 yılında ise Refah Partisi bu çoğulculuk yaklaşımını programının temel düsturlarından birisi olarak kabul etti.[41] Bu İslâmcı aydınlar, farklı grupların kamusal alanda temsilini reddeden Kemalist tek-kültürcülük anlayışını ve uygulamasını eleştirerek onun yerine çok-hukukluluğu önceleyen İslâmi çoğulculuk anlayışının uygulanması gerekliliğini vurguladılar. Bu yeni çoğulculuk anlayışı her cemaatin kendi kendini yönetmesi fikrine dayanıyordu, böylece çoğunluğun yönetmesi gerektiği anlayışını reddediyordu.[42] Bu anlayışta farklılık, dinler ve aynı dine mensup farklı gruplar bağlamında tanımlanıyor; bir din olarak İslâm çok-hukuklu sistem temelinde çok-kültürcülüğün işleyişi için resmî bir çerçeve sunuyordu. Bu "çok-hukukluluk", demokrasiye özellikle de "liberal demokratik çoğulculuğa" alternatif olarak öneriliyordu.

Bu modele göre, çok-dinli ve çok-kültürlü toplum, normal olarak çok-hukukludur çünkü kanunlar ve kurallar dinlerden ve kültürlerden bağımsız değildir. Bu temelde oluşturulacak olan siyasi yapı da çok-hukuklu devlet modeliydi; bu devlet bir çeşit "inançlar federasyonu" olarak algılanıyordu ve demokrasinin alternatifi olarak ileri sürülüyordu.[43] Bu bağlamda İslâmcı gruplar nezdinde toplum ve onun değerleri hegemonik modern devletten daha önemlidir. Bu durum RP'nin toplum anlayışında da gözlemlenebilir.[44] Dinî grupların yasal ve kültürel otonomiye sahip oldukları yasal çoğulculuk, sivil toplum unsurlarının baskıcı devlete karşı ayakta kalma gayretini yansıtıyordu. Ali Bulaç'a göre, ihtiyaç duyulan şey cemaatler etrafında örgütlenmiş, bireyin değil dinin belirleyici rol oynadığı güçlü bir kamusal alandı çünkü toplumda var olan ve baskın

---

[40] Medine Vesikası ve ondan çıkarılan çoğulculuk yaklaşımı üzerine değerlendirmeler için bkz. Ali Bulaç, "Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler", *Birikim*, Sayı. 38-39 (1992), s. 102-111; "Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar I", *Birikim*, Sayı. 47 (1993), s. 40-46; Ali Bulaç, "Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar II", *Birikim*, Sayı. 48 (1993), s. 48-58.

[41] Haldun Gülalp, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslâmın Temelleri* (İstanbul: Metis, 2002), s. 96.

[42] İslâmi çoğulculuk fikri ile halk iktidarı arasındaki ilişki için bkz. Ali Bulaç, *İslâm ve Demokrasi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1993).

[43] Bkz. Gülalp, *Kimlikler Siyaseti*, s. 159-160.

[44] Refahlı liderlere göre, "onlar toplumun gerçek temsilcileridir. Ve hattâ önemli belediyelerde iktidarı ele geçirdikten sonra toplumun "sembollerini" ve "değerlerini" canlandırmak ve yaşatmak için çaba sarf ettiler". Aydın & Çolak, "Dilemmas of Turkish Democracy", s. 366.

olan farklılıkların anlamı modern ulus-devletin homojenleştirici ve bütünleştirici politikalarının iflası demekti. Diğer bir deyişle, yasal çoğulculuk homojen cemaatlerin varlıklarını sürdürmesini ve hâkimiyetini vurguluyordu; adı geçen cemaatlerde gerekirse bireysel özgürlükler ve haklar bütünün bekası için feda edilebilirdi. Homojen cemaatler anlayışına yaslanan bu çok-kültürcülük yaklaşımında bireyler türdeş, organik dinî cemaatlerin parçaları olarak görülüyorlar. Şu çok açık ki, bu yaklaşım insan haklarını birey haklarından ziyade grup hakları olarak gören anlayışa dayanıyordu; bir başka şekilde ifade edecek olursak, cemaat bireyden önce geliyordu. Bu cemaat anlayışının özünde, Osmanlı *millet* sisteminin dinî cemaat yaklaşımı vardır. Bulaç'ın şu ifadelerinde bu durum netlik kazanır: "Modern devletle mukayese edildiğinde Osmanlı pratiğinin çok daha gerçek sivil ve hukuki çoğulculuğa dayandığından kuşku yok."[45]

RP, kimlikler siyaseti çağında, bahsi geçen çok-kültürcülüğün İslâmi cemaatçi yorumunu benimsedi; bu yorum, daha önce de ele alındığı gibi, her birinin kendi dinî hukukları ile otonom yasal cemaatlerin (Müslüman, Hıristiyan, Yahudi, ateist, vb.) ortaya çıkması ve yaşatılması için gerekli siyasal zemini öngörür. Başka bir deyişle, İslâmi çoğulculuğun Osmanlı uygulamasını yeniden formüle eden bu çoğulculuk fikri, Refah Partisi çevrelerinde geniş destek buldu. Bu temelde RP'nin modeli, Kemalist tek-kültürcülüğe ve liberal demokratik çoğulculuğa alternatif olacak yeni bir vatandaşlık modeli olarak şekillendirildi.[46] Önerilen "İslâmi çok-kültürcülük" modelinde farklı cemaat yapıları arasında katı bir hiyerarşi öngörülüyordu; bu hiyerarşi içinde hem ahlâki hem de siyasi temelde bazı cemaatlerin daha itibarlı bir statüye sahip olduğu çok açıktı, Müslüman olanın seküler veya gayrimüslime karşı olduğu gibi.

Osmanlı *millet* sisteminin yeniden ele alınmış şekli olan Refah Partisi'nin çoğulculuk yaklaşımı, Türkiye'nin resmî ideolojisi olan ve tek-kültürcülük temelinde milli birliği oluşturmaya çalışan Kemalizm tarafından pek de hoş karşılanmadı. Refah Partisi'nin 1997 yılında 28 Şubat müdahalesi ile iktidardan uzaklaştırılmasından sonra Anayasa Mahke-

[45] Gülalp, *Kimlikler Siyaseti*, s. 97'de zikredilmektedir. Diğer bir İslâmcı yazar ise, Ersin Nazif Gürdoğan, Osmanlı *millet* sistemini, modern Türkiye'nin yüz yüze olduğu etnik sorunun çözümü için ideal bir model olarak önermektedir: "Türkiye'nin etnik sorunlarını çözmek için postmodern bir yapıya ihtiyaç vardır. Bu yaklaşımın kaynağı Osmanlı Devleti'nin 'millet sistemi'nde bulunabilir." *A.g.e.*, s. 168'de zikredilmektedir.

[46] Navaro-Yashin bu durumu şöyle açıklıyor: "İslâmcılar, Osmanlı *millet* sistemini bir yönetim örneği olarak yeniden canlandırmaya çalıştılar; onlara göre bu sistem seküler ulus-devletin tekçiliğine göre daha âdil, insani ve üstündü... Refah Partililer İslâmcı aydınların bu vizyonunu benimsediler. Onlara göre, geçmişten gelen bu çoğulculuk örneği, modern sakat yaklaşıma alternatif bir vatandaşlık modeli sunabiliyordu." Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey* (NJ, Princeton: Princeton Univ. Press, 2002), s. 141.

mesi'nde açılan kapatma davasında, Parti'nin din temelli çoğulculuk anlayışı da kapatılması yönünde ileri sürülen nedenlerden birisiydi. Bu konuda Zühtü Arslan şu tespitleri yapmaktadır: "Mahkeme kararını haklı göstermek için Erbakan'ın bir konuşmasında belirttiği 'nasıl bir hukuk düzeni istiyorsanız onu seçme hakkına sahip olacaksınız' (yasal-çoğulculuk) beyanatını zikretti."[47] 90'lı yıllarda Kemalist laik tekçilik ile İslâmcı "çok-kültürcülük" arasındaki mücadele, Türkiye'nin siyasal ve toplumsal hayatını derinden etkiledi.

Özellikle 1990'ların ikinci yarısında İslâmcılar arasındaki yeni bir geçmiş ve alternatif kolektif hafıza arayışları, Kemalist grupları Cumhuriyet geçmişini ve kazanımlarını hatırlamak için çeşitli faaliyetlere yöneltti. Bu faaliyetlerin amacı Kemalizm'i toplumdaki bütün unsurlar tarafından içselleştirilmiş bir sosyal kimliğe dönüştürmeye çalışmaktı. Kemalist laik gruplar ile muhafazakâr ve İslâmcı eğilimli gruplar arasındaki geçmiş üzerinde cereyan eden tartışmalar birbiriyle çatışan siyasal-ahlâki standartlar ve farklı yaşam tarzlarına dönüştü. Kemalist yorumculardan birisine göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve onun çoğulculuk anlayışının günümüz Türk siyaseti ve toplumu için bir geçerliliği yoktu çünkü Türklük için yabancı ve tarih öncesinden kalan bir yapıdır ve bu yüzden modern gelişmelere ayak uyduramamış olan Osmanlı modeli, modern bir ulus için model teşkil edemez.[48]

Kemalist müesses nizam, Atatürk zamanını, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarını hatırlatmak ve Kemalizm'in ruhunu yaşatmak için anma faaliyetleri düzenledi. 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı anma törenleri Kemalist ve laik gruplar ve bürokratlar için özel bir önem kazanmaya başladı. Bu durum Refah Partisi'nin ("İslâmcı tehlike") Osmanlı geçmişine yaptığı vurgu ve "İstanbul'un Fethi" kutlamaları ile yükselişinden sonra iyice belirginleşti. 1990'lı yılların ortalarından itibaren hızla çoğalan kutlamalar, Cumhuriyet'in "kazanımları ve değerleri" hakkında toplumsal duyarlılığı artırmak için yapılıyordu. Kemalist geçmişin hatırlanması, laik düzenin hegemonyası için Kemalizm'in yeniden inşa edilmesi süreciyle doğrudan ilişkiliydi.[49] Kemalizm'i toplumsal bir kimliğe dönüştürme çabası, konferanslar, balolar, konserler gibi toplumsal faaliyetler düzenlene-

---

[47] Zühtü Arslan, "Conflicting Paradigms: Political Rights in the Turkish Constitutional Court", *Critique*, 11/1 (2002), s. 17.

[48] Özdemir İnce, "Osmanlı Modeli", *Hürriyet Pazar*, August 25, 2002.

[49] Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Berna Yazıcı, ""Discovering Our Past": Are "We" Breaking Taboos? Reconstructing Ataturkism and the Past in Contemporary Turkey", *New Perspectives on Turkey*, No. 25 (2001), s. 1-30.

rek ve Atatürkçü Düşünce Derneği ve Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği gibi Atatürkçü sivil toplum örgütleri ağı oluşturularak sürdürüldü.

# Sonuç

1990'lı yıllarda Osmanlı geçmişi, modern çok-kültürcülük yaklaşımı çerçevesinde bir kültürel çoğulculuk modeli kurmak için yeniden tahayyül edilmiştir. Bir grup yönetici elit ve aydın, Türkiye'nin, etnik grupların ve dinî cemaatlerin artan talepleri ile iyice belirginleşen çok kültürlü yapısı için Osmanlı kültürel çoğulculuğunu önerdiler. Bu modelin hem liberal-muhafazakâr (Özal) hem de İslâmcı (Refah Partisi) tahayyüllerinin, yönetici elitler ve aydınlar nezdinde fazla itibar bulmamasının temel nedenleri arasında şunları sayabiliriz: Modelin kavramsal yetersizliği, pragmatik bir arayış olması ve din özelinde Türk kimliğini tanımlama gayreti ile Kemalist laik yapıya meydan okuması.

Özal, oluşturmaya çalıştığı çok-kültürcülük modeli ile çok-kültürlü bir yapı için gerekli olan siyasal istikrarın ve genel kabul görmüş demokratik bir pratiğin olmadığı bir ortamda modern liberal çoğulculuk ile Osmanlı çoğulculuk anlayışını birleştirmeye çalıştı.[50] Özal'ın yeni-Osmanlıcılık modeli, siyasal üyeliğin kültürcü tonuna fazla vurgu yapması nedeniyle bütün grupları kapsayacak genel bir kimlik inşa etmede başarısız oldu. Aslında 1990'lar Türkiye'sinde, böyle bir kimliğin yeşerebileceği uygun siyasal ortam yoktu. Diğer yandan Özal'dan sonra bir grup İslâmcı aydın tarafından Osmanlı çoğulculuğu geçmişteki İslâm pratiği ve Osmanlı *millet* sistemi temelinde tekrar formüle edildi. Refah Partili liderler bu yasal çoğulculuk anlayışını benimsediler ve yüksek sesle ifade etmeye başladılar. Çoğulculuğun bu İslâmcı biçimi, dinî cemaatlerin kesin bir şekilde ayrışması fikrine dayanması ve resmî olana karşı alternatif kolektif hafıza oluşturma çabası yüzünden büyük ölçüde dışlayıcıydı. Bu oluşum 21. yüzyılın arefesinde İslâmcı siyasetin zayıflamasıyla birlikte önemini yitirmeye başladı. Refah Partisi'nin mirasçıları ve daha önceden çok-hukuklu düzeni ve Osmanlı çoğulculuğunu savunan İslâmcı aydınların önemli bir kesimi, liberal demokratik çoğulculuk ile İslâmi değerlerin yeni bir sentezinin arayışına girdiler ve böyle bir sentezi savunmaya başladılar.[51]

---

[50] Michael Walzer'a göre, "farklı tarihî geçmişi, kültürü ve kimlikleri olan grupların bir arada barışçı bir şekilde yaşayabilmesi" sadece siyasal istikrarın ve yerleşik bir demokratik yapının olması ile mümkün görünmektedir. Michael Walzer, *On Toleration* (New Haven, London: Yale University Press, 1997), s. 25.

[51] İslâmcı söylemdeki bu dönüşüm ve liberal çoğulculuk ile eklemlenerek oluşturulmaya çalışılan yeni sentez için bkz. Yılmaz Çolak, "Citizenship between Secularism and Islamism in Tur-

Yeni-Osmanlıcı yaklaşım, Türk Devleti'nin laik yapısına iki şekilde tehlike oluşturdu. Birincisi, bu perspektifin emperyal vizyonu, ulusal bütünlük siyaseti ve yıllardır izlenen dış politikası ilgili olarak Devlet'in temel düsturlarını sarsıyordu. İkincisi, Türk toplumundaki kültürel farklılıklara ve çoğulcu yapıya vurgu yapıyordu. Aslında bu iki meydan okuyuş (özellikle de ikincisi), resmî ideolojinin toplumda var olan kültürel, etnik ve dinî farklılıkları ulusal siyasete entegre etmede sorunlarının olduğu gerçeğini açığa çıkarıyordu. Bu farklılıklar değişik sosyal ve siyasal görevleri yerine getiren sembolik ve yerel otorite merkezleri olarak belirirler ve demokratik toplum yapısı içinde gerçekleşen ulusal entegrasyon için elzemdirler.

key", *Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish Experiences* içinde, E. Fuat Keyman & Ahmet İçduygu (der.) (Londra: Routledge, 2005), s. 257-62.

# FRANSA'DA LAİKLİK VE MİLLİYETÇİLİK: 1905 KİLİSE-DEVLET AYRILIĞI YASASI

**Zana Çitak***

On sekizinci yüzyıl boyunca inanç ve dine yönelik kuşkuculuk ve özellikle de anti-klerikalizm siyasal otorite ve toplumsal yapının dinsel temellerini zayıflatmışsa da, 1789'dan önce bu anlamda toplumsal ve siyasal bir dönüşümden söz etmek mümkün değildir. Fransız Devrimi devletin meşruiyet temelini dinden millete dönüştüren kökten bir değişim olması sebebiyle *ancien régime*'den radikal bir kopuşu ifade eder. Devrim sonrasında, meşruiyet kaynağını milli iradeden alan yepyeni bir siyaset ve toplum ortaya çıkmıştır. Yine de din ve milliyetçiliğin iki farklı toplumsal ve siyasal yapının çerçevesi olarak doğaları itibariyle birbirleriyle çatışması, yeni milliyetçi düzende dinin hiçbir yeri olamayacağı anlamına gelmiyordu. Artık toplumsal ve siyasal yapının meşruiyet kaynağı olma rolünü yitirmiş olan din, milliyetçiliği güçlendiren bir unsur olarak kullanılabilirdi. Fransa'da Fransız Devrimi ile beraber iki farklı Fransız milli kimliği

* Y. Doç. Dr. Zana Çitak, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü.

anlayışının ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bunlardan ilki cumhuriyetçi gelenek, diğeri ise sağcı ya da muhafazakâr gelenek olarak adlandırılabilir. Cumhuriyetçi gelenek Fransız milletini ortak değerler üzerine kurulmuş siyasi bir topluluk olarak tanımlarken, sağcı gelenek için millet Joseph de Maistre ve Louis de Bonald'ın karşı-devrimci düşünce sistemi çerçevesinde anlaşılır. Bu ikinci milliyetçi geleneğe göre Fransız milleti Katoliklikle özdeştir ve bu nedenle Katoliklik Fransız milli kimliğinin temeli olmalıdır. Bu iki milliyetçi anlayışın kemikleşmesi ise 19. yüzyılda olacaktır.

Bu çalışmanın amacı Fransız milliyetçiliğinin bu iki farklı geleneği arasındaki çatışmanın ve bunu izleyen uzlaşmanın bugün Fransa'daki laiklik sisteminin çerçevesini oluşturan 1905 Kilise-Devlet Ayrılığı Yasası[1] tartışmalarındaki izdüşümlerine ışık tutmaktır. 1905 yasası ile Napolyon ile Papa VII. Pius arasında 1801 yılında imzalanan Konkordato[2] yürürlükten kalkmıştır. Böylece din adamlarının maaşlarının devlet tarafından ödenmesi uygulamasına son verilmiş ve kilisenin taşınabilir ve taşınamaz mülkleri –kullanım hakları kiliseye devredilerek– kamulaştırılmış-

[1] Aslında 1905 Yasası'nın ismi "La Loi de Séparation des Églises et de l'État"dır. Yani birbirlerinden ayrılan kiliseler ve devlettir; çünkü bu yasa ile kastedilen sadece Katolik kilisesi değil, Konkordato kapsamında tanınmış tüm dinlerdi. Bu çalışmada iki nedenle "kiliseler-devlet ayrılığı" yerine "kilise-devlet ayrılığı" terimi kullanılmaktadır: İlk olarak bu ifade ile söz konusu yasanın genel olarak "din-devlet ayrılığı" meselesi çerçevesinde düşünülmesi gereğine vurgu yapılmaktadır. İkinci olarak, Katolik Kilisesi'nin hem Konkordato sisteminde hem de Fransız toplumundaki ayrıcalıklı konumu dikkate alındığında aslında "ayrılık" yasasının öncelikli olarak Katolik Kilisesi'ni hedef aldığının altı çizilmektedir. Yasanın tam metni için, bkz. *1905, la séparation des Églises et de l'État* (Paris: Éditions Perrin: 2004).

[2] Konkordato, aslında imzalandığı 1801 yılında hem Napolyon'un hem de Papa VII. Pius'un isteklerini karşılayan bir anlaşmaydı. Papa için Konkordato Fransa'nın deyim yerindeyse yeniden "Katolikleşmesi" demekti. Aslında Katoliklik artık devletin resmî dini olarak kabul edilmiyordu. Üstelik Katoliklikten başka Protestanlık ve Yahudilik de devlet tarafından tanınıyordu. Bu haliyle Katoliklik artık Fransız toplumsal ve siyasal yaşamında eski tekeline sahip değildi; ancak yine de "Fransızların büyük çoğunluğunun dinidir" ibaresiyle Katoliklik ayrıcalıklı bir konuma sahip oluyordu. Napolyon'un amacı ise, Devrim sonrasında toplumsal barışı ve düzeni tekrar sağlamak ve kendi iktidarını güçlendirmekti. Genel olarak Konkordato'nun, Napolyon'un ve dolayısıyla Fransız devletinin çıkarlarına daha çok uyduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar Vatikan'a Fransa'daki Katolik Kilisesi üzerinde –özellikle de piskoposların atanması konusunda– bir miktar söz hakkı verilmişse de aslında Konkordato, Kiliseyi devlet velayeti altına sokan bir anlaşmaydı. Papa'nın, anlaşmaya dâhil edilmesini hiçbir zaman kabul etmediği Organik Maddeler (*Les Articles Organiques*) aracılığıyla Fransız devleti kilise üzerinde sıkı bir kontrol sistemi kuruyordu. Buna göre Papa, Fransız hükümetinin izni olmadan Fransız Katolik Kilisesi'ni ilgilendiren hiçbir belge yayımlayamayacaktı. Yine Papalık temsilcilerinin Fransa'da herhangi bir etkinlikte bulunmaları hükümetin resmî iznini gerektiriyordu. Piskoposların görev yerlerini hükümetten izin almadan bırakıp Vatikan'a Papa'yı ziyarete gitmesi durumunda ciddi yaptırımlar öngörülüyordu. Martin Lyons, *Napoléon Bonaparte and the Legacy of the French Revolution* (New York: St. Martin's Press, 1994), 77-93; Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité française* (Paris: Presses Universitaires de France, 2000), 23-5.

tır. Yasaya göre devlet Konkordato çerçevesinde tanınmış ve maddi olarak desteklenmiş tüm dinleri (Katoliklik, Reform Protestanlık ve Lutherci Protestanlık ve Yahudilik) bu tarihten itibaren din olarak değil *associations cultuelles* (dinî dernekler) olarak tanıyacaktır. Bu, aynı zamanda, Konkordato'da yer alan, Katolikliği devletin resmî dini ilân etmeden "Fransız halkının çoğunluğunun dini Katolikliktir" ibaresiyle ona verilen ayrıcalıklı konumun da sona ermesi anlamına geliyordu. 1905 yasası üzerine kurulan ve kilise-devlet ayrılığı olarak özetlenebilecek Fransız laiklik modeli, iki farklı milli kimlik anlayışının çatışmasının ve bunu izleyen uzlaşmasının sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu iki milliyetçi geleneği birbirinden ayıran en önemli etken ise her birinin Fransız milleti ile Katoliklik arasında kurduğu ilişkiydi. 1905 yasasının hazırlanma sürecinde Fransız meclisindeki (*Chambre des Députés*) tartışma, aynı zamanda Fransız milli kimliği üzerine bir tartışma olması ile dikkat çekicidir.

## Fransız Milliyetçiliğinin İki Hali

19. yüzyıl Fransa'sı genel bir deyişle "İki Fransa'nın çatışması" olarak tasvir edilir.[3] Ernest Renan, 1854'te yazdığı bir yazıda Fransa'nın Eski Ahit'teki Rebeka'ya benzediğini söyler; Rebeka'nın rahminde iki bebek vardır ve birbirlerini boğazlamaya çalışırlar.[4] 19. yüzyılda benzer bir tanımlama "iki milletli ülke" denen İngiltere için de yapılmıştı; ancak İngiltere örneğinde kastedilen sosyo-ekonomik bir bölünmeydi. Halbuki Fransa'daki "iki Fransa" sosyo-ekonomik kategoriler değildi; ama inananlarla inanmayanlar arasındaki din eksenli bir bölünmeden de söz edilemezdi;[5] zira cumhuriyetçi kamp Katolik karşıtı ya da din-karşıtı değil, anti-klerikal olarak tanımlanabilirdi. Yani cumhuriyetçiler dinin ve Kilise'nin siyasal ve toplumsal hayattaki tekeline karşıydı ve Katoliklerin büyük çoğunluğundan bu noktada ayrılıyorlardı.

19. yüzyılın başlarından itibaren yeni ortaya çıkan siyasal ve toplumsal düzen şüphe götürmez bir şekilde milliyetçiydi ve bu bağlamda da Fransız milliyetçiliğindeki iki geleneğin anlaşmazlık noktası, dinin milleti oluşturan asıl unsurlardan biri olup olmadığı meselesiydi. Sağcı geleneğe göre yeni milli düzenin özü Fransa'nın "ruhu" olarak gördükleri Katolikliktı. Buna göre Katoliklik Fransız tarihindeki sürekliliği ve tam da "Kili-

[3] Émile Poulat, *Liberté-Laïcité: La guerre des deux France et le principe de la modernité* (Paris: Le Cerf-Cujas, 1987).
[4] Koenraad W. Swart, *The Sense of Decadence in the Nineteenth Century France* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1964), 211.
[5] Jean Baubérot ve Séverine Mathieu, *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France 1800-1914* (Paris: Seuil, 2002), 222.

se'nin büyük kızı" deyişinde ifadesini bulan Fransa'nın özgünlüğünü temsil ediyordu. 1896'da Katolik cemaatinin önde gelen liderlerinden E. Léotard, Clovis'in vaftiz edilişinin 1400. yıldönümü dolayısıyla bu bakış açısını özetler. Léotard'a göre Katolikliği dışlayan bir millet anlayışı, kendini inkâr etmek demektir çünkü söz konusu olan inancın ötesinde bir şeydir; bu bir kimlik meselesidir:

> İki Fransa olamaz: Biri Kilisenin kızı, Rheims'ta vaftiz edilmiş, Clovis'in, Charlemagne'ın, Saint-Louis'nin Fransa'sı eski Fransa; diğeriyse Tanrı'yı, vaftizi, tarihini, misyonunu inkâr eden, Devrim'in kızı modern Fransa. Fransa Hıristiyan olacak; ya da Fransa olmayacak.[6]

Buna karşın, cumhuriyetçi geleneğe göre milli topluluğun ve birliğin özgün niteliğini sağlayan, Fransız Devrimi'nin değerleri ve ilkeleriydi. Bu tanım Katolikliği Fransız milleti tanımının dışında bırakıp onu özel alana hapsediyordu. Cumhuriyetçi-milliyetçilik için Katoliklik hoşgörüsüz, bilim ve ilerlemeye karşı ve siyasi otorite arayışında bir dindi[7] ve Papalık gibi millet-üstü bir otoritenin varlığı sebebiyle de doğası itibariyle milli egemenlik ilkesine taban taban zıt bir prensip üzerine kuruluydu.

19. yüzyıl boyunca "iki Fransa'nın çatışması"nın Konkordato'nun ana ilkeleri etrafında döndüğünü görüyoruz. Konkordato'nun laikleşme mantığının üç asıl prensibi olduğunu söyleyebiliriz.[8] Bunlardan ilki, dinin o zamana kadar neredeyse sosyal yaşamın her alanına yayılmış etkisinin aksine, yerinin artık sadece birkaç alanla kısıtlanmasıydı. İkinci olarak Katolikliğin *ancien régime*'deki toplumsal ve siyasal tekeline karşın Konkordato'da Katoliklik'ten başka dinlerin de tanınması (*cultes reconnus*) ve böylece dinsel çoğulculuk ilkesinin benimsenmesiydi. Son olarak da dinsel ihtiyaçlara cevap verdiği ve ahlâkın temel kaynağını oluşturduğu ölçüde dinin bir kamu hizmeti olarak kabul edilmesi ve dolayısıyla tanınan tüm dinlerin devletin "dinler bütçesi"nden (*budget des cultes*) finanse

---

[6] Yves Déloye, "Commémoration et imaginaire national en France (1896-1996). 'France, fille aînée de l'Église, es-tu fidèle aux promesses de ton baptême?'," Pierre Birnbaum (der.), *Sociologie des nationalismes* içinde (Paris: Presses Universitaires de France, 1997), 64.

[7] Baubérot ve Mathieu, *Religion, modernité et culture*, 241. Bu çerçevede Papa IX. Pius'un 1864'te yayımladığı *Syllabus*, cumhuriyetçi-miliyetçilerin Katolikliği algılayışında önemli bir dönüm noktasıdır. "Zamanımızın büyük günahları"nın bir listesi olan *Syllabus*, "medeniyetin ilerlemesi"nin kendisini mahkûm eden bir metin olması itibariyle Katolikliğin modernliğe ve ilerlemeye karşı olduğu önyargısını güçlendirmiştir. Baubérot ve Mathieu, *Religion, modernité et culture*, 230-1.

[8] *A.g.e.*, 141-3.

edilmesi ilkesiydi.[9] Ancak bu prensiplerin son derece kaygan bir zemine oturduğundan bahsedebiliriz; zira Konkordato'nın laikleşme mantığı kendi içinde bazı çelişkiler barındırıyordu. Bunlardan birincisi dinsel çoğulculuk ilkesi ile Katolikliğin herşeye rağmen devam eden hâkim rolü arasındaki çelişkiydi. İkincisi ise bir yandan dinin sosyal rolünün kabul edilmesi, diğer yandan ise dinin eğitim ve sağlık gibi geleneksel olarak çok önemli bir role sahip olduğu alanlardan dışlanmasıydı.[10] Konkordato rejiminin, dinin yeni Fransız siyasal ve toplumsal yaşamındaki yerine dair bu belirsiz ve çelişkili mantığının tam da Fransız milliyetçiliğinin Fransız Devrimi'ndeki doğumuna uzanan kendi iç çelişkisinden kaynaklandığı söylenebilir.

Cumhuriyetçi-milliyetçilerin Katoliklere en sert eleştirileri Fransızların 1870-1871'de Almanlar karşısında aldığı ağır yenilginin hemen sonrasına rastlar ve özellikle eğitimde reform meselesine odaklanır. Cumhuriyetçilerin reform talepleri arasında tarih öğretiminin iyileştirilmesi, haftalık fen dersleri saatlerinin arttırılması ve en önemlisi kilisenin eğitim üzerindeki tekelinin kırılması yer alıyordu. 1880'lerin eğitimde laikliği getiren "Ferry Yasaları" işte tam da okul ve kiliseyi birbiriyle tamamen karşıt sosyalleşme kurumları olarak gören bir mantığa dayanıyordu.[11] Ferry Yasaları eğitimde devlet tekelini öngörüyor, dini okuldan çıkartıyor ve dinden bağımsız bir ahlâk öğretimini getiriyordu. Böylece Kilisenin bir sosyalleşme kurumu olarak toplumsal rolünü kökten sorguladığı ve onun yerine laik okulu koyduğu ölçüde de 1801 sonrası inşâ edilmiş laiklik modeli mantığına da meydan okuyordu. Bu çerçevede bu reformlar alışılageldiği deyişle "okul meselesi"nin (*question scolaire*) aslında ne derece milli bir kimlik meselesi olduğunu da açıkça gösteriyordu. İki ayda bir çıkan Katolik *Okul ve Aile* (*L'école et la famille*) Dergisi'nin 1 Eylül 1882 sayısında editör "yeni programdan [Ferry Yasaları'ndan] tiksinmesinin ana kaynağının, bunun [Fransa'yı] Hıristiyanlıktan uzaklaştırmak (*déchristianisation*), doğallığını bozmak, [ve] kaybetmek eğilimi" olduğunu söylüyordu.[12] "Katolik Fransa" ilköğretimin Katolik olmayan karakterine içerliyordu, çünkü bu Fransa'nın ruhunu kaybetmesi ve "Fransız

[9] Yahudilik, Konkordato'daki "tanınan dinler" (*cultes reconnus*) sistemine hemen dahil edilmemiştir. Yahudiliğin bu sisteme entegrasyonu 1808'de olmuş; ancak hahamların devletten maaş almaya başlamaları 1830'u bulmuştur. Baubérot, *Histoire de la laïcité française*, 25, 160.

[10] Baubérot ve Mathieu, *Religion, modernité et culture*, 135-41.

[11] Mona Ozouf, *L'école, l'église et la république, 1871-1914* (Paris: Éditions Cana/Jean Offredo, 1982), 21-27.

[12] Vurgu bana ait. Alıntı için, bkz. a.g.e., 103.

geleneği"nin ve "milli din"in çözülmesi anlamına geliyordu.[13] Buna karşın, cumhuriyetçilere göre Fransa'nın ruhunu geri kazanmanın yolu "farklı ruhlara sahip iki nesli" uzlaştırmakla mümkündü,[14] ki bunu da sağlayacak olan laik ahlâk ve cumhuriyetçi vatanseverlikti.[15] Bu çerçevede Fransa tarihi derslerinin "iki Fransa" arasındaki cepheleşmede önemli bir yer tuttuğunu görüyoruz. İki milliyetçi geleneğin taraftarları Fransa tarihinin algılanışında da birbirlerinden ayrılıyorlardı. Cumhuriyetçiler için Fransız tarihi 1789 Devrimi'yle başlarken Katolikler Jan d'Ark gibi, Fransa'yı Katolik geleneği ile özdeşleştiren karakterleri ya da olayları ön plana çıkartıyordu.[16]

1871 yenilgisi sağcı milliyetçiler üzerinde çok daha derin bir travmaya sebep oldu. Bunu izleyen dönemde Dreyfus meselesinin de ortaya çıkışıyla, Maistre ve Bonald'a uzanan sağcı milliyetçi anlayışın geleneksel temalarından biri olan dekadans hissi yeniden canlandı[17] ve bu süreçte Fransız halkının önemli bir kısmı sağa kaydı. Cumhuriyetçiler, yenilginin suçlusu olarak kısmen Kiliseyi ve onun eğitimdeki etkisini görürken, sağcı geleneğe mensup Fransızlar için 1871 yenilgisi ilahî bir cezaydı; bu yüzden de imana geri dönülmeliydi. Bunun da ilk adımı Almanların başarısının ana kaynağı olarak gördükleri dinî okul sistemini örnek almaktı.[18] Boulanger krizi ve Dreyfus meselesi dekadans hissini güçlendirerek sağcı milliyetçi gelenekte *Action Française*'in öncülüğünü yaptığı yeni tip bir milliyetçiliğin doğuşuna sebep oldu.[19] Bu yeni tip sağ milliyetçilik, dinin milliyetçi hareketler tarafından nasıl kullanılabildiğini gösteriyordu. Katoliklik sağcı milliyetçilik için her zaman iman ya da doktrinden fazlasını ifade etmiş ve Fransız milli kimliğinin temelini oluşturmuştu. Yeni milliyetçilik ise Katoliklik ile iman arasındaki bağı kesin bir şekilde kopartıyordu. Böylece Katolikliği Fransız milletini oluşturan kurucu öge olarak

---

[13] Önde gelen Katolik yazarlardan Louis Veuillot, 2 Ekim 1882'de *L'Univers*'de "laik okul" üzerine şunları yazıyordu: "...Akıl ve sağduyu adına, din adına, vatanseverlik adına, okullarımızı, evlâtlarımızı Fransız geleneğine, milli dine, siyasi sağduyuya aykırı bir eğitime teslim eden o korkunç icadın yapıldığı günü lanetlemek gerek." Alıntı için bkz. *A.g.e.*, 79.

[14] *A.g.e.*, 19.

[15] *A.g.e.*, 111-4.

[16] *A.g.e.*, 116-9.

[17] Alain-Gérard Slama, "Les théoriciens de la droite. De Bonald à Maurras," Michel Winock (der.) *La droite depuis 1789: Les hommes, les idées, les résaux* içinde (Paris: Seuil, 1995), 139.

[18] Ozouf, *L'école, l'église et la république*, 22-4.

[19] Eugen Weber, *Action Française* (Stanford: Stanford University Press, 1962); Edward R. Tannenbaum, *The Action Française* (New York: Wiley, 1962); William C. Buthman, *The Rise of Integral Nationalism in France, with Special Reference to the Ideas and Activities of Charles Maurras* (New York: Columbia University Press, 1939).

görmek ama Katolik doktrinine inanmamak mümkün olabilmekteydi.[20] Maurice Barrès'ten Charles Maurras'a, bu yeni sağcı milliyetçiler, Katolik Kilisesi'ni Fransız milletini tanımlayan ve ona güç veren milli bir kurum olarak görüyorlardı.[21]

1889-1892 döneminde Papa'nın çağrısına uyan bazı Katolikler cumhuriyetçi rejim ile uzlaşma yoluna gitmiş ve böylece "iki Fransa" arasında *Ralliement* adıyla bilinen göreceli bir barış dönemi yaşanmıştı. Ancak Dreyfus meselesinin patlak vermesiyle beraber iki milliyetçi geleneğin mücadelesi görülmemiş boyutlara ulaşmış, bu mücadele sağcı geleneğin söyleminde uzun zamandır önemli bir yer tutan Masonluk ve Protestanlık karşıtlığını ve özellikle de anti-semitizmi iyice ortaya çıkarmıştır.[22] Bu gelişmelere bir tepki olarak, René Waldeck-Rousseau liderliğinde "cumhuriyeti savunma" (*défense républicaine*) hükümeti kurulmuş ve Üçüncü Cumhuriyet'in, 1879-1889'daki eğitimi laikleştiren yasalardan sonraki bu ikinci anti-klerikal dalgasında, hepsi olmasa da pek çok din adamı cumhuriyet karşıtlarıyla ve monarşistlerle işbirliği yaptığı için, Kilise ağır eleştirilerin hedefi olmuştur.[23] Yine de Fransa'nın Kilise-Devlet Ayrılığı Yasası'na sürüklenmesinde en büyük rolü Émile Combes'un oynadığını söylemek yanlış olmaz. 1902-1904 döneminde Combes'un liderliğindeki Fransız hükümeti ile Vatikan arasında ortaya çıkan bir dizi anlaşmazlık,[24]

---

[20] Action Française'in lideri Charles Maurras açık bir şekilde inançsız olduğunu söyler; ama Maurras aynı zamanda Katolikliğin Fransız milletinin çok önemli bir niteliği olduğuna inanır ve Kiliseyi Fransız toplumunun temel taşlarından biri olarak görür. Charles Maurras, *L'Action Française et la religion catholique* (Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1913), 42-68.

[21] Swart, *The Sense of Decadence in the Nineteenth Century France*, 150, 167.

[22] 1886'da Édouard Drumont'un *La France Juive* (Yahudi Fransa) adlı kitabının yayımlanması Fransız anti-semitizminin gelişiminde bir dönüm noktası teşkil eder.

[23] Bu anti-klerikal dalganın hedefi birinciden farklı olarak dinî kongregasyonlardı. 1 Temmuz 1901 Dernekler Yasası'yla tüm dinî kongregasyonların Conseil d'État'dan izin belgesi alması zorunu hale geldi. 1902'de daha radikal bir anti-klerikal olan Émile Combes'un başa gelişiyle 1901 Dernekler Yasası daha sıkı bir şekilde uygulanmaya başlanmış, 7 Temmuz 1904'te yürürlüğe giren bir başka dernekler yasası ile dinî kongregasyona mensup kişilerin devlet ya da özel okullarda öğretmenlik yapabilmesi imkânsız hale gelmiştir. John McManners, *Church and State in France, 1870-1914* (London: SPCK, 1972), 74-80, 118-28; Malcolm O. Partin, *Waldeck-Rousseau, Combes, and the Church: The Politics of Anti-Clericalism, 1899-1905* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1969), 4-7.

[24] Vatikan'la Fransız hükümeti arasındaki ilk sürtüşme Papa'nın, Fransız hükümetinin üç piskopos atamasını reddetmesiyle başgösterdi. İkinci anlaşmazlıksa Cumhurbaşkanı Émile Loubet'nin İtalyan Kralı III. Viktor Emmanuel'i ziyaret etmek istemesiyle ortaya çıktı. Papa, İtalyan kralını ziyaret eden devlet başkanlarıyla bir araya gelmeyi bunun İtalya'nın Vatikan'ı işgalinin onaylanması olarak gördüğü için reddediyordu. Bundan dolayı Loubet' nin ziyareti Vatikan'la diplomatik ilişkilerin kopmasına yol açtı. Aynı zamanda da "ayrılık" meselesini Combes'un kısır siyasi çıkar beklentilerinin ötesine taşıyarak kamuoyunun da katıldığı bir tartışmaya dönüştürdü. Maurice Larkin, *Church and State after the Dreyfus Affair: The Separation Issue in France* (New York: Barnes & Noble Books, 1974).

kaçınılmaz olmasa da, "ayrılık" meselesini ciddi bir şekilde gündeme getirdi.[25]

## 1905 YASASI MECLİS TARTIŞMALARI

1905 Kilise-Devlet Ayrılığı Yasası'nın öngördüğü laiklik modeli üç ana ilke üzerine oturuyordu: Birincisi kurumsal ayrışmaydı. Buna göre daha önceden devlet tarafından tanınmış dinler kurumsal içyapılarını korurken (4. madde), hukuki açıdan sadece birer dernek olarak kabul ediliyorlardı. İkincisi dinin kurumsal meşruiyetinin ortadan kalkmasıydı. Başka bir deyişle, din artık ne kamu hizmeti ne de ahlâkın temeli olarak görülüyordu. Üçüncü prensip ise din ve vicdan özgürlüğüydü ki bu da devletin hiçbir dini resmî din olarak tanımaması ve tüm din ve inançlara saygı duyması demekti.[26]

"Ayrılık"ın 1903'te ilk defa ciddi olarak gündeme geldiği zamanki tartışmalardaki hava ile yasanın 21 Mart ile 3 Temmuz 1905 tarihleri arasında Meclis'te (*Chambre des Députés*) tartışıldığı hava arasında gözlenebilir bir fark vardı. Başta Katolikler olmak üzere pek çok kişinin beklentisinin aksine "ayrılık" bir uzlaşma atmosferi içinde tartışıldı. Yasanın son hali, Fransız toplumunda Katolikliğin varlığını devam ettirmenin öneminin kabul edildiğini gösteriyordu. Yasa, 18 Haziran 1903'te farklı yasa tekliflerini incelemekten sorumlu Meclis komisyonu raportörü Aristide Briand'ın[27] kendi yasa tasarısını temel alıyordu. Briand'ın tasarısındaki bazı önemli değişiklerden sonra ortaya çok daha ılımlı bir yasa çıkmıştı. Bu değişikliklerle, Konkordato rejimi kapsamında tanınan dinlere mensup din adamları için cömert denilebilecek bir emeklilik sistemi getiriliyor, bu dinleri temsil eden kurumsal yapılara kamulaştırılan taşınmaz mülklerinin kullanım hakkı devrediliyor ve en önemlisi ünlü 4. Madde ile bu dinlerin iç kurumsal yapılarının korunmasına (ki bu özellikle Katolik Kilisesi için hayati bir meseleydi) olanak tanınıyordu.[28]

---

[25] "Ayrılık" ilk kez Combes'un Auxerre'de 4 Eylül 1904'te yaptığı konuşma ile ciddi bir şekilde gündeme geldi.

[26] Baubérot ve Mathieu, *Religion, modernité et culture*, 283. Yine bkz. Baubérot, *Histoire de la laïcité française*, 93-4.

[27] Aristide Briand (1869-1932), Loire bölgesinin sosyalist milletvekiliydi. Daha sonraki dönemlerde önce bakan, sonra başbakan oldu.

[28] 4. madde etrafındaki tartışmalar, yasanın hazırlanma sürecinin en önemli bölümüydü. Maddenin ilk halinde dinlere ait mülklerin, yasanın yürürlüğe girmesinden itibaren o dinleri temsil iddiasında olan hangi dinî derneklere devredileceği açık değildi. Bu da Katoliklere göre kilisenin iç hiyerarşisinin ve idaresinin tanınmaması demekti. Jean Jaurès ve Francis de Pressensé'nin çabaları sonucunda 4. madde, "Katolik dernekler" olarak sadece bu dinin genel kurallarına uygun olanları tanınacağı şeklinde değiştirildi. Katoliklerin endişelerini dikkate alan bu değişiklik ile ayrılık sonrasında kilise içinde kopma ya da bölünmeye sebep olabilecek Katolik Kilisesi'ni temsil ettiğini iddia eden dinî derneklerin ortaya çıkma ihtimali önlenmiş oluyordu.

1905 Yasası'nın Meclis'teki tartışmalarında çoğunlukla kilise-devlet ayrılığını savunan cumhuriyetçi milletvekilleri ile çoğu yasaya karşı çıkan Katolik milletvekilleri, Fransız milliyetçiliğinin iki geleneğini temsil ediyorlardı. Her iki tarafın da geliştirdiği argümanlar her birinin benimsediği milliyetçilik perspektifi gözönüne alındığında daha iyi anlaşılabilir. Milli irade (*volonté nationale*) her iki milliyetçi geleneğin savunucularının iddialarının merkezinde yer alıyordu. Birbirlerinden ayrıldıkları nokta ise Fransız milli kimliğinin nasıl tanımlanacağı üzerineydi. Örneğin, Katolik milletvekili Georges Berry'ye göre, "ayrılık" 1881 ve 1902 seçimlerinde ifadesini bulan "milli irade" ye aykırı bir hareketti; zira Konkordato'nun yürürlükten kaldırılması bir önceki seçimde halkın, temsilcilerine vermiş olduğu göreve ihanet anlamına geliyordu.[29] Yine Katolik milletvekillerinden Plichon da "ayrılık"ın Fransız halkına danışılmadan alınmış bir karar olduğunu söylüyordu.[30] Cumhuriyetçiler içinse söz konusu olan milli egemenlik ilkesi ile Papa'nın ya da Tanrı'nın millet-üstü egemenliğinin çatışmasıydı. Piskopos atamalarıyla başlayan, Cumhurbaşkanı Loubet'nin İtalya ziyareti ile daha da gerilen ve sonuçta "ayrılık" meselesinin gündeme gelmesiyle sonuçlanan süreç, cumhuriyetçi milliyetçiler için milli egemenliğin tehlikeye girmesini ifade ediyordu. Aristide Briand kilise-devlet ayrılığını "Cumhuriyetin çıkarlarını ve itibarını" tehdit eden bu krizler zinciri için en iyi çözüm olarak sunuyordu. Briand, Konkordato'nun "iki tarafı da bağımsızlık ve şeref gibi en önemli meseleler çerçevesinde sonu gelmez bir çatışma"ya sürüklediğini iddia ediyordu; çünkü geçmişte, Cumhuriyetin geleneksel uzlaştırıcı tavrı, temel ilkeler konusunda önemli tavizler verilmesine ve aşağılanmaya mâl olmuştu.[31] Benzer bir şekilde Paul Deschanel de "tamamen iç siyaseti ilgilendiren bir konuda sınırlarımız ötesinde hiç kimsenin ne düşündüğünü sormamıza gerek olmadığını" ilân ediyordu.[32]

1902 ile 1904 arasında Vatikan'la çıkan anlaşmazlıkların cumhuriyetçi kampın yukarıdaki düşünce tarzını geliştirmesinde bir rol oynadığı açıktı. Ama her halükârda bu argümanın geleneksel bir cumhuriyetçi duruş olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre din adamlarının Roma'ya olan sadakati kendi milletlerine olan sadakatleri konusunda kuşku uyandırıyordu. 1905 yasasının uzlaştırıcı ve ılımlı bir yasa halini almasında büyük

---

Bkz. Larkin, *Church and State after the Dreyfus Affair*, 106-16; Baubérot, *Religion, modernité et culture*, 277; Jean-Marie Mayeur, *La Séparation des Églies et de l'État* (Paris: Les Éditions Ouvrières, 1991), 50-64.

[29] Journal Officiel (Bundan sonra JO), 22 Mart 1905, 986-7.

[30] JO, 29 Mart 1905, 1108.

[31] JO, 22 Mart 1905, 990.

[32] JO, 24 Mart 1905, 1036.

emeği geçen cumhuriyetçi Alexandre Ribot, "Fransız din adamlarının hem köken hem de duygu olarak gayet Fransız" ve "vatansever din adamları" olduklarını söylediği zaman başka bir cumhuriyetçi Alexandre Zévaès, ironik bir tonla "Roma vatanseverleri!" diye atılarak cumhuriyetçilerin genel bakışını özetliyordu.[33] Din adamlarının Fransa'ya olan bağlılıklarından kuşku duyulması anti-klerikalizmin ana temalarından bir tanesiydi. Katolik milletvekilleri, Konkordato'nun iki taraflı bir anlaşma olduğunu ve bu anlaşmanın sona ermesi için iki tarafın da onayının alınması gerektiğini iddia ediyordu. Buna karşın Paul Deschanel, Mirabeau'nun Devrim sırasında söylediği ünlü sözleri hatırlatıyordu: "Milletin egemenliğinin değiştiremeyeceği hiçbir yasa olamaz."[34] Zaten, diğer ünlü bir cumhuriyetçi milletvekili Ferdinand Buisson'un dediği gibi, Fransız devleti, sınırları dışında bulunan bir otoriteden "izin almak" zorunda değildi.[35]

Cumhuriyetçi-milliyetçilerin Meclis tartışmalarında sıkça üzerinde durdukları diğer bir konu, laiklik ilkesinin devletin hiçbir ayrıcalık tanımadan tüm dinler karşısında tarafsızlığını gerektirmesiydi.[36] Bu fikir, aynı zamanda 19. yüzyıl boyunca cumhuriyetçi-milliyetçi "çoğulculuk" (*pluralisme*) söyleminin de temelini oluşturuyordu. Ancak Jean Baubérot'nun da belirttiği gibi, Fransa gibi Katoliklerin ezici çoğunluğu oluşturduğu bir ülkede cumhuriyetçi çoğulculuk söyleminin benimsenmesindeki zorluk kaçınılmazdı. Yani cumhuriyetçi-milliyetçiler kültürel olarak var olmayanı siyasi olarak yaratmaya çalışıyorlardı.[37] Bu da zaten bu milliyetçi geleneğin bazı prensipler ve değerler çerçevesinde inşâ edilen siyasi millet anlayışının doğal bir sonucu olarak anlaşılabilir. Bu çerçevede siyasi çoğulculuk cumhuriyetçi geleneğin dinden bağımsız bir milliyetçilik arayışının en önemli araçlarından birisiydi.

Yukarıdaki anlayışın aksine, Katolik-milliyetçiler kültürel bir millet tanımından yola çıkıyordu; Fransız halkının çoğunluğu Katolikti ve bu ortak miras da doğal olarak milletin temeliydi. Siyasi tanımlama da bu kültürel tanımlamayı birebir yansıtmak zorundaydı. Katolik milletvekillerinin argümanları birbiriyle bağlantılı iki fikirden hareket ediyordu: Her toplumsal düzenin, dinî bir temel üzerine oturması gerektiği ve Fransa'nın öncelikle Katolik bir ülke olduğu. Bu fikirlerden birincisi her toplumun –ve tabii devletin de– iyiliği için dinin olmazsa olmaz bir koşul ol-

[33] JO, 4 Nisan 1905, 1186.
[34] JO, 24 Mart 1905, 1034.
[35] JO, 16 Haziran 1905, 2246.
[36] JO, 28 Mart 1905, 1096-7.
[37] Baubérot ve Mathieu, *Religion, modernité et culture*, 144-7; Baubérot, *Histoire de la laïcité française*, 77.

duğuna inanmalarından kaynaklanıyordu. "Bizim idealimiz sivil toplumla dinî toplumun birleşmesidir" diyen Gayraud, tam olarak bunu ifade ediyordu. Tanrı fikri toplumun ve ahlâkın temeli olmalıydı.[38] Marquis de l'Estourbeillon için "ahlâkî büyüklük, zenginlik ve milletin güvenliği Tanrı'dan geldiğine göre milletin [dine] kayıtsız ya da [Yasa'nın] öngördüğü gibi ateist olduğunu söylemek" söz konusu olamazdı.[39] Paul Lerolle de hukuk ve dinin toplumda düzen ve mutluluğun sağlanmasında birbirlerini tamamladıklarını öne sürüyordu.[40]

Katolik-milliyetçilerin ikinci önemli argümanı ise şuydu: Katoliklik Fransız halkının çoğunluğunun dini olduğuna göre, Fransa öncelikli olarak Katolik bir ülke olarak tanımlanabilirdi. Boni de Castellane Kontu, işte bu sebeple, çoğunluk dininin milli birliğin sağlanmasında büyük bir destek olacağını söylüyordu.[41] "Katolik Kilisesi milyonlarca Fransızın ruhu için bir sığınaktı ve kilise ile devlet ayrılığı Fransız halkının elinden bunu alacaktı."[42] Plichon'a göre, özellikle de bu dinsizlik alametinin "ismi bütün dünyada Katoliklikle özdeşleşmiş Fransa'dan gelmesi kabullenilemezdi. Fransa yüzyıllar boyunca bu dini koruma ve yayma misyonuna sahip olmuş bir ülkeydi;" o yüzden Katolikliğini inkâr etmesi ancak "Fransız ruhunu tanımlayan nitelikleri kaybetmek pahasına olabilirdi."[43] Fransa, Gayraud'nun belirttiği gibi, "herşeye rağmen köklerine kadar Katolikti."[44] Zaten Katolik milletvekillerine göre Konkordato da "seküler Fransız geleneklerinden" sayılabilirdi. Bu anlamıyla da Katolik kimliği, Fransız milletinin seküler hedeflerine de hizmet ediyordu; zira Katoliklik sosyal barışı sağlıyor ve Fransa'nın dünyadaki itibarını artırarak "medenileştirme misyonu"na da yardımcı oluyordu.[45] Diğer bir deyişle kilise-devlet ilişkilerinde "ayrılık yasası"nın neden olacağı türden bir kopma sadece bir din olarak Katolikliği değil, Katoliklik milli prestijin bir aracı olduğu ölçüde, Fransız milletinin kendisini büyük bir tehlikeye sokuyordu.

1905 Kilise-Devlet Ayrılığı Yasası'nın sonuç olarak liberal ve uzlaşmacı bir metin haline geldiğini söylemek yanlış olmaz. İlk başlarda Katolik Kilisesi'ni yıpratmaya ve hattâ yıkmaya yönelik çatışmacı ve gergin bir havada tasarlanmış, pek çok Katolik bunun bir "zulüm" yasası olaca-

[38] JO, 14 Nisan 1905, 1392.
[39] JO, 9 Nisan 1905, 1279.
[40] JO, 13 Nisan 1905, 1341-2.
[41] JO, 28 Mart 1905, 1085.
[42] JO, 26 Mart 1905, 1085.
[43] JO, 29 Mart 1905, 1116.
[44] JO, 22 Mart 1905, 994.
[45] JO, 1 Temmuz 1905, 2687.

ğına inanmıştı. Ancak gerek Briand'ın yasa tasarısının göreceli uzlaşmacı karakteri, gerek Katolik ve cumhuriyetçi kamptaki ılımlıların karşılıklı çabaları, kilise-devlet ayrılığının liberal bir şekilde ortaya çıkmasını sağladı.[46] Bazı Katolik milletvekilleri, yasanın Kiliseyi yok etmeyi hedeflediğine inanmakta devam etseler de[47] yasanın uzlaştırıcı anlayışının sadece Briand ve diğer bazı ılımlı cumhuriyetçilerin kendi beyanlarından anlaşılabileceğini söyleyemeyiz.[48] Pek çok Katolik milletvekilinin yasa ile ilgili kaygılarının ve beklentilerinin cumhuriyetçiler tarafından gözönüne alındığını ve yasanın son halinin uzlaştırıcı olduğunu açıkça söylediklerini görüyoruz.[49] Sonuç olarak Meclis, Katoliklerin endişelerini gidermek için, kimi zaman Briand'ın muhalefetine rağmen, pek çok değişiklik yaptı. Yasanın bu son halini almasında en büyük katkıyı ise şüphesiz 4. maddede Katolik Kilisesi'nin iç hiyerarşisini tanıyan ve koruyan değişiklik yapmıştı.[50] Tüm bu değişiklikler gösterdi ki yasa, pek çok Katoliğin beklentisinin aksine, Papalık ile işbirliği içinde şekillendirilmiş olmasa da, her iki kampın uzlaşmacı milletvekillerinin ortak çabası ile ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, "ayrılık," cumhuriyetçilerin Papa ile müzakere etmeyi reddetmeleri sebebiyle tek taraflı bir hareket olmasına rağmen aynı zamanda bir uzlaşma yasasıdır.

Jean Baubérot "laik pakt" adını verdiği bu uzlaşma yasası ile cumhuriyetçi kampın zaferinin, bir tarafın kazandığı, diğer tarafın kaybettiği bir oyun olmadığının altını çizer.[51] 1905 yasasının liberal yapısı ve yürürlüğe girmesini izleyen dönemde yasanın Papalık için kabul edilebilir bir hale dönüşmesi için yapılan müzakereler, Fransa'da kilise-devlet ayrılığının, devletin Kiliseyi saygı ve özen gösterilmesi gereken önemli bir toplumsal kurum olarak görmeyi bilinçli olarak seçmesinin bir sonucudur. Yani yasanın ılımlı karakterinin temeli, Katolikliğin Fransız toplumu için bir teh-

---

[46] Mayeur, *La séparation des Églises et de l'État*, 32-5.

[47] Yasanın oylanmasından önce kuşkucu yaklaşanlar arasında Paul Lerolle, Raiberti, Jules Auffray, Léonce de Castelneau, Marquis de la Ferronnays ve Prache'yi sayabiliriz. Bkz. JO, 4 Temmuz 1905, 2675-90.

[48] Cumhuriyetçiler arasında her ne kadar Maurice Allard gibi radikal anti-klerikal milletvekilleri olsa da, yasanın Kiliseye özgürlük verebilecek liberal bir yasa olmasını isteyen Briand ve Jaurès'in yanısıra daha pek çok cumhuriyetçi sayabiliriz. Bunların arasında Paul Deschanel, Victor Augagneur, Maurice Colin, Georges Leygues, Marc Réville ve Jean Codet öne çıkan isimlerdi.

[49] "*L'intention libérale de la commission*" pek çok Katolik milletvekili tarafından ifade edilmişti. Bunların arasında Jules Auffray ve Gayraud'yu sayabiliriz.

[50] 4. madde üzerine yapılan tartışmalar için, bkz. JO, 18 Nisan 1905, 1501'den JO, 23 Nisan 1905, 1681'e kadar ve Mayeur, *La séparation des églises et de l'état*, 50-64.

[51] Baubérot ve Mathieu, *Religion, modernité et culture,* 281; Jean Baubérot, "La France, 'République Laïque'," Jean Baubérot (der.), *Religions et laïcité dans l'Europe des douze* içinde (Paris: Syros, 1994), 62.

dit oluşturmadığı fikridir.[52] Böylece "ayrılık" yasasının hazırlanma sürecinin, sadece Fransız milliyetçiliğinin iki geleneğinin çatışmasını değil aynı zamanda bu çatışmanın kavgadan uzlaşmaya dönüşümünü gösterdiğini söyleyebiliriz.

Pek çok gözlemcinin belirttiği gibi, yasanın Meclis'te kabul edilmesinde Briand'ın diplomasi yeteneğinin rolü yadsınamaz. Ancak cumhuriyetçilerin bu ılımlı tutumunun nedenlerini daha geniş bir perspektiften değerlendirmek gerekir. Bu tutumun üç kaynağı olduğunu söyleyebiliriz: Bunlardan ilki pragmatizm olarak nitelendirilebilir. Pek çok ılımlı cumhuriyetçi milletvekilinin de dile getirdiği gibi, cumhuriyetçiler Katoliklere ilerde kamuoyunu kışkırtacak ve seçmenleri Cumhuriyet karşıtı yapabilecek bir koz vermemeliydiler.[53] Bu yüzden bir yandan herhangi bir dinî baskı suçlamasını bertaraf edebilmek diğer yandan da devletin çıkarlarını gözetebilmek için yasa olabildiğince özgürlükçü olmalıydı. Bu duruşun ikinci kaynağı ise daha çok prensip meselesiydi: Cumhuriyetçiler herkesten önce kendilerinin liberal demokrasi idealine erişip erişemediğini görmek zorundaydı.[54] Cumhuriyetçiler hem vicdan özgürlüğünü hem de düşünce özgürlüğünü kutsal kabul etmelerine rağmen, vicdan özgürlüğünün kimi zaman düşünce özgürlüğü için bir engel teşkil ettiğini düşünüyorlardı.[55] Émile Combes'un Ekim 1904'te sunduğu yasa tasarısı ya da radikal anti-klerikal milletvekili Maurice Allard'ın önerdiği türden bir yasa[56] Fransa'da Katolikliğin varlığının devamına ciddi bir tehdit oluşturabilirdi.[57] Sonuç olarak "ayrılık" yasası aslında özgürlük fikrinin kendisinin yasanın son şeklini almasında ne kadar önemli bir rol oynadığını gösteriyordu. Meclis tartışmalarında cumhuriyetçi milletvekili Jean Codet'nin sözleri de bu anlayışı özetler nitelikteydi: "...Biz fikirlerimiz için referans olarak toplantı özgürlüğünü, tartışma özgürlüğünü alıyoruz. Ama bunu sadece kendimiz için istemiyoruz; bunu herkes için istiyoruz. Bu prensip meselesi herşeyden daha önceliklidir..."[58] Bu özgürlükçü tutumun üçüncü kaynağı ise, Katolikliğin Fransa'nın kaçınılmaz bir gerçeği olduğu fikrinin kabul edilmesiydi. Yalnız, bu kabulleniş, iki milliyetçi geleneğin tam bir uzlaşması anlamına da gelmiyordu. Tam aksine kilise ile devleti ayırarak, Fransa aslında Katolikliğin milli kimliği oluşturan en önemli

[52] Baubérot, "La France," 33.
[53] Louis Barthou ve Briand'ın bununla ilgili söyledikleri için, bkz. JO, 29 Mart 1905, 1117-8, 1120 ve JO, 16 Mayıs 1905, 1699.
[54] Baubérot, *Religion, modernité et culture*, 276.
[55] Baubérot, "La France," 26.
[56] JO, 11 Nisan 1905, 1293-307.
[57] Baubérot, *Religion, modernité et culture*, 276.
[58] JO, 27 Haziran 1905, 2487.

kurucu unsur olarak görüldüğü bir millet tanımını reddediyordu.[59] Ancak bu reddediş Katolikliğin yok edilmesi de demek değildi. Aslında Briand'ın Katoliklik dahil tüm dinlerin "ayrılık" gerçekleştikten sonra da varlıklarını devam ettirmelerine olanak sağlamaya çalıştığını söylemek doğru olur.[60] Katolikliğin Fransız milletini tanımlayan unsur olarak reddedilmiş olması, onun iç hiyerarşik yapısının da reddi anlamına gelmiyordu. 4. madde üzerindeki mücadele cumhuriyetçilerin Katolik Kilisesi'nin yapısını görmezden gelemediğini ve gelmek de istemediğini gösteriyordu. Briand bunu şu sözlerle ifade ediyordu:

> ...Bu kiliselerin bizim yok sayamayacağımız kuralları var; bu kendi başına çok önemli bir olgu ve kilisenin kaderini tarafsızlık ruhu içinde belirleyeceğimiz şu anda yasa koyucular olarak birincil görevimiz bu kiliselerin kendi özgür oluşumlarına hiçbir şekilde bir zarar gelmemesini sağlamaktır. Katolik Kilisesi'nin mirası bu dinin gereklerini yerine getirmek ve onu korumak isteyenlerin oluşturduğu dinî cemaatin mülküdür...[61]

Katolikliğin Fransız toplumunda kimileri için inanç kimileri içinse gelenek olarak yerinin tanınması, yasanın uzlaşmacı bir hale gelmesinde önemli bir rol oynadı. Örneğin Protestan milletvekillerinden Marc Réville bir Protestan olarak Fransa'nın Katolik çoğunluğa sahip bir ülke olduğunu ve cumhuriyetçilerin bu gerçeği yok sayamayacaklarını hatırlatıyordu.[62] Yine bir cumhuriyetçi olan Maurice Colin, "Saygı göstermemiz gereken bir Katolik geleneği var" çünkü "inanç kaybolsa bile...gelenekler devam eder..." diyordu.[63]

Yasanın Katolikler tarafından kabul edilmesi ve benimsenmesi önemliydi. Papa'ya danışılmadığı halde, inanan ya da sadece geleneksel olarak Katolik olan insanları dışlamamak için özen gösterildiğini söyleyebiliriz. Cumhuriyetçi bir milletvekili olan Georges Leygues'in belirttiği gibi, "..ayrılma [inananların] vicdanını, kimi zaman da inançtan daha güçlü olan ve saygı gösterilmesi gereken geleneksel alışkanlıkları rahatsız etmeden yapılmalıydı."[64] Tartışma boyunca, yasanın Katolikler tarafından kabul edilmesinin ne kadar önemli olduğu vurgulandı. Briand'ın Meclis'teki oylamadan hemen önce söyledikleri tam da bunun altını çizmeye yö-

---

[59] Baubérot, *Religion, modernité et culture*, 283-4.
[60] Bunun bir kanıtı olarak, bkz. Briand'ın 18 Nisan 1905'te 4. madde'nin tartışılması sırasında Maurice Allard'a verdiği cevap. JO, 18 Nisan 1905, 1502-3.
[61] JO, 21 Nisan 1905, 1607.
[62] JO, 23 Nisan 1905, 1659.
[63] JO, 5 Nisan 1905, 1215.
[64] JO, 22 Nisan 1905, 1967.

nelikti: "Gerçek iman sahibi olan ya da alışkanlık ya da aile geleneği sebebiyle dinlerine bağlı olan milyonlarca Katoliğin yaşadığı bu ülkede, onların kabul edemeyeceği bir ayrılık düşünmek söz konusu olamazdı."[65] Yasa 3 Temmuz 1905'te Meclis'te, 6 Aralık 1905'te de Senato'da kabul edildi. 11 Aralık 1905'te yürürlüğe girdi.

Ancak Briand'ın ve yasanın yapılmasına katkısı olan pek çok kişinin çabalarına rağmen yasa Papa tarafından Şubat 1906'da yayımlanan *Vehementer Nos* belgesi ile reddedildi. Bu reddediş, Papa'nın hem "ayrılık"ın kendisini prensip olarak kabul edememesinden hem de dinî dernekler olarak örgütlenmeye zorlanmayı, Katolik Kilisesi'nin iç yapısına bir saldırı olarak görmesinden kaynaklanıyordu. Diğer dinler yasanın öngördüğü şekilde yeniden örgütlenirken Katolikler, bir grup önde gelen Katolik din adamının yasanın kabul edilmesini dilemelerine rağmen Vatikan'ın kararına uymak zorunda kaldılar.[66] Ağustos 1906'da *Gravissimo* adlı yeni bir belge ile Papalık yasa ile ilgili her türlü müzakereyi reddetti. Ancak Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, savaş sırasında düşmana karşı cumhuriyetçilerle Katoliklerin "kutsal ittifak" (*union sacrée*) adıyla anılan işbirliği, Vatikan ile Fransız hükümetini birbirine yaklaştırdı. Yasa yürürlüğe girdikten sonra, ortaya çıkabilecek ihtilafları çözmekle yükümlü olan *Conseil d'État*'nın verdiği kararlar da, pek çok Katoliğin korktuğunun aksine, Vatikan'ı Fransız Devleti'nin Katolik Kilisesi'ni yıkmak gibi bir niyeti olmadığına ikna etti. Sonuç olarak 1924'te, Fransız hükümeti ile Papa XI. Pius arasındaki müzakereler sonucunda "dinî dernekler" yerine Kilise hiyerarşisini daha çok gözeten "diyosez dernekler"in kurulması konusunda anlaşmaya varıldı.[67]

---

[65] JO, 4 Temmuz 1905, 2683.

[66] McManners, *Church and State in France*, 158-9; Harry W. Paul, *The Second Ralliement: The Rapprochement between the Church and State in France in the Twentieth Century* (Washington, D.C.: The Catholic University Press, 1967), 19; Larkin, *Church and State after the Dreyfus Affair*, 180. "Yeşil kardinaller" denen bu din adamlarının piskoposlara yazdığı ve 26 Mart 1906'da *Le Figaro*'da yayımlanan mektup için, bkz. *Les textes de la politique française en matière ecclésiastique (1905-1908)* (Paris: Librairie Oritique, 1909). Papa'nın yasayı mahkûm etmiş olması, Katolik Kilisesi'nin sahip olduğu mülkleri hukuken kaybetmesi anlamına geliyordu. Ancak Katolik Kilisesi'nin hukuki durumunu herşeye rağmen yasal bir çerçeveye uydurabilmek için 1907'de geçirilen yeni bir yasa ile Kilise'ye bu mülkleri kullanım hakkı verildi. Baubérot, *Histoire de la laïcité française*, 91.

[67] McManners, *Church and State in France*, 167; Larkin, *Church and State after the Dreyfus Affair*, 216-22; J. de Fabrègues, "The Re-establishment of Relations between France and the Vatican in 1921," *Journal of Contemporary History* (1967) 2, 163-82; *1905, la séparation des Églises et de l'État*, 429-32.

# Sonuç

1905 yasasını, Fransa'da din-devlet ilişkilerine yaşanabilir bir çözüm getirmeye yönelik bir dizi müzakere ve uzlaşma takip etmiştir. Laiklik ilkesinin 1946 ve 1958 anayasalarında kabul edilmesi ile sonuçlanan bu süreçte, Katolik kimliğini temel alan bir Fransız milleti anlayışı reddedildi; ancak genel olarak din, daha spesifik olarak da Katoliklik –Konkordato sisteminde olduğu gibi devletin resmî olarak tanıdığı bir kurum değilse de– saygı duyulması gereken bir olgu olarak kabul edildi. Sonuç olarak diyebiliriz ki, 1905 Kilise-Devlet Ayrılığı Yasası'nın hazırlanma süreci Fransız milliyetçiliğinin Fransız laiklik modelinin şekillenmesini nasıl etkilediğini gösterirken, aynı zamanda milliyetçilik ve din-devlet ilişkileri modelleri arasındaki ilişkiyi de yeniden düşünmemizi sağlıyor.

# TARİHSEL AÇIDAN MİLLET VE MİLLİYETÇİLİK: ULUS-DEVLETİN KAPİTALİST ÜRETİM TARZIYLA BİRLİKTE GELİŞİMİ

**Recep Boztemur***

Tarihsel olarak modern devlet, kapitalist üretim ilişkilerinin maddi koşullarının gelişmesiyle eş zamanlı olarak ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle kurumsal yapıları on altıncı yüzyıldan itibaren olgunlaşmaya başlayan Kuzeybatı Avrupa'nın çağdaş devletlerinin kökenleri sermaye birikim süreçlerinin gerektirdiği toplumsal ve ekonomik koşullar içerisinde gelişme ortamı bulmuştur. Bu çalışma, dünya ölçekli sermaye birikimi sisteminin kurumsal yapısının ulus-devlet olduğu savına dayanarak millet ve milliyetçilik kavramlarından hareketle çağdaş ulus-devleti tanımlamayı amaç edinmektedir.

## MİLLET VE MİLLETİ OLUŞTURAN UNSURLAR

Kapitalist üretim düzeninin ve kapitalist üretim ilişkilerinin doğurduğu devletin sistematik bir incelemesini sunan Marksist düşünce, milliyetçiliğin piyasa ekonomisinin yaratılması ve burjuvazinin sürekliliği için sis-

* Doç. Dr. Recep Boztemur, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Tarih Bölümü.

temin kendisi tarafından üretilmiş ve maddi temelleri kapitalist düzen tarafından belirlenmiş bir gereklilik olduğunu vurgulamaktadır. Milliyetçilik, Marksizmin toplumsal yapıların geçeceğini varsaydığı geleneksel gelişme aşamalarından birinden diğerine geçişte toplumsal sınıfların gelişimi açısından bir araç işlevini görmektedir. Bu itibarla klasik Marksizm, milliyetçiliği, ulusal ekonomik sınırları çizen, bu sınırlar içinde ulusal dayanışmayı gerçekleştiren bir ideoloji olarak değil, toplumların gelişme aşamalarında içsel bir şekilde ve kendiliğinden ortaya çıkan bir ideoloji olarak düşünmektedir. Milliyetçiliği taşıdığı tarihsel-kültürel, ideolojik ve duygusal özelliklerinden soyutlayıp tarihsel aşamalar dizgesinde bir aşama olarak gören Marksist düşünce, böylece klasik liberalizmin milliyetçilik anlayışını benimsemiş görünmektedir. Bilindiği gibi liberal düşünce de milliyetçiliği, toplumların gelişme sürecinde daha üst bir aşamaya, başka bir deyişle ulusaldan uluslararası topluma geçişte gözlemlenen gerekli bir aşama olarak tanımlamaktadır. Marksist düşüncenin milliyetçiliği önceden belirli bir toplumsal gereklilik olarak algılaması, Nairn'in milliyetçiliğe olumsuz anlam yükleyen tanımıyla belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır: "Milliyetçilik geleneksel veya feodal toplumlarla milli unsurların daha az önemli olacağı (hattâ insanlık tarihinde daha az sorunlara yol açacağı) gelecek arasında bir yerlerde bulunan bir gelişme aşamasıdır."[1] Bu itibarla Marksist düşünce, milliyetçiliği, sorunlu, dışlayıcı ve egemen sınıfların kendi çıkarlarını topluma dayattıkları bir egemenlik kurgusu olarak düşünmektedir. Ernest Gellner, Marksizmin milliyetçiliği "yanlış adres kuramı" olarak gördüğünü, Marksizme göre tarihin uyarıcı mesajlarının sınıflara gönderilmesi gerekirken insan bilincinde ortaya çıkan talihsiz bir yanlışlık sonucu tarihsel mesajların millete ulaştığını belirtmektedir.[2] Gellner, bu eleştirisinden hareketle milliyetçiliğin doğrudan doğruya sınıf çatışmalarının sonucunda doğan bir ideoloji olarak görülemeyeceğini, devletin yönetsel yeteneklerinin gelişmesi ve kapitalist üretim biçiminin dünyaya yayılmasının sonucu olduğunu vurgulamaktadır.[3] Gellner, sermaye birikim süreçleri hızlandıkça uluslararası sistemin temellerinin sınıfsal farklılıklar tarafından belirlenmediğini, aksine sistemin sınırlarının yerleşik kültürler, dinler ve diller tarafından belirlenen milliyetçiliklerle çizildiğini belirtmektedir.[4]

---

[1] Tom Nairn, "Nationalism and 'Development'", *Introduction to the Sociology of "Developing Societies"*, ed. Hamza Alavi, Teodor Shanin, (New York ve London: Monthly Review Press. 1982), s. 430.

[2] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, (Oxford, Eng.: Basil Blackwell, 1983), s. 129.

[3] *A.g.e.*, ss. 1-5.

[4] Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence: Volume Two of a Contemporary Critique of Capitalism*, (Berkeley, L.A.: University of California Press, 1985), s. 213.

Millet kavramını tanımlamakta kullanılabilecek her durumda geçerli bir reçete bulmak güçtür.[5] Millet, dil, din, inanç, tarih ve kültür birliğine sahip topluluklar olarak tanımlanabildiği gibi aynı toprak üzerinde ortak ekonomik ve toplumsal çıkarlara sahip bireylerin aynı yönetsel birime aidiyet duygularıyla bağlanması üzerine de kurulabilmektedir. Bir toplumda yukarıda anılan özelliklerden birinin ya da birkaçının bulunması çoğu zaman o toplumu millet yapmaya yetmektedir. Daha da ileriye giderek, bireylerin bu ortak özelliklerden bazılarının kendi toplumlarında bulunduğuna duydukları inancın milleti oluşturan en önemli öge olduğunu söylemek gereklidir. Milletin inşası konusunda milletin niteliklerinden çok niceliğine vurgu yaparak belki de en çarpıcı saptamayı yapan Seton-Watson olmuştur: "Bir toplulukta önemli sayıda kişi kendilerinin bir millet oluşturduğunu varsayıyorlarsa ya da böyle olduğunu düşünerek millet gibi hareket ediyorlarsa millet ortaya çıkmış demektir."[6] Seton-Watson'ın "millet bilincine sahip önemli sayıda insanın" toplumda ne ölçüde yer aldığı tartışması bir yana, millet bilincinin ortaya çıkması için tarihsel, dilsel, kültürel kimi özelliklerin söz konusu toplumda belirmesi ve millet bilincini oluşturacak şekilde topluluk üyelerinde yaygınlaşması gereği açıktır.

Bir topluluğun kendisini ortak özelliklere sahip millet olarak tanımlaması, bu özelliklere sahip olmadığı varsayılan diğer topluluk üyelerinin dışlanmasını gerektirmektedir. Ortak bir kültürün paylaşıldığına olan inanç, bu kültürün gerektirdiği düşünce, inanç, simge ve yapılar doğrultusunda hareket etmeyi ve topluluğun diğer üyeleriyle ortak kültür çerçevesinde iletişim kurmayı öngörmektedir. Bireylerin aynı millete ait olma düşünceleri ve kendilerini bu aidiyetle tanımlamaları, bir yandan topluluk üyeleri arasında kimlik, sadakat ve dayanışmayı geliştirip karşılıklı hak ve sorumlulukları belirlerken diğer yandan topluluk üyeleriyle aynı ortak özelliklere sahip olmadığı varsayılan 'öteki' birey ya da grupların bu ai-

---

[5] Belki de her özgün tarihsel durum için millet ve ulus-devletin gelişimine yeniden ve yeniden bakmak gerekir. Türk siyasal yazınının aşina olduğu "millet" teriminin tarihsel gelişimi ve bunun Balkanlar ile Ortadoğu'daki görünümleri için şu çalışmalarıma bakılabilir: Recep Boztemur, "Historical Foundations of Multiculturalism in the Ottoman Empire", *The Challenges of Multiculturalism in Central and Eastern Europe*, ed. Sandu Frunza *et al.* (Cluj-Napoca: Provopress, 2005), ss. 143-154; *Idem.*, "Nationalism and the Other: the Making of Nation and the Nation-State in the Balkans", *Balkanski Identiçnosti Bulgarskata Kultura ot Modernata Epoha (19–20 bek)*, ed. Nikolay Aretov (Sofia: Institut za Izletvane na Integratsiata, 2001), ss. 191-218; *Idem.*, "The State, Nation and the Prospects for Democracy in the Middle East", *Journal of Oriental and African Studies*, Vol. 13 (2004), ss. 277-291.

[6] Hugh Seton-Watson, *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, (London: Methuen, 1977), s. 5.

diyet dışına itilmeleri sonucunu verir.[7] Diğer bir deyimle, milletin tanımlanması, millete bireyler tarafından atfedilen ortak özelliklere olduğu kadar milletten dışlanan öteki üyelerin niteliklerinin algılanmasıyla da yakından ilişkilidir. Millete duyulan aidiyet bağının dışlayıcılık üzerine kurulması da ortak tarihsel, kültürel ve psikolojik algılamaların var olduğunu belirtir. Fakat bütün bunlardan çok daha önemli olan milletin oluşumunda dil birliğinin mutlak bir gereklilik olduğu düşüncesidir. Dil birliği, varsayılan ortak özelliklerin toplumda yaygınlaşması için topluluk üyeleri arasında iletişimi sağlarken aynı dili konuşmayan ötekilerin dışlanmasını kolaylaştırır. Bununla beraber Anderson, topluluğun ortak kültürünün oluşumunda ortak dilin önemini vurgulamakla birlikte iletişim dilinin kimlik ve milliyet imgeleminin tek belirleyicisi olmadığını öne sürmektedir:

> Konuşulan dillere, bayraklar, giysiler, halk dansları ve diğer kültürel özellikler gibi millet olmanın sembolü olarak kimi milliyetçi ideologların davrandığı gibi davranmak yanlıştır. Dil konusunda en önemli nokta imgesel topluluklar yaratma, aslen belirli dayanışmalar oluşturma kapasitesidir.[8]

Anderson, ortak kültürün ve millet bilincinin oluşumunda ve ulusal duygu ve düşüncelerin dile getirilmesinde kullanılan ortak dilin mutlaka topluluğun kendi dili olması gerekmediğini belirtmektedir. Ortak dilin önemi, hayalî topluluğu millet olarak tanımlamaya yardımcı olacak ulusal dayanışma duygusunu yaratmaktır. Böylece Anderson'a göre, milliyet olgusunu yaratmakta birleştiricilik işlevini gören ortak dilin her durumda ulusal olması gerekmemektedir. Latin Amerika'nın sömürge ülkelerinin hayalî cemaatlerinde yerli milliyetçilerin iletişim aracı olarak genellikle sömürgeci gücün dilini benimsemeleri, ulusal yaratının (creole) ortaya çıkması için zorunlu bir uygulama olmuştur.[9]

---

[7] Gellner, *Nations and Nationalism*, s. 7.

[8] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised Ed. (London: Verso, 1991), s. 133.

[9] *A.g.e..*, s. 142-143. Anderson, matbaanın yayılmasıyla modern iletişimin topluluğun bütün üyelerine ulaştığı çağdaş dönemlerde siyasal sınırları belirli hayalî cemaatin (milletin) ortaya çıkarılmasında en önemli etkenin dil milliyetçiliği olduğunu, ancak bu dilin yaratılacak topluluğun mutlaka kendi dilinin olması gerekmediğini öne sürmektedir. *A.g.e..*, s. 46. Anderson, İspanyolca 'bakmak, beslemek, büyütmek, yetiştirmek' anlamlarına gelen 'criar' fiilinden türetilerek 'çocuk, yaratılmış, melez' (criollo) anlamlarına gelen ve Latin Amerika'nın beyaz sömürgeciler ile yerlilerden oluşan karışık topluluklarını tanımlamakta kullanılan 'creole' kavramına dayanarak tezini kanıtlamak amacındadır. Buna göre 'yaratılmış' toplulukların milliyetçiliklerinin de –sömürgecilerin dilinin ortak iletişim aracı haline gelmesiyle– 'inşa edilmiş' olduğunu belirtmektedir.

Anthony Giddens ise milletin, ulusal özellikleri bünyesinde barındırmakla değil, topluluğun kendisini siyasal otoriteyle özdeş olarak kabul etmesiyle ortaya çıktığını savunmaktadır. Milletin kendini siyasal otoriteyle ilişkilendirerek tanımlaması, milliyetçiliğin de devletin toplum üzerinde uyguladığı dünya görüşü olarak tanımlanmasını gerektirmektedir. Giddens, milletin "bütüncül bir yönetime tâbi, hem devlet aygıtının iç unsurları, hem de diğer devletler tarafından denetim altında tutulan ve kesin sınırlarla belirlenmiş topraklar üzerinde yer alan bir birlik"[10] olduğunu belirtmektedir. Milletin ulusal bir dil, toplumun belirli bir yönetimin etrafında ve altında doğal olarak yer aldığına duyulan inanç ve bireylere başka topluluk üyelerinden farklı bir kimlik sağlayan ortak bir tarih sonucunda ortaya çıkması, kapitalist ilişkilerin doğurduğu ekonomik değişimin etkisi altında çağdaş ulus-devletin gelişmesiyle yakından ilişkilidir. Bir topluluğun coğrafi, dilsel, etnik ve kültürel ortak özelliklerinin sınırları belirli bir toprak parçası üzerinde kurulacak bir siyasal yapıyla ilişkilendirilmesi ya da daha açık bir deyişle olağan ulus-oluşturma özelliklerinin devlet-kurma süreçleriyle birlikte geliştiğinin belirtilmesi, millet ve milliyetçilik yazınında özgün bir yere sahiptir.[11] Ulus-yaratma ve devlet-kurma süreçleri, siyasal, ekonomik ve kültürel bir dizi talep ve amacın ortak yaşama isteği doğrultusunda biraraya gelmesinin sonucunda gelişmişlerdir. Tarihsel olarak milleti ve ulus-devleti yaratan unsurlar, kentlerde gelişen orta sınıfların ekonomik faaliyet alanlarının sınırlarının çizilmesi, ortak bir siyaset, kültür ve ticaret alanının ortaya çıkması ve milletin bütün bireylerini kapsayacak bir hukuk sisteminin yaratılmasıyla ortaya çıkmışlardır. James Anderson milleti ve ulus-devleti yaratan unsurların tarih, kültür, dil gibi ortak özelliklerden çok topraklılık ilkesiyle (teritoryalite) ilişkili olduğunu öne sürmektedir:

> Bütün toplumsal örgütlenmelerin üzerinde hak iddia ettikleri ve üzerinde kuruldukları özel bir coğrafi alanın varlığının gösterdiği gibi çağdaş devletler, milletler ve milliyetçilik tamamen toprağa dayalıdır. Ancak [bu toprak üzerinde kurulu] devletler siyasal kurumlardan oluşurken milletler siyasal ve kültürel olgulardır.[12]

Çağdaş devletlerin, millet ve milliyetçiliklerin üzerine kuruldukları teritoryalite, devletin üstün bir egemenlik iddia etmesinde ve meşru fiziksel

---

[10] Giddens, *The Nation-State and Violence*, s. 116.

[11] Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction*, (Stanford, CA: Stanford University Press, 1978), ss. 98-99.

[12] James Anderson, "Nationalism and Geography", *The Rise of the Modern State*, ed. James Anderson, (Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press International, Inc., 1986), s. 117.

cebrin tekelci biçimde kullanılmasında vazgeçilmez ilkedir. Teritoryalite, popüler ve resmî ideolojilerle içsel olarak birleştirici, dışsal olarak ayırt edici şekilde ifade edilen milliyetçiliğin içinde doğduğu bereketli ortamdır. Milliyetçilik, bireyleri belirli bir ülke ve kültüre ait ya da ait olmama durumlarına göre millet olarak tanımlar. Toprak ve kültür de aslında milliyetçi ideoloji tarafından ulusal olarak tanımlanmaktadır, toplumsal konumlar, sınıfsal yapılar veya ekonomik farklılıklar açısından değil. Dolayısıyla milliyetçilik milleti aynı toprak üzerinde yaşayan içsel olarak bütünleşmiş topluluk olarak görmektedir, sınıfsal yapıları ve sınıf çatışmalarını böylece göz ardı edebilmektedir. Bu türden bütüncül bir anlayış, milliyetçilere, elde etmek istedikleri amaçların bütün toplumun amaçları olduğunu iddia etmelerine olanak sağlamaktadır. Milliyetçilerin hedefleri toplumun ortak çıkarı haline gelmekte, toprak sahipleri ve köylüler, sermaye sahipleri ve işçiler gibi toplumsal sınıfların belirli amaçları ulusal amaç ve hedeflerin gerçekleşmesi amacıyla önemsiz kabul edilebilmektedir.

## MİLLİYETÇİLİK VE ULUS-DEVLETİN OLUŞUMUNDA ROLÜ

Milliyetçilik, siyasal bir düzen içinde yer alan bireylerin ortak bir geçmişe ve kültüre sahip olduklarını vurgulayan bir simgeler ve inançlar dizgesine duydukları psikolojik bir bağlılık duygusu/bilinci olarak tanımlanabilir.[13] Bu ortak bilinç milliyetçi ideoloji tarafından topluma geniş bir zaman dilimi içinde sunulmaktadır. Milliyetçilik bir yandan milletle ötekiler arasındaki tutarsızlıkları ve uygunsuzlukları vurgulayabilmek için yakın geçmişe bakarken diğer taraftan daha iyi bir gelecek ülküsünü özel bir tarihsel geçmiş, ortak gelenekler, dil, din, ortak kimlik ve yurt birliği gibi birleştirici simgeler üzerine kurarak ulusal amaçlar etrafında toplumun harekete geçirilmesi amacını güder. Kısaca milliyetçilik aslen siyasal bir güçtür, toplumun aynı siyasal otoriteye aidiyet duyarak tekbiçimleştirilmesiyle siyasal ve ulusal sınırları birbirleriyle uyumlu kılmayı amaçlayan bir güç.

Ancak, dünya tarihinde böyle ideal bir ulus-devleti bulmak neredeyse olanaksızdır. Birçok ülkede siyasal sınırlar, etnik, kültürel, dinsel ya da dilsel sınırlar boyunca ilerlemez, aksine onları keser. Siyasal sınırlar aynı dili konuşan toplulukları birbirinden ayırdığı gibi, farklı dil ve din gruplarını aynı toprak üzerinde birleştirebilir. Birçok devlet, birbirinden farklı pek çok topluluğu hukuk sistemi altında bulundurur. Kimi zaman sınırlar kentleri ve ticaret merkezlerini, kendilerinin ekonomik güç olmalarını

[13] Giddens, *The Nation-State and Violence*..., s. 116.

sağlayan tarımsal çevrelerinden koparır. Kimi zaman da tarih farklı birçok topluluktan oluşmuş bir millete ortak tarihsel geçmiş, ekonomik bütünlük ve kültürel zenginlik bahşeder. Ancak kültürel farklılıkların korunmasını amaçlayan hümanist varsayımların aksine çoğulcu uluslararası sistem temel olarak ulus-devletler tarafından oluşturulmuştur. Ulus-devletlerin kabulüyle oluşturulmuş uluslararası hukuk, kurulu bir ulus-devlet düzeninde farklı toplulukların kendi kaderlerini tayin hakkına sınırlamalar getirmektedir. Yine de milliyetçi ideolojinin öngördüğü milli toplum tarafından kurulduğu varsayılan ulus-devlette çatışmaların olmadığını söylemek olanaksızdır, ne devletler ve içlerinde yer alan milletler birbirleriyle uyumludur, ne de tarihsel gerçeklik ulus-devletin milletin bütününü kapsadığı böyle bir uyuma tanıklık etmektedir. Gellner, günümüzde çeşitli millet ve milliyetlerin sayısının içlerinde yer aldıkları siyasal birimlerin sayısından fazla olduğunu iddia etmektedir.[14] Avrupa tarihinden bir örnek vermek gerekirse on altıncı yüzyılın başında Avrupa'da beş yüzden fazla bağımsız siyasal birim bulunuyorken yirminci yüzyılın başına gelindiğinde bunların sayısı yalnızca yirmi beşe düşmüştür.[15] Bu, Gellner'in de deyimiyle, dünyadaki bütün milliyetçiliklerin aynı zamanda aynı derecede tatmin edilemeyeceği anlamına gelmektedir.[16]

Milliyetçi ideoloji, ulusal dayanışmanın yaratılması ve sürdürülmesi için milleti oluşturan unsurlar ile devlet-kurma süreçleri arasında nesnel bir ilişki kurmaya gayret etmektedir. Ulusal dayanışma, genellikle dinsel ya da dilsel bütünlüğe dayandırılır, varolan ya da geçmişteki devlet toprakları üzerinde yer alan topluluk üyeleriyle birlikte sahip olunan ortaklıklar ve siyasal coğrafyadaki 'doğal' bölünmelerin ayırdığı ötekilerle olan farklılıklarla beslenir. Milliyetçiliğin kültür birliği sağlayan özellikleri her zaman siyasal-kurumsal yapıyla ilişkilendirilir, kültürel birlik kimi zaman bağımsız bir devlet olma amacı, kimi zaman varolan bir devlette çağdaşlaşma için reform istekleri şeklinde tezahür eder, çoğu zaman da ulusal çıkarların gerçekleştirilmesi için siyasal faaliyetlerin meşruiyetinin sağlanması amacıyla kullanılır. Ulus-devlet kurma faaliyetiyle milliyetçilik arasındaki ilişkiler karmaşıktır, basitleştirmek pahasına bu ilişkilerin üç düzeyde ortaya çıktığı söylenebilir: İlk olarak milliyetçilik devletle 'ulusal' toplum arasındaki kurumsal bağlantıyı kurar. İkinci olarak aynı toprak üzerinde yer alan kültürel ve ekonomik olarak farklı bölgele-

[14] Gellner, *Nations and Nationalism*, ss. 1-2.
[15] Charles Tilly, "Reflections on the History of European State-Making", *The Formation of National States in Western Europe*, ed. Charles Tilly, (Princeton: Princeton University Press, 1975), s. 15.
[16] Gellner, *Nations and Nationalism*., s. 2.

rin daha homojen bir siyasal yapı içinde bütünleştirilmesini ve bunun dış tehditlere karşı korunması için gerekli dünya görüşünü sağlar. Son olarak bir milleti diğerlerinden ayırarak siyasal topluluklar arasındaki sınırları çizer.[17] Böylece milliyetçi ideolojinin çoğunlukla ulaşmak istediği üç temel amaç ortaya çıkmaktadır: Birinci amaç, millet tanımının kapsadığı düşünülen bütün toplulukların siyasal yapıyla bütünleştirilmesi ve ulusal birliğin sağlanması; ikinci amaç, yalnızca varsayılan milletin çoğunlukta olacağı egemen bir devletin yaratılmasıyla gerçekleştirilecek olan ulusal bağımsızlık; üçüncüsü de bu bağımsız devlet çatısı altında milletin var olduğuna duyulan inancın bütün topluluk bireylerine yaygınlaşmasını sağlayan bir ulus-oluşturma sürecinin devamı, başka bir deyişle milliyetçi bir dünya görüşünün yaratılmasıdır.[18]

Devletin toplum üzerindeki yönetsel gücünün genişlemesi, bireyler arasında ulusal bilinç, toplumsal dayanışma ve aidiyet duygularını arttırmakla kalmaz, aynı zamanda yurttaşlık kavramını ve bilincini de geliştirir. Çağdaş ulus-devletler öncesindeki imparatorluklarda bireyler kendilerini yurttaş olarak tanımlamazlar, merkezî siyasal otorite kendilerini aynı hukuka tâbi eşit yurttaşlar olarak görmez, uyruklarını farklı etnik yapılara, dinlere ve dillere göre ayırır. Ulusal bir topluluğa dayalı devletin egemenlik alanının genişlemesiyle siyasal bir topluluğa ait olduklarının bilincine ve bu bilincin gerektirdiği haklar ve ödevlere sahip olmaya başlayan uyruklar yurttaşlığa doğru bir geçiş süreci içine sürüklenirler. Devletin, eğitimi ve ulusal değerleri topluma yayan aygıtları geliştirmesiyle, yurttaşların kendilerini giderek daha fazla ait hissettikleri kamusal alanın sınırları genişler.

Dolayısıyla milletin oluşturulması ve sürekliliğiyle bunu sağlayan milliyetçi ideolojinin ulus-devlet oluşumundaki rolü, sermaye ilişkilerinin genişlemesiyle sürekli gelişen devletin yönetsel gücünün artmasıyla yakından ilişkilidir. Siyasal alanın ayrılmasıyla kamusal alanın belirlenmesi devletin toplumsal ve ekonomik alanlar üzerindeki gücünün ve müdahalesinin sınırlarını da çizer. Devletle toplum arasındaki bu ilişki kapitalist toplumda sınıfsal düzenin de temelidir, çünkü devletin ekonomik alanı terk ederek siyasal alana çekilmesi iktisadi ilişkilerde sınıf hâkimiyetini doğurmaktadır.[19] Oysa tarihsel olarak devletin ortaya çıkışı, belirli grup ya da sınıfların çıkarlarının aksine yurttaşların genel kamusal çıkarlarının korunması için çeşitli siyasalar, program ve uygulamalar ile hakemlik görevini görecek bir bürokratik örgütün doğuşuyla gerçekleşmiş, bu da

[17] Anderson, "Nationalism and Geography", s. 120.
[18] Seton-Watson, *Nations and States...*, s. 3.
[19] Giddens, *The Nation-State and Violence...*, s. 211.

devletin yönetsel gücünün artmasını gerektirmiştir. Modern kapitalist devletin gelir kaynaklarını elde edebilmek ve idame ettirebilmek için kapitalist sınıfların gelişmişliğine olan gereksinim sonucu her zaman sınıfsal eğilimler olmakla birlikte devlet güç ve otoritesini sağlamlaştırabilmek ve yönetimi milli temellere dayandırabilmek için genel faydanın sağlanmasına giderek daha fazla vurgu yapmaktadır. Bunun için de gelecekteki toplumsal ve ekonomik değişimlere ortak bir toplumsal zemin hazırlayabilmek amacıyla devletin yönetsel gücünü, tarihin yeniden yorumlanmasına kadar genişletir. Tarihin konuşturulması, tarihsel, dilsel, kültürel tekbiçimleştirme ve devletle toplum arasındaki ilişkilerin denetim altına alınmasıyla devletin yönetsel gücünün daha da artması sonucunu verir.[20]

Özetle, devletin yönetsel gücü, kapitalist ilişkilerin gelişmesi sonucunda ortaya çıkan büyük ölçekli karmaşık toplumsal süreçlerle birlikte gelişir. Devlet, belirli sınırlara sahip topraklar üzerinde yer alan toplumun iç düzenini sağlamak amacıyla millet üzerinde uygulanacak olan yetke ilişkilerini belirler ve iç düzen toplumun bireylerince yetkeye sahip olduğu kabul edilen kurumlar tarafından kullanılan meşru güç kullanma tekeliyle sağlanır. Gellner, ancak güç kullanma tekeline sahip bu kurumsal yapının varlığı söz konusu olduğunda devletten söz edilebileceği inancındadır: "[d]evlet, düzenin sağlanmasıyla özel olarak ilgili kurum ya da kurumlar dizgesidir... Devletin varlığı, polis gücü ve mahkemeler gibi düzeni sağlamakla görevli özel kurumların toplumun geri kalan ilişkilerinde ayrıldığında belirir. Bu [kurumlar] devlettir."[21]

## BATI AVRUPA'DA MODERN DEVLET VE MİLLETİN ORTAYA ÇIKIŞI

Avrupa'da modern devletin ortaya çıkışı ve devletin kendi sürekliliğini sağlaması amacıyla devletin gereksinimlerine uygun bir ulusal topluluk yaratması sürecinde kimi temel özellikleri belirlemek mümkündür. Tarihsel açıdan İngiltere ve Belçika gibi güçlü bir ticarileşmenin olduğu ülkelerde ulusal devletlerin ortaya çıkmasıyla kapitalist ilişkilerin gelişmesi arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Hattâ ticarileşme sürecinden İngiltere kadar nasibini almamış ve tarımsal üretim ilişkilerinin baskın olduğu Fransa ve İspanya gibi ülkelerde de on altıncı yüzyıldan itibaren bu iliş-

[20] Aslında Giddens 'historicity' (tarihsicilik) terimini tercih etmektedir. Terim, tarihi değiştirmek pahasına tarihsel gerçeklerin kontrollü ve bilinçli biçimde kullanılması ve tarihin inşası anlamında kullanılmaktadır. *A.g.e.*., s. 212.

[21] Gellner, *Nations and Nationalism*, s. 4.

kiyi gözlemlemek mümkündür.[22] Avrupa tarihinde kapitalist mülkiyet ve üretim ilişkilerinin sonucunda toprak ilişkilerinin bozulmaya başlamasıyla tarımın ticarileşmesi gerçekleşti. Mülkiyet ve üretim ilişkilerinin değişimi devlet gelirlerinin akışını kolaylaştırdı ve gelirlerde artışa yol açtı. Sermaye ilişkilerinin değişmesi ve ulus-devletlerin ortaya çıkışı arasında temel olarak iki gözlemde bulunmak mümkündür: İlk olarak, kapitalist üretim ilişkilerinin yaygınlaşması mutlak monarşilerin hâkimiyetleri altında bulunan kaynakların serbest kalmasını sağladı. Bu, önceleri toprakta uygulanan farklı ve parçalanmış mülkiyet ilişkilerinin devlet yararına değişmesini ve toprak mülkiyetinin gelişmesini sağladı, örneğin vergilendirmenin kolaylaşmasına yol açtı. İkinci olarak, kentlerin ve sınai üretimin gelişmesi toprak sahiplerinin topraksız tarımsal işgücünü daha etkin kullanarak kendilerine kentlerde ve çevresinde daha kârlı piyasalar yaratma gereksinimini doğurdu. Bunun sonucu da büyük toprak sahipleri ile mutlak monarşiler arasında ortaya çıkan ittifak oldu. Tarihsel olarak feodalizmin çözülme aşamasına rastlayan bu ittifak, modern devletin teritoryalite temellerini atması ve sınırları belirli bu topraklar üzerinde kurulan ekonomik örgütlenmeyi belirlemesiyle Avrupa devlet-kurma süreçlerinin en belirgin özelliği haline geldi.[23] Bu süreç aynı zamanda tarihçiler arasında ilk milliyetçilik düşüncesinin ne zaman doğduğu tartışmasına ışık tutacak bir süreçtir. Millet ve milliyetçilik, feodalizmin siyasal ve ekonomik buhranları sonucunda hanedanların ve dinsel otoritelerin önemini kaybetmeye başladığı geç orta çağda devletin yeni ittifaklarla hâkim olduğu topraklar üzerindeki siyasal topluluğu tanımlamaya başladığı zamanlarda doğdu. Kamusal otoritenin teritoryal yönetiminin güçlenmesi devlet hükmünün kurumlaşmasını ve kentli üretim ve ticaret ilişkileri etrafında dayanışma merkezlerinin doğmasını sağladı.[24]

Avrupa mutlak monarşisinin hukuksal temelinin kurulmasında, devletin yasal düzenlemelerinin üstünlüğünün toplum tarafından kabulü bir başka temel nitelik olarak belirmektedir. Hukuk düzenlemeleri, yerel ya-

---

[22] Tarihsel açıdan devlet-kurma ve ulus-oluşturma süreçlerinin ayrıntılı incelemeleri için şu eserlere başvurulabilir: Elie Kedourie, *Nationalism*, 4th ed., (Oxford, UK Blackwell, 1993); Edward H. Carr, *Nationalism and After* (London: MacMillan and Co., Ltd., 1945); Hugh Seton-Watson, *Nations and States, An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism* (London: Methuen, 1977); Anthony D. Smith, *Nationalism in the Twentieth Century* (New York: New York University Press, 1979); *Idem.*, "State Making and Nation-Building", *States in History*, ed. by John A. Hall, (New York: Basil Blackwell, 1987), ss. 228-263; John Breuilly, *Nationalism and the State*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1985).

[23] Tilly, "Reflections on the History of European State-Making", ss. 72-73.

[24] Poggi, *The Development of the Modern State*, s. 36. Poggi, hem mutlak yönetici için hükümranlık kuralları, hem de kentli grupların ticari faaliyetleri için hukuksal düzenlemeler sağlayan devlet[çik] hükmü için *ständestaat* terimini kullanmaktadır.

saları, âdetleri ve ayrıcalıkları kaldırarak merkezî devleti güçlendirdi. Hukukun etkin bir yargılama sistemi aracılığıyla belirli bir toprak üzerinde yaşayan herkese uygulanması milletin ortaya çıkması açısından en önemli adımlardan biri oldu, çünkü hukuk birliği yerel otoritelerin yasal konulardaki hüküm haklarını ortadan kaldırdığı gibi bireylerin farklı hukuk kurallarına tâbi olmalarına son verdi. Hukuk birliğinin merkezî yönetimi güçlendirdiği, hukuk uygulamalarının ve zor kullanma aygıtlarının teritoryalleşmesini sağladığı açıktır. Kapsamı geniş bir yargılama düzeni tarafından hukuk kurallarının her zaman ve her yerde herkese aynı biçimde uygulanması, hukuku idarenin çerçevesi olmaktan çıkarıp yönetim erkinin bir aygıtı haline getirdi.[25]

Önceki yönetimlerden farklı olarak Avrupalı modern yönetim erkinin merkezileşmesinde ve mutlak gücün uygulanmasında en önemli aygıt askerî güç olarak belirdi. Askerî güç, hem devletin toprak üzerindeki hâkimiyetini yerel güç odaklarından koruma, hem de sınırları belirlenmiş, bütünleştirilmiş toprağı ve bu toprağa aidiyet duyan topluluğu dış tehditlere karşı savunma görevlerini üstlendi. Meşru güç kullanma aygıtının merkezileşmesi ve tekelleşmesi devlet-kurma sürecinin önemli bir parçası haline geldi. Sadece "devlet savaşı, savaş da devleti yaratmakla"[26] kalmadı, yönetim işlevlerinin farklılaşması sonucunda orduların gelişimi, modernleşmesi ve büyümesi önce ticari, daha sonra sınai kapitalizmin gelişmesini de sağladı.[27]

Bürokratik aygıtın ve çağdaş-akılcı bir devlet memurları kurumunun gelişmesiyle Avrupa devlet-kurma süreci tamamlandı. Bu süreç, kalıtsal memurlardan askerî ve yönetsel aygıt için yetiştirilmiş liyakata dayalı bürokratlara geçişi içermekteydi. Bürokrasi, yasaları yapmak ve uygulamak için oluşturulmuş birbiriyle ilişkili bir dizi kurumda devletin gücünü ifade eden ilkeler ve kurallar çerçevesinde devlet görevlerini yerine getirmekle yükümlüydü. Bürokrasinin, yasaları herkese eşit uygulayabilmek için nesnelleşmesi, böylece devletin yansızlığını vurgulaması gerekiyordu. Bürokrasi, kamu hukuku ve devlet kurumları, kişisel ilişkilerden uzak, olabildiğince yansız, yalnızca devlete sadakat duyan ve nesnel yönetsel süreçler içinde yetişmiş bürokratlarca biçimlendirildi.

Nihayet, kamusal ve özel alanların birbirinden ayrılması ve bu ayrımın milliyetçi dünya görüşüyle meşrulaştırılması, Avrupa devlet oluşum süreçlerinde son bir temel nitelik olarak değerlendirilmelidir. Mutlak monarşilerin kamusal ve özel alanları birbirinden ayırmaya başlamaları, ön-

[25] *A.g.e.*, s. 73.
[26] Tilly, "Reflections on the History of European State-Making", s. 42.
[27] Giddens, *The Nation-State and Violence*, ss. 115-116.

celeri feodal düzenin gerektirdiği işlevleri yükümlenmiş ve geleneksel bir yaşam biçimine sahip bireylerin toplumsal kimliklerini artık sınıfsal özelliklerin belirlediği bir aşamaya taşıdı. Bireyler, ekonomik olarak piyasada sahip oldukları kaynaklar yoluyla toplumsal üründen alabilecekleri payları üzerinde hak iddia etmeye olanak sağlayan bir güç edindiler. Sermaye, bu gücü sermaye sahiplerine bahşetmekle birlikte toplumsal ilişkiler söz konusu olduğunda durum eskisinden farklıydı. Sermaye, feodal düzenin beylere sağladığı toplumsal gücü ve güç uygulama aygıtlarını sermaye sahiplerine sağlamıyordu. Dolayısıyla eski toplumsal gücünden yoksun sermaye sınıfı, piyasanın kendiliğinden işlemesini sağlayacak ve kapitalist sınıfın haklarıyla varlıklarını karşıt sınıfların saldırılarından koruyacak bir kurumsal güce ihtiyaç duyuyordu. Bu kurumsal güç, halihazırda kendine bir 'kamusal' alan çizmiş bulunan ve yapısal olarak bütün sınıfların üstünde, onlara eşit derecede uzak, fakat birleştirici bir güç olarak bulunan devletten başkası değildi. Bu siyasal kurum ekonomik alandan ayrılmıştı, ancak ondan bütünüyle yalıtılmış değildi. İş ilişkilerini düzenleyecek kuralları ve yasaları yapmakla, ticaretin yönetimine karışmakla, tekellerin düzenlenmesiyle ve rekabet koşullarının oluşturulmasıyla devletin müdahalesi ekonomik alanın tamamını kapsamaktaydı. Buna karşılık toplumsal güçler devlet ilişkileri, refahın arttırılması, yasamanın iyileştirilmesi, devletle din arasındaki ilişkiler, dış ilişkilerin yönetilmesi gibi konularda kamuoyunu oluşturacak faaliyetler içindeydiler. Devlet ideolojisi olan ulusal bütünlük düşüncesi, bu ilişkiler çerçevesinde kamusal yararın korunduğunu ve ekonomik ilişkilerin devlet tarafından dengelendiğini ileri sürerek ortaya çıkmış olan siyasal ve toplumsal düzenin meşrulaştırılmasını sağlıyordu.[28]

Sermaye ve mülkiyet ilişkileri de sınıf sistemleri üzerinde belirleyici etkide bulundu. Batı Avrupa burjuvazileri bir yandan kurumsal düzenlemeler aracılığıyla eski toprak sahibi sınıflara karşı güçlenirken diğer yandan karşısında giderek güçlenen işçi sınıfını buldu. İşçi sınıfının talepleri devlet politikalarının önemli ölçüde değişmesini gerektirdi. Sanayileşmenin yaygınlaşmasıyla devletin 'kamusal yarar' ve 'ulusal etkinlik' amacıyla ekonomiye yaptığı müdahaleler işçi sınıfının taleplerini de kısmen karşılamaya yönelik oldu. Yeni sınıfsal ilişkilerin gelişmesiyle on dokuzuncu yüzyıl Avrupa devlet ve toplum yapısı gerçekten büyük bir değişim geçirdi.[29] Sanayileşmenin milliyetçilik üzerindeki en önemli etkisi,

[28] Poggi, *The Development of the Modern State*, s. 80.

[29] Cornelia Navari, "The Origins of the Nation-State", in *The Nation-State: The Formation of Modern Politics*, ed. Leonard Tivey, (Oxford: Martin Robertson, 1981) ss. 28-29, ve Allan Cochrane, "Industrialisation and Nineteenth-Century States", *The Rise of the Modern State*, ed.

devletin milleti kültürel ve siyasal olarak bütünleşmiş bir birim haline getirmesi ve ekonomik gelişmelerdeki farklılıklar dolayısıyla milletler arasında eşitsizlik ve dışlayıcılık yaratması oldu.[30]

Devlet, hukuksal düzenlemelerle sınıf çatışmalarını en aza indirmeye çalışarak ve bütün yurttaşların siyasal süreçlere katılımını sağlayarak bütün sınıfları milliyetçilik ideolojisiyle birleştirme amacını güdüyordu. Evrensel ve eşit yurttaşlık hakları devletin sürekliliğini sağlamakta olan kapitalist ilişkilerin milliyetçi ideolojiyle meşrulaştırılmasını kolaylaştırıyordu. Toplumsal güçlerin, devletin güç kullanma tekelini ayrımsız uyguladığına ve laik yasalar aracılığıyla kamu yararının ve ulusal çıkarların korunduğuna duydukları inanç, devlet-toplum ilişkilerinin milliyetçilikle meşrulaştırılarak sürdürülmesini sağlıyordu. Herkese eşit olarak uygulanacak kuralların varlığı, ulusal birlik, toprak bütünlüğü ve devletin yönetsel gücüne aidiyetiyle belirlenen ulusal kimlik düşüncesini geliştirdi. Dolayısıyla toplumsal kimliğin ve kültürün ulusallaştırılması, dilsel, dinsel ve eğitsel birliğin gelişmesi ve ortak tarih bilincinin yaratılması modern devletin sürekliliği için de yaşamsal önemdeydi. Bunların içinde dil belki de en önemlisiydi; dil birliği hem sınırlar içinde herkesin birbirleriyle iletişimini sağlayacak, hem de ortak 'ulusal' kültürün aktarılmasında en önemli aygıt haline gelecekti.[31] Böylece Batı Avrupa siyasal sistemlerinin uzun gelişim süreçlerinde ulusal kimlik ve ulusal egemenlik, devletin yaptırım gücü altında kapitalist ilişkilerin yeniden üretilmesini sağlayan

---

James Anderson, (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International, Inc., 1986), *passim.*

[30] Ernest Gellner, *Encounters with Nationalism*, (Oxford, UK.: Blackwell Publishers, 1994), ss. 43-44.

[31] *A.g.e.*, s. 186. Milletin oluşumunda dinin rolü için ise Gellner, Avrupa'da inancın (Hıristiyanlığın) evrenselliğine rağmen dinin uluslararası kiliselerden çok ulusal ruhban sınıfları ortaya çıkardığı, bunun da dinsel cemaatler ve toplumsal yapılar arasında kültürel farklılıklar yarattığı gerekçesiyle olumsuz bir tavır takınmaktadır. Buna karşılık Hall ve Ikenberry, ortak çalışmalarında, Kilisenin Batı Avrupa'da 'Kutsal Roma İmparatorluğu'nun ruhu' işlevini üstlenerek kültürel birliğin temellerini oluşturan hukuk ve kültür bütünlüğü için ciddi çalışma içine girdiğini belirtmektedirler. Devleti hayli geleneksel biçimde yorumlayan Hall ve Ikenberry, Batı Avrupa devletlerinde yönetsel erkin topluma nüfuz etmesinin Kilisenin faaliyetlerinin öngörülemeyen sonuçlarından olduğunu iddia etmektedirler. John Hall and John G. Ikenberry, *The State: Concepts in Social Thought*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), ss. 34-35, 42. Diğer yandan Rokkan, Avrupa'daki Reform sürecinin Kuzey Avrupalıların Papa'ya ve Latinceye karşı isyanları sonucu olduğunu belirtmektedir. Rokkan, Kuzey Avrupalıların Roma'dan kopmalarının dini ulusallaştırmakla kalmayıp ulusal dillerini de kilise ve devlet dili haline getirdiğini iddia etmektedir. Stein Rokkan, "Dimensions of State Formation and Nation-Building: A Possible Paradigm for Research on Variations within Europe", *The Formation of National States in Western Europe*, s. 581.

ve eşit yasalarla toplumda devletin meşruluğu anlayışını yerleştiren çağdaş devletin en önemli iki temel unsuru haline geldi.[32]

## TARİHSEL BAĞLAMDA ULUS-DEVLET

Milliyetçilik tanımının aksine sosyal bilim çevrelerinde devletin nasıl tanımlanacağı konusunda büyük oranda uzlaşma vardır. En yaygın olan tanım üç unsurdan oluşur. Öncelikle, devlet bürokratların oluşturduğu bir kurumlar bütünüdür ve en önemli kurumu baskı araçlarıdır.

İkinci olarak, bu kurumlar bütünü coğrafî olarak sınırlanmış bir toprağın merkezinde yer alarak genellikle bir milleti belirler. Daha da önemlisi, devlet içeride kendi milli toplumuna[33] ve dışarıda kendisinin de bir parçası olduğu devletler sistemine bakar ve devletin tavrı ulusal alanda genellikle kendi edimleriyle, uluslararası alanda ise diğer devletlerle ilişkilerinde varolan değişimlerle açıklanır.[34]

Üçüncü olarak, devlet kendi topraklarında kural koyma tekeline sahiptir. Bu durumun yurttaşlar tarafından benimsenmesiyle ortak bir siyasal kültür ortaya çıkar.[35] Bu durum Tilly'nin devlet tanımıyla da uyum içindedir: "Belirli bir toprak üzerinde yaşayan topluluğu kontrol eden örgütlenmeye devlet denir. Devlet, öncelikle aynı topraklar üzerinde faaliyet gösteren diğer örgütlenmelerden farklıdır; ikinci olarak özerktir; üçüncü olarak merkezî bir yapıya sahiptir; ve nihayet parçaları birbirleriyle resmî olarak irtibat halindedir."[36] Tilly'nin devletin yönetim, denetim, merkezileşme ve siyasal topluluğun eşgüdümü gibi rol ve işlevlerini temel alan tanımından farklı olarak Giddens devleti devletler sistemi içerisindeki yeri ve devletin sürekliliği için özgül ideoloji üreten özellikleri çerçevesinde tanımlamaktadır. Diğer ulus-devletlerin oluşturduğu karışık bir yapı içerisinde varolan ulus-devlet, belirli sınırlara sahip bir toprak üzerinde, yönetsel tekeli elinde tutan idari kurumsal yapılar bütünüdür,

---

[32] Giddens, *The Nation-State and Violence*, s. 149.

[33] Allan Cochrane ve James Anderson, "States and Systems of States", *The Rise of the Modern State*, s. 211-230; Silviu Brucan, "The State and the World System", *International Social Science Journal*, Vol. 32, No. 4 (1980), s. 752-769.

[34] Devletin politika yapmasında iç ve dış siyasetin etkileşiminin bir analizi için bakınız: Peter Gourevitch, "The Second Image Reversed: the International Sources of Domestic Politics", *International Organization*, Vol. 32, No: 4 (Sonbahar 1978), ss. 881-912, ve Peter B. Evans, "Building an Integrative Approach to International and Domestic Politics: Reflections and Projections", *Double Edged Diplomacy: International Bargaining and Domestic Politics*, ed. Peter B. Evans, Handel Jacobson ve Robert Putnam, (Berkeley: University of California Press, 1993), ss. 397-430.

[35] Hall and Ikenberry, *The State: Concepts in Social Thought*, ss. 1-2.

[36] Tilly, "Reflections on the History of European State-Making", s. 70.

egemenliği yasalara olduğu kadar içsel ve dışsal şiddet araçlarını doğrudan kontrol edebilmesine dayalıdır.[37]

Diğerleri gibi bu devlet tanımları da tarihsel siyasal gerçekliklerin tümünü kapsamaktan uzaktır. Öncelikle işlevseldirler; devletin kurumsal yapısını, işlevsel özerkliğini, otorite ilişkilerini toplumsal düzenin sağlanması için önkoşul olarak almaktadırlar. Buna karşın tarih, devletin toplumsal taleplere ve toplumsal/sınıfsal gereksinimlere göre işleyen tek kurum olmadığını kanıtlamaktadır. Toplumsal düzen ve adaletin sağlanmasında gerek Hıristiyanlık ve İslâm gibi geniş dinsel kurumların, gerekse daha küçük siyasal yapıların işlevsellik kazandığı dönemler bulunmaktadır. İkincisi, çağdaş tarihte bütün milletlerin kendi siyasal örgütlenmelerine sahip olamadıklarını gösteren pek çok örnek bulmak mümkündür. Bu devletsizlik sorunu özellikle yirminci yüzyılda çok-uluslu imparatorlukların yıkılışı ve birçok farklı etnik ve dinsel grubun ve milletin ortaya çıkmasının ardından doğmuştur. Dünya imparatorlukları tek bir siyasal kurumun birçok farklı 'milleti' denetim altında tutup yönetsel yetkesini kabul ettirdiği duruma örnektir. Benzer şekilde, dünya kapitalizmi teritoryal olarak tanımlanmış devletleri de kapsayacak şekilde kendi özgül gelişme yasalarına sahipti. Üçüncüsü, devletler neredeyse hiçbir durumda kendi yönetimleri altında tek bir siyasal kültür oluşturamamışlardır. Tarihte aynı siyasal otoritenin altında yer alan değişik etnik gruplar, milletler, dinsel topluluklar ve dilsel farklılıkların pek çok örneğini bulmak mümkündür. Dördüncü olarak devletler sadece kendi sınırları içindeki toplumsal grupları denetlemekte başarısız olmakla kalmamış, ekonomik gücü kendi siyasal yetkesi altına alma çabalarında da büyük güçlüklerle karşılaşmışlardır. Her devletin güç, güvenlik ve ulusal kâr maksimizasyonu peşinde olduğu anarşik uluslararası ilişkiler dünyasında, ekonomik kaynakların ulusallaştırılması devletin varlığını sürdürmesi için yaşamsal önem taşımaktadır. O halde bir devlet tanımı önce millet ve milliyetçiliği doğuran koşulları, ardından da ulus-devlete devletler sistemi içerisinde refah ve güç sağlaması beklenen kapitalist bütünleşme koşullarını hesaba katmak durumundadır. Dolayısıyla, toplumsal taleplere karşılık olarak kurumsal yapının merkezileşme ve ayrımlaşmasını önemseyen işlevselci devlet tanımlarının aksine, çağdaş ulus-devlet, ulus-devletin ortaya çıkışı ve kapitalizmin getirdiği dönüşümler arasındaki tarihsel bağlar üzerinden tanımlanabilir. İlerleyen kısımda ulus-devlet, tarihsel kimi özelliklerini vurgulanarak tanımlanmaya çalışılacaktır.

---

[37] Giddens, *The Nation-State and Violence*, ss. 148-149.

## I-DEVLET VE KAPİTALİST EKONOMİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

Devleti anlamanın can alıcı noktası, bir taraftan devletin gelişimi ile sermaye birikimi arasındaki bağlantı, öte taraftan sınıfların kendi aralarındaki ve devletle olan ilişkileri olmalıdır. Kamu alanında yer alan devlet, sivil toplumun ilgilendiği ekonomik işlerden kurumsal olarak ayrıdır. Bu ayrım, devleti yasal-akılcı bir kalıp üzerinde işlev ve görevlerin kesin taksimine dayanan bürokratik bir aygıtıyla donatır. Kendini devletin yeniden üretimiyle özdeşleştiren bürokrasi özgül bir ideolojiyi hızla çoğaltır ve yönetim, vergilendirme, inzibat ve savunma görevlerini yerine getirir. Devletin ekonomik alandan ayrılması kapitalist toplumsal düzenin kurumsal işleyişinin sağlanması ve sürdürülmesi için temel önkoşuldur. Kapitalist üretim tarzı, üretimin ve işgücünün satılık olduğu genelleşmiş meta üretimidir. İşgücünü, artı-değerin sömürüsü için üzerindeki ekonomidışı zorunluluklardan kurtarmanın en önemli sonuçları, mülkiyetin yabancılaşması, işgücünün metalaşması ve ücretli bir ekonominin yaratılmasıdır. İşgücünün metalaşması kapitalizmi önceki ekonomik sistemlerden ayıran temel özelliktir. Mülkiyet sahipleri ve artık bir efendiye tâbi olmayan yurttaşlar kitlesi arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi, kapitalizmin meta üretiminin sağlamlaştırılması ve toplumsal düzenin koşullarının yeniden üretilmesi için otoriter bir siyasal kurumun varolmasını gerektirir. Dolayısıyla kapitalist toplum, kapitalist üretim tarzının baskın olduğu ve yaşamın diğer alanlarının da ekonomik ilişkilerin etkisi altında olduğu bir toplum biçimidir. Siyaset ve ekonomi arasında açık bir ayrım bulunmasına rağmen, siyasal/kurumsal yapıların doğası, bu yapıların kamusal alanın dışında yer alan özel mülkiyet kurumları ile girdiği etkileşimin yoğun etkisi altındadır.

## II-GELENEKSEL GÜÇ KULLANIMI KAVRAMI

Devletin güç kullanma tekeli, devletin verili sınırlar içerisinde yer alan toplumsal alandaki ve özellikle uluslararası ekonomi ve savunma alanındaki ulusal egemenliğinin sınırlarını belirleyen devletler sistemindeki meşruluğu temelinde incelenmelidir. Devlet otoritesi ve egemenliği kendi sınırları içerisinde bölünemezdir. Devlet, daha yerelleşmiş iktidarlar üzerinde –bu iktidarlar aile, klan ve akrabalık ilişkilerine, aşiret, feodal ya da dinsel ilişkilere dayalı olabilirler– egemenlik alanını belirleyen bütün sınırları kapsayacak bir düzeni dikte etme yetkisine sahiptir. Bu yekpare egemenlik, devlete toplumsal hareketler üzerinde bir denetim yetkisi vererek ve devletin kültürel olarak farklı grupları tekbiçimleştirmesini kolaylaştırarak sınırlarını fiziksel veya kültürel dış tehditlerden ve iç düzensizliklerden koruması olanağını sağlar. Bu yüzden, devlet, teritoryal sı-

nırları içerisindeki yasal birliğin kurulmasını sağlayan ana kurumdur. Bundan ötürü devlet, işçilerle kapitalistler arasındaki yıkıcı sonuçlara yol açabilecek mücadelenin engellenmesinde temel odak konumundadır. Bu durum, bireylerin sınıfsal konumları söz konusu olduğunda devletin tarafsız olmasını gerektirir. Sınıflar, piyasada, piyasanın gizli-kişisel olmayan faaliyetleriyle belirlenir. Devlet, bu ilişkilerin üzerinde olduğu için en azından kâğıt üzerinde bir sınıfın çıkarlarını diğer sınıfların aleyhine korumaz. Yurttaşlık hakları sayesinde her birey devlet nezdinde eşit olduğu için devlet herkesin taleplerine cevap verebilir, vermelidir. Bu yüzden, devletin sınıflara karşı tarafsızlığı hukukun üstünlüğü temelinde kurulur. Ayrıca hukuk ve devletin tarafsızlığı, toplumun ekonomik ve ideolojik alanlarına olduğu kadar vatandaşlarının özel yaşamlarına da etkin devlet müdahalesini meşrulaştırmak amacıyla da kullanılır.

Devlet tanımı, yalnızca devletin 'millet' üzerinde egemenliğini uygulamak için değil, ayrıca kendini yeniden üretmek için de sahip olduğu şiddet araçlarının yasal kullanımın tekelini de kapsamalıdır. Devletten başka hiçbir kurum bu şiddet kullanma tekeline sahip değildir. Meşru güç kullanma tekeli, kamunun zihninde gönüllü-cebren itaat ve dayanışma-ortak hareket pratiklerini yaratır. Modern devlet, o halde, sınıfsal gücün devlet aracılığıyla hüküm sürdüğü bir yapı değil, hükmetmenin yasal ve akılcı bir formudur.[38]

## III-DEVLETİN GÖRELİ ÖZERKLİĞİ

Devletin özerkliği, –devletin sermaye birikimi süreçleri karşısındaki konumuyla –kesin bir belirlenim söz konusu olmasa da– büyük oranda koşullanmıştır. Sermaye birikimi sürecinin gereklilikleri, devleti, standart yasal düzenlemeler tarafından sağlanmış ve yasa önünde eşitlik üzerine kurulmuş değişim ilişkilerini kurmaya zorlar. Devletle toplum arasındaki bu ilişkiler, sınıflar arasındaki ilişkilerin değişimini ve kapitalist üretimin bağımlı olduğu bir kurumsal yapıyı gerektirir. Devletin herhangi bir tanımı, devletin güç kullanma tekelini ve meşruiyetini göz önünde bulundurmak, devletin göreli özerkliğini, kapitalist ekonomi içerisindeki sınıflar karşısındaki manevra alanını ve devletin gerek uluslararası ilişkilerde gerekse iç politik alanda hareket alanını kısıtlayan uluslararası boyutu tartışmak zorundadır. Sermaye birikiminin idamesinin sağlanması ve böylece kapitalist devletin değişik kurumsal mekanizmalar yoluyla devam etmesinin onun iktidarına bağlı olması nedeniyle devlet, kitleleri, yöneti-

[38] James Russel, "Method, Analysis and Politics in Max Weber: Disentangling Marxian Affinities and Differences", *History of Political Economy*, Vol. 17, No. 4 (Kış 1985), s. 587.

min hukuka dayandığına, devletin herkesin devleti olduğuna ve tüm toplumun ortak çıkarlarını gerçekleştirecek politikalar izlediğine ikna eder. Bu durum, mülksüz sınıfların haklarının anayasal güvence altına alınmasının yanısıra, özel mülkiyet hakkının korunmasını da gerektirir. Devletin tüm vatandaşların devleti olduğunu ve bütün sınıfsal çıkarlardan bağımsız bulunduğunu taahhüd eden söylemler, millet, milliyetçilik, dayanışma, sınıfsızlık, halkçılık gibi ideolojik kavramlarda ifadesini bulur. Devletin kapitalist doğası bu ideolojik kavramlar ardında gizlidir.

## IV- MİLLET VE MİLLİYETÇİLİK KAVRAMLARI

Ulus-Devlet'in gelişimi dünyadaki ekonomik gelişmelerden ayrı bir süreç olarak düşünülemez. Ekonomik, siyasal ve askerî modernleşme süreçleri, genel olarak devleti dünya ekonomisine bağımlı kılarken özel olarak alt sistem bağımlılıklarının ve milli-dilsel-kültürel- tarihî ittifakların gelişmesine neden olur.

Devlet, faaliyetlerini ulusal kimlik ve ulusal bağımsızlık söylemleriyle meşrulaştırır. Meşruluğu sağlaması nedeniyle milliyetçilik, –milliyetçilik unsurlarının varolduğu varsayımı göz önüne alınmasa bile– devlet tanımına içkindir. Bu tanım, daha ziyade karmaşık ulus-devletler sistemi içinde, sınırları belirli, iyi tanımlanmış teritoryal ve bağımsız bir idari kuruma ait olma duygusuyla ilişkilidir. Bu anlamda devlet, kapitalist ekonomik gelişme ile ulus-devlet arasındaki ilişkiyi şekillendirmek için milliyetçiliğe üç işlev atfeder: İlk olarak milliyetçilik, devlet ve sivil toplum arasında yer alan siyasal egemenlik ilişkisi altında yurttaşlık kavramını yaratmaya dönük kurumsal ilişkiyi güçlendirir. İkinci olarak milliyetçilik, kültürel ve ekonomik olarak farklı bölgelerin içsel birliğini, daha homojen bir devlet yapısına yol açacak şekilde desteklemekte kullanılır. Üçüncü olarak ise milliyetçilik, bir devleti diğerinden, o devletin politik ve coğrafî sınırlarını belirleyerek ayırır.[39] Bu yüzden, ulus-devlet yurttaşlık hakları ve halk egemenliği adına bütün milletin tek bir devlete aidiyetini belirleyen ortak bir bağlılık duygusu yaratır. Bu yüzden, yurttaşlık kavramı insanlar ve siyasal kurumlar arasındaki karşılıklı hakları ve görevleri içerir ve bağlılık milliyetçilikle desteklenir. Bu durum, insanların, kendilerini ait hissettikleri milletin siyasal otoritesine bağlı olmasını göreli olarak kolaylaştırırken, devlet için ise, kontrol ve sömürü politikalarının sonuçlarının kolayca alınmasını sağlar.

Sonuç olarak, yukarıda kısaca açıklanmaya çalışılan dört önemli özelliğe dayalı olarak devletin, özerkliklerini kamusal alandaki yerlerinden

[39] J. Anderson, "Nationalism and Geography", s. 120.

alan farklılaşmış kurumlar arasındaki ağ olduğunu belirtmek mümkündür. Devletin bu özerkliği, ona hâkim toplumsal grupların çıkarlarından bağımsız olma olanağı verir ve bürokrasiye kurumsallaşmış amaçlar, kurallar ve denetim imkânı sağlar. Devletin özerkliği, açıkça belirlenmiş ulusal sınırlar içinde zorlayıcı güçleri kullanma tekelinin meşruluğunun temelini oluşturur. Devletin kamusal alandaki özerkliği nedeniyle kurumsal, siyasal ve ideolojik bir ağ olarak tanımlanması, devleti bürokratik bir örgüte ve bürokratik faaliyet ve görevlere ya da sınıfsal çıkarların arttırılmasını sağlayacak bir mücadele alanına indirgeme tehlikesini ortadan kaldırmaktadır.

Yukarıda vurgulandığı gibi kurumsal ilişkiler ağı, daha geniş bir ulus-devletler düzeni ve kapitalist ilişkiler ağı içinde yer almaktadır. Ulus-devletin içinde yer aldığı siyasal sistemle ve üretim ilişkileriyle karşılıklı bağımlılık ilişkileri içinde incelenmesi, bu ilişkilerden bağımsız olma, tarih-üstü ya da kültürel özelliklerden uzak bir nitelik taşıma ve bütün toplumsal formasyonlara uygulanma iddiası taşıyan incelemelerden daha anlamlı sonuçlar verebilir. Kurumsal ağ olarak devlet incelemeleri, devlet-kurma ve ulus-oluşturma süreçlerini özgül tarihlerini karşılaştırmalı olarak analiz etmeye olanak sağlayabilir. Batı Avrupa'da devlet toplumsal, siyasal ve ekonomik dengelerin bozulup yeniden kurulmasıyla gelişmiş ve devletler sistemi içindeki değişmelerle biçimlenmiştir. Batı dışı deneyimde ise devlet, çoğunlukla dışsal ekonomik ve siyasal etkilerin bir sonucu olarak gelişmiştir. Bu, ya Orta ve Doğu Avrupa'nın geç gelişmiş kapitalist ülkelerinde olduğu gibi bütünleşmiş ulus-devletlerin başarılarına bir tepki olarak doğmuş ya da Latin Amerika veya Orta Doğu'da olduğu gibi metropol sermayesinin sömürge bölgelere doğru genişlemesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Yine de bu farklı deneyimlere uymayan devlet-kurma süreçleri bulunmaktadır. Dolayısıyla, somut tarihsel gerçekliklerin, olayların ve süreçlerin tarihsel çerçevede araştırılmasının ve bunların kurumsal ağlarda yer alan toplumsal ve siyasal dönüşümlerle ilişkilerinin incelenmesinin devlete dair baskın kuramsal yaklaşımların yetersizliklerini daha iyi anlamamızı sağlayacağına inanıyorum. Arthur L. Stinchcombe haklı olarak işaret ettiği gibi "kuramları tarihe uygulamaya kalkışmak yerine, kuramları geliştirmek için tarihi incelemenin"[40] devlet araştırmalarında tatmin edici sonuçlar vereceğini düşünüyorum.

[40] Arthur L. Stinchcombe, *Theoretical Methods in Social History*, (New York: Academic Press, 1978), s. 1.



Horst Hamann,
*Photography Index* II, 1999.

# KÜRESELLEŞEN DÜNYADA MİLLİYETÇİLİK

**Ergün Yıldırım***

## 1. GİRİŞ

Bütün ideolojiler yaşadıkları çağın olaylarından ve gelişmelerinden etkilenerek oluşurlar. Milliyetçilik de modernliğin bir ideolojisi olarak modern tarihsel ve toplumsal koşulların etkisiyle ortaya çıktı. Modernliğin nesnel toplumsal koşulları ve değerler dünyası milliyetçilik söylemini üretti. Milliyetçilik, modernlik biçimiyle ulus-devletin bir ideolojisi olarak yapılanmıştı. Ulus-devletin kültürel ve politik bütünlüğü için önemli bir aidiyet kimliği olarak biçimlenmişti. Parçalanan imparatorluk kültür ve siyasetleri karşısında ulus-toplum ve ulus-devlet bütünlükleri üreterek kitlelere, topluluklara, cemaatlere ve milletlere yeni bir şemsiye sağlamaktaydı. Ancak milliyetçilik, her söylem gibi belirli koşullara bağlı olduğundan koşulların değişmesiyle birlikte o da değişmeye başlamaktadır. Çünkü yeni koşullar yeni politik, kültürel, ekonomik ve teknolojik gelişmelerle birlikte oluşmaktadır. Bunlar da milliyetçiliğin içinde inşa olduğu eski yapının parçalanması ve dolayısıyla milliyetçiliğin de paradigmal egemenliğinin kaybetmeye yüz tutması demektir. Son sözü en başta söy-

* Y. Doç. Dr. Ergün Yıldırım, Dumlupınar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

leyelim: Millet değiştikçe onu temel yorumlama kaynağı gören milliyetçilik söylemi de değişecektir.

Soğuk savaş sonrasında yeni tarihsel-toplumsal koşullar; yeni üretim ilişkileri, yeni teknoloji ve enerji kaynakları, yeni değer ve normlar olarak küreselleşme paradigmasına karşılık gelmektedir. Küreselleşme çok yönlü bir gelişme olarak modernlik sonrasını işaret etmektedir. Dolayısıyla modernlik içinde gövdeleşen politik, kültürel ve ekonomik örgütlenmeler küreselleşme karşısında erimekte, dönüşmekte, yeniden yorumlanmakta ya da çeşitli karşıtlıklar olarak ortaya çıkmaktadırlar.

Küreselleşme süreciyle beraber, milliyetçiliğin dayandığı ülküler, değerler, örgütler ve ihtiyaçlar değişince milliyetçilik paradigması da dağılmaya başladı. Ancak asırların birikimlerini, elit gruplar gücünü, politik öncülerin desteğini, milletlerin kültür ve inanç aidiyetlerini kapsayan milliyetçilik ideolojisi, bu çözülme karşısında dünyayı kolay kolay terk etmeyecektir. Bu nedenle küreselleşme karşısında yeni milliyetçilikler, yeni milliyetçi yorumlar ve meydan okuma biçimleri olarak tezahür edecektir. Bu bağlamda organik "ulus milliyetçiliği" yeniden yükselirken, etno-milliyetçilikler de çoğalmaktadır. Küreselleşme hem milliyetçiliğin homojenleştirici yapısını çözerek mikro milliyetçilere yol açmakta hem de bütünlüğün kaybından kaygı duyan milletin milliyetçi karşıtlığını artırmaktadır.

Bu çalışma milliyetçiliğin küreselleşme sürecinde yaşadığı dönüşümler üzerinde yoğunlaşacaktır. Herkesin modernliğin ilerlemeci iyimserliğiyle milliyetçilik ideolojisinin bitmesini beklerken aksine milliyetçiliğin yeniden yükselişi, araştırılması/tartışılması gereken bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Gene milliyetçiliğin küreselliğin politik ve sosyolojik dünyasında yaşadığı dönüşümleri ne olduğunu analiz etmek var olan çatışmaların, parçalanmaların, karşıtlıkların vs. giderilmesi açısından önem taşımaktadır. Milliyetçiliğin bırakılması ya da katılaşması/karşıtlığı ile üreyen sorunların aşılması öncelikle bunu üreten genel çerçeve olarak küresel dinamikleri anlamaktan geçer. Bu nedenle milliyetçiliğin küresel durumunu araştırmamız iki açıdan önem taşımaktadır:

Birincisi, milliyetçilik teorilerinin olgunun yeni durumunu açıklamakta yetersizleşmesiyle beraber doğan teorik boşluk. İkincisi, pratik, politik, kültürel ve kimlik sorunlarımızın aşılması amacıyla yeni entelektüel-bilimsel bakış açılarının geliştirilmesi.

Bu makalede Batı dışı milliyetçiliğin modern dönemde gelişmiş ülkelerle yaşanan eşitsizliğin ve üstünlüğün ürettiği farkı aşmaya yönelik bir "mesafe kapatma" çabası olduğu ileri sürülmektedir. Aynı şekilde küresel dönemde de etnik toplulukların egemen milliyetçiliklerle aralarında yaşa-

dıkları eşitsizliğin meydana getirdiği ayrıcalıkları ve boşlukları gidermeye yönelik "mesafe kapatma" çabası çerçevesinde yeni milliyetçilikler biçiminde örgütlendikleri iddia edilecektir.

## 2. MODERNLİK ÇAĞINDA *İNŞA OLAN* MİLLİYETÇİLİK

İnsan toplulukları tarih boyunca çeşitli aidiyetler etrafında kendilerini kurgulayarak bir dünya tasarımı oluştururlar. Bu aidiyetler cinsiyet, sınıf, din ve kavim/milletin kendisi olabilmektedir. İnsanlar içinde bulundukları dünyayı anlamlandırırken değerleri, inanışları, normları vs. bu aidiyetler bağlamında tanımlarlar. Sınıf, kavim, millet, din vs. bu tanımlamada mutlaklaşarak merkezî bir öneme sahip olur. Örneğin sosyalizmde mutlak olan sınıftır ve bütün dünya bu bağlama yerleştirilerek açıklanır. Dolayısıyla üstünlük de alçaklık da bununla temellendirilir.

Geleneksel toplum dönemlerinde, topluluğun mutlaklaştırılarak kurgulandığı söylem kavmiyetçiliktir. Geleneksel toplumsal dönemin yaygın toplum birimi olarak belli bir ırk, dil ve soy etrafında örgütlenen kabile, bir söylem ve ideoloji haline getirildiğinde kavmiyetçilik ortaya çıkmaktadır. Kavmin/toplumun dili, inancı, soyu, tarihî başarıları ve yaşam tarzı yüceltilir. Topluluğun kendisi bir üstünlük değeri olarak görülür. İslam tarihinde Emeviler döneminde karşılaştığımız şuubiyye bunun en yaygın örneklerinden biridir. Bu Arap kabilecilik ideolojisi/geleneksel milliyetçilik Arapları soyu, dili, tarihi ve yaşamlarıyla yüceltirler. Bu üstünlüğün bir uzantısı olarak diğer toplumların buna itaatkârlığı ve hizmetkârlığı meşrulaştırılır.

Antik çağdan modern çağa kadar bir toplumun kendi milletini mutlaklaştırarak/hakikatleştirerek birliği, üstünlüğü, kudreti, soyluluğu onda arama tutumu, kavmiyetçilik olarak tanımlanmaktadır. Bunu değişik tarihlerde birçok coğrafyada görmemiz mümkündür. Örneğin *Heredot Tarihi*, antik Yunan'ın kavmiyetçiliğini hümanist bir örtü altında savunan kitaplardan ilkidir belki de. Ancak egemen kültürel dünya olarak Ortaçağ boyunca dinlerin varlığı öne çıkmaktadır. Kavmiyetçilik, bu egemen paradigma içinde zaman zaman ortaya çıkan bir tarihsel milliyetçiliktir.

Milliyetçilik "milliliğin" önceliğini şart koşan bir siyasal ideoloji olarak kültürel, dinsel ve biyolojik değerler, ötekilerle karşılaştırma ve bir millete ait olma saygınlığıyla kendisini meşrulaştırır. Burada millet, herhangi bir sosyal, dinsel, bölgesel ve cinsiyet grubundan daha büyük bir bütün olarak algılanmaktadır. Millet, somut dilsel, tarihsel, ırksal ve topraksal temellere dayanmakla beraber belli bakış açıları içinde kurgulanarak icat edilen bir şeydir aynı zamanda (Puhle, 1994: 13-38). Kavmiyetçilik, geleneksel dönemde milleti yücelterek onu hakikatin merkezine yer-

leştiren ve yine milleti ütopyacı ve ideolojik bir söyleme dönüştüren ideolojidir. Bütün ideolojilerin çarpıtma, maskeletme, hayalileştirme özelliğine uygun bir biçimde yapılanır. Milliyetçilik de kavmiyetçiliğin modern ideolojisi olarak yorumlanabilir. Bu bağlamda modern milletin ideolojisi olarak modern donanımlarla milleti yüceltecek, hayalileştirecek ve ütopyacı bir birlik projesi olarak işlevselleşecektir.

Modernliğin doğuşuyla beraber, dünya tasarımı köklü bir dönüşüm yaşamaktadır. Rönesans, aydınlanma, sanayi devrimi, Britanya ve Fransız politik devrimleri...modernliğin başlıca parametreleridir. Yeni çağ yeni üretim ilişkilerini, yeni değer ve normları, yeni bir toplumsal düzeni önermektedir. Buna bağlı olarak kavmiyetçilik milliyetçiliğe dönüşerek daha egemen ve daha zengin bir söylem halini almaktadır. Bir bakıma milliyetçilik, modernliğin birikimleriyle donanmış kavmiyetçiliktir.

Kavmiyetçiliğin modernlik içindeki tasarımına artık milliyetçilik denmektedir. Çünkü sanayileşmenin üretim ilişkileri, aydınlanmanın normatif değerleri, Protestanlığın dinsel yorumları vs. kavmiyetçiliğe yeni şeyler eklemiştir. Onu yeniden yorumlayarak zenginleştirmiş, geliştirmiş ve ulus-devlet ideolojisi haline getirmiştir. Hayes'in de belirttiği gibi modern milliyetçik şu boyutlara dayanmaktadır: a-Milli edebiyat ve kültürün inşasına öncülük eden entelektüeller; b-İmparatorluk yapılarını ulusal politik egemenliğe dönüştüren milli devletler; c-Lonca ve malikane ekonomilerini sanayi üretim ilişkileri aracılığıyla kuran milli ekonomiler; d-Protestanlığın öncülüğünde kurulan milli kiliseler (Hayes, 1995: 53-54).

Modernizmin ünlü Fransız entelektüeli Renan, milliyetçiliğin ilhamını oluşturan milleti ve buna bağlı olarak milliyetçiliği şöyle tanımlıyor: "Millet bir ruhtur; bir ruhsal prensip. Hakikatte sadece iki şey bu ruhu/ruhsallığı oluşturur: Birisi geçmiş, diğeri şimdi...Kahraman bir geçmiş, büyük adamlar, şeref. İşte bunlar milliyetçi düşüncenin temelleri"dir (Renan, 1994: 17-18). Gerçekten de milliyetçiliğin bütün türlerinde bir milletin geçmiş ve şimdiki varlığını yücelten bir ruhsallığın kurgusu bulunmaktadır. Örneğin, Vicom de Bonald 1796 yılında Fransız diline, dinine, tarihine ve soyuna methiyeler düzdü; Vittoria Alfieri, İtalyanların edebiyat, dil ve görgü olarak Fransızlardan ne kadar üstün olduğunu yazıyordu; Milton İngiltere'yi "dünyanın en iyi halkı", "eşi benzeri dünyada bulunmayan bir halk" olarak ifade ediyordu (Hayes, 1995: 66, 91 ve 94).

Milliyetçilik modern dönemin arzularıyla birleşen bir hareket ve düşünce tarzıdır. Modernliğin egemenlik ve özgürlük doktriniyle örtüşür. Bu çerçevede insanlar tek tarihsel toprağa, eşit kanunlara, eşit kamusal kültür paylaşımına sahip olacağına inanmaktadırlar. Bununla beraber, erken modernlik döneminde milliyetçilik düşüncesi "otonom, birlik ve

kimliği" içermektedir. Rousseau, Herder ve Fichte gibi düşünürlerde bu yaklaşımları görmekteyiz. Milliyetçilik kökeni ve altın çağı keşfetme, tekil kimliği bulma ve otantik tecrübeye dönme ideolojisi olarak yapılanmaktadır (Hutchinson-Smith, 1994: 3-15). Millet tasarımı kitlesel, uluslararası, bölgesel, siyasal ve hukuksal temellerle yorumlanmaktadır (Smith, 2002: 58-60).

Başlangıçta hükümdar ve kralın kişiliğinde sembolize olan millet, Fransız devrimiyle beraber Rousseau'nun kuramlaştırdığı gibi halk imgesiyle birleştirilir. Örneğin Büyük Friederich, Alman ulusunu kendi ailesiyle özdeşleştirirken, Napolyon kendisini Fransız ulusunun temsilcisi olarak görüyordu (Carr, 1990: 9 ve 15). XIX. yüzyılla beraber ulus-devlet otonom bir yapı olarak milliyetçiliğin temel meşruiyet varlığı olarak yapılandı.

Ulus-devlet, yoğun bir biçimde milliyetçiliğe atıfta bulunan siyasi bir projedir. Bu siyasal projede devlet ve millet temel bileşenlerdir. Her milletin kendi kaderini belirleme hakkı vardır ve millet ancak ulus-devlet ile varolabilir. Ulus-devletler Avrupa'da 1860'lı yıllardan itibaren topraksal egemenlikler olarak inşa edildiler ve bu politik yapıların milliyetçiliğin inşasında derin etkileri bulunmaktaydı. Örneğin 1860 yılında İtalyan Massimo D'azeglio "İtalya yapıldı, şimdi İtalyalıları yapmak zorundayız" diyordu (Puhle, 1994: 13-38). Çünkü modern zamanlarda ulus-devletlerin kurulmasıyla beraber, sosyal entegrasyon için meşrulaştırma ideolojisi olarak milliyetçiliğin büyük bir katkısı bulunmaktadır. Ulus-devletin toplumsal entegrasyonu; yerel, kabilevi, kırsal sadakatleri milliyetçilik aracılığıyla üst politik sadakat olan devletle birleştiriyordu. Bu nedenle XIX. yüzyıldan itibaren alt etnik bağlamlardan koparak (kavmiyetçilikten farklı) bütün toplulukları belli bir ideolojiyle ulus-devlet etrafında birleştirmeye çağırıyordu. Ülküsel çağrısını dil, tarih, din ve başka duygusallıklara dayanarak idealize ediyordu (Richmond, 1994: 289-300).

Modernliğin kitle üretim tarzı, kent, demokratik siyasal düzen, aydınlanmaya dayalı elit kültürü, Protestan din yorumu ve ulus-devlet gibi olayları kavmiyetçiliği milliyetçiliğe dönüştürdü. Modern dönemde matbaanın icadıyla beraber ve yazının yaygınlaşmasıyla milliyetçilik kitleselleşerek standart bir kimlik haline geldi. Bu bağlamda kültürel milliyetçiliği besleyen standart diller oluştu. Örneğin Fransa'da Fransızca, Britanya'da İngilizce ve İspanya'da Kastilyanca (Hayes, 1995: 58). Türkiye'de *Genç Kalemler* dergisinde Türkçü aydınların başlattığı Yeni Lisan hareketi de buna önemli bir örnek teşkil eder. Milliyetçilik ulusal diller aracılığıyla kitleselleşti, okullarda yaygınlaştı, gazete ve dergilerde okuryazarlıkla beraber yayıldı.

Ulus-devlet, milliyetçilik aracılığıyla ortak bir ideolojik kimliği bütün ulus topluma yaygınlaştırarak bütünleşmeyi korumayı amaçladı. Dil, folklor, tarih, coğrafya (vatan), din (ulusal din)...standart bir çerçeveye yerleştirilerek ulusal bütünlük sağlanmaya çalışıldı. Bu bağlamda farklı soy, lehçe, kabile, etnisite vs. ulusal kültür içinde homojenleştirildi. Bu da ulus-devletlerin homojen kültür ihtiyacını karşıladı (Gellner, 1998: 52). Kuşkusuz modern milliyetçilik ideolojisinin ulus-devlete sağladığı homojen kültür projesi farklılıkları dışlarken aynı zamanda bütün ulus bireylerini kanun önünde eşit vatandaş yapma arayışı içindeydi. Fransız milliyetçiliği ve Türkiye'deki milliyetçiliğin resmî yorumu bunu temsil etmektedir. Nitekim ulus-devletlerin ilk metinlerinde millet, aynı siyasi iradenin çatısı altında yaşayan bireylerin oluşturduğu kolektivite olarak tanımlanır. Türkiye deneyiminde millet; imtiyazsız, sınıfsız, birbiriyle kaynaşmış toplumdur.

## 3. MODERN MİLLİYETÇİLİK TEORİLERİNİN İFLASI

Bütün sosyal teoriler, toplumsal gerçeklikleri sosyal bilimlerin birikimleriyle sistemleştirme girişimidir. İçinde bilimsel olduğu kadar, afaki ve normatif boyutlar da barındırmaktadır. Milliyetçilik teorileri de modern teorinin sosyal bilimcileri olan Gellner, Hobsbawm ve Smith gibi araştırmacılar tarafından temsil edilmektedir. Bu sosyal bilimciler, milliyetçiliği içinde yaşadıkları tarihsel dönemin egemen olana modernlik paradigmasıyla yorumlamaktadırlar. Gellner ve Hobsbawm, modernliğin ilerlemeci iyimser yaklaşımından hareket ederek milliyetçiliği modern koşullarla kayıt altına (sınırlayarak) alarak açıkladılar.

Gellner milliyetçiliği, gelişmiş ülkelerin ürettiği eşitsizliğe karşı çıkışın ve aidiyetin bir anlatım aracı olarak açıklamaktadır. Bu eşitsizlik azgelişmiş ülkeleri kültürel ve ekonomik sefalet sonucunda ayırımcılık ve suça iterek önyargıları güçlendirmektedir. Bu da karşılıklı bir biçimde milliyetçiliği körüklemektedir. Ayrıca sanayileşme sadece evrensel ve soyut bir tarzda gelişmekle kalmayıp bir Japon, bir Alman sanayisi olarak milli bağlamlara da yerleşmektedir (Gellner, 1998: 68).

Hobsbawm, milleti ve milliyetçiliği bütünüyle modern toplumsal şartların bir ürünü olarak ele almaktadır (Hobsbawm, 1993). Dönemin siyasi yapıları olan ulus-devletler ve üretim tarzı olan sanayileşme belirleyici bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Milliyetçilik teorisi, hem Gellner hem de Hobsbawm'ın okumalarında bütünüyle modern teoriyle birleşmektedir. Her iki yaklaşım modernliğin evrimci yaklaşımıyla hareket etmektedirler. Batılı liberal ve Marxist entelektüellerin milliyetçilik teorileri, temelde aydınlanmanın ilerlemeci geleneğine dayanmaktadır. Bu geleneğe göre

milliyetçilik, modern sanayi toplumlarıyla beraber ortaya çıkmış ve zamanla aşılabilecek bir evredir. Milliyetçilik, modernliğin istenmeyen bir istisnalığı gibi algılanmaktadır. Bu yaklaşım Sovyetlerin çökmesi sonucu ve soğuk savaşın bitmesiyle beraber toplumsal-politik gerçeklik karşısındaki teorik meşruiyetini kaybetmiştir. Gellner, milliyetçiliğin yeniden yükselişi karşısında "yanıldığımızı anlamanın zamanı gelmiştir" itirafıyla bunu göstermektedir (Gellner, 1998: 63). Modern teorinin milliyetçiliği açıklama tarzlarının iflas etmesi, modernlik içinde kurgulanan milliyetçiliğin iflasını gündeme getirmektedir. Çünkü milliyetçilik teorilerinin gözlemleyerek inşa oldukları toplumsal gerçeklik büyük dönüşümler yaşamaktadır.

Son yıllarda milliyetçilik üzerinde kapsamlı bir biçimde çalışan başka bir sosyal bilimci Anthony Smith'tir. Smith, etno-sembolik etkileşimcilik teorisini geliştirmektedir. Çalışmalarının odak noktası, milliyetçiliğin modern dönemde ortaya çıkmayıp hep var olduğu ve temelde etnik-kültürel bir paradigmadan ilham aldığıdır. Milliyetçiliğin bu özellikleri modern öncesi tarihsel koşullarda olduğu gibi küresel dönemde de devam etmektedir (Smith, 1994: 3-15 ve 2002). Smith, özselci yaklaşıma yakın bir tutum içinde bulunarak modernist milliyetçi teorinin ilerlemeci perspektifinden ayrışır.

Milliyetçilik teorileri ana hatlarıyla özsel ve tarihselci olmak üzere ikiye ayrılmaktadırlar. Özselci yaklaşım; etnisiteyi "insanlığın doğasında bulunan bir özellik" olarak yorumlamaktadır. Tarihselci yaklaşım ise etnisiteyi insanlığın tarih içinde ekonomilerine, kültürlerine, inançlarına ve siyasal örgütlenmelerine göre biçimlendirdikleri olgu olarak görmektedir (Smith, 2002: 29). Özselciler, millete bir cevher/değişmez hakikat olarak bakarak buna bağlı bir biçimde oluşan milliyetçiliği de değişmez bir hakikat olarak görmektedirler. Tarihselcilere göre ise millet, tarih içinde insanların ekonomik, kültürel, dinsel ve politik üretimleriyle oluşan bir icattır. Hobsbawm'ın "geleneğin icadı" (Hobsbawm, 1993: 1-15) ya da Benedict'in "hayali cemaati" (Benedict, 1993) bunu anlatmaktadır. Milliyetçilik de buna bağlı olarak millete ilişkin modernlikle birlikte ortaya çıkan bir kurgudur.

Kavmiyetçiliğin modern toplum koşullarında yorumlanması tarihselci milliyetçilik teorisyenlerinin (Gelllner ve Hobsbawn) kısmi doğruluğunu kanıtlamaktadır. Çünkü milliyetçilik, modernlik içinde inşa olan yeni bir kavmiyetçilik olarak yeni tarihsel gelişmelerin köklü boyutlarını içermektedir. Öte yandan kavmiyetçilikten milliyetçiliğe belirli bir devamlılık bulunmaktadır. Örneğin etnik/ırksal, dilsel ve soy üstünlüğünün vurgusuna dayanan milliyetçiliğin özellikleri kabilecilikten gelmektedir. Bu

da milliyetçiliğin tarihsel bir devamlılığa sahip olduğunu gösterir. Böylece özcü milliyetçilik teorisyenlerinin kısmi doğruluğu ortaya çıkmaktadır. Sonuçta milliyetçilik konusunda özcü ve tarihselci yaklaşımların bir başına açıklamaları yetersizdir. Çünkü özcüler milliyetçiliğin değişmezliğini öne çıkararak milliyetçiliğin içinden çıktığı toplumsal ve tarihsel dönemleri yok saymaktadırlar. Modernist evrimciler (tarihselciler) ise milliyetçiliği, modern dönemde ortaya çıkmış yepyeni bir olgu olarak kabul ettikleri için bütün insanlık geleneğini inkâr etmektedirler. Bizim burada savunduğumuz yaklaşım ise sentezci milliyetçilik teorisidir: Özcülüğü ve tarihselliği birleştiren, her ikisinin kısmi doğrularını birleştirip yanlışlıklarını bertaraf eden bir açıklama... Yani kavmiyetçiliğin modernleşmesi. İnsanlar farklı dönemlerde kendi grup kimliklerini cevher olarak algılayarak çevrelerindeki dünyayı bununla yorumlamışlardır. Bu grup bazen sınıf/tabaka, bazen cinsiyet, bazen kavim/millet bazen de din olabilmektedir. Millet kimliğini mutlaklaştırarak öteki toplumsal kimlikleri kısmîleştirme (küçültme) çabası kavmiyetçilik olarak tanımlanmıştır. Modern dönemde modern kavim ideolojisi milliyetçilik olmuştur. Dolayısıyla milliyetçilik, özsel ve tarihsel olmak üzere iki temel boyuta sahiptir.

# 4. KÜRESEL DÖNEMİN MİLLİYETÇİLİĞİ

## 4. 1. ULUS ÜSTÜ DÜNYANIN İNŞASINA DOĞRU

Küreselleşme hem bir gerçeklik hem de bir mittir, tıpkı modernlik gibi. Gerçekliktir, çünkü büyük teknolojik yeniliklere, ekonomik ve politik dönüşümlere, kültürel ve iletişimsel gelişmelere dayanmaktadır. Teknolojik ve sosyal dönüşümün dünya çapındaki yaygınlığı, bu gerçekliği anlatmaktadır. Küreselleşme üzerinde çalışan sosyolog Robertson, "dünyanın bir bütün olarak düşünülmesi" (Robertson, 1999: 49); gene Giddens, "yerelin merkezi, merkezin yereli etkilemesi" ve "sosyal ilişkilerin yoğunlaşması" olarak tanımlamaktadır.

Gerçekten de küreselleşme yeni teknolojilere, yeni coğrafi tasarımlara, yeni enerji kaynaklarına ve yeni siyasi-ekonomik örgütlenmelere doğru giden devasa bir dönüşümü göstermektedir. Örneğin uydu teknolojisi ile beraber dünya küresel birliğe yerleşerek "bütünlüklü ilişkiler" çoğalmıştır. Yerel bir sosyal örgüt internet aracılığıyla küresel bilgi ortamına yerleşmektedir. Çevre ve terör sorunlarının ürettiği krizlerin bilgiye benzer bir biçimde ulusal sınırları aşarak bölgesel ve küresel ölçekte büyük etkilere yol açması küreselleşmenin bir başka gerçekliğidir. Friedman'ın ifadesiyle "dünya düzleşmiştir"; yeni bilgi teknolojisinin ürettiği bilgilerle beraber taşınan değerler, semboller, inanışlar ve arzular duvarları delip

geçmiştir. Dünya yeni elektronik ağlarla duvarlardan arınarak düzleşmiştir; dijital, kablo ve çeşitli bağlantılarla birbirine bağlanmıştır. Örneğin Google'ın sloganı "her yer" ve "herkes" olmuştur. Bu da bilginin dünyanın her yerinde, her zaman ve herkesin erişimine açıklığını vurgulamaktadır (Friedman, 2006: 153).

Küresel ekonomik gelişmeler ve post-endüstriyel ilişkilerle beraber; güç ilişkileri değişmektedir. Toplumsal entegrasyonu sağlayan meşrulaştırma ideolojisi olarak ulus üstü örgütler ve çok-kültürlülük gibi söylemler öne çıkmaktadır. Uydu teknolojisi, uluslararası bağlantılar, ulus üstü medya ve bilgisayarların ürettiği ağsal dünya bunu destekleyen bir alt yapı oluşturmaktadır. Bu şartlarda ulus-devletler egemen sınırlarını aşan ekonomik, militar ve sosyal yapılara daha fazla bağlı hale gelmektedirler. Örneğin NATO, IMF, World Bank, BM gibi güvenlik, ekonomik, politik ve sosyal yapılar güçlerini kültürel bağlam içinde belirli bir ulus-devlet olmaktan öte kullanmaktadırlar. Post endüstriyel gelişme yeni bir teknolojik devrime yol açmıştır. Bunun en açık kanıtı öte yandan dünyanın bir bütün olarak bilgisayarlarla donanması ve baskın komünikasyon sistemleridir. Bu çerçevede post-endüstriyel devrimin dominant ideolojileri çok uluslu şirketlerin faaliyetlerini meşrulaştırmakta (eski uluslararası spor müsabakalarında ulus-devletlerin simgeleri ve ritüelleri çok baskınken, şimdi aynı şey söz konusu şirketler için geçerli) ve ulus üstü güçler çoğalarak yeni ekonomik, siyasi ve sosyal örgütlenmeleri yönlendirmektedirler (Richmond, 1994: 289-300).

Küreselleşmeyle beraber, ulus-devletlerin krizleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Çünkü ulus-devletlerin örgütlendiği modern siyasi koşullar büyük ölçüde değişmektedir. Hem çevre ve terör sorunu hem de ekonomik üretim, ulusal sınırlar içinde kalınarak çözülemeyecek duruma gelmiştir. Küresel sivil toplum örgütlerinin ortaya çıkması ve AB, NATO, AGİK vb. birçok ulus üstü örgütün oluşması bunun göstergesidir. Küresel STK'lar herhangi bir ulus-devlet kimliği taşımadan dünya çapında birçok faaliyette bulunmaktadırlar. Bunlar, yeni kurulan küresel dünyayı temsil etmektedirler. Ulusal ekonomileri, ulusal coğrafyaları, ulusal çıkarları vs. aşarak faaliyetlerde bulunmaktadırlar. Bilgi bankaları, kalkınma stratejileri, sempozyumları, barış girişimleri, insan hakları ihlalleriyle mücadeleleri vs. geniş bir etkileşim dünyasını anlatmaktadırlar. Örneğin Oxfam, İHH, Greenpeace, Dünya Af Örgütü...gibi STK'lar küresel bir bağlamda faaliyet göstermektedirler. Ulus ötesi bu toplumsal girişimlerin kültürden insan haklarına, barıştan yoksullukla mücadelelere kadar birçok faaliyetin yeni siyasi aktörleridirler (Yıldırım, 2005: 61-72). Yine NATO, Dünya Ticaret Örgütü, Avrupa Birliği, BM gibi devlet ötesi kurumların artışı

ulus-devletlerin pür milliyetçi siyasi meşruiyetlerini köklü dönüşümlere uğratmaktadır. Yeni siyasi entegrasyon projeleri dünya bağlamına yerleşerek gerçekleşmektedir.

Ulus-devletlerin, ulus ötesi yeni örgütlenmelerle ilişkiye girmesiyle geleneksel yapılanmaları krize girmiştir. Buna bağlı olarak ulus-devletin meşrulaştırıcı ideolojisi olan milliyetçilik de önemli bunalımlarla yüz yüze kalmıştır. Bunu aşmak üzere iki seçenek ortaya çıkmıştır. a-Çoğunlukla sivil milliyetçiliklerin milliyetçiliği yeniden gündeme getirerek erozyona uğrayan koşullarını yeni bir ruhsal seferberlikle aşmaya çalışması. b- Ulus-devletin milli kimliği yeniden yorumlayarak geniş bir politik anlam dünyası kurmaya yönelmesi.

Birinci seçenekte sivil milliyetçilik yeniden yükselerek, erozyondan duyduğu kaygı nedeniyle küreselleşmeye meydan okuyucu bir tutuma yönelmektedir. Bu bağlamda XIX. yüzyıl milliyetçiliği tekrar gündeme gelerek yeni ulusal ideolojiler üretilmektedir. Küreselleşmenin ulusal egemenliği dönüştürücü yönüne karşı çıkılarak devletin geleneksel milli beka biçimi gündeme getirilmektedir. Ulus-devlet, devletle özdeşleştirilerek devletin küreselleşmeyle beraber yıkılacağı söylenmektedir. Uzun yıllar milliyetçilik üzerinde çalışan Gellner, bu karmaşaya eş biçimde küresel dönem milliyetçi geleceğinin meçhul olduğunu vurguluyor: "İrrendentist bir milliyetçilik mi, katliamlar ve nüfus hareketleri mi, yoksa federal-kantonal bir işbirliğiyle etnik çatışmaların azalması mı ağır basacak? Tüm bu seçenekler şu an mevcut; hangisinin üstün çıkacağını kimse bilmiyor" (Gellner, 1998: 55).

İkinci seçenekte ulus-devlet, kendini küresel koşullara uyarlamak üzere uluslararası politik ve ekonomik gelişmelerle entegrasyona gitmekte ve mikro-milliyetçi taleplerin kültürel taleplerine cevap vermek için çokkültürlülük projesini benimseyerek kültürel heterojenliğe yönelmektedir. Ulusal kimliğin içeriği genişletilerek, çeşitlendirilmekte ve küresel taleplere uygun hale getirilmektedir. Ulusal devlet, organik ulus kimliğinden vatandaşlık ulus kimliğine doğru kayarak yerel ve bölgesel etnik aidiyetlere kucak açmaktadır.

## 4. 2-ÇOK-KÜLTÜRLÜ/ÇOK-KİMLİKLİ YAPILARIN YAYGINLAŞMASI

Modern milliyetçilik homojen bir kültürel dünya inşa etmeye çalışmaktadır. Bu nedenle imparatorlukların yerel dillere, lehçelere, giyimlere, folklorlara ve giyimlere yönelik esnekliğini kozmopolitlik olarak yorumlamaktadır. Bu kozmopolitlik, milli birliği engelleyen bir karmaşa biçimin-

de değerlendirilmektedir. Ulusal birlik amacıyla her çeşit bölgesel farklılıklar ve ayrıcalıklar reddedilmektedir.

Halbuki küresel çağda çok-kültürlülük söylemi gelişmektedir. Dünya genelinde yaşanan büyük göç dalgaları ve ulusal düzeyde gerçekleşen kitlesel yer değiştirmeler, bölgesel etnik çatışmalar ve bu etnik çatışmaların kültürel meşruiyetlerini çözme arayışı çok-kültürlülüğü gündeme getirmektedir. Öncelikle ulus-devletin ve modern milliyetçiliğin vatanı olan Avrupa'da bu teorinin yükselişi tesadüfi değildir. Nitekim Fransa'da Alain Touraine (Touraine, 2000) ve Almanya da Jürgen Habermas bu konuda felsefi, sosyolojik ve siyasi bir tartışmanın entelektüel öncülüğünü yapmaktadırlar. Avrupa toplumunun yeni kültürlülük gerçeğine bağlı olarak ortaya çıkan sorunlarla başa çıkmak üzere yeni tezler geliştirmeye çalışmaktadırlar. Habermas, günümüzde çoğulcu toplumlara doğru gidilerek ulus-devletlerin homojen kültür siyasetlerinin terk edilip çok-kültürlü bir yapının benimsenmeye başladığına dikkat çeker. Ona göre yeni dünyada kültürel çoğulculuk mezhepleri, etnik grupları ve kültürel çeşitliliği zorunlu hale getirmektedir. Aynı toplumda kültürel, dinsel ve etnik açıdan farklı yaşam biçimleri eşit olarak var olmaya başlamaktadır. Bu kültürel çoğulculuk, ortak siyasal kültür içinde durarak varlığını sürdürebilir. Yeni sosyal entegrasyon milliyetçilik yerine anayasa yoluyla siyasal iradeye bağlılık çerçevesinde yürüyebilir. Cumhuriyetin anayasal düzeni, çok-kültürlülüğü kanıksayacak bir projeyle hareket etmek durumundadır. Temel önkoşul, farklı yaşam tarzlarının ya da kültürlerin anayasanın ilkeleriyle çatışmamasıdır (Habermas, 2002: 26).

Çok-kültürlülük teorilerinin ortaya çıkmasının nedeni Avrupa toplum gerçekliğinin değişmiş olmasıdır. Avrupalı ve Hıristiyan olmayan milyonlarca insan buraya akmıştır ve beklenen asimilasyon gerçekleşmemiştir. Topluluklar arasında yaşanan çatışmalar ve gerginliklerin giderilmesi amacıyla çok-kültürlülük teorisi yeni çözüm olarak ileri sürülmektedir. Farklı dinlerin, ırkların, halkların vs. bir arada nasıl yaşayabilecekleri tartışılmaktadır. AB gibi bir üst politik şemsiyeye koşut biçimde üst kültürel kimlik yaratılmaya çalışılmaktadır. Habermas'ın Avrupa Anayasası projesi buna misaldir. Avrupa anayasasının onaylanmaması bu projenin iflasını değil, toplumların millet kimlikleriyle beraber üst politik yapıda yer almak istemelerinin bir ifadesidir aslında. Yani milletlerin sonu değil, milletlerin yönetme tarzlarının sonu gelmektedir.

Çok-kültürlülük söyleminin belirli bir pratik karşılığı bulunmaktadır. Farklı ulustan/dinden gelen insanların yaptığı evliliklerin çoğalmasıyla ortaya çıkan melez kimlikler bunun önemli bir göstergesidir. Yerel yemeklerin, müziklerin, lehçelerin, folklorların vs. uydu teknolojisinin im-

kânlarını kullanarak küresel dünya içine yerleşmeye başlamaları başka önemli bir göstergedir. İmparatorluklar coğrafyasında yaşayan kültürel farklılıklar bütün hışımlarıyla sahneye çıkmaya başlamıştır. Modernliğin evrensel paradigmasına göre yorumladığı tek dünya kültür söylemi; yerel, bölgesel ve hattâ ulusal semboller düzeninin zamanla aşılarak ilerlemeyle beraber tekil bir hümanist kültüre varılacağını öngörmekteydi. Ancak postmodernlik farklılaşma ve çeşitliliğe yer veren bir kültürel söylemle birlikte bu öngörüyü boşa çıkardı. Geleneksel, yerel, çevresel, batı-dışı, siyah gibi özelliklerin de kültürel rekabet içinde varolabileceğini gösterdi. Dünyanın post-endüstriyel süreçle beraber ürettiği kültürel çeşitlilik postmodernlik teorisiyle meşrulaşmaya başladı. Nitekim edebiyatta, sinemada, mimaride ve müzikte yerel, çevresel, geleneksel, Batı-dışı ve siyah unsurlar kullanılmaya başlandı. Bütün bunlar evrensel tekil kültürden çok-kültürlülüğe geçişin göstergeleridir.

Küreselleşmenin getirdiği yeni uygarlık bağlamında cemaatler, uluslar ve alt-uluslar gibi sosyal bütünlüklerin her biri kendi kimlik duyarlılığıyla ötekilerle ilişkiye girmektedir. Kimlik farklı politik sonuçlara adanarak imgelenir, kurulur ve yeniden kurulur. İçinde yaşadığımız çağda kimlik bölgesel/yerel, ulusal ve küresel uzamda biçimlenmektedir (Marden: 1997, 37-64). Fast food, İnternet, Amerikan filmleri vs. küresel; ulusal bayrak, resmî dil ulusal kimliğin; etnik müzik, bölgesel halk oyunları ve lehçeler/diller ise etnik/yerel kimliğin beslenme kaynaklarını temsil eder. Yeni çoğul kimliklerin varlığı, ancak çok-kültürlülük içinde var olabilmektedirler. Dolayısıyla dünya toplumlarında çok-kültürlülük söyleminin belirli bir toplumsal karşılığı oluşmaktadır.

Çok-kültürlülük ortak siyasal bir toplum içinde çeşitli kültürel toplulukların varlığını sürdürmelerinin meşru görülmesidir. Kuşkusuz farklı etnik, dinsel ve kültürel toplulukların eşit haklarla aynı toplumda yaşamalarının, "toplumun parçalanması pahasına" gerçekleşmesi beklenmemelidir. Aksine çeşitli toplulukların ortak bir siyasal kültür içinde birbirine saygı duyarak var olabilmeleri mümkündür (Habermas, 2002: 54).

## 4. 3. ETNİK KİMLİĞİN ÇOĞULLAŞMASI VE ETNİK MİLLİYETÇİLİĞİN YÜKSELİŞİ: MESAFE KAPATMA VE ÇATIŞMA

Modern zamanlarda toplumların bütünlüğü kolektif toplumsal kimliklerle sağlanmaktaydı. Bu kimlikler büyük ölçekli çerçeveler biçiminde modernliğin sanayileşme, kapitalizm, kentleşme ve ulus-devletin egemenliği olgularıyla üretilmişti. Ancak küreselleşmeyle beraber ulusal kimliğin zayıflaması, bu toplumsal kimliğin dağılması anlamına gelmektedir. Post-

modernliğin kültürel dünyasında çoğullaşan kimlikler karşısında ulusal kimliklerin geleneksel yapılandırıcı ve birleştirici güçleri tükenmektedir. Ulusal kimlikler geçmişteki bütünleştirici anlama artık sahip değildir. Nihayetinde kimlik, değişen yeni post-modern toplum koşullarında yeniden inşa olmakta, oluşmakta ve icat edilmektedir (Hall, 1998: 63-99). Bu nedenle yeni kimlikler etrafında çeşitli siyasetler oluşarak siyasi düzene bu çerçevede muhalefet edilmekte ve çeşitli taleplerde bulunulmaktadır. En yaygın biçimleriyle kadın, din, çevre, insan hakları ve etnisite etrafında oluşan bu kimlikler, yeni küresel kamusal alan içinde çalışmaktadırlar.

Öte yandan ulus politikalarının tekil kültür siyaset projeleri, etnik/kabilevi, bölgesel ve yerel kimlikleri çoğunlukla bastırmış, dışlamış ve görmezlikten gelmiştir. Çünkü "öteki uluslar"lar karşısındaki politik rekabete karşı topyekûn birlik için bu homojenlik zorunlu olarak algılanmıştır. Yerel olanın ve etnikliğin merkezde varlığına izin verilmemiştir. Bu siyasi gelişmeleri meşrulaştıran modernlik teorisi de etnisiteyi toplumsal ilerlemenin modern dönem aşılması gereken bir geri aşaması olarak algılamıştır.

Küreselleşen dünya da hiç beklenmeyen bir biçimde çevresel ve yerel unsurları görmezlikten gelmenin biriktirdiği "hınç ve öfke"yle yeniden geriye döndü. Çoğul kimlikler ve çok-kültürlülük söylemleri sosyal bilimciler tarafından hem doğan çatışmaları bertaraf etmek için bir çözüm olarak geliştirildi hem de bu kimliklerin icadına belli katkılar sağladı. Feminizm, din/dinsel cemaatler, çevre hareketleri... küresel kamusal alanın yeni kimliklerini oluştururken etnisite de buna eşlik etmektedir. İnsanlar dinsel cemaat kimlikleri ve cinsiyet kimliklerinden daha çok etnik orijinlerini sorgulamakta ve keşfetmektedirler. Aynı gelişme sürecinde radikal milliyetçiler de insanları ve toplulukları açıklamada etnik orijinleri öne sürerek "bizden" ve "onlardan" söylemini geliştirmektedirler.

Küreselleşmenin ürettiği çeşitlilik söylemi ve uydu teknolojisinin geliştirdiği küresel kamusal alan farklı etnik kimliklerin temsilini kolaylaştırmıştır. Örneğin dünyadaki çeşitli etnik toplulukların dilleri, müzikleri, giysileri ve inanışları hakkında araştırmalar, sempozyumlar, kutlamalar ve festivaller artmıştır. Artık farklılıklar geri kalmışlık, yabancılık ve ötekilik olarak algılanmak yerine zenginlik biçiminde yorumlamaya başlanmıştır.

Aynı zamanda küreselleşmenin ürettiği türdeşlik, yerele dönüşü tetikleyince bu da etnik milliyetçiliklerin kültürel meşruiyetlerini artırmıştır. Çünkü türdeşlik (ABD filmlerini seyretmek, *fast-food* tüketimi, alışveriş merkezlerinde dolaşmak, yarışma programları izlemek) karşısında insanların anonimliği (değerlerin göreceliğiyle doğan davranışsal bunalım)

artmakta ve daha sahici/gerçek mekânlar, değerler, kişiler vs. arama peşine düşülmektedir. Bu da yerel köklere saygı duyarak aidiyet üretme çabasını artırmaktadır. Köklerini bulma arayışı, etnik kimliğe bağlanmayı gündeme getirmektedir. Etniklikle beraber insanlar soya dayalı inanç kökenlerini keşfetmeye başlamaktadır. Geçmiş yeni arzuların, bilgilerin ve koşulların etkisiyle yeniden keşfedilir: Oluşturulur ve icat edilir (Hall: 1998, 39-63). Eve dönüş, etnik kökene dönüşle özdeşleşerek küreselleşmenin büyüklüğü içinde kaybolmayı engelleyerek "mesafe kapatır."

Etnisitenin homojenliği aşma ve mesafe kapatma arayışı çeşitli radikal arayışlara dönüştüğünde etnik çatışmalara yol açmaktadır. Modern dönemde modern milliyetçi ideolojiyle yapılan milletler savaşı gibi küresel dönemde de etnik ideolojiler, etnisiteler arası çatışmalar ortaya çıkmaktadır. İki dünya savaşının milliyetçilik ideolojisiyle yaktığı ateş, bugün etnik/mikro milliyetçilik aracılığıyla bütün kıtalarda bir kaos olarak karşımıza çıkmaktadır. Vamık, bir çalışmasında bu çatışmaların küresel çapta süren dehşet boyutlarını bizlere göstermektedir. Örneğin Sovyetlerin dağılmasıyla Kafkaslar'da süren çatışmalar, Yogoslavya'nın dağılmasıyla Balkanlar'da yaşanan "etnik temizlik" olgusu ve Afrika'da Tutsi ve Hutilerin çatışmalarında 500 binden fazla insanın ölmesi bu dehşet tablosunu göstermektedir. 127 ülkede yapılan araştırmalara göre azınlıkların % 75'i politikleşmektedir. 233 etnik grup risk içinde yaşamaktadır. Bu grupların % 12'si çatışma, isyan, protesto ve siyasal örgütlenme içinde bulunmaktadır. Yine yapılan araştırmaya göre 3000-5000 arası "millet"den söz edilmektedir (Vamık, 1999: 24).

Birçok etnik topluluk devletleşerek sorunlarını çözebileceğini düşünüyor. Kendi kaderini tayin ilkesini kendi açısından yorumlamaya yöneliyor. Bu da devletlerle etnik topluluklar arasındaki gerginlikleri ve çatışmaları tırmandırıyor. Örneğin 4, 5 milyon insanın yaşadığı Moldovya' da % 65 Moldov, % 14 Ukrayna, % 13 Rus ve 2000 binden az sayıda Gagavuz Türkü bulunmaktadır (V. Vamık, 1999: 14). Bu etnik dağılım içinde herhangi bir etnik egemenliğin, diğerlerinin buna direnişini ve isyanını gündeme getireceği açıktır. Dolayısıyla yeni siyasal yapılar, bu etnik kimliklerin çoğulluğuna saygı göstererek onları bir arada tutma formüllerini bulmak zorundadır.

Etnik kimlik, radikalleşerek etnik milliyetçiliğe sarkıp politik argümanlar geliştirerek bölgesel ve ulusal düzeyde büyük kaoslara yol açmaktadır. Çatışmalar sadece terör gruplarının ve askerlerin ölümüne yol açmakla kalmayıp toplulukların ve coğrafyaların kültürel ve sosyolojik dokularını da dağıtmaktadır. Büyük göç olayları ve büyük kamp yaşam alanları (Darfur'daki sefalet, hastalık ve açlığı hatırlayalım) ortaya çık-

makta, etnik topluluklar "ötekileşmekte", köylerini/kırsal yaşam alanlarından kopan kitleler metropollerin varoşlarında sefalet, açlık, hastalık ve terk edilmişlik içine düşmekte, devletlerin ve toplumların büyük ekonomik kayıpları oluşmaktadır.

Etnik milliyetçiliğin egemen ulusal milliyetçilikle ve küreselleşmeyle aralarında oluşan eşitsizliği gidermek amacıyla "mesafe kapatma" arayışıyla işlevselleşmesi, kimi zaman Batı dışı toplumlarda uluslararası politik enstrüman haline de gelmektedir. Egemen Batı devletleri ve küresel politik erkler, kendi dışındaki bu milliyetçilikler için özgürlük taleplerinde bulunurken emperyalist tutumlarını yansıtmaktan geri kalmamaktadırlar. Bu nedenle bu etnik toplulukların "azınlıklaşmasını" destekleyerek buna uluslararası bir meşruiyet kazandırmaya çalışırlar.

Etnik çoğulluğun varlığından rahatsızlık duyan klasik milliyetçilik iki tercih sunmaktadır: Bastırma ve asimilasyon. Bu tercihler küresel bilgi teknolojileri karşısında işlevini bütünüyle kaybetmektedir. Bu seçeneklerde ısrar edildiği zaman hem uluslararası düzen ve örgütlerle çatışmaya girilmekte hem de ulusal coğrafyanın içyapısında çatışmalara neden olunmaktadır. Küresel dönem devletleri, etnik kimlikleri ulusların yeniden yorumlanan ulus vatandaşlık kimliği içinde meşru bir konuma yerleştirmek durumunda kalmaktadırlar.

## 4. 4. MİLLİYETÇİLİĞİN YENİDEN YÜKSELİŞİ: RADİKALLEŞME VE MESAFE KAPATMA

Küreselleşme olgusunun ürettiği değişimler, ulus-devlet politik kimliğinin güçlü etkilerine meydan okumaktadır. "Milliyetçilik teorilerinin ölümü" ve ulus-devletin krizi ile karşı karşıya gelinmektedir. Yaşanılan kaos çerçevesinde "etnik temizlik" ve yeni siyasi coğrafyalar ortaya çıkmaktadır (Marden, 1997: 37-64). Ulusal değerler ve normlar küresel kültürel değerlerin derin baskısı altında bulunmaktadır. Küreselleşmenin ürettiği siyasi coğrafya tahayyülü, teknolojik çerçeveler, ekonomik ve dinsel değişmeler ulusal kimliğin geleneksel savunma tarzlarını zorlaştırmaktadır (Hall, 199: 39-63). Küreselleşmenin ulusal düşünce, değer ve kurumlar üzerinde oluşturduğu tazyik, milliyetçiliğin küreselleşme karşıtı bir tutuma yönelmesine yol açmaktadır. Özellikle klasik modern milliyetçilik, liberal ve demokratik içeriklerini kaybederek dar, katı, tepkici ve komplocu teorilerden beslenen bir niteliğe bürünmektedir.

Milliyetçilik ideolojileri ve hareketleri etnik milliyetçiliği ve çok-kültürlülük projelerini büyük bir kaygıyla izleyerek karşıt ve çatışmacı söylemler üretmektedirler. Her iki gelişme ulusun parçalanması olarak görülmekte ve derin kuşkular ileri sürülmektedir. Bunun Batı-dışı milliyet-

çilikler için belirli bir uluslararası geçerliliği de bulunmaktadır. Çünkü uluslararası düzenin yeni yapılanmaya yönelik değişimleri politik enstrüman olarak kullanmasını kolaylaştırabilmektedir. Bu çerçevede Batı-dışı mikro milliyetçilikler ve çok-kültürlülük projeleri küresel politik güç aktörlerinin elinde bir enstrümana dönüşebilmektedir. Özellikle ABD; Avrupa, Rusya ve Çin gibi devletlerin bu projeleri ve olayları politik araç olarak kullandıkları görülmektedir. Silah ticareti, şirketlerinin yatırımları ve politik müdahaleye açıklık imkânları açısından yorumlanan çok-kültürlülük ve etnik kimlik tanımlanmaları radikal milliyetçiler tarafından bir "parçalanma ve hainlik stratejisi" gibi görülmektedir. Küresel politik güçlerin manipülasyon tutumlarını öne sürerek siyaset üreten milliyetçi hareketler (radikal milliyetçilik) "işgal ve kurtuluş" söylemini yeniden inşa etmektedirler. Tarih yeniden hem de daha seküler ve katı milliyetçilik tonlarıyla yazılmaktadır. Daha doğrusu romanlaştırılmaktadır: Romanların romantik, ütopik, aşk ve nefret ikilemine dayalı diliyle yeniden kurgulanmaktadır.

Milliyetçiliğin homojen kültürel iddiaları, bu gelişmeler karşısında zayıflamaya başlamıştır. Ancak bu zayıflama geniş milliyetçi kitlelerde çeşitli kaygılara neden olmakta ve kültürel homojenlik vurgusu yeniden yükselmektedir. Habermas'ın ulus üstü yapıların çoğalması karşısında ulus-devletin kaybolan klasik statüsü karşısında geleneksel vatandaşların geleneksel iktidar tarzlarının erimesi sonucu bahsettiği "vatan cepheleri" (C. Mayer'in kavramı) tam da bu süreçte ortaya çıkmaktadır. Vatan cephesi söylemi demokrasiyle, eşitlikle ve evrensellikle çatışan bir milliyetçiliği besler. Yabancılara karşı korku, vatan topraklarına giren her veriyi tehdit, yabancı iş gücü ve yabancı sermayeye karşı çıkma, anti-Amerikancılık gibi olgular bu milliyetçiliğin yeni değerleri olmaya başlar (Habermas, 1998: 23-37). Nitekim Türkiye'de de "vatan cepheleri" doğmaya başlamış ve milliyetçiliğin yeni küresel tepki biçimleri ortaya çıkmıştır. Partiler, dernekler ve hattâ çete grupları bu ad altında küresel güçlerle tehdit olarak algılama edilen vatanı kurtarma arayışına girdiklerini söylemektedirler.

Küreselleşme yeni fırsatlarla beraber yeni riskleri de beraberinde getirmektedir. Yoksullaşma ve etnik çatışmalar, bunun en somut göstergeleridir. Ayrıca, modernlikte olduğu gibi küreselleşmede de en büyük payı gelişmiş Batı ülkeleri almaktadır. Uydu teknolojilerinin üretimi, pazarı ve denetimiyle çok uluslu şirketlerin büyük bölümü gelişimi gelişmiş Batı ülkelerinin mülkiyeti olarak var olmaktadır. Dolayısıyla bütün ulus üstü gelişmeler, örgütlenmeler ve yenilikler yanında bu zengin uluslar, servet ve saygınlıklarıyla hâkimiyetlerini sürdürüyorlar. Bu da diğer ulusların

sorgusuna, eleştirisine, karşıtlığına...yol açarak milliyetçilik aracılığıyla eşitsizlik reddedilmekte ve yine milliyetçi ideoloji aracılığıyla eşitlik, saygınlık ve güç üretilerek "mesafe kapatma"ya gidilmektedir. Milliyetçilik, küreselleşmenin ürettiği eşitsizlikleri gidermek amacıyla mesafe kapatmaya yönelik bir ideolojik arayış olarak yükselmektir. Erken modernlik döneminde de modernliğin getirdiği büyük yenilikler karşısında var olan eşitsizliği gidermek üzere "mesafe kapatma" ideolojisi olarak yine milliyetçilik yükselmişti.

Küreselleşme üzerine çalışan Robertson'a göre modernliğe karşıt gelişen hareketlerin modernliğin bir ürünü olması gibi, küreselleşmeye karşıt gelişen hareketler de onun bir ürünüdür (Robertson, 1999: 24). Bu bağlamda milliyetçiliğin küresel dönem yükselişini bazı boyutlarıyla küreselliğin bir ürünü olarak açıklayabiliriz. Çünkü küreselleşmenin etkilerine tepki vermekte, söylemlerini onun araçları içinde üretmekte ve onunla mücadele sonucunda kudret kazanmaktadır. Milliyetçiliğin modern dönem oluşumunu modernliğin bir ürünü olarak düşünüyorsak, yaşadığımız tarihsel dönem milliyetçiliğini de küreselleşmenin varlığıyla açıklamak durumundayız. Çünkü milliyetçilik bu tarihsel gerçeklikte var olan bir hareket ve ideoloji olmakta, küreselleşmenin uydu teknolojileriyle çalışmakta ve küreselleşmenin sorunlarına göre tavır geliştirmektedirler.

## Sonuç

Milliyetçiliğin küresel biçimleri iki söylem biçiminde karşımıza çıkmaktadır: Birincisi tepkici, radikal, karşıt ve çatışmacı. İkincisi küreselleşmenin ulusal değerleri ve örgütlenmeleri aşıcı tutumlarına karşı savunmacı. Bu bağlamda klasik "ulus milliyetçiliği" ve etnik milliyetçilik karşılıklı bir etkileşim içinde birbirlerini tetikleyerek çeşitli sorunlara yol açmaktadırlar. Milliyetçiliğin radikalleşmesiyle etnik çoğulculuk tehdit unsuru haline gelmekte ve çatışma potansiyelleri çoğalmaktadır. Etnik milliyetçilik de çeşitli şiddet eylemlerine yönelerek ulusal satıhta ihtiyaç duyulan istikrar ve düzeni bozmaktadır. Küresel dünyanın bütün coğrafyalarında etnik şiddet, milliyetçilik talepleriyle insanları, toplumları, kültürel ve sosyolojik dokuları paramparça etmektedir.

Modern milliyetçilik teorilerinin iflasıyla beraber, küresel dönem milliyetçiliğini açıklamaya yönelik yeni sosyal bilimsel teorilere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu teoriler post-modern kültürel dünyanın ve küresel politik, ekonomik ve teknolojik gelişmelerini algılayarak oluşabilir ancak. Hiçbir teorinin mutlaklığı olmadığı gibi hiçbir ideolojinin de mutlaklığı yoktur. İnsanların ihtiyaçları, adalet arayışları, güvenlik ve refah beklenti-

leri dikkate alınarak her zaman yeni söylemler gelişebilir. Bu nedenle milliyetçilik de buna bağlı olarak her zaman farklılaşma ve dönüşme özelliliğine sahiptir. Çünkü eğer millet değişiyorsa, dünyayı açıklamada milleti temel alan ideoloji de değişmek zorundadır. Buna bağlı olarak milletler, küresel dönemde varlıklarını başka etnik toplulukları da içinde tutarak sürdürmenin siyasi ve kültürel kurgularını geliştirmek zorundadırlar. Eski dönem kurgular/söylemler milletlerin ve etnik toplulukların yaşadığı dönüşümü karşılayabilecek ufuklar içermemektedirler. Bu nedenle yeni gelişmelerin ürettiği yeni millet ve etnik gerçeklikleri algılayacak yeni söylemlerin ve teorilerin üretilmesine yönelik önemli arayışlar bulunmaktadır.

En masumane söylemler, en katı siyasetlerin aracına dönüşme ihtimalini her zaman barındırırlar. Nitekim bazı dünya güçleri etnik milliyetçilikleri çıkarları açısından yorumlayarak icat etmektedirler. Öte yandan etnik kimlikler çoğulluklarıyla beraber özerk, dışlayıcı, karşıt, mutlak ve ötekileştirici bir siyasal kimliğe dönüştüğü zaman parçalama ve çatışma sorunlarını derinleştirmektedirler. Ancak buna bakarak küresel söylemlerin sorunlarımızı çözmeye yönelik boyutlarını yok saymamız gerekmemektedir. Bu nedenle küreselleşen bir dünya kültüründe ve çoğul kamusal alanların inşaya yöneldiği bir tarihsel dönemde çok-kültürlülük/çoğul kimlikler, önemli bir seçenek olarak radikal milliyetçiliğin ürettiği çatışmacı, karşıt ve ötekileştirici yönlerini aşma potansiyelini taşımaktadır. Aynı şekilde etnik milliyetçiliğin ürettiği kaos ve şiddet dalgası, yine kültürel çoğulculuk anlayışıyla kültürel meşruiyetlerini kaybedecektir..

# KAYNAKÇA


Benedict, A. (1993) *Hayali Cemaatler*, İstanbul: Metis Yayınları.

Carr, E. (1990) *Milliyetçilik ve Sonrası*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Gellner, E. (1998) *Milliyetçiliğe Bakmak*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Friedman, T. (2006) *Dünya Düzdür*, İstanbul: Boyner Yayınları.

Habermas, J. (1998) "Küreselleşme Baskısı ve Milli Devlet" *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti*, içinde, İstanbul: Bakış yayınları, ss. 23-37.

Habermas, J. (2002) *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hall, S. (1998) "Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik" *Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi* içinde, Der: A. King, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, ss. 39-63.

Hall, S. , "Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler" *Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi* içinde, Der: A. King, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, ss. 63-93.

Hobsbawm, E. (1993) *Milletler ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hobsbawm, E (1993) "Introduction: Inventing Traditions" in The Inventing of Tradition Cambridge: Cambridge University Press.

Hayes, C. (1995) *Milliyetçilik: Bir Din*, İstanbul: İz Yayınları.

Hutchinson, J. -Smith, A. (1994) "Introduction", in Nationalism, Ed: J. Hutchinson-A. Smith, Oxford: Oxford University Press, ss. 3-15.

Marden, P. (1997) "Geographies of Dissent: Globalization, Identity and Nation" *Political Geography*, Vol: 16, No: 11, pp.: 37-64.

Renan, E. (1995) "Qu'est-ce qu'une nation?" in *Nationalism*, Ed: J. Hutchinson-A. Smith, Oxford: Oxford University Press, ss. 17-18.

Robertson, A. (1999) *Küreselleşme*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Richmond, A. H (1994) "Ethnic Nationalism and Post-Industrialism", in *Nationalism*, Ed: J. Hutchinson-A. Smith, Oxford: Oxford University Press, pp. 289-300.

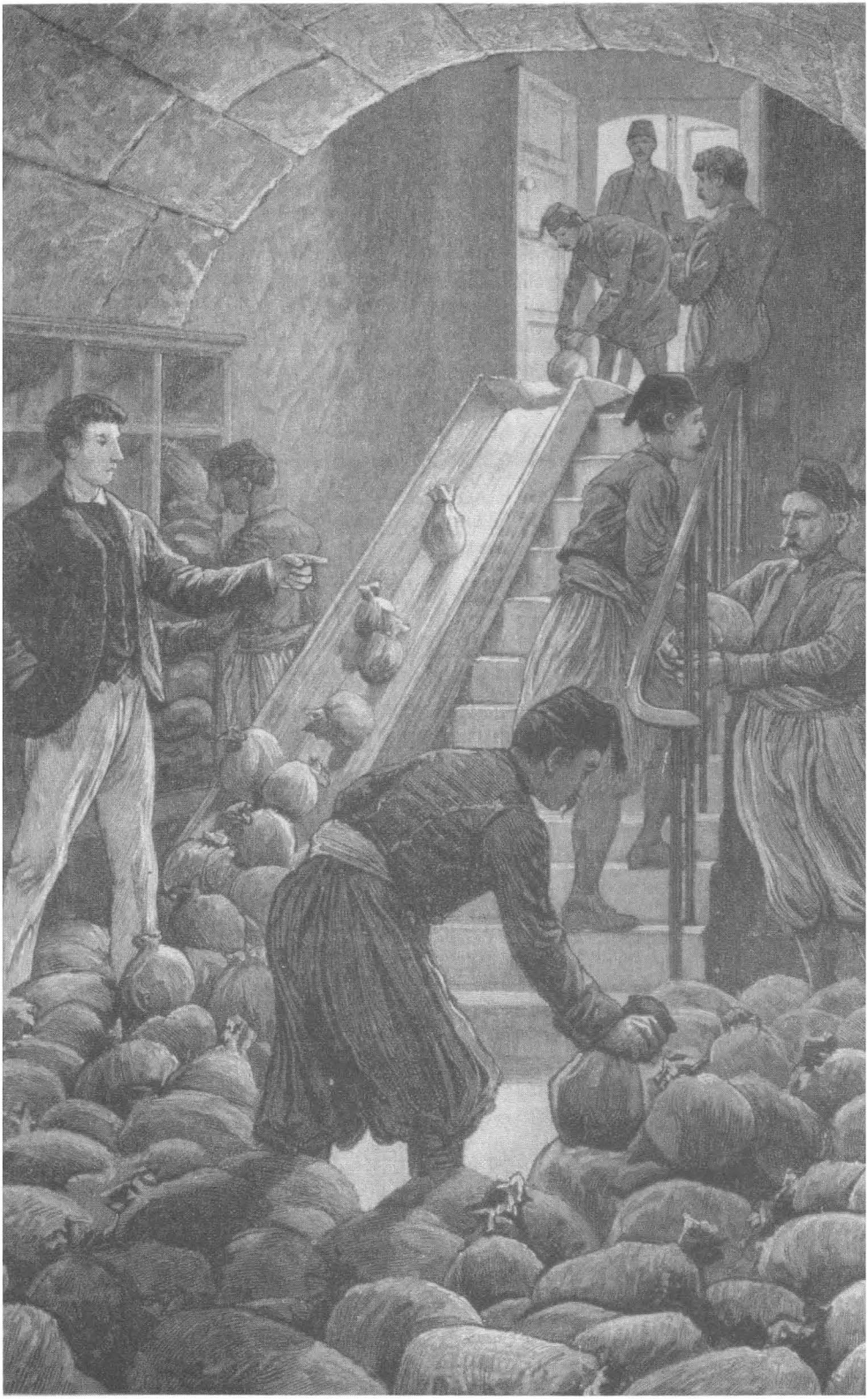
Puhle, H. J. (1994) "Nation States, Nations and Nationalism in Western and Southern Europe" in *Nationalism in Europe Past and Present*, Volume: 2, Ed: J. G. Beramendi-R. Maiz-M. Nunez, DeCompostela: Universidade De Santiago, pp. 13-38.

Smith, A. (2002) *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik*, İstanbul: Everest Yayınları.

Touraine, A. (2000) *Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, İstanbul: Yapı kredi Yayınları.

Vamık, V. (1999) *Kan Bağı/Etnik Gururdan Etnik Teröre*, İstanbul: Bağlam Yayınları.

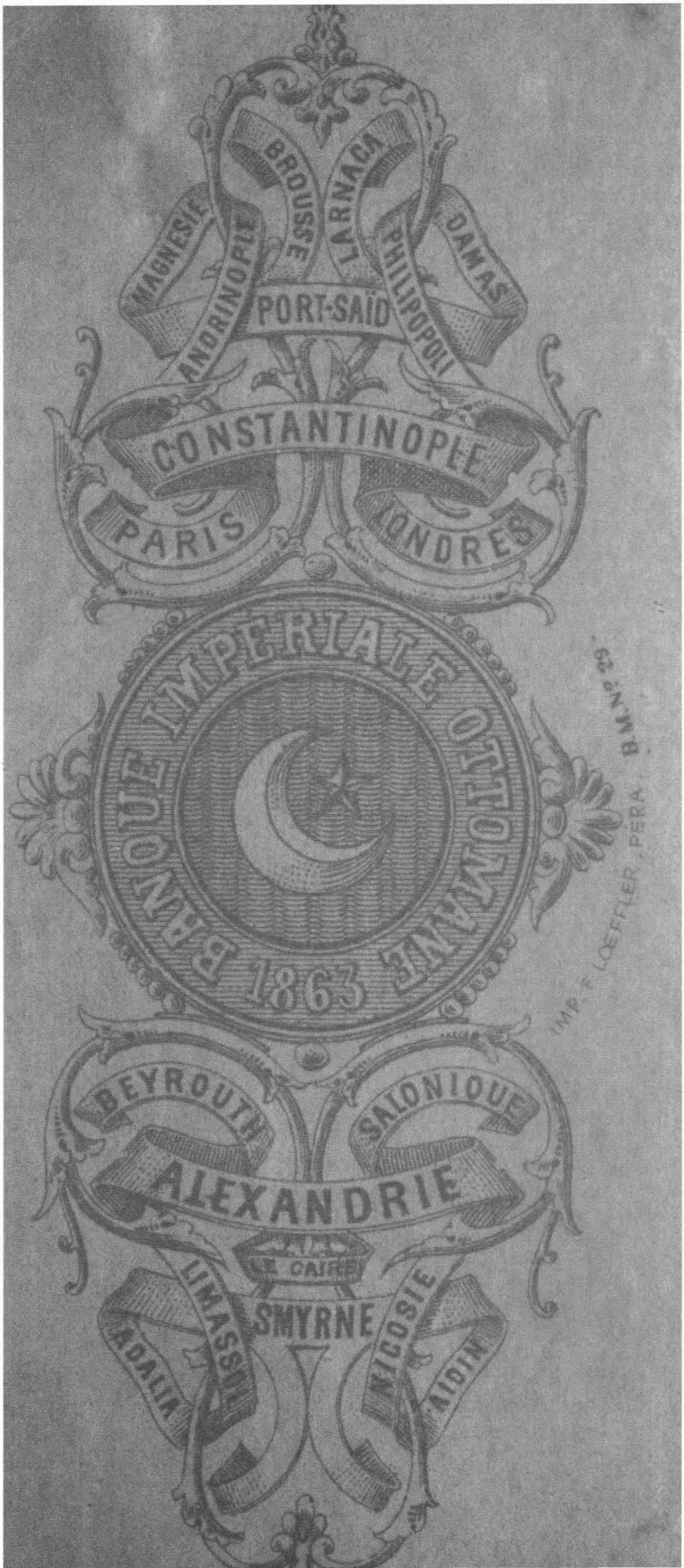
Yıldırım, E. (2005) "Apolitik Politikaların İnşacısı Olarak Sivil Toplum", *Sivil Toplum*, Yıl: 3, Sayı: 10, Nisan-Haziran, İstanbul.



"Osmanlı Bankası'nın Gümüş Mahzeni"

Edhem Eldem, *135 Yıllık Bir Hazine*, 1997.

# Milli Burjuvazi


MAGNESIE
ANDRINOPLE
BROUSSE
LARNACA
PHILIPPOPOLI
DAMAS
PORT-SAID
CONSTANTINOPLE
PARIS
LONDRES
BANQUE IMPERIALE OTTOMANE
1863
BEYROUTH
SALONIQUE
ALEXANDRIE
LE CAIRE
SMYRNE
KOULA
LIMASSOL
NICOSIE
AIDIN
IMP. F. LOEFFLER, PERA. B.M.N.° 29

# TÜRK BURJUVAZİSİNDE "MİLLİ"LİK SORUNU VE KÜLTÜREL MİRAS

**Nalan Yetim[*] & Ayşe Azman[**]**

## GİRİŞ

Türkiye'de burjuvazi ve burjuvazinin milliliği konusundaki tartışmalar tarih, iktisat, siyaset, sosyoloji gibi sosyal bilimlerin farklı alanlarında tartışma konusu olmuş ve üzerine oldukça söz söylenmiştir. Aynı zamanda hem Marksist toplumsal gelişme öngörüsünün Türkiye için geçerliliğini savunanlar hem de Türkiye'nin özgül koşullarını öne çıkaran farklı siyasi eğilimler, hedefledikleri toplumsal düzen ve dönüşüm bağlamında burjuvazi konusuna önem atfetmişlerdir.

Türk düşün yaşamı içinde "Türk burjuvazisi" kavramı temel olarak iki ana düşünce ekseni etrafında ele alınabilir. İlk olarak devlet-toplum-birey ilişkisi esas alındığında devlet, Osmanlı-Türk iktisadi yaşamında burjuvazinin oluşmasını engelleyici ya da oluşturucu bir aktör olarak vazgeçilmezdir. İkinci olarak Müslüman-Türk olma ölçütü ile gayrimüslimler önemli bir referans noktası oluşturur. Her iki düşünce ekseni de burjuvazinin iktisadi faaliyetleriyle edindiği dönüştürücü misyonundan çok, siya-

[*] Nalan Yetim, Mersin Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.
[**] Ayşe Azman, Mersin Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

si yaşamdaki etkililiği-etkisizliği ve ideolojik düzlemde milli olup olmamasıyla ilişkilidir. Bu nedenle Türk düşün yaşamında iktisadi ve siyasi olanın iç içeliği oldukça açıktır.

Türk burjuvazisinin millilik sorunu ise Osmanlı'dan devralınan mirasın bir anlamda gözardı edilmesi ve siyaset-iktisadi yaşam ilişkisinin yeni Türkiye Cumhuriyeti'ne göre kurgulanmasıyla bağlantılıdır. Burjuvazi yeni Türkiye Cumhuriyeti'nde ulus-devletin olmazsa olmazlarından birisi olarak millileştirilmesi ve "türdeş" hale dönüştürülmesi gereken bir sorunsaldır.

Türk burjuvazisinin hem devletle olan ilişkisi, hem de millilik sıfatını nasıl kazanacağı siyasi ve iktisadi olduğu kadar, kültürel bir miras ve dönüşümle de ilişkilidir. Ancak bu alanda Türk burjuvazisini kavramsallaştırabileceğimiz kültürel kodlarla ilişkili tanımlamalar sınırlıdır. Oysa, hem burjuvazinin toplumsal yapı içerisinde varlığı, dönüştürücü rolü hem de millilik sıfatına nasıl layık olacağı o toplumda süregelen kültürel değerlerle yakından alâkalıdır.

Bu çalışma, Türk burjuvazisi ve milliliğine dair önkabulleri sadece siyasi, iktisadi verilerle değil, aynı zamanda kültürel verilerin ışığından analiz edebilmeyi ve böylece bu alana yönelik bütünsel bir okuma yapabilmeyi amaçlamaktadır.

## BURJUVAZİNİN ENGELLEYİCİSİ VE OLUŞTURUCUSU OLARAK DEVLET

Osmanlı toplum yapısı içerisinde devletin engelleyiciliğine dair saptamalar içsel ve dışsal sebeplere bağlı olarak açıklanabilir. İçsel nedenler arasında Osmanlı devlet yapısının Asyatik özelliği, izlenen fetih siyasetiyle şekillenmiş devlet yapısı, müsadere sistemi gibi farklı açıklamalar sıralanabilir. Devletin burjuvazinin oluşmasını engelleyen rolü dışsal dinamiklere bağlı olarak açıklandığında ise, yarı-sömürgecilik, başarısız merkantalist deneyim, kapitülasyonlar gibi daha çok dünya ekonomisine eklemlenmedeki aksaklıklar karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlı'nın devlet yapısı sermaye birikiminin önünde içsel bir engel olarak belirleyici olmuştur. Osmanlı devlet yapısı ve toplumla olan ilişkisi analiz edilirken Doğu ve Batı toplumlarının farklı toplum ve devlet yapıları esas alınmıştır. Bu yönüyle Osmanlı, Asyatik toplumların despot devlet yapısı mirasını taşıyan özellikleri ve sermaye birikiminin, dolayısıyla da modern anlamda bir sermayedar sınıfın oluşmasına engel yapısıyla tanımlanagelmiştir (Berkes, 2001: 30-31).

Bir gaza toplumu olarak nitelendirilen Osmanlı'nın iktisadi örgütlenmesi siyasal güç, din, askerlik ve endüstri arasındaki ilişkilerle oluşturulmuştur. Gaza toplumunu karakterize eden fetih siyaseti gazi örgütleri (askeri teşebbüsler), ahîlik sistemi ve loncalar aracılığıyla desteklenmiş ve bu yapılar devlete bağlı örgütler haline getirilmiştir (Tengirşenk, 1935: 10-11; Berkes, 1965: 66). Özellikle Osmanlı'nın "bozulma" döneminde devlete bağlılığın getirdiği imtiyazlardan daimi bir biçimde yararlanan hem askerî teşebbüsler hem de zanaatkâr loncaları, ayrıcalık tekelinin sürekli hale gelmesi nedeniyle kapitalist üretim biçimini ortaya çıkarabilecek sermaye birikimine aracılık edememişlerdir. Tam tersine bu gelişmelerin önünde bir engel olarak devlet ve devlete bağlı örgütlenmeler gaza toplumu olan Osmanlı'da sermaye birikimini engellemiştir. Berkes'in ifadesiyle "nerede lonca örgütlerini tutan bir güç varsa orada kapitalist üretim şekline geçişe aykırı bir direnme var demektir. XVII. ve XVIII. yüzyıl bunalımı içinde lonca zanaatları, bu yüzden, o şaşılacak direnme ve sürünme gücünü, kapitalist gelişme eğilimleri aleyhine muhafaza edebilmiştir" (Berkes, 1975a: 247). Osmanlı'da sermaye birikimine dair girişimler, yine devletin yapısından kaynaklanan bir biçimde, burjuvazinin ortaya çıkmasını sağlayacak kapitalist bir birikime dönüşmemiştir. Örneğin, bu girişimlerin en önemlilerinden biri olan kapıkullarının ticaret, tarım ve zanaat alanlarına kayıp, kişisel servet edinme peşine düşmüş olması dahi istenilen sermaye birikimine yol açmamıştır. Her ne kadar Osmanlı toplum yapısına dair değerlendirmelerinde Osmanlı toplumunda bir burjuva sınıfının varlığını kabul eden görüşler olsa da, toplumdaki üretim güçlerini ve yapısını dönüştürme potansiyeli açısından bir burjuva sınıfının olduğunu iddia etmek güçtür (Fındıkoğlu, 1959: 106). Gaza toplumunun temel göstergelerinden biri olan fetih siyaseti, Osmanlı toplumunun verim, kâr, sermaye birikimi gibi iktisadi faaliyetlere sınırlı oranda yer vermesiyle sonuçlanmıştır (Mardin, 1990: 91). Sermaye birikimi devletin gücü ve siyasal nüfuzu ile birlikte yürümektedir. Güç ve nüfuz unsurlarının faiz, ticaret, endüstri ve tarım sermayelerinde birikimlere katılması veya bunları kontrol altına alması, bu alanlardaki birikimlerin üretim biçimleri üzerinde değiştirici rolünü engellemiştir (Berkes, 1975a: 257). Osmanlı toplumunda devlet adamı, mültezim, âyan ve derebeyi[1] gibi birbirine aykırı görünen kesimler toplumsal sınıfların sömürüsünden elde edilen servetleri biriktirmiş olmalarına karşılık, üretim devrimi yap-

[1] Berkes, toprak üzerinden gelir sağlayan âyan, ağa ve derebeylerinin Osmanlı toplum yapısında yerlerinin olmadığını bu toplumsal kategorilerin Osmanlı düzeninin bozuluş ve çöküş sürecinin ürünü olduklarını belirtmektedir. O, her üç toplumsal kategorinin de, feodal ya da kapitalist olarak kabul edilemeyeceğini belirtmiştir (Berkes, 1975a: 291-292).

mak yerine, kendi varlıklarını korumak için mevcut koşulların devamından yana olmuşlardır. Fetih siyasetinin idame ettirilmesi için devletin tüm toplumsal kesimleri denetlemesi ve hattâ elit kesim için –Berkes tarafından iç kapitülasyonlar olarak adlandırılan– imtiyazlar vermesi, sermaye birikiminin dolayısıyla da dönüştürücü bir sınıfının ortaya çıkışının önündeki temel engel olmuştur. Ancak Osmanlı devletinin farklı kesimlere tanıdığı ayrıcalıklara oldukça temkinli yaklaşmak gerekir. Çünkü bu ayrıcalıklar özellikle Osmanlı'nın klasik döneminde, ancak sistemin devamındaki işlevsellikle bağlantılıdır. Örneğin görev süresi boyunca bu ayrıcalıklardan yararlanan devlet temsilcileri, görevleri bittiğinde daha evvelki gelirlerinin onda biri hattâ yüzde birine kadar düşen küçük miktarlarla yetinmek zorunda kalıyorlardı (Genç, 2000: 70). Osmanlı'da devlet görevlilerinin meşru tek varisinin yine devletin kendisinin olması da devletin mutlak otoritesine yönelik bir çözüm yoludur (Genç, 2000: 342). Osmanlı toplum yapısında devlet kendi varlığını koruyabilmek ve sistemin devamlılığını sağlayabilmek adına esnaf örgütlerinden, devlet adamlarına kadar sağladığı imtiyazları sınırlamış ve imtiyazların kendi nüfuzunu tehdit etmesini engellemiştir. Osmanlı toplum yapısının temel karakteristiklerinden birini oluşturan müsadere sistemini de bu noktada kavramak anlamlı olacaktır. "Meşru olmayan" servetleri devlet hazinesine aktarma biçimi olan müsadere, hem klasik Osmanlı döneminde hem de 18. yüzyıl itibariyle devletten imtiyazla ayrıcalıkla kazanılan servetlerin sınırlandırılmasında etkili olmuş bir yöntemdir. Servetin meşruluğunu tanımlayan şey ise, servet edinenin devlet karşısında bir tehdit unsuru oluşturup oluşturmamasıdır. Devlet gerek belirli toplumsal kesimler için tanıdığı imtiyazlarla gerekse bu imtiyazları sınırlandırma misyonuyla, sermayedar bir sınıfın ortaya çıkışını engellemiştir.

Osmanlı'da devletin sermaye birikimine izin vermeyen yapısal özelliklerin dışında imparatorluğun "bozulma" döneminde Batı'yla girişti̇ği ilişkilerin kapitalist gelişmenin önünde bir engel oluşturduğu varsayımı da geniş ölçüde kabul görmektedir. Batı'da sermaye birikiminin temeli sayılan merkantilist uygulamaların Osmanlı'da görülmemiş olması (Tengirşenk, 1935: 12; Berkes, 1975a;249) özellikle 18. yy. itibariyle iktisadi düzlemde Batı ve Osmanlı ilişkilerinin kaçınılmaz sonucu olarak değerlendirilmektedir. Batı Avrupa ülkeleri eşitsiz ticari antlaşmalar yoluyla Osmanlı'daki manifaktür üretim tarzını tahrip etmiştir (Fındıkoğlu, 1959: 106). Bunun yanısıra Batı, emperyalist bir güç olarak Osmanlı üzerindeki siyasi ve iktisadi nüfuzu ile imparatorluğu bir yarı sömürgeye dönüştürerek ve kapitalist dünya sistemi ile bütünleşirken çevre konumuna getirerek, kapitalist gelişmeyi engellemiştir (Keyder,1995; Boratav, 2004). Bu-

rada İngilizlerle imzalanan 1838 Ticaret Antlaşması dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Antlaşmanın Osmanlı için anlamı Batı'nın iktisadi nüfuzunun kabulüdür.[2] Diğer yandan bu nüfuz, Duyun-u Umumiye gibi kurumsallaşmalar aracılığıyla pekiştirilmiştir. Yabancı sermaye yatırımlarının ticari sermayeye yönelmesi de kapitalist dönüşümün ve dönüşümü yaratacak bir burjuva sınıfının ortaya çıkışını engelleyen nesnel koşullar arasında tanımlanabilir. Böyle bir düzlemde gelişen Osmanlı-Batı ilişkileri sonucunda ortaya çıkan sermaye birikimi ve serveti elinde bulunduran kesimler şüpheyle karşılanmıştır. Yaratılacak Türk burjuvazisinin milliliği Batı ile kurulan ya da kurulacak ilişki biçimi tarafından tayin edilecek bir özellik olarak da düşünülebilir. II. Meşrutiyet itibariyle gerek kapitülasyonlar ve gerekse ticari antlaşmalar sonucunda serveti elinde toplayan kesimlerin Batı'nın himayesindeki gayrimüslimler olması ve bu gayrimüslimlerin Osmanlı değil de Avrupa'nın çıkarlarını temsil ettiği fikri, gayrimüslimlerin aracı-komprador gibi niteliklerle tanımlanmasına neden olmuştur (Berkes, 1965: 256). Burjuvazide millilik arayışı nedeniyle Batı ile benzer bir ilişki tarzı geliştirerek "teşebbüs-i şahsi" yaratmayı savunan liberal kesimler de gayrimüslimler gibi aracı-komprador gibi sıfatlarla anılmışlardır. Yaratılacak yerli burjuvazinin milliliği, Batı'dan siyasi ve iktisadi olarak bağımsızlaşma, Batı'ya rağmen Batılılaşma gibi özelliklerle birlikte düşünülmüştür. Cumhuriyet Türkiyesi'nde çok partili dönem itibariyle Batı ile girişilen siyasi ve iktisadi ilişkilerin de benzer bir düzlemde değerlendirilip eleştirildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu dönemde burjuvazi yaratmaya yönelik modernist politikalar "uyducu" ve "ulusalcı" olarak ikiye ayrılmış, liberal politikalar sonucu zenginleşen ve servet biriktiren kesimlerin milliliğine kuşkuyla yaklaşılmıştır. Hattâ, milli olmamak "parazit" olmakla eş anlamlı hale gelmiştir (Berkes, 1965: 189).

Osmanlı toplum yapısında devletin iktisadi hayatı düzenlemeye yönelik işlevi, burjuva sınıfı yaratılması sürecinde de devam eder. İktisat tarihi yazınında egemen olan modernist bakış açısı, genel olarak Osmanlı toplumundaki devlet yapısının burjuvaziyi engelleyen yönüne vurgu yaparken, Cumhuriyet dönemi devlet yapısını burjuvaziyi yaratan ilerici bir misyon-

[2] Genç, 1838 Ticaret Antlaşması'nın Osmanlı iktisat zihniyetine uygunluğuna dikkat çekmektedir. Antlaşmanın en önemli maddesi olarak kabul edilen ithal gümrüklerinin düşük, ihraç gümrüklerinin ise yüksek tutulmasını Osmanlı'da hâkim olan provizyonizm ilkesinin göstergesi olarak düşünmektedir. Sistemin özü ülke içinde malların ve hizmetlerin mümkün olduğu kadar bol ve ucuz olmasını sağlamaya dayanmaktadır. Bu nedenle ihracat teşvik edilen ve kolaylık sağlanan bir iktisadi faaliyet değil, aksine yasaklanan ve kotalara tâbi olan bir etkinliktir. İthalat ise teşvik edilen ve kolaylaştırılan bir iktisadi faaliyettir (Genç, 2000: 89).

la tanımlar. Devletin burjuvaziyi oluşturucu misyonu ulus-devlet projesine göre biçimlendiğinden, bu tutumun kökeni II. Meşrutiyet'e kadar geri götürülebilir. II. Meşrutiyet'ten itibaren teşebbüs-i şahsi ile başlayan girişimci bir sınıfın gerekliliği "Müslüman-Türk" ve daha sonra da "Türk burjuvazisi" serüveninde ilerler. Osmanlı-Türk aydını iki ayrı iktisat görüşünü benimseyerek yeni bir girişimci sınıfın gerekliliği ve kimlerden nasıl oluşacağı sorusuna yanıt aramıştır. Liberal ve milli iktisat olarak tanımlanabilecek her iki görüşte de esas olan burjuvazinin Osmanlı toplumunun kurtuluşu için gerekliliğidir. Bu görüşlerden ilki serbest ticaretçi, entegrasyoncu ve beynelmilelci bir gelişme biçimine angaje olurken, diğeri ulusal bir kapitalizmi benimsemiştir (Boratav, 2004: 24).

Teşebbüs-i şahsi ekseninde başlayan ve liberal görüşe dayanan burjuva sınıfı oluşturma girişimi, Prens Sabahattin'in Osmanlı toplum yapısını eleştirisiyle biçimlenir. Kamucu bir toplum yapısına sahip olduğu iddia edilen Osmanlı, ilk olarak toplum içinde birey'i ön plana çıkarmalıdır. Bir çeşit "ıslahat" hareketi olarak adlandırılabilecek bu yaklaşım, yönetimde âdem-i merkeziyetçiliği, mülkiyet ilişkilerinin kişisel uygulamalara göre düzenlenmesini, ülke kaynaklarının merkezin tekelinden kurtarılmasını, eğitim ve öğretim faaliyetleri aracılığıyla girişimci bireyler yaratmayı önermektedir (Sabahattin Bey, 1965: 1999). Sabahattin Bey, devletin memurlardan oluşan yapısı tasfiye edilmedikçe geliştirilecek her türlü ıslahat hareketinin başarısız kalmaya mahkûm olduğunu iddia etmektedir. Çözüm girişimcilerin, yöneticilerin ellerine teslim edilmiş ve değer yaratabilen üretimden geçmektedir. Ailesine, devletine bağımlı olmayan eğitimli bireyler aracılığıyla devletin boyunduruğu aşılabilecektir. Tanzimat itibariyle Sultan'ın sultasına karşı bir özgürlük hareketi olarak ortaya çıkan ve yönetimin âdem-i merkeziyetçi tarzda yeniden düzenlenmesini öneren liberal düşünce eğilimi, II. Meşrutiyet sonrasında muhalefetle karşılaşmıştır. Özellikle siyasi alandaki âdem-i merkeziyetçilik ilkesi, imparatorluğun parçalanmasına hizmet edecek bir öneri olarak algılanmış, imparatorluk içindeki ayrılıkçı hareketler bu kanaati güçlendirmiştir. Jön Türklerin merkeziyetçi kanadı iktidarını güçlendirdikçe liberal eğilim siyasi iktidardan dışlanmıştır. Diğer yandan, Jön Türklerin Batı'yla olan ilişkilerinde liberal iktisadi politikaların istenilen sonuca ulaşamamış olması bu politikalara ilişkin kuşkuları arttırmıştır. Liberal politikaların iktisadi uygulamalarının da imparatorluk içindeki ayrılıkçı gayrimüslimleri zenginleştirdiği ve Müslümanların mağduriyetine neden olduğu gündeme gelmiştir.

Bir burjuva sınıfı yaratma teşebbüsü, Jön Türklerin merkeziyetçi kanadı olan İttihat ve Terakki tarafından da desteklenmiştir. Ancak, burjuva

sınıfının kimlerden ve nasıl oluşacağı konusunda liberallerle önemli görüş farklılığına sahip olan İttihat ve Terakki, devletin merkezî güç olarak devamlılığından ve devlet eliyle büyütülecek burjuvaziden yana olmuştur. İttihat ve Terakki bu görüşlerini merkezî iktidarı ele geçirdiği 1913 yılı itibariyle uygulama şansına sahip olmuştur. Balkan savaşları ve ardından gelen I. Dünya savaşı milli burjuva oluşturmak için gerekli nesnel koşulları sağlamıştır. 1913'de Teşvik-i Sanayi Kanunu ile birtakım vergi muafiyetleri ve yerel üretimde kullanılacak girdilerin ithalindeki gümrük muafiyetleri sağlandı. Yine devlet arazisinin karşılık alınmaksızın kullanımı da bu kanun ile gerçekleştirildi. Teşvik-i Sanayi Kanunu ile başlayan milli burjuvazi yaratma konusundaki tüm bu girişimler, daha sonradan İttihat ve Terakki'nin "burjuvalaşma partisi" olarak tanımlanmasına neden oldu (Ülken, 1962: 60). Elbette İttihat ve Terakki'nin burjuvalaşma partisi olarak tanımlanmasına neden olan şey sadece yürürlüğe koyduğu kanunlar değildi. İktisadi uyanış adı altında Müslüman-Türk unsur girişimciliğe özendirilerek spekülatif kazançlara göz yumulmuştu. Mardin, İttihatçıların karaborsacı Kara Kemaller yardımlarıyla milli iktisadi müesseseleri kurarken kullandıkları usullerin rasyonellikten uzak olduğunu bize hatırlatmaktadır (1990: 91). Savaş yıllarıyla birlikte pazar mekanizmasının altüst oluşu, istifçiliğe, karaborsacılığa, spekülatif girişimlere prim tanımış devlet ister istemez kamu çıkarı adına iktisat politikasının belirlenişinde etkin olmuştu (Toprak, 1995: 153). Boratav'a göre yerli bir burjuvazinin yetiştirilmesi sürecini hızlandıran savaş koşulları vurgun ve karaborsa olguları ile Cumhuriyet Türkiyesi'nin ilk yıllarında derlenecek bir ilkel birikimi sağlayan ana mekanizmalardır (Boratav, 2004: 27). Burada, savaş dönemi İttihat ve Terakki'nin Müslüman-Türk burjuvazisini geliştirme çabaları sadece spekülatif kazançlara göz yummayla sınırlı kalmamıştır. İttihat ve Terakki burjuvazi oluşturma sorununu ulusal dayanışmacı bir eksene de taşımıştır.

İttihat ve Terakki'nin burjuvaziye yönelik ulusal-dayanışmacı perspektifi, kapitalizmin gelişmesi için gerekli olan sermaye birikiminin sağlanmasının devlet eliyle ve emeğin sıkı bir şekilde denetlenmesiyle gerçekleşeceği inancına dayanır. Almanya'da güçlenen devlet kapitalizmi modelinin Türkiye'ye uygulanış biçimi olan milli iktisat anlayışı, dönemin savaş koşulları ve Almanya'yla girişilen siyasi ilişkiler sonucunda yaygınlaşma olanağı bulmuştur. Diğer yandan böyle bir yönelişin mevcut devlet-toplum-birey ilişkisine de uygunluğu açıktır. Osmanlı'nın merkeziyetçi devlet anlayışına dayalı yönetim biçimini benimseyen İttihat ve Terakki yönetimi, milli burjuva oluşturma pratiklerini de böyle bir gelenek üzerinden şekillendirmiştir. Alman iktisatçı Friedrich List'in ve soli-

darist yönelimli iktisatçı Paul Cauwes'in himayeci ve devlet eliyle kapitalist gelişmeyi sağlama anlayışına dayanan korporatizm, hem İttihat ve Terakki'nin hem de Cumhuriyet Türkiyesi'nin kapitalist gelişme deneyiminin temel dayanağını oluşturmuştur (Parla, 1989: 53). Korporatizm, Osmanlı geleneğine uygun merkeziyetçi bir devlet yapısıyla örtüşerek, yetersiz sermaye birikimine ve sınıf çatışmasını engellemeye yönelik bir reçete olarak benimsenmiştir. Bu anlayış temel olarak toplumsal sınıfların varlığını kabul etmekte, ancak sınıflar arası dengeyi sağlama görevini devlete yüklemektedir. Asıl sorun, artı değerin topluma ait olması ve bu nedenle de devlet eliyle tekrar topluma nasıl geri verileceğidir. Batı'dan farklı olarak Osmanlı-Türk toplum yapısında devlet, sınıflar tarafından ele geçirilmek istenen bir kale değildir (Tekin Alp, 1998). Aksine devlet, üstlendiği toplumsal denge ve devamlılık işleviyle herhangi bir sınıfın tekeline girebilecek bir konumdan uzaktır.

Korporatist bir iktisat anlayışı ile biçimlenen milli burjuva oluşturma çabası, dönemin solidarist (dayanışmacı) toplum modeli ile de bütünleşmektedir. Solidarizm 19. yüzyılda Batı'da liberal ve sosyalist öğretilere karşı gelişmiş ve her iki akımın da sakıncalarını giderecek çözüm yolu olarak kabul görmüştür. Solidarizm, bireysel mülkiyete dokunmadan liberalizmle sosyalizm arasında bir yol bulma çabası olarak da tarif edilebilir. Özellikle Fransa'da yaygınlaşan bu akım, ekonomide devlet müdahalesini öngören, toplumsal çelişkilerden arınmış, sınıf çatışmasının zararlarına karşı toplumsal uzlaşmayı savunan, organik dayanışmacı bir yaklaşımdır. Durkheim'ın dayanışmacı toplum modelini esas alan Ziya Gökalp, milli burjuva sorununa aynı model çerçevesinde yaklaşmıştır. Burjuva sınıfının Batı'daki ve Osmanlı'daki görünümleri üzerinde duran Ziya Gökalp, Batı'da burjuvazinin ilerici rolünü Feodal sınıfları tasfiye etmesi ile tanımlamakta; ancak burjuvazinin üretken olmayan, haris, fırsatçı, haksız kazanç elde eden taraflarına da dikkat çekmektedir. Böylelikle aslında burjuva sınıfının özelliklerinden kaynaklı sınıf çatışması ve olası bir sosyalizm arayışının da önünü kesmeye çalışmaktadır. Gökalp'in toplum modelinde ön plana çıkardığı dayanışmacı meslek anlayışı da bu noktada önem kazanır. Bu modelde burjuva sınıfı olarak adlandırabileceğimiz kategoriler meslek zümreleri içinde tasnif edilmektedir. Tüccar ve fabrikatörler de diğer meslek grupları ile birlikte düşünülmekte ve tüm meslek zümreleri "birbirine lazım ve melzum" olarak tanımlanmaktadır (Gökalp, 1963: 62). Solidarist yönelimli meslekçilik milli iktisat öğretisi içinde devlet eliyle gerçekleştirilmeye çalışılan kapitalizm-burjuva sınıfı oluşturma çabasının özel bir görünümü haline dönüşmektedir. Kaldı ki, böyle bir yaklaşım toplumsal ve politik düzlemde "halkçılık" anlayışının ve

uygulamalarının da zeminini oluşturmuştur (Toprak, 1990: 43). Korporatist içerikli iktisat yönelimi ve bu yönelimle beraber ele alınan solidarist toplum anlayışı, Türklerin millet olma çabasının bir uzantısı olarak da değerlendirilebilir. Bu çerçevede milli burjuva oluşturma girişimi, Türk toplumunun ümmet aşamasından millet aşamasına geçişinin önkoşuludur.

Korporatist yönelimli milli iktisat anlayışı salt savaş koşullarıyla sınırlı kalmamıştır. Cumhuriyet kurulduktan sonra da milli burjuva oluşturma çabası geniş ölçüde korporatizm ile biçimlenmiştir. Cumhuriyet'in iktisat politikaları da Tanzimat ve II. Meşrutiyet döneminde olduğu gibi liberalizm ve milli iktisat ekseninde gidip gelmiştir. Ancak temel yönelim milli iktisadın farklı görünümleri üzerinden biçimlenmiştir. Milli bir burjuva sınıfı yaratılması, devletin, "himayeci bir yolla" sadece belli bir kesime ayrıcalık tanıyarak bu sınıfı zenginleştirmesi ya da tüm sınıfsal dengeleri gözetip, gerekirse bunun için "müdahale" etmesi ile ilişkilidir. Gerçekte her iki tutum birbirine zıt değildir. Himaye ve müdahale, devletin belirli koşullar çerçevesinde tanıdığı öncelikle ilişkilidir. 1923-1929 yılları arası, devletin burjuvaziyle olan ilişkisinde himayeci misyonuna vurgu yapılırken, 1930 sonrası ise devletin müdahaleci ve özel çıkar yerine kolektif çıkarları tercih eden korporatist sosyal siyaset anlayışı öne çıkar. Yine de devletin himaye eden ve müdahale eden misyonuyla ilişkili bu kadar berrak bir ayrım yapmak oldukça güçtür. Çünkü, 1930'lu yıllarda korporatist politikaları eleştiren liberaller[3] salt özel girişimciliğe dayanan bir iktisat politikasının güçlüklerinin farkındadırlar (Trak, 1994: 1085-86). 1929 Dünya bunalımıyla bağlantılı olarak tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de gündeme gelen devletçilik uygulamaları korporatist bir biçimde Kadrocular tarafından yeniden yorumlanmaya başlanmıştır.

Kadroların devletçilik yorumları, liberal himayeciliğe karşı devletçi katı uygulamaların yaşama geçirildiği 1933 yıllarından itibaren ön plana çıkmaya başlamıştır. Himayeci kesime karşı tavır alan, İsmet İnönü'nün devletçilik savunusunu ön plana çıkaran bir yazısının ve Atatürk'ün de Kadroculara öven ifadelerinin dergide yer alması bunun en açık kanıtıdır (Özcan, 1992: 111). Kadroların devlet ve devletçilik anlayışları, sınıf çatışmasına izin vermeyen, herhangi bir sınıfın emrinde olmayan, milletin genel çıkarlarını temsil eden, bütünleşmiş toplum yaratmayı hedefleyen ve bu amaç doğrultusunda yaşamın tüm alanlarına bilinçli ve örgütlü müdahaleler şeklinde özetlenebilir. Kadrocular, sınıf çelişkisini temel çelişki olarak kabul etmez. Temel çelişki, gelişmiş sanayi toplumları ile sanayi-

[3] Bu dönemin önde gelen liberalleri, Ahmet Ağaoğlu, Peyami Safa ve Hüseyin Cahit Yalçın gibi isimlerdir.

leşememiş toplumlar arasındadır. Bu sava dayalı olarak milliyetçilik üçüncü dünyacılık bağlamında yorumlandığından, Kemalizm sömürgeçiliğe karşı bir başkaldırı modeli olarak sunulmaktadır (Aydemir, 1967: 482). Ancak Kadrocuların savundukları bu görüşlerin devlet katında benimsenip uygulandığını düşünmek yanıltıcı olacaktır. Nitekim işlevlerinin sona erdiği anda derginin kapatıldığı görülmektedir. Ayrıca Kadroculların savunduğu devletçi anlayışın devlet eliyle himayecilik anlayışına karşı bir alternatif olduğu da tartışmalıdır. Yine bir kadrocu olan daha sonra kadroculların devletçilik anlayışını eleştiren Ahmet Hamdi Başar, hem kadroculların hem de devletin uyguladığı iktisadi müdahaleciliğin Babıali'den miras alınan geleneğin devamı olduğunu, himaye edilenlerin İş Bankası gibi belli kurumların ya da İsmet İnönü gibi devlet adamlarının çevresinde toplandığını belirtmiştir (akt. Çavdar, 1994: 1080). Tezel'de dönemin devletçilik uygulamaları ile ilgili saptamalarında devletçiliğin özel girişimcilik ve himayecilik ile çelişmeyen yapısına dikkat çekmektedir (1982: 222-226).

Korporatist bağlamda devletin iktisadi yaşama müdahalesi 1960'lı yıllarda milli bir sanayi burjuvazisi yaratma çabasına da dayanak olmuştur. 1950'li yılları tanımlayan devletin özel girişimi ve şahısları himaye eden iktisadi politikaları da geniş ölçüde eleştirilmeye başlanmıştır. *Yön* dergisi etrafında toplanan bir grup aydın "ulusal, batı ile bağını kopartmış", iktisadi bir model önermekte, Kemalizm'in toplum sınıflarına dair olan görüşlerini ise, Osmanlı toplum yapısını ve Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki uygulamalarını referans göstererek desteklemektedir. Bu bakış açısından, ulusal kalkınma ve planlama ile desteklenen devletçilik anlayışı salt girişimci bir sınıfın himaye edilmesine değil, birbirine karşı zıt mevzilenmemiş, ulusal bağımsızlık ve ilerleme amacıyla el birliği yapan, plana bağlanmış, sınıfsal bir yapının gerekliliğine dayanmaktadır. Zaten Kurtuluş Savaşı'nın amacı da "toplumsal ekonominin ulusal bütünlük, dengelilik ve eşitlik çerçevesi içinde kalkınması, toplumsal sınıfların ancak bu çerçeveye göre gelişmesi" idi (Berkes, 1965: 3). Aynı yıllar içinde yaygınlık kazanan, sol hareketin devletçilik ve burjuva sınıfı ile ilgili görüşlerinin de *Yön* hareketi ile paralellik taşıdığını söylemek yanlış olmayacaktır (Boran, 1970; Aybar, 2002). Kaldı ki, aynı paralelliği Kadroculların Kemalist devrimleri Batılı olmayan üçüncü dünya ülkelerinin ekseninde yorumlama biçimleriyle de kurmak mümkündür. "Biz bize benzeriz" düşüncesinden hareketle Kemalist devrimlerin hem emperyalist-kapitalist Batı'ya hem de sosyalizme alternatif bir model olarak II. Dünya Savaşı sonrasında siyasi bağımsızlığını kazanmış Asya toplumlarına önerilmesi

(Berkes, 1976), Yön ve Kadro devamlılığının en açık kanıtlarından birini oluşturmaktadır.

## GAYRİMÜSLİMLER VE MÜSLÜMAN TÜRKLER

Osmanlı toplum yapısında süregelen devlet geleneği gayrimüslimlerin imparatorluk içindeki konumları, ticari faaliyetleri ve dışarıyla olan ilişkileri üzerinde de belirleyicidir. Klasik dönemde Osmanlı devleti gayrimüslimlere siyaseti yönlendirme yetkisi vermediği için, kendi tebası yerine bu unsurlara ticaret yapma hakkında ayrıcalık tanımıştır. "Azınlıklar, hangi din, mezhep veya ırktan olurlarsa olsunlar, siyasi sistemden dışlandıkları ölçüde bunu telafi etmek üzere yüksek bir başarı motivasyonu ile iktisadi alana yönelmekte ve burada başarılı olmaktadırlar" (Hagen, Akt. Genç, 2000: 85). Ancak gayrimüslimlerin Osmanlı toplumunda gösterdikleri ticari başarıları sadece siyasetten dışlanma ile açıklamak yetersiz olabilir. Bilhassa Tanzimat dönemi itibariyle Osmanlı gayrimüslimlerinin Rusya, İngiltere, Fransa gibi ülkeler tarafından himaye altına alınması da ticari başarıdaki kilit noktalardan biridir. Bu ülkeler tarafından gayrimüslimlere tanınan siyasi ve ticari himaye gayrimüslimler ve Osmanlı devleti arasındaki ilişkinin niteliğini değiştirmiş ve "Osmanlı millet sisteminin" çözülmesine hizmet etmiştir. Rum, Ermeni, Yahudi, Müslüman gibi farklı unsurları bir arada tutan ve devletle olan ilişkilerini düzenleyen Osmanlı millet sisteminin çöküşü, milliyetçi akımların yaygınlık kazanmasıyla da hızlanmıştır. Milliyetçi akımların etkisi imparatorluk üzerinde Osmanlı aydını tarafından devletin devamlılığının önündeki bir engel olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle gayrimüslimler de imparatorluğun parçalanma sürecini hızlandıran unsurlar olarak görülmeye başlanmıştır. Bununla birlikte "Osmanlıcılık" devletin devamlılığı açısından bir çözüm olarak düşünülmüş, Rum, Ermeni, Yahudi unsurlara tanınan birtakım ayrıcalıkların imparatorluğun devamını sağlayacağı varsayılmıştır.

Gerek Osmanlı devletinin tanıdığı ayrıcalıklar gerekse Batı ülkelerinin siyasi himayesi, gayrimüslim unsurların siyasi özerklik taleplerini kolaylaştırmıştır. Fakat günümüzde genel olarak bu tespit gözardı edilmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun bozulma dönemi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulma aşamasındaki Türk unsuru önceleyen milliyetçilik okuması, Türk milliyetçiliğinin bir eleştirisi düzeyinde kalmakta ve gayrimüslimlerin milliyetçi akımlardan etkilenmesi dikkate alınmamaktadır. Balkan savaşlarıyla birlikte Osmanlı'nın kaybettiği topraklar da nihayetinde milliyetçi akımlardan etkilenmeyle yakından bağlantılıdır. Bu noktada Osmanlı, "Osmanlıcılık" fikriyle bir arada tutabileceği bir toplum fikrinden

uzaklaşarak, milliyetçiliğin de etkisiyle yeni bir toplum inşası üzerine odaklaşmıştır. Ziya Gökalp, Yusuf Akçura ve Tekin Alp gibi isimlerin öncülüğünde gerçekleşen yeni toplum modelinde milliyetçilik, önce Osmanlı'nın bir kurtuluş yolu, sonrasında da Türkiye Cumhuriyeti' nin kimliği olarak düşünülmüştür. Gerçekte II. Meşrutiyet'ten itibaren hedeflenen bir burjuva yaratma çabası, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla birlikte "Müslüman-Türk" burjuvaziden "Türk burjuvazisi"ne doğru evrilmiştir. Türk Burjuvazisi hem Osmanlı'ya hem de gayrimüslimlere karşı bir referansla tanımlanmaktadır. Bu noktada asıl olan "türdeşlik" ve "ortak vicdan"dır. Millet olabilmek için benzer bir terbiye ve kültür içerisinde kazanılacak ortak vicdan duygusu gereklidir. Irktan Türk olmayanlar Türk kültürünü benimseyerek Türk olabilirler. "Millet, lisanca, dince, ahlâkça ve bediiyatça müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir. Türk köylüsü onu 'dili dilime uyan, dini dinime uyan' diyerek tarif eder" (Gökalp, 1963: 16). Burada Türk olmak ve nihayetinde Türk burjuvazisi tanımı ırkçı bir temelde değil[4] bütünleşmiş organik bir toplumdaki ortak terbiye ve kültürel benzerlik üzerinden kurgulanmaktadır (Gökalp, 1963: 15). Gayrimüslimlere referansla geliştirilen milli burjuvazi tanımı da Müslüman olanın Türk olabileceği ve Türk burjuvazisini temsil edebileceği varsayımına dayanır.

Osmanlı toplum yapısında olduğu gibi Türklerin siyasi hayata, gayrimüslimlerin ise iktisadi hayata hâkim olduğu bir toplum yapısında, türdeşlik temelinde gerçekleşmiş bir işbölümünden ve ortak vicdan duygusundan sözetmek olanaklı değildir. Osmanlı döneminde Türkiye'de Türk, Arap, Kürt, İranlı ve Arnavutlar'dan oluşan Müslümanların gözünde ulusalcılık, İslâm dininden olan bütün ögeler arasındaki dayanışma anlamına gelmekteydi. Fakat Rum, Bulgar, Ermeni vb. Hıristiyan ögele-

[4] Aktar, Kemalistlerin Anadolu'da yaşayan gayrimüslimler dışında herkesin Türk olduğunu iddia etmelerini, Türklüğün çapının genişletilmesi olarak değerlendirir. Tüm milliyetçi sistemlerde varolan "biz ve onlar" ayrımı, Müslüman olan herkesi Türklük şemsiyesi altında toplamış ve bunun dışında kalan gayrimüslimler de kaçınılmaz olarak diğer kategorisine dâhil olmuştur (Bkz. Aktar, 2000; 2006). Bu konuda Gökalp'de de Müslümanların Türk olarak kabul edilebileceğine ilişkin değerlendirmeleri bulabiliriz. "Memleketimizde vaktiyle dedeleri Arnavutluktan, yahut Arabistan'dan gelmiş milletdaşlarımız vardır. Bunları Türk terbiyesiyle büyümüş ve Türk mefkûresine çalışmayı itiyad edinmiş görürsek sair milletdaşlarımızdan hiç tefrik etmemeliyiz. Yalnız saadet zamanında değil, felâket zamanında da bizden ayrılmayanları nasıl milliyetimizden hariç telakki edebiliriz. Hususiyle bunlar arasında milletimize karşı büyük fedakârlıklar yapmış, Türklüğe büyük hizmetler ifa etmiş olanlar varsa nasıl olur da bu fedakâr insanlara "Siz Türk değilsiniz" diyebiliriz. Filhakika, atlarda şecere aramak lazımdır, çünkü bütün meziyetleri sevki tabiiye müstenid ve ırsi olan hayvanlarda ırkın büyük bir ehemmiyeti vardır. İnsanlarda ise ırkın içtimai hasletlere hiçbir tesiri olmadığı için, şecere aramak doğru değildir" (1963:17).

rin gözünde ulusalcılık ırk dayanışması demekti. Bu dayanışma hem Türk'e hem de Müslümana karşı cephe almaya dayanırdı (Tekin Alp, 1998: 262). Bu bağlamda Türkleri, iktisadi yaşamı elinde tutan gayrimüslimlere muhtaç olmaktan kurtaracak yol, milli bir burjuvazinin oluşturulmasıdır. Ancak bu yol, Türkiye'de burjuvazinin oluşmasını engelleyen özgül koşullar olarak da değerlendirilmektedir. Örneğin, gayrimüslimleri "Hıristiyan burjuvazi" olarak tanımlayan ve kapitalist bir devletin kurulmasında potansiyel bir güç olarak gören eğilimler de mevcuttur (Keyder, 1995: 11). Bu yönüyle milli burjuvazi oluşturma, Ermenilerin ve Rumların ülkeden çıkarılmasıyla kaybolan bir burjuva sınıfının yeniden oluşturulması için girişilen bir çabadır.

II. Dünya Savaşı döneminde Türkiye Cumhuriyeti'nin içinde bulunduğu iktisadi çıkmazlara bir çözüm yolu olarak üretilen varlık vergisi de bir yönüyle milli burjuvazi yaratma girişimiyle de alâkalıdır. Vergilendirme yoluyla bütçeye sağlanacak kazançlar konusunda devletin "takdir hakkını" Türk burjuvazisinin lehine kullanması, varlık vergisinin milli burjuvazi oluşturulmasında bir araç olarak düşünülmesine neden olmuştur. Bu nedenle varlık vergisini ırkçı ya da etnik kimliğe dayalı ayrımcılık yerine, ulus-devlet projesinin, savaş döneminde ayakta kalabilme mücadelesinin bir yansıması olarak değerlendirmek gerekir. Gerçekte Varlık vergisi tecrübesi, Osmanlı'ya ait müsadere sisteminin bir devamı olarak okunabilir (Mardin, 1990: 91). Günümüzde ise özellikle varlık vergisine ilişkin değerlendirmeler, genellikle Türk milliyetçiliğinin eleştirisi üzerinden yapılmaktadır.

## Burjuvazide Millîliğin Belirleyicisi Olarak Kültür

Türk düşün yaşamında hem devlete hem de gayrimüslimlere referansla gerçekleştirilen milli burjuvazi tanımlamaları Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devredilen bazı kültür kodları ile yakından ilişkilidir. Bu kültürel kodlar milli burjuvazi yaratılma sürecinde belirlenen iki temel aktör olan devlet ve gayrimüslimlerle ilişkili olarak ele alınabilir. Kapıkulu geleneği, müsadere gibi kültürel kodlar, milli burjuvazinin yaratılmasından, nasıl olması gerektiğine kadar birçok alanda belirleyici olan ve Osmanlı'dan itibaren toplum-birey ilişkilerini düzenleyen devletle yakından ilişkilidir. Yine gayrimüslimler gözönünde bulundurulduğunda İslâmiyet ve "Türk" olma ile bağlantılı kültürel kodlar karşımıza çıkmaktadır.

Devlet eliyle oluşturulan milli bir burjuva sınıfının anlamı, Osmanlı'dan itibaren süregelen kapıkulu geleneğinin Cumhuriyet döneminde yeni

bir aracı sınıf ile devam ettirilmesidir. Osmanlı'da kapıkulu geleneğinin anlamı devletin izlediği siyasetin koşulsuz bir biçimde devam ettirilmesidir. Kapıkulları, askerî ve sivil bürokrasiyi oluşturan bir hizmet sınıfı olarak da tanımlanabilir. Herhangi bir sınıf, ekonomik çıkar, din ya da ırksal oluşumu temsil etmeyen kapıkulları, kayıtsız şartsız devletin iradesine bağlıdır. Kendi niteliklerini savaş, savunma, koruma ve kalem hizmetlerinde kullanırlar. Bu hizmetler, görevlerle tanımlanmış şekilde devletin idamesine katkıda bulunma anlamını taşımakta, devlet tarafından tanınan imtiyazlar ve devlet kapısından nemalanma, kapıkulları ve devlet arasındaki ilişki dilini belirlemektedir. Devlet ve kapıkulu ilişkisi 18.yüzyıldan itibaren izlenen batılılaşma siyaseti ile devam etmiştir. İzlenen siyasetin bir parçası olarak yetiştirilen yeni kadrolar, devlet kapısından edindikleri imtiyazlar yoluyla servet biriktirme şansına sahip olmuşlardır. Bu nedenle devlet ile ortak bir biçimde çalışarak ya da devletin hükümranlık ve tahakküm araçlarından yararlanarak "bir delegasyon veya bir üyelik yoluyla halktan veya genellikle üreticiden paraziter bir şekilde, tufeyli bir şekilde" servet edinme genel geçer bir yol haline gelmiştir (Eldem, 1995: 124).

Kapıkulu geleneğinin izlerini Meşrutiyet'ten itibaren Cumhuriyet döneminde de görmek mümkündür. Ancak Osmanlı'da sınıf, ırk, din gibi unsurlardan bağımsız bir şekilde oluşan ve ayrıcalıklarını kazanan kapıkulları, ittihatçılarla birlikte belli toplumsal kesimlerle tanımlanmıştır. Milli burjuvazi oluşturulma sürecinde Müslüman ve Türk olmak, devletten edinilecek ayrıcalıkların temel ölçütü haline gelmiştir. Türk ve Müslüman unsurların devlete verebilecekleri hizmet ve böylelikle devletin devamlılığına ilişkin katkıları, bu unsurlara tanınacak ayrıcalıkların meşruiyet kaynağını oluşturmuştur. Kapıkulu geleneği, Osmanlı'dan itibaren süregelen bir kültür kodu olarak himaye eden bir devlet ve himaye edilen bir burjuvazi ilişkisini olağanlaştırmakta ve böylelikle burjuvaziyi siyasi güç odaklarıyla birlikte düşünmemize neden olmaktadır. Yine devletin burjuvazi üzerindeki himaye ilişkisi, özellikle burjuvazinin toplumun sırtında yük, parazit, güdümlü gibi sıfatlarla anılmasına neden olmuştur. Hattâ Marksist çözümlemelerde burjuvazi için öngörülen devrimci-ilerici misyon, Türk burjuvazisinin devletle olan ilişkisi içinde "gerici" (Berkes, 1975b: 97) gibi bir sıfata dönüşmüştür.

Devletin milli burjuvaziyi yaratmadaki müdahaleleri, yine Osmanlı' dan Türkiye Cumhuriyeti'ne devralınan bir kültürel kod olarak "müsadere" ile açıklanabilir. Devlet-kul ilişkisinin Osmanlı'da yerleşmesiyle birlikte gelenek haline gelen müsadere, devletin herhangi birinin malına el koyması anlamını taşır (Mumcu, 1985). Osmanlı'da kulun devlete karşı

özellikle siyasi itaatsizlik durumlarında, başvurulan bir cezalandırılma yolu olan müsadere, gayrimeşru servet edinmeyi de kapsayan bir uygulama haline dönüşmüştür. Gasp, soygun ve rüşvet ile edinilen servetlere el koyma, 18. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmıştır. Ancak müsaderenin Türk milli burjuvazisinin oluşturulmasını sağlayan en belirgin yönü, devletin iktisadi darboğaza düştüğü hallerde de bu yönteme başvurabilmesidir.

Devlet, I. ve II. Dünya Savaşı yıllarında içinde bulunduğu iktisadi çıkmazlar karşısında müsadereyi özellikle gayrimüslimler üzerinde uygulamıştır. Devletin "takdir"i, müsaderenin kime, nasıl ve ne zaman uygulanacağını belirlemiştir. Nitekim Cumhuriyet Türkiyesi'nde uygulanan devlet eliyle kalkınma pratiklerinin ve müdahaleciliğin kaynağını da müsadere geleneğinde bulmak mümkündür (Mardin, 1990; Sezer, 2006). Günümüzde yapılan çalışmalar Türkiye'de işadamlarının mülkiyet haklarının dokunulmazlığı konusunda ve belirlenmiş yasal haklarında özel mülklerini istedikleri gibi kullanabileceklerinden emin olmadıklarını göstermektedir. Bunun nedeni elbette maddi kazanç amacıyla girişilen faaliyetlerin meşruiyetine duyulan güvensizlik olabilir (Buğra, 1995). Ancak Osmanlı' dan itibaren devletin toplumla ve bireylerle geliştirdiği bir ilişki biçimi olarak müsadere de bu güvensizliğin temel kaynaklarından biri olarak ele alınabilir.

Türk burjuvazisinde millilik sorunu devletle bağlantılı kültürel kodların yanısıra gayrimüslimlerle yakından alâkalıdır. Ancak bu durum devletin gayrimüslimlere ilişkin izlediği politikalardan bağımsız değildir. Örneğin Osmanlı'da devlete ortaklık etmenin temel koşulu Müslüman olmaktır. Devletin siyasette yer almasına izin verdiği kapıkulları devşirildikleri toplumsal kökenlerden koparılmakta ve Müslümanlaştırılmaktadır. Devlet, millet sistemi içinde örgütlenen farklı dinsel yapılara belirli bir mesafeden yaklaşmış olsa dahi İslâmiyet'in devlete ortaklık için koşul olmasını değiştirememiştir (Eldem, 1995: 126). Tanzimat sonrasında devşirme sistemi ortadan kalkmakla birlikte Müslüman-Türk tebaanın devlet kapısında memur ve asker olarak yer alması devlete ortaklığın temelinin Müslümanlık olarak kalmasını sağlamıştır (Tengirşenk, 1935: 47). Ancak Müslüman-Türk tebaanın sadece asker ve memur olmak yerine ticari faaliyetlere yönlendirilmesi, Müslümanların da en az gayrimüslimler kadar bu işlere elverişli oldukları yönündeki iddialarla birlikte yaygınlık kazanmıştır. Müslümanlar birbirlerinden alışveriş yapmaya teşvik edilmiş ve çeşitli ayrıcalıklarla himaye edilmeye başlanmıştır. İslâmiyet'te dünya malının helaline hesap, haramına ise azap düşeceği, dünyanın müminler için bir zindan olduğu ve yine dünyanın Allah nezdinde sivrisinek kanadı kadar bir değeri olmadığı, bunun için ne kadar çalışılırsa çalışılsın yine

taksim edilmiş rızıktan fazla alınamayacağı, fukaralığın Allah indinde kadri pek yüksek bulunduğu türünde, insanları atalete ve sefalete sevkeden birçok dogmalar bulunuyordu. Meşrutiyet'in İslâmcı görüşü fâni dünya için çalışmayı gereksiz gören Müslümanları tembelliğe, işsizliğe, yoksulluğa sevkeden bu tür yaklaşımları benimsemiyor, fukaralık küfre yakın bir şeydir, kazanan Allah'ın sevgilisidir vb. hadis-i şeriflerin öne çıkarılmasıyla Müslümanı servet edinmeye özendiriyordu. İkinci Meşrutiyet'in İslâmcı dergilerinde artık ticaret ve sanatla ilgili yazılara rastlanıyor, kâr, faiz gibi kavramlar yeniden yorumlanıyordu (Toprak, 1982: 52-53). Bu politikalara paralel olarak İslâm dininin gelişme, ilerleme, çalışma, üretme, servet biriktirme yönündeki toplumsal ve kültürel kodları da yeniden tanımlanmaya çalışılmıştır. İslâm'ın özellikle servet biriktirme Batı tipi girişimci bir sınıf yaratma konusundaki tutumu engelleyici ve kolaylaştırıcı kültürel görünümler bağlamında ele alınabilir. Bu çerçeveden ilk olarak İslâm, karşımıza Protestanlığın özel bir biçimi olarak çıkar (Halim Sabit, akt., Akpolat, 2004: 102). İslâm ve Protestanlık arasındaki bu benzerlik ilişkisi, İslâm'ın kapitalizmin gelişmesine uygunluğu üzerine odaklaşır. Yine Ülgener de İslâm'ın bir din olarak ortaya çıktığı dönem itibariyle liberal, girişimci "bireyci" eğilimleri taşıdığını ve bu nedenle kapitalist gelişmeyle çelişmediğini iddia eder (Ülgener, 1991).

Ancak, Osmanlı kültüründe esnafçı görüş ve zihniyeti temsil eden İslâm'ın tasavvuf yorumu, Osmanlı'da liberal, bireyci eğilimlerin ve Batı tipinde bir girişimci sınıfın ortaya çıkmasını engelleyici bir faktör olarak da değerlendirilmektedir[5] (Ülgener, 1991; Sayar, 1995: 119-120). Genel olarak İslâm kültürü ile ilişkilendirilen "kanaat" kavramı da İslâm'ın tasavvuf yorumu ile ilişkilidir. Gökalp, kavramın "çok çalışmamak, çok sarf etmemek, gayrimeşru menfaatlere yönelmemek, ihtiyacı fazlasından uzak durmak" gibi anlamlar içerdiğini, bu nedenle kavramın çalışmayı ve üretmeyi engelleyen yapısının değiştirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Gökalp, çok çalışmamak ve sarf etmemenin hakiki kanaat olamayacağını, aksine çok çalışmak ve kazanmanın "vazife" olduğu fikrinin yaygınlaştırılmasının önemine dikkat çekmektedir. Gökalp kanaat yerine servet edinmenin toplumsal bir vazife olması gerektiğine vurgu yapmıştır (1907: 39-41).

[5] Tasavvuf, kapitalist gelişmenin önünde engelleyici unsur olarak görülebileceği gibi Osmanlı iktisadi sistemindeki ilişki ağlarının geriye gitmesine de engel olabilecek özelliğiyle birlikte düşünülebilir (Genç, 2000: 77). Ayrıca, hâkim merkezî İslâm görüşünden sapan, aykırı niteliklerinden dolayı da özgürleştirici, *diamonic* gücün yaratıcısı olarak da yorumlanabilmektedir (Mardin, 1991).

Osmanlı iktisat zihniyetinin taşıdığı kültürel özellikler, dinsel temelli bir model etrafında da düşünülebilir. Sistemin sürdürülmesindeki stratejik rolüne bağlı olarak seçkinlere tanınan sınırlı ayrıcalıklar dışında, İslâm'ın tanrı önündeki "eşitlik" düşüncesi, toplumsal ve iktisadi alanın en önemli bileşeni olarak görülebilir (Genç, 2000: 72). Yine aynı şekilde iktisadi alandaki kültür kodu olarak rekabet ve çatışma yerine "işbirliği ve dayanışma" esnaf örgütlerinde, mahalle, köy cemaatlerinde, askeri birliklerde, bürokraside hayata geçirilmiş, kaynağını din ve tasavvuftan alan, üretim ve tüketimin esası olarak görülen "itidal" (ılımlılık) ise, ekonominin ana değerlerinden birini oluşturmuştur (Genç, 2000). İfade edilen "*kanaat, işbirliği, dayanışma, itidal, eşitlik*" gibi Osmanlı-Türk iktisadi yaşamını şekillendiren kültür kodlarının hiçbirisi bireyciliği, sermaye birikimini ve nihayetinde burjuvaziyi oluşturacak girişimci bir sınıfın varlığına imkân tanımamaktadır.

Gayrimüslimlere atfen değerlendirebileceğimiz Müslüman-Türk burjuvazisi oluşturma yolundaki teşebbüsler, Türkiye Cumhuriyeti'yle birlikte "Türk"lük kıstasıyla geliştirilmiştir. İslâm'ın kapitalist gelişmeye uygunluk ya da uygunsuzluğu yolundaki değerlendirmeler yerine Türklerin Orta Asya'dan getirdikleri kültür kodları temel alınarak burjuvazinin milliliği tartışmaları derinleşmiştir. Burjuvazinin Türklük niteliğine yapılan vurgular, amaçlanan dayanışmacı toplum ve korporatist devlet modeli ile de yakından ilişkilidir.

Burjuvazinin Türk olmasının ve milliliğinin temel ölçütü, devlet karşısındaki duruşudur. Batı'daki gibi devletten bağımsız oluşan ve devlete karşı mücadelesi ile tanımlanmış burjuvazi yerine dayanışmacı toplum anlayışıyla bütünleşen ve mesleki zümre olarak tanımlanan bir burjuva sınıfı söz konusudur. İslâm'ın milli olmayan yüzü yerine Orta Asya Türk kültür özellikleri, meslekçiliğin temeli olarak kabul edilmiştir. Türkler tarihlerinden getirdikleri meslek anlayışlarını ahîlik örgütleri içinde yaşatmışlardır. Türkiye Cumhuriyeti'yle birlikte tasavvur edilen burjuvazi de merkezi devlete bağlı, milli meslek loncalarının kurulması projesiyle ilişkilidir. Burjuvazi devletten bağımsız bir sınıf olarak değil, devlete bağlı bir meslek zümresi olarak değerlendirilmektedir (Gökalp, 1963: 107). Burjuvazi için biçilen meslekçilik anlayışı, salt bir zihniyet sorunu olarak karşımıza çıkmaz. Aynı zamanda sınıf çatışmasına ve farklı kesimler arasındaki çıkar çatışmalarına da engel olmanın bir yolu olarak düşünülmektedir.[6] Dayanışmacı toplum modelinin en önemli savunucusu Gö-

[6] 1923 İzmir İktisat Kongresi'nde kabul edilen madde 11'de "Türkler hangi sınıf ve meslekte olurlarsa olsunlar, candan sevişirler. Meslek, zümre itibariyle el ele vererek birlikler, memleke-

kalp'in sosyalizme karşı duruşu da benzer bağlamda anlamlıdır. Sosyalizm kültürel düzlemde Türk kültür formlarına uygun görünmemektedir: "Türkler, hürriyet ve istiklali sevdikleri için, iştirakçi (komünist) olamazlar, fakat eşitliği sevdiklerinden dolayı ferdçi kalamazlar. Türk kültürüne en uygun olan sistem solidarizm yani tesanütçülüktür" (Gökalp, 1963: 121).

Burjuvazinin milli olmasının devletle olan bağlantısı Türkiye Cumhuriyeti'nin ilerleyen dönemlerinde de gözlemlenebilir. Örneğin 1960'lar itibariyle gelişen ulusal kalkınmacılık anlayışı burjuvazinin milliliği sorununu yeniden gündeme taşımıştır. Artık meslek örgütleri gündemde değildir. Ama devlet yine merkezde yer almaya devam etmiştir. "Özel girişim diye kamu girişiminin dışında ve ona mevzi almış bir şey olamaz" denilmekte, planlı kalkınma anlayışına dayalı olarak özel sektör ve planlama arasında denge kurulması önerilmektedir (Berkes, 1975b: 135). Burjuvazinin milliliği bu sınıfın toplumla kurması gereken ilişki biçimi ile de belirlenmektedir. Sınıf çatışmasının istenmeyen bir durum olduğu açıktır. Sınıflar arasında uçurum yaratmaya gitmeksizin ekonomik kalkınma ile eşitliğe dayanan modern bir toplum haline gelinebilir. Cumhuriyetin ilerleyen dönemlerinde de milli burjuvazi "biz bize benzeriz" ifadesini doğrulayan bir şekilde ne sosyalist ne de liberal kapitalist bir kalkınma anlayışı içinde varolacaktır. Aksine toplumsal artığı toplumla pay eden, dayanışmacı niteliği burjuvazinin milliliğini tanımlayacaktır. "Fazla temettülerin 'plus-value'ların cemiyet nâmına toplanmasıyla husule gelecek kazançlara fakirler, öksüzler, dullar, hastalar, kötürümler, körler, sağırlar için hususi melceler ve mektepler açılır. Umumi bahçeler, müzeler, tiyatrolar, kütüphaneler tesis olunur. Ameleler ve köylüler için sıhhi evler inşa edilir. Memleket umumi bir elektrik şebekesi içine alınır. Hülasa, her türlü sefalete nihayet vererek umumun refahını temin için her ne lazımsa yapılır" (Gökalp, 1963: 121). Son dönemde Türk işadamlarının otobiyografilerinden elde edilen sonuçlar da Cumhuriyet'in ilk yıllarında Gökalp'in tanımladığı kültürel kodlarla açık bir paralellik sunar. "Türk işadamları otobiyografilerinde nadiren başarılı girişimlerden duydukları gururdan söz ederler. Aksine başarıları için neredeyse özür dileyerek kendi başarılarının toplumsal sonuçlarını ön plana çıkarırlar" (Buğra, 1995: 16). Bu çerçevede toplumsal yarar, burjuvazinin varolabilme koşulunu açıklayan önemli bir kültürel koddur. Türk Burjuvazisi topluma yük olmayan, ulusal kalkınmayı kendisine rehber edinmiş, sınıfların elbirliğini savunan

---

tini ve birbirlerini tanımak, anlaşmak için seyahatler ve birleşmeler yaparlar" ifadesi kullanılmıştır (Ökçün, 1994). Burada Türk tipolojisi çizilirken burjuvazinin sınıf çatışması yaratmaktan uzak olduğu, aksine ılımlılık ve işbirliği eğilimlerinin varlığı oldukça açıktır.

özelliklerini Türklüğe dayanan kültürel kodları aracılığıyla edinmektedir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi İslâm'a ve Türklüğe ilişkin kodlar arasında keskin bir ayrımdan sözetmek oldukça zordur.

## Sonuç yerine

Türk burjuvazisi kavramının Türk düşün yaşamı içerisinde tercih edilmesi ve yaygınlık kazanması, temelde ideolojik-siyasi düzlemdeki arayışlarla belirlenmiştir. Burjuvazi kavramının benimsenmesi bile Osmanlı-Türk yaşamında, Batı ve Batı'da üretilmiş modellerin aranması ve uyarlanması çabasının bir göstergesidir.

Türk burjuvazisi ve milliliğe ilişkin kabuller, siyasi ve ekonomik ölçütlerin yanı sıra Osmanlı'dan itibaren süregelen kültür kodların devamıdır. Burjuvazinin millilik sıfatını nasıl kazanacağı, ilk olarak burjuvazinin devletle olan ilişkisiyle şekillenmiştir. Kapıkulu geleneği, müsadere gibi Osmanlı'dan devralınan kültürel miras, Cumhuriyet döneminde de milli burjuvazinin kültürel arkaplanını oluşturmuştur. Türkiye'de devlet-burjuvazi ilişkisi burjuvazinin milli olup olmamasından komprador olarak tanımlanmasına kadar geniş bir yelpazede yer alır. Devlet-burjuvazi arasındaki simbiyotik ilişki, himaye eden, koruyan, gözeten ve müdahale eden bir devlet ile kapıkulu geleneğinin devamı olarak tüm ayrıcalıklarını ve toplumsal mevcudiyetini devlete borçlu bir burjuvazi sınıfında somutlaşır. Burjuvazi bir taraftan devletin tanıdığı ayrıcalıklardan yararlanırken, bir taraftan da sistemin devamlılığına katkıda bulunur. Kapıkulu geleneği bir kültürel kod olarak devlet kapısından nemalanan bir burjuva sınıfını açıklarken, müsadere ise genel olarak burjuvaziye yönelik devletin takdir yetkisinin açıklayıcısıdır.

Milliyetçilik ekseninde gayrimüslimlerle bağlantılı olarak tanımlanan milli burjuvazi Müslüman-Türk'e ait kültür özellikleriyle belirlenmiştir. Kanaat, işbirliği, dayanışma, eşitlik, itidal gibi Osmanlı-Türk iktisadi yaşamını biçimlendiren ve İslâm'a ait olduğu varsayılan kültürel özellikler, milli burjuvazi arayışında Türk'e ait kültürel özelliklerle bütünleştirilmiştir. Türk olmaktan kaynaklanan ortak vicdan, ahlâk ve kamusal yararı bireysel yarara tercih etme gibi özellikler de Türk burjuvazisinin tanımlayıcı kültürel ögeleri olarak eklenmiştir.

## Kaynakça

Akpolat Y. (2004). *Sosyoloji Araştırmaları*, Fenomen Yayınevi, Erzurum.

Aktar, A. (2000). *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*. İletişim Yayınları, İstanbul.

Aktar, A. (2006). *Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve Ekonomik Dönüşüm*. İletişim Yayınları, İstanbul.

Aybar, M.A. (2002). *Marksizm ve Sosyalizm Üzerine Düşünceler*. Yayına Hazırlayan, Aylin Özman, İletişim Yayınları, İstanbul.

Aydemir, Ş.S. (1967). *Suyu Arayan Adam*. Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Berkes, N. (1965). *Batıcılık, Ulusculuk ve Toplumsal Devrimler*. Yön Yayınları, İstanbul.

Berkes, N. (1975a). *100 Soruda Türkiye İktisat Tarihi* 2.Cilt. Gerçek Yayınevi, İstanbul.

Berkes, N. (1975b). *Türk Düşününde Batı Sorunu*. Bilgi Yayınevi, Ankara.

Berkes, N. (1976). *Asya Mektupları*. Çağdaş Yayıncılık, İstanbul.

Berkes, N. (2001). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Boran, B. (1970). *Türkiye ve Sosyalizmin Sorunları*. Tekin Yayınevi, İstanbul.

Boratav, K. (2004). *Türkiye İktisat Tarihi*. 8. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara.

Buğra, A. (1995). *Devlet ve İşadamları*. İletişim Yayınları, İstanbul.

Çavdar, T. (1994). "Cumhuriyet Döneminde Türk İktisat Düşüncesi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, sayı 4, ss.1074-1084, İletişim Yayınları, İstanbul.

Eldem, E. (1995). "Osmanlı'da Zanaat, Ahlâk, İktisat İlişkisi" A.Güner Sayar, E.Eldem, M. Genç, iç. *Anotomi Dersleri: Osmanlı Kültürü, Salı Toplantıları* 93-94,1. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul

Fındıkoğlu, Z.F. (1959). "İçtimai Değişmelerimiz ve Sosyal Tabakalaşma" *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt 20, Sayı 1-4, ss.101-111, İstanbul.

Genç, M. (2000). *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*. Ötüken Yayınevi, İstanbul.

Gökalp, Z. (1907). "Makale-i İktisadiye", der. Şevket Beysanoğlu, Makaleler 2, s. 39-41, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

Gökalp, Z. (1963). *Türkçülüğün Esasları*. Varlık Yayınları, İstanbul.

Keyder, Ç. (1995). *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*. 4. Baskı , İletişim Yayınları, İstanbul.

Mardin, Ş. (1991). "'Aydınlar' konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi", *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler-3*, 255-265, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mardin, Ş. (1990). *Siyasal ve Sosyal Bilimler Makaleler-2*. İletişim Yayınları, İstanbul.

Mumcu, A. (1985). *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*. Birey ve Toplum Yayınları, Ankara.

Ökçün, G. (1994). "İzmir İktisat Kongresi" *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, sayı 4, s. 1061-1064, İletişim Yayınları, İstanbul.

Özcan, U. (1992). "Kadro Hareketi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme", *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 3, s. 97-130, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Parla, T. (1989). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. Yayına Hazırlayan, Füsun Üstel, Sabir Yücesoy, İletişim Yayınları, İstanbul.

Sabahattin Bey. (1965). *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir*. Yayına Hazırlayan, Muzaffer Sencer, Elif Yayınları, İstanbul.

Sabahattin Bey. (1999). *Görüşlerim*. Yayına Hazırlayan, Dr. Ahmet Zeki İzgöer, Buruc Yayınları, İstanbul.

Sayar, A.G.(1995). "Osmanlı'da Zanaat, Ahlâk, İktisat İlişkisi" A.Güner Sayar, E.Eldem, M. Genç, iç. *Anatomi Dersleri: Osmanlı Kültürü, Salı Toplantıları* 93-94, 1.Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul

Sezer, B. (2006). *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*. Kızıl Elma Yayınları, İstanbul.

Tekin Alp. (1998). *Kemalizm*. Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul.

Tengirşenk, Y.K. (1935). *Türk İnkılabı Dersleri*. Resimli Ay Basımevi, İstanbul.

Tezel, S. Y. (1982). *Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi* (1923-1950). Yurt Yayınları 4, Ankara.

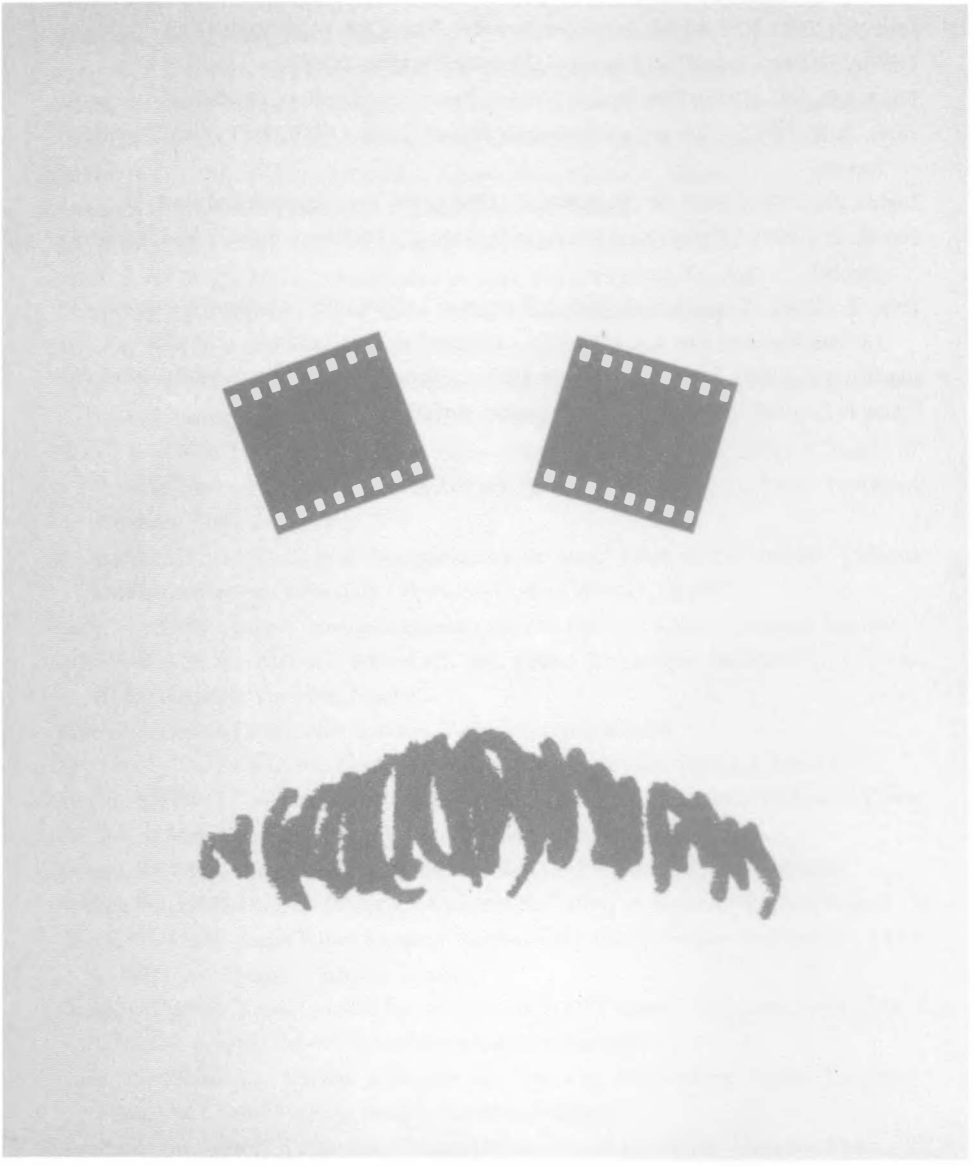
Toprak, Z. (1982). *Türkiye'de "Milli İktisat"* (1908-1918). Yurt Yayınları 2, Ankara.

Toprak, Z. (1990). "Türkiye'de Korporatizmin Doğuşu", *Toplum ve Bilim*, Sayı 12, s. 41-49, İstanbul.

Trak, A. (1994). "Liberalizm-Devletçilik Tartışması (1923-1939)", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, sayı 4, s. 1085-1089, , İletişim Yayınları, İstanbul.

Ülgener, S.F. (1991). *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*. Der Yayınları, İstanbul.

Ülken, H.Z. (1962). *Siyasi Partiler ve Sosyalizm*. Anıl Yayınevi, İstanbul.



# KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR


KURTLAR
VADİSİ
BU BİR • MAFYA • DİZİSİDİR

# MİLLİYETÇİLİK, POPÜLER KÜLTÜR VE "KURTLAR VADİSİ"

**Nuran Erol Işık***

Milliyetçilik, toplumu oluşturan heterojen doku içinde yer alan farklılıkları aşarak onları bütünleştirebilme gücü olan ve ortak bir kültürel anlam dünyası yaratabilen bir ideolojidir. Söylem olarak milliyetçiliğin popüler kültürel metinler içinde anlamlandırılma ve yeniden yorumlanma biçimleri milliyetçiliğin millet, toplumsal cinsiyet, vatan gibi kavramlarla kesiştiği kavramsal konumlandırmalar hakkında önemli anahtarlar sunar. İçinde bulunduğumuz toplumda popüler kültürel olarak öne çıkan bazı anlatılar, milliyetçiliğin hem sembolik bir strateji olarak kullanıldığını hem de modernliğin krizleri karşısında öznel olarak yeniden konumlandırma biçimi olduğunu göstermektedir. Özellikle "Kurtlar Vadisi" adlı TV dizisi ile öne çıkan bazı söylemsel strateji ve anlamlandırma pratikleri milliyetçiliğin farklı öznellikleri kurma biçimlerini oluşturmaktadır. Bu makale, Kurtlar Vadisi dizisini örnek alarak, çeşitli fikirlerin ve bakış açılarının savaşımda bulunduğu bir mecra olarak popüler kültürel pratikler ve söylemler arasında öne çıkan önemli bir söylemsel işaret olan milliyetçiliğin başta erillik olmak üzere diğer bazı kavramlarla buluşma noktalarını açımlamayı hedeflemektedir.

* Doç. Dr. Nuran Erol Işık, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

# MODERNLİK, KİMLİK VE MİLLİYETÇİLİK

Modernliğin kurtuluş vaat eden yüzü ile öngörülemez sıkıntıları modernliği eleştiren sistematik ideolojilerin ve sosyal hareketlerin doğuşuna zemin hazırlamıştır. İlk dönemlerinde modernliğin bütünlüklü eleştirisi sadece milliyetçilik tarafından değil alternatif modernlikler arayan büyük anlatılar tarafından da yapılmıştır. Günümüzde milliyetçilik aynı rolü oynayan cemaatçi bir hareketin parçasıdır ve Jakoben modernlik geleneğinin yeniden idame ettirilmesi çabası olarak da görülebilir (Delanty, 2002).

Genellikle milliyetçilik ile modernleşme ilişkisi üzerine odaklaşan yaklaşım modernleşme sürecinin çatışma ve gerilimleri ile milliyetçi duyguların uyanışı arasında önemli bir bağ kurmaktadır. Bu yaklaşım içinde bazıları sosyo-politik boyutları vurgularken bazıları ise sosyo-etnik boyutları ele alır. Tarihsel perspektif içinde değerlendirildiğinde milliyetçilik ile ilgili yaklaşımlar bu ideolojinin ortaya çıkış nedenleri ve kökenleri ile ilgilenmişler; –modernliğe içkin olan– milliyetçiliğin ilişkili olduğu diğer anlam sistemlerini ele almayı ihmal etmişlerdir. Kuşkusuz, bu ihmal, milliyetçilik ile ilgili makro toplumsal yapıları irdelemekten ve mikro eksende milliyetçiliğin ne tür söylemsel stratejiler kullandığını, ne tür öznellikler kurguladığını, hangi anlam sistemleri ile işbirliği yaptığını ya da hangi anlam sistemlerini ötekileştirdiğini, nasıl bir kimlik siyaseti ile ilgili olduğunu göz ardı etmekle ilgilidir. Bu noktadan hareketle, sosyal bilimsel merceğin makro eksenden mikro eksene kaydırılması ile hem modernlik ve milliyetçilikle ilgili kuramsal yaklaşımların zayıf damarları ortaya çıkar hem de mikro eksende söylemsellik ve öznellik bağlamında milliyetçi ideoloji(ler)in hangi bağlamda ne tür kimlikler ve anlam sistemleri inşâ ettiği belirlenebilir. Ana damar yaklaşımların göz ardı ettiği "gündelik hayat" alanı içinde milliyetçiliğin gündelik tezahürleri ıskalanmaktadır (Özkırımlı, 1997); oysa milliyetçilik (bayrak, uçak logoları, marşlar, milli çiçekler, milli mutfaklar ve mimariler, takım sporları, popüler kültürel formlar gibi) fetiş nesnelerin görünür, ritüel organizasyonu aracılığı ile biçimlendirilir (McClintock, 1996). Bir diğer deyişle, milliyetçilik sadece bir doktrin değil, aynı zamanda bir konuşma, düşünme ve eyleme yoludur. Milliyetçiliği sadece bir doktrin olarak sınırlandırmak, onun anlamını daraltmak ve milliyetçiliğin ve milli kimliklerin politik meseleler dışında hayatımızı etkileme gücünü yadsımak anlamına gelir.

Milliyetçilik söylemi ırk, etnisite, toplumsal cinsiyet gibi değişkenlerle ortak özellikler taşır (Calhoun, 1997).

Dolayısıyla, milliyetçiliği bir söylem olarak ele almak insanların dünyada kendi özlemlerini bir millet ve milli kimlik etrafında düşünüp çerçe-

velendirmelerine neden olan kültürel yorumlama biçimi ve retoriğin üretilmesiyle ilgili süreçleri çözümlemek anlamına gelecektir. Söylem olarak milliyetçilik, yukarıda değinilen modernliğin sıkıntılarına yanıt bulmaya çalışan ideolojik duruşlar arasında yer alarak kimlik krizleri için panzehir olarak kodlanır. Milliyetçilik sadece siyaset meselesi değil, aynı zamanda kültür ve kimlik meselesidir. Bilindiği gibi, postmodern dönemde kimlik krizleri bağlamında "Biz kimiz?" "Kim, ne adına, ne için bizi kontrol etme yetkisine sahiptir?" gibi sorulara paralel olarak en önemli sorulardan bir diğeri de "özne" olarak karşımıza çıkar. Bir zamanlar irrasyonel alana itilen feminen, dinsel ve kültürel ötekilerin dönüşü modern siyasetin temel efsanelerini sorgulamış ve Foucault'nun "devletin yönetimselleşmesi" olarak adlandırdığı krize neden olmuştur (Moallem, 2005).

O halde mikro eksende söylem olarak milliyetçiliğin çözümlenmesi kimlik krizleri bağlamında önemlidir. Milliyetçi anlam sistemleri çerçevesinde çeşitli kültürel ötekilerin dönüşü çeşitli kimlik teşhis etme stratejileriyle (Bayart, 1996) gerçekleştirilir. Modernliğin öne çıkardığı rasyonel, ilerlemeci ve evrenselci özneye karşın toplumsal cinsiyet, etnisite, milliyet, din gibi varoluş alanları çerçevesinde temellendirilen kimlikler ile söylemler arasında önemli bir bağ vardır. Artık modernliğin çatırdayan iskeleti altında buluşan kimlikleri bir arada tutan söylemsel ağ bir gerilim alanını oluşturur. Bu ağ, dinamiktir, devingendir, akışkandır.

Kolektif kimlik, belirli bir durumu değil bir süreci yansıtır. Bir cemaatin kimliği diğer cemaatlerle ilişki içerisinde ve zamanla değişir. Nasıl ki bireysel kimliklerin oluşumu ancak kişiler arası ilişkiler bağlamında mümkünse kolektif kimliklerin oluşumu da cemaatler arası ilişkiler bağlamında söz konusu olabilir (Bilgin, 1995). Milli kimlik, buna göre, söylemsel olarak müzakere edilen bir alan içinde diyalojik olarak ortaya çıkan bir kimlik olup yukarıda değinilen kendisiyle ilintili diğer ideolojiler ve anlam sistemleri hakkında işaretler taşıma gücüne sahip bir kimliktir. "Asli kimlikler bir şekilde 'var olur' ama yapı olarak değil, bilinç olguları ve öznellik rejimleri olarak ortaya çıkarlar" (Bayart, 1999: s. 91). Dolayısıyla, milli kimlik de çeşitli öznellikler arasında gündelik hayat içinde popüler kültürel formlar aracılığıyla sürekli olarak inşâ edilir. Milliyetçi ideolojinin milli kimlikle beraber diğer kimlikleri kurma stratejileri bağlamsal olarak anlaşılabilir. Diğer bir deyişle her toplum için genel geçer bir milliyetçilik haritası olamaz. Farklı toplumlarda farklı ideolojik anlam sistemleri içinde söylemsel olarak şekillendirilen milliyetçilikler vardır: Türk milliyetçiliğinin Kemalist, İslâmcı ve aşırı milliyetçi versiyonlarının politik ve popüler alandaki yansımalarının gösterdiği örnekler gibi. Farklı milliyetçilikleri birbirine bağlayan öge milliyetçilik söylemi-

dir. Bu söylemin temel özellikleri: Milletin çıkarlarının ve değerlerinin tüm diğer çıkarlardan ve değerlerden üstünlüğü, meşruiyetin tek kaynağı olarak millet fikri ve (biz ve onlar gibi) ikili bölünmelerle işlemesidir (Özkırımlı, 1997).

Calhoun'a göre ise milliyetçilik retoriğinin özellikleri şunlardır:

1. Nüfusun ve toprak parçasının sınırları,
2. Milletin bir bütün olduğu fikri,
3. Egemenlik ya da en azından egemenlik özlemi ve dolayısıyla diğer milletlerle formel eşitlik,
4. Aşağı doğru meşruiyet fikri –örneğin, sadece popüler irade tarafından desteklendiği zaman ya da "halkın" ya da "milletin" çıkarlarına hizmet ettiği zaman hükümetin adil olacağı fikri,
5. Kolektif meselelere halkın katılımı –milli üyelik temelinde mobilize edilen nüfus,
6. Her bireyin milletin parçası olarak anlaşıldığı doğrudan üyelik,
7. Dil, ortak inançlar ve değerler, yaşam pratiklerini içeren kültür,
8. Zaman içinde, geçmiş ve gelecek kuşaklar dâhil, milletin varolduğu fikri,
9. Ortak köken ya da ırksal özellikler,
10. Belirli bir toprak ile kurulan kutsal ya da tarihsel ilişkiler (Calhoun, s. 4-5)

Calhoun ve Özkırımlı'nın sunduğu modellerin popüler kültür içinde nasıl dolayımlandığını görmek için milliyetçi ideolojinin pratikteki işleyiş biçimlerine, kendisini oluşturan söylemi oluşturan ögeler arasındaki ilişkilere, belirli kimliklere ve rollere atfedilen anlamlara, bu anlamlar arasındaki uzlaşım ve gerilim hatlarına bakmak gerekmektedir. Yukarıda da değinildiği gibi, modernliğin açmazlarının milliyetçi ideolojideki yansımaları toplumsal sonuçlar ürettiği gibi sosyal psikolojik olarak belirli kimlik ve benlik krizlerinin işareti de sayılabilir.

Biz/Onlar ayrımı ile Batı milliyetçilikleri kendi otonomilerini içeriden oluşturmaya muktedir kılınırken Doğu milliyetçilikleri modern millet olmadan önce kendilerine yabancı bir şeyi kendi kültürlerine dışarıdan asimile etmek zorunda kalmışlardır. Batılı toplumlarda Fransız olmak ya da Alman olmak yerli kimlik duygusunu yeniden kökleştirerek ve yeniden onaylayarak modernliğin temeli haline gelirken, (aklın ve ilerlemenin evrensel standartları Batı'ya özgüymüşçesine) Doğu milliyetçilikleri "kendi olmayı" ya da "modern milletler olmayı" seçmek zorunda kalmışlardır. Bu bölünmenin kendisi Batı'nın ilerleme yönünde önderliğini doğallaştırırken ilelebet sürecek bir yakalama oyunu içinde Doğu'nun kendi

kimliği ile ilgili hoşnutsuzluğunu arttıran bir faktör olmuştur (Radhakrishan, 1992).

Balibar'ın vurguladığı gibi, "millet" ve "halk" tarihsel kurgular olarak anlaşılmalıdırlar; bu kurgular aracılığıyla varolan kurumlar ve zıtlıklar geçmişe yansıtılabilir; bu yansıtma da bireysel kimlik duygusunun bağlı olduğu cemaatin göreceli istikrarını olumlamak için yapılır (Balibar, 1991). Türk toplumunda milliyetçiliklerin kuruluşunda geçmişin ve Şark'ın yeniden konumlandırılması çeşitli zıtlıkları ve gerilimleri barındırmış ve bu, açık ifadesini popüler kültürel alanda bulmuştur.

Şarkiyatçılık ile milliyetçiliğin farkı şudur: Şarkiyatçılıkta Şark pasif özne olarak kurulur; milliyetçilikte nesne aktif bir "özne" haline gelir; öyle ki bu özne için "ilerleme", "akıl", "modernlik" gibi kategoriler ona yabancıdır. Bu ideoloji içinde özne kendi öznelliğinin "aktif, özerk ve egemen" olduğunu düşünür (Chatterjee, 1993). Buna göre toplumsal pratik içinde yoksunluk ve güçsüzlük hissetmesi durumunda bunu ikame etmek için "fetih" ve "savaş" gibi yolları öne çıkarır. Milli kimliğin çeşitli milliyetçi söylemlerde aldığı anlam da hem geçmişin fetih kültürünü bugüne yansıtmayı ve yeniden üretmeyi sağlar hem de bugünün zıtlıklarını ve hoşnutsuzluklarını bertaraf edecek sosyal-psikolojik bir barınak sunar.

Milli kimlik ile beraber 'millet' kavramı da ancak ve ancak özgül bir söylemsel rejim içinde anlamlı hale gelebilir. Bu nedenle milliyetçiliğe dair herhangi bir sosyal teori kurgulamaktan ziyade millet fikrinin kendisinin bir sosyal teori olduğunu anlamak daha doğrudur. Milliyetçilik ile ilgili teorilerin çoğu (örneğin Gellner'in çalışması) milliyetçi ideolojinin sosyal kökenlerini araştırarak milliyetçi söylemin içeriğini, bu söylemin öznellikleri kurma biçimlerini ihmal etmektedirler. Milliyetçiliği bir dizi sosyal sürecin içinde ele almak da yeterli değildir; bu ideolojinin diğer ideolojilerle kurduğu bağlar önemlidir. Çünkü, milliyetçilik politik ideolojilere doğallık kazandırır; bu ideolojilerin doğal bir biçimde halkın kendisinden kaynaklandığı hissini verir (Finlayson, 1998). Söz konusu doğallık hissiyatını taşıması ile beraber belirli siyasal bölünmeler çerçevesinde şekillenen kimlik problemlerine verdiği yanıtların gücü sayesinde milliyetçilik kolaylıkla bazı diğer kavram ve değişenlerle eklemlenebilir.

## MİLLİYETÇİLİK VE TOPLUMSAL CİNSİYET

1980'lerin ortalarından başlayarak pek çok sosyal bilimci millet ve milliyetçiliği toplumsal cinsiyet ve cinsellikten bağımsız olarak düşünemeyeceğimizi vurguladılar. Özellikle kültürel çalışmalar alanı içinde edebiyat,

sosyoloji, toplumsal cinsiyet çalışmaları çerçevesinde yapılan çalışmalarla beraber milliyetçi anlatılara eşlik eden diğer yan anlatılar üzerinde yapılan çalışmaların sayısı oldukça arttı. Sosyal bilimciler iktidar, hegemonya ve kontrol gibi ögelerin sadece millet ve devletle bağıntılı olarak değil aynı zamanda toplumsal cinsiyet ve cinsellikle bağıntılı olarak anlaşılabileceğini yazmaya başladılar.[1]

Farklı millet ve milliyet kurguları varsa, milliyetçiliği irdeleme çabası milli kimliklerin tanımlanmasını etkileyen etnisite, sınıf ve toplumsal cinsiyet temelli kimlik bagajlarının kurulma ve milli kimlik ile eklemlenme biçimlerine göz atmakta fayda vardır. Milliyetçiliğin ideolojik işleyiş biçimlerini çözümlemek için diğer bağlarla kurduğu ilişkiler açımlanacaksa, toplumsal cinsiyet, ilgili anlam sistemleri içinde yer alan en önemli kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal cinsiyet, zaman zaman milliyetçiliği meşrulaştırmak için kullanılır; zaman zaman Şarkiyatçılık, Avrupa-merkezcilik ve ırkçılık gibi ideolojilerin repertuarında önemli bir simgesel bileşen olarak karşımıza çıkar.

"Her bir fenomenin kendi bedeni ve fizyolojik işlevleri ile sürdürdüğü ilişki, meşru ile gayrimeşruyu, seçkin ile bayağıyı ayırt eden toplumsal özneleşme süreci üzerinden gerçekleşir. Bu yüzden, çeşitli nitelikleriyle birlikte siyasal *ethos,* sık sık bedensel simgesellikler ve maddi yoğunlaşmalar üzerinden dile gelir" (Bayart, 1999: s. 166). Söz konusu özneleşme süreci içinde beden ve toplumsal cinsiyetin milliyetçi ideolojinin işleyişi ile bağıntısı siyasal *ethos*'un ifadelendirilme biçimlerinin önemli bir göstergenidir.

Toplumsal cinsiyet erkek ve kadın davranışlarının ikiliğe dayalı sosyal üretim ve yeniden üretimidir. Sosyal yeniden üretim, çeşitli eylemlerin/performansların gündelik tekrarıyla toplumsal cinsiyeti (yeniden) üretir. Diğer bir deyişle sürekli olarak tekrarladığımız şeyler birer parçamız haline gelir. Bu anlamda toplumsal cinsiyet (biyolojik) cinsiyetten ayrıdır ve buna göre erillik biyolojik cinsiyetin alanına dâhil olmak durumunda değildir. Erillik, temsilin ürünü ve sürecidir. Post-yapısalcı yaklaşım içinde erillik sosyal kimlikleri oluşturan öznelliklerden (özne pozisyonlardan) biridir. Erillik diğer kimlikler gibi akışkan ve değişken anlamları olan bir konumlandırmadır; tarihsel-toplumsal olarak erilliğin içerdiği ve meşrulaştırdığı özne pozisyonlar da değişir (Nagel, 1998).

Millet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik her zaman oluş halindedir; çünkü sürekli olarak evrilirler. Ne toplumsal cinsiyet ne de cinsellik değişmez kategorilerdir: Her biri kendi içinde çelişkilidir. Bireysel ve kurum-

[1] Özellikle Bkz., Yuval-Davis, 1993.

sal gücün ürünüdürler. Millet söylemi ya da toplumsal cinsiyet söyleminin değişmesi halinde milli bir bağlam içinde erilliği erkeklerle dişilliği kadınlarla ilişkilendirme biçimleri de değişebilir.

Millet kendi performansları sadece toplumsal cinsiyet kimliklerini inşâ eden öznelerden değil aynı zamanda tüm milletin kimliğini inşâ eden öznelerden oluşur. Kabul edilmiş normların ve davranışların sürekli olarak tekrar edilmesiyle –yeniden üretim, militarizm ve kahramanlık– milletin üyeleri ayrıcalıklı bir milleti inşâ eder; aynı biçimde, millet adına yapılan sürekli olarak tekrar edilen eylemler ve performanslar toplumsal cinsiyeti ve cinselliği inşâ eder.

Milletin 'ego'sunu ve 'ahlâki bilincini' savunacak olan erkeklerdir. Erkekler bu rolü benimseme eğilimindedir çünkü kendi kimlikleri ile milletin kimliği iç içe geçmiştir (Hroch, 1996: s. 90-91). Erkekler milleti – yani kendilerini– tek bir bütünlük olarak algıladıklarından, milli çatışmalar onlar için kendi 'ego'larının tehdit edilmesi anlamına gelir ve erkekler hem cinselliğin hem de milletin temsilleri ve yeniden üretimini kontrol etmek isterler; bunu da kimin millete dâhil olduğunu kimin olmadığını tanımlayarak yaparlar.

Milli anlatılar ideal millet imajını kurmaya yarar. Söylem, milletin kendisini hem milli hem de milletler arası topluluğa sunma biçimidir. Kendi varoluşunu meşrulaştırmak için ve hayatta kalmak için milletin kendine özgülüğünü koruması gerekir; bunu da hem milletin üyeleri için hem de milletin kendisi için milli oluşum hakkında efsaneler inşâ ederek ve "doğru davranışları" tanımlayarak yapar. Kadınlar 'saf' ve 'mütevazı' olarak milleti kültürel olarak yeniden üretenler olarak sunulurken erkekler milletin imajını ve toprağını; kadınların saflığını, mütevazılığını ve ahlâki kodları korur. Bu nedenle kadınlar milletin sosyal ve biyolojik rahmidir; erkekler milletin koruyucusudur (Mayer, 1999). Benzer şekilde İran toplumu hakkında çözümlemeler yapan Najmabadi (2005) şunları yazar:

> 18. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın başlarına değin İran'da modernlik millet, siyaset, vatan ve ilim kavramlarının yeniden eklemlenmesi ile biçimlendirildi. Bu türden yeniden kavramsallaştırmalar toplumsal cinsiyet kavramına bağlı olmuştur. 20. yüzyılın ilk yarısına değin kadınlar millet içinde kız kardeşleri olarak kendi konumlarını aradılar; buna bağlı olarak millet kavramı da büyük oranda kardeşlik (brotherhood) olarak kabul edildi. Vatan ise kadın, sevgili ve anne idi. Milletin erkekliği ve vatanın kadınlığı ile yakından bağlantılı başka bir kavram namus (honor) kavramı idi. Dini bir bağlamdan alınan namus (namus-i

> İslam), millet gibi milli bir meseleye dönüştü. Milletin kendisi de dini anlamından milli cemaate evrilen bir kavram olmuştu. Namus hem bir kadının saflığını içeriyordu hem de milletin bütünlüğüne işaret ediyordu; namus, dolayısıyla, hem toplumsal cinsiyetle ilgili namus hem de milli namus olma anlamında erkeğin sahipleneceği ve koruyacağı bir özneye dönüşüyordu (Najmabadi, 2005: s. 3)

Buna göre milliyetçi siyaset, erillik için sembolik bir alan yaratır. Bu alan içinde devlet öncelikle eril bir kurum olarak kabul edilir. Ayrıca, milliyetçilik kültürü eril kültürel temaları vurgulayarak sürekli onlara gönderme yapar. Şeref, vatanseverlik, cesaret, görev ve sorumluluk, kahramanlık gibi özellikler hem eril hem milliyetçi anlam sistemlerinin ortak paydaları arasında yer alırlar. Gündelik hayatta sık sık gözlemlenebilen erillik 'mikro-kültürü' milliyetçiliğin talepleriyle (özellikle de militer tarafıyla) mükemmel bir biçimde eklemlenebilir (Nagel, 1998).

Söylemsel stratejilerin işleyişini, hangi sembollerin hangi anlamlara işaret ettiğini çözümlemek milliyetçi ideolojinin işleyiş mekanizmasını gösterir. Söz konusu anlam sistemleri başka diğer ideolojiler tarafından pekiştirildiği için, belki de, milliyetçiliği salt bir ideoloji olarak ele almaktan çok, söylemsel bir işleyiş olarak kabul etmek daha anlamlı olacaktır. Söylem olarak milliyetçiliğin temel projesi ise bir "biz" kurmak ve "biz"e bir anlam vermektir (Finlayson, 1998).

## "KURTLAR VADİSİ" VE SÖYLEMSEL İŞLEYİŞ

Milliyetçi ideolojinin söylem olarak işleyişini çözümlemek amacıyla bu makalede konu edinilen Kurtlar Vadisi (KV)[2] dizisi son yıllarda yayınlanan TV dizileri arasında önemli bir popüler kültürel form sunar. Dizinin konusu şudur: Türkiye, uluslararası iktidar odakları ile ilişkisi olan bir Konsey tarafından yönetilmektedir. Konseyin adı "Kurtlar Konseyi"dir. Türkiye'de olup biten her şeyi görünmez ellerle yöneten Konsey temel olarak ABD-İsrail odaklı bir oluşumdur ve gücünün kaynağını da buradan alır. Bunun yanında küresel ölçekte önemli bağlantıları ve misyonları vardır. Dizinin öyküsü "Kurtlar Vadisi" adlı bir operasyona dayanır; bu ope-

[2] Bu makalede ele alınan Kurtlar Vadisi dizisi 15.1.2003-29.12.2005 arasında önce Show TV' de daha sonra Kanal D'de yayınlanmıştır. Dizinin yapımcısı Pana Film, yönetmenleri Osman Sınav ve Serdar Akar, senaristleri Raci Şaşmaz, Mehmet Turgut, Bahadır Özdener, Ahmet Yurdakul'dur. Makalede dizinin bitiminden sonra yayınlanan "Kurtlar Vadisi-Irak" sinema filmi göz önünde tutulmamıştır.

rasyon ise Konseye "derin devlet" tarafından bir istihbaratçının sızdırılması ile Konsey ve ilgili ilişki ağlarının deşifre edilmesini hedefler.[3]

Dizide Polat Alemdar adlı özel eğitilmiş kahraman, mafyanın en alt ayağından başlayarak yavaş yavaş yükselir, Konsey üyeleri ile tanışır; tanışmakla kalmaz, Konseyin lideri öldüğünde onun yerine geçer. Konseyi çökertip ABD'deki konseyin ilişkide bulunduğu liderle görüşür ona milletinden elini çekmesini söyler ve dizi biter.

Dizi dramatik bir aşk hikâyesini de içinde taşır. Dizinin kahramanı ile çocukluktan beri âşık olan Elif, Kurtlar Vadisi operasyonu sebebiyle ayrı düşerler. Dizinin kahramanı operasyon için yüzünü ve kimliğini değiştirir ve geçmişini yok eder; sevgilisi erkek arkadaşının öldüğünü sanır. Fakat kader ağlarını tekrar örer ve bu sefer Elif ile Polat arasında başka bir ilişki başlar. Ne var ki dizide hiçbir zaman bir araya gelemezler; Elif ölümünden bir dakika öncesine kadar Polat'ın Ali olduğunu öğrenemez.

Dizinin bir boyutu da kahramanın ailesi üzerinden verilir. Polat Alemdar aslında Konseyi yöneten baronun oğlu olup, üç yaşında bir istihbaratçı tarafından kaçırılmış; temiz, manevi ve milli değerleri yüksek bir ailede yetiştirilmesi sağlanmıştır. Daha sonra Kurtlar Vadisi operasyonu ile bu aileden de koparılmış ve konseyi yıkmak için başka bir kimliğe (mafya babası) büründürülmüştür. Dizinin kahramanının farklı kimlikleri (Baron'un oğlu Efe Karahanlı, istihbaratçı Ali Candan, mafya babası Polat Alemdar) arasındaki gerilimler dizinin hemen bütün anlatılarına yansımıştır. Polat Alemdar'ın kendi kimliğini araması, Türkiye'nin dış düşmanların hegemonyasından kurtarılması ile paralel giden bir süreç olarak kodlanır. Polat kimliğini vatan uğruna saklamış; fedakârlık yapmış; devlete karşı sorumluluğunu yerine getirmiştir.

Dizinin başlangıcında Polat'ın mafya dünyasındaki başarıları ve kahramanlıkları gösterilir. Delikanlılık kültürünün tüm ritüelleri dizinin ana malzemesini oluşturur. Racon kesmeden operasyon hazırlamaya, çeteler dünyasının ruh halinden bıçkınlığın en keskin biçimlerine kadar mafya kültürü tüm sosyal psikolojik ayrıntıları ile öykünün ana malzemesini oluşturur. Farklı mafya grupları arasındaki çatışmalar görsel ve sözel şiddet içeren sahnelerle örülürken aslında mafyanın da bir piyon olduğu, asıl yönetenlerin konsey ve konsey-üstü uluslararası güçler olduğu sık sık vurgulanır. Dizinin politik söyleminin asıl yapıtaşı komplo teorileridir. İzleyiciye devlet içinde birtakım 'iyi niyetli' istihbaratçıların milleti ve devleti kurtarma misyonu olduğu hatırlatılır. Karanlık ve gerilimli mekânlarda Polat ile istihbaratçıların diyalogları, Konsey üyelerinin gizli

[3] Dizide yer alan karakterler hakkında Bkz. Ekler I.

toplantıları, güç sembolü olabilecek her türlü malzemenin görsel ve sözel olarak kullanımı komplo teorilerini pekiştirecek şekilde yapılmıştır. Dizi, temel olarak milleti ve devleti fethetmek, pasifleştirmek ve sömürgeleştirmek isteyen dış güçler, Konsey, Kutsal Şövalyeler adlı masonik örgüt, bazı 'kötü' mafya liderlerine karşı savaşan 'iyi' mafya görünümünde kahraman ve istihbaratçılardan oluşan grupların kanlı ve acımasız savaşını anlatır.

Konsey üyelerinin kendi aralarındaki alan kavgalarının dayandığı ideolojik eksen de milli çıkarlara uyma/uymama kaygısı üzerinden aktarılır. Gelenekçi Konsey üyeleri ile Türkiye'yi Büyük Orta Doğu Projesi'ne dahil etmek ya da 'satmak isteyen' Konsey üyelerinin çatışması aslında milli değerlere ve vatana karşı yapılan ihanetin ne ile sonuçlanacağını örneklendirmede kullanılan bir konudur. Kara para aklama, uyuşturucu ticareti gibi yasa dışı etkinliklerle iştigal eden Konsey üyelerinin faaliyetleri millete sadakat ve eril kararlılık izlekleri üzerinden meşrulaştırılır ve ahlâkileştirilir. Başta Yahudi ve Amerikan gizli servisleri olmak üzere uluslararası haber alma örgütleri ile işbirliği yaparak Türkiye'nin çıkarları karşısında kendi çıkarlarının peşine düşen –konsey lideri Mehmet Karahanlı gibi– kişilerin devlete ve millete ihanet ettikleri ve bu yüzden ölümü hak ettikleri mesajı verilir. Konsey lideri Karahanlı "Kutsal Şövalyeler" adlı gizli örgüt tarafından öldürülür; çünkü hem onların emirleri doğrultusunda davranmamış ve cezayı hak etmiştir; hem de vatanın ve milletin çıkarlarını korumamıştır. Karahanlı'nın yerine geçen Polat Alemdar, Konseyi çökertme misyonuyla işe koyulur. Dizinin sonlarında biri dışında tüm Konsey üyeleri öldürülür (Öldürülmeyen tek Konsey üyesi eski bir uyuşturucu kaçakçısı Halo'dur. O da erdemli ve ahlâklı olduğu, Polat'a tam destek verdiği için hayatta kalmıştır). Konsey çökertilir; Polat Alemdar gönüllü olarak adalete teslim olur; yargılanır ve ömür boyu hapse mahkûm edilir.

Bu makalede yer alan betimsel çözümleme adı geçen dizinin topyekûn bir değerlendirmesi olmamakla beraber milliyet-millet-devlet-vatan-erillik-dişillik gibi kavramlardan oluşan sembolik ağın temel örüntülerini göstermeye çalışan bir açımlama olarak kabul edilebilir. Temel olarak "Kurt", aşırı milliyetçi ideolojinin sembolü olup bir özcülüğe gönderme yapan önemli bir semboldür (1)(2)[4]. Dünyada kötülüğün ve kötücüllüğün hakimiyeti olduğu için en az kötüler kadar güçlü olmak gerekir; yoksa iyilik ve doğruluk yaşayamaz. Sosyal Darwinist bir anlatı, dizinin tüm söylemlerine sinmiştir. Amaca (vatana hizmet ve gerekirse vatan uğruna

[4] İlgili söylemler için Bkz. Ekler. II.

ölüm) ulaşmak için her şey mubahtır. Vadide kurdun eline düşen kuzu olmamak için kurt gibi olmak ve hattâ ondan fazlası olmak gerekir.

Kuşkusuz, KV dizisinde birbiriyle kesişen, farklı anlam katmanlarından oluşan çok sayıda kışkırtıcı söylem öbeği vardır: Derin devlet söylemi, mafya örgütü ile cisimleşen suç ve iktidar söylemi, ölüm söylemi, kadın söylemi, komplo söylemi, dinî ve mistik söylem gibi. Temel olarak, yukarıda ana söylemsel ögeleri vurgulanan milliyetçi ideolojinin toplumsal cinsiyet ile temas ettiği noktada "kutsal mazlumluk" söylemi karşımıza çıkmaktadır (Açıkel, 1996): "Otoriter bir siyasal aygıt ve nevrotik güç sitemini" (s. 157) seslendiren kutsal mazlumluk söylemi aynı anda nevrotik bir eziklik söylemidir. Kutsal mazlumluğun ruhu, toplumsal meselelerin neden olduğu kolektif kaygıyı, huzur dolu geçmiş kurgusuna, kaybedenlerin geri getirileceği vaadine akıtarak, nevrotik bir güç, tazmin ve hınç arzusunu örgütler. Bu ruh, "Büyük Türkiye" hayaline yakalanmış olduğu kadar "geleneksel kültürel sembollerin modernleşme karşısında yarı gönülsüz savunusunu" (s. 155) yapan, geçmişi haksızlıklarla, geleceği intikamla belirlenmiş, özküçümseme ile özyüceltim arasında savrulan çelişkili, huzursuz ve nevrotik bir ruh olarak karşımıza çıkar. Kutsal mazlumluk, özgürlük, eşitlik, adalet isteyerek mazlumluğu aşmayı ve dönüştürmeyi değil, 'intikamcı güç istemini' üretmiştir; eziklik söyleminin güç söylemine dönüşebileceğini de apaçık göstererek (Arslan, 2005).

KV dizisinde uluslararası güçler tarafından ele geçirilen ülkeyi kurtarma misyonuna (3)(4) sahip olan kahraman (5) ve işbirlikçileri "Büyük Türkiye" hayali adına her tür aracın kullanılmasını mubah göstererek intikamcı bir güç istemiyle hem kendi kimliğinin hem de devletin/milletin yabancı unsurlardan temizlenmesi hedefinin peşinden gider. Dizinin başat ideolojik kurgusuna göre, huzur dolu geçmişi, atalardan yadigâr kalan gelenekleri (6) korumak, dış düşmanlara yenilmeden, milli şerefi kaybetmeden bağımsız olmak gerekir. "Derin devlet" bu misyon için kullanılabilir; çünkü devlet ancak millet için vardır. Devletin muktedirliğinden sual olmaz; o hem can alır hem can verir (7)(8)(9).

Dizi, eril bir dizidir. Kadın karakterlerinin sayısı az olduğu gibi kendilerine atfedilen roller de oldukça ayrıntıda kalacak şekilde kullanılmıştır. Dizideki iki kadın avukat adaletin, doğruluğun ve hukukun peşinden koşarken kendilerini mafya dünyasının içinde bulurlar. Adalet kurumu ile ilgili rollerine rağmen güçsüzleştirilmişlerdir. Polat ile Elif arasındaki aşk platonik bir boyutta yaşanır. Dizideki pek çok karakterin cinsel hayatı minimize edilmiş; dizinin kahramanının hayatında eril cinsel kimlik bastırılmaya ve belirsizleştirilmeye çalışılmıştır.

Dizinin en önemli özelliklerinden biri başta konsey üyeleri olmak üzere hemen tüm karakterlerin anlatılarının atasözleri ile verilmesidir. Bu makalede söylemsel malzemeyi oluşturan temel dil kodu olarak atasözleri, anlatı içinde güç söylemini keskinleştirmeyi, anlamları sabitleştirmeyi ve dilsel pratiği diyalojik olmaktan çıkarmayı kolaylaştırır. 'Atasözü', geçmişle, geçmişten aktarılan değerlerle çağrışım yapan bir dilsel pratiği ayrıştırır. Dizide yer alan atasözleri ile bezenmiş diyalogların sembolik değerlerinin yanı sıra toplumsal ve politik açıdan önemli gösterenler olduğu açıktır. Aşağıda örnekleri görülen atasözlerinin anlatı kurgusuna sık sık eklemlenmesi anlatıyı mitikleştirmeye yarar. Kahramanların millet/vatan adına yaptığı "fedakârlıklar" (10) millet olma süreci için gerekli ise, milli kimliğe ahlâki bir güç veren milliyetçi ideoloji için yapılanlar tarihin "karanlık güçleri"ne karşı savaşmada gerekli ve zorunludur. Feuer (1975) *İdeoloji ve İdeologlar* (Ideology and Ideologists) adlı kitabında modern ideolojilerin Musa (peygamber) ile ilgili mitik izleğe benzer şekilde tarihi "aydınlığın" ve "karanlığın" güçleri arasında ortaya çıkan ikili bir savaşımla anlattığını vurgular. Tarihin büyük kahramanları olan "aydınlığın liderleri" kendi eylemleriyle insanlığın geri kalanından ayrılırlar. "Karanlığın liderleri" ise tarihi değiştirmeye yeltenenlere karşı çıkan ve kendi ideolojik/politik gündemleri olan güçlerdir. KV karanlık ve aydınlığın güçleri arasındaki savaşı mitik bir dille kurarken yukarıda vurgulanan hayatta kalmak için şiddetin ve kötülüğün gerekli olduğuna (11) dair ahlâki kod, metaforik anlatımları pekiştirir. Dizi, savaş, intikam, kötülük ve en önemlisi ölümün var olduğu bir dünyayı anlatırken tüm bunları hayatı ahlâkileştirerek ve ilgili anlatıları ahlâki kodlarla kurgulayarak yapar. Lynden'in değindiği gibi: "Bir öyküyü ahlâkileştirmek karmaşık bir metni basitleştirmektir; bu metni okuyan izleyiciler metnin birçok değer açısından kışkırtıcılığından dolayı metne geri döneceklerdir. Bu, tüm efsanelerin rolüdür: Kendi kültürel sorularımızla sürekli olarak boğuşmak için bir kaynak yaratırlar" (Lynden, 2003, s. 163).

Bunca yalan dolan, entrika, cinayet, hırsızlık dolu dünyada milletin kendisini savunacak bir kahramana, kahramanın da (5) kendisini sahiplenecek bir "Baba"ya ihtiyacı vardır. Polat Alemdar, küçüklüğünde kaçırılıp babasından koparılmış; Devlet Baba'nın himayesinde yetiştirilmiş; vatana hizmet etmek ve vatanı/milleti kötülüklerden korumak için "Devlet Baba"ya tüm sadakatiyle hizmet etmeyi, gerekirse ölmeyi göze almıştır (Diyalog 1). Polat, kendisini istihbarat dünyasına sokarak yetiştiren Aslan Bey'in ölümüyle beraber geride bıraktığı belgelerden gerçek babasının kim olduğuna dair bir fikir edinmeye çalışır. Konsey lideri Karahanlı'nın gerçek babası olma ihtimali ortaya çıkar. Nasıl ki millet kendi çı-

karlarını savunacak bir Devlet Baba'ya ihtiyaç duyarsa Polat da kendisini, gerçek kimliğini ve babasını arama çabası içinde bulacaktır. Çünkü o da millet gibi iradi bir varlıktır (12). Dış güçlerle işbirliği yapan, vatanı satan, gücü sınırsız olmakla beraber çocuğunun izini kaybetmesinden dolayı ruhu tedirgin olan Karahanlı, Polat'ın gerçek babası olamaz/olmamalıdır; çünkü o ihanet edenlerin başında yer alır. Nasıl ki millet kendisine ihanet edenlere karşı korunaksız ve mazlum bırakıldıysa, Efe/Ali/Polat da çocukluğunda kalmış masumiyetini unutmayan ve sürekli o mazlumluğu hatırlayan bir erkektir.[5] Polat'ın masumiyetine gönderme yapmak için izleyiciye sık sık Efe'nin kaçırıldığı sahne gösterilir. Unutmak modern benliğin özelliği olduğundan, geçmiş yaşantıya yapılan atıf modernlik karşısında huzursuzluğun işareti olarak kabul edilebilir. Babasından ve ailesinden koparılmasından, sürekli benlik arayışından, aşkını feda etmesinden ve en önemlisi babaerkil bir toplumsallaşmadan kaynaklanan mağdur ve mağrur bir ruh halini taşır. Bu ruh hali modernliğin yarattığı ikircikli ve Doğu-Batı arasında kıstırılmışlık haline benzer. Şarkiyatçı söyleme paralel olarak Batılılaşma yolundaki milletin önündeki modern ve ilerlemeci yolun gelenekten ayrılmaksızın izlenmesi için devletin koruyuculuğu ve üstün iradesi öne çıkarılır (Diyalog 2). İyi istihbaratçılarla kötülerin savaşı bir arındırma ve ıslah etme projesini anlatır. Devletin kötülerin eline geçmesi, vatanın namusuna kara çalmak demektir; o yüzden hem devletin 'iyi'nin ve 'doğru'nun yanında olacak şekilde çalışması, dolayısıyla vatanı ve milleti koruması, hem de kötüye ve düşmana karşı savaşacak ve gerektiğinde onlara hadlerini bildirecek kadar güçlü olması gerekir. Babaya tam teslimiyet ancak ve ancak Baba âdil olduğunda gerçekleşir. Polat'ın Karahanlı yerine müezzin (üvey) babası olan Ömer Baba'ya teslimiyetinin sebebi budur. Ömer Baba, dizide mistik dünyanın söylemlerini aktararak tüm ahlâki kodları bu dünyanın diliyle meşrulaştırmaya yarayan bir anlam sisteminin sözcülüğünü yapar.

Vatan, namusu korunacak kadını sembolize eder. Milletin erilliği ve vatan-namus-şeref ilişkisi milliyetçi söylemde yer alan izleklerin toplumsal cinsiyetle birlikte kurulduğunu gösterir. Kadın korkulacak, korunacak ve kontrol edilecek bir varlık iken, millet ve milliyet eril bir kimliğin olmazsa olmaz parçasıdır. Dizide eylemleri ve yaşam biçimi estetize edilen mafya kültürünün kahramanları kendi ahlâki kodları çerçevesinde şeref savaşı yaparlarken aynı zamanda hegemonik eril kimliğin bir özne

[5] "Türkiye yeni popüler kahramanlarını toplumun yeni korku nesnelerine karşı savaş açan, şehri pislik ve kargaşadan korumak için her yola başvuran, suça ve hınca kilitlenmiş güçlü Türkler' den, artık kendisini masum olarak hissetmeyen yeni bir delikanlı tipinden alacak" (Gürbilek, 2001: s. 51).

pozisyonu olarak konumlanması sembolik olarak gerçekleştirilir. Korkaklık kadınlığın, cesaret ve korkusuzluk erkekliğin özelliği olarak sunulur. Onursuzluk korkmak demektir; erkeklik onursuzluğu kaldıramaz (14)(15)(16)(17)(18)(19).

Hakkaniyet ve adalet arayışının güç söylemiyle ifade edilişi KV'de rastlanan milliyetçi kodlar aracılığıyla gerçekleştirilmiş; meşruiyetin tek kaynağı olarak millet fikri, ikili zıtlıklara dayanan düşünsel kurgulama biçimi ve en önemlisi milletin çıkarlarının ve değerlerinin tüm diğer çıkarlardan ve değerlerden üstünlüğü öne çıkmıştır. Ekler-III bölümünde yer alan 3. diyalogun işaret ettiği gibi vatan/hane soyulmuş ve tecavüze uğramıştır. Artık ruhların esareti söz konusu olduğu için devlet de karanlık güçler karşısında milleti "aydınlatmak" zorundadır. Kışkırtıcı bir dil aracılığı ile KV dizisi, "biz" olarak milletin kuruluşunda "biz"e atfedilen anlamların en başında güçlü ve homojen bir millet anlayışını duygusal ve bilişsel olarak hareketlendirebilmiş belirli kesimlere, dizide yer alan malumatlar ile "aydınlatıldıkları" hissini verebilmiştir.[6]

## Sonuç yerine

Kültürün üretildiği alan, M. Sahlins'in deyişiyle, toplumların kalbi değil, saçakları ve çukurlarıdır (Rosaldo, 1993). Bu alan içinde 'sıradan' ya da 'gündelik' görünen alanda milliyetçiliğin sembolik bir düzenleme aracı olarak işleyişi, çeşitli söylemler aracılığıyla bir anlam sistemi oluşturma gücüne dayanmaktadır. Sembolik ve bilişsel kodları yeniden bütünleştirerek anlatılara dönüştürebilen milliyetçilik gündelik hayata içkin sembolik şiddetin politik olarak yeniden kodlanmasını gerektirir (Delanty, 2002). Değerlerin sembolik olarak yeniden kodlanarak milliyetçi ideolojinin bir söyleme dönüşmesiyle sosyal pratik olarak işleyişi popüler kültürel formlarla gerçekleşir. KV dizisi bağlamında bu makalede ele alınan popüler

[6] Dizinin yayınlanmasının ardından kamuoyunda Kurtlar Vadisi fenomeni politik ve kültürel söylemlerde sık sık yer almaya başladı. Dizinin yapımcısı R. Şaşmaz'ın tarikat bağlantılarının basın yayın dünyasında yer almasıyla beraber bazı oyuncular diziden çekildi; sadece şiddet yanlısı karakterinden dolayı değil yapımcılarının özellikle İslâmcı tarikat önderleri olması iddiaları nedeniyle eleştirilerin dozu arttı. Dizinin bazı bölümleri Show TV'de tekrar yayınlandığı günlerde birtakım liselerde çeteleşmeyle beraber artan şiddet olaylarının tırmanması Kurtlar Vadisi'ni tekrar gündeme getirdi. RTÜK (Radyo Televizyon Üst Denetleme Kurulu) daha önce dizideki argo konuşmalarla şiddet sahnelerinin RTÜK Kanunu'nun "yayınların toplumun milli ve manevi değerlerine, Türk aile yapısına aykırı olmamasına" ilişkin hükmünü ihlal ettiği gerekçesiyle kanalı uyarmıştı (Bkz. *Milliyet Gazetesi*, 1.4.2006). Dizinin bir yandan tepki çekmesi diğer yandan tekrar bölümlerinin izlenme oranlarının görece yüksekliği kültürel olarak ikircikli ve gerilimli bir alanın varlığına işaret eder. Farklı çevrelerin dizi hakkında yaptıkları olumlama ve eleştirilerin niteliği popüler kültürel anlatılarında yer alan kültürün politika ile buluştuğu noktalara işaret eder.

kültürel form da milliyetçiliğin temsil ettiği dünyayı, olaylar dizgesini anlatı halinde düzenleme aracına dönüşmüştür. Popüler kültürel formlar aracılığıyla aktarılan ve kurgulanan sembol stratejileri belirli bir öyküde yer alan kimlikler ile bu kimliklerin atıfta bulunduğu değerler sistemini kurmaya yarar.

Öznelliğin milliyetçi söylemde eril bir biçimde ifade edilmesi modernlik karşısında bir hassasiyetin işaretidir. Yerliciliğin kültürel milliyetçi bir söyleme dönüşmesi bağlamında modern özne olamamanın sonucu olarak huzursuz bir ruh halinin eril bir ifadelendirme biçimiyle ortaya çıkması ve bu halin popüler kültürel form olarak sunumunun estetize edilmesi, KV dizisinin temel dayanak noktalarından birini oluşturmuştur. Geçmiş özelliklerden beslenen bir kültürel kimlik imajı "Batı-dışı" yerli (indigeneous) toplumların kendi kendilerini oryantalize etmeleriyle sonuçlanabilir. Kendi kendini oryantalize etme, geçmişin özcü bir biçimde politize edilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar.[7] KV, sembolik bir anlatım sistemi olarak eril ifadelendirme biçimlerini, kahramanlığı, dava adamlığını, delikanlılık kimliğini, öznel ve kolektif iradeyi ve en önemlisi güç söylemini yüceltirken geçmişi politize etmekle kalmaz, geleneği yeniden kurar. Milliyetçi ideolojinin benlik kurgusunun en önemli özelliği modern benlik ile ruhsal benliğin gerilimiyle belirlenir. Dizide yer alan diyaloglar benliklerin kendi iç dünyalarındaki gerilimleri ile toplumsal eksende görülen modern/ilksel (primordial) dünyalar arasındaki müzakereyi yansıtır. Milliyetçi kimlik modernliğin kendi iç çelişkilerinin sonucu olarak müdahalecidir. Buna bağlı olarak da ruhsal olarak kendileştiremediği, içselleştiremediği modern zihniyet nedeniyle ortaya çıkan "bilişsel kriz" (Moallem, 2005: s. 74) karşısında huzursuzluğunu ve gerilimini bir türlü üzerinden atamayan ve güç arayışı içinde olan bir benliği simgeler. Geleneğe ve geçmişe dair bir yüceltme bu yüzden gereklidir. Homojen bir bütün olarak millet inşâ etme sürecinin temel harcı olarak geleneği kullanan milliyetçiler devletin kuruluşunu da gelenekle meşrulaştırırlar.

KV dizisi epik bir anlatım biçimi içinde "derin devlet" fikrinin millet karşısında/milletin yanında konumlandırılması ile devlete dair bilinmeyen ve mitikleştirilen bir alan olduğu düşüncesinden hareket ederek emperyal bir geçmişin yeniden üretilmesi fikrini öncelemektedir. Millet için var olması gereken fakat dış güçler ve ihanet edenler yüzünden ahlâki doğası bozulan devlet, ailesine ihanet etmiş, kutsal yemin bozulmuştur. Bu yüz-

[7] Sarıbay, küresel kapitalizmin Batı-dışı toplumlara empoze ettiği sosyal sürecin küreselleşme-postmodernleşme-yerellik üçgeni çerçevesinde yerel olana ait sahiciliğin yerli olarak algılanması şeklinde tezahür ettiğini vurgular. Küreselleşme ve postmodernleşme bağlamında modernitenin işaret ettiği unsurların yerli olana dahil edilmesi konusunda Bkz. (Sarıbay, 2000).

den milletin "özüne dönerek" ve gerekirse hukuk dışı/gelenek içi yollara başvurarak bir an önce kaybedilen ahlâki alanı geri getirmesi gerekmektedir.

Toplumlarda adalet ve eşitlik taleplerinin politik araçlarla gerçekleşemediği dönemlerde fütursuz ve sınırsız güç arayışı ve bu arayışın popüler kültürel olarak çeşitli anlatılarda kullanılma oranı artar. Toplumsal hayatın içindeki karmaşık olaylar zinciri basite indirgenir; kültürün yaratıldığı saçaklarda ve çukurlarda mitsel anlatımlar başrolü oynar. Aile metaforu ile anlatılan toplumsal cinsiyet temelli kimlik kurma stratejileri belirli ideolojilerin malzemesi haline gelir. Politikanın düşüşü ile yüksel(til)en milli/mitik serüvenlerin popüler kültürel alan içinde bir alt kültür yaratacak denli güçlü bir duygusal *aura* yaratmasının en önemli nedenlerinden biri milliyetçiliğin hayatın farklı alanlarına sirayet edebilme gücüdür. Modern özneye duyulan ihtiyacı daha da açığa çıkaran söz konusu yükseliş kolektif olarak topluma değil millete gönderme yapan dili kullanarak toplumsal ve kurumsal sorumlulukları aşınmaya uğratır. İlksel olanın sahicileştirilerek yaratıcı ve değişken olana tercih edilmesi toplumsal tahayyül gücünü daraltan ve kısırlaştıran bir etkiye sahiptir. Popüler kültürel milliyetçiliğin tasvir ve temsil ettiği dünya heyecanın ve duygunun akıntısına kapılarak müzakere ve akıl yoluyla toplumsal alan içinde her bireyin sorumluluk alarak kolektif meselelere katılması fikrini reddeder, "Biz" fikrini yaşatma adına "Biz"in en önemli ögesi kamusal faydayı göz önünden siler. Varolmak, yaşamak, hayatta kalmak uğruna...

## EK I. DİZİDEKİ KARAKTERLER

### KONSEY ÜYELERİ:

*Mehmet Karahanlı (Baron):* Konseyin lideri olan Karahanlı, ABD, İsrail ile yoğun ilişkileri olan; "derin devlet" ve dünya istihbarat örgütleri ile çalışan; ülkenin erişilmez güç odağı olan bir kişiliktir. Hayatta gücünün yetemediği tek şey kaçırılmış olan oğlu Efe'nin bulunamamasıdır. Dizinin sonunda oğlunun kim olduğunu anlayacak fakat Türkiye'de ABD çıkarlarını yeterince korumadığı için öldürülecektir. Karahanlı kamuoyunda başarılı bir iş adamı olarak tanınır ama ülkedeki mafya ve kara para işlerini onun Konseyi yönetir. Karahanlı ve Konseyi aynı zamanda ülkenin siyasi atmosferini de belirleme gücüne sahiptir.

*Kılıç:* Karahanlı'nın sağ kolu ve sırdaşı, Karahanlı adına iş gören bir kişidir; Karahanlı onun hayatta bağlı olduğu tek kimsedir. Konsey'de Karahanlı'dan sonra gelen bir prestiji vardır. Sürekli elinde tuttuğu bir çakısı vardır. Nizameddin Güvenç tarafından kendi çakısı ile öldürülür.

*Laz Ziya:* Görünürde Karadenizli bir armatördür; fakat mafya dünyasında silah kaçakçısıdır. Dünya silah tekelinin Ortadoğu dağıtımcısı gibidir. Gelenekçi mafyayı temsil eder. Gençliğinde kendisine ihanet eden eşini asmıştır. Hapishanede öldürülür.

*Hüsrev Ağa:* Güneydoğu'da bir aşiret reisiyken Karahanlı ile tanışıp dünya uyuşturucu ticaretinin önemli isimlerinden biri olmuştur. Laz Ziya ile yakındır; dizide ikisi mafyanın gelenekçi kanadını temsil eder. Her ikisi de "racon" bilir. Bir kızı vardır, kızı uyuşturucu sebebiyle ölür, daha sonra Rusların devreye girmesiyle Karahanlı ile arası bozulur ve Kılıç tarafından hunharca öldürülür.

*Nizameddin Güvenç:* Dizide mafyanın hukuki ve siyasi ayağını temsil eder. Bütün Konsey üyeleri ve Konsey'in işlerinin hukuk ve siyaset işlerini yönetir. Toplumda saygın ve zengin bir avukattır. Dizinin son bölümlerinde Tapınak Şövalyeleri'ne üye olduğu anlaşılır. Aslında Baron'dan da gizli ve güçlü bir tarafı vardır. Bu durum Baron öldükten sonra ortaya çıkar. Polat tarafından öldürülür.

*Samuel Vanu:* Bir Yahudi olan Samuel, Konsey'in dış ilişkiler sorumlusudur. Uluslararası örgütler, istihbarat teşkilatları ile doğrudan teması vardır. Bu özelliği ve bağlantıları ailesinin kökleri vasıtasıyla ona geçmiştir. Baron'un ölümünden sonra Konsey baronluğuna aday olmuş fakat başaramamıştır. Samuel dizi sonunda başarısızlığı sebebiyle büyük ihtimalle ait olduğu istihbarat teşkilatı tarafından öldürülür.

*Tombalacı Memet:* Tombalacılıktan kumarhaneler krallığına kadar yükselmiş bir mafya babasıdır. Dizide Çakır'la olan çatışmaları sonucu Çakır tarafından öldürülür. Bu karakter üzerinden İsrail bağlantıları, Orta Asya'daki organizasyonlar ve kumarhaneler dosyası detaylı bir şekilde anlatılır.

*Testere Necmi:* Konseyin silahlı gücü yani ordusudur. Mafyanın silahlı birimleri ona bağlıdır. Onları yönetir ve Konsey çıkarları için ülkedeki gayrimeşru orduyu kullanır. Dizinin kahramanı Polat'ın can dostu Çakır'ı öldürtmesi sebebiyle Polat tarafından öldürtülür. Dizideki en acımasız karakterlerden biridir.

*Halil İbrahim Kapar:* Hüsrev Ağa öldükten sonra onun yerine uyuşturucu trafiğini yönetmesi için Baron'un emriyle Polat tarafından kaçırılır, daha sonra Polat'ın en güvendiği kişi olur. Dizi sonunda hayatta kalan tek Konsey üyesidir.

*Deve Tuncay:* Konsey'e daha sonraları dâhil olan, Konsey'in devlet bürokrasisi içindeki işlerini halleden eski bir bürokrattır. Aynı zamanda yaptığı kötülükler bir yana dindar bir tavır sergiler; hijyen ve temizlik hastalığı sebebiyle ifadeleri dizi içinde komik bir unsur olarak işlenmiştir.

*İplikçi Nedim:* Konsey'in kasası ve para dolaşımından sorumlu kişidir. Bir Yahudi'dir ve pintidir. Aynı zamanda her türlü menfaati için her şeyi yapabilecek bir ilkesizliktedir; yani "delikanlı" değildir. Para onun canıdır.

DİĞERLERİ:

*Elif Eylül:* Polat'ın sevgilisi, avukat, doğrucu, gözüpek bir kadındır. Dizide hukuku ve saflığı temsil eder. Bir kaza sonunda ölür.

*Aslan Bey:* Polat'ı yetiştirip Kurtlar Vadisi'ne sokan KGT (Kamu Güvenliği Teşkilatı)'nın başıdır. "Derin devlet"i temsil eder ve nasıl çalıştığı hakkında bilgiler verir. Doğu Bey ile diyalogları "derin devlet" hakkında önemli ipuçları içerir. Pala tarafından öldürülür.

*Doğu Eşrefoğlu:* Eski bir istihbaratçı ve milliyetçidir. Ülkedeki yeni yapılanmalarda ulusal çıkarların yanındadır. Dizinin sonunda o da öldürülür.

*Ömer Candan:* Bir müezzindir. Anadolu bilgeliğini temsil eder. Polat'ı iyi bir vatansever ve iyi bir insan olarak yetiştirmiştir. Çocuğu olmaması Anadolu bilgeliğinin yeniden üretilmediğini simgeler.

*Deli Hikmet:* Polat'ın çocukluk arkadaşıdır. Olup biten her şeyi bilen, ama gücü hiçbir şeye yetmeyen milleti temsil eder. Millet gibi o da durmadan her şeyi eleştirir, heyecanlıdır, merttir, dosttur; ama edilgendir. Milletin hırçınlığını ve ideallerini temsil eder.

*Çakır:* Laz Ziya'nın kızı ile evli olan, racon bilen bir delikanlıdır. Polat onun dostluğu sayesinde Konsey'le tanışır ve göz doldurur.

*Memati:* Çakır'ın sağ kolu ve öldürmeyi seven sadık bir tetikçidir. Çakır öldükten sonra da Polat'ın sağ kolu olur ve operasyon bitinceye kadar onun yanında kalır. Polat sayesinde değişmiş ve dizinin sonunda Polat'ın misyonuna hak vermiştir.

*Seyfo Dayı:* Eski bir kabadayı tiplemesidir. Polat'a çok dayılık yapar, hikmetli konuşur. Kadınlarla hiçbir ilişkisi yoktur. Bir çatışma sonunda öldürülür.

*Duran Emmi:* Polat'ın mafya içine sızmasına vesile olan "âlemde" dürüstlüğüyle ve mertliğiyle tanınan bir kabadayıdır. Polat onun Aslan Bey tarafından D. Emmi'nin yeğeni olarak âleme tanıtılır. Bu sırrın açığa çıkmaması için Aslan Bey tarafından öldürülür.

*Güllü Erhan:* Seyfo'nun yeğeni bir köylü çocuğu iken Polat'ın üç numaralı adamı olur. Dizideki neşeli karakterlerden biridir. Anadolu köylüsünün saflığını, duygusallığını ve yeri geldiğinde kurnaz ve kıvrak zekâlılığını temsil eder.

*Abdülhey:* KGT (Kamu Güvenliği Teşkilatı) tarafından Polat'ı izlemekle ve korumakla görevlendirilen bir devlet görevlisidir. Polat'ın sağ kolu olur ve Kurtlar Vadisi operasyonunu başarıyla bitirirler.

## EK-II. ATASÖZLERİ[8]:

(1) "Kurtlukta düşeni yemek kanundur...."
(2) "Kurtlarla yaşayan ulumayı öğrenir..."
(3) "Damarlarında bir damla kan oldukça, Türk, davasından vazgeçemez...."
(4) "Bizim amacımız var. Amacımıza ulaşıncaya kadar karşımıza çıkan herkes hayatıyla amacımıza hizmet etmezse, ölümüyle bu hizmeti gerçekleştirecek."
(5) "Sonunu düşünen kahraman olamaz..."
(6) "Atasını tanımayan, it peşinde gezer...."
(7) "Devlet dediğin nasırlı adamdır...Ayağına basmadıkça nasırını hatırlamaz. Ayağına bastın mı eş, dost, ahbap tanımaz..."
(8) "Beyler, bu ülkeyi apoletlerini söküp atan bir kuşak kurdu.... Biz makam, derece farkı, prim için bu yola baş koymadık. Devlet'in bekası için biz de apoletlerimizi söker atarız.... Karar sizin....."
(9) "Ankara'dan ferman geldikten sonra, İstanbul'da padişah olsan kellen gider."
(10) "Benim sana malım da itibarım da fedadır. Sen bizim padişahımızsın... Ama padişahlar yenilen komutanlarını tek şekilde affederler, boynunu vurarak... Kelle burda, ferman sende...."
(11) "Ey düşmanım sen benim ifadem ve hazzımsın... Gündüz geceye muhtaç, bana da sen lazımsın..."
(12) "Düşmanımı ben seçerim..."
(13) "Bu ülkede satranç oynamayı bilen yok. Bu millet kaderini hesaplayarak değil zar atarak belirliyor."
(14) "Muktedir olmayan karısından müddet ister."
(15) "Hayatımda hiçbir kadına güvenmedim...."
(16) "Bir kadın öldürdüm, herkese düşman oldum, bir kadın sevdim herkes bana düşman oldu... ne yaşadığım hayata ne yaşayamadıklarıma pişman olacak kadar aciz değilim..."
(17) "Her şeye yapılacak bir şey bulunur da kahpeliğe yok."
(18) "Kadınlara gökte düğün var demişler, göğe merdiven kurmuşlar."

---

[8] Kaynak:Atasözleri ve diyaloglar için bkz. *Kurtlar Vadisi (2005) Unutulmaz Sözler-Diyaloglar*, İstanbul: Çatı Kitapları.

(19) "Kadın milletinin ettiği duadan bile korkacaksın! Dua eder silahını kullanamazsın, beddua eder aklını kullanamazsın! Velhasıl kimseden korkmasan da kadından korkacaksın!"

EK-III. DİYALOGLAR

(1) POLAT-ABDÜLHEY:

"POLAT: Abdülhey, devleti bile devlet yapan düşmanlarıdır!
ABDÜLHEY: Abi benim bir tek korkum var....
POLAT: Nedir Abdülhey?
ABDÜLHEY: Ölmenden vurulmandan korkmuyorum... Ama bir gün gider o koltuğa otururbut, vuracak mıyım kutlayacak mıyım ondan korkuyorum işte abi.
POLAT: Koltuk peşinde değiliz ama
Kelle koltuktayız Abdülhey....
..... Bizim bir tek amacımız var Abdülhey,
son nefesimizi vatan için vermek! Sözümüz söz!"

(2) ELİF-POLAT:

"ELİF: Mafya babasıyla Devlet Baba arasındaki fark ne biliyor musun?
POLAT: Neymiş?
ELİF: Biri başkasının mülküne benim der, o mafyadır, diğeri de her şeyi mülk edinir; istediğine verir.... O da devlettir."

(3) DOĞU BEY-POLAT:

"DOĞU BEY: Sen cambaza bak oyununu bilir misin?
POLAT: Nedir?
DOĞU BEY: Eskiden yükseğe bir ip gererlermiş, cambaz ipin üstünde yürürmüş... Yankesiciler de insanlar yukarıya baksın diye 'cambaza bak cambaza bak' diye elleriyle yukarıyı gösterir milletin cebinde cüzdanında ne varsa alırmış... Bu sefer oyun büyüdü... Birisi cambazın ipini kesti, cambaz düştü, öldü... Bütün ahaliyi 'cambaz öldü, cambaz öldü' diye cesedin başına topladılar... Yankesicilerin bu sefer niyeti milletin cebini değil evini soymak... Bütün mahalleyi soymak... Bütün şehri, bütün memleketi soymak....."

# KAYNAKÇA

Açıkel, F. (1996) "Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi" *Toplum ve Bilim* (70): s. 153-198.

Arslan, Tümay U. (2005) *Bu Kabuslar Neden Cemil?: Yeşilçamda Erkeklik ve Mazlumluk*, İstanbul: Metis.

Balibar, E. (1991) "The Nation Form: History and Ideology", içinde: *Race, Nation, Class: Ambigious Identities.* E. Balibar & I. Wallerstein (Der.), Londra: Verso.

Bayart, J. F. (1999) *Kimlik Yanılsaması* (Çev. Mehmet Moralı), İstanbul: Metis.

Bilgin, N. (1995) *Evrenselcilik – Farkçılık Geriliminde Kolektif Kimlik,* İstanbul: Sistem.

Calhoun, C. (1997) *Nationalism,* Minnesota: Minnesota Üniv. Yay.

Chatterjee, P. (1993) Nationalist Thought and the Colonial World, Minnesota: Minnesota Üniv. Yay. içinde: *Nationalisms and Sexualities,* A. Parker, NY: Routledge.

Delanty, G. (2002) *Nationalism and Social Theory: Modernity and the Recalcitrance of the Nation,* Londra: Sage.

Feuer, L. (1975) *Ideology and Ideologists,* Oxford: Blackwell.

Finlayson, A. (1998) "Ideology, Discourse and Nationalism" *Journal of Political Ideologies,* 3(1), 99-118.

Gürbilek, N. (2001) *Kötü Çocuk Türk,* İstanbul: Metis.

Hanke, Robert (1998) "Theorizing Masculinity With/In the Media", *Communication Theory,* 8(2), 183-203.

Hroch, M. (1996) "Nationalism and National Movements: Comparing the Past and the Present of Central and Eastern Europe" *Nations and Nationalism,* 2(1), s. 35-44. içinde: Özkırımlı, U. (2000) A.g.e. s. 9.

Lynden, J. (2003) *Film as Religion: Myths, Morals, Rituals*, New York: NY Üniv. Yay.

Mayer, T. (Der.) (1999) *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation,* Londra: Routledge.

McClintock, A. (1996) "No Longer in a Future Heaven": *Nationalism, Gender, Race,* içinde Özkırımlı, U. (2000), A.g.e. s. 36.

Moallem, M. (2005) *Between Warrior Brother and Veiled Sister: Islamic Fundamentalism and the Cultural Politics of Patriarchy in Iran.* Ewing, NJ, USA: California Üniv. Yay.

Nagel, J. (1998) "Masculinity and Nationalism: Gender and Sexuality in the Making of Nations" *Ethnic and Racial Studies,* 21(2), s. 242-269.

Najmabadi, A. (2005) *Women with Moustaches and Men Without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity,* Ewing, NJ: California Üniv. Yay.

Özkırımlı, U. (2000) *Theories of Nationalism: A Critical Introduction,* New York: Palgrave.

Radhakrishnan, R. (1992) "Nationalism, Gender and the Narrative Identity", içinde: *Nationalisms and Sexualities,* A. Parker, NY: Routledge.

Rosaldo, R. (1993) *Culture and Truth,* Boston: Beacon. İçinde: Bayart, J. F. A.g.e., s. 92.

Sarıbay, A.Y. (2000) "Yirmibirinci Yüzyıla Doğru Global Kapitalizm, Oryantalizm, Yerlicilik", içinde: *Global Yerel Eksende Türkiye,* F. Keyman & A. Y. Sarıbay (Der.), İstanbul: Alfa.

Yuval-Davis, N. (1993) "Gender and Nation", *Ethnic and Racial Studies,* 16(4), s. 621-32.

DOĞUBATI
Düşünce Dergisi

1. Devlet
2. Doğu Ne? Batı Ne?
3. Gericilik Nedir?
4. Etik
5. Kamusal Alan
6. Kaygı
7. Akademi ve İktidar
8. Türk Toplumu ve Gelişme Teorisi
9. Söylem Üstüne Söylem
10. Binyılın Muhasebesi
11. Âraftakiler
12. Akademidekiler
13. Hukuk ve Adalet Üstüne
14. Avrupa
15. Popüler Kültür
16. Geç Aydınlanmanın Erken Aydınları
17. Ekonomi
18. Küreselleşme
19. Yeni Düşünce Hareketleri
20. Oryantalizm - I ve II
21. Yeni Devlet Yeni Siyaset
22. Edebiyat Üstüne
23. Kimlikler
24. Savaş ve Barış
25. Gelenek
26. Aşk ve Doğu
27. Aşk ve Batı
28. İdeolojiler - 1
29. İdeolojiler - 2
30. İdeolojiler - 3
31. İdeolojiler - 4
32. Bir Zamanlar Amerika
33. Ortaçağ Aydınlığı
34. Akdeniz
35. Entelektüeller - I
36. Entelektüeller - II
37. Entelektüeller - III
38. Milliyetçilik - I
39. Milliyetçilik - II
40. Antik Dünya Bilgeliği
41. "Medeniyetler Çatışması"
42. Bir Zamanlar Amerika - II
43. Şiddet
44. Etnisite
45. II. Meşrutiyet "100. Yıl" - I
46. II. Meşrutiyet "100. Yıl"- II
47. Cumhuriyetçilik
48. Kişinin Kendisiyle Savaşı
49. Romalılar - I
50. Romalılar - II
51. Osmanlılar - I
52. Osmanlılar - II
53. Osmanlılar - III
54. Osmanlılar - IV
55. Karl Marx
56. Psikanaliz Dersleri
57. Türk Liberalizminin Eleştirisi
58. Türk Muhafazakârlığının Eleştirisi
59. Türk Sosyalizminin Eleştirisi
60. Işık Doğudan Yükselir - I
61. Işık Doğudan Yükselir - II

Önceki sayıların temini ve her türlü bilgi için
e-mail; dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com
Tel: 0(312) 425 68 64 / 425 68 65




**KİMLİK**
*REYDA ERGÜN & CEMAL BÂLİ AKAL*
Kimlik Bedenin Hapishanesidir

**ETNİSİTE**
*ŞENER AKTÜRK*
Etnik Kategori ve Milliyetçilik

**MİLLİYETÇİLİK**
*MEHMET KARAKAŞ*
Türkçülük ve Türk Milliyetçiliği

*G. GÜRKAN ÖZTAN*
Türk Milliyetçiliğinde Taşra Fetişizmi ve Toplumsal Cinsiyet

*İLKER AYTÜRK*
Türk Dil Milliyetçiliğinde Batı Meselesi

*ALAATTİN OĞUZ*
Rusya Türklerinin Türk Milliyetçiliğiyle İlişkileri

*YILMAZ ÇOLAK*
1990'lı Yıllar Türkiye'sinde Yeni-Osmanlıcılık ve Kültürel Çoğulculuk Tartışmaları

*ZANA ÇİTAK*
Fransa'da Laiklik ve Milliyetçilik: 1905 Kilise-Devlet Ayrılığı Yasası

*RECEP BOZTEMUR*
Tarihsel Açıdan Millet ve Milliyetçilik: Ulus-Devletin Kapitalist Üretim Tarzıyla Birlikte Gelişimi

*ERGÜN YILDIRIM*
Küreselleşen Dünyada Milliyetçilik

**MİLLİ BURJUVAZİ**
*NALAN YETİM & AYŞE AZMAN*
Türk Burjuvazisinde "Milli"lik Sorunu ve Kültürel Miras

**KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR**
*NURAN EROL IŞIK*
Milliyetçilik, Popüler Kültür ve "Kurtlar Vadisi"



ISSN 1303-72420-0